

TRÆER OG ANDRE(S) ARTER I AMAZONAS¹

STINE KRØIJER

„Jeg tror ikke, at jeg nogensinde vil lære dem at kende,“ udbryder Delfin en sen eftermiddag, hvor vi sidder på svalegangen foran hans hus med udsigt ud over Aguaricofloden. Samme formiddag har vi været på besøg på en nyanlagt oliepalmeplantage, og det har skabt nye bekymringer for den gamle *inti-ba-ikë* (shamanleder), der under normale omstændigheder ser det som sin opgave at kende til skovens planter og dyr. *Siekopai* eller secoyafolket, som Delfin tilhører, har få år forinden truffet det usædvanlige valg at fælde skoven omkring landsbyen San Pablo Katëtsiaya i ecuadoriansk Amazonas for at anlægge en plantage. Under besøget kunne Delfin ved selvsyn konstatere, hvordan landskabet havde gennemgået store forandringer, som de nye fremmede arter tilsyneladende havde forårsaget.²

Amazonas er kendt som verdens mest varierede og rige biologiske område. Adskillige millioner arter – insekter, planter, fugle, pattedyr og andre livsformer – befolker den del af det sydamerikanske kontinent, som afvandes af Amazonfloden og dens bifloder. Mange arter er end ikke kendte eller registrerede, i hvert fald ikke af videnskaben. Vegetationen med dens op mod 16.000 træarter er naturligvis kendt af de indfødte folk og deres shamaner, og Delfin har ved flere lejligheder ageret lokal ekspert i forbindelse med videnskabelige undersøgelser med det formål at kortlægge nyttige planter og den biologiske mangfoldighed (Vickers & Plowman 1983; Yepez et al. 2005). Han har også levet i og brugt skoven samt forsøgt at forstå de andre livsformer i skoven gennem indtagelse af *yagé* (et hallucinogen også kendt som *ayahuasca*). Delfins tvivl om sin egen evne til at lære de nye, introducerede arter at kende gav mig anledning til at forsøge at forstå træernes rolle i secoyafolkets kosmologi: Hvordan man „kender“ og skelner mellem arter, og hvorvidt det at kende er betinget af artens beskaffenhed eller af de økologiske og menneskelige relationer, som de indgår i.

Interessen for denne specifikke plantage og dens historie opstod, efter at jeg havde besøgt San Pablo Katëtsiaya gennem mere end et årti, og da en nyhedsartikel i de ecuadorianske medier omtalte, hvordan secoyafolket havde ryddet en del af deres skov for at kaste sig over kommerciel palmeolieproduktion. Artiklen kunne også berette, at beslutningen om at rydde skoven og indgå en underleverandøraftale med det private plantageselskab Palmeras del Ecuador havde udløst en bøde på 375.000 amerikanske dollars for „ødelæggende adfærd i sårbare økosystemer“, som landsbyen dog efterfølgende nægtede at betale.³ Skovrydningen blev kaldt et brud på naturens rettigheder med henvisning til det nye rettighedskompleks, som var blevet indskrevet i landets grundlov i 2008 efter politisk pres fra de indfødte folks bevægelse i landet. Sagen om den ulovlige træfældning og omsig-gribende plantagedrift indebar altså, at naturens rettigheder blev vendt mod den del af befolkningen, hvis kosmologi i første omgang blev brugt til at legitimere grundlovsændringen.

Gennem det seneste årti er der udkommet flere værker om plantager og plantagedrift. Greg Gradins populærvidenskabelige bog *Fordlandia* (2009) om bil-magnaten Henry Fords plantageeventyr i Amazonas efter første verdenskrig fremmaner en utopisk fantasi om monokulturel produktion med det amerikanske midtvest som forbillede. I 1927 opkøbte Ford jord i Brasilien for at dyrke rågummi i overensstemmelse med nye idéer om *scientific management* og for at sikre en vital del af forsyningskæden til bilindustrien i USA, som havde vanskeligt ved at skaffe gummi nok. Men allerede i 1945 drukkede drømmen om at ordne og tæmme naturen i plantepest, vold, affald og sygdom, og dermed svandt også forhåbningerne om, at Amazonas kunne gøres til genstand for effektiv ressourceudnyttelse.

Alligevel gentager historien sig, og oliepalmeplantagerne griber om sig i både Ecuador og Colombia. I Michael Taussigs bog *Palma Africana* (2018), der handler om paramilitær vold, ulovlig tilegnelse af fællesjord og plantagedrift i Colombia, er den hybride oliepalme OxG omdrejningspunkt for en fragmenteret og voldelig politisk kultur. Han beskriver, med reference til mit arbejde i Ecuador, hvordan agroindustriens terror forstørrelse virkeligheden, så der opstår „en tro på planternes menneskelige karakteristika“ (op.cit.67-68). Selv om oliepalmerne i San Pablo Katëtsiaya er af den samme art, fortolker jeg ikke planternes menneskelige karakteristika som et spørgsmål om „tro“. Jeg mener derimod, at den hybride krydsning mellem amerikanske og afrikanske palmesorter bliver del af secoyaernes animistiske univers, hvorved palmen ses som en person, som det er umuligt at (gen)kende eller relatere sig til.

Donna Haraway og Anna Tsing har brugt begrebet *plantationocene* til at beskrive plantagens imperiale ordening, som er kendetegnet ved introduktion af

monokulturelle dyrkningsmetoder, indhegning af fællesjord, slaveri samt domesticering og koncernledelse af andre arter (Tsing 2012; Haraway 2015; Haraway et al. 2016). Selv om styring, herredømme og kontrol gennemsyrrer alverdens plantagelandskaber, viser forfatterne os også, hvordan naturen kan hele sig selv, og hvordan andre relationer mellem arter kan opstå i de mellemrum og sprækker, som uvægerligt opstår i plantagernes ellers kontrollerede univers. For både Tsing og Haraway er der en god portion håb knyttet til disse alternative projekter og artsrelationer, som forventes at indebære et potentiale for nye, mere ligeværdige relationer mellem arter – miljøødelæggelserne til trods.

Denne håbefuldhed er dog ude af trit med Delfins oplevelse af situationen på secoyafolkets territorium, hvor de hybride palmer potentielt er personer med menneskelige karakteristika, men som han hverken kender eller forventer at kunne lære at kende, hvorfor de også står uden for hans kontrol. I det lys koncentrerer jeg mig derfor om at beskrive secoyafolkets relationer til og forestillinger om træer i den tropiske skov og om deres forhold til de nye, vilde og ukontrollable arter, som nu befolker plantagen. For mig er det en central erkendelse i den forbindelse, at forholdet til træerne synliggør koloniale magtrelationer i en anden form (jf. Strathern 1988:182), nemlig som forskellige arter og deres (koloniale) ånder, hvilket jeg vil vende tilbage til i det følgende.

