

Populærkulturel animisme og den ontologiske vending

Rune Engelbreth Larsen, idéhistoriker og forfatter

Abstract

Artiklen præsenterer animisme som en tværkulturel fænomenologi med henblik på at karakterisere og eksemplificere animistiske temaer i populærkulturel litteratur og film fra det 20. og 21. århundrede. Animisme anvendes således bredt om fænomenologier, hvor bl.a. dyr og andre ikke-menneskelige væsner kan være bevidste aktører og personer, belyst gennem antropologiske perspektiver, der er forbundet med ny-animisme og den ontologiske vending. Fremstillingen tager afsæt i, at animistisk fænomenologi har været udbredt i Europa frem til omkr. 1900, hvorefter fantasylitteratur og -film fra bl.a. Tolkien og Disney til Miyazaki og Pullman udfolder et omsiggribende, transformerende og reaktualiserende populærkulturelt ekko af animistisk ontologi. Endvidere analyseres og eksemplificeres, hvordan populærkulturel tematisering og visualisering foregriber og overlapper centrale pointer fra de seneste årtiers ontologiske antropologi.

Nøglebegreber: Animisme, ontologi, populærkultur, litteratur, film, banal religion

“Folk her kan ikke forestille sig verdener, hvor dæmoner blot er en stille stemme i sindet og ikke mere. Kan du således forestille dig min forbløffelse, da jeg erfarede, at en del af min egen natur var en smuk, kvindelig fugleskikkelse?” Spørgsmålet stilles i Philip Pullmans romantrilogi *His Dark Materials* (Pullman 2000, 500) i en parallel verden, hvor alle har en synlig *daimon* i skikkelse af et dyr, og hvor vi også møder engle, spøgelser, harpyrier, flyvende hekse og talende isbjørne med egen kultur.

His Dark Materials, der blot er ét af det 20. og 21. århundredes *fantasy*-genres populærkulturelle ekkoer af animistiske verdensforståelser, er ikke blot en international succes på tryk (1995–2000), men også som film (2007) og streamet serie (2019–2022), foruden i adskillige radio- og teaterdramatiseringer.

Med ’fantasy’ betegnes en narrativ genre, der er udviklet i det 19. århundrede fra gotisk tradition og domineres af ’overnaturlige’ temaer, herunder magi og interaktioner mellem humane og non-humane aktører, og som har formmæssige overlapninger med religiøse fortællinger (Feldt 2007; 2011; 2020, 58ff). Med ’animisme’ betegnes verdens-

forståelser og fortællinger, hvis bevidste aktører også kan være dyr, planter, landskaber, genstande og særegne væsner som f.eks. elverfolk og nisser. Hensigten er med andre ord et mere specifikt animistisk fokus end – og dermed en delmængde af – “fantastiske væsner” i bred almindelighed. Mere specifikke animisme-definitioner og -refleksioner vender vi tilbage til som en central del af fremstillingen, før det giver mening at forsøge at indkredse og eksemplificere, 1) hvordan animistiske temaer slår igennem i moderne populærkultur, hvor de i modsætning til andre både samtidige og historiske kulturer ikke nødvendigvis er en integreret del af den kulturelle selvforståelse, og 2) hvordan populærkulturel animisme foregriber og overlapper pointer inden for en antropologisk metodologi, der bl.a. præsenterer nye vinkler på animisme: *den ontologiske vending*. Af pladshensyn begrænser jeg ’moderne populærkultur’ primært til fortællinger i litteratur og film med international udbredelse i det 20. og 21. århundrede.

Nissen som begreb eller person?

Skønt animisme hører til en bredere global kulturarv, der marginaliseres fra hver sin flanke af kirken og de seneste århundreders mekanistiske og rationalistiske tænkning, forbliver animistisk fænomenologi almindeligt udbredt i Europas landlige regioner helt ind i 1900-tallet. For årtier siden var “konger” over slanger, hjorte og ulve f.eks. stadig en udbredt del af forestillingsverdenen blandt polske bønder, “præcis som Labrador-indianerne antager eksistensen af en hersker over rensdyrene”, påpeger Robert H. Lowie, hvormed de på “sand animistisk vis” knytter ånder til huset og vandet (Lowie 1940, 529f).

Også i Danmark bider animisme sig fast indtil begyndelsen af 1900-tallet, konkluderer folkemindesamlere, bl.a. Evald Tang Kristensen:

Fra gammel tid har vor almue haft den forestilling, at alt i naturen havde liv og så at sige var beåndet. Naturkræfterne var kun udtryk for naturåndernes virksomhed og magt. Dette er ægte hedensk. Disse forestillinger lever til dels endnu. (Kristensen 1901, 624)

Henning Frederik Feilberg når en lignende pointe, frustreret over at “hedenskabet” stadig skyder “nye skud” (Feilberg 1899, 154).

Men i takt med at sådanne tendenser eksileres mere effektivt i det 20. århundrede, dukker animistiske temaer og væsner til gengæld op med voksende gennemslagskraft som en populærkulturel vippedukke, der tilsyneladende rejser sig lige så hurtigt i fiktionens verden. Med Messmers & Sullivans *Felix the Cat* (1919), Disneys *Julius the Cat* (1922) og Milne & Shephards *Winnie the Pooh* (1926) møder vi dyr med personhed og bevidsthed på tryk og biograflærred, og med Mickey Mouses første offentlige optræden i *Steamboat Willie* (1928) undfanges et populærkulturelt univers befolket af dyrepersoner.

Ikke ulig folklorens dyrepersoner, der også ofte udspiller sig i dyrs *kulturelle* kulisser. Eduardo Viveiros de Castro karakteriserer f.eks. amerindianske kosmologier som *multi-naturalistisk perspektivisme* – et “ledsager-koncept” til animisme (Århem & Sprenger 2016, 5) – hvor *forskelligartede* naturer (mennesker og dyr) bor i *ensartede* kulturer

(Viveiros de Castro 2012, 47ff). I dyrenes 'eget' perspektiv lever de i kulturelle fællesskaber, indgår ægteskaber og andre sociale relationer, både med hinanden og mennesker, hvilket der også er eksempler på i vestlig mytologi og folkløse. Græsk-romersk mytologi har således utallige transformationer fra gud eller menneske til dyr eller plante. F.eks. forføres prinsesse Europa af Zeus i skikkelse af en tyr, og flere relationer mellem tyre/guder og prinsesser er relateret til myter om Knossos i minoisk bronzalderkultur. I nordisk mytologi bedækker hingsten Svadilfari Loke i skikkelse af en hoppe og får *bogstavelig* talt et føl, Odin forfører Gunlød og drikker næsten al skjaldemøden, for bagefter at skride i skikkelse af en ørn.



