

Animistisk kritik av den västerländska världssynen



Sonja Regårdh

Avdelningen för socialantropologi

Sociologiska institutionen

Lunds universitet

SANK02

Vårterminen 2021

Handledare: Christer Lindberg



Abstract

Detta är en kandidatuppsats i socialantropologi som handlar om hur kosmologi, religion och spiritualitet är kopplat till ekologi. Jag kommer att granska och kritisera grundorsaken till våra allvarliga ekologiska problem, den dominerande västerländska världssynen, som jag argumenterar vara bland annat dualistisk, antropocentrisk, orealistisk och dysfunktionell. Jag kommer även att granska en sorts motsats och alternativ som genererar mera lämpligt beteende och välmående i ekosystemen: animismen, ett och samtidigt flera sätt att se på världen, som har gemensamt att de respekterar och firar en radikalt levande värld. Animismen är ett icke-dualistiskt sätt att vara som investerar naturen med betydelse och värde utöver sig själv och öppnar upp en till kommunikation och relation med andra än bara människo-personer. Animism har ofta kopplats till ursprungsbefolkningar men jag kommer att fokusera på animister som är uppvuxna i den västerländska kulturen men som utmanar den, med att berätta om två animistiska personer som lever i södra Sverige och ”eko-paganister”, brittiska animistiska miljöaktivister, för att visa att vi alla kan se världen som animister.

Nyckelord: Socialantropologi, animism, paganism, eko-paganism, kosmologi, världssyn, världsbild, samhällskritik.

Innehållsförteckning

| | |
|---|----|
| 1. Introduktion | 4 |
| Syfte | 5 |
| Problemformulering och delfrågor..... | 6 |
| Metod, reflexivitet och lite etik | 7 |
| Tidigare forskning och inspiration | 9 |
| Teori | 10 |
| Disposition..... | 12 |
| 2. Vad är animism? | 14 |
| Att vara öppen till en värld full av personer | 14 |
| Den gamla och den nya animismen..... | 15 |
| Vad är levande och vad inte? | 15 |
| Kontemporär paganism | 17 |
| 3. Den västerländska världsbilden | 19 |
| En ekologiskt dysfunktionell världssyn | 19 |
| Ett religiöst problem? | 21 |
| Filosofiska tankegångar..... | 23 |
| 4. Animister i vårt samhälle..... | 28 |
| Eko-paganister - västerländska animistiska miljöaktivister..... | 28 |
| Romantisering | 29 |
| Att ifrågasätta ordningen av samhället..... | 31 |
| En helig, förtrollad, feminin natur och det manliga dominerandet över den | 31 |
| Meningsfull kommunikation och vikten av känslor i kroppen | 33 |
| 5. Mot en helig ekologi - Diskussion, slutsatser och avslutning..... | 35 |
| Svar till en orolig vetenskapsman och vad är verklighet? | 35 |
| Animism - den verkliga rationalismen | 39 |
| Att bli en animist och dess inverkan på livet | 42 |
| Avslutning | 44 |
| Källförteckning..... | 49 |

1. Introduktion

Förlåt, för att jag börjar med att upprepa allt det obehagliga vi flesta redan känner till, men vi befinner oss i en allvarlig människoskapad planetär kris. Naturen håller på att degradera över hela världen i aldrig tidigare skådad fart. Sätten människan producerar och konsumerar mat och energi och en ekonomisk modell som är totalt likgiltig gentemot naturen har drivit den naturliga världen till sina gränser. Biodiversiteten har minskat drastiskt på alla olika håll i världen och just nu riskerar en av var femte art att dö ut enbart på grund av klimatförändringarna. Värmeböljor, skogsbränder och torka blir allt vanligare, likaså översvämningar, och glaciärerna fortsätter att smälta. Haven är överfiskade, förorenade och fyllda av plast och mikroplast, som vi till och med nu andas in (WWF 2020). Ursprungsfolk och lokalbefolkningars kunskap, landområden och rättigheter ignoreras i förmån till industrier, infrastruktur, energi och varuproduktion (IPBES 2019: 14). Men det är lugnt, vi människor vet mera än någonsin innan, allt kommer att ordna sig, vi befinner oss i ständig utveckling och progress, vi har dom bästa vetenskapsmännen och bästa teknologin, som kan fixa allting. Vi kan ju bygga koldioxid lagrande maskiner, eller elbilar och solpaneler!

Denna uppsats handlar inte om ”överlevnad”, utan det handlar om att återfå fred och kärlek, mellan oss och resten av världens invånare. Den handlar även om lycka och sanning, och om att inse hur sammankopplade vi är med allting omkring oss. Det är kanske för sent ändå, att vi människor som art skall överleva, och det är inte det viktigaste heller, trots att det skulle vara fint att kunna få fortsätta att existera här på vår vackra jord tillsammans med allting och alla andra. Det är snarare en dystopisk framtidsvision om det enda som höll oss vid liv var våra maskiner och teknologi. Vår lycka hänger ihop med alla andras lycka.

Den människoorsakade destruktionsen av vår planet jorden, är en komplex fråga, och så skall vi inte heller glömma att det finns flera andra problem, som orättvisor och ojämlikheter, rasism, krig och fattigdom. Det finns många frågor och förklaringar för alla dessa problem och inga enkla svar. Det skulle kunna diskuteras utifrån bland annat ekonomiska, politiska, ekologiska, kulturella eller historiska perspektiv. Dessa alla synvinklar hänger ändå ihop, liksom allting gör. Jag kommer att granska detta problem utifrån den enligt mig enklaste, men den samtidigt största möjligaste orsaken, och lösningen, till våra ekologiska problem: vår världssyn, vårt sätt vi ser, upplever och är i världen.

Det kanske är uppenbart, att sättet vi ser på värden och varandra påverkar hur vi behandlar dem, men ändå verkar det som om vi i vår kultur inte diskuterar detta. Vår ”västerländska” dominerande världssyn är ohållbar och destruktiv, speciellt gentemot naturen, men även oss själva. Jag kommer i denna uppsats granska den västerländska kosmologin och dess inflytande på vår ekologiska kris vi befinner oss i och granska animism, som är ett och samtidigt flera olika sätt att se på världen, som har gemensamt att den inkluderar och respekterar hela världen, inte bara den mänskliga delen av den, som alternativ och lösning. Våra ekologiska problem är också spirituella, religiösa och kosmologiska problem. Detta är en inbjudan att tänka annorlunda och tänka om!

Syfte

I denna uppsats vill jag argumentera för att vi behöver förändra vår dominerande världssyn för att lösa den ekologiska kris vi befinner oss i, och utforska ett (och samtidigt flera) alternativ, till en vad som antropologer bland andra kallar för animistisk världssyn. Jag vill inte endast argumentera att det är viktigt för att vi skall ”klara oss”, utan att för att en världssyn likt de animistiska är åtminstone lika sann, och kanske till och med mera sann, till verkligheten än vad den västerländska synen är. Jag vill kritisera den vad som kan beskrivas som den dominerande västerländska, mekanistiska, rationalistiska, dualistiska världssynen som har alienerat sig från resten av världen och använda animism som ett verktyg för detta. Därmed kommer jag att förklara vad jag menar med den västerländska världssynen och granska dess historiska och filosofiska ursprung, och även vad jag menar med det jag anser vara ett bättre sätt att uppleva världen på, alltså animismen. Detta är min insats för projektet att utmana reduktionismen och mekanismen och tänka om världen till en rikare plats där dialog med även andra sorter av medvetande tillåts (se Plumwood 2013: 452).

Problemformulering och delfrågor

Är den ekologiska kris vi befinner oss i en religiös/spirituell/kosmologisk kris och behöver vi förändra vår världssyn och bli mera som animister för att ta oss ur den? - Detta är min huvudforskningsfråga som speglar direkt mitt syfte och därifrån följer flera följdfrågor som:

Vad är animism? Hur ser en animist världen?

Hur är den västerländska världsbilden och hur har den blivit som den är?

Vad är det för fel på den västerländska världsbilden?

Hur är världsbild kopplat till ekologi?

Jag har speciellt intresserat mig för animister som finns i det västerländska samhället, av icke-ursprungsfolklig bakgrund, för att jag vill visa att det inte bara handlar om att ursprungsfolk kan vara animister, utan att vi alla kan vara det. Därför har jag intervjuat två animister och använt mig av etnografiskt material om s.k. ”Eko-paganister.” Frågor som jag speciellt intresserat mig i förhållande till detta är:

Hur och varför man övergår från ett icke-animistiskt sätt att uppleva världen till ett mera animistiskt synsätt?

Hur påverkar det livet att uppleva världen som en animist?

Vad händer det i samhället för att (eventuellt) allt flera vill vara animister?

Vad är dessa animisters syn på naturen och på samhället?

Jag vill påpeka här även att jag inte känner att jag måste hitta direkta svar till dessa frågor, då det säkert alltid finns mera än ett svar, men snarare använder dessa frågor för att få direktion i mitt utforskande.

Metod, reflexivitet och lite etik

Trots att detta är en antropologi-uppsats använder jag mig även av litteratur och teori från andra närstående discipliner. Den antropologiska diskussionen verkar vara begränsad och för att bredda mitt material använder jag mig av flera religionsvetare, som ändå använder sig av etnografisk metod, och historiker och filosofer. Jag kommer att försöka ge exempel på människor som ser världen med ett animistiskt perspektiv, men i stället för att fokusera på ursprungsfolk som animism ofta kopplats till, kommer jag att fokusera på människor från västerländsk kultur med hjälp av två intervjuer jag utfört med två animister som lever i Södra Sverige just nu och etnografiskt material om animistiska miljöaktivister i Storbritannien, eko-paganister, vilkas engagemang i miljöaktivism gör dem till utmärkta exempel för mitt ämne, av religionsvetarna Andy Letcher (2002; 2003) och Adrian Harris (1996; 2013) som båda berättar utifrån sina egna upplevelser, alltså på autoetnografiska självreflektiva sätt.

Jag själv, skulle vilja kalla mig för en animist, men jag tror också att mycket av mitt sätt att tänka på kommer fortfarande utifrån det västerländska tankesättet, som jag vuxit upp med. Jag fick lära mig stegvis om icke-dualistiska och animistiska sätt att tänka på och jag upplevde att världen blev då rikare och meningsfullare. Jag började även då se mera och mera problem i det västerländska samhället, som våra sätt att behandla djur och natur. Min bias för animism har såklart påverkat allt från mitt val av ämne till resultat. Jag anser ändå att detta inte är ett stort problem, och att det finns många fördelar med att verkligen vara intresserad och engagerad i ämnet man vill forska.

Jag vill i min uppsats sätta animistisk kosmologi emot den västerländska kosmologin, som av många ses som grundorsaken till de flesta av våra problem (se Harris 1996; Mathews 1991; Plumwood 2001; Stuckey 2013). Jag har också försökt inkludera kritik som kan finnas emot min argumentation för animism, med notis om risken för romantisering, och Thomas Malms (2018) resonemang om ”faran” med att se att icke-mänskliga saker som om de har medvetande, vilka jag såklart har försökt argumentera emot. Jag gör kopplingar mellan de olika materialen jag använder mig av, men jag vill även uppmuntra läsaren själv att göra detta.

Jag använder mig av fenomenologisk metod när jag behandlar det etnografiska materialet, från både mina intervjuer och materialet om eko-paganisterna, dvs. jag tar seriöst människors upplevelser och förståelse om sig själva och världen (Harvey 1997: vii-viii). Jag använder mig

alltså av en sorts metodologisk öppenhet till olikheter av alla slag (Heywood 2017: 1), liksom anhängarna av "den ontologiska svängen" gör. Den ontologiska svängen är en sorts tråd av antropologiskt tänk som tar även de moment som verkar vara obegripliga på fullt allvar, i stället för att generalisera teorier om kultur, samhälle och människo-natur eller försöka bortförklara dem med hjälp av sunt förnuft (Holbraad & Pedersen 2017: 2). En anhängare av den ontologiska svängen skulle till exempel inte kalla det "tro" när någon ser att ett träd är en ande, utan se det som fakta, och fundera på vad för sorts förändringar i ens konceptuella schema måste förändras för att detta skulle vara begripligt (a.a 5).

Mina intervjuer utfördes med personer som jag känner från tidigare, som jag även kan kalla för vänner, vilket liksom min bias påverkar resultatet. Vi verkar dela en hel del åsikter, intressen och sätt att se på världen, vilket kanske är varför vi är vänner. Jag skulle inte ändå säga att våra världssyner har formats av varandra. Trots att jag känner dem från tidigare anser jag att deras perspektiv är intressanta och värdefulla för mitt syfte. Jag känner mig tacksam att jag har tillgång till deras visdom och fått chansen att intervjuas och lära känna dem. Det behövs inte nödvändigtvis alltid hittas någon "ny spännande" att intervjuas utan man skall ta vara på bra "material" när det finns runt omkring en.

Intervjuerna skedde under våren 2021 i södra Sverige var båda av mina informanter bor just nu. Båda är i vuxen ålder och har ursprung från länder där den västerländska kulturen dominerar. Jag kommer att kalla de jag intervjuade informant ett och informant två, utifrån den ordningen jag intervjuade dem. Jag bandade in båda intervjuerna, och har översatt en del från engelska till svenska. Jag har försökt att hålla det som sades, så nära till det som sades i verkligheten, i undantag i några tillfällen då jag har korrigerat några ord och meningar så att de är mera förståbara i skriftlig form. Jag var även tvungen att lämna bort delar av intervjun på grund av brist på utrymme. Intervjun är såklart skriven utifrån min egen upplevelse av vad som sagts, men jag hoppas och tror att jag lyckats fånga samma känsla och mening som mina informanter. Jag gav även möjligheten åt mina informanter att läsa igenom vad jag skrivit från intervjuerna om de ville. Jag håller dem anonyma, och försöker att inte avslöja deras identitet. Mina informanters identitet är inte heller relevant, utan det som sades var det viktiga.