Min pointe er, at fremvæksten af en oliepalmeplantage i den tropiske skov må afstedkomme en nødvendig omorganisering af det analytiske forhold mellem natur og kultur, idet plantagen peger på grænserne for den relationelle ontologi, som i de senere år har ligget til grund for flerartsantropologien. Hvor de langsomtvoksende træer, for eksempel det store *ceiba* (kapoktræ), som jeg beskriver nedenfor, er personer, man kan relatere sig til, er de nye oliepalmer derimod at forstå som „natur“, der hverken er relationelt forbundne eller en del af skovens sociale rum. De vanlige beskrivelser af plantager som monokulturer (Haraway 2015; Tsing 2012) med henvisning til de ensartede, domesticerede og kontrollerede afgrøder overskygger med andre ord let secoyaernes syn på plantagen som „natur“, det vil sige et ukendt rum, fyldt med utæmmede væsener som ikke er underlagt social kontrol.⁴

Arternes sociale liv

Den tidlige antropologiske litteratur om Amazonas var, ikke overraskende, særlig optaget netop af forholdet mellem natur og kultur, mennesket og dets naturgrundlag. I den monumentale *Handbook of South American Indians* (1940-49) foregreb Julian Steward idéen om „kulturel økologi“, hvilket indbefattede en undersøgelse af miljøets uomgængelige indvirkning på det sociale og kulturelle liv på tværs

af Amazonbassinet. Det grundlæggende spørgsmål, som Steward og andre var optaget af, hidrørte de materielle teknologier, økologiske forhold og faktorer, som kunne forklare den relativt simple kultur, som datidens antropologer mente at støde på i Amazonas.

Disse undersøgelser byggede altså på antagelsen om eksistensen af en fundamental diskontinuitet eller transcendentel forskel mellem mennesket, der var i besiddelse af bevidsthed (sjæl) og dermed kultur, og alle de andre arter, der blev forstået som natur. Som Claude Lévi-Strauss senere bemærkede, blev differentieringen mellem arterne i det naturlige domæne, „artschauvinismen“, også omsat til evolutionisme og racisme i det menneskelige og kulturelle domæne. Selve idéen om arter handlede altså mere om at markere forskel og „andethed“ (*alterity*) end om at placere og lade mennesket være del af en multipleks verden (Lévi-Strauss 1977). Claude Lévi-Strauss var derimod optaget af forholdet mellem natur og kultur på det symbolske og kognitive plan og dermed af den kosmologiske dimension af det materielle liv. Modsætningsparret mellem natur og kultur, som tidligere var indlejret i Julian Stewards teorier om verden, blev dermed – som Eduardo Viveiros de Castro senere har påpeget – anset for at være iboende den indfødte befolknings kosmologi og sociale liv (Viveiros de Castro 1996:181).

Først langt senere begyndte den kulturelle økologi og strukturalismen at nærme sig hinanden, hvilket faldt sammen med, at antropologien begyndte at udfordre det moderne naturbegreb. Man erkendte, at store dele af Amazonas ikke var et utætmet vildnis, men derimod menneskeskabte, kulturelle landskaber (Balée 1989; Rival 1993) – en erkendelse, der også førte til en forståelse af, hvordan Amazonas i fortiden havde understøttet langt mere komplekse samfund end hidtil antaget (Roosevelt 1993; Heckenberger et al. 2003). Phillipe Descola (1996) og Ann-Christine Taylors (1996) kritik af forestillingen om naturen som et transcendentalt „udenfor“ inspirerede mange nyere studier af skoven som socialt rum (Rival 1998; Kohn 2013) og af menneskers forhold til andre livsformer. Dette forhold blev i Amazonas-forskningen enten fremstillet som en relation mellem rov- og byttedyr (Fausto 2007; Viveiros de Castro 2012; Rival 2017) eller som et spørgsmål om sameksistens, domesticering, slægtskab og adoption, der var kendetegnet ved lige dele omsorg og social kontrol (Overing & Passes 2000; Brightman et al. 2016). Interessen var altså for en særlig variant af animisme, som Tania Stoltze Lima og Eduardo Viveiros de Castro kaldte „amerindiansk perspektivisme“ (Lima 1996; Viveiros de Castro 1998), og som beskriver det forhold, at alle arter er personer, har kultur og altså er mennesker *for sig selv*. Fælles for de senere studier er interessen for dyreverdenen, for jaguaren som shamanens primære følgeart og „anden“, hvilket alt andet lige henviste træer, buske, krat og planter til biroller i den regionale litteratur.

Min forskning viser, at planter og træer også er personer, sådan som det i øvrigt også gælder for rov- og pattedyrene. Hver art besidder en „sjæl“ og en kropslig „beklædning“, der er forbundet med bestemte kapaciteter eller evner. Den krop, en art bebor – eller hvis perspektiv, man midlertidigt indtager gennem metamorfose – bibringer et bestemt kropsligt synspunkt (*point of view*, Viveiros de Castro 1998:478), hvorfra en verden udfolder sig.⁵ Det særlige kosmologiske princip, at alle arter er personer, indebærer, at mennesker ikke er de eneste, der besidder kultur. Derimod afgør det kropslige synspunkt, man indtager, hvilken „natur“ man bebor. Der indtræder altså en referentiell „andethed“ (alterity): Det sproglige tegn (betegner) henviser ikke til den samme betegnede, men denne afhænger af det kropslige synspunkt, der tales fra (tegnet er deiktisk). Dette vil jeg senere illustrere i det forhold, at både mennesker og træer har noget, de kalder mad, men at kapoktræets mad fremstår som mycelium for os. Idéen om en forskel mellem arter er med andre ord central i perspektivistiske verdener, men arterne står i relation til hinanden; en relation, der virker gennem metamorfose og inkorporation, ikke primært via distinktion. Det er særligt shamaner som Delfin, der mestrer de sociale relationer mellem arter. Nogle arter (oliepalmen) undslår sig dog etableringen af den relation, som shamaner normalt har til andre væsener, hvilket indebærer, at der opstår nye vilde, ukontrollable relationer og rum, som bedst kan beskrives som natur (i betydningen vild, ukontrolleret og ukendt).

Fra kolonisering til naturens rettigheder?

Secoyafolket bor i dag i fire landsbyer langs Aguaricofloden i Ecuador. I 1973 bosatte de sig på opfordring fra evangeliske missionærer fra Summer Institute of Linguistics (SIL) i landsbyen San Pablo Katëtsiaya, hvor jorden ifølge Delfin forekom dem både rig og „endeløs“. Allerede år forinden havde den ecuadorianske stat dog lanceret en ambitiøs koloniseringsplan, kendt under overskriften *tierras baldías* (den uopdyrkede jords politik), og opfordrede fattige bønder og indianske grupper fra højlandet til at slå sig ned i de „tilbagestående“ og uopdyrkede egne af landet. Koloniseringsprocessen indebar også en bevidst raceblandingsstrategi, *mestizaje*, som skulle opblande den vilde og primitive indfødte befolkning med „hvide gener“ og civilisation (Whitten 1981). SIL fik derfor statens tilladelse til at kontakte og forflytte flere grupper; en flytning, der ikke kun bragte dem tættere på missionsstationen, men også på de områder, hvor Texaco i 1969 fik tildelt en koncession på olieudvinding. Allerede i 1978 opnåede plantageselskabet Palmeras del Ecuador det første skøde på 9.850 hektar jord i et område, som secoyaerne i San Pablo Katëtsiaya betragtede som deres jagtterritorium. Koloniseringspolitikken indebar, at det ikke varede længe, før jorden omkring landsbyen syntes langt

mere endelig og begrænset, men ved at slutte sig til den voksende bevægelse af indfødte folk i Ecuador opnåede secoyafolket i 1990 kollektive jordrettigheder til 42.614 hektar jord langs Aguaricofloden (NASIEPAI 2014). På daværende tidspunkt var området allerede omsluttet af plantager mod vest samt *colonos* (efterkommere af nybyggere, kaldet kolonisateurer) og olieboringer i de øvrige retninger. Forureningskatastrofen forårsaget af Texaco og efterfølgende olieselskaber, plantageudvidelser og den generelle befolkningstilvækst i området har betydet, at det i dag er vanskeligt at leve af skovens ressourcer.

