



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Det särskildas platser

*om etisk-politisk lokalitet och bioregionala visioner i Gary Snyders
tänkande*

Viktor Andersson

Termin: VT 2018

Kurs: LIR2