Billede 1. *The Fairies' Favourite*, John Anster Fitzgerald (1960–1965), Toledo Museum of Art, Ohio. Wikimedia Commons.

Nordisk folkløse er også rig på fortællinger om mennesker med romantiske og ligefrem ægteskabelige relationer til dyrepersoner, elverfolk og havfolk, der lever i egne kulturer, men også besøger menneskenes kultur, f.eks. i folkevisen *Agnete og Havmanden*. Også dyr kan blive viet til hinanden, f.eks. i folkevisen *Ravnebrylluppet i Kråkelund*, hvor en trane vies til en ravn (Bugge 1857), og fra inuit kender vi f.eks. kærlighedshistorien om et tragisk ægteskab mellem en gås og en ravn (Rasmussen 1906, 138f) – for blot at nævne nogle få eksempler. Kulturelle relationer mellem dyr, mennesker og ånder er én af fællesnævnerne i tværkulturelle animistiske traditioner.

Det er et træk, der går igen hos det 19. århundredes eventyrfortællere, bl.a. H.C. Andersen. I *Tommelise* bor muldvarpen f.eks. i en "huslejlighed", og markmusen har "et

dejligt køkken og spisekammer”, og i *Den Lille Havfrue* bor havfolket i en undersøisk kultur. Men også andre af folklorens væsner befolker eventyrverdenen, f.eks. i H.C. Andersens *Nissen og Madamen* (1867). Her kan nissen dog ikke acceptere, at husets frue reducerer ham til en *abstraktion*: “Hun kalder mig et begreb!” sagde nissen, ’det går over alle mine begreber. Hun fornægter mig jo!” Men nissen er ikke uden stolthed, da hun skriver et digt med titlen *Lille Nisse* – for hvad kunne vel være større i et H.C. Andersen-eventyr end at blive forevigtet af en digter? Skønt hun reelt ikke anerkender ham som en *person* i egen eksistentielle ret, men reducerer ham til et begreb om digtekunsten, er han duperet og kommer til at tage hendes digt bogstaveligt: “men alt som han hørte om nissens herlighed og magt, hans herredømme over madammen, det var digtekunsten, ved du, hun mente, men nissen tog det lige efter overskriften...”



Billede 2. Nisse, der skærer en pen, Johan Thomas Lundbye (1847), Statens Museum for Kunst.

Det minder om *den ontologiske vending*. I den første samlede fremstilling, *Thinking Through Things*, præsenteres intentionen:

Med bevidst naivitet er målet med denne metode at tage de 'ting', man møder i felten, som de fremtræder, frem for straks at antage, at de betegner, repræsenterer eller står for noget andet. (Henare m.fl. 2007, 2)

Animistisk fænomenologi forstås her som grundet i ontologi: "Vi må tilstræbe en metodologi, der gør det muligt at etablere koncepter, som skaber verdener" (ibid., 16). Det indebærer ikke at tage enhver religionshistorisk selvforståelse ukritisk for gode varer, men det udtrykker en accept af, at 'vores' verden ikke nødvendigvis er mere reel end 'de andres'. Dermed er den ontologiske vending ikke alene et opgør med den animisme-forståelse, der vinder hævd med antropologiens *founding father* Edward Tylor i slutningen af 1800-tallet, men mere radikalt med den binære epistemologi, som datidens og store dele af eftertidens natur-, human- og samfundsvidenskaber implicit står på ryggen af.

Den ontologiske vending forskyder med andre ord fokus fra epistemologiens subjekt/objekt-dualisme og andre binære kategorier, der opererer med forskellige *verdens-billeder*, til et mere radikalt fokus på ontologi og forskellige verdener. Det skal vi vende tilbage til, men først skitsere baggrunden for denne vending.

Ny-animisme – fra 'ånder' til 'ikke-menneskelige personer'

Tylors grundforståelse af animisme er karakteriseret af to eurocentriske hovedtræk: en *eksplicit kultur-evolutionistisk raceteori* og en *implicit binær epistemologi*.

Førstnævnte kommer uindpakket til udtryk, når oprindelige folk betegnes som "vilde og barbarer" og "lavere racer" på "kulturens laveste niveau" (Tylor 1871 I, 260, 408, 451), og når han placerer animisme på det nederste trin af menneskehedens udviklings-trappe: "Animisme er i virkeligheden religionsfilosofiens grundlag, fra de vildes religion og op til de civiliserede menneskers" (ibid., 385f). Denne tankegang har rødder i kirke-historie og kolonitid, men finder sit historiefilosofiske ophæng i oplysningstidens selv-billede af den europæiske samtidskultur som et entydigt kulturhistorisk fremskridt fra irrationalitet og barbari til rationalitet og civilisation. I 1784 betegner Kant f.eks. "de vildes" problematiske frihed på "dyriskhedens" laveste niveau (Kant 1991, 105), og i 1777–80 udgiver Lessing sin evolutionære religionshistorie, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, der placerer oprindelige folk nederst i et udviklingshistorisk forløb fra spæd til voksen (Lessing 1994, 10ff).

Sådanne kultur-evolutionistiske anskuelser tegner 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet. F.eks. omtaler Max Müller i 1873 oprindelige folk fra Stillehavet og Det indiske Ocean som "de laveste af de laveste på menneskehedens skala" (Müller 1901, 119), og James Frazer karakteriserer den primitive som en "slave" af forfædre-ånder, "der hjem søger hans skridt fra fødsel til død og hersker over ham med jernhånd" (Frazer 1922,

47). Lévy-Bruhl taler i 1910 om “de inferiøre racer” i “inferiøre samfund” (Lévy-Bruhl 1922, 82), og Durkheim i 1912 om “de inferiøre racers religioner” (Durkheim 1912, 40). Freud sammenligner i 1913 “de mest tilbagestående og ynkverdige vilde folk” med “neurotikere” (Freud 1913, 1, 147), og Jung hævder i 1921, at oprindelige folk deler “baglænsorientering” med antikkens romere og grækere, hvilket vidner om en fælles “barbarisk mentalitet” (Jung 1921, 119f).

Der er selvfølgelig undtagelser fra den dominerende tidsånd, men kultur-evolutionismen er stadig solidt plantet i de første årtier af det 20. århundredes akademiske verden. I 1922 foreslår antropologen Bronisław Malinowski ganske vist, at feltarbejde bør foregå på de indfødtes præmisser, idet målet er “at gribe den indfødtes *point of view*” (Malinowski 1932, 25), men det er ikke et radikalt brud med den kolonialistiske arv, som han blot forlener med et mere paternalistisk præg (om end han baner vej for større nuancerigdom i feltarbejde og analyse).

Cartesisk dualisme og binær epistemologi

Den kultur-evolutionistiske position og dens raceteoretiske grundlag er først for alvor opgivet med Lévi-Strauss i midten af 1900-tallet (Lévi-Strauss 1952), men det samme er ikke tilfældet med det andet eurocentriske hovedtræk, *den binære epistemologi*, der gør sig implicit gældende i megen religionstænkning længe før Tylor og efter Lévi-Strauss.