Delfins fætter, Esaias, der modtog sin grundskoleuddannelse på SIL's missionskole, stiftede sammen med sin bror secoyaernes første rettighedsorganisation og anførte herigennem territoriekravet op gennem 1980'erne. 25 år senere erklærede han sig dog langt mere optaget af økonomi, hvilket han forklarede os, da Delfin og jeg besøgte ham på plantagen. Kort før frokost dukker han frem bag en oliepalme med en græstrimmer i hånden, da han netop er i gang med at fjerne genstridigt ukrudt og græs mellem de mandshøje palmer. I skyggen ved sit hus tager han sig tid til at berette om den kontrovers, som opstod i kølvandet på beslutningen om at fælde skoven. „Jeg indkaldte til et møde [i organisationen] for at diskutere muligheden for at dyrke oliepalmer,“ begynder han sin forklaring, „jeg sagde: Vi bliver nødt til at have noget at leve af, når der ikke er flere træer. Skoven vil få en ende.“ Holdningerne til etablering af en plantage havde været delte i både landsbyen og i organisationen, men til sidst havde 20 familier fået de øvriges tilladelse til at dyrke palmerne på en ikke uanseelig andel af den fællesejede jord.

Esaias' hus har siden 1990 ligget ved Shushufindifloden, en af Aguaricos bifloder, hvor det blev strategisk placeret for at kontrollere territoriets grænse mod Palmera del Ecuadors tilstødende plantage og arbejderlandsbyer. Da jeg besøgte territoriet første gang i år 2000, tog det et par timers gang ad smalle stier at komme til San Pablo Katëtsiaya, men nu er stierne erstattet af en bred grusvej, som små lastbiler og firhjulstrækkere færdes ad. Rundt om Esaias' hus strækker de ens, stikkende oliepalmer sig, så langt øjet rækker, mens palmeoliens slutdestination som biobrændstof, billig madolie og neglelak har global rækkevidde.

Esaias' optagethed af „økonomien“ har for hans vedkommende gennem de seneste år indebåret eksperimenter med forskellige markedsafgrøder, men også transportvirksomhed og kvægdrift, der dog var blevet slået tilbage til start som følge af mund- og klovsyge i bestanden. Efter disse økonomiske eventyr udviklede han „et tæt venskab“ med plantageselskabets CEO, og med dennes mellemkomst og assistance fik de 20 familier et lån fra den statslige udviklingsbank, så de kunne fælde skoven og klargøre jorden. Lånet var derudover blevet omsat i køb af sætteplanter, pesticider og det nødvendige maskineri, og inden

for få år blev Esaias' forudsigtelse om, at skoven ville „få en ende“, en selvopfyldende profeti.

Secoyafolkets beslutning fra 2011 om at plante oliepalmer på territoriet stred dog mod gældende miljølovgivning og kolliderede med det nationale klimaprogram, *socio-bosque* (sammen om skoven), der skulle skabe incitamenter til skovbevarelse og mindske afskovningsraten i Amazonas. Endvidere betød landets nye grundlov, at Ecuador som det første land i verden havde tilskrevet naturen rettigheder, hvilket gjorde det vanskeligt for staten at sidde ulovlig træfældning overhørig. Ifølge grundloven, der på daværende tidspunkt endnu ikke var udmøntet i følgelovgivning, har naturen og herunder primærskov ret til at eksistere, trives og regenerere sine vitale funktioner (artikel 10 og 71-74). Disse økosystemrettigheder blev fra flere sider fremstillet som en moderne juridisk fortolkning af amerindiansk kosmologi, der skulle afspejle oprindelige folks „særlige evne“ til at leve i pagt med naturen, og som en modreaktion mod koloniale forestillinger om natur og kultur (Acosta 2010; Gudynas 2015; de la Cadena 2015). Da sagen kom frem i mediernes, var reaktionen blandt flere miljøorganisationer, jeg interviewede, at secoyafolket havde mistet deres kultur og opgivet deres noble rolle som skovens forkæmpere.

Ifølge grundloven er det imidlertid statens opgave at sikre, at naturens rettigheder overholdes, hvilket i praksis betyder, at naturforvaltningen, og hvilke rettigheder der bliver overholdt i den forbindelse, er spundet ind i den interne koloniseringshistorie beskrevet ovenfor. I forbindelse med miljøsagen mod siekopai var det sigende, at de blev beskrevet som stående uden for eller i et modsætningsforhold til naturen, som i stedet blev fremstillet som den egentlige rettighedsbærer. Ud over at være ude af trit med secoyaernes eget syn på sagen og på skoven som socialt rum (se note 3) indebar statens reaktion på skovfældningen et rettighedstab for dem, idet de ikke længere havde fuld jurisdiktion og selvbestemmelse over deres jord, skov og ressourcer over jordoverfladen, sådan som det hidtil havde været praksis i forbindelse med tilkendelse af kollektive jordrettigheder til indfødte folk. To rettighedskomplekser og to forståelser af forholdet mellem natur og kultur kom med andre ord til at stå over for hinanden i statens håndhævelse af naturens rettigheder.

Frem for at bekæmpe Miljøministeriet direkte besluttede organisationen sig, ifølge Esaias, dog for at afvente yderligere udviklinger i sagen og undgå åben konfrontation. Denne undvigende taktik blev opfattet som forudsætningen for at undgå statens interpellation af territoriet, hvilket igen var en forudsætning for at opretholde en fornemmelse af selvbestemmelse, sådan som det også er anerkendt i den ecuadorianske grundlov og internationale konventioner om oprindelige folks rettigheder. Set fra secoyaernes perspektiv og helt uafhængigt af, om

man var en af de palmeolieproducerende familier eller ej, repræsenterede deres nye rolle som underleverandør til et plantagefirma i første omgang et langt mindre kontroltab, end statens version og håndhævelse af naturens rettigheder kunne afstedkomme.

Dette er i fin overensstemmelse med flere antropologers beskrivelser af oprindelige folk i Amazonbassinets forhold til moderne stater, der er blevet karakteriseret som en rov- og byttedyrsrelation (Fausto 2007; Viveiros de Castro 2012; Rival 2017). Viveiros de Castro beskriver, hvordan interaktion med staten og skovens ånder er analoge, farlige forehavender. Møder med ånder i skoven er en slags „indfødt præerfaring med staten“ (Viveiros de Castro 2012:37), da både jaguarer og stater indebærer stor fare for, at man bliver indfanget under dens dominerende synspunkt. Både stater og jaguarer kan så at sige afstedkomme en højst uønsket inkorporationsproces(!), men „hvem-der-spiser-hvem-først“ er naturligvis også på spil i forhold til andre væsener end statsvæsenet, herunder i forhold til kollektive aktører såsom private selskaber. Denne viden forhindrede dog ikke Esaias' fortsatte venskab med lederen af plantagefirmaet.

Plantageselskabet var i Esaias' forståelse både behjælpelig med at stille sikring for banklånet og teknisk rådgivning i plantagedrift, og det agerede som pålidelig aftager af familiernes palmeolie. Esaias havde i modsætning til flere af de øvrige familier, som havde kastet sig over plantagedrift, desuden en høj nok indkomst til at kunne ansætte colonos som arbejdere på hans jord, hvor de stod for sprøjtning med pesticider, bekæmpelse af græs og ukrudt mellem planterne samt for udvinding af palmeolien. I antropologien om Amazonas er venskab blevet beskrevet som en relation, der opretholdes side om side med slægtskabsrelationer i forbindelse med handel, långivning og udveksling af arbejde (Santos-Granero 2007; Killich 2008; Penfield 2016). Alle relationer med udefrakommende „andre“ er med andre ord ikke nødvendigvis udbytende eller altudslettende, sådan som rovdyranalogien ved første øjekast indikerer, om end der altid er grund til at være på vagt over for fremmede og fremmedes intentioner og agens. Esaias mente derfor ikke overraskende, at siekopai hovedsageligt lever et fredsommeligt liv. „For nuværende er jeg kun i krig med græsset,“ afsluttede han vores samtale i plantagen – tilsyneladende for at indikere, at nu var det blevet tid til at få græstrimmeren og arbejderne op i omdrejninger igen. Først langt senere forstod jeg, at det også var de store langsomtvoksende træers agens, som Esaias var godt tilfreds med at slippe for.

