

JASMIN BELMAR SHAGULIAN

# ***EARTH BEINGS MOT EXTRAKTIVISMEN***

En dekolonial analys av Mapuchefolkets poesi

I ljuset av den antropocentriska tid då mänskligheten förnekar det ömsesidiga beroendet mellan naturen och människan och i stället väljer att exploatera både naturresurserna och djuren, stiger den litterära rösten från Abya Yala, ”landet i full mognad”, upp för att förorda ett annat förhållningssätt till naturen och djuren, som skiljer sig från det moderna västerländska levnadssättet och tänkandet.<sup>1</sup> I den här artikeln ämnar jag behandla Mapuchefolkets litterära uttryck, genom en analys och tolkning av två dikter skrivna av två Mapuchepoeter: den ena dikten heter ”Pumans vädjan” (”Plegarias de un Puma”) skriven av Ricardo Loncón Antileo och den andra ”Jag är...” (”Soy...”) av María Teresa Panchillo.<sup>2</sup> Värt att poängtera är att mycket få analyser har genomförts av dessa poeters verk. María Teresa Panchillo har endast studerats i en artikel.<sup>3</sup> För övrigt har båda författarna enbart studerats inom *oralitura-traditionen*.<sup>4</sup>

Föreliggande artikel har för avsikt att visa hur djur, människor och mer-än-mänskliga väsen får agens i Mapuchepoesin och får det på samma villkor.<sup>5</sup> För studien utgår jag från ett antal latinamerikanska kulturteoretiska perspektiv. Genom denna positionering strävar jag efter att göra ”the (epistemic) colonial difference visible”.<sup>6</sup> Med denna utgångspunkt kommer jag att genomföra en närläsning av båda dikterna från ett dekolonialt perspektiv, för att låta perspektivet från de befolkningar som historiskt har underordnats de koloniala makterna träda fram.<sup>7</sup> Jag kommer således i min analys att aktualisera ett antal begrepp som har utvecklats genom olika teorbildningar i Latinamerika och hävdar att denna kombination bidrar till en ny förståelse av dikternas budskap samtidigt som analysen bidrar med ny kunskap inom ramen för svensk litteraturvetenskap. Eftersom de teoretiska och begreppsliga resurser som jag använder mig av utgår från ett annat *locus of enunciation* än det eurocentriska bryter de mot en tradition där den koloniala makten, dess vetande och varande, står i fokus.<sup>8</sup> Dessa teorier och begrepp utgår från det latinamerikanska sammanhanget och dess urbefolkningars verklighet, och bidrar därmed med en perspektivförskjutning från kolonialmaktens till det Globala Syds.<sup>9</sup> I analysen införs även ett ekokritiskt

perspektiv som ett kontrasterande moment. I skärningspunkten mellan dessa perspektiv framträder relationen mellan litteratur och miljö samt interaktionerna mellan människa, natur och kultur.<sup>10</sup> Texterna jag har valt att analysera berättar utifrån en gemensam kosmovision, ett gemensamt kosmologiskt synsätt, som särpräglas av en samhörighet mellan natur, djur och människa, där djuren och naturen erövrar den poetiska rösten för att berätta om denna ömsesidiga och varaktiga relation, samtidigt som dikten fördömer hur naturen utnyttjas av människan i det moderna samhället.<sup>11</sup> Mapuchefolket har länge fått kämpa för att bevara sin kultur och sitt land. I modern tid kämpar de även mot exploatering och extraktivism, på samma sätt som exempelvis samerna mot Kallakgruvan i Sverige.<sup>12</sup> Mapuchefolkets kamp – uttryckt i dessa poeters diktning – tillsammans med kampen som förs av andra urbefolkningar i Abya Yala och av samerna i Norden, är uttryck som samlas i ett globalt fördömande av den exploatering som bedrivs av multinationella företag liksom av politiska beslut som leder till skövling och miljöförstöring.<sup>13</sup> Dikterna som är föremål för denna analys är uttryck för en kamp för att synliggöra dessa orättvisor och föra fram budskapet om ett alternativt sätt att leva som också är miljöbevarande. Innan jag går djupare in i själva diktanalysen kommer jag att sätta in dikterna i deras sociokulturella kontext och i det aktuella teoretiska sammanhanget.

Mapuchefolket är den urfolksgrupp som bebodde södra Chile och Argentina då erövrarna anlände i mitten av 1500-talet. Mapuchefolket, som än idag bebor dessa områden, hade en narrativ muntlig tradition som genom erövringen och koloniseringen kom i kontakt med de spansk-europeiska berättardiskurserna, vilka kom att påverka och ändra de egna berättande formerna, de så kallade *ül*, sångsamlingarna, och *ülkantun*, sänghandlingarna.<sup>14</sup> Traditionella narrativa former som *ülkantun* kommer till uttryck under ritualer, vid högtidsfester, under arbete och i sociala sammanhang.<sup>15</sup> Parallellt med dessa muntliga, traditionella, normativa, äldre berättandeformer tillades också den skriftliga, moderna formen som uppstod under slutet av 1800-talet, då en stor del av Mapuchebefolkningen, i och med assimileringprocessen, fick möjlighet till skolgång.<sup>16</sup> Denna litteratur kom sedan att utvecklas under de första decennierna av 1900-talet och fick sitt främsta uttryck i poesin, varför jag också valt verk inom den genren för min analys.<sup>17</sup> Iván Carrasco menar att ursprungsbefolkningarnas narrativa berättelser har assimilerats i poesigenren, troligen på grund av det som han benämner ”eurocentrisk bekvämlighet”, det vill säga, på grund av att poesin var den eurocentriska klassificering inom vilken dessa litterära yttringar bäst passade in, utifrån ett eurocentriskt perspektiv.<sup>18</sup> Trots det externa inflytandet, assimileringen till och klassificeringen inom etablerade västerländska genrer, har Mapuchefolkets narrativ karakteriserats av bestämda semantiska, retoriska och metriska strukturer som varken förekommer i den chilenska eller den europeiska lyriken.<sup>19</sup> Detta poetiska uttryck, *oralitura*, utgår ifrån den muntliga traditionella diskursformen, men skiljer sig från den genom att använda det skrivna ordet. Denna nya form av lyrik ingår i etnokulturell poesi och har sitt ursprung hos författare från södra Chile (mellan regionerna Concepción och Chiloé).<sup>20</sup>

De två poeter vars verk jag ämnar analysera här tillhör strömningen *oralitura*, vars författare kallas för *oralitores* och vars dikter präglas av många mytologiska och kulturella element som förknippas med och relaterar till den egna identiteten och omgivningen. Samtidigt lyfter dessa dikter frågor som rör den etniska, politiska och kulturella problematiken omkring den ojämlikhet som det dominerande samhället

utsätter Mapuchefolket för.<sup>21</sup> På detta sätt antar den poetiska rösten i Mapuchepoesin vissa strukturella former av *avslöjanden*, *denuncia* och/eller *klagan*, *lamentación*, genom vilket subjektet antar en pluralform.<sup>22</sup> Utöver detta finns i de texter jag ämnar analysera ytterligare karaktärsdrag från etnokulturell poesi och *oralitura*, såsom *dubbelt register*, *registro doble*, då författaren skriver på modersmålet (mapudungun) och översätter sin egen dikt till spanskan; i den spanska versionen behålls ord eller meningar på modersmålet, vilket skapar ett *etnolingvistiskt collage*, *collage etnolingüístico*.<sup>23</sup>

Denna poesi berör den interetniska och interkulturella kontaktens problematik genom att ta upp teman såsom diskriminering, påtvingad avkultivering, social (o)rättvisa, religion och (o)jämsställdhet. Carrasco menar att denna nya litteratur har bidragit till den chilenska kulturen med nya röster, de Andras röster, eller som Walter Mignolo uttrycker det, ”de dekoloniala” rösterna, som yttrar sig från en epistemisk utkant för att tillkännage nya perspektiv på både gamla och nya sociala och kulturella problem.<sup>24</sup> Samtidigt utgör denna etnokulturella litteratur en strävan efter att skapa ett nytt socialt, interkulturellt och jämlikt modernt samhälle genom att synliggöra den egna världsbilden som ett alternativt sätt att leva.<sup>25</sup>