Megen animisme-forståelse er ikke blot tungt ladet af 1600–1700-tallets vestlige dikotomier sjæl/krop, ånd/materie og subjekt/objekt, der bunder i forestillingen om en *fysisk udstrakt* og en *metafysisk udstrakt* sfære, som skæres ud i ontologisk pap af Descartes, men er også ladet af en generel vestlig tendens til binære kategorier, f.eks. tro/overtro, natur/kultur og naturlig/overnaturlig.

Tylor karakteriserer f.eks. animisme som “en tro på personlige sjæle, som besjæler selv det, vi kalder livløse legemer” (Tylor 1871 I, 21, 260), men dikotomierne svarer ikke uden videre til oprindelige folks verdensforståelser. Paul Radin bemærker i 1914, at nordamerikanske folk ikke har ‘vores’ forståelse af personhed, fordi de slet ikke anskuer “personligt i kontrast til upersonligt” eller skelner mellem “legemligt og upersonligt i vores forstand” (Radin 1914, 352). I 1926 ekspliciterer Irving Hallowell den principielle problemstilling:

den rationelle tænknings kategorier, hvormed vi er vant til at adskille menneskeliv fra dyreliv og det overnaturlige fra det naturlige, er trukket op mellem skillelinjer, som *de faktiske forhold* i primitive kulturer ikke passer ind i. Hvis vi skal forstå eller fortolke den *Weltanschauung*, der nærer sådanne folks forestillinger, må vi derfor genetablere det konkrete indhold af disse kategorier på grundlag af *deres* forestillinger, ikke vores. Det handler ikke om kategoriernes sandhed eller falskhed, men simpelthen om uanvendeligheden af vores koncepter af dem som udgangspunkt for en forståelse af primitiv tænkning. (Hallowell 1926, 9f)

En “konsekvent ‘objektiv’ tilgang til studiet af kulturer” er umulig, når den blot projicerer vestlige abstraktioner, fordi de afspejler “vores kulturelle subjektivitet”, bemærker

Hallowell senere på baggrund af sit feltarbejde blandt ojibwaerne (Hallowell 1960, 21). I algonkinsprog udtrykkes forskellen på bevidste (*animate*) og ubevidste (*inanimate*) substantiver f.eks. på en måde, der afspejler en anderledes flydende struktur end vestlige dikotomier. Inden for 'vores' referencerammer forekommer det "ekstremt gådefuldt", at substantiverne for f.eks. sten, torden, nogle (men ikke alle) træer, kedler og piber er klassificeret som *animate* (ibid., 23). Men jo dybere vi bevæger os ned i ojibwaernes verden, desto tydeligere bliver det, at bevidsthed og personhed ikke er eksklusivt menneskelige egenskaber.

Hallowell konstruerer derfor betegnelsen "andre-end-menneskelige personer" (Hallowell 1960, 23f), der er mere "deskriptivt træffende" end betegnelser som "ånder" og "overnaturlige" væsner: "Hvis vi betegner dem som overnaturlige væsener, indebærer det fejlagtigt, at ojibwaerne selv klart skelner mellem det naturlige og det overnaturlige" (Hallowell 1992, 64). Det er med andre ord ikke blot en gentagelse af Malinowskis bestræbelse på at anlægge oprindelige folks "point of view", men et ontologisk spadestik dybere. *Klassiske* vestlige analyser omskriver *ikke*-binær animistisk *ontologi* inden for rammerne af en *binær epistemologi*, hvorfor den italesatte 'animisme' ikke længere er den animisme, der *omtales*.

Frem for at anskue animisme ud fra Vestens epistemologiske tilgangsvinkel og eksklusivt menneskelige person-forståelse præciserer Graham Harvey i 2005 mere-end-menneskelig personhed i en ny animisme-definition: "Animister er folk, der anerkender, at verden er fuld af personer, hvoraf kun nogle er mennesker, og at livet altid leves i relationer med andre (endog hvis de ikke altid er socialiserbare)" (Harvey 2005, xi).

Ikke-binær ontologi i 'kontrast' til tro?

Den franske præst og antropolog Maurice Leenhardt, der har analyseret selvforståelsen blandt Nykaledoniens kanakker, sår i 1947 tvivl ved den tværkulturelle relevans af person- og individ-forståelsen i vestlig epistemologi og psykologi. Kanakkerne har simpelthen ikke et individuelt afgrænset 'jeg' i gængs, vestlig forstand, og kroppen er derfor ikke en isoleret ramme om identitet (Leenhardt 1979, 84). Siden belyser flere antropologer en bredere forståelse af personer som *divider* frem for *individer* (Marriott 1976; Strathern 1988; Bird-David 1999), idet *dividuus* betyder "delelig" og er en mere dækkende betegnelse for andre forståelser af menneske og person end *individuus*, der betyder "udelelig". Vestlig individ-forståelse er ikke universel, og oprindelige folks psykologi og sproglighed er måske snarere orienteret omkring et åbent og deleligt *divid*.

Det snævre person-begreb og det naturalistiske dobbeltbogholderis *uud*strakte ånd (og sjæl) kontra den *ud*strakte materie (og krop), der eksplicit eller implicit er 'normen' i megen vestlig tænkning i de seneste århundreder, kan kun vanskeligt appliceres på animistisk ontologi. Med betegnelser som f.eks. 'jeg' og 'person' eller 'ånd' og 'sjæl' får vi f.eks. ikke en én-til-én-oversættelse af fremmedartede verdensforståelser, men tager det blot implicit for givet, at vi alle refererer til 'det samme'.

I lighed med Hallowell tager flere nyere antropologiske analyser derfor også afsked med en klassisk forståelse af animisme som 'tro' baseret på *personificeringer* af givne fænomener; dels fordi langt fra alle reserverer personhed og bevidsthed til mennesket, og dels fordi 'tro' forudsætter et skarpt skel mellem den, der tror, og det, der tros *på* – f.eks. troen på Gud. Don Handelman påpeger, at monoteisme i modsætning til animisme har tro som *kosmologisk* nødvendighed, fordi skellet mellem menneske (fysik) og Gud (metafysik) er uoverskrideligt (Handelman 2008). Kun undtagelsesvist kan sfæren overskrides (Kristus er *både* menneske og Gud). Ifølge Søren Kierkegaard kan f.eks. kun troen begribe Gud, der er "absolut forskellig fra mennesket" (Kierkegaard 1963a, 46). Vi er således afskåret fra viden og må i stedet foretage et trosspring "på de 70.000 favnes vand" (Kierkegaard 1963b, 170).