Vedtagelsen af naturens rettigheder i Ecuador indebar altså ikke det radikale brud med koloniseringshistorien i Amazonas' grænseland, som både politikere og akademikere annoncerede. Den fortsatte skelnen mellem den indfødte befolkning og deres skov bekræfter i stedet, at et naturalistisk naturbegreb fortsat er

fremherskende i den offentlige forvaltning af skov og menneskers rettigheder. Over for dette står en perspektivistisk logik med en konstant opmærksomhed på og bekymring omkring relationel kontrol og inkorporation, hvilket ikke kun gælder stater og jaguarer, men også træer og fremmede plantearter.

Træånder

Alle lever nemlig ikke lige så fredfyldt som Esaias med den nye plantage. Delfin og hans barnebarn Hernán er indædte modstandere af dens oprettelse og bekymrede over de effekter, den kan afstedkomme. Selv om Esaias og Delfin er fætre, har de valgt to meget forskellige retninger i livet; den ene står fast i sin evangeliske tro, mens den anden nedstammer fra en kendt slægtslinje af shamaner i ecuadoriansk Amazonas. Da vi efter besøget sejler retur af Shushufindifloden i retning mod Delfins hus, foreslår han, at vi gør holdt et sted i skoven, hvor vi kan besøge et af de sidste store kapoktræer (ceiba) i denne del af territoriet. Efter at vi er vandret hen og rundt om træet, forklarer han:

Ceibatræets ånd (*watí*) hedder *yëi-watí*. Du vil sikkert kunne høre støj, hvis du er nær træet i det tidlige morgengry eller om aftenen ved skumringstid. Det er lyden af ånderne, som åbner og lukker døren til deres hjem. Der er forskellige ånder, men de synes alle bedst om at bo i de store langsomtvoksende træer såsom ceiba (kapoktræ) eller *cedro* (cedertræ). De lever deres liv, næsten ligesom vi gør. De er *pai* (personer, mennesker), og vi shamaner kan se dem i vores ceremonier. Shamanen besøger deres hjem og lever sammen med dem i lange perioder. Ceibatræets ånder ligner hvide mennesker, og de bærer hat ligesom runa [*kichwa*]. Når de forlader deres hjem, svæver de gennem skoven og glider hen over vandspejlet. De bærer på deres børn, og indimellem vil du kunne høre dem græde. De lever som os i deres daglige liv, men de spiser ikke som os; de spiser kun orme, svampe og larver.

Ceibatræet er altså en person (*pai*), som fra dens kropslige synspunkt lever menneskelige liv. Træerne har kort sagt en dobbelt eksistens: De er både ånder (*yëi-watí*) og åndehuse, personer og træstammer. At de både er ånder og har ånder, og at der altså ikke er tale om et enten-eller, afspejler, at de ligesom skovens andre væsener følger en metamorfisk frem for en klassifikatorisk logik. Ligesom siekopai er skovens andre *pai* både krop og ånd (se note 4), en del af skovens animistiske landskab, hvor de øvrige langsomtvoksende træarter også er/har deres egne åndepersoner med forskellige egenskaber og kapaciteter: Ceibatræet bliver kun brugt i begrænset omfang bortset fra dets hvide silkeagtige frøuld, der spreder sig fra frøkapslen efter afblomstring. Det beskrives også som det mægtigste træ i skoven både på grund af dets størrelse og dets evne til at påvirke menneskers fysiske velbefindende. Cedertræet er det foretrukne byggemateriale, godt til lange

kanoer, og dets ånd er hurtig og lyder som et skud, når den farer afsted gennem skoven. Som Delfin forklarer, kan en dygtig shaman gennem indtagelse af *yagé* ankomme til deres huse, leve blandt dem og spise sådan, som de gør. Gennem kropslig metamorfose og „deep hanging out“ på tværs af artslinjer lærer shamaner som Delfin skovens forskellige væsener at kende, lærer at tale deres sprog, modtage deres råd, forhandle deres intentioner og bemægtige sig deres evner.

Skovens væsener eller ånder kaldes *watí* på *pai-koka* (menneskenes sprog), men på grund af den evangeliske kirkes indflydelse oversættes dette oftest til onde ånder (*espíritus malos*) på spansk, sådan som det også fremgår af den begrænsede antropologiske litteratur om shamanisme blandt siekopai (Vickers 1989b). Ifølge Delfin er dette dog ikke en fyldestførende oversættelse; ånderne er naturligvis magtfulde og potentielt farlige, i og med at de kan gribe ind i menneskers liv og forårsage sygdomme eller påvirke folk til at agere på bestemte måder. Deres forhold til mennesker afhænger af shamaners evne til at kende og kontrollere relationen. Ifølge Delfin er ceibatræernes evner sammenlignelige med (andre) personers:

Yëi-watí besidder *tutu kë`i* eller *tutu kë`wati* [magt, intention, kapacitet], men disse evner tilhører skoven. Den er som et spindelvæv, usynlige tråde, som ånderne efterlader sig, når de bevæger sig gennem skoven. Vi kalder det åndernes sved. Når en shaman for eksempel taler med ånden i forbindelse med helbredelse af en syg person, vil ånden sige, at den syge ‘er blevet ramt af min sved’.

Delfin bruger det samme ord for ånders magt som for menneskers magt og agens. Det er kun ordets endelse *`i* eller *`wati*, som afslører, om magten er bundet som en kropslig kapacitet til en ånd eller en menneskelig person. Ceibatræets åndeperson kan således påvirke menneskers fornemmelse af fysisk styrke og velvære, hvorfor deres sociale tilstedeværelse kan være afgørende for menneskers evne til at agere i den sociale situation. De er en del af den samme relationelle struktur i skoven, men påvirker også hinandens evne til at handle. Ved at lære træernes ånder at kende kan shamanen kontrollere deres magt og evner i en ønsket retning. Ceibatræet kan forårsage sygdom (feber), men omvendt også styrke menneskers fysiske kapacitet og støtte dem i at „finde ind på den rette sti“. Gennem kontakten med for eksempel ceibatræet mener Delfin, at han for eksempel gennem samtale efter *yagé*ceremonierne kan påvirke den yngre generation, så de bliver ansvarsfulde, voksne mennesker. Det gælder også hans eget barnebarn Hernán, som efter en oplevelse af at blive forfulgt og besat af træånder i skoven og efter helbredelse og fortolkning af oplevelsen er blevet leder af en NGO med et mål om at forsvare skoven og territoriet.