Tidigare forskning och inspiration

Animism har varit ett ämne av stort intresse för bland annat antropologer och religionsforskare, som ofta kopplat detta till ursprungsfolk (Harvey 2006: 3). Animism har misstolkats och förvrängts av flera olika, speciellt tidigare, forskare, utifrån koloniala, etnocentriska och dualistiska tankemått. Speciellt inom ekologiskt orienterad antropologi finns verk som stöder möjligheter att tänka annorlunda och som har funnit att flera ursprungsfolks kulturer har mera animerade, agensfyllda, och medvetna syner på naturen och världen (Plumwood 2013: 449). Författare som antropologen Tim Ingold (2000) och religionsforskaren Graham Harvey (2006), vilka jag även använder mig av, har visat hur våra koncept om rationalitet har missförstått animism genom våra egna dualistiska termer (Plumwood 2013: 449). Speciellt Harveys arbete som hans bok ”Animism: respecting the living world” (2006) som handlar om allt mellan himmel och jord angående animism har varit en stor inspirationskälla för mig. Andra nämnvärda forskare som hjälpt till att omdefiniera och återfå respekten till animismen är bland annat Deborah Bird Rose (1992), Nurit Bird David (1999) och Irving Hallowell (1960).

Antropologer från den ”ontologiska svängen” har intresserat sig för ontologi, dvs. frågor som vad är ett objekt, vad är en person och vad är deras relation (Holbraad & Pedersen 2017: 3). Jag har själv inspirerats av den ontologiska svängens metodologiska öppenhet mot verkligheter av alla slag, som föreslår att inte bara världssyner kan variera utan även världar kan göra det, men även dess kritik emot dualistiska dikotomier som idé vs. materia, subjekt vs. objekt och natur vs. kultur (Heywood 2017: 1–2). En av nyckelfigurerna i den ontologiska svängen är Viveiros De Castro (2019) som tagit Amasoniska ontologier seriöst för att reflektera över den västerländska ontologin och dess dualism. En annan nyckelfigur, trots det finns många mera, är Bruno Latour (1993) som hävdar i sitt verk ”We Have Never Been Modern” (1991) att det finns världssyner av två olika slag, moderna och icke-moderna och att moderna människor gör en dualistisk split mellan människor och saker, vilket icke-moderna människor inte gör (Pickering 2017: 138).

Eftersom jag försöker fokusera på animister inom och med ursprung från den västerländska kulturen, vill jag nämna antropologer som har forskat om liknande ämnen. Graham Harvey har utforskat kontemporär paganism i bland annat sin bok ”Listening People Speaking Earth – Contemporary Paganism” (1997) och Andy Letcher (2003; 2002) och Adrian Harris (1996; 2013), vilka jag kommer att använda mig av i denna uppsats, har båda forskat ”eko-paganister”. Jag vill nämna här även antropologen Susan Greenwood (2000) som studerat paganistiska häxor i

Storbritannien och antropologen Sarah M. Pike som forskat kontemporär paganism i USA (2001).

Det finns även inspirerande och relevant samhällskritik från många feministiska teoretiker. Nämnvärda författare är till exempel historikern Carolyn Merchant (1980) och de ekofeministiska miljöfilosoferna Freya Mathews (1991), Val Plumwood (2001), Vandana Shiva (1989) och häxan Starhawk (1979), vilka alla kritiserar bland annat den västerländska dualistiska världsbilden och den manligt drivna vetenskapliga revolutionen som reducerat jorden till en maskin av död materia (Stuckey 2013: 192).

Christer Lindberg har forskat om den långa traditionen av stereotypiserande av ursprungsfolken i Amerika, som romantiseringen av den ”primitiva urmänniskan”, vilket också har fungerat som en sorts samhällskritik. I hans bok ”Den gode och den onde vilden” (1998) finns en samling essäer om detta inklusive civilisationskritik. Slutligen vill jag göra en liten notis om ett inspirerande verk och intellektuell rörelse; ”Spiritual Ecology”. Bland annat antropologen Leslie Sponsel (2012) har skrivit om denna rörelse och dess historia som kopplar ihop andlighet och ekologi. Jag kommer även att ha små inslag från båda dessa författare. Jag vill ännu tillägga att det finns mycket mera intressant och relevant nämnvärd forskning men att det tyvärr inte får plats.

Teori

Jag använder mig inte av en specifik teori, men inkluderar teori från flera olika håll. Jag kommer att nu gå igenom den huvudsakliga teorin jag använder mig av, men det finns mera. Jag använder mig av Harveys sätt att definiera animism, inspirerat av Hallowells (1960) ’other than human’ begrepp (Harvey 2006: xxii), där animism är världssyner och sätt att leva på där man försöker engagera sig med och leva i respektfulla relationer med andra personer, varav bara en del är människo-personer (a.a xiv). Jag använder även av Ingolds beskrivning om hur animism är en sorts öppenhet till världen, som man beundras och häpnas av, och resonemang om varför den västerländska vetenskapen och tänkandet borde åter-animeras (Ingold 2006: 10–11). Jag kommer även att berätta om antropologen Sir Edward Tylors (2008) utdaterade definition för animism, som pekar ut viktiga frågor omkring den västerländska världssynens modernitet (Harvey 2006: 205) och visa hur animism har misstolkats och felrepresenterats av flera och hur den skapats utifrån kolonialistiska och dualistiska tankeramar (Plumwood 2013: 449). Dessa tankeramar lever

än kvar idag hos bland annat en del forskare, som jag kommer att visa med hjälp av humanekologen Thomas Malms (2018) kritik, som kanske inte är kolonialistisk, men enligt mig, iallafall dualistisk och etnocentrisk.

Jag kommer att berätta om den ekologiskt orienterade antropologen Roy A. Rappaports (1979) teori omkring något han kallar för ”cognized models”, alltså världssyner, för att visa hur människans bild av naturen skiljer sig från verkligheten, som vi inte kan fullt förstå oss på ändå, och hur detta påverkar våra aktioner i vår miljö. Rappaport visar hur en mera vetenskapligt rationell världssyn inte nödvändigtvis gör att vi tar hand om vår omgivning bättre, vilket också är en av mina huvudargument. Jag kommer själv att inte närma mig mitt problem direkt genom Rappaports ”modeller”, men det han berättar är högt relevant och tillämpningsbart i det mesta i denna uppsats.

Jag kommer även att använda mig av historisk teori från Lynn White Jr. essä ”The Historical Roots of Our Ecological Crisis” (1967) för att visa hur mycket kristendom, och därmed religion, haft roll i formandet av den västerländska världssynen och vetenskapen. Jag kommer dessutom att använda mig av feministisk miljöfilosofisk-teori från huvudsakligen Mathews (1991) men även Plumwood (2013) för att berätta ytterligare om varför vi behandlar jorden som vi gör och förstärka Rappaports och min tes. Jag kommer även att förklara vad som menas med dualism, något som René Descartes snarare ärvde än uppfann (Harvey 2006: 206), med hjälp av teori från Mathews (1991), Harvey (2006) och religionsvetaren Priscilla Stuckey (2013).

Jag använder mig av huvudsakligen material från Letcher (2002, 2003) för att berätta om eko-paganisterna, en politisk, kulturell och religiös rörelse i Storbritannien på 90-talet som protesterade emot vägbygge som exempel på animistiska personer i väst och deras världsbild. För att föreslå att animister använder sig av en sorts förkroppsligad vetande, som magkänslor och intuition, som vi alla borde använda oss mera av, använder jag mig av Harris (1996; 2013) teorier om somatisk filosofi.

Disposition

Denna uppsats är uppdelad i fyra mera kapitel efter denna. Nästa kapitel, alltså kapitel två, handlar om vad animism är för mig, för mina informanter, och enligt forskare, nu och förr. En del av kapitlet kommer att granska vad det finns för uppfattningar om vad som kan ses som levande eller personligt, utifrån mina informanternas animistiska världssyner, och den sista delen av kapitlet är en introduktion till paganism, vilket är en sort av animism som finns i väst.

Kapitel tre handlar om en sorts motsats till animistisk världssyn, den moderna västerländska världssynen, en vad jag argumenterar vara ohållbar och orealistisk, och något som vi borde förändra på. Jag försöker förstå mig på den med hjälp av antropologi, historia och filosofi. Jag kommer först att se på hur världsbild påverkar ekologi med hjälp av Rappaport (1979). Sedan kommer jag att berätta om den västerländska världsbildens historiska och religiösa influenser utifrån Whites (1967) essä. Sedan har jag en sista del som handlar om filosofiska tankegångar om hur just filosofi har påverkat och påverkar den västerländska världsbilden och dess implikationer för hur vi behandlar vår miljö.

Det fjärde kapitlet handlar om animister som är själva uppvuxna i det västerländska samhället men som utmanar den. Den har huvudfokus på de animistiska miljöaktivisterna från Storbritannien som kallar sig för eko-paganister men innehåller även inslag från mina intervjuer. Den första delen av kapitlet är en mera generell introduktion om eko-paganisterna och deras livsstil, det nästa delkapitlet är en notering om att det förekommer romantisering av ursprungsfolk, men även att det ligger något bakom det. Sedan kommer en kort del om ifrågasättandet av samhällets rådande system, vilket eko-paganisterna, men även jag, mina informanter och till och med de som romantiserar gör. Sedan kommer ett delkapitel om eko-paganisternas bild på naturen men även om bilden de har av samhället som de är kritiska emot. Till sist kommer en del kapitel om förkroppsligat vetande och vikten av känslor och intuition i kommunikation och varande med icke-mänskliga varelser, som är viktigt för eko-paganister och mina informanter, och troligtvis alla animister, och som borde vara viktigt för oss alla.

Det sista kapitlet är ett avslutande kapitel, där jag genom diskussion försöker sammanfatta och göra konklusioner. I detta kapitel finns även allt det jag velat inkludera, men inte hittat plats till tidigare. Jag börjar kapitlet med värdefulla insikter och kritik om det västerländska samhället från

Harris (1996) som passar som avrundning till allt det vi lärt oss. Sedan har jag två delkapitel som diskuterar och reflekterar detta ytterligare. Jag börjar med att argumentera och motbevisa Malms (2018) resonemang om varför vi inte bör lägga tid på att fundera omkring frågor som angår animism. Malms kritik passar in i avslutningen för att den också fungerar som sammanfattning på allt det jag berättat om och då den har mycket att göra med animism, miljöproblem och enligt mig, problematiska attityder som finns i vetenskapen att göra. Sedan kommer jag att ha ett delkapitel med diskussion jag och mina informanter haft om de problem som finns i vårt rationalistiskt fokuserade samhälle och ge argument för att animism faktiskt är mera rationellt. Sedan kommer en sista del före avslutning var jag berättar om hur mina informanter blev animister och hur detta påverkat deras liv. Slutligen har jag en avslutning där jag försöker svara på mina forskningsfrågor, som jag skrivit utifrån allt det jag lärt mig och känner efter allt detta.

2. Vad är animism?

Animism, liksom alla ord, är efter allt bara ett ord, men det är användbart för att beskriva och identifiera människor som upplever världen på ett sätt, som samtidigt kan vara på många olika sätt, som handlar om att uppleva att allting är levande, på ett eller ett annat sätt, och att respektera dem. En animist ser andra än bara människor som medvetna, levande och kännande varelser och kan till exempel ha relationer eller kommunicera med inte bara djur-personer utan även växt- eller kanske till och med sten-personer. Hur man ser världen och vad som exakt räknas som levande kan variera och jag tror inte att de flesta animister använder sig själva av begreppet animism, och behöver inte göra det heller.

Att vara öppen till en värld full av personer

Animister enligt Harvey, är människor som ser att världen är full av personer, varar bara en del är människor. Animism kan enkelt handla om att lära sig att vara en god person som kan leva i respektfulla relationer med andra personer. Personer är inte objekt, utan varelser, och vem som är person är inte alltid uppenbart. (Harvey 2006: xi). Vi vet från etnografi, att människor inte alltid håller med om vad som är levande och vad som inte är det och när man håller med om att något är levande kan det vara av helt olika orsaker. Animism enligt Ingold är ett sätt att vara i världen, eller ett tillstånd, karakteriserat av förhöjd sensitivitet och mottaglighet, i perception och i handling, till en miljö som är i ständig flux. Animacitet, dvs. levandeheten, är inte en egendom av en persons inbillning på de saker som finns omkring en, utan är den dynamiska transformativa potentialen av hela fältet av relationer var varelser av alla slag, mera eller mindre människo- eller sak-liknande, ständigt ömsesidigt framkallar varandra till existens. Animaciteten av livsvärlden är inte resultat av infusion av själ intill substans eller agens till materialitet, utan föregår åtskiljning (Ingold 2006: 10). En sorts öppenhet till världen, är fundamentalt till det animistiska sättet att vara och något som Ingold kallar för "Astonishment", en sorts beundrande förundran och häpnad över världen, är andra sidan av myntet till öppenheten (a.a 18). Ingold vill återfå den "originella öppenheten" till världen som de människor som ofta kallas för animister har (a.a 11) och föreslår att vi behöver tänka om och åter-animera vår egen så kallade västerländska tradition av tanke (a.a 19).

Den gamla och den nya animismen

Begreppet animism har sitt ursprung i kolonialistisk ideologi och fördomar. I några akademiska diskurser har animism begreppet bemärkt nästan alla ursprungsfolks religioner, och ofta presenterats som ”primitiva” eller något som mera ”avancerade” kulturer har gått vidare ifrån. Gamla teorier om animism har använts för att illustrera omvägar, falska ursprung och utdaterade fördomar i historian av akademiskt intresse för religion, kultur, och ursprungsfolk (Harvey 2006: 3). Tylor, som definierar animism som ”tron på själar eller spirituella varelser”, var en nyckelfigur i etableringen av det gamla sättet att använda begreppet. Han intresserade sig för den historiska utvecklingen av religion som enligt honom följde evolutionens lagar. Animismen var en allmän fas i människans religiösa utveckling som tillhörde den ”primitiva” människan, och skulle därefter utveckla sig progressivt mot vårt moderna tankesätt (Tylor 2008: 41).

Trots att det finns vissa negativa associationer omkring begreppet animism finns det även många positiva, speciellt då man använder den utifrån den ”nya animismen”. Det finns ett växande antal akademiker som ser termen som användbar då den används på nya sätt, liknande sättet Harvey och jag använder det. Många naturhedrande andliga personer samt några personer från ursprungsfolk använder begreppet för att beskriva sig själva, trots att de känner till de negativa associationerna som finns (Harvey 2006: 3).

Vad är levande och vad inte?