Dette "trosspring" giver mindre animistisk mening, idet en mere flydende kosmologi ofte er integreret i selvforståelse og sproglighed (Kimmerer 2020, 55f). Selvet er ikke definitivt adskilt fra omverdenen, men "permeabelt" (Clottes 1998), "elastisk" (Garuba 2003) eller "porøst" (Taylor 2008) – som det udtrykkes af arkæologen Jean Clottes, litteraten Harry Garuba og filosofen Charles Taylor. Sociologen Bruno Latour hævder, at kun 'de moderne' tror, at de 'før-moderne' tror (Latour 1998, 65), og opfordrer til at "suspendere det sædvanlige fortolkningsgitter, som får os til at opstille modsætninger mellem menneskelige og ikke-menneskelige aktører, for eksempel mellem subjekter og objekter" (Latour 2017, 50).

Der tegner sig med andre ord et bredere fagligt felt bag en nyere animisme-forståelse, som gør op med binære vestlige dikotomiers præg.

Ikke-menneskelig agens og ontologisk selvbestemmelse

Også posthumanistiske positioner gentænker tænkningens klassiske binære modsætningspar og gør ikke-menneskelig agens til et centralt fokus på tværs af f.eks. biologiske arter og *cyborgs* (Walsh 2021, 80), og Donna Haraway betoner eksplicit relevansen af animistisk tænkning:

Materialistisk, eksperimentel animisme er ikke et New Age-ønske eller en neokolonial fantasi, men et betydningsfuldt forslag til at gentænke relationer, perspektiv, proces og virkelighed uden de tvivlsomme bekvemmeligheder ved modsætningspar som moderne/traditionel og religiøs/sekulær. Menneske-dyrknuder knytter noget anderledes i denne verden. (Haraway 2016, 165)

At det binære epistemologiske "fortolkningsgitter", som det betegnes af Latour, står i vejen for forståelsen af fremmedartede verdensforståelser på deres egne *ontologiske* præmisser, indebærer også en distancering af moderne forestillinger om en biokulturel religionsforståelse i et evolutionært perspektiv, fordi en sådan tilgangsvinkel vanskeligt undgår at fastholde (eller reintrodúcere) subjekt/objekt-dualismen som hjerne/omverden. Derved forbliver en binær epistemologi let den ud- eller udtalte sandhed og ramme om enhver anden ontologi, hvilket i sidste ende ikke er principielt anderledes end

den eurocentriske tradition fra Descartes til Tylor. Ét samfund, “og det er altid det vestlige,” påpeger Latour kritisk, “definerer den generelle ramme for naturen, i forhold til hvilken de andre er placeret” (Latour 1993, 105).

De binære modsætningspar er særligt knyttet til 1600-tallets ’afsjæling’ af naturen i den gryende mekanistiske tænkning hos bl.a. René Descartes, Robert Boyle og Francis Bacon – for hvem den også er teologisk betinget, som videnshistorikeren Lorraine Daston påpeger. Naturen bliver nu tænkt som en “maskine”, bygget af Gud (men uden efterfølgende guddommelig intervention) frem for at være levende og bevidst (Daston 2019, 26ff).

The Grammar of Animacy og almue-animisme

Kontrasten til mekanistisk tænkning er iøjnefaldende, når Kimmerer konsulterer en ojobwa-ordbog og i lighed med Hallowell konstaterer, at sproget ikke passer ind i de klassiske vestlige binære kategorier: “alle slags ting syntes at være verber: ‘at være en bakke’, ‘at være rød’, ‘at være en lang sandstrand’, og så hvilede min finger på *wiikwegamaa*: ‘at være en bugt’” (Kimmerer 2020, 54f). Det er træk, der ifølge Kimmerer er udbredt blandt oprindelige folk, og som hun kalder *the Grammar of Animacy*: “Sproget minder os i hver eneste sætning om vores slægtskab med hele den levende verden” (ibid., 56).

At sprog, begreber og empiri er gensidigt forbundne, indikerer også tidligere iagttagelser blandt oprindelige folk. F.eks. konstaterer Paul Radin, at det er en udbredt opfattelse blandt nordamerikanske folk, at “et stort antal ånder menes at være *synlige* for mennesket” (min kursiv). De kan både opleves som:

mennesker, dyr, ‘mytologiske’ dyr, sten, træer, ild, ånder eller syner osv.; når de kan høres, kan det være som en menneskestemme eller som en fuglestemme i form af sang, i vindens hvislen, ildens knitren... (Radin 1914, 351ff)

Tilsvarende skriver Knud Rasmussen om en angakoks selvforståelse:

Han kom i kontakt med alt det skjulte liv oppe mellem fjeldene, som viser sig for mennesker, der søger ensomheden ude i naturen. Alt fik væsen og skikkelse og kom til ham som skabninger af *kød og blod*. (Rasmussen 1921, 33; min kursiv)

Det peger måske på en anden empiri.

Dele af nyere antropologisk tænkning, der netop anskuer radikale anderledesheder ontologisk frem for epistemologisk som anderledes fortolkninger af en given verden, taler derfor om mangfoldige ontologier: “Ved at bruge termen i flertal, ‘ontologier’, åbner jeg for muligheden af, at ikke alle mennesker deler den samme ontologi,” anfører Morten Axel Pedersen (Pedersen 2001, 413). Viveiros de Castro slår til lyd for “ontologisk selvbestemmelse for verdens folkeslag” i kontrast til et vestligt “absolut ontologisk monarki”, der har domineret kolonihistorisk og akademisk i århundreder (Viveiros de Castro 2015, 54).



Billede 3. *Fugl Dam*, Theodor Kittelsen (1907–1908).

Det kan måske føre til den misforståelse af anliggendet, at forskellige traditioner og kulturer lever i hver deres ontologiske boble, men Pedersen præciserer, hvorfor der ikke er tale om hermetisk *adskilte* verdener i dette perspektiv. Snarere skal mangfoldige

ontologier forstås som “selvdifferentierende ikke-fastheder, der flyder ind og ud af hinanden som havstrømme” (Pedersen 2013, 73). Viveiros de Castro bemærker, at “når det kommer til verdener, burde vi måske tale om hvor meget snarere end om hvor mange” (Viveiros de Castro 2019, 305). Det bringer dem tættere på Tim Ingold, der også gør op med binær epistemologi, men for hvem det forbliver et kerneprincip i antropologien, at “vi bebor alle én verden” (Ingold 2016, 303).

Det antropologiske fokus på ontologi er en tilgangsvinkel, der undlader at dømme anderledes verdensforståelser ude som ’forkerte’ eller ’symbolske’, alene fordi de kolliderer med rationalismen eller ikke er kompatible med binær epistemologi.