Træer er med andre ord ikke *kun* symboler (Rival 1998; Reichel-Dolmatoff 1996) eller del af et fritsvævende kosmologisk system. Træer fungerer dog også

som symboler, og ceibatræet er mange steder i Amazonas et dominerende symbol, et slags verdenstræ, som står i tæt forbindelse med Amazonfloden. I denne beskaffenhed fremstår ceibatræet i yagévisioner ofte som blødt, hult og fyldt med vand – hvilket jeg også selv har erfaret i en yagévision, hvor min krop blev et træ – og befolket af fisk, frøer og andre ferskvandsarter (jf. Roé 1982). Eduardo Kohn har i *How Forests Think* (2013) beskrevet, hvordan skovens væsener er i stand til både at skabe og fortolke tegn samt indgå i kommunikation på tværs af arter. I bogen beskrives træer i korte passager som et indeks, der peger hen på et objekt eller en begivenhed (op.cit.57-60). Hvad Kohn ikke redegør for i analysen af kommunikationen på tværs af arter, er de fortolkningsvanskeligheder, der opstår på grund af den referentielle alteritet (andethed), hvilket indebærer, at det samme sproglige tegn (fx et indeks) peger på forskellige betegnede i verden, afhængigt af det kropslige synspunkt. At mycelium og svampe fremstår som mad er naturligvis ufarligt, når det gælder et træ, men ikke ligeegyldigt, når en jaguar opfatter dit blod som øl (jf. Viveiros de Castro 1998).

Når ceibatræets ånd *yëi'wati* for Delfin fremstår som en hvid person, der bærer hat som en runa, er der med andre ord mere på spil end en farverig repræsentation af træets kapsler fyldt med hvide tråde af frøuld, ligesom forståelsen af træets kapacitet som handlende person forbliver utilstrækkelig, hvis der ikke tages højde for den referentielle alteritet, hvis et træ kun fortolkes som et indeks i overensstemmelse med Pierces tegnlære (jf. kritik af Kohn i Herrera & Pålsson 2014:240). For at komme nærmere en forståelse af ceibatræets agens må denne i stedet ses i lyset af dets runalignende kapaciteter og dermed områdets kolonihistorie i forlængelse af de forskellige arters evne til metamorfose, som er nøglen til at forstå, hvordan man søger at inkorporere og kontrollere udefrakommende forandringer. Ceibatræet fremtræder ikke uden grund som en af secoyafolkets historiske „andre“ i den koloniale ordning af Amazonas. Runa (eller kichwa, som de også kalder sig i dag) begyndte allerede i det 16. århundrede at befolke Napoflodens breder og kom dermed i kontakt med siekopai, som boede langs bifloderne. Runa var den tids vigtigste *broker* i interetniske relationer, hvilket indbefattede en aktiv rolle i slavetogter og handel med sjæle til missionsstationerne langs Napofloden. I anden halvdel af det 19. århundrede agerede de dertil højre hånd for gummibaroner, under hvis styre secoyaerne blev tvunget til at samle rågummi (Cipolletti 2017; Muratorio 1998; Taussig 1987). I forhold til siekopai indtager runa en position højere oppe i det koloniale hierarki. I løbet af de fem generationer, der er gået siden Delfins bedstefar flygtede fra en gummibaron ved Algodónfloden i hjertet af et område kontrolleret af det berygtede gummikartel Casa Arana (Cipolletti 2017; Taussig 1987; Santos-Granero & Barclay 2002), er runaerne blevet den største etniske gruppe i ecuadoriansk Amazonas.

Over flere århundreder har de været at tælle blandt fjender, om end de også i løbet af de seneste godt 30 år er blevet de fortrukne ægteskabspartnere, hvilket indebærer social indlemmelse og kosmologisk inkorporation i secoyaernes sociale verden som affinale pårørende.

Delfins beskrivelse af yëi-watí som „runalignende“ synes derfor at indebære, at de er blevet inkorporeret i kosmos, hvor de ligesom i affinale slægtskabsalliancer bevarer en del af deres attraktive „andethed“, men på en måde, der er både kendt og kontrolleret af den gamle shamanleder. Denne kosmiske reorganisering af udefrakommende magt og kapacitet kan både forstås som en måde at reorganisere koloniale minder på (jf. Taussig 1987:329) og som transformation af udefrakommende magt til en levende, kontrollerbar kraft. Man kan måske sige, at planter er historie, og at historiske relationer bliver til planter.

I Delfins øjne er yëi-watí dog ikke resultatet af en historisk proces. Træernes ånder forandrer sig ifølge ham ikke med tiden, for som han siger: „En watí kan ændre sin form, men den vil altid vedblive med at være den samme.“ De kan med andre ord skifte hatte (!) og ændre deres kropslige fremtrædelsesform (beklædning), ligesom også shamaner kan, men deres åndelige magtfuldkommenhed udgør en kontinuitet. Betragtningen illustrerer også, at shamaners relationer til deres hjælpeånder er affinal hele vejen ned (Viveiros de Castro 2001), hvilket afspejler et generelt mønster i, at relationer og alliancer ikke etableres på baggrund af enshed, men på baggrund af andethed (alterity). Relationen til yëi-watís runalignende kapaciteter etablerer altså ikke en egalitær social orden, men en tilegnelse og kontrol af „andethed“, sådan som det i øvrigt også gør sig gældende i relation til andre planter og dyrs *spirit-masters*, i forholdet mellem kriger og krigsfange og i forhold til adopterede børn og dyr (jf. Fausto 2008). Denne affinale og asymmetriske magtrelation indebærer kort sagt både kontrol og omsorg, indhegning og inkorporation (op.cit.323-33). Ceibatræets runaånd viser os med andre ord ikke bare, at skovens økosystem er befolket af kolonial „andethed“, men også at skovens væsener kan kropsliggøre udefrakommende magter, hvorved de kommer under kosmologisk kontrol. Dette genåbner imidlertid spørgsmålet om, hvordan man skal forstå Delfins manglende „kendskab“ til oliepalmerne, og spørgsmålet om, hvordan man kan eller bør tænke på oliepalmerne og deres mestre. Med andre ord: Hvorfor vedbliver nogle med at være „andre“, der står uden for skovens sociale rum?

Tomhed og invasive arter

Oliepalmerne trivedes i det fugtige, tropiske landskab, men plantagen skabte alligevel bekymringer blandt folk i San Pablo Katëtsiya; bekymringer, som rakte

langt hinsides konsekvenserne af miljødommen og det anstrengte forhold til Miljøministeriet. Flere i landsbyen udtrykte tvivl om, hvorvidt disse nye planter husede fremmede ånder. Altså, om den nye, venskabelige alliance med plantageselskabet skabte rum for nye, onde væsener, hvis mulige sociale effekter var ude af kontrol.

Ifølge Delfin var det usandsynligt, at disse nye planter udgjorde åndehuse, men det faktum, at han indtil videre ikke kunne lære dem at kende, skabte alligevel også bekymring om, hvorvidt de har/er ånder, og om, hvordan de kunne forårsage skade. Han oplevede i første omgang, at fældningen af de store langsomt voksende træer indebar, at territoriet var blevet „tomt“. Det tomme rum (*po 'say 'yo*), som afskovningen afstedkom, var ikke blot karakteriseret ved mangel på vildt og på fisk i de forurenede vandløb. Tomheden mindede ham snarere om den tomhed, som eksisterede i mytisk tid, endnu før *Wi-watí* (vækststanden) påbegyndte sit arbejde og fik den tropiske skov til at vokse frem. Vores hyppige samtaler om situationen i territoriet fik ham en tidlig morgen – mens vi som så ofte før sad på svalegangen og drak *yokó*, en koffeinholdig lian, „der giver en styrke til at arbejde“ – til at fortælle historien om, hvordan skoven blev til i et møde mellem *Nañë* (månen) og *Wi-watí*. Han forklarede:

I vinden kom en person til syne. *Nañë* genkendte *Wi-watí*, den, der får ting til at vokse. Når han råber, vokser planterne. Da han nåede helt frem til *Nañë*, råbte han 'wi-noooooo' med så stor kraft, at skoven (*airo*) begyndte at gro omkring ham. Men efter det første råb bestod skoven kun af hårdt træ. Træstammerne var så hårde, at de var umulige at hugge over eller fælde. Derfor brændte *Nañë* hele skoven ned; han ødelagde den. Så råbte *Wi-watí* igen, men det samme gentog sig. Skoven måtte derfor brændes af igen. Da *Wi-watí* råbte for tredje gang, begyndte det, vi i dag ville genkende som en skov, at vokse frem. Der var hårde og bløde træsorter og mange forskellige planter [...]. Styrken af *Wi-watí*'s stemme var det, der kom til at afgrænse Amazonas. De steder, hvor hans stemme ikke kunne høres, var tomme, ørkener uden liv, og hjemsted for *akë* („andre“ folk, fremmede).