Den amerindienska litteraturproduktionen är väldigt heterogen. Kenneth Lincoln förklarar, med ett citat från Hopi/Miwok-författaren Wendy Rose, att ”there is no genre of ’Indian literature’ because we are all different. There is only literature that is written by people who are Indian and who, therefore, infuse their work with their own lives the same way that you do”.<sup>26</sup> Joni Adamson lyfter dock fram ett gemensamt drag i de olika kosmologierna, i det att de delar ”conceptions of entangled human relations with more-than-human worlds”.<sup>27</sup> Arturo Arias, Luis Cárcamo-Huechante och Emilio del Valle Escalante menar att dessa litterära yttringar visar olikartade och alternativa register som utgör ett ”lingvistiskt, estetiskt, epistemiskt och politiskt projekt”, som har blivit den mest betydelsefulla kulturella företeelsen i ”kontinentens produktion av symboler”.<sup>28</sup> Detta projekt, som uttrycker sig i olika litterära former, skapar ett nytt synsätt som bryter med de homogena föreställningarna om urfolk som till exempel ”den goda vilden”, gestaltar urbefolkningarnas subjektiviteter, ifrågasätter nationallitteraturens hegemoni och visar i stället mer komplexa sociala sammanhang genom att gestalta urbefolkningarnas levnadssätt.<sup>29</sup> Dessa litterära former bejaktar en positionering inom ett nytt *locus of enunciation* som grundar sig i den egna kosmologin som identitetsprincip för att föreslå ett ”nytt civilisatoriskt alternativ” där urfolks litteratur bidrar med en alternativ uppfattning om, och ett annat sätt att gestalta, naturen. Därigenom konfronterar och blottlägger dessa författarskap de sociala, politiska och ekonomiska konsekvenser som de multinationella företagens profiterande på naturtillgångarna för med sig. Dessa litterära uttryck markerar framför allt en dekolonial diskurs som motsätter sig kolonialmakten.<sup>30</sup> Motsättningen kommer till stånd genom att dessa författare förstärker och framhäver den egna identiteten och diskursen och genom att de visar på förekomsten av ”andra möjliga världar”.<sup>31</sup> Detta synsätt, som ligger till grund för urbefolkningars berättande (muntliga och skriftliga) former, synliggör relationen mellan människa, natur och kultur som en helhet kopplade och sammanflätade med varandra. Urbefolkningarnas synsätt föregår ekokritiken. Greg Garrard förklarar att ekokritik i dag definieras som studiet av ”the relationship of the human and the non-human, throughout human cultural history and entailing critical analysis of the term ’human’ itself”, vilket motsätter sig urbefolkningars holistiska

syntsätt i den bemärkelsen att det ekokritiska perspektivet handlar om att studera, analysera och utforska litterära och kulturella artefakter, det som Garrard benämner metaforer eller troper, som urbefolkningarna anser vara subjekt.<sup>32</sup>

Det dekoloniala perspektivet med sina epistemologiska och ontologiska sidor (sitt vetande och sitt varande) innebär en kritik av *kolonialitetens makt*, *colonialidad del poder* och av *moderniteten*, eftersom dessa utgör olika sidor av samma mynt; moderniteten är kolonialismens följdverkning. Aníbal Quijano förklarar att kolonialitetens makt beskriver en maktrelation mellan erövrare och erövrade, vilken grundar sig på en idé om raser/etniciteter som genomsyrar alla samhällsnivåer.<sup>33</sup> Med detta som grund omdefinierar erövrarna ursprungsbefolkningarnas identiteter till något negativt.<sup>34</sup> Denna omdefinition blir sedan fundamentet för all social klassificering i Abya Yala och i och med det ”artikuleras omväxlande olika exploateringsformer, sätt att kontrollera arbetet och genusrelationer, beroende på maktbehoven i varje historisk period”. Kolonialitetens makt har inneburit ett ”historiskt-strukturellt beroende” för och av folket i Latinamerika.<sup>35</sup> Denna maktrelation lever kvar och genomsyrar den moderna världens sociala, kulturella, ekonomiska och politiska relationer genom ett hegemoniskt tänkande och agerande.<sup>36</sup>

Denna maktrelation, grundad i ett eurocentriskt syntsätt, för i sin tur med sig en kulturell komponent vars epistemologiska underlag gör anspråk på att vara universellt och där den egna världsbilden med sina kognitiva och normativa värderingar naturaliseras. Med de dekoloniala studierna myntas begreppet *gränstänkande*, *pensamiento de frontera*, inom vilket jag placerar urbefolkningens subjektivitet, i bemärkelsen att den står vid en gräns till det västerländska tänkandet. Det vill säga att den formas och har formats av två kulturer, vilket möjliggör ett samtal och ett tänkande som har kapacitet att integrera andra vetanden och varanden, något som Mignolo benämner ”den Andres paradigm”.<sup>37</sup>

För att kunna visa och fördjupa den Andres paradigm i denna analys, använder jag mig av Marisol de la Cadenas begrepp *earth-beings*, *seres-tierra*, som betecknar alla mer-än-mänskliga varelser som hon har studerat inom ursprungsbefolkningarnas, närmare bestämt i de andinska folkens, kosmologi.<sup>38</sup> de la Cadena förklarar att det hon benämner *earth-beings* inte är något nytt i andinsk etnografi; dessa väsen har bara fått andra benämningar hos andra folkslag, som *mountain spirits*, eller *apu* på Quechua. de la Cadenas nydanande bidrag till de andinska studierna utgörs av ett perspektiv som inte grundar sig i relationen subjekt-objekt utan i ett samspel mellan två subjekt. Därmed undviker de la Cadena att skilja mellan människa och territorium för att i stället förklara att båda interagerar med varandra utan en inbördes hegemoni, något som hon benämner *intra-varande*, *intra-son*.<sup>39</sup>

I denna analys kombinerar jag de la Cadenas begrepp med Eduardo Viveiros de Castros tankar om ”cosmological perspectivism and multinaturalism”, eftersom jag menar att dessa kan fungera som komplement till varandra; de la Cadena hjälper oss att förstå de narrativa agenterna medan Viveiros de Castro låter oss förstå dessa agents kontext.<sup>40</sup> Viveiros de Castro förklarar att han avser att behandla amerindiernas idéer som begrepp, vilket innebär att han tar dessa ”as containing a properly philosophical significance, or as being potentially capable of philosophical use”.<sup>41</sup> Den antropologiska diskursen kan likställas med den amerindiernas när de möts i en kunskapsrelation.<sup>42</sup> Begreppet *perspektivism* (*perspectivism*) innebär här att världen anses vara befolkad av

olika sorters subjekt, människor och icke-människor, som uppfattar verkligheten från olika perspektiv. Viveiros de Castro förklarar att perspektivförskjutningarna inte har att göra med kulturen de tillhör utan med kroppsskillnader, vilket är anledningen till att han skriver om *multinaturalism* i motsats till *multikulturalism*.<sup>43</sup> Viveiros de Castro förklarar att det amerindiiska synsättet förutsätter en andlig enighet gentemot en kroppslig mångfald, det vill säga, en kultur med flera arter.<sup>44</sup> Dessa existensformer är vanliga bland många av Abya Yalas ursprungsbefolkningar och innebär att "different kinds of persons, human as well as non-human, are distinguished by their bodies or 'natures,' not their spirit or 'culture' (which is one and the same across the whole multiverse of persons). A multinaturalism, then, instead of the multiculturalism propounded by modernism".<sup>45</sup>

Avslutningsvis, som Ernst Halbmayer framhäver, har dessa antropologer, med sina begrepp, förnyat teoribildningen inom sydamerikansk antropologi och, tillsammans med bland andra antropologer som Philippe Descola eller Tania Stolse Lima, omformulerat förlegade idéer om animism, vilket har skapat "a specific and powerful paradigm in South American anthropological scholarship [...] by claiming a shared relational frame of interaction between humans and non humans".<sup>46</sup> Halbmayer förklarar att detta innebär en decentralisering av den västerländska skillnaden mellan natur/kultur som istället relateras till idéer om universalism och relativism.<sup>47</sup> Dessa nya perspektiv ger på så sätt nytt liv åt begrepp såsom *mänsklighet* (*personhood*), *sällskaplighet* (*sociality*) och *människo-djurrelationer* (*human-animal relations*), vilket föranlett nya diskussioner om förekomsten av olika ontologier, och det är just dessa ontologier som jag ämnar undersöka med ovanstående begrepp tillämpade på de båda dikter som jag nu kommer att analysera.<sup>48</sup>