I det idéhistoriske perspektiv, jeg præsenterer i min bog, *Animisme fra klippekunst til klimakrise*, redegør jeg for, hvorfor nyere præciseringer fra bl.a. Hallowell, Viveiros de Castro, Pedersen, Ingold og Harvey (som jeg for nærværende har måttet begrænse fremstillingen til) fremmer forståelsen af animisme og letter dens tværkulturelle genkendelighed fra stenalderens hulekunst over oldtidens kulturer og helt frem til det 19.–20. århundredes tilbageværende vestlige tendenser og de levende animistiske kulturer blandt hundreder af millioner verden over i det 21. århundrede. Ud fra de antropologiske nedslag, der er eksemplificeret i det foregående, er konstateringen af ’hedenskabets’ forholdsvis store udbredelse i Europas landlege regioner så sent som i begyndelsen af det 20. århundrede derfor bedre karakteriseret som *almue-animisme* end som *almuetro* (Larsen 2025).

Og måske letter anskuelsen af animisme som en tværkulturel og almenmenneskelig ontologi frem for et primitivt før-moderne ’stadie’ også en forståelse af, hvorfor personhed og bevidsthed animerer fikcionalitetens ikke-menneskelige personer i moderne populærkultur med så stor tværkulturel appel.

Populærkulturel animisme fra Tolkien og C.S. Lewis til Disney

Med etableringen af Walt Disney Animation Studios i 1923 og introduktionen af Mickey Mouse få år senere undfanges et omsiggribende fiktivt univers befolket af talende dyr, der optræder lige så visuelt konkret som animationsverdenens øvrige inventar. En række af det 20. århundredes største litterære *fantasy*-succeser både før og efter har ligeledes animistiske træk og temaer i skikkelse af dyrepersoner, hybridpersoner og andre ikke-menneskelige personer, f.eks. *The Wonderful Wizard of Oz* (1900), *Peter Pan* (1902/06), *Mumintrollen* (1945–70), *Ronja Røverdatter* (1981), *Momo* (1973) og *Die unendliche Geschichte* (1979) – med forløbere i det 19. århundrede, f.eks. George MacDonalds *Phantastes* (1858) og Lewis Carrolls *Alice’s Adventures in Wonderland* (1865).



Billede 4. *Alice's Adventures in Wonderland*, Lewis Carroll (1865).

Samme trend finder vi også hos Tolkien og C.S. Lewis, begge knyttet til den uformelle litterære gruppe af Oxford-akademikere, *the Inklings*, der vender sig imod teknologi-optimisme og inspireres af græsk-romersk mytologi, islandske sagaer og nordiske myter. Tolkiens *The Hobbit* (1937) og *Lord of the Rings* (1954–55) og C.S. Lewis' *The Chronicles of Narnia* (1950–56) indskrifter dryader, nymfer, nisser, trolde, elverfolk, satyrer, talende dyr og drager i narrativer med mytiske og folkløristiske træk.

De er dog ikke enige om myternes betydning, som Lewis kalder for værdiløse (men skønne) usandheder, hvilket Tolkien protesterer imod i en diskussion i 1931:

For dig er et træ blot en planteorganisme, og en stjerne blot en kugle af livløst stof, der bevæger sig langs en matematisk bane. Men de første mennesker, der talte om 'træer' og

'stjerner', så tingene på en helt anden måde. For dem var verden levende og befolket af mytologiske væsener. (Carpenter 1979, 43)

I 1930'erne skriver han digtet *Mythopoeia*, der tematiserer problemstillingen i poetiske gevandter og forsvarer 'retten' til, at mennesker skaber myter:

Though all the crannies of the world we filled
with Elves and Goblins, though we dared to build
Gods and their houses out of dark and light,
and sowed the seed of dragons, 'twas our right
(used or misused). The right has not decayed.
(...)
Blessed are the legend-makers with their rhyme
of things not found within recorded time.
(Tolkien 1988, 99f)

Eller i dansk prosa-oversættelse:

Selv om vi fyldte alverdens kroge og sprækker
med elvere og nisser, selv om vi vovede at bygge
guder og deres boliger ud af mørke og lys
og såede dragernes sæd, var det vores ret
(brugt eller misbrugt). Den ret er ikke forfaldet.
(...)
Velsignede er sagn-skaberne med deres rim
om ting, som ikke findes i den nedskrevne historie.

Det kunne være et udtalt credo for den voksende bølge af populærkulturel fantasy, der bl.a. trækker på animistiske temaer fra folkløse og mytologi og er beslægtet med den ontologiske vending, der som nævnt "gør det muligt at etablere koncepter, som skaber verdener" (Henare m.fl. 2007, 16).

I et essay fra 1943 (baseret på en forelæsning i 1939) forsvarer Tolkien eventyrenes og myternes 'realisme' i en tid, hvor de stadig kritiseres for at være en slags "sproglig sygdom", eller "levninger" fra et barnligt trin på menneskehedens kultur-evolutionistiske udviklingsstige (Flieger & Anderson 2008, 21f):

For mit vedkommende kan jeg ikke overbevise mig selv om, at taget over Bletchley Station er mere 'virkeligt' end skyerne. Og som artefakt finder jeg det mindre inspirerende end himmelhvælvingen i sagnene. Broen til perron 4 er for mig mindre interessant end Bifrost, bevogtet af Heimdal med Gjallarhornet. (ibid., 71)

Om ikke udtalt så udtalt en prioritering, der i vekslende grad præger mange fantasy-forfattere.

Andrzej Sapkowskis *The Witcher* (1990–2024), J.K. Rowlings *Harry Potter*-fortællinger (1997–2007) plus spin-off-filmene *Fantastic Beasts* (2016–2022) og George R.R. Martins *A Song of Ice and Fire* (1996–2011) er fantasyfortællinger med animistiske træk og global appel i både bøger, film og digitale spil, hvor ånder, drager og andre ikke-

menneskelige væsner i varierende grad er essentielle elementer i de intriger, der driver handlingsgangen.

Animisme som ungdomsbog og CGI-blockbuster

Disney filmatiserer en række litterære klassikere med animistiske temaer, f.eks. *Pinocchio* (1940), *Alice in Wonderland* (1951), *Peter Pan* (1953) og *The Little Mermaid* (1989 og 2023), og i nyere animationsfilm som *The Lion King* (1994), *Brother Bear I–II* (2003, 2006) og *Frozen I–II* (2013, 2019) møder vi ikke blot dyrepersoner, men også amuletter, totemmer, forfædre-ånder og shamaner.