Historien omhandler den biologiske mangfoldigheds oprindelse og er også en beretning om eksistensen af svedjebrug i Amazonas, hvor den kontrollerede brug af ild bidrager til at forøge biodiversiteten. Fortællingen illustrerer, at skoven er kultur, ikke natur, da den over tid er skabt og forvaltet af forskellige former for personer. Og endelig fortæller den, at *secoyaerne* er skovfolk, „mens andre som du ikke er det“, som Delfin efterfølgende forklarede. Tomhed og skovløshed er det genkendelige træk ved den jord, som besiddes af andre (en kosmologisk indsigt, der må siges at være højst relevant i forhold til nutidens debatter om forsyningskædeafskovning og klimaforandringer i Amazonas). Det, der særligt bekymrede Delfin i den forbindelse, var, at den tomhed, der tidligere udelukkende fandtes

på andres jord og områder, nu også findes på deres eget territorium. Tomheden betyder, at der er begyndt „at mangle liv“ og dermed også *tutu 'kè 'wati* (skovens kropslige kapaciteter) og andre intentioner, som shamaner kan lære at kende og kontrollere.

Den dag Delfin og jeg besøgte Esaias i plantagen, afsluttede sidstnævnte som tidligere nævnt vores samtale om kontroversen med Miljøministeriet med sætningen, „nu er jeg kun i krig med græsset“. I situationen henviste udtalelsen uden tvivl til, at samtalen var ved at finde sin afslutning, og at det var tid til at genoptage den arbejdskrævende ukrudtsbekæmpelse mellem palmerne. Men det er også sandsynligt, at det var en kommentar til Delfin og diskussionen om skovens ånder og træernes agens. Som evangelist tror Esaias på ånder, men betragter overvejende skovens ånder som onde. I lighed med Carlos Faustos spørgsmål i artiklen „Feasting on People“ (2007) om, hvordan mennesker kan jage og spise dyr, når de ved, at de er personer, har det undret mig, hvordan secoyafolket kan fælde deres træer, når de ved, at de også er personer. I lyset af min efterfølgende anerkendelse af, at træer har deres egne intentioner, kapaciteter og sociale relationer, kan muligheden for at slippe af med deres potentielt farlige agens være en del af svaret på afskovningen. Hvis træers agens ikke altid er lige ønskværdig, kan ukrudt med andre ord forekomme at være en mere overkommelig modpart.

Få af de øvrige familier havde de samme økonomiske forudsætninger eller det tætte venskab med plantageselskabet som Esaias. De kunne med andre ord ikke ansætte colonos til det kedelige arbejde, men måtte forestå det selv. Her stod græsset højere. Samtidig monitorerede folk ivrigt oliepalmerne, de nye, fremmede væsener, i forhold til hvordan og hvorvidt de greb ind i folks daglige liv. Var de åndløse, eller ville man i fremtiden blive klar over, at de var beboet af en direktørånd? Mest umiddelbart forståelig var bekymringerne over giftigheden af de pesticider, som blev anvendt i plantagen, der forårsagede fiskedød i vandløbene og tiltrak flokke af sorte gribbe, som mæskede sig i giftige fisk i Shushufindifloden. Floden havde gennem længere tid været en landsbyens få kilder til ferskvandsfisk grundet tidligere tiders store olielækager. Floden og plantagen mindede også folk om de problemer, der tidligere havde været med at bade i floderne og få rent drikkevand, og om den snigende trussel fra de mange overgroede bassiner med giftigt produktionsvand, som selskaberne havde efterladt sig i skoven. I denne atmosfære holdt folk nøje øje med træerne og spekulerede på, hvilke „andre“ der kunne tilskrives en bølge af tyverier af påhængsmotorer langs Aguaricofloden. Det betragtedes blandt de mest spekulative indbyggere som både sikkert og vist, at der var tale om nogen, der kom udefra, hvad enten det var colombianere, sjæle af døde shamaner (*pai 'ho-wati*) eller de nye oliepalmeres ånder (se Krøijer 2018). Tomheden, som træånderne efterlod sig, da

deres huse blev fældet, levnede ikke Delfin mange chancer for at få styr på situationen og de ukontrollable forandringer, som var i gang i området.

Introduktionen af den hybride oliepalme skabte med andre ord spænding mellem to typer af „andethed“ forbundet med forskellige arter og to former for ejerskab og kontrol. Esaias og hans plantage repræsenterer en ny måde at relatere sig til andre arter på, som er domineret af kapitalistiske produktionsformer og idéer om ejerskab, kombineret med kristne forestillinger om mennesket som stående uden for naturen og hævet over andre arter. Over for dette står den shamanistiske måde at kontrollere på, som er baseret på kendskab og etablering af slægtskabslignende relationer til andre arter. Forvisningen om, at palmeplantagen var tømt for visse arters besværlige agens, eksisterede altså side om side med en erfaring af andre væseners agens, hvoraf kun nogle former kunne bringes under social kontrol. I den forbindelse beskrev tomheden først og fremmest, at ånderne var flyttet langt bort. Manglen på kendskab og relationer til det tomme rum – tømt for det liv, som Delfin er i stand til at relatere til – indebar, at oliepalmeernes mulige intentioner og kapaciteter vedblev med at være ukontrollable. I Taussigs beretning fra Colombia, som jeg refererede til i begyndelsen, opstod de vilde og ukontrollable rum omkring oliepalmeplantagerne og den paramilitære volds uigennemsigtige netværk samt berøvelsen af jord fra småbønder med både legale og illegale midler (Taussig 2018:86). Her i Ecuador gav ekspansion af palmeolieproduktion og kontrol med oprindelige folks territorier gennem underleverandøraftaler og håndhævelse af naturens rettigheder sig også udslag i tab af kontrol og handlerum. Tab af biodiversitet og fravær af visse arter, den tomhed, de efterlader, blev også et tab af agens på mange forbundne måder, som ingen, end ikke shamaner, har fuldt overblik over.

Konklusion

På tværs af Amazonbassinet ryddes skov til industriel kvægdrift og soja- og palmeolieproduktion, men historien om substitution af en type skovlandskab for en agroindustriell plantage illustrerer, at skove ikke bare kan betragtes som et vildnis eller som en ressource, der kan udnyttes. Skove er fulde af arter og personer, som man er nødt til at relatere sig til. På den måde bliver kendskabet betinget af muligheden for relation (kropslig metamorfose) og ikke defineret ved adskillelse på baggrund af iboende kvaliteter (som i det morfologiske artsbegreb, se indledning).