Båda mina informanter verkade vara positivt inställda på animist begreppet som jag förklarade utifrån den ”nya animismen”. Min första informant svarade ja på min fråga om han känner sig som en animist, och berättade att han blivit det. Jag undrade på vilket sätt och han svarade att han har ”börjat uppfatta den naturliga världen som att den lever, inte bara som att det finns levande saker på världen, men att världen själv lever och att alla sakerna i världen är delar av den levande världen.” När jag undrade om han tror att hans världssyn skiljer sig från andras i vårt samhälle svarade han att han kanske lever i en bubbla där många har liknande världssyn som han, en bubbla som kanske även jag är del av. Han kände att det idag blivit mera mainstream att bry sig om miljön, men att det inte är samma sak som att se allting som levande. Min andra informant sade att hon tycker om begreppet animism, och att hon länge inte visste om begreppet men när hon hörde om det kände hon att detta sätt att uppleva världen går ihop med sättet hon gör det.

Hon skulle dock inte säga att hon identifierar sig själv som en animist men att det matchar med sättet hon upplever världen.

Jag frågade mina informanter vad de kände var levande eller personligt förutom människor. Min första informant berättade att han vill försöka se stenar som levande men att det finns ofta en röst i huvudet som säger ”det är bara en sten.” Den rösten hade tidigare funnits om träd också men nuförtiden finns den inte och att han ser numera träd som ”magiska varelser.” Min andra informant berättade att hon länge inte såg växter som personer men att hon nu känner sig mera och mera närmare dem och ser dem som ”intelligenta varelser som vi kan lära oss mycket av.” Hon kunde även definitivt känna en sorts kraft i stenar, men hon känner det mera i växter och djur. Men hon tycker ändå ”att vi inte skall ta en bit av naturen och tänka om dem i separation.”

Växter och djur är så beroende av hela systemet och miljön som de lever i, och om man tänker på skogen, den är som en stor levande organism, på detta sätt tänker jag att de kan vara det. Floden eller berget är en del av den levande organismen som innehåller så mycket liv. (informant ett)

Jag undrade även om vad hon tycker om människoskapade objekt. Hon säger att ibland kan hon se sin bil som en person eller att ett hus kan ha en personlighet. Hon tycker att det finns säkert något väldigt naturligt i att se objekt som levande, och att det är något som vi bör ha, och något hon hoppas att vi har emot naturen. Detta tycker jag implicerar att animism kan vara ett synsätt som får oss att ta hand om vår omgivning bättre, något som jag senare också argumenterar. Jag undrade även om vad hon tänker om andra varelser, som kanske andar som kan flyta runt i luften. Hon berättar att hon är öppen för detta koncept, men inte har några egna upplevelser med detta, men att hon kanske ibland kan känna, speciellt i vissa natur platser, något hända i luften, ”kanske någon sorts koncentration av energi”. Hon funderar om det är en ande eller energi som kommer från alla håll eller om det kommer från varelserna och skönheten av platsen som skapar en energi som kan upplevas som en ande.

Kontemporär paganism

Paganism idag är en kreation från 1900-talet, trots många hävdar att den har rötter från det förflutna, som erbjuder ett alternativt sätt att se på världen. Framväxande paganistiska kosmologier baserar sig på uppfattningen om ett heligt universum, där människan är decentraliserad från den destruktiva rollen som mästare och manipulatör. Paganism omfattar en stor variation av tron som är flytande och kontextuella och passar inte perfekt i en kategori då de i stället för att formulera dogm, försöker uttrycka heligheten av alla levande varelser och deras samhörighet (Bowie 2006: 115).

Paganister är människor som ser världen som levande, och lyssnar på den (Harvey 1997: viii). De är människor som identifierar sig som medlemmar av ett spektrum av natur firande spiritualiteter. Vad natur dock innebär för varje individ kan variera (Harvey 2006: 85). Det finns paganister i urbana områden, som firar stadens biodiversitet, och samtidigt utmanar den romantiserade bilden av ”naturen där ute på landet” medan ibland kan paganister känna ett behov av att åka ut från staden till mindre humaniserade och ”naturliga” platser (a.a 89). Andra liknande själv-identifierande termer som kan förekomma (Harvey 1997: vii), är tex. Hedning, Asatro, Druid, Goddess-Feminist, Shaman och Wiccan (a.a). Paganist eller hedning, har varit ett nedsättande ord, som ofta använts av kristna missionärer. Några ursprungsfolk kan även ha använt termen självvironiskt, men då Harvey och jag diskuterar paganism menar vi generellt människor som identifierar sig med och utvecklar gamla pre-kristna europeiska religiösa traditioner (2006: 85). Jag kommer att använda termerna paganist och paganism i stället för de på svenska mera korrekta orden hedning och hedendom, för att jag känner att de får mig att tänka mera på historiska än på nutida människor.

Naturdyrkan kan förekomma bland paganister men det viktiga i paganism är naturfirandet, en igenkännande av gemenskapen med naturen. Vad paganister värderar mest kan vara insikten, om att vara människa är att justera eller förändra radikalt sina relationer och förhållanden till en levande värld. Naturen innebär alltså den stora sfären av liv, som inkluderar, men inte prioriterar människan. Ibland känner paganister en stark passion att skydda de andra levande gemenskapen på jorden och få ett slut på människans dominans över dem och vissa har därför lagt till prefixet ”eko” framför paganism för att uttrycka sin aktivism (Harvey 1997: 88–89).

Här kommer en liten definitionslista för att tydliggöra och skilja isär de olika termer på animister jag använder mig av i denna uppsats:

Animist – en person som ser världen på ett animistiskt sätt. Det kan handla om en människa från vilken kultur som helst. Man måste inte heller kalla sig för animist om man ser världen på ett animistiskt vis.

Paganist – också en animistisk person men på ett mera specifikt sätt, som identifierar sig och utvecklar gamla europeiska pre-kristna religiösa traditioner.

Eko-paganist – en paganist som vill uttrycka sin aktivism och engagemang i miljöskydd med att lägga till prefixet ”eko”. Denna term har specifikt använts i sammanhanget med de brittiska vägprotesterna på 90-talet (Letcher 2002; 2003).

3. Den västerländska världsbilden

Den ”västerländska” världsbilden, som såklart är omöjlig att beskriva utan att generalisera, har sina rötter i norra och västra Europa som genom kolonialismen utvecklats till ett globalt dominerande system, kan ses som en sorts motsats till animistiska världsbilder. Akademiska diskussioner om animism har ofta varit sammanflätade med frågor om modernitet och många anhängare av den ”nya animismen” försöker ofta hitta ledtrådar över om vad som kan ha gått fel i människans relation med resten av världen (Harvey 2006: 206–208). Den moderna västerländska världsbilden bär med sig en illusion som nekar att människan är en del av och beroende av naturen, och är högt relevant till den ekologiska krisen och möjliggörandet av exploaterandet och koloniseringen av den icke-mänskliga världen samt så kallade ”primitiva” kulturer. Denna illusion genererar modernitetens dominanta narrativ om vetenskaplig progress, onaturlig konsumtionskultur och obegränsad tillväxt och stärker bilden av att människan är mästaren över universum (Plumwood 2013: 446).

En ekologiskt dysfunktionell världssyn

En världssyn som värderar ekonomisk rationalitet över allt annat skulle se ekosystemet bestå av element av tre olika slag: det som kvalificeras som ”resurser”, det som är neutralt oanvändbart och det som kan ses som pest, fiende och tävlar. En världssyn som tex. Ituri folkets där man ser skogen man lever i vara ”kroppen av Gud” förslår däremot ett radikalt annorlunda sätt att leva på (Rappaport 1979: 101).

Vi kan troligtvis aldrig veta allting om naturen, då den är så komplex och bortom full författningsförmåga. Skillnader mellan naturens riktiga struktur och människans bild av naturen, som ses genom ett set av tron, kunskaper och meningar, har alltid funnits. Människans bild av naturen är alltid en simplare bild än verkligheten och det är utifrån människans bild av naturen, snarare än den riktiga strukturen av naturen som människan agerar. Skillnaden mellan kulturella bilder av naturen och dess riktiga struktur är ett kritiskt problem för människan och ett av de centrala problemen i ekologisk orienterad antropologi, berättar Rappaport. Det är viktigt för antropologer att närma sig sådana problem genom två olika modeller; en model Rappaport kallar för ”cognized model”, vilket är en beskrivning av ett folks kunskaper och tron om deras miljö, och en han kallar för ”operational model”, vilket är en förklaring av samma ekosystem, inklusive människorna och deras aktiviteter i den, men utifrån antaganden och metoder från de ”objektiva

vetenskapernas” partikulära ekologi. Många av komponenterna från den fysiska världen finns ofta i båda modellerna men de kommer sällan, eller någonsin, att vara identiska. En integration av dessa modeller hjälper att se hur ett folks världsbild påverkar både ekosystemet och populationen själv, som de representeras i den operationella modellen (Rappaport 1979: 97–98).

Den först nämnda modellen, kan mycket väl innehålla komponenter som är ”övernaturliga”, eller som inte kan förklaras med hjälp av empiriska procedurer. Detta betyder inte att denna modell är mindre ackurat eller ignorant än de modeller som är mera i överensstämmelse med vetenskapliga principer och skall betraktas som en populations distinkta sätt att upprätthålla sig i sin omgivning. Den viktiga frågan är inte om hur nära dessa modeller är verkligheten utan till en vilken grad de genererar lämplig beteende som är bra för det biologiska välmående hos både människor och resten av ekosystemet (Rappaport 1979: 98–99).

En annan viktig fråga är till vilken grad kulturellt bestämda idéer, förståelser och önskemål om vad som bör vara, något som Rappaport kallar för referens- eller idealvärden, motsvarar de faktiska materiella krav och begränsningar av ekosystemen. Rappaport har själv noterat att idealvärden ofta kan motsätta den verkliga ekologiska bärkraften. Samhällen var detta är fallet är ekologiskt dysfunktionella. Det verkar enligt Rappaport vara vanligare med dysfunktionella samhällen desto komplexare och större till skala samhällena är, men ekologiskt dysfunktionella samhällen finns även bland mindre statslösa samhällen. Termerna som idealvärdena uttrycks i kan till och med vara oförenliga med de ekologiska system som människorna reglerar. Till exempel så är de ekonomiska termer som vår kultur idealiserar ojämförbara med ekologiska termer. Tillståndet av vår industriella värld visar att reglering av ekologiska system genom ekonomiska termer är ohållbart, liksom reglering av sociala och hälsovårdssystem i ekonomiska termer degraderar sociala relationer och försämrar hälsovård (Rappaport 1979: 98–100).

Det verkar inte finnas någon simpel relation mellan hur mycket empirisk kunskap som inkluderas i en världssyn och hur lämpligt beteende i ekosystemet det genererar. Det är inte alls säkert att representationen av naturen som vetenskapen erbjuder oss är mera adaptiv än vad de världsbilder som innehåller ”övernaturliga” inslag gör. Rappaport föreslår att en mera ”naturlig” syn på naturen kan mycket väl uppmuntra till destruktion av den, medan en beslöjning av naturen med ”övernaturliga” inslag kan skydda den från mänsklig galenskap och extravagans. De ekologiska

systemen är så komplexa att vi aldrig kan förstå fullt de resultat våra handlingar genererar, därför kan kunskap aldrig ersätta respekt som vägledning i våra ekosystemiska relationer. De synen på naturen som verkar vara de mest adaptiva och hållbara är därmed inte de världssystem som simpelt motsvarar de objektiva vetenskapernas syn på naturen, utan de synen som investerar naturen med betydelse och värde utöver sig själv (Rappaport 1979: 100–101).

Att våra referens- eller ideal värden idag är ohållbara och orealistiska är uppenbart. Just nu verkar vi inte förstå att vi är en del av naturen och att vi är beroende av den. I stället för att ifrågasätta våra rättigheter att förstöra vår jord för upprättandet av våra extrema livsstilar, har vår överdrivna efterfrågan på energi och varor lett till exempel till förespråkandet av atomkraft. Vi behöver grundligt och öppet tänka om våra mest grundläggande kulturella värden, vara öppna till självkritik och tänka på om vår ”hög-konsumtions religion” är verkligen lämplig för att upprätthålla oss (Plumwood 2013: 441–442).

Ett religiöst problem?

Ingen annan varelse än människan har lyckats förstöra sitt hem på en så kort tid. Människans ekologi är djupt relaterad till sin tro om naturen och sitt öde, alltså något som White kallar för religion (1967: 1203). Den ökande förstörelsen av den globala miljön är en produkt av den kraftfulla teknologi och vetenskap som har sina ursprung i den västerländska medeltida världen och de distinkta attityder mot naturen som är djupt inbäddade i judeo-kristna dogm. Ingen ny set av principer och värden har än accepteras i vårt samhälle och det att de flesta inte ser att dessa attityder är kristna till grund är irrelevant. Dessa attityder finns inte endast hos kristna och neo-kristna men även bland dem som ser sig som post-kristna (a.a 1206). Man kan i och med detta konstatera att den ekologiska krisen är även ett religiöst problem, men även ett problem som handlar om världsbild. White anser att vi kommer att ha en fortsättande ekologisk kris om vi inte slopar de kristna axiomen om att naturen endast existerar för människans skull. Mera vetenskap och mera teknologi kan inte ta oss ur den pågående ekologiska krisen om vi inte kan tänka om våra fundament och hitta en ny religion (a.a 1205).

Vår teknologi har absorberat elementet från hela världen och vår vetenskap är ättling till alla vetenskaper från det förflutna, men ändå är all framgångsrik teknologin och betydelsefull vetenskap idag, oberoende varifrån eller på vilket språk, västerländsk, i metod och stil.