I *Lion King* fortæller Mufasa f.eks. sin søn om forfædrene: “Se på stjernerne. De store konger fra fortiden iagttager os fra stjernerne. (...) Når som helst du føler dig alene, skal du blot huske på, at disse konger altid vil være der til at guide dig.” I *Brother Bear* konstaterer grizzly-ungen Koda, at “ånderne skaber alle de magiske forandringer i verden, f.eks. hvordan bladene ændrer farve, eller hvordan månen ændrer form.” I *Frozen II* (2019) er missionen at få ånderne tilbage i den affortryllede skov: “Når naturen taler, lytter vi.” I Disneys *Snow White* (2025), der er et *remake* af deres egen klassiker fra 1937 (om end nu som *live-action* frem for tegnefilm), er animistiske elementer blevet lidt mere eksplicitte, f.eks. præsenteres de syv dværge nu som skovens “magiske væsner”.



Billede 5. *Snowdrop and the seven little men* af John Dickson Batten (1895), Art Gallery of New South Wales, Australien.

DreamWorks Animation producerer det globale box-office-hit *Shrek* (2001), der er baseret på William Steigs børnebog og bærer alle eventyrets troper ud ad sarkastiske tangenter, men forbliver inden for et animistisk univers. Succesen følges op af tre efterfølgere i 2004–2011 og et par *spin-offs*. Pixar Animation Studios (opkøbt af Disney i 2006) rider på samme populær-animistiske bølge i de indbringende franchises *Toy Story*

og *Cars*, hvor legetøj og biler er personer, og med *Monsters Inc.* (2001), *Finding Nemo* (2003) og *Elemental* (2023). Og på komisk vis (hvilket naturligvis er reglen snarere end undtagelsen i bredt appellerende animationsfilm) opløser *Inside Out* (2015) og *Inside Out 2* (2025) jeg'et og personligheden, idet vi ser Rileys følelser som separate personer (bl.a. *Joy*, *Sadness*, *Fear*, *Anger* og *Disgust*).

Filmen *Where the Wild Things Are!* (2009) er baseret på Maurice Sendaks bestseller fra 1963 om en dreng, der iklædt ulveklæder skaber ravage og bliver sendt i seng uden aftensmad, kun for at opleve sit værelse transformeret til en anden verden fuld af monstroser væsner. I HBO's streaming-serie *Sweet Tooth* (2021–24) bliver børn født med udtalte dyre-karakteristika, der både narrativt og visuelt spiller på animistiske hybrid-væsner, og filmen *IF* (2024) handler om *Imaginary Friends*, der befolker en verden af ikke-menneskelige venner. I James Camerons tre *Avatar*-film (2009, 2022 og 2025) er nære venskabsrelationer på tværs af arter udtalte, og kontakten mellem de levende og deres forfaderånder er tilbagevendende.

Også mere specifik folkløse med udtalte animistiske temaer fra mange forskellige dele af verden har præget en række animationsfilm i de seneste årtier, hvor vi møder guder, ånder og transformationer mellem mennesker og dyr. F.eks. er en kinesisk legende udgangspunktet for *Mulan* (1998), og til grund for Disney-filmene *Moana* (2016) og *Moana 2* (2025) ligger polynesiske folkløse om formskifteren og tricksteren Maui. Trickstere er tvetydige arketyper i animistiske kosmologier (Harvey 2005, 128), hvor de både skaber kultur og bryder normer, blander spas og alvor, egoisme og altruisme, menneskelighed og guddommelighed (Radin 1956; Hultkrantz 1987) – oplagte i et humoristisk filmunivers.

Animistiske temaer bliver i flere tilfælde også en del af *plot og pointer*, selv om underholdningsindustriens kommercielle blik selvfølgelig ikke er bundet af akademiske kriterier eller 'kilde-loyalitet' og både kan appropriere og romantisere folk og fortællinger. Her handler det dog ikke om at vurdere (in)autenticitet, men alene om at eksemplificere en populærkulturel trend.

Fra Miyazakis og Moores folkløse til Pullmans multiple verdener

Det er ikke kun angloamerikanske forfattere og filmstudier fra Tolkien og C.S. Lewis til Disney og Hollywood, der har øje for animistisk folkløse som inspiration til populærkulturel underholdning.

Animistiske temaer genfindes i det internationalt udbredte *Pokémon*-univers fra Japan såvel som i japansk *manga* (tegneserier) og *anime* (tegnefilm), der også har et stort vestligt publikum og i vekslende grad trækker på animismen i landets shinto-kultur, hvor verden er fuld af *kami* (ånder). Den japanske filminstruktør og animator Hayao Miyazaki udfolder også et væld af animistiske temaer i flere internationale biografsucceser, bl.a. *My Neighbor Totoro* (1988) om to søstres venskab med ånderne og *Princess Mononoke* (1997)

om den unge pige San, der er adopteret af gudinden Moro og opvokset blandt ulve. Hun er “hverken ulv eller menneske”, og vi møder en række sælsomme skikkelser i en skov beboet af ånder og guder. Miyazakis *Spirited Away* (2001) er tilsvarende rig på usædvanlige åndevæsner, magi og transformationer.

I de kinesisk producerede box-office-hits *Ne Zha* 1 og 2 (2019–20) er hovedpersonen en animistisk trickster-karakter fra kinesisk folkløse, løst baseret på en roman fra 1500-tallet. Vestafrikansk folkløse danner grundlag for de franske animationsfilm *Kirikou et la Sorcière* (1998) og *Kirikou et les Bêtes sauvages* (2005), og grønlandsk folkløse er udgangspunktet i den dansk-norske *Drengen, der ville gøre det umulige* (2002) om en dreng, der vokser op blandt isbjørne og sættes på prøve af “Ånden i Fjeldet”.

Tomm Moore har med tre prisvindende animationsfilm skabt en *Irish Folklore Trilogy*. I *The Secret of Kells* (2009) møder vi Aidan, der har en vigtig relation til en skovfe, mens *Song of the Sea* (2014) handler om en familie, hvor både mor og datter er en *selkie*: “Hun synger sin sang for at sende alle feerne hjem over havet. Og se, se, hun forvandler sig til en sæl.” I *Wolfwalkers* (2020) er det naturligvis ulve, der er i centrum af forvandlingen, først og fremmest pigen Mebh. Og sangen *Running with the Wolves* fra Auroras debutalbum med den sigende titel *All My Demons Greeting Me as a Friend* (2016) synes skræddersyet til fortællingen. Spørgsmålet er, om det er ulven eller mennesket, der taler, når hun synger: “Mine ører kan høre, og min mund kan tale...”

I Philip Pullmans litterært og filosofisk ambitiøse romantrilogier, *His Dark Materials* (1995–2000) og *The Book of Dust* (2017–25), integreres animistiske elementer i genreoverskridende fortællinger om parallelle verdener. Som nævnt indledningsvis har alle mennesker her en skytsånd i dyreskikkelse, og i modsætning til Tolkien og Lewis har begge trilogier en skarp og kritisk kant til kirkelige institutioner og klassisk teologi. Hvor en del fantasy ikke sjældent fremstiller magiske narrativer i et spændende og dragende lys, der kontrasterer klassisk religions autoritære og ‘kedelige’ karakter (Feldt 2020, 70), går Pullman betydeligt længere. Den katolske kirke repræsenteres af den autoritære institution *The Magisterium*, der har til hensigt at eliminere ethvert barns forbindelse til sin *daimon*, hvilket trækker narrative tråde til historiske forfølgelser af animisme, kætteri og hekseri.