### **Puman, en *earth-being* med egen röst**

Loncón Antileo är en tvåspråkig och självlärd poet. Han skriver både dikter och berättelser och tillhör *oralitiores*-traditionen. Hans diktning har publicerats i tidskrifter och i antologier. Hans dikt "Pumans vädjan" handlar om en *earth-being* (Puman) som bönfaller en annan *earth-being*, (Tuwin Malen), att komma tillbaka till Mapucheland.<sup>49</sup> de la Cadena förklarar att *earth-being* är en ren översättning från "the Andean word *tirakuna* [...] This is the Quechua plural of tierra, or earth: tierras. Accordingly, 'earth' would be the literal translation".<sup>50</sup> Vidare klagör de la Cadena att dessa *earth-beings* inkluderar djur, växter och landskap.<sup>51</sup> Dessa varelser har alltid varit närvarande i andinsk kultur och har blivit politiska aktörer under 2000-talets stora sociala folkrörelser bland urbefolkningen som protesterat mot extraktivismen, närmare bestämt miljöexploateringen av gruvor och vattenresurser.<sup>52</sup> Benämningen kan med fördel tillämpas inom Mapuchekulturen, eftersom Loncón Antileos dikt presenterar två av dessa varelser: puman (djur) och Tuwin Malen (landskaps- och vattenvarsel); båda är *earth-beings* som har stor betydelse för Mapuchekulturen.

I dikten framträder ett släktskap som binder ihop naturen, djuren och människan, som har sitt fäste i Mapuchefolkets kosmologi och uttrycks i den muntliga berättartraditionen, där puman och andra *earthbeings* spelar en betydelsefull roll för Mapuchesamhällets balans. Puman utgör i dikten den poetiska rösten och det är genom

denna röst som klagan över den saknade landskaps- och vattenvarelsen, Tuwin Malen, uttrycks:

Återvänd till dina områden  
Och bada igen  
Lekandes i dina  
Floders lugna vatten,  
Tuwin Malen [...]

[...] Jag saknar dig så, lång  
är din frånvaro,  
Tuwin Malen!

Återvänd till dina områden  
så att jag åter kan sjunga för dig melodier med trompe<sup>53</sup> [...]  
med ett hårband av röda copiwes<sup>54</sup>  
ska jag smycka ditt guldfärgade hår.  
Jag ska parfymera din kropp  
med dofter av skogsaftonen  
och vi ska bada igen  
i floden, i vår flod [...]

Återvänd till dina områden  
Vinden från dina hemtrakter vill  
Leka med ditt hår, smeka  
Din nakenhet  
Fullmånenätterna vid  
We Tripantü vill känna din beröring  
när du dyker in i deras vatten [...]<sup>55</sup>

Detta utdrag visar att puman äger en subjektivitet, en egen röst och ett eget perspektiv, vilket åskådliggör att detta djur kan uttrycka innerliga känslor som traditionellt kopplas till enbart människan. Men här handlar det inte om en humanisering av naturen eller en metaforisk ansats som det torde förnimmas och tolkas inom ett västerländskt tankesätt. Jag tänker här till exempel på Aristoteles och Descartes som utgår ifrån att språket gör människan till talande och tänkande och att hon därmed är överlägsen både djuren och naturen.<sup>56</sup> I urbefolkningarnas kosmologi åtnjuter däremot *earth-beings* en jämlik ställning och plats i förhållande till människan, och det ter sig därför också helt naturligt att ge dem både en egen röst och ett eget diktarperspektiv. Även om perspektivismen utvecklades av Gottfried Wilhelm Leibniz och Friedrich Nietzsche finns det grundläggande skillnader mellan deras förhållningssätt och det som dikten illustrerar. I Leibniz världsbild finns ett allomfattande, objektiva perspektiv, ”in that it is assumed that, despite the seeming multiplicity of perspectives, there was still only one overarching perspective or universe which was identical to God’s total perspective”,<sup>57</sup> och hos Nietzsche ett subjektivt och biologiskt perspektiv: ”a perspective theory of affects”.<sup>58</sup> I båda dessa fall står människan i centrum, medan människan endast är en

del av helheten tillsammans med djuren, naturen, och andarna i den amerindianska multiperspektivismen. I anknytning till denna skillnad utvecklar Viveiros de Castro en perspektivismteori som förklarar hur "Amerindian ontologies are inherently comparative: they presuppose a comparison between the ways different kinds of bodies 'naturally' experience the world as an affectual multiplicity."<sup>59</sup> I ovanstående utdrag ser man hur puman (*earth-being*) tillträder scenen för att med egen röst berätta.

Viveiros de Castros perspektivism kan kompletteras med Aaron Moes teorier som fäster avseende vid djurs *poiesis*, det vill säga, "focuses on the process by which animals are makers": djuren skapar texter, gestikulerar och vokaliserar.<sup>60</sup> Det är just detta som sker i "Pumans vädjan" som därutöver lyfter fram förnimmelser och förståelser av land och miljö hos Mapuchefolkets *earth-beings*, där dessa väsen beskrivs som verkliga och med egen agens. Även Descola, en fransk antropolog som studerade Achuarfolket i Amazonas, framhåller att hos denna urbefolkning har dessa varelser också en egen autonom kropp och röst och de ser sig själva som människor.<sup>61</sup> Detta överensstämmer med animismens ontologier – djur är som människor eller ser sig själva som människor.<sup>62</sup> Stroferna ovan uttrycker känslor som förknippas med människan men i och med att det är puman som yttrar dem, framgår det att puman intar en subjektställning och har ett eget perspektiv. Det handlar här inte om en humanisering där människan står i centrum utan om pumans röst, som enligt dikten, läst i sin egen kulturella kontext, framträder som en perspektivutvidgning. Viveiros de Castro betonar att de amerindianska kosmologierna snarare är "cosmocentric or cosmomorphic".<sup>63</sup> Detta innebär att de amerindianska urbefolkningarna, i motsats till Descartes dikotomiska tänkande som skiljer människan från djuren, tror på att natur och kultur tillhör samma "sociokosmiska" plan; urfolken kan uppfattas på ett dikotomiskt sätt som antingen "ethnocentrically stingy in extension of their concept of humanity" i och med en föreställning att de "totemically' oppose nature and culture", eller så kan de uppfattas som "cosmocentric' and 'animic'" i och med föreställningen att de inte erkänner någon sådan uppdelning över huvud taget.<sup>64</sup> Denna inneboende motsättning gör dock, enligt Viveiros de Castro, dessa människor till "models of relativist tolerance, postulating a multiplicity of points of view on the world".<sup>65</sup> Han menar att det i dessa två synvinklar, som verkar antinomiska, föreligger en sanning. De namn som urfolk förser sig själva med, som oftast kan översättas med "mänsklig", betyder inte "humanity as a natural species, that is, *Homo Sapiens*". De menar egentligen ett sätt att vara person (*personhood*); dessa benämningar är inte namn utan "enunciative markers". Till exempel delas namnet Mapuche i två ord, *mapu* som betyder jord och *che* som betyder folk. I detta fall betyder "folk" person och inte medlem av människoarten. Som Viveiros de Castro förklarar, blir det följaktligen så att när man hos mapuchefolket refererar till djur eller andar (*earth-beings*) som "folk", menar man personer, vilket innebär att "to personify them is to attribute to nonhumans the capacities of conscious intentionality and agency which define the position of the subject"; *earth-beings* är människor för att de är subjekt.<sup>66</sup>