Teknologin och vetenskapen har varit från början två separata långa utvecklingar som båda har rötter från tidigare än 1700-talets ”industriella revolution” och 1600-talets ”vetenskapliga revolution”. Naturvetenskap har funnits i flera områden bland flera folk, och likaså har det funnits en uråldrig ackumulation av teknologiska färdigheter, som ibland växt snabbt och ibland långsamt. Den västerländska teknologin var till början rent empiristisk och använde sig lite av vetenskapen. Redan mot slutet av 1400-talet hade den teknologiska överlägsenheten i små länder i Europa lett till att man började erövra, plundra och kolonisera världen. Den distinkta västerländska traditionen av vetenskap fick sin början på 1000-talet, då man började översätta grekiska och arabiska texter till latin, varefter den började växa stadigt. Innan detta hade vetenskapen knappt existerat i det latinska väst, men mot slutet av 1100-talet hade den uppnått globalt vetenskapligt ledarskap, från de ”försvagade händerna av Islam”. Inte förrän ungefär 150 år sedan förde västra Europa och Nordamerika samman vetenskapen och teknologin. Det teoretiska och det empiriska fördes samman och detta gav människan krafter som har haft okontrollerat skadliga ekologiska effekter. Framväxten av en allmän praktik av den ”baconiska metoden”, som innebär att vetenskaplig kunskap är teknologisk makt över naturen, kan dateras till lite innan 1850-talet och kan ses som en av de största händelserna i mänsklig, och kanske icke-mänsklig historia sedan jordbruksrevolutionen (White 1967: 1204–1205).

Eftersom våra teknologiska och vetenskapliga rörelser fick sin början, sin karaktär och världsdominans under medeltiden, examinerar White även medeltida antaganden och utvecklingar. White drar en sammankoppling mellan den exploaterande attityden mot naturen och uppkomsten av ett nytt sätt att plöja jorden på, som fick sin början i norra Europa. På grund av jordmånens mera våta och sega egenskaper i norra Europa uppfanns det en plog som var djupare och effektivare men samtidigt mera våldsam mot jorden. Detta ledde enligt White till att människans relation till jorden förändrade sig. Före detta hade människan varit en del av naturen, men nu var han exploatör av jorden. Ingen annanstans i världen har jordbrukare utvecklat ett liknande jordbruksredskap och White tror att detta kan vara varför den moderna teknologin med sin ”grymhet” mot naturen har till stor del varit producerad av ättlingar till norra Europas bönder. Den exploaterande attityden mot naturen kan även ses i västerländska medeltida illustrationer. I äldre kalendrar visas månaderna i passiva personifieringar men i de nya kalendrarna, från lite innan år 830, var människan som plöjde, skördade, högg och slaktade, mästaren över naturen (White 1967: 1204–1205).

Den judeo-kristna världsbilden ser tiden som lineär och icke repetitiv och har en implicit tro på ständig progress, vilket påverkar de flestas vardag än idag. Den har även liksom många andra av världens mytologier, men inte alla, en slående skapelseberättelse. Gud skapade gradvis först ljus och mörker, sedan himlakropparna, sedan jorden och dess växter, sedan djuren och till slut Adam, och som eftertanke, Eva, för att hålla Adam sällskap. Gud hade skapat allt för människan, som själv var skapad efter guds bild. Människan namngav alla djuren och etablerade sin dominans över dem. Genom att förstöra den animistiska paganismen i Europa gjorde kristendomen det möjligt att exploatera naturen på ett till naturen likgiltigt sätt. Kristendomens vinst över paganismen var den största psykiska revolutionen i historien av den västerländska kulturen hävdar White. Kristendomen, i absolut motsatts till paganismen och även de flesta av Asiens religioner, etablerade en dualism av människan och naturen och insisterade att det är Guds vilja att människan skall exploatera naturen för sina egna ändamål (White 1967: 1205–1206).

Kristendomen är en komplex tro och dess konsekvenser har varit olika i olika kontexter men implikationerna för erövringen av naturen kom att framträda lättare i dess västra atmosfär. Vetenskapsmän har konsistent påstått genom de fornamde århundradena av den västerländska vetenskapen att deras huvuduppgift var att ”tänka Guds tankar efter honom” och det var inte förrän slutet av 1700-talet som hypotesen om Gud blev oviktig. Därmed kan man påstå att den moderna västerländska vetenskapen var formad av kristen teologi. Historiskt sett är modern vetenskap en förlängning av naturteologi och åtminstone delvis en västerländsk, voluntaristisk, realisation av den kristna dogmen om människans transcendens och mästerskap över naturen. White anser att kristendomen, speciellt i sin västra form är den mest antropocentriska religionen som världen har sett och trots att många säger idag att vi lever i en ”post-kristen tid” fortsätter vi att leva till stor del i en kontext av kristna axiom (White 1967: 1206).

Filosofiska tankegångar

Flera feministiska teoretiker har länge argumenterat att även objektiv vetenskap är inherent subjektivt och att den vetenskapliga revolutionen har reducerat den levande världen till en maskin av död materia. Denna reduktionism har varit beroende av dualismerna av subjekt och objekt, själ och kropp och kultur och natur, som haft en lång tradition, från Plato till Descartes, och vidare till vår tid. Sådana dualismer har möjliggjort de sammankopplade system av privilegier och förtryck som varit i förmån för man över kvinna, vit över svart, ”förnuft” över känslor och

människa över natur, berättar Stuckey som formats av de feministiska analyserna av dualismen ”som finns i hjärtat av västerländska kulturer” (2013: 192).

Människo-centreringen i vår kultur har allvarliga konsekvenser för människor, men även andra än bara människor. Detta är ett komplext syndrom, där människan ”hyper-separerar” sig som en speciell art och reducerar andra arter till deras användbarhet för människan. Denna separation uttrycks i att man förnekar sinnes-liknande aspekter av naturen och natur-liknande aspekter hos människan. Vi har separerat oss från naturen och reducerat den konceptuellt, och detta har fått oss att tappa vår empati och etik för den icke-mänskliga världen, men detta har också gett oss falska bilder av autonomi och agens och av vem vi är och vad vår plats är (Plumwood 2013: 443–444).

Världssyn, eller kosmologi orienterar ett samhälle i världen, och visar vad människans plats i det kosmiska schemat av ting är. Det berättar vem vi är, och var vi står i relation till resten av världen (Mathews 1991: 12). Kosmologi erbjuder oftast en bild av världen som passar in med den kontemporära tiden, legitimerar den rådande sociala strukturen (a.a 45) och bidrar till den normativa tonen av ett samhälle (a.a 12). Mathews reder ut i sin bok ”The Ecological Self” (1991) dessa huvudsakliga normativa implikationer av vad hon kallar den konventionella atomistiska kosmologin, som informerar det moderna västerländska medvetandet (a.a 14). Mathews granskar två motsatta syner på världen, ”substanspluralism”, eller individualism och ”substansmonism,” alltså samhörighet, som är på engelska ”interconnectedness”. Den västerländska världen består av en pluralitet separerade individuella substanser som är logiskt självständiga men binds i ett nät av orsakssamband medan den andra världssynen, som är bekant i tex. asiatiska världssyner, ser världen som en enhet var framträdandet av pluralitet och diversitet är en illusion (a.a 8).

Vetenskapen liksom resten av vårt tankesätt har utvecklats utifrån ramverket av substanspluralism och med affirmation av vetenskapen har dessa pluralistiska intuitioner förstärkts till den grad att det blivit odiskutabla (Mathews 1991: 14). Den pluralistiska partiskheten som redan funnits länge i västerländsk åskådning fick sin definitiva auktoritet genom den Newtonska vetenskapens atomism (a.a 10), som formats i dualistiskt klimat (a.a 18). Atomismen, den traditionella teoretiska utvecklingen av substanspluralism, har fungerat som ett sällan utmanat metafysiskt ramverk och har genomsyrat klassisk vetenskap och vårt västerländska sätt att tänka på (a.a 10). Den newtonska atomismen, liksom dualismen, har en långt tanketradition och var inte något som kom

från ingenting. Den var primärt utvecklad i mekanistiska kontext, där naturen skall undersökas genom mätning och matematik. Alla fenomen var förklarbara, eftersom allt styrdes av mekanistiska lagar. Universum blev till ett kosmiskt urverk där allt och alla dess delar var inget mera än en komplicerad maskin. En atomistisk ontologi är inte dock nödvändigtvis mekanistisk, men det är den moderna formuleringen och implementation av atomism som har varit mekanistisk (a.a 14–17).

Den fundamentala principen av mekano-atomism är att det är en ontologi av avskilda materiella substanser, atomer, vilka är i sig själva inerta, de förkroppsligar ingen agens, och de sätts i gång endast med hjälp av extern kraft. All materias inre natur är strikt passivt (Mathews 1991: 30) och detta har haft specifika sociala och normativa implikationer (a.a 10). När världen är fragmenterad och atomiserad till avskilda enheter i en slumpmässig ordning, ses naturen som slumpmässig, meningslös, och därmed oförklarlig och detta tar bort alla känslor av ansvar eller identifikation med naturen. Därför blir det fullständigt acceptabelt att manipulera och kontrollera naturen till sin egen fördel (a.a 33). Före det vetenskapliga tänkandet har naturen varit rikt på mål, ande, och agens. Människan existerade i ett nät av spirituella och teleologiska relationer med den naturliga världen, men från den mekanistiska synvinkeln består naturen av materia som saknar själ, agens, intresse och mål. Blindheten, dödheten och råheten av den mekanistiska bilden av materia har tagit vår respekt för naturen (a.a 31).

Denna dränering av ande från materia uttrycktes naturligt i Descartes sinne-kroppdualism. Människosinnet blev förvaret av själen eftersom naturen blev blind materia i rörelse (Mathews 1991: 31). Dualismen gav uttryck till den mekanistiska idén om att materia var fullständigt olika från oss. Vi identifierar oss med själ/sinne och materia är motsatsen. Divisionen mellan självet/själen och världen/materia gjorde att man såg sig själv som skild från naturen som helhet. Därmed blev det andra, den inerta och döda materian, det yttre som vi inte behöver moraliskt bry oss om (a.a 32). Descartes hade entusiastiskt affirmerat de exploaterande implikationerna av mekanism för vår relation till naturen. Målet för filosofi och vetenskap var att göra mannen mästaren och ägaren av naturen och denna exploaterande attityd kunde naturligtvis ses som acceptabel om materia är verkligen dött och icke-kännande (Mathews 1991: 32). Även den gamla definitionen för animism speglar det dualistiska tänkandet. Den visar och ställer viktiga frågor omkring relationen mellan sinne och kropp, medvetenhet och materialitet, människor och andra, och väst och resten. Teoretiker och anhängare av den ”nya animismen” brukar ofta bekämpa

dualistiska idéer om att naturen och kulturen eller samhället, eller att själ och materia, är separata eller distinkta, samtidigt som kollegor i andra discipliner finner allt mera bevis på att materia faktiskt är medvetet (Harvey 2006: 205–206).

Enligt Mathews kan det finnas bra kosmologi och dålig kosmologi, och så kan det finnas det som är troligtvis ännu värre, ingen kosmologi alls. Exempelvis skulle människor troligtvis vara pessimistiska karaktärer med dåligt självförtroende, låga förväntningar om interaktioner med miljön och låg standard av lycka och självrealisation i en dålig kosmologi där världen representeras som ovänlig mot människan. I en bra kosmologi, där världen representeras som gästvänlig mot människan skulle man däremot troligtvis vara optimistiska, öppna, ha lätt att skapa bra moral, ha höga standard för lycka och självrealisation och ha framgångsrika interaktioner med miljön. En dålig kosmologi kan dock vara bättre än ingen kosmologi alls. I en fientlig värld kan man i alla fall utveckla överlevnadsstrategier, och man vet i alla fall vad man har för identitet och plats i världen, men en kultur utan någon förklaring för universum kommer att vara en kultur av förvirrade och omotiverade individer. Själv-intresset blir det enda rationella motivet i en sådan meningslös värld och eventuellt så sjunker individer in i apati, alienation, eller i tankeslös jakt efter materiella mål. Utan kosmologiska fundament för sin identitet, hittar man på osäkra individuella själv-bilder och historier utan att egentligen veta vem man är. Sådana människor känner sig osäkra och fungerar inte som en stabil grund för ett bra samhälle (Mathews 1991: 12–14).

Mathews konklusion är att den västerländska mekanistiska kosmologin är en dålig kosmologi, som representerar naturen likgiltig, men inte iallafall fientlig, till våra intressen (1991: 14). Newtonianismen i detta fall, svarar på frågorna om vem vi är, var vi kommer från och vart vi är påväg. Den säger att vi är en hop av atomer som kommer från atomer och som skall återvända till att vara atomer. Vi är bara ”microdots” som denna stora motor av universum rullar över oavsiktligt. Vi kan göra vad vi vill, för det spelar ingen roll ändå (a.a 46). Men Mathews anser att vi kanske ligger ännu värre till. Allt flera i väst har börjat bli medvetna om att den lätt begripliga atomismen egentligen har bevisats vara vetenskapligt fel och har ersatts. Vi lever alltså i en kultur som hänger fast i en utsliten kosmologi för att vi är rädda för att glida in i ett tillstånd av ingen kosmologi alls. Många har redan glidit in i detta tillstånd (a.a 14) och vår kultur håller på att progressivt bli mera och mera medvetet över invaliditeten av vår kosmologi. Det finns mera och mera symptom på detta, som ångest, alienation, förvirring och osäkerhet. Det finns en orolig

medvetenhet om att den lätt begripliga mekanistiska Newtonska fysiken har ersatts med ny fysik, som kvantmekanik och relativitetsteori, som vi knappt kan förstå oss på. Vi är inte utrustade till att förändra vårt kosmologiska ramverk, så vi fortsätter att göra vår sociala och normativa tänkande utifrån Newtonianismen. Det finns ingen orsak varför vetenskaplig metod inte skulle kunna avslöja att världen är levande, sentient, och evolverar mot något specifikt ideal. Vetenskapen skulle kunna erbjuda en ”ny” kosmologi som erbjuder mera mening och inspiration (a.a 46–47).

Newtonianismen tog oss till en tom rymd, men iallfall var det en plats, möjligt att förstå, nu glider vi in mot ren abstrakthet, ett obegripligt universum, en högre order av matematisk illusion, därför behöver vi som kultur grunda oss, vi måste hitta tillbaka till en gripbar realitet, vi behöver en radikal kosmologisk rehabilitation (Mathews 1991: 47) [egen översättning]

4. Animister i vårt samhälle

Den moderna västerländska kosmologin har misslyckats med att erbjuda en integrerad modell av världen som inkorporerar och värderar både människor och ekosystemet (Bowie 2006: 115). Men den dualistiska separationen är ofullständig, det är snarare ett försök än succé. Sunt förnuft har kämpat emot dualismens starkaste påståenden och människor fortsätter att lyssna på sina sinnen och intuition. Det finns för många upplevelser om världens livfullhet för att gå fullt med på den cartesiska moderniteten (Harvey 2006: 188, 207). Detta kapitel handlar om människor som bestämt sig för att lyssna på sina känslor och gå emot ”modernismens själv inducerade patologi” (a.a 188). Jag kommer nu att berätta om animister som befinner sig i och är uppväxta i den västerländska kulturen, men som utmanar den.