I *His Dark Materials* møder vi ikke blot engle, hekse og shamaner, men også gentagelsen af den kosmiske konflikt mellem Gud og de oprørske engle fra John Miltons *Paradise Lost* (1665), om end med den afgørende forskel, at Pullman bifalder oprøret imod “Autoriteten”, præciseret som “kirkens Gud” (Pullman 2000, 366, 622). I *The Book of Dust* møder vi en endnu større mangfoldighed af ånder fra folkløsen. Universet er hverken klassisk naturalistisk eller teologisk tvedelt i en fysisk verden og en åndelig sfære, men består af “talrige andre verdener ligesom denne, hverken himmel eller helvede, men materielle og syndige” (Pullman 2000, 32).

Den ontologiske vending *spelled out*.

Konklusion

Ud fra den animisme-forståelse, vi her har lagt til grund (Harvey 2005; Larsen 2025), er animisme vidt udbredt i tid og geografi, også i Europas landlige regioner langt ind i nyere tid. Og i takt med at en tværkulturel og almenmenneskelig *almue-animisme* endelig fortøner sig i Europa i første halvdel af det 20. århundrede, begynder tværkulturelle animistiske temaer til gengæld at præge populærkulturelle fortællinger, oftest med børn eller unge som primær målgruppe. Hvor målgruppen måske fortæller noget om effekten af en historisk tilgang til animisme som irrationel og barnlig overtro, fortæller udbredelsen noget om animistiske temaers tværkulturelle appel og resonans.

De populærkulturelle fortællinger, der her er eksemplificeret i litteratur og film, er *mainstream*-produktioner, hvoraf flere hører til i den øverste ende af historiens mest indbringende film og bøger, hvilket vidner om en betydelig global popularitet, men også om en forskydning og transformation af formidlingen af folkløse. Det er en udvikling, der måske både overlapper og er forskellig fra den rolle, medier mere generelt indtager som ny "autoritet" i moderne vestlig religionsformidling?

Forestillinger om en historisk entydig udvikling i retning af større sekularisering af verden breder sig ind i det 20. århundrede, men har været på retur i forskningen siden 1970'erne (Christensen m.fl. 2019, 9f), og religiøsitetens betydning synes ikke aftagende, men snarere transformeret i vekslende grad.

Nyhedsmedier og sociale medier er f.eks. manges primære kilde til religion og religiøst billedsprog i dag, og denne moderne medialisering af religion falder sammen med en tilbagegang for institutionaliserede religiøse autoriteter, hvorfor formidling med Stig Hjarvards ord bliver "af-kontekstualiseret fra institutionaliserede religiøse sammenhænge og dukker op i medier uden nogen intention om at prædike et bestemt religiøst budskab" (Hjarvard 2012, 35). Derved minder medierne imidlertid også offentligheden om overnaturlige fænomeners tilstedeværelse, hvilket udbreder et religiøst, men ikke-konfessionelt billed- og symbolsprog: "Sådanne repræsentationer af af-kontekstualiserede og non-intentionelle religiøse meninger konstituerer en anden form for medieret religion: *banal religion*" (ibid.).

Hjarvard bemærker, at betegnelsen ikke er ment "nedsættende", men knytter an til den nyere karakteristik af en "primær" eller "fundamental" form for (almue-)religion i næsten alle samfund. Ikke desto mindre overlapper "banal religion" de samme klassiske konnotationer som "primitiv religion" og fastholder samme klassiske dualisme: "Den bygger på grundlæggende kognitive funktioner, som *tilskriver* antropomorf agens til uforklarlige hændelser og gør brug af kontraintuitive kategorier for at fange og fastholde opmærksomheden..." (ibid., 36; min kursiv).

Omvendt peger ny-animisme i ontologisk retning og stiller spørgsmålstegn ved forestillingen om, at omverdenen "tilskrives" antropomorf agens. Irving Hallowell, hvis arbejde er blandt inspirationskilderne til den ontologiske vending, fremhæver f.eks., at ojibwaerne netop ikke "personificerer" omverdenen:

Det ville være en fejl at sige, at ojbwaerne 'personificerer' naturlige objekter. Dette ville implicere, at solen på et eller andet tidspunkt først blev perciperet som en ubevidst (*inanimate*), materiel ting. (Hallowell 1960, 29)

Den ontologiske vending peger ud over den klassiske binære epistemologi og tager i stedet afsæt i, at ontologi og begrebslighed er sammenvævet, hvorfor ikke-menneskelig agens og personhed ikke anskues som noget, verden *tilskrives*, men snarere som noget, der erfares. For Ingold handler animisme derfor heller ikke om at tro noget *om* verden, men om en tilstand af at være *i* verden (Ingold 2006, 10). I princippet ligesom i populær-kulturelle narrativer og visualiseringer.

Nærværende analyse peger således i retning af bemærkelsesværdige tendenser i moderne populærkulturel litteratur og film, der transformerer animistiske temaer og indtager en formidlende hovedrolle i forhold til folkløse, i lighed med at medier indtager en ny formidlende 'autoritetsrolle', der transformerer religion og det religiøse billedsprog. Men udover at være transformerende er populærkulturen i en vis forstand også reaktualiserende, eftersom folkløse netop hviler på variationer af genfortællinger af genfortællinger, der præges af deres tid – ikke helt ulig fantasy-genrens rolle.

De populærkulturelle fortællinger, vi her har været inde på, handler endvidere næsten aldrig om *forestillinger* om dyrepersoner og andre nonhumane aktører, ligesom de sjældent tematiserer en "tro" på en "besjælet" omverden i Tylors forstand eller en verden, der "tilskrives" personhed. Inden for fiktionens rammer italesættes og visualiseres tværkulturelle animistiske temaer derimod *narrativt* på måder, der bedst kan karakteriseres som ontologiske. Peter Pan flyver med andre ord *virkelig* i fiktionen, og vi møder virkelig en skovgud i *Princess Mononoke*; en pige kan faktisk forvandle sig til en sæl i *Song of the Sea*, og Lyra har en *daimon* i skikkelse af et talende dyr i *His Dark Materials* – hvor der virkelig er mange verdener, som dog er forbundne.

Megen global populær fiktion tager med andre ord animistisk ontologi og fænomenologi "lige efter overskriften" ligesom H.C. Andersens nisse. Og den ontologiske vending.