Denna föreställning associeras med idén om att varje arts synliga skepnad enbart är en förklädnad, att den dolda mänskliga formen bara kan ses av den egna arten och att det är den dolda formen som utgör djurens själ.<sup>67</sup> I korthet beskriver Viveiros de Castro att varje väsen "to whom a point of view is attributed would be a subject [...] wherever there is a point of view there is a subject position".<sup>68</sup> Pumans känslor ger uttryck för



en längtan och en kärlek till ett övernaturligt väsen, dock inte en romantisk kärlek utan snarare en längtande kärlek till balans. Detta kvinnliga väsen, Tüwin Malen, som tillhör Mapuchefolkets kosmologi, bebor sjöar och tjärnar och associeras med bevarandet av *itrovillmongen*, den biologiska mångfalden och den ekologiska balansen i vattnet. Pumans ord till Tuwin Malen utgör således en vädjan, full av smicker, om väsendets återkomst till Mapucheland, och uttrycker därmed uppfattningen om ordens förmåga att återställa den förlorade balansen genom *newen*, den inneboende kraften, som *earth-beings* äger.<sup>69</sup> Denna förlorade balans kan utläsas mellan raderna i pumans vädjan, som ett implicit avslöjande om den förstörelse som Mapucheland har utsatts för till följd av de multinationella företagens exploatering och miljöförstöring. Dikten implicerar de *lokala* sociomiljömässiga konflikterna mellan den chilenska staten och Mapuchefolket. I dikten ingriper således naturen på den lokala nivån (Mapuchelandet) samtidigt som den extraktivistiska politiken utstakad av globala intressen skarpt kritiserar.<sup>70</sup> Vattendammsbyggen och skogsskövlingar har medfört ett stort hot mot Mapuchefolket eftersom de har rubbat det ekologiska systemet och förändrat de existerande relationerna mellan samhälle och natur, vilket framträder i dikten i form av en klagan över att ett av de naturväsen som borde bebo vattenområdet inte längre finns där.<sup>71</sup>

Släktskapskänslan mellan djur och människa framstår tydligt genom det intima förhållandet mellan puman och Mapuchefolket i denna kosmologi, där puman associeras med krigaranda; många patronymika och toponymier bildas med *pangui*, som betyder just puma:<sup>72</sup>

Jag är Puman, /  
Mapuchefolkets farbror<sup>73</sup>  
Den som skakar ravinen  
Med sina skrik [...]  
Jag är Puman  
Och mina skrik vandrar fria  
Genom Mapuchenationens berg  
Mitt mod är flaggan som  
lansjäverna hissar  
mitt i natten.  
Dock i floderna din eteriska närvaro  
Saknar jag,  
Tuwin Malen [...].<sup>74</sup>

Denna del av dikten berättar om det starka släktskapet mellan puman (också kallad *futamaye*, den store farbrorn) och Mapuchefolket. Denna släktförbindelse berättar om både pumans mod och Mapuchefolkets kamp, där människor och djur står på samma sida i striden. Samtidigt ser sig puman återigen som ett subjekt, med ett mänskligt medvetande. Viveiros de Castro förklarar detta på följande sätt: "animals are people, or see themselves as persons. Such a notion is virtually associated with the idea that the visible form of every species is an envelope (a 'clothing'), concealing an internal human form".<sup>75</sup> Detta innebär att puman äger en subjektivitet som innehar egenskaper som Mapuchefolket självt identifierar sig med, därför framträder en medvetenhet om



urfolkets släktskap med puman i dikten, vilket också återropas i djurets vädjan. Denna relation mellan djur, natur och Mapuchefolket förankras i det traditionella fädernearvet inom denna kultur, som är patrilocalt och patrilineärt, genom att puman gestaltas som en farbroder.<sup>76</sup> Så när puman, i egenskap av farbroder till Mapuchefolket, låter sin röst höras för att fördöma och avslöja naturförödelse, intar puman ett med Mapuchefolket likasinnat och jämlikt perspektiv och handlar i deras namn. Puman blir en talesman i deras kamp för land- och vattenrättigheter samt mot massförstörelsen av naturen.<sup>77</sup> Följaktligen visar denna klagan nödvändigheten av Tuwin Malens återkomst som enda utväg för att läka en förlorad balans i naturen, eftersom dessa *earth-beings* liv och öden är sammanbundna med människans liv och öde.

Dikten åskådliggör således, genom dessa *earth-beings*, en icke-dualistisk kosmologi där den mänskliga världen och den mer-än-mänskliga befinner sig samtidigt på samma plats.<sup>78</sup> Descolas konstaterande är relevant i sammanhanget: "humans are not seen as hegemonic masters subordinating other species to their needs but as mere participants in an all-embracing chain of energy exchange and identity-building".<sup>79</sup> Dikten visar att det inom Mapuchefolkets kosmologi saknas en tydlig gräns mellan naturens och människosamhällets sfärer och känslomässiga förbindelser, liksom att världen, i enlighet med Descolas argument, uppfattas som ett "continuum where humans and a vast number of non humans are linked within a network structured by identical set of cultural prescriptions".<sup>80</sup> David Abram menar i sin studie om urbefolkningarnas synsätt, där han utgår från själva språket, att i en animistisk kultur kommunicerar människor och den mer-än-mänskliga världen oupphörligt med varandra.<sup>81</sup> Denna perspektiviska relation, som verserna ovan gestaltar, handlar om vad de la Cadena benämner som intra-varande, det vill säga att alla interagerar med varandra samtidigt. Samtidigt medvetandegör dikten att detta harmoniska samspel bryts genom miljömissbruk och kränkning av Mapuchefolket. Jag ser här en tydlig koppling till Niall Binns ekokritiska tänkande, där den litterära textens autonomi starkt ifrågasätts och uppgiften ligger i att placera det litterära verket i både sin naturliga kontext, det kosmologiska synsättets och i den moderna miljöproblematikens; på detta sätt kan dikterna knytas både till den traditionella berättande formen och den moderna, som relaterar till ett aktivistiskt miljömedvetande som avslöjar det ekstraktivistiska förstörandet.<sup>82</sup>

### **"Jag är..." och kroppens mångskiftande natur**

Panchillo är en tvåspråkig poet i bemärkelsen att hon skriver på mapudungun och själv översätter sina dikter till spanska.<sup>83</sup> Hon tillhör gruppen *oralitores* och hennes diktning struktureras enligt den muntliga, traditionella Mapuchediskursen, det vill säga att hon använder sig av etnolingvistiskt collage genom att skriva både på spanska och mapudungun och genom att i de spanska versionerna införa fraser eller ord från mapudungun. I hennes dikt framträder muntliga traditionella former i form av en tydlig poetisk röst som eftersträvar ett kroppsligt och andligt välmående för både individen och territoriet (*Küme Mongen*, *Buen Vivir*, *det Goda Livet*). Hennes diktning handlar om upprättelse, har en tydlig sociopolitisk ansats och har publicerats i politiska och kulturella tidskrifter under 80-talet. 2002 publicerade hon i Spanien boken *Tayin Mogen / Que Nuestra Vida Continúe* och har därefter blivit inkluderad i flera antologier.

2001 fick hon första priset i Concurso de Poesía de los Pueblos Originarios en Lenguas indígenas. Panchillo är även politisk aktivist.<sup>84</sup>

Hennes dikt ”Jag är...” förkroppsligar den poetiska rösten av en människa som intar skepnaden av olika *earth-beings*. Den diskursiva formen innehåller ett mytiskt-symboliskt drag eftersom den gestaltar en uppenbarelse, *perrimontum*.<sup>85</sup> Jag ser här en intressant koppling till Viveiros de Castros multinaturalism och perspektivism, enligt vilken ”the Amerindian concept would suppose the unity of spirit and the diversity of bodies”, och som i sin tur är nära besläktad med shamanismen, eftersom shamaner utgörs av utvalda människor som innehar förmågan att inta andra *earth-beings* perspektiv och kunna återvända för att berätta om dem.<sup>86</sup> Det är just detta som dikten gestaltar genom *machi*, shamankvinnan, som intar olika kroppar:<sup>87</sup>

Jag är...  
En motståndets atom  
under de torra löven  
i skogens mitt [...]