Eko-paganister - västerländska animistiska miljöaktivister

Eko-paganism är en kollektiv term för flera olika animistiska andligheter som funnits i den brittiska väg-protest kulturen. De kan beskrivas som animistiska, paganistiska, miljöaktivister, som var särskilt emot utbyggnaden av nya vägar i Storbritannien under 90-talet. Letcher, som själv varit involverad i rörelsen, berättar att aktionerna av demonstranterna var inte alltid andliga eller religiösa, men att många var motiverade av naturens helighet (2002: 81). Dessa protester var framgångsrika och viktiga av både politiska och sociala skäl då de framdrev idéer om radikal miljöaktivism och metoder omkring icke-våldsam direkt aktion (Letcher 2003: 63).

Eko-paganismen kommer från en miljö av alternativa andligheter som inkorporerar aspekter av bland annat New Age, Human potential movement, Teosofi, Buddhism, Neo-shamanism och appropriationer av ursprungsfolks kulturer. Det finns universella paganistiska egenskaper, som även eko-paganisterna följer, som att fira de åtta paganistiska festiviteter, betrakta marken som helig, se pre-historiska platser som religiöst viktiga, hedra förfäder och en levande tro på älvor och andra magiska varelser (Letcher 2002: 81).

På protestlägren fördjupade man sig i naturen genom bland annat att bo i trähus. Dagarna spenderades med att protestera på olika sätt, som genom att blockera och sabotera de som arbetade med vägbyggnadsprojektet. Demonstranter kunde till exempel spendera flera timmar uppe i träd för att skydda dem från avhuggning. De flesta i lägret var mellan 18–30 år och gruppidentiteten var stark. Vegansk frukost och middag serverades kommunalt på lägret och

kvällarna umgicks man runt en eld, och berättade historier, skämtade, och spelade musik bland annat (a.a 83–84).

Ett sätt att uttrycka sig på var genom att adoptera symboler från ursprungsfolk, något Letcher kallar för en sorts ny ”tribalism”. Demonstranterna själva kallade sig för ”the tribe” och deras estetik för ”tribedelic”. Trähus dekorerades med funna fjädrar, djurdödsallar och träskulpturer och i mitt punkten av lägret fanns ett stort pentagram byggt av träd (Letcher 2002: 85). Alla dessa uttryck var konstruerade emot det ”moderna” man protesterade emot. Organiska former föredrogs över raka former i trähusen samtidigt som man försökte betona onaturligheten i vägbygget (Letcher 2003: 73). Ansiktsmålning, trummande och sång fungerade som uttryck för deras emotionella och fysiska svårigheter i att demonstrera och deras behov av att ge uttryck för deras känslor mot den naturliga världen uttrycktes genom konst och berättande. Berättelser om upplevelser om möten med naturandar som tex. älvor var vanliga. Dessa berättelser ansågs som bevis på att naturen var på deras sida och att de fick stöd av den. Man gav även uttryck till sin animism genom spontana ritualer som tex. full-måne ritualer (Letcher 2002: 84–85).

Demonstranterna identifierade sig genom en känsla av att vara annorlunda och exemplariska med sin livsstil som skiljer sig från mainstream livsstilen (a.a 82), men Letcher nämner dock att han i tidigare arbeten ifrågasatt om deras livsstil som ekologiskt exemplariskt alltid stämmer (a.a 86).

Romantisering

Den allmänna bilden av att pre-moderna kulturer hade undan kommit den västerländska alienationen av naturen menade att eko-paganisterna försökte efterlikna eller uttrycka lojalitet till ursprungsfolk och deras spirituella praktiker. Olika nomadiska och ursprungsfolk och deras världssyn och spirituella praktiker uppfattades som om de förkroppsligade eko-paganisternas religiositet. Flera eko-paganister kunde därmed uttrycka sin lojalitet till ”naturligheten” genom den s.k. ”tribedelic” estetiken (Letcher 2003: 73).

Det har funnits en lång tradition av stereotypisering av naturfolk, vilket bland annat Christer Lindberg berättar om (1998: 19). Det har både förekommit förnedrande stereotypisering om den ”onde vilden” som en ful och naken varelse som lever i avsaknad av religion, moral och politik (a.a 29) men även romantisering om den ”ädle vilden” som lever i ett naturtillstånd av lycka och frihet har förekommit. Bilden om den ädle vilden är lika etnocentrisk och

stereotypiserande som bilden om den onde vilden, vilka båda har skapats i kontrast till den europeiska självbilden. Romantisering av ursprungsfolk kan handla om en bild av den svunna guldåldern, paradiset, där människan levde i lycka och frihet (a.a 38–39), i en sorts arkaisk form av spiritualitet (Bowman 2000: 89) i ekologisk och social harmoni. Romantisering av ursprungsfolk är lika stereotypiserande, ytlig och reduktionistisk som motsatsen och det är viktigt att sluta övergeneralisera och granska noggrant om det finns dolda agendan i denna romantisering. Det finns en tendens att se alla ursprungsfolk som lika fast det egentligen handlar om en enorm mängd kulturell diversitet och sätt att påverka sin miljö (Sponsel 2012: 29).

Det finns många som vill kritisera bilden om ursprungsfolk som alltid ekologiskt hållbara. Sponsel berättar om bland annat biologen Kent Redford som hävdar att ursprungsfolk länge har haft betydande påverkan på deras miljö de lever i och föreslår att tidigare hållbara praktiker har mest med låg populationsdensitet, överflöd av land, begränsad teknologi och liten involvering i marknadsekonomi att göra (Sponsel 2012: 24). Sponsel berättar även om Shepard Krech som ger exempel om hur amerikanska ursprungsfolk har utrotat djur, genom att slösaktigt driva Buffalo flockar nerför klippor och om utrotandet av bävern på grund av pälshandel med europeiska kolonistörer. Sponsel påpekar ändå att Shepard har misslyckats att erkänna att det finns mycket flera exempel om hur ursprungsfolk har lyckats uppnå ekonomisk hållbarhet och ekologisk balans. Trots att det finns exempel på seriös utarmning av resurser utan västerländsk inverkan anser Sponsel att bilder som dessa är problematiska då det finns tydliga bevis på att många traditionella försörjningssätt var jämförbara med de naturliga processerna och ledde inte till utarmning av resurser, speciellt jämfört med den västerländska påverkan på miljön. Västerländsk påverkan på miljön har varit mycket större än traditionella ursprungsbefolkningssamhällen och man under estimerar grovt hur stark influens världssyn kan ha på land och resursanvändning (a.a 25–26).

Marion Bowman anser att paganisters romantisering och fascination av ursprungs- och premoderna folk kan ha med önskan att återfå symbios med människor och jorden och önskan att följa en spirituellt väg som inkorporerar visdom och praxis att göra (2000: 89). Bilden av den ”primitiva” behöver definitivt funderas om, de-mystifieras och avromantiseras, men det är också viktigt att inte förbise att flera ursprungsfolk och deras kulturer verkligen kan erbjuda djupgående kunskap, vishet, och insikter om människans plats i naturen, på praktiska och spirituella sätt (Sponsel 2012: 29).

Att ifrågasätta ordningen av samhället

Eko-paganisterna kan ses som en performativ deklamation som utmanar kapitalismen, och idealen om konsumtion och ekonomiskt tillväxt och kan därmed ses som en inbjudan för samhället att definiera om sina aspirationer och prioriteter (Szerszynski 1999: 224, citerad i Letcher 2003: 72). Eko-paganismen beskriver delvis en existerande paganistisk väg som involverar sig i miljöaktivism som en extension av sina spirituella praktiker men termen beskriver även människor, specifikt i protest kulturen med diverse, valfria, emotionella, alliansfria och ”de-traditionaliserade” spiritualiteter (Letcher 2003: 65).

Samhällsteoretiker har föreslagit att det västerländska samhället håller på att förflytta sig till en fas av ”de-traditionalisation”, en process som innebär att allt flera börjar ifrågasätta den förutbestämda ”naturliga” ordningen av samhället. I de samhällen som tradition fortfarande dominerar ses dessa naturliga order, som till exempel identitet baserat på sexualitet, klassetnicitet, kön och religion, som okränkbar tidlös visdom som inte får ifrågasättas (Heelas 1996: 2–3) men i kontemporär västerländsk kultur håller dessa naturliga order på att bli ifrågasatta (Letcher 2003:66). Detta anser jag vara ytterligare tecken på att den västerländska kulturen håller på att bli mera och mera medvetet över invaliditeten av dess världssyn (Mathews 1991: 46) och att paganister har bestämt sig för att återfå den så länge saknade meningen med livet.

En helig, förtrollad, feminin natur och det manliga dominerandet över den

Kulturella idéer om naturen har förändrat sig genom tiderna och beror mycket på historiska, geografiska och sociala faktorer (Letcher 2003: 68), som vi redan har lärt oss. Letcher demonstrerar med att berätta om dessa eko-paganister hur idéer om naturen kan ha viktiga konsekvenser för samhället. Protesterna artikulerade en specifik idé om naturen, som var konstruerad i motsats till den idén om natur som motiverade vägbyggarna. Naturen enligt de protesterande eko-paganisterna är inte ett set av materiella resurser, vilkens värde kan bestämmas utifrån dess instrumentella användbarhet för människor utan den är helig, förtrollad, kännande och ropar ut för skydd från fortsatt förödelse. Denna bild av naturen är en motiverande faktor för många eko-paganister och kan erbjuda en logisk grund för de allt från expressiva till magiska och religiösa formerna av protest (a.a 61–63).

Eko-paganismen hänger på en idé om naturen som ses som uråldrig, glömd, och som den sanna bilden, som kräver en återupplevelse. I denna syn är människan ändå skild från naturen, anser Letcher, då människan sätts emot den icke-mänskliga världen och då desto mera orörd av människan en plats är desto naturligare ses den som. Naturen i sin renaste form är essentiellt feminin, helig, förtrollad, välgörande, intelligent och medvetande, och kan kommunicera, iallafall med dem som är redo att lyssna. Människan har enligt dem separerat sig och satt sig emot naturen genom att effektivisera och dominera världen, speciellt sedan framväxten av modernitet och dominansen av manlig teknologi. Människan, i alla fall i väst, har avförtrollat världen och är korrupt jämfört med naturens feminina styrning. Från denna bild kommer även en bild av att den premoderna människan hade en spirituellt förhållande med naturen som den moderna människan inte mera har, och att därmed är den premoderna människan exemplarisk (Letcher 2003: 69).

Ett sätt som naturens heliga, välgörande, medvetna och feminina egenskaper artikuleras är genom hedrandet av Moder jord, Gaia, eller Gudinnan. Letcher berättar att eko-paganister tillber och ger ofta offeringar av mat och dryck till jorden före måltider för att hedra Gaia. För många blev tron på den heliga Moder jord, eller Gaia, en motiverande och rättfärdigande kraft i att engagera sig i radikal miljö-aktivism. Gaia sågs av olika aktivister på olika sätt, en del såg hela jorden och allting som finns på och i den som Gaia, medan en del såg det som den hela icke-mänskliga jorden. För några var Gaia mera som en metafor, och för några bokstavlig sanning (Letcher 2003: 70–72).

Inflytelserika källor för bilden av naturen hos eko-paganisterna är feministisk litteratur om modernitetens framväxt som Merchant's bok "The Death of Nature" (1980) och kontemporär "Goddess" spiritualitet som Starhawk (1979) skrivit mycket om (Letcher 2003: 63). De har båda gemensamt en bild av en helig, förtrollad värld, som har kränkts av patriarkatet och moderniteten. Denna bild tilltalar många kvinnor, miljöaktivister och Eko-paganister. Därmed har vägbygget de protesterar emot setts som ytterligare en manifestation av det manliga dominerandet över naturen (a.a 70).

Att se naturen som förtrollad och magisk erbjuder andra än enbart symboliska och expressiva sätt att protestera på. En magisk och förtrollad värld erbjuder form av motstånd som ligger utanför de rationalistiska koncepten av världen, som utmanar en av grundorsakerna för alla miljöproblem, rationalismen själv (Letcher 2003: 76). Genom att adoptera ett trossystem som nedvärderas av

mainstreamkulturen, kände praktikanterna att de magiskt utmanade rationalismen, tankesystemet som den industriella revolutionen och den dominanta vetenskapliga världssynen formats av. Eko-paganister kritiserar bland annat den västerländska besattheten av att mäta allting och till och med hela traditionen av västerländskt rationellt tänkande. Flera av Eko-paganisternas trosföreställningar ses som sanningar som är förbisedda, förnekade eller aktivt betryckta av mainstream vetenskaplig rationalism och avfärdandet av mainstreamkällor för auktoritet, vetenskap, filosofi, religion eller politik, är därför en del av konstruktionen av Eko-paganism (a.a 79–80).

Eko-paganisterna utför ”eko-magi” som är magi med inslag av religion och politik, utfört för att skydda och ge kraft till den hotade marken och de som försöker skydda den (Letcher 2003: 76). Många såg även sin religiositet, hedrandet av Gaia, och ”återvändandet” till äldre ”tribal” och nomadiska sätt att leva på som en akt av magi i sig själv, som hjälpte att utmana det patriarkala dominerandet över kvinnor och natur. Eko-paganism i sig själv kan ses därmed som en sorts jord-baserad spiritualitet, där man tillber i stället för en patriarkal Gud i himlen en jord Gudinna, och en sorts motstånd som försöker förändra kulturen med magiska transformativa effekter på det patriarkala samhället (a.a 78–79).