Rune Engelbreth Larsen er cand.mag. i idéhistorie og religionsvidenskab, censor på Idéhistorie (Aarhus Universitet) og Religion (Københavns Universitet). Forfatter til en række idé- og naturhistoriske bøger, bl.a. Animisme fra klippekunst til klimakrise (2025), Frihed og retfærdighed (2011) og Renæssancen og humanismens rødder (2006). Kontakt: forlagetdana@gmail.com.

Referencer

- Bird-David, Nurit. 1999. "Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology." *Current Anthropology* 40 (S1): S67–S91.
- Bugge, Sophus. 1857. "Ramnebryllup i Kråkelund." *Dokumentasjonsprosjektet*. Tilgået 1. februar 2026. https://www.dokpro.uio.no/ballader/tekster_html/f/f068_011.html.

- Carpenter, Humphrey. 1979. *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams, and Their Friends*. Houghton Mifflin.
- Christensen, Henrik Reintoft, Brian Arly Jacobsen, and Signe Engelbreth Larsen, red. 2019. *Religion i det offentlige rum*. Aarhus Universitetsforlag.
- Clottes, Jean, and David Lewis-Williams. 1998. *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*. Translated by Sophie Hawkes. Harry N. Abrams.
- Daston, Lorraine. 2019. *Against Nature*. MIT Press.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Presses Universitaires de France.
- Feldt, Laura. 2007. "Fantastiske virkeligheder." *Årsskrift*, 40–47. Det Teologiske Fakultet.
- Feldt, Laura. 2011. "Fortællingens fantasmer – om fantasy og religion." *Kritik* 44 (202): 2–9.
- Feldt, Laura. 2020. "Religion, fantasyfilm og fantastiske væsener: Mediering af religion i Fantastic Beasts and Where to Find Them." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 70: 52–75.
- Feilberg, Henning Frederik. 1889–99. *Dansk Bondeliv, således som det i Mands Minde førtes navnlig i Vestjylland*. Udvalget for Folkeoplysningens Fremme.
- Flieger, Verlyn, og Douglas A. Anderson, red. 2008. *Tolkien On Fairy-Stories: Expanded Edition with Commentary and Notes*. HarperCollins.
- Frazer, James George. 1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Macmillan.
- Freud, Sigmund. 1913. *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Hugo Heller & Cie.
- Garuba, Harry. 2003. "Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture and Society." *Public Culture* 15 (2): 261–85.
- Hallowell, A. Irving. 1926. "Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere." *American Anthropologist* 28 (1): 1–175.
- Hallowell, A. Irving. 1960. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View." *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, edited by Stanley Diamond, 19–52. Columbia University Press.
- Hallowell, A. Irving. 1992. *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography into History*. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Handelman, Don. 2008. "Afterword: Returning to Cosmology—Thoughts on the Positioning of Belief." *Social Analysis* 52 (1): 181–95.
- Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad, og Sari Wastell, red. 2007. *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge.
- Hjarvard, Stig. 2012. "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion." *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, edited by Stig Hjarvard and Mia Lövheim, 21–44. Nordicom.
- Hultkrantz, Åke. 2005. "Arctic Religions: An Overview." *Encyclopedia of Religion*, 1:468–73.
- Ingold, Tim. 2006. "Rethinking the Animate, Re-Animating Thought." *Ethnos* 71 (1): 9–20.
- Ingold, Tim. 2016. "A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture." *Anthropological Forum* 26 (3): 301–20.
- Jung, Carl Gustav. 1921. *Psychologische Typen*. Rascher & Cie. Verlag.
- Kant, Immanuel. 1991. "Idé til en almen historie med verdensborgerlig hensigt." Translated by M. H. Jeppesen. *Slagmark – tidsskrift for idéhistorie* 17: 99–110.
- Kierkegaard, Søren. 1963a. Samlede værker, bd. 6: *Philosophiske Smuler*. Gyldendal.

- Kierkegaard, Søren. 1963b. Samlede værker, bd. 6: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Første halvbind. Gyldendal.
- Kimmerer, Robin Wall. 2020. *Braiding Sweetgrass*. Penguin Random House.
- Larsen, Rune Engelbreth. 2025. *Animisme fra klippekunst til klimakrise*. Forlaget Dana.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1998. "A Few Steps towards the Anthropology of the Iconoclastic Gesture." *Science in Context* 10 (1): 63–83.
- Latour, Bruno. 2017. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Overs. Catherine Porter. Polity.
- Leenhardt, Maurice. 1979. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Translated by Basia Miller Gulati. University of Chicago Press.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1994. *Menneskeslægtens opdragelse*. Overs. F. J. B. Jansen. Fisker og Schou.
- Lévi-Strauss, Claude. 1952. *Race and History: The Race Question in Modern Science*. UNESCO.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1922. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Librairie Félix Alcan.
- Lowie, Robert H. 1940. *An Introduction to Cultural Anthropology*. 2nd ed. Rinehart.
- Malinowski, Bronislaw. 1932. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. George Routledge & Sons.
- Marriott, McKim. 1976. "Hindu Transactions: Diversity without Dualism." *Transaction and Meaning*, red. Bruce Kapferer, 109–42. ISHI Publications.
- Müller, Friedrich Max. 1901. *Last Essays: First Series: Essays on Language, Folklore and Other Subjects*. Longmans, Green and Co.
- Pedersen, Morten Axel. 2001. "Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (3): 411–27.
- Pedersen, Morten Axel. 2013. "Respons." *Antropologi* 67: 67–79.
- Pullman, Philip. 2000. *His Dark Materials*. Scholastic Book Company.
- Radin, Paul. 1914. "Religion of the North American Indians." *Journal of American Folklore* 27 (106): 335–73.
- Rasmussen, Knud. 1906. *Under Nordenvindens Svøbe*. Gyldendalske Boghandel.
- Rasmussen, Knud. 1921. *Myter og Sagn fra Grønland*, bd. 1: Østgrønlandere. Nordisk Forlag.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.
- Taylor, Charles. 2008. "Buffered and Porous Selves." *The Immanent Frame*, September 2, 2008. <https://tif.ssrc.org/2008/09/02/buffered-and-porous-selves/>.
- Tolkien, J. R. R. 1988. *Tree and Leaf, Including Mythopoeia*. 2nd ed. HarperCollins.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Henry Holt and Company.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. HAU Masterclass Series 1. HAU Books.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. "On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene." *Current Anthropology* 60 (S20): 296–308.
- Walsh, Zack, Johannes Böhme, and Christine Wamsler. 2021. "Towards a Relational Paradigm in Sustainability Research, Practice, and Education." *Ambio* 50: 74–84.

Århem, Kaj. 2016. "Southeast Asian Animism in Context." *Animism in Southeast Asia*, edited by Kaj Århem and Guido Sprenger, 3–30. Routledge.