Jag är en flock svarta djur  
Och pinto-färgmönstrade oxar  
Med ihoprullade horn  
Hästar som flyger  
I sydlig riktning  
OCH KONARYTTARE<sup>88</sup> [...] <sup>89</sup>

Enligt Viveiros de Castro, som beskriver Amazonas shamanska praktiker, kan den poetiska rösten i denna dikt sägas vara av shamanskt slag, eftersom de individer som besitter denna form av omvandlingsförmåga under uppenbarelserna är just shamaner. Dessa människor kan avsiktligt korsa de kroppsliga gränserna och anta andras perspektiv. Dikten gestaltar således en shamans resa genom olika *earth-being's*-skepnader för att lära känna olika subjektiviteter och förmedla den kunskapen vidare till kollektivet, med andra ord, en form av ”cosmic politics”.<sup>90</sup>

Ana Matías Rendón menar i sin tur att ursprungsbefolkningarnas poesi inte enbart tillhör poeterna, utan är ett sätt för dem att uttrycka kunskap med ett eget språk, eftersom orden förmedlar naturens heliga visdom.<sup>91</sup> Poetens ord uttrycker en sanning som alla i kollektivet känner igen sig i och som speglar kollektivets världsbild, som spänner från det gudomliga till det sociala.<sup>92</sup> I Panchillos dikt utgörs det poetiska jaget och dess kropp av naturen i alla sina skepnader, ”Jag är...” förkroppsligar således en kosmisk enhetlighet där natur, det heliga, djuren och den mänskliga kroppen utgör delar av en helhet som befinner sig i ett ömsesidigt beroendeförhållande.<sup>93</sup>

I dikten förekommer också det som Viveiros de Castro benämner rörliga perspektiv, i och med att Jag-kroppen byter form och intar olika subjektpositioner från vilka världen representeras.<sup>94</sup> Här intar det shamanska perspektivet en central roll som gör det möjligt att genom en och samma röst framföra människans, djurens och naturens olika världsuppfattningar. Den poetiska röst-kroppen visar i dikten förmågan att omvandlas och flyta in i dessa *earth-being's* kroppar där det saknas inbördes hierarkier (inklusive avsaknaden av ett bestämt kön):

[...] Fly i MEWLEN<sup>95</sup> mitt på dagen [...]  
Storma som en orkanvind [...]  
Och rinna i dina ådror  
i högsta hastighet  
I åska och blixtar  
Dåna i ditt fönster [...].<sup>96</sup>

I dessa versrader förvandlas *machi* till Mewlen, vinden, som är en *earth-being* med en central, symbolisk, abstrakt men även praktisk innebörd, eftersom den i Mapuchekosmologin kan förknippas med onda krafter som för med sig sjukdom och elände.<sup>97</sup> Vinden representeras som en förödande kraft som riktar sin vrede mot ett specifikt mål; vinden som en naturens kraft visar samma starka motstånd som Mapuchefolket. Kampen att återfå sitt territorium berör både människor och *earth-beings*, något som bottnar i både ett historiskt och ett andligt motstånd, vilket Panchillos poetiska diskurs åskådliggör. I utdraget kan vi även se en tillämpning av etnolingvistiskt collage då ord på mapudungun smyger sig in i det spanska språket (Mewlen). Shamanen som intar jag-rösten och kroppen uttrycker även en olycksbådande förödelse som vänder sig mot skogsföretagen vars skövling drabbar naturen, djuren och människan:

[...] Jag skulle kunna omvandlas till  
Helvetes lågor...  
Och förtära buske efter buske  
De växande skogsföretagen  
Tills jag når ditt hems ände  
för att omvandla dig till spillror och aska [...].<sup>98</sup>

Dessa versrader pekar på den sociala kamp som har pågått sedan kolonisationens början. Mapuchefolket har systematiskt utsatts för exploatering sedan erövringen och kolonisationen under 1500-talet, vilket nådde sin kulmen efter de latinamerikanska självständighetskrigen under 1800-talet, när Chile reste sig som en nationalstat och påbörjade en militär invasion: *Pacificación de la Araucanía* (1860–1883). Denna resulterade i exproprieringen av Mapucheland som sedan skänktes bort till nyanlända européer i en planmässig assimilering och/eller utrotning av urbefolkningen.<sup>99</sup> Detta har fortsatt in i modern tid med stöd av olika chilenska regeringar.<sup>100</sup> Det poetiska uttryck som vi bevittnar här och som vanligen förekommer i Mapuchenarrativen blir ett sätt att tolka den egna sociala och kulturella kontexten genom att ta makt över det privata (egna) och det offentliga rummet (samhället) med nya sociala och kulturella uttryck för vad det betyder att vara mapuche.

Poetens ord blottlägger inte bara att miljöfrågan handlar om ting som är sammankopplade med varandra genom sin gemensamma kosmologi utan fördömer även de faktiska aktiviteter som de multinationella skogsföretagen bedriver i Mapucheland. Denna sociala kamp ger uttryck för en vrede, en fiendlighet och en maktlöshet gentemot dessa krafter som uppfattar naturen som en handelsvara och rubbar naturens grundläggande cykler genom exploatering av gruvor, skogar och vatten.<sup>101</sup> Diktutdraget visar vidare att ursprungsbefolkningarna har lärt sig nya sociala, kulturella och inte minst religiösa budskap från den dominerande kulturen.<sup>102</sup> Exempelvis i versraden:

”Och förtära buske efter buske” eller ”Utan en ’NOA’ närvarande / Varken mirakel eller helgon”, som också finns att läsa i dikten, finner man bibliska referenser relaterade till den kristna gudens vrede.<sup>103</sup> Dikten drar således nytta av den ”andres” imaginära värld för att få fram sitt, samtidigt som den bekräftar den egna identiteten genom att omtolka den västerländska kulturtraditionen.<sup>104</sup> På detta sätt visar Panchillo sitt historiska (att återfå sin mark) och andliga (värnande om Moder Jord) engagemang, där båda delar uppfattas som oskiljaktiga.<sup>105</sup>

Därutöver tillåts en människa i Panchillos dikt att etablera ett personligt band till flera *earth-beings* som kan visa sig i form av beskydd, förförande, vänskap, fientlighet eller ömsesidighet.<sup>106</sup> Jag-kroppen och jag-själen i dikten representerar en vi-kropp och vi-själ; alltså ett kollektivt jag som hör ihop i ett större sammanhang: ”*Nuke Mapu, Moder Jord*”. Denna förbindelse innefattar inte bara bandet till traditionen (kosmologin) utan omfattar i nutid även ett miljömedvetande som kommuniceras i dikten, på samma sätt som i Antileos dikt om puman.

Amerindianska poeter beskriver denna samhörighet i sina dikter, där jaget smälter in i andra väsen för att observera världen från andra perspektiv som skiljer sig från den västerländska traditionens. Interaktionen mellan människa, djur och mer-än-mänskliga väsen finns förvisso även i västerländskt tänkande, dock ter den sig där annorlunda. Kári Driscoll och Eva Hoffmann, såväl som Garrard, förklarar att Jacques Derrida tar avstånd från kategorisering av den västerländska traditionen gällande relationen mellan djur och människa, enligt vilken djur i avsaknad av mänskligt språk anses underlägsna.<sup>107</sup> Derrida anser att i denna kategorisering ses djur som objekt underordnade en makthierarki som han kallar ett carnofallogocentriskt dominansschema.<sup>108</sup> Även om Derrida motsätter sig makthierarkin och menar att i poesin framträder människans djuriska inslag, förblir hans perspektiv enbart ett mänskligt där djuren saknar agens, de är enbart en poets skapelse. Viveiros de Castro antropologiska studier visar däremot att människor och andra mer-än-mänskliga subjektiviteter, enligt de ursprungsbefolkningars kosmologier som han studerar, tänker på samma villkor, vilket föranleder en mångfald av olika sorters subjektiva agenser med samma form av själ, det vill säga, samma förmågor att tänka och vilja, där endast de olika kroppsliga skepnader som olika arter innehar utgör skillnaden: ”for the body and its affections [...] is the site and instrument of ontological differentiation and referential disjunction”.<sup>109</sup> Viveiros de Castro menar att perspektivismen grundar sig i en universell epistemologi och varierande ontologier.<sup>110</sup>

Detta medför att inom urbefolkningens begreppsvärld är natur och kultur komponenter av samma socio-kosmiska fält, något som även visar sig i Antileos dikt, vilket innebär att det inte existerar ”domains of being but rather relational configurations, mobile perspective”.<sup>111</sup> Detta för i sin tur med sig att perspektiv förnimms och uppfattas multinaturalistiskt av dessa urbefolkningar, vilket ligger till grund för en mångfaldig kultur och en natur med förmåga att anta olika perspektiv, på samma sätt som *earth-beings* gör i dikterna. Denna förmåga är en följd av att dessa väsen besitter en själ som utgör själva grunden för ett subjekt.<sup>112</sup>

De båda analyserade dikterna frigör sig från de etablerade kulturella former som har legitimitet i västvärlden (och som därmed är uttryck grundade i kolonialmaktens världssyn) genom att *earth-beings* tillträder scenen med ett väsentligen annat synsätt som tar hänsyn till en mångfasetterad relation mellan människor och *earth-beings*,

som existerar i komplexa sammanställningar.<sup>113</sup> Därmed frigör dikterna för väst nya former av subjektiviteter som motsätter sig den traditionella västerländska filosofiska-estetiska diskursen för att istället föreslå ett "space-time thinking" som står emot de västerländska idéer om en linjär utveckling som i längden har försatt och fortsätter att försätta jorden i fara.<sup>114</sup> De sätt att tänka som dikterna artikulerar, grundade i Mapuches traditionella berättande och *locus of enunciation* men blandade i hybrida narrativa former, frambringar nya civilisatoriska valmöjligheter.<sup>115</sup>