Meningsfull kommunikation och vikten av känslor i kroppen

De flesta eko-paganister upplevde att de hade meningsfull kommunikation med den naturliga världen de försökte skydda. De kände ofta ett starkt emotionellt ömsesidigt förhållande med naturen och träden de skyddade. En aktivist berättade till exempel att han hade lärt sig all sin ”craft” från trädet han bodde i, och att trädet hade gett honom namnet ”Melea”. Några andra kände bandet mera fysiskt, som några som kunde känna fysisk smärta då träden de försökte skydda skadades. Annars så var mystiska eller andliga upplevelser i naturen vanliga, och många rapporterade om möten med naturandar som de hade dialog eller fysisk interaktion med. Dessa upplevelser och berättelser sågs som bevis på att detta land var fantastisk, kraftfullt och levande. Med att välja att stiga ut ur sin komfortzon för att skydda naturen gjorde att den öppnade upp sig och visade sina gömda och förtrollade hemligheter (Letcher 2003: 71–72).

Naturen i sig själv och varandet med och i den kan vara en sorts inflytelserik källa till eko-paganisternas och även andra animisters sätt att se på världen. Min andra informant upplevde att

hon har många meningsfulla relationer till växter, som hon ser som intelligenta varelser som vi kan lära oss mycket från. Hon upplever att hon lär sig varje dag något nytt från dem och att det alltid finns mera att lära sig från dem. Hon berättar om hur växter är fascinerande på en ekologisk och biologisk nivå men att det finns även en sorts information som är mera abstrakt, och svårare att förklara. Hon berättar att hon fortfarande håller på att lära sig hur man processerna denna information som hon känner att hon får, men att det enda sättet att lära sig är genom att vara med dem. Hon jämför att vara med växter som att vara med vänner när man sitter i tystnad, men ändå kan känna varandras närvaro.

Båda av mina informanter verkade tycka att känslor var viktiga i kommunikation med icke-mänskliga varelser och kände sig kritiska till det starka fokuset på rationellt tänkande i vår kultur. Min första informant berättade om hur han träffat ett 800 år gammalt träd på sin resa i Nya Zeeland och hur "amazed" han känt sig och hur han verkligen hade känt trädets väsen. Han kände att i möten med icke-mänskliga varelser var känslor viktigare än konkreta ord.

Harris, också en eko-paganistisk insider, föreslår ett alternativ till den västerländska traditionen av rationellt tankesätt som grundar sig på logik och språk. Han kallar det en "somatisk filosofi" som respekterar visdomen och vetandet som finns i kroppen (Harris 1996: 152). Han berättar att vi intuitivt vet att vårt vetande formas av våra känslor och ligger bortom det medvetna och objektiva vetandets sfär. Detta vetande är förkroppsligat, icke-verbalt, och pre-reflektivt och är situerat och grundat i praktisk aktivitet. Förståelse uppstår från fysisk involvering med miljön och intuition och magkänslor är viktigare än intellektuella förhållningssätt i eko-paganistisk spiritualitet, som är beroende av ett känslösamt och sensuellt sätt att vara i världen. Detta avslöjar en fundamental integration med vad vi konventionell förstår som "självet" och "världen" som tillåter eko-paganisterna att stiga in i verklig kommunikation med platser, flora, fauna och till och med andar (Harris 2013: 403–405).

5. Mot en helig ekologi - Diskussion, slutsatser och avslutning

Det som ses som sunt förnuft idag, har en historia. Det som vi tänker om oss själva och världen är inte ”naturligt” eller medfött. Vårt språk, vår kultur och vårt ”sunda förnuft” konspirerar alla för att vi skulle vara självständiga entiteter, separata från resten av universum. Men om vi agerar från visheten som finns i kroppen, säger den att allting är ultimatum ett (Harris 1996: 152), eller i alla fall djupt sammankopplat. Det är kanske intellektuellt svårt att bevisa, trots att det idag finns forskning som kvantfysik som rör sig mot sådana konklusioner. Runt oss finns ett komplext industriellt samhälle (a.a 152–153), som inte har ett hjärta. I stället för det heliga har vi konsumerism, men våra liv behöver mening. Våra liv och samhället håller på att falla ihop och revisionistisk nonsens om social reform kommer inte att hjälpa någonting om vi inte kan få det heliga tillbaka till våra liv. Den ekologiska krisen är mera än en fråga om miljöförstörelse och människomisär, för det är till roten en spirituellt kris. Kanske vetenskapliga tekniska fixar kan rädda oss från, eller åtminstone skjuta upp, klimatuppvärmningen eller destruktionsen av naturen men människokrisen kommer att fortsätta om vi inte tänker bortom språk, koncept, kategorier och sed som binder våra medvetanden (a.a 152–155). Detta är det sista kapitlet i min utforskning om animism, världssyn, och samhällskritik. Detta allt är trots allt bara ord, men jag hoppas att jag har fått fram ett budskap. En helig ekologi lämnar ord bakom sig, den kan endast kännas genom erfarenhet (a.a 155).

Svar till en orolig vetenskapsman och vad är verklighet?

Någon som upplever att det finns en oroväckande och problematisk växande trend i samhället om att se att ting i sig själva har ändamålsorsak (Malm 2018: 9), eller att tillskriva objekt syfte och agens (a.a 18) eller att se ”planerande förnuft” i naturen (a.a 14) är den tvärvetenskapligt inriktade human ekologen Malm (a.a 34). Malm kallar detta fenomen för ”teleologins återkomst” som man enligt honom borde med ”solida vetenskapliga argument lägga moteld” på (a.a 9–10). Malms kritik kan fungera emot mitt syfte, att vilja förespråka animism för att kunna ta oss ut ur de ekologiska problem vi har, och jag kommer nu att motargumentera Malm, med hjälp av tidigare material men även egna åsikter.

Malm anser att detta fenomen där man tillskriver objekt syfte och agens handlar om att människor förväxlar konsekvens med syfte (Malm 2018: 9-10) och intentionalitet med funktionalitet. En del föreställningar om komplexa skeenden kan dock ha skäl för att behandla

”som om” de vore sanna, men det kan bli kontraproduktivt genom att leda tankar i vilse anser Malm (a.a 12–13). Malm anser till exempel att i akademiska sammanhang använda tid på att fundera omkring detta är slöseri med tid och kan leda till att allmänheten och skattebetalarna tappar sitt förtro för forskarsamhället eller det allvarligaste; att man ger det utomvetenskapliga samhället missvisande eller felaktiga bilder av verkligheten (a.a 31).

Flera av de forskare jag använt mig av antyder att en bild som respekterar och ser naturen som helig, liksom animism kan göra, leder till mera ekologiskt hållbart beteende. Men jag vill inte personligen mena att animistisk världssyn är enbart viktigt för sin funktionalitet och för att den ökar våra chanser att överleva, trots att detta också har sina fördelar, utan för att jag, men också andra, verkligen känner att animistisk världssyn är mera sann till verkligheten, som vi aldrig kan fullt förstå ändå, speciellt om vi enbart använder oss av rationellt tänkande. Som Rappaport säger ersätter kunskap aldrig respekt (1979: 100), och jag anser att Malm inte respekterar möjligheten av att det kan finnas mera än bara hans verklighet.

Malm kritiserar bland annat geografen Paul Robbins som säger att en fixering vid åtskillnaden mellan mänsklig och icke-mänsklig agens är en form av skadlig mystifiering (Malm 2018: 21), skogsvaktaren och författaren Peter Wohlleben som berättar bland annat att träd är komplexa sociala varelser med minne och tidskänsla och även Latour som anser att objekt som berg eller floder kan ha agens. Detta, att tillskriva objekt medvetande eller självmedvetande, anser Malm vara antropomorfa reaktioner, ett förmänskligande av naturen, vilket är enligt honom teleologi och ”nonsens” som uttrycker en av människans uråldrigaste föreställningar (a.a. 22–25).

Anklagelser för antropomorphism, som fullständigt undviker frågan om existensen av andra än människo-sinnen, anser Plumwood ha nuförtiden huvudfunktionen att mobba människor för att tänka annorlunda, trots att hon även inser att det kan vara användbart i att poängtera ut misslyckanden i att respektera icke-mänsklig olikhet (2018: 452). För det första känner jag att det är fräckt att säga att träd inte skulle vara komplexa sociala varelser! Det verkar även som om Malm anser att uråldriga föreställningar är mindre ackurata eller sanna än vad nutida föreställningar är, vilket jag förstås förstår poängen i, men samtidigt tror jag, med risk att romantisera, att det kanske ligger något i detta synsätts uråldrighet. Jag tycker också att människan och resten av världens invånare har så mycket gemensamt, att det inte är så konstigt

om träd och människor skulle ha likheter. Vi är alla ändå gjorda av samma atomer och mineraler i samma värld. Det kan säkert också handla om projicering ibland, men detta är inte bara projicering, det finns många som verkligen känner och vet detta. Att träd, flod, eller berg kan ha agens, är svårt att bevisa, men det är också svårt att motbevisa. Agensen som de har är även säkert mycket annorlunda än människo-agensen och kan därför vara svår förgriplig för oss. Jag väljer själv i alla fall att respektera möjligheten av att de kan ha agens.

Malm kritiserar även en händelse i Nya Zeeland där man givit mänskliga rättigheter till en nationalpark vid namn Te Urewera. I dokumentet som fastslår detta beskrivs Te Urewera som en plats av andlig betydelse, med sin egen mana och mauri och att den därför har alla rättigheter, befogenheter, skyldigheter och ansvar som en juridisk person. Den första biten av formuleringen bekräftar Maoriernas, Nya Zeelands ursprungsbefolknings, animistiska uppfattningar. Mana är kortfattat en sorts andlig kraft eller essens som i varierande omfattning finns i hela skapelsen och kan laddas upp i ting eller varelser vilka därigenom får kunskap, makt och auktoritet, och mauri är ordet för den aktiverande förmågan att binda samman allt och få mana flöda in i en person eller ett föremål, berättar Malm. Nya Zeeland har alltså gjort en ontologisk sväng, och tagit fasta på den lokala traditionella synen och i detta fall använt den som grund för modern lagstiftning (Malm 2018: 27–28).

Sådana uppfattningar som Maoriernas ser Malm vara intressanta i samband med debatten som uppkommit om ”kunskapens kolonialitet”. Detta har med hur för det mesta vita forskare har ansett sin kunskap vara överlägsen den traditionella och lokala kunskapen i gamla kolonier. Malm anser själv att debatten är viktig i enbart empatisk mening för att förstå de miljökonflikter som ofta uppstår mellan ursprungsfolk och majoritetsbefolkningar (Malm 2018: 28). Malm berättar om hur Linda Tuhiwai Smith, som själv är Maori och författare till boken ”Decolonizing Methodologies” från 1999, anser att ursprungsfolkens lokala och traditionella kunskap ska betraktas inte som underlägsen vetenskapen utan som ett parallellt kunskapssystem vars utforskande bör styras av dem som förvaltar detta immateriella kulturarv, i detta fall Maorierna för vilka allt i naturen har liv på samma sätt som människor. Malm säger att han ändå ser det hopplöst orimligt att ge ett geofysiskt område mänskliga rättigheter, och nämner att vetenskapen inte ger stöd för något sådant som att mana och mauri existerar i den fysiska världen överhuvudtaget, trots att han inser samtidigt hur han riskerar att låta rasistisk eller etnocentrisk (Malm 2018: 28–29).

Jag håller med Smith att även andra traditioners än den västerländska kunskapen måste respekteras, inte bara för empatins skull, utan för dess värde och vikt. Manas och mauris existens kanske inte går att bevisa utifrån den västerländska vetenskapens metoder, men det finns andra sätt att veta på, liksom både Harris och mina informanter visat. De skall inte bara betraktas som poetiskt eller metaforiskt sant, utan som riktig eller i alla fall möjlig verklighet, tycker jag. Många anser att kultur och perspektiv kan variera i världen, men att naturen och det man ser på är alltid samma. Den ontologiska svängen föreslår att både världssyn och världar kan variera (Heywood 2017: 1–2) och att man skall försöka fundera om sina konceptuella scheman för att kunna förstå sig på fenomen som verkar obegripliga (a.a 5) vilket jag föreslår att Malm även borde göra, för att just nu ”riskerar” han inte att låta etnocentrisk, utan han är det.

Enligt Malm och andra vetenskapsmän verkar det inte vara möjligt att acceptera möjligheten att det kan finnas mera än en verklighet; ”Var hamnar vi då om inte i ett ’pluriversum’ där det ena uppfattningen är så god som den andra? Då kan vi välja godtyckligt bland ’alternativa fakta’ lite som det passar oss. Du kan oroa dig för hur det går med din uppvärmda värld, och andra kan elda på som vanligt i sin” (Malm 2018: 32). En bra poäng såklart, men jag tror inte att detta betyder att vi skulle behöva acceptera alla verkligheter, liksom sådana som förorsakar skada.

Huvudorsaken för varför Te Urewera inte bör ges mänskliga rättigheter enligt Malm verkar vara för att när man ger något mänskliga rättigheter innebär det också skyldigheter, och att man inte bör se att en plats kan ha skyldigheter mot andra (Malm 2018: 30), något som jag också ser en poäng i. Malm antyder även att inkludera rättigheter för andra arter kan innebära en devalvering av människovärdet (a.a 23). Jag föreslår att vi kanske inte behöver ge platsen ”mänskliga” rättigheter utan sina egna rättigheter. Ett av problemen som Malm ser i detta tillskrivande av syfte och agens till objekt är att det gör att man bortser från de faktiska subjekten och deras betydelse (a.a 18). Om vi tillmäter naturen ”en egen mystisk vilja” kan det innebära att orkaner, översvämningar, torka och andra naturkatastrofer, som kan öka p.g.a. klimatförändringar, är ett uttryck för naturens vilja snarare än som geofysisk konsekvens på grund av mänsklig aktivitet, menar Malm (a.a 32).

Av att tillmäta naturen en egen ”mystisk vilja” följer flera än bara möjligheter att se naturen som ”alierad” eller ”vän”. Naturen kan också bli en fiende som vi måste slåss emot, poängterar Malm. All mänsklig agens är inte god utan det finns ondskefulla målsättningar också. Människor kan börja uppleva naturen som en hotfull motståndare som måste förgöras eller kontrolleras. Malm anser att redan nu finns föreställningen att ”naturen slår tillbaka” och att uttryck som ”klimathotet” ger eld till denna bild. Malm anser att miljöengagemanget aldrig varit så stort som nu, men han undrar om miljöintresset, särskilt fascinationen för naturen, har aldrig varit så lågt, särskilt bland unga (Malm 2018: 32–34), något som jag inte tycker är sant och orättvist sagt.