Denne artikel har forsøgt at belyse, hvordan træer, nye som gamle, indgår i kosmologier om skoven og deres perspektivistiske plurivers. I den forbindelse er det vigtigt for mig at bemærke, at interessen for kosmologier ikke behøver at

være et anakronistisk levn, altså noget, der blot tilhørte fortidens antropologi (jf. Abrahamson & Holbraad 2012), da kosmologier ikke er uforanderlige, men står i et konstant spændingsforhold til verdens gang.

Når shamanistisk viden er organiseret i forhold til at kende og kontrollere skovens foranderlighed, sådan som jeg har forsøgt at anskueliggøre her, kommer visse livsformer og arter, nemlig de, der nægter at give sig til kende, til at udgøre et problem for selvbestemmelsen og oplevelsen af kontrol med forandringsprocesserne i territoriet. Andre arter er primært kendetegnet ved de relationer, som de indgår i, hvilket naturligvis betinges af deres (omskiftelige) kropslige beskaffenhed og kapaciteter. Jeg har i den forbindelse forsøgt at vise, hvordan der i secoyaernes territorium findes to former for økologisk „andethed“: en runalignende form, kropsliggjort af ceibatræet og dets yëi-watí, og plantagens rum, som er tømt for kendte væsener, men potentielt fyldt med ikke-domesticerede arter og invasive ånder, der indtil videre står uden for menneskelig kontrol. Med disse to former for andethed har jeg villet anskueliggøre, hvordan forandringen af landskabet (fra skov til plantage) samt den substitution af livsformer, som det indebærer, har afstedkommet en forskydning af forholdet mellem natur og kultur. Hvor den tropiske skov er kultur, beboet af forskellige former for kendte personer (pai), som det er muligt at relatere sig til, kan den nye oliepalmeplantage lidt firkantet betegnes som „natur“ i betydningen „det store ukendte“ uden for det sociale rum (jf. Cronon 1995). Måske vil oliepalmen med tiden og for nye generationer af shamaner blive en kendt kraft, der kan kontrolleres.

Man kan naturligvis diskutere, om det er hensigtsmæssigt overhovedet at tale om natur og kultur i så absolutte termer, som jeg tillader mig at gøre her, men formålet er alene at pege på det analytisk produktive i ikke blot at fokusere på flerartsrelationer, men også på, hvor der er eller opstår fravær af relationer: altså, hvordan nogen eller noget bliver umuligt at relatere sig til. Det er den form for økologisk „andethed“, der undslår sig relationer, som jeg her kalder natur (hvilket også indebærer, at dette „objekt“ naturligvis varierer afhængigt af kropsligt synspunkt). Godt nok er Amazonas historisk blevet set på fra Europa som et af planetens sidste vilde og ukendte steder, men secoyaernes nyere historie med palmeolie foreslår, at naturbegrebet bedst kan tilskrives plantagen med de genetisk manipulerede afgrøder, sprøjtegifte, hybride arter og produktion af ensartede afgrøder (en slags mononatur). I det lys synes termer som plantationocene fejlagtigt at hentyde til plantagen som et rum, hvor mennesket er i kontrol.

Opmærksomhed på fraværet af relationer, tomhed, ikke-relationelle rum, arter og ting, som netop undslår sig at være en del af sociale relationer, kan pege på den relationelle ontologis begrænsninger og historiske betingelser. Dette er først og fremmest et metodisk spørgsmål om, hvorvidt man kun ser efter forbin-

delser og relationer, eller om man også ser efter brud og afbrydelser (jf. Strathern 1996), hvilket kan skabe et mere kritisk engagement med litteraturen om den antropocæne epoke og antagelsen om, at mennesket har opnået en altomfattende og ligeligt distribueret effekt på resten af planeten.

Noter

1. Artiklen er en delvis oversættelse og bearbejdelse af „The Non-Relational Forest Trees, Oil Palms and the Limits to Relational Ontology in Lowland Ecuador“ i *Environmental Alterities*, Cristobal Bonelli og Antonia Walford (eds), Manchester: Mattering Press, under udgivelse.
2. Siekopai er bosat i Ecuador og tilhører den lingvistiske gruppe Western Tucano. Frem til cirka 2005 kaldte de sig selv for secoya, hvilket også afspejles i den antropologiske litteratur (se Vickers 1989). Herefter navngav de sig siekopai (som betyder „det regnbuefarvede folk“ på deres sprog *pai-koka*). Den samme gruppe på den peruanske side af grænsen kalder sig *airopai* (skovfolk) (se Belaúnde 2001). Jeg bruger siekopai eller secoya vekslende og under hensyntagen til læsbarhed.
3. Skovfældningen blev blandt andet omtalt i avisen *El Universo*: <https://www.eluniverso.com/2011/07/31/1/1447/multa-375000-secoyas-talar-bosque-palma.html>.
4. Dette er lidt af en tilsnigelse, da siekopai og mange andre folkeslag i Amazonas ikke har et ord eller begreb for natur og dermed ikke skelner mellem natur og kultur på samme måde, som vi gør (til trods for Lévi-Strauss' idé om, at denne modstilling er kognitiv symbolsk, se det følgende). Skoven er kultur, da den er menneskeskabt (se bl.a. historien om wi-wati). Det afgørende for, hvad jeg med secoyaernes hjælp definerer som kultur, er „hvad man kan relatere sig til“ og bringe under social kontrol, for eksempel via dyrkning (skoven), slægtskab (fremmede) eller kropslig metamorfose. Jeg bruger et mere klassisk naturbegreb (jf. Cronon 1995) til at beskrive de former for vild økologisk andethed såsom oliepalmerne, som man ikke kan kende eller relatere sig til.
5. Begreberne „sjæl“ og „krop“ er indlysende problematiske her, idet de beror på den moderne modstilling af det spirituelle/materielle og ånd/krop og dermed ikke er helt fyldestgørende for forståelsen af idéen om person og personlighed i Amazonas. Personer (pai) skal her forstås som en overordnet kategori, der både omfatter mennesker og ikke-menneskelige væsener. Både meteorologiske fænomener såsom vind (se andetsteds i artiklen), jaguarer og planter såsom kapoktræer er „personer“. Alle personer er karakteriseret ved, at de både besidder intentioner og agens og en evne til at transformere sig til andre væsener (transformerbarhed, sjæl). Det er deres krop og de kropslige kapaciteter (beklædning), som gør hver art til unikke personer. Transformerbarheden er baggrunden for de fleste shamaners særlige opmærksomhed på jaguarer (yai) og jaguar-mennesker (yai-pai), idet der kan være tale om fremmede shamaners intentioner iklædt jaguarens krop (og dermed kattedyrets kropslige kapaciteter) eller en jaguar forklædt som menneskelig person, der kan lokke mennesker på afveje til adoption eller et hurtigt måltid.