Dikterna framställer, genom *earth-beings*, en diskurs som försvarar *Nuke Mapu*, Moder Jord, mot den extraktivism som hotar både Mapuchefolkets levnadssätt och världen i allmänhet. Därmed fyller dessa dikter en funktion som verktyg i kampen för att avslöja kulturella och även sociala orättvisor som berör hela mänskligheten. Rösterna från *earth-beings* i amerindiansk litteratur uppenbarar en spricka i den kulturella, sociala och politiska sfären. De visar på en framväxande *indigeneity*,<sup>116</sup> där dessa *earth-beings* blir en del av en så kallad *earth practice*,<sup>117</sup> ett sätt att framföra respekt och vördnad för relationen mellan människan och naturen, för att på detta sätt uppnå *Küme Monge*, det Goda Livet. Vidare ger dikterna uttryck för en dekolonialisering av både makt och kunskap genom att situera sig i Mapuchefolkets egna sociohistoriska erfarenhet, dess egna *epistemic location*,<sup>118</sup> och framföra ett medvetet budskap som skiftar kunskapens centrum, utverkar en *decolonial turn*,<sup>119</sup> för att genom den egna visdomen fördöma extraktivismen i Mapucheland.

## Noter

- 1 Abya Yala är ett namn som ursprungsbefolkningar gemensamt använder sig av för att referera till den amerikanska kontinenten och betyder 'land i full mognad'. Se Arturo Arias, Luis Cárcamo-Huechante, Emilio del Valle Escalante, "Literaturas de Abya Yala", *Lasaforum* vol. XLIII (2012:1), 7–10, <https://forum.lasaweb.org/files/vol43-issuet/ontheprofession2.pdf>.
- 2 María Teresa Panchillo, "Soy..." i *Weichapeyuchi ül: cantos de guerrero, Antología de poesía política Mapuche*, Pablo Huirimilla red. (Santiago de Chile: LOM ediciones, 2013), 102–103; Ricardo Loncón Antileo, "Plegarias de un puma", i *Epu mariülkatufe ta fachantü. 20 poetas mapuche contemporáneos*, Jaime L. Huenún red. (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2017), 200–201.
- 3 Damsi Figueroa Verdugo, Noelia Figueroa Burdiles, "Lecturas decoloniales de la poesía mapuche de María Teresa Panchillo", *Revista Izquierdas* (2018, 40), 120–138, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492018000300120>.
- 4 Den första att använda och presentera begreppet *oralitura* (som användes för första gången i Senegal) under Primer taller de escritores en Lenguas indígenas (Första workshopen för författare på ursprungsbefolkningarnas språk), i Tlaxcala, Mexiko, 1995, var Elicura Chihuailaf som fick det chilenska nationella litteraturpriset 2020. Begreppet innebär att det skrivna ordet blir ett redskap för att befärma den narrativa konsten som växer bland den nutida urbefolkningen, eller såsom Chihuailaf har uttryckt saken: "den äger rum bredvid mitt folks muntliga tradition, bredvid mina äldre (med respekt för dem och för deras tankesätt)." Se Maribel Mora Curriao, "Poesía Mapuche del siglo XX. Escribir desde los márgenes del Campo Literario", *Ta ñi fijke xipa rakizuumeluwün: Historia, Colonialismo y Resistencia desde el País Mapuche* (Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013), 322.

- 5 Marisol de la Cadena, *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds* (North Carolina: Duke University Press 2015), 105.
- 6 Walter Mignolo, "I am where I think. Epistemology and the colonial difference", *Journal of Latin American Cultural Studies* 8, (1999:2), 240, <https://doi.org/10.1080/13569329909361962>.
- 7 Walter Mignolo och Pedro Pablo Gómez, *Trayectorias de re-existencia. Ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer* (Universidad distrital Francisco José de Caldas: Facultad de Artes-ASAB, 2015), 8.
- 8 I detta fall följer studien Valle Escalantes resonemang i *Teorizando las literaturas indígenas modernas* i det att *locus of enunciation* handlar om lingvistiskt, kulturellt och geografiskt ursprung. Dock handlar det även om vad som Mignolo i *Local Histories/Global Designs* beskriver som en "process of subalternization of knowledge is being radically transformed by new forms of knowledge in which what has been subalternized and considered interesting only as object of study becomes articulated as new loci of enunciation." Se Walter Mignolo, *Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 13; Walter Mignolo, "El despredimiento. Pensamiento crítico y giro decolonial", i *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, (Ediciones del Signo, 2006), 14; Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (La Paz: Plural/UMSA, 1994), 13.
- 9 Andrea Hollington, Oliver Tappe et al., "Concepts of the Global South. Voices from Around the World", i *Global South Studies Center* (Cologne: University of Cologne, 2015), 1–2, [https://kups.ub.uni-koeln.de/6399/1/voices012015\\_concepts\\_of\\_the\\_global\\_south.pdf](https://kups.ub.uni-koeln.de/6399/1/voices012015_concepts_of_the_global_south.pdf).
- 10 Här följer jag definitionen som Glotfelty och Fromm gör i *The Ecocriticism Reader*: "the study of the relationship between literature and the physical environment [...] all ecological criticism shares the fundamental premise that human culture is connected to the physical world, affecting it and affected by it." Se Cheryll Glotfelty, Harold Fromm, *The ecocriticism reader. Landmarks in Literary Ecology* (University of Georgia Press, 1996), XVIII–XIX.
- 11 Fiona Bowie förklarar i *The anthropology of religion* att kosmologi är "a theory or conception of the nature of the universe and its workings, and of the place of human beings and other creatures within that order"; på detta sätt hjälper kosmologi ett samhälle att orientera sig i världen, känna till vilka de är och hur de ska förhålla sig till resterande skapelsen. Se Fiona Bowie, *The anthropology of religion* (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 119–120.
- 12 Exempel på detta finner man bland annat i den samiska artisten Timimie Märaks *slam poetry* "What local people?" där hen uttrycker sitt missnöje mot Beowulf Minings styrelseordförande, Clive Sinclair-Poulton, som i "ett aktieägarmöte visar ett tomt fjällandskap," och utropar "what local people?" Se Cecilia Cromnow, "Jenni Laiti kämpar för samernas mark", *Camino*, 2016-11-24, <https://www.caminomagasin.se/nyheter/2016/11/24/jenni-laiti-kampar-samernas-mark>.
- 13 Ricardo Iglesias García, "El cuerpo desde una subjetividad de progreso en la 'nueva' época antropológica", *Arte y políticas de identidad* vol. 20 (2019), 97–114, <https://doi.org/10.6018/reapi.389501>.
- 14 Iván Carrasco, "Poesía Mapuche etnocultural", *Anales de Literatura chilena* vol. 1 (2000:1), 195.
- 15 Carrasco klassificerar alla dessa sånger inom den så kallade etnolitteraturen. Etnolitteratur utgör ett system av narrativa och muntliga uttryck med flera olika varianter av samma berättelse som anses vara typisk för ett urfolk och som har olika funktioner i den specifika