Malm tror att detta fenomen som han kallar för ”teleologins återkomst” har med den tid av allvarliga miljöproblem vi lever i att göra med, på grund av att våra djupaste och mest förutfattade meningar får näring i den och att vi genom detta finner hopp om att ansträngningar ska belönas (Malm 2018: 30). Jag instämmer, såklart vi inte skall tillmäta naturen en ”mystisk vilja”, men jag tycker inte att det finns något ”mystiskt” med att se att det finns andra viktiga varelser än människor här, det är logiskt och rimligt, speciellt då man också använder sin intuition. Jag instämmer att det blir problematiskt om vi ser att naturen vill hämnas. Detta kanske är den verkliga antropomorfismen, att tillskriva naturen mänskliga egenskaper som hämnd. Jag anser att animismen, i alla fall på det sättet som jag, eko-paganisterna och mina informanter ser det, inte upplever att naturen vill hämnas eller bortser människans inverkan på miljön. Så klart kan Malm och den som vill välja att fascineras av naturen på ett icke-animistiskt vis, men de borde ändå ta animister och deras världssyn på allvar. Det finns faktiskt vetenskapliga teorier som stöder animism (se Harding 2013). Det handlar inte bara om ”tro” utan det är helt påriktigt.

Animism - den verkliga rationalismen

Att inte försöka tänka om är en irrationell strategi när våra ekologiska problem är så allvarliga (Plumwood 2013: 441). Vårt människo-centrerade sätt att se på världen har så mycket med hållbarhet att göra. Just nu vägrar vi att ge andra arter deras del av jorden och vi sviker dem i omsorg, hänsyn och uppmärksamhet. Oförmågan eller vägran att se hur andra arter upprätthåller eller bidrar till våra liv ligger bakom många av våra miljökatastrofer som inte bara skadar oss människor men även icke-människor (a.a 443–444).

Denna rationella sida, som att lära sig att förstå växten vetenskapligt, som dess kemiska komponenter, och användning av dem på olika sätt är användbar kunskap, men för mig är det galet, att säga ’detta är ogräs, som stör här.’ Vi har varit så beroende av växter, eller

vi är, och vi skulle inte överleva en dag utan växterna, det är inte bara mat. Även andra växter har varit superviktiga för vår överlevnad. All natur är det. Jag ser att om vi inte har en förståelse för ett spirituellt samband med växterna, eller ser dem som levande varelser... men också att bara förstå hur vi är beroende av dem och detta är fakta, det är inte en saga eller någon sorts 'spiritualbullshit.' Jag känner att man måste vara en idiot om man inte respekterar dessa varelser som ger oss allt, byggnadsmaterial, mat, skydd, syre, allting. Det känns som att det finns en väldigt rationell nivå med detta, att uppskatta naturen. För mig har även denna vetenskapliga kunskap om växter fått mig att tänka på hur 'amazing' och vackert allting är. Hur all existens...inte är en mekanistisk konstruktion som vi kan lätt manipulera. Nej, det är så komplext och så vackert gjort att det är som konst." (informant två) [egen översättning]

Jag och mina två informanter hade en mera fri diskussion i slutet av den andra intervju-sessionen, som min första informant befann sig på för att lyssna. Jag fick höra om hur missnöjda båda kände sig på den västerländska världssynen och vetenskapen, där man kan bli förlöjligad eller inte tagen på allvar för sitt sätt att uppleva världen. Malm (2018) artikel fungerar som bra på bevis på hur animister idag inte tas på allvar och även det att eko-paganisterna upplevde att deras trosföreställningar är förbisedda, förnekade eller aktivt betryckta av mainstreamkulturen (2003: 80). Det som informant två uttrycker i citatet ovanför visar hur viktig naturen är för oss, och hur vi verkligen måste inse hur sammankopplade och beroende vi är av naturen. Vi måste vakna ur "den dualistiska drömmen om att vi är separerade från resten av den icke-mänskliga världen" (Harris 2013: 414).

Informant ett berättade att han tycker om idén, att även om man har en vetenskaplig förståelse över världen betyder det inte att man behöver exploatera den, eftersom man kan ändå se att den är fantastisk och värdefull i sig själv, något som man såklart kan göra även som en icke-animist. Han berättar även om hur han blir störd ibland då någon bortförklarar naturens fantastiska egenskaper med vetenskap.

Varför skulle det vara mindre 'amazing' för att du förstår varför? Det är som att säga att man älskar denna låt men sedan lär man sig den, det är en 'e-chord,' 'en g-chord' och trummorna gör en 'tripplet beat', och det gör det mindre 'amazing', men det är inte fallet, bara för att man förstår hur det fungerar. Jag tycker att det är intressant, man kan fortfarande ha en vetenskaplig världssyn men ändå inte exploatera jorden, så det är även något annat som är på gång, något kulturellt... liksom när man säger 'känslor är bara kemikalier'... men även konklusionen att allting är kemikalier, vilket jag inte egentligen ser som en holistisk konklusion, kan man ändå se som, wow, det finns kemikalier och de kommer från solen och jorden. Även om man kan förklara allting på ett vetenskapligt

sätt, som att vi är på denna boll och det finns gravitation här men inte där... men varför finns det en sol... vår existens skulle kunna se ut som vad som helst, eller vi skulle kunna inte existera alls, men vi gör det... (informant ett) [egen översättning]

Om Ingold skulle ha varit med i diskussionen skulle han kanske hoppat in och sagt:

Såklart kan den västerländska vetenskapsmannen hålla med att trädet är vid liv, även om han kan ha tvivel om solen. Men hans resonemang skulle vara rätt så annorlunda. Trädet är vid liv, skulle han säga, inte för att den rör sig utan för att den är en cellulär organism vilkens växt drivs av fotosyntetiska reaktioner och regleringar av dna i cellkärnan. Dess rörelse är bara effekter av vinden. Men vinden då? Vetenskapsmannen skulle ha sin egen förklaring för detta: vinden orsakas av horisontella och vertikala skillnader i atmosfäriskt lufttryck. Detta även, är en effekt. I de flesta animistiska kosmologier däremot, ses vinden som levande och inneha agensiva krafter i sig; i många är de viktiga personer som ger form och direction till världen där människorna lever, liksom solen, månen och stjärnorna gör. (Ingold 2006: 15–16) [egen översättning]

Med den öppenhet till världen, som Ingold berättar är fundamental för animistiska kosmologier (2006: 10) kommer även en sorts sårbarhet som för utomstående kan ses som en svaghet och bevis på dumhet eller primitivitet. Sättet att veta världen, enligt vissa utomstående, är inte att öppna upp sig till den utan att ta tag i den med hjälp av kategorier och concept. Den förundran och häpnad som Ingold kallar för ”astonishment” har drivits bort från protokollen av konceptuellt driven, rationell undersökning. ”Astonishment” är skadligt för vetenskapen som söker tillslutning snarare än öppenhet. Vetenskapsmän kan däremot ofta vara överraskade över vad de finner, då deras prediktioner visar sig vara fel, men aldrig häpnade. Överraskning existerar endast för de som har glömt att vara häpnade över den ständiga födelsen av världen, och för dem som har blivit så vana vid kontroll och förutsägbarhet att de är beroende på oväntade händelser för att försäkra att saker händer och att historia görs. De som till kontrast är verkligen öppna till världen och evigt häpnade över den, är aldrig överraskade. Denna häpnad kan göra en sårbar, men är ändå en källa för styrka, resiliens och vishet. Den låter en att alltid kunna svara till världens flux med försiktighet, omdöme och sensitivitet (a.a 18–19).

Jag känner att man kan vara på nivån av sin hjärna, men att man kan samtidigt även vara på nivå av sitt hjärta, och ha en ’connection’. Just nu låter det som om det är två olika platser, och denna ’connection’ fungerar inte så bra alltid för människor. Jag tror även att i vår kultur har vi mycket hjärnkonscentration... ’Fuck the heart, let’s just do the science’. (informant två) [egen översättning]

Ingold påpekar att han inte menar att vetenskap och animism inte kan förenas eller att animism och vetenskap skulle vara fiender. Han påpekar även att han inte vill attackera vetenskapen, och det vill inte jag heller, men att vetenskapen måste återbyggas på en grund bestående av öppenhet i stället för avlutning och engagemang i stället för separering. Vetenskapen som den står idag bygger på en omöjlig grund, eftersom för att kunna göra världen till ett objekt måste man placera sig över och bortom den. Sätten som vetenskapsmän försöker veta om världen, i alla fall enligt de officiella protokollen, gör det omöjligt för dem att vara i den världen man försöker förstå. All vetenskap är beroende på observation, och all observation beror på deltagande, alltså av en nära koppling, i perception och deltagande, mellan observatör och de aspekter av världen man observerar. Att återbygga denna häpnad och engagemang innebär att återvinna den häpnad som så tydligt saknas i kontemporärt vetenskapligt arbete. Vetande måste återanslutas med varande, epistemologi med ontologi, tanke med liv, skriver Ingold som föreslår att vi borde åter-animera vår egen så kallade ”västerländska” tradition av tanke (2006: 19). Vi måste skapa ett samband mellan hjärta och hjärna, och mellan oss och resten av världen.

Att bli en animist och dess inverkan på livet

Att bli animist är rationellt och det verkar även vara något som kan inverka ens livskvalité på ett positivt sätt, förutom att man kanske kan vara mera sårbar som konstaterats nyss. Mitt första intervjuoffer berättade att han troligtvis inte alltid varit en animist men att han senare blivit det. Han ansåg att det är definitivt svårt att ha en animistisk världssyn i den världen han lever för att vi inte är uppmuntrade till det. Jag frågade om vilka händelser i hans liv påverkat hans animistiska världssyn och fick som svar att bli förälskad. Då han blivit förälskad hade han känt hur kärleken spridit sig till allt annat omkring honom, men också för att hans partner hade en mera ”sådan” världssyn och att tiden de spenderat tillsammans i naturen hade haft sitt inflytande. Efter att han blivit mera som en animist kände han att han blivit mera empatisk och att saker börjat flyta bättre. Han kunde även föra den beundran han känt för naturen tillbaka till sina människorelationer.

När jag frågade min andra informant om det var något specifikt som hänt i hennes liv som fått henne att se världen mera som en animist fick jag svaret att det nog hänt gradvis och att det var mera många små ”breakthroughs” än en specifik händelse, men att det kommer mest från att vara och gå i naturen varje dag, och från att ”åter besöka trädet eller växten.” Hon berättar även

att mycket av hennes fascination och uppskattning för naturen kommer från att ha lärt sig om naturen och dess biologi och ekologi.

Mitt spirituella sätt att uppleva naturen var byggd på en sorts illumination jag fick från att lära mig om biologi, och hur fantastiskt allting är organiserat och att jag även vill vara en del av detta ekosystem, inte vara emot den och att jag vill stöda delar av ekosystemet och fortsätta att jobba på detta konstverk. Jag hade en kallelse, det kändes bra att vara i naturen och jag började lära mig om växter och detta var mitt sätt att återansluta mig med naturen och hitta annorlunda sätt att se på växter. Detta händer fortfarande, jag är fortfarande i processen. Jag känner att varje dag händer något nytt i denna relation. Att jag ser på denna växt och känner mig bara så glad och att den är så vacker, som alla bara går förbi och inte märker. I början var det mycket fokus på hur jag kan använda den och vad jag kan ta från den, som att gå till en supermarket och 'shoppa' saker, som att välja vilka skor som är bäst för mig. Men jag började känna tacksamhet för alla dessa gåvor de ger och det skiftade från att bara vilja använda dem till att bygga en relation med dessa varelser. Det kom även med den tiden, när jag ville lära mig mera om växterna, var de bor, hur de förstår sig själva, vad deras relation med andra djur, insekter och miljön och hur de skyddar sig. De är precis som andra varelser, som kämpar för livet eller njuter av livet. (informant två) [egen översättning]

Min andra informant upplevde också att hennes liv förändrats efter hon blivit mera som en animist. Hon berättar att det har i alla fall definitivt förändrat hennes prioriteter och direction i livet. Hon berättar att innan hade hon mera livs prioriteter om att ha en karriär eller vara uppskattad av andra människor från att ha åstadkommit något.

Men nu är jag är mest glad från att vara i skogen, och vara med växterna, och inte behöva gå dit och visa alla vad jag kan göra. Det är mycket mera i bakgrunden nu. Nu är min prioritet att bara vara. Inte för att jag alltid tänker på det sättet, ibland vill jag såklart göra något eller visa någon, men proportionerna har förändrat sig. (informant två) [egen översättning]

Avslutning

Allt flera upplever att det är något djupt fel på den dominerande bilden av världen, vilket är rätt så tydligt då man ser på situationen vår jord befinner sig i. Allt flera börjar ifrågasätta det gamla narrativet vår kultur hänger sig fast på och börjar känna sig redo att öppna upp sig för nya, och samtidigt uråldriga, sätt att relatera till världen. Den mekano-atomistiska förklaringen på världen har gjort världen till en meningslös och död plats och tagit bort alla känslor för ansvar, respekt eller identifikation med naturen. Men denna förklaring har till och med bevisats vara fel och har ersatts av en mera svårt begriplig förklaring till universum. Vi håller på att glida in i en fas av ingen kosmologi alls och symptom av detta som ångest, alienation, brist på motivation och förvirring håller på att bli allt vanligare. Allt flera börjar känna att det behövs en radikalt ny kosmologi som erbjuder mera mening och inspiration i livet (Mathews 1991: 7–47).

Vår västerländska världssyn är fullständigt irrationell, dysfunktionell och själv-skadande. Vi håller på att svika jorden, och alla dess varelser, och till och med oss själva. De kulturella idéerna och idealen om vad vi skall ha och vad våra liv skall vara som är fullständigt orealistiska jämfört med de faktiska begränsningarna av ekosystemen. Den reduktionistiska, dualistiska, mekanistiska kulturen har koloniserat, exploaterat, förnekat och förtryckt. Den har formats av kristna attityder och dualistiska tankemönster som uppmuntrar människans separation, mästerskap och överlägsenhet över naturen. Jag är medveten om problematiken med begreppet ”västerländsk”, då det finns så många olika människor och tankesätt i väst, och alla tänker inte så som jag beskrivit. Jag menar inte heller att allt i den västerländska världssynen är bara fel eller att all vetenskap är dåligt eller emot animism. Det finns västerländsk vetenskap som bevisar animismens validitet, trots att jag inte tycker att vi behöver bevisa animismen men hjälp av rationellt tänk och logik. Vårt vetande som finns i kroppen och våra upplevelser kan bevisa animismens validitet tillräckligt mycket.