Litteratur

- Abrahamson, Allen & Martin Holbraad
2012 Contemporary Cosmologies, Critical Reimaginings. Religion and Society: Advances in Research 3:35-50.
- Acosta, Alberto
2010 Towards the Universal Declaration of the Rights of Nature. Thoughts for Action. <https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Toward-the-Universal-Declaration-of-Rights-of-Nature-Alberto-Acosta.pdf>. Læst 23.2.2019.
- Balée, William L.
1989 The Culture of Amazonian Forests. In: D.A. Posey & W.L. Balée (eds): Resource Management in Amazonia. Indigenous and Folk Strategies. Pp. 1-21. New York: Botanical Garden PR Dep.
- Belaúnde, Laura E.
2001 Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana. Lima: Coedición Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Blaser, Mario
2009 The Threat of the Yrmo. The Political Ontology of a Sustainable Hunting Programme. American Anthropologist 111(1):10-20. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>.
- Brightman, Marc, Carlos Fausto & Vanessa Grotti
2016 Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations. New York: Berghahn Books.
- Casey, High
2015 Victims and Warriors. Violence, History and Memory in Amazonia. Urbana: University of Illinois Press.
- Cipolletti, Malia Susana
2017 Sociedades indígenas de la Alta Amazonía. Fortunas y adversidades (Siglos XVII-XX). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Cronon, William
1995 The Trouble with Wilderness, or Getting Back to the Wrong Nature. In: W. Cronon: Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature. Pp. 69-90. New York: W.W. Norton.
- De la Cadena, Marisol
2010 Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond Politics. Cultural Anthropology 25(2):334-70. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>.
2015 Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds. Durham: Duke University Press.
- Descola, Philippe
1996 Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice. In: P. Descola & G. Pálsson (eds): Nature and Society. Pp. 82-102. London: Routledge.
- El Universo
2011 Multa de \$ 375.000 a secoyas por talar bosque por palma. 31. juli. <https://www.eluniverso.com/2011/07/31/1/1447/multa-375000-secoyas-talar-bosque-palma.html>. Læst 30.3.2019.

- Escobar, Arturo
1999 After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology. *Current Anthropology* 4(1):1-30. <https://doi.org/10.1086/515799>
- Fausto, Carlos
2007 Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonía. *Current Anthropology* 48(4):497-530. <https://doi.org/10.1086/518298>
2008 Too Many Owners. Mastery and Ownership in Amazonía. Oversat af D. Rodgers fra Donos Demais maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14(2):329-66. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Grandin, Greg
2010 *Fordlandia. The Rise and Fall of Henry Ford's Forgotten Jungle City*. New York: Metropolitan Books.
- Gudynas, Eduardo
2015 *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- Haraway, Donna
2015 Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. *Making Kin. Environmental Humanities* 6:159-65. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Haraway, Donna, Noburu Ishikawa, Scott F. Gilbert, Karen Olwig, Anna L. Tsing & Nils Bubandt
2016 Anthropologists Are Talking. About the Anthropocene. *Ethnos* 81(1):535-64. <https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1105838>
- Heckenberger, Michael J., Afukaka Kuikuro, Urissapú T. Kuikuro, Christian Russell, Morgan Schmidt, Carlos Fausto & Bruna Franchetto
1996 Amazonia 1492. Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science* 301(5640):1710-14. DOI: 10.1126/science.1086112
- Herrera, Enrique G. & Gisli Pálsson
2014 The Forest and the Trees. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(2):237-43. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.011>
- Hvalkof, Søren
2000 Outrage in Rubber and Oil. Extractivism, Indigenous Peoples, and Justice in the Upper Amazon. In: C. Zerner (ed.): *People, Plants and Justice. The Politics of Nature Conservation*. Pp. 83-116. New York: Columbia University Press.
- Killick, Evan
2008 Godparents and Trading Partners. Social and Economic Relations in Peruvian Amazonia. *Journal of Latin American Studies* 40(2):303-28. DOI: 10.1017/S0022216X08004008
- Kohn, Eduardo
2013 *How Forests Think. Towards an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kopenawa, Davi & Bruce Albert
2013 *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Krøijer, Stine
2003 *The Company and the Trickster*. Unpublished Master Thesis. København: University of Copenhagen.

- 2017 Being Flexible. Reflections on How an Anthropological Theory Spills into the Contemporary Political Life of an Amazonian People. *Tipiti: Journal of the Anthropological Society of Lowland South America* 15(1):46-61.
- 2018 In the Spirit of Oil. Unintended Flows and Leaky Lives in Northeastern Ecuador. In: C.V. Ødegaard & J.J.R. Andía (eds): *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*. Pp. 95-118. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-93435-8_4
- Lévi-Strauss, Claude
1977 [1962] *Structural Anthropology*. Vol. II, London: Allen Lane.
- Lima, Tania Stoltze
1996 O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* 2(2):21-47. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002_
- Muratorio, Blanca
1998 Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950. Quito: Abya Yala.
- Nacionalidad Siekopai (NASIEPAI) and Gobierno Autónoma Provincial de Sucumbios
2014 Plan de Vida Siekopai 2014-2029. Upubliceret dokument. Nueva Loja, Ecuador.
- Overing, Joanna & Alan Passes (eds)
2000 *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London & New York: Routledge.
- Payaguaje, Fernando
2014 El bebedor de yagé. Quito: CICAME.
- Penfield, Amy
2016 Maneuvering for Paper. Physical and Social Experiences of Bureaucracy in Venezuelan Amazonia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21(3):457-77. <https://doi.org/10.1111/jlca.12190>.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1996 *The Forest Within. The World-View of the Tukano Amazonian Indians*. Devon: Themis Books.
- Rival, Laura
1993 The Growth of Family Trees. Understanding Huaorani Perceptions of the Forest. *Man* 28:635-52.
1998 *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. Oxford: Berg.
2003 *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonia*. New York: Columbia University Press.
2016 *Huaorani Transformations in Twenty-First Century Ecuador. Treks into the Future of Time*. Tucson: University of Arizona Press.
- Roe, Peter G.
1982 *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Roosevelt, Anna C.
1993 The Rise and Fall of Amazonian Chiefdoms. In: P. Descola & A.C. Taylor (eds): *La Remontée de l'Amazone. Anthropologie et Histoire del Sociétés Amazoniennes*. Pp. 255-83. Paris: Éc. Hautes étud. Sci. Soc.

- Santos-Granero, Fernando
2007 Of Fear and Friendship. Amazonian Sociality beyond Kinship and Affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13(1):1-18. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00410.x>.
- Santos-Granero, Fernando & Federica Barclay
2002 La frontera domesticada. *Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Peru.
- Steward, Julian
1940-49 *Handbook of South American Indians*. Washington: The Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Strathern, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Taussig, Michael
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
2018 *Palma Africana*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Anna-Catherine
1996 The Soul's Body and Its States. An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(2):201-15. <https://doi.org/10.2307/3034092>.
- Tsing, Anna
2012 Unruly Edges. Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities* 1: 141-54. <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>.
2015 *Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Vickers, William T.
1981 Ideation as Adaptation. Traditional Belief and Modern Intervention in Siona-Secoya Religion. In: N.E. Whitten (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Pp. 705-30. Urbana: University of Illinois Press.
1989a Los Sionas y Secoyas. Su adaptación al medio ambiente. Quito: Abya Yala.
1989b Traditional Concepts of Power among the Siona-Secoya and the Advent of the Nation State. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 1(2): 55-60. <https://doi.org/10.1525/jlca.1989.1.2.55>.
- Vickers, William T. & Timothy Plowman
1983 *Useful Plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1996 Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25:179-200. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.25.1.179>.
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-88.
2001 GUT Feelings about Amazonia. Potential Affinity and the Construction of Sociality. In: L. Rival & N. Whitehead (eds): *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Pp. 19-44. Oxford: Oxford University Press.

- 2004 Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3):463-84. <https://doi.org/10.1215/0961754X-7299066>.
- 2012 Immanence and Fear. Stranger-Events and Subjects in Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1):27-43. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.003>.
- Wasserstrom, Robert & Douglas Southgate
2013 Deforestation, Agrarian Reform and Oil Development in Ecuador, 1964-1994. *Natural Resources* 4:31-44. DOI: 10.4236/nr.2013.41004.
- Whitten, Norman
1981 Introduction. In: N. Whitten (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Yépez, Pablo, Stella de la Torre, Carlos Cerón & Walter Palacios (eds)
2005 *Al inicio del sendero*. Estudios etnobotánicos Secoya. Quito: Ed. Arboleda.