- gruppen. Det äldre narrativet har bevarats i olika grad i de olika Mapuchesamhällena och beroende på närheten till den spansk-europeiska kulturen och språket finns det idag blandade och hybrida narrativa former som relaterar till både Mapuche och den spansk-chilenska kulturen. Se Iván Carrasco, "Poesía Mapuche etnocultural", 195–196.
- 16 Maribel Mora Curriao, "Poesía Mapuche del siglo XX. Escribir desde los márgenes del Campo Literario", *Ta in fijke xipa rakizuameluwün. Historia, Colonialismo y Resistencia desde el País Mapuche* (Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013), 314.
  - 17 Dock förekommer även intrakulturella essäformer (antropologisk, etnografisk, didaktisk, självbiografisk och så vidare). Se Iván Carrasco, "Poesía Mapuche etnocultural", 196.
  - 18 Carrasco, "Poesía Mapuche etnocultural", 195. Författarens översättning. Citat på spanska: "comodidad etnocentrista".
  - 19 Iván Carrasco, "Poesía chilena y mapuche. Un territorio común", i *Poesía mapuche, Mundos Superpuestos* vol. 12 (Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2019), 40.
  - 20 Carrasco, "Poesía Mapuche etnocultural", 196.
  - 21 Alejandra González Hermosilla berättar i "Leonel Lienlaf, poesía mapuche. Una mirada poscolonial..." att det finns två språkliga uttryck i vilka Mapuche poesin grundar och uttrycker sig: *peuma*, dröm och *perrimontum*, visioner. Se Alejandra González Hermosilla, "Leonel Lienlaf, poesía mapuche. Una mirada poscolonial", *Almiar* (2015, 78), <https://margencero.es/almiar/leonel-lienlaf-poesia-mapuche/>.
  - 22 Iván Carrasco, "La poesía chilena de la última década (1977–1987)", *Revista Chilena de Literatura* (1989, 33), 42; Iván Carrasco, "La literatura etnocultural en Hispanoamérica. Concepto y precursores", *Revista Chilena de Literatura* (1993, 42), 66; Iván Carrasco, "Las voces étnicas en la poesía chilena actual", *Revista Chilena de Literatura* (1995, 47), 58; Curriao, "Poesía Mapuche del siglo XX: Escribir desde los márgenes del Campo Literario", 325–326.
  - 23 Iván Carrasco, "Los textos de doble codificación. Fundamentos para una investigación", *Estudios Filológicos* (1991, 26), 11–12.
  - 24 Walter Mignolo, Pedro Pablo Gómez, *Trayectorias de re-existencia. Ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*, 8.
  - 25 Carrasco, "Poesía Mapuche etnocultural", 200, 210.
  - 26 Kenneth Lincoln, *Native American Renaissance* (Berkeley: University of California Press, 1985), 184.
  - 27 Joni Adamson, *American Indian Literature, Environmental Justice, and Ecocriticism. The Middle Place* (Tucson: University of Arizona Press, 2001), 3.
  - 28 Arias, Cárcamo-Huechante, del Valle Escalante, "Literaturas de Abya Yala", 7. Författarens översättning. Citat på spanska: "la producción simbólica del continente".
  - 29 del Valle Escalante, "Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas. Introducción", 4; Arias, Cárcamo-Huechante, del Valle Escalante, "Literaturas de Abaya Yala", 7.
  - 30 Detta innebär att mötet mellan urbefolkningarna och européerna resulterade i ett hierarkiskt och hegemoniskt förhållande dem emellan på kontinenten. Denna maktstruktur, frambrindad av själva moderniteten, blir enbart möjlig genom det europeiska herraväldet grundat i eurocentrismen, kapitalismen liksom idén om nationalstaten. Se Aníbal Quijano, "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", *Social. Journal of World-Systems Research* 6 (2000:2), 342–386, <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>.
  - 31 Walter Mignolo förklarar att det dekoloniala tänkandet uppmuntrar det så kallade *desprendimiento*, (avskiljning), vilket innebär en tillit till andra möjliga världar som är i olika uppbyggnadsprocesser över hela världen. Se Walter Mignolo, "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial", i *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, (Ediciones del Signo, 2006), 10. Författarens översättning. Citat på spanska: "otros mundos son posibles".



- 32 Greg Garrard, *Ecocriticism* (London: Routledge, 2004), 5, 8.
- 33 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLASCO, 2014), 777–832, <http://biblioteca.clasco.edu.ar/clasco/se/20140507042402/eje3-8.pdf>.
- 34 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Ecuador Debate* 44 (1998), 227–238, <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6042/1/RFLACSO-ED44-17-Quijano.pdf>.
- 35 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", 230. Författarens översättning. Citat på spanska: "Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada periodo, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género"; "dependencia histórico-estructural".
- 36 Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena* (1992), 11–14.
- 37 Walter D. Mignolo, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Juan María Madariaga, Cristina Vega Solís övers. (Madrid: Akal, 2003), 19–60. Författarens översättning. Citat på spanska: "Un paradigma otro".
- 38 Marisol de la Cadena, "Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections Beyond 'Politics'", *Cultural anthropology* vol. 25 (2010:2), 334–370.
- 39 Marisol de la Cadena, Helene Risør, Joseph Feldman, "Aperturas onto-epistémicas. Conversaciones con Marisol de la Cadena", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 32 (2018), 164, <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>.
- 40 Eduardo Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", i *The land within. Indigenous territory and perception of environment*, Alexandre Surrallés och Pedro García Hierro red. (Köpenhamn: International work group for indigenous affairs, 2005), 36–74.
- 41 Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (Hawoo Publishing Company, 2016), 19.
- 42 Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 20.
- 43 Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 34.
- 44 "Hence, where our modern, anthropological multiculturalist ontology is founded on the mutual implication of the unity of nature and the plurality of cultures, the Amerindian conception would suppose a spiritual unity and a corporeal diversity – or, in other words, one 'culture,' multiple 'natures.' In this sense, perspectivism is not relativism as we know it – a subjective or cultural relativism – but an objective or natural relativism – a multinaturalism." Se Eduardo Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 36, 59.
- 45 Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 140–141.
- 46 Ernst Halbmayer, "Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies", *Indiana* 29 (2012), 9–23.
- 47 Viveiros de Castro menar att "In this sense, perspectivism is not relativism as we know it – a subjective or cultural relativism – but an objective or natural relativism – a multinaturalism. Cultural relativism imagines a diversity of subjective and partial representations (cultures) referring to an objective and universal nature, exterior to representation." Se Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 59.
- 48 Halbmayer, "Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies", 9.
- 49 Mytiskt kvinnligt andeväsen som lever i sjöar och insjöar.

- 50 Marisol de la Cadena, "Earth-Beings. Andean indigenous religion, but not only", i *The World Multiple. The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*, Keiichi Omua, Grant Jun Otsuki et al. red. (London: Routledge, 2018), 20–36, <https://doi.org/10.4324/9780429456725>.
- 51 de la Cadena, "Indigenous cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond 'politics'", 341.
- 52 de la Cadena, "Indigenous cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond 'politics'", 341.
- 53 *Trompe*, mungiga, musikinstrument.
- 54 Röd blomma från släktet Lapageria, nationalblomma i Chile.
- 55 Loncón Antileo, "Plegarias de un puma", 200. Författarens översättning. Citat på spanska: "Vuelve a tus dominios/y báñate de nuevo/jugueteando en las/tranquilas aguas de tus ríos/Tuwin Malen [...] ¡Te extraño tanto, larga/es tu ausencia, Tuwin Malen!/Vuelve a tus dominios/y te cantaré melodías de trompe [...] Con un cintillo de rojos copiwes/ adornaré tus dorados cabellos./Perfumaré tu cuerpo/con aroma silvestre de la tarde/y nos bañaremos de nuevo/en el río, en nuestro río [...] Vuelve a tus dominios,/el aire de tus tierras quiere/jugar con tus cabellos, acariciar/tu desnudez. Las noches de luna llena/del We Tripantü quieren sentirte/zambulléndote en sus aguas."
- 56 Aristoteles, *Política*, Manuela García Valdés övers. (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 51–52, 57–58, 66–67, 435; René Descartes, *Discurso del Método/Meditaciones metafísicas*, Manuela García Morente övers. (Biblioteca Digital MinerD-Dominicana Lee), 15, 18–19, 38–39, 42–44, <https://ministeriodeeducacion.gob.do/docs/biblioteca-virtual/IHsx-descartes-rene-discurso-del-metodopdf.pdf>.
- 57 Ernst Halbmayer, "Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies", 10.
- 58 Friedrich Nietzsche, *The will to power*, Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale övers., Walter Kaufmann red. (New York: Vintage Books, 1968), 272.
- 59 Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 60; Ernst Halbmayer, "Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies", 10–11.
- 60 Aaron Moe, *Zoopoetics. Animals and the Making of Poetry* (Pennsylvania: Lexington Books, 2013), 7.
- 61 Philippe Descola, "Ecology as Cosmological Analysis", i *The Land Within. Indigenous Territory and Perception of Environment*, Alexandre Surrallés, Pedro García Hierro red. (Köpenhamn: International work group for indigenous affairs, 2005), 29.
- 62 Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Editions Gallimard, 2005), 197.
- 63 Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 241.
- 64 Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 241.
- 65 Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 242.
- 66 Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 242–244.
- 67 Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 49.
- 68 Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 49.
- 69 Piergiorgio Di Giminiani, Marcelo González Gálvez, "Who Owns the Water? The Relation as Unfinished Objectivation in the Mapuche Lived World", *Anthropological Forum* 28 (2018:3), 199–216, <https://doi.org/10.1080/00664677.2018.1495060>.
- 70 Johanna Höhl, "Hidroelectricidad y pueblos indígenas: un análisis de megaproyecto Ralco en la región Bío Bío, Chile", i *Agua i disputas territoriales en Chile y Colombia*, Astrid Ulloa, Hugo Romero red. (Toledo: Universidad Nacional de Colombia, 2018), 299.
- 71 Johanna Höhl, "Hidroelectricidad y pueblos indígenas. Un análisis de megaproyecto Ralco en la región Bío Bío, Chile", 305.