En del har alltid varit animister och en del har blivit det. Det är inte något som nödvändigtvis händer på en gång och det kan hända gradvis. Det kan också vara något som vi alla har i oss, sedan urminnes tider, men varit tvungna att täcka över för att passa i vår kultur och dess ekonomiska system. Det kan hända utifrån att bli förälskad i en människa eller i naturen, utifrån att lära sig om biologi och ekologi, från inspiration av andra och varandra, och genom att vara i, och med, naturen. Det kan komma från att inse hur allting är sammankopplat och att man är själv en del av ekosystemet och viljan att arbeta för den, inte emot den. Det kan också komma från att

känna tacksamhet för naturen och allt den ger och en vilja att bygga relation med den. Det kommer troligtvis inte utifrån logiskt tänkande, trots att det är logiskt, men det kommer utifrån vår intuition som finns i kroppen.

Animistisk syn på världen, är ett sätt att vara på, där man firar och respekterar en radikalt levande värld (Harvey 2006: 206). Det är ett tillstånd karakteriserat av förhöjd sensitivitet och mottaglighet, i perception och i handling, till en miljö i ständig flux. Det handlar inte om en inbillning av att saker är levande, utan det handlar om att se den dynamiska transformativa potentialen av hela fältet av relationer var varelser av alla slag, mera eller mindre människo- eller sak-liknande ständigt ömsesidigt framkallar varandra till existens. Det handlar inte om infusion av själ intill substans eller agens intill materialitet, utan föregår åtskiljning (Ingold 2006: 10). Det handlar om att inse samhörigheten och sammankopplingen vi har med allting, men det handlar också om att respektera olikheter (se Harvey 2006: 194).

Att komma från den västerländska kulturen och vara animist kan vara svårt, för det handlar om att gå emot det som kallas för ”sunt förnuft”, men det är ändå värt det. Det kan fungera som motivation för att vilja skydda allt liv på jorden och jorden själv, och den kan få en att öppna upp sig till viktig kommunikation med de icke-mänskliga varelser som vi kan lära oss så mycket av. Det kan också göra en mera förälskad i världen, och mera fascinerad och häpnad över den, det kan få oss att tänka om våra prioriteter och få oss att i stället för att vilja producera, konsumera och prestera, bara vara. Det är en öppenhet till världen, som man kan uppnå genom att tänka bortom de begränsande dualistiska tankemönster som är så djupt inbäddade i vår västerländska kultur. Men med den öppenheten kommer även en sårbarhet, vilket inte är så konstigt, då man kommer att känna all den smärta som människan förorsakat mot jorden och alla dess varelser, men även för att man inte blir tagen på allvar av andra. Jag tror att många idag har det svårt att öppna upp sig för världen, för att de är rädda för att känna. Men för att kunna börja hela måste vi kunna acceptera känslor av alla slag.

Vad för sorts bild på naturen och samhället olika animister har varierar. Naturen är inte ett set av materiella resurser, vilkens värde kan bestämmas utifrån dess användbarhet eller en maskin som kan lätt manipuleras, utan naturen är ett komplext konstverk. Naturen är intelligent, förtrollad, kännande, medvetande och har kränkts av bland annat patriarkatet och moderniteten. Många

paganister ser naturen som essentiellt feminin och hedrar istället för en manlig Gud i himlen, en jordbaserad moder Jord eller Gaia. Människan iallafall i väst har separerat sig, avförtrollat och satt sig emot, och över, naturen, speciellt sedan framväxten av modernitet och manlig teknologi (se Letcher 2003). Det spirituella förhållandet med naturen har försvunnit, som är så viktigt att återfå.

Ibland är bilden av naturen konstruerad emot det moderna, och ses som den sanna bilden som är aktivt förnekat och förtryckt av mainstream vetenskaplig rationalism. Många paganister konstruerar bilden av det naturliga i motsats till det mänskliga (se Letcher 2003: 69; Harvey 1997: 89), vilket också är en sorts dualism, då den orörda vackra naturen ses som mera naturlig än naturen i staden. Detta väcker intressanta följdfrågor; Människan är ju en del av naturen, och då kanske allt det ”onaturliga” vi skapat också är naturligt, och vad innebär detta? Vi alla kan göra oss skyldiga till dualistiskt tänkande, speciellt om man är uppvuxen med det. Jag gör mig själv också skyldig till det, och kanske även en aning romantisering, då jag sätter animismen emot den västerländska världsbilden. Men bara för att man själv är en del av det man kritiserar, betyder inte att man inte skulle kunna kritisera.

Ekologi och världssyn är nära kopplat till varandra. Vi kan se det om vi ser omkring oss. Naturens riktiga struktur, som är så komplex och något som vi troligtvis aldrig kan förstå oss fullt på ändå, och människans bild av den har alltid skiljt sig. Människan agerar utifrån sin bild av naturen snarare än den riktiga strukturen och människans bild av naturen påverkar både ekosystemen och människan själv. De syner på världen som är mest hållbara är inte simpelt de världssyner som vet mest om världen ur en objektiv vetenskaplig synvinkel, utan de mest hållbara världssynerna är de som investerar naturen med betydelse och värde utöver sig själva. Den viktiga frågan är inte om hur nära till verkligheten en världsbild är, utan till vilken grad den genererar lämpligt beteende och välmående hos både människor och resten av ekosystemet (Rappaport 1979: 97–101).

Sambandet mellan ekologi och kosmologi, visar varför våra ekologiska problem är även kosmologiska problem. Många kanske inte tycker om orden ”spirituell” eller ”religiös”, men jag anser dessa vara sammanhängande aspekter. Religion handlar om människans tro om naturen och sitt öde, något jag även kallar för världssyn och kosmologi. De kristna axiomen formar

fortfarande idag våra sätt att tänka på och den ekologiska krisen är därmed även ett religiöst problem. Vi kan inte lösa våra problem om vi inte hittar en ny religion först (White 1967). Animismen eller paganismen skulle kunna fungera som en alternativ religion som inser vårt spirituella samband med naturen. Animism är en, eller flera, världssyn som respekterar och värderar naturen i sig själv, och genererar mera lämpligt beteende och välmående i ekosystemen än vad den dominerande världssynen idag gör. Därmed kan animismen forma världen till en bättre plats. Det vi tror om verkligheten formar verkligheten. Om vi ser världen som en död likgiltig plats blir den det, om vi ser den som en levande kärleksfull plats blir den det. Om vi ser att det finns andra än bara människo-personer här på jorden blir det också mera sannolikt möjligt att kommunicera med dem. Varför skulle ett träd vilja kommunicera med någon som inte tycker att den har ett medvetande?'

Vi tror att vi vet så mycket, men vi skulle kunna lära oss så mycket mera från alla de andra varelser på jorden, och jorden själv om vi skulle lyssna på den. Vi kan lära oss på så många andra sätt än bara genom att mäta och räkna. Mera vetenskap och mera teknologi kommer inte att ta oss ut ur den ekologiska krisen. Vi kan inte lösa våra problem utifrån de tankesätt som skapat dem. Vi behöver förändra vår världssyn till en världssyn som respekterar och värderar världen, men inte bara för överlevnadens skull. Om vi verkligen lyssnar och känner av kan vi veta vad som behövs göras och vad som är rätt och sant. Att börja se världen utifrån ett animistiskt sätt, kan magiskt, men inte övernaturligt, utmana grundorsakerna till våra ekologiska problem, motivera oss till att vilja skydda den stora sfären av liv, göra våra liv meningsfullare och rikare och öppna upp oss till viktig kommunikation med resten av världen.

Den dualistiska drömmen har aldrig varit fullständigt sann, det finns för många upplevelser om världens levandehet. Det kanske inte är sant att det inte finns något hjärta alls i vår kultur. Det finns kärlek, men den måste sträcka sig längre än vad den gör nu. Jag är ändå tacksam för allt jag fått från mitt samhälle, som jag ändå är en del av, men jag vill också tacka allt annat, hela allt och be om ursäkt för alla de liv som blivit skadade till min förmån. Jag tror att det kan finnas flera än bara en sanning eller verklighet. Det är kanske det som är icke-dualistiskt, att acceptera båda sidorna av verkligheten. Kanske en sten är samtidigt död som den är levande. Kanske animism inte kan existera utan dess motsats, liksom vänster inte kan existera utan höger och liv inte kan existera utan död. Vi kanske alltid behöver båda sidorna av något, som en dålig världssyn och en bra världssyn, för att det överhuvudtaget skall finnas världssyn. Kanske vi måste gå igenom denna

fas av destruktion, för att lära oss något, eller för att det är vår tid att försvinna och låta något annat födas. Vem vet. Just nu är i alla fall hjärnkonzentrationen för stor, vi behöver balans. Mellan hjärta och hjärna och allting annat. Vi måste grunda oss, komma tillbaka till jorden, och inse att himlen och det heliga finns här. Vi är del av naturen och naturen är del av oss, människan är inte bäst, utan vi är alla jämlika, och kanske till och med ett, men samtidigt kan vi ändå respektera varandras olikheter.

Källförteckning

- Andrew Pickering (2017). 'The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously'. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 61(2), 134–150.
- Bowie, Fiona (2006). *The anthropology of religion: an introduction*. 2. ed. Oxford: Blackwell.
- Bowman, Marion (2000). More of the Same? Christiannity, Vernacular Religion and Alternative Spirituality in Glastonbury. I: Bowman, Marion & Sutcliffe, Steven (red.) (2000). *Beyond New Age: exploring alternative spirituality*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press. 83–101.
- de Castro, Vivieros (2019). 'Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies'. 25(1), 21–42.
- Greenwood, Susan (2000). *Magic, witchcraft and the otherworld: an anthropology*. Oxford: Berg
- Hallowell, A. Irving, 1960, 'Ojibwa Ontology, Behavior, and World View'. I: Stanley Diamond (ed.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press: 19-52
- Harding, Stephan (2013). Towards an animistic science of the Earth. I: Harvey, Graham (red.) (2013). *The handbook of contemporary animism*. Durham, UK: Acumen. 373–384.
- Harris, Adrian (2013). Embodied Eco-Paganism. I: Harvey, Graham (red.) (2013). *The handbook of contemporary animism*. Durham, UK: Acumen. 403–415.
- Harris, Adrian (1996). Sacred Ecology. I: Hardman, Charlotte & Harvey, Graham (red.) (1995). *Paganism today*. London: Thorsons.
- Harvey, Graham (2006). *Animism: respecting the living world*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, Graham (1997). *Listening people, speaking earth: contemporary paganism*. London: Hurst.
- Heelas, Paul, Lash, Scott & Morris, Paul (red.) (1996). *Detraditionalization: critical reflections on authority and identity*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Heywood, Paolo (2017) *Ontological Turn, The*. Cambridge Encyclopedia of Anthropology. <http://doi.org/10.29164/17ontology> (Hämtat 2021-8-8)
- Holbraad, Martin & Pedersen, Morten Axel (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim (2006). 'Rethinking the animate, re-animating thought', *Ethnos: Journal of Anthropology*, 71(1), 9–20.

Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

IPBES (2019), *Global assessment report of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, Brondízio, E. S., Settele, J., Díaz, S., Ngo, H. T. (eds). IPBES secretariat, Bonn, Germany. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3553579> (Hämtat 2021-8-17)

Letcher, Andy (2003). “‘Gaia Told Me to Do It’: Resistance and the Idea of Nature within contemporary British Eco-Paganism”, *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment*, 8(1), 61–84.

Letcher, Andy (2002). “‘If You Go Down to the Woods Today...’: Spirituality and the Eco-Protest Lifestyle”, *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment*, 7(1), 81–87.

Lindberg, Christer (1998). *Den gode och den onde vilden*. Lund: Arkiv.

Malm, Thomas (2018). Teleologins återkomst – eller Vill gräsmattor verkligen bli vattnade?. *Folkvett* (4), 7–34.

Mathews, Freya (1991). *The ecological self*. London: Routledge.

Merchant, Carolyn (1980). *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper & Row.

Nurit Bird-David (1999) “‘Animism’ Revisited : Personhood, Environment, and Relational Epistemology¹”, *Current Anthropology*, 40(S1), S67–S91.

Pike, Sarah M. (2001). *Earthly bodies, magical selves: contemporary Pagans and the search for community*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Plumwood, Val (2001). *Environmental culture - the ecological crisis of reason*. Taylor & Francis Ltd.

Plumwood, Val (2013). Nature in the active voice. I: Harvey, Graham (red.) (2013). *The handbook of contemporary animism*. Durham, UK: Acumen. 441–453.

Rappaport, Roy A. (1979). *Ecology, meaning, and religion*. Richmond, Calif.:

Rose, Deborah Bird (1992). *Dingo makes us human: life and land in an Aboriginal Australian culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sponsel, Leslie E. (2012). *Spiritual ecology: a quiet revolution*. Santa Barbara: Praeger.

Starhawk (1979). *The spiral dance: a rebirth of the ancient religion of the Great Goddess*. San Francisco: Harper & Row.

Stuckey, Priscilla (2013). The animal versus the social: rethinking individual and community in Western cosmology. I: Harvey, Graham (red.) (2013). *The handbook of contemporary animism*. Durham, UK: Acumen. 191–208.

Shiva, Vandana (1989). *Staying alive: women, ecology and development*. London: Zed.

Szerszynski, Bronislaw (1999). 'Performing Politics: The Dramatics of Environmental Protest'. I: Ray, Larry & Sayer, Andrew (red.) (1999). *Culture and economy after the cultural turn*. London: SAGE. 211-28.

Tylor, Sir Edward Brunett (2008). The Science of Culture. I: McGee, R. Jon & Warms, Richard L. (red) (2008). *Anthropological theory: an introductory history*. 4. ed. Boston: McGraw Hill. 28–42.

White, Lynn Jr. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, *Science*, 155(3767), 1203–1207.

WWF (2020) *Living Planet Report 2020 - Bending the curve of biodiversity loss*. Almond, R.E.A., Grooten M. and Petersen, T. (Eds). WWF, Gland, Switzerland.