- 72 Thora Herrmann, Elke Schüttler, Pelayo Benavides et al., "Values, Animal Symbolism, and Human-Animal Relationships Associated to Two Threatened Fields in Mapuche and Chilean Local Narratives", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 41 (2013:9), 1–15, <http://www.biomedcentral.com/content/pdf/1746-4269-9-41.pdf>.
- 73 På spanska finns det enbart ett ord, *tío*, för att benämna både mor- och farbror, dock förklarar Herrmann et al. att orden *pangui* kan komma från ordet *pane*, som betyder spermie, därav förstärks länken till det manliga.
- 74 Loncón Antileo, "Plegarias de un puma", 200–201. Författarens översättning. Citat på spanska: "Yo soy el puma/ tío de los Mapuche, El que sacude con gritos/las quebradas, [...] Yo soy el puma/y mis gritos siguen libres/por los montes de la Nación Mapuche/mi coraje es la bandera que/enarbolan los lanceros en/medio de la noche. Pero en los ríos tu presencia etérea/me hace falta/Tuwin Malen".
- 75 Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 38.
- 76 José Bengoa, *Historia de los antiguos Mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín* (Santiago: Catalonia, 2003), 84.
- 77 Macarena Gómez-Barris, "Submerged perspectives. The arts of land and water defense", *Globalizations* 18 (2020:6), 1–10, <https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1841536>.
- 78 de la Cadena, Risør, Feldman, "Aperturas onto-epistémicas. Conversaciones con Marisol de la Cadena", 164.
- 79 Descola, "Ecology as Cosmological Analysis", 26.
- 80 Descola, "Ecology as Cosmological Analysis", 28.
- 81 David Abram, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More than Human World* (New York: Vintage, 2012), 50, 75, 90, 108, 153.
- 82 Niall Binns, "¿Callejón sin salida?", i *La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004), 17.
- 83 Damsi Figueroa Verdugo och Noelia Figueroa Burdiles, "Lecturas decoloniales de la poesía mapuche de María Teresa Panchillo", 122–123.
- 84 Maribel Mora Curriao, Fernanda Moraga García, Jaqueline Caniguán, *Kümedungun/ Kümevirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX–XXI)* (Santiago de Chile: LOM ediciones, 2011), 447.
- 85 González Hermosilla, "Leonel Lienlaf, poesía mapuche. Una mirada poscolonial...".
- 86 Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 37; Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 208–209.
- 87 Montecino förklarar att machis uppgift är att hela från sjukdomar både av fysisk karaktär och i form av onda andar och häxor som smittar vissa människor. Se Sonia Montecino, *Mitos de Chile, enciclopedia de seres, apariciones y encantos* (Santiago de Chile: Catalonia, 2015), 421.
- 88 *Konas* betyder ung man, krigare på mapudungun, Mapuchefolkets språk.
- 89 Panchillo, "Soy...", 102. Författarens översättning. Citat på spanska: "Soy.../Átomo en resistencia/debajo de las hojas secas/em medio de los bosques [...] Soy...un piño de animales negros/Y bueyes overos/Con cuernos enroscados/Caballos que vuelan/En dirección al sur/Y KONAS JINETES [...]".
- 90 Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 42.
- 91 Ana Matías Rendón, "Un cuerpo que se extiende más allá de sus límites: la poética indígena del cuerpo", i *Cartografías de nuestras realidades*, Horacio Cerutti Guldberg red. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 145–147.
- 92 Rendón, "Un cuerpo que se extiende más allá de sus límites: la poética indígena del cuerpo", 147.
- 93 Humberto Chacón, Fernando Yáñez, Geovany Larriva, "Culturas Amazónicas ecuatorianas. Aproximaciones teóricas en la formación de investigadores", i *Aproximando el*

- conocimiento indígena, complejidades de los procesos de investigación*, Juan Carlos Llorente, Kari Kantasalmi, Juan de Dios Simón red. (Helsinki: Instituto de Ciencias del Comportamiento, 2010), 52–73; Rendón, "Un cuerpo que se extiende más allá de sus límites: la poética indígena del cuerpo", 149.
- 94 Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 37, 52–58.
- 95 *Mewlen är en virvlande vind inom Mapuchekultur*.
- 96 Panchillo, "Soy...", 102. Författarens översättning. Citat på spanska: "[...] Escapar en MEWLEN de medio día [...] Arrollarte como viento huracanado [...] Y correr por tus venas/A una velocidad máxima/En truenos y relámpagos/Retumbar en tu ventana [...]".
- 97 Sonia Montecino, *Mitos de Chile, enciclopedia de seres, apariciones y encantos*, 621.
- 98 Panchillo, "Soy...", 102. Författarens översättning. Citat på spanska: "[...] Podría transformarme/ En llamas de infierno.../Y consumir mata por mata/Las forestales en expansión/ Hasta llegar al extremo de tu casa/a reducirte en escombros y cenizas [...]".
- 99 José Bengoa, *Historia de un conflicto, el Estado y los mapuches en el siglo XX* (Santiago de Chile: Editorial Planeta, 1999), 28, 32, 35, 40–43, 45.
- 100 Bengoa, *Historia de un conflicto, el Estado y los mapuches en el siglo XX*, 40–45.
- 101 Astrid Ulloa, "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?" *Desacatos* (2017, 54), 58–73, [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2017000200058&lng=e&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2017000200058&lng=e&nrm=iso).
- 102 Rendón, "Un cuerpo que se extiende más allá de sus límites: la poética indígena del cuerpo", 158.
- 103 Panchillo, "Soy...", 102. Författarens översättning. Citat på spanska: "Sin un 'NOÉ presente/Ni milagro ni santos...".
- 104 Ana Matías Rendón argumenterar för att urbefolkningarnas diskurs för den Andre tillåter dem att lära känna och dominera den Andres tankesätt. Detta innebär att urfolkets diskurs på spanska, har en egen identitet, vilket öppnar för en diskurs riktad till den Andre och till sig själva. Se Ana Matías Rendón, *La discursividad indígena: Caminos de la Palabra escrita* (Azcapotzalco, Ciudad de México: Kumay, 2019), 54.
- 105 Figueroa Verdugo, Figueroa Burdiles, "Lecturas decoloniales de la poesía mapuche de María Teresa Panchillo", 127.
- 106 Descola, "Ecology as Cosmological Analysis", 31.
- 107 Garrard, *Ecocriticism*, 150.
- 108 Kári Driscoll, Eva Hoffmann, "Introduction: What is zoopoetics?", i *What Is Zoopoetics?* (London: Palgrave Macmillan, 2018), 3.
- 109 Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, 18, 58–59.
- 110 Descola, "Ecology as Cosmological Analysis", 29.
- 111 Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 37, 52–58.
- 112 Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", 54.
- 113 Mignolo, Gómez, "Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer", 101.
- 114 Grace Dillon, *Walking the Clouds. An Anthology of Indigenous Science Fiction* (Tucson: University of Arizona Press, 2012), 7–8; Adamson, *American Indian Literature...*, 15.
- 115 Mignolo, Gómez, *Trayectorias de re-existencia. Ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*, 109–111; del Valle Escalante, "Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas: Introducción", 4.
- 116 de la Cadena, "Indigenous cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond 'politics'", 336.

- 117 de la Cadena, "Indigenous cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond 'politics'", 337.
- 118 Morgan Ndlovu, "Why Indigenous Knowledges in the 21<sup>st</sup> Century? A Decolonial Turn", *Yesterday and Today* (2004, 11), 94, <http://www.scielo.org.za/pdf/yt/n11/o6.pdf>.
- 119 Ndlovu, "Why Indigenous Knowledges in the 21<sup>st</sup> Century? A Decolonial Turn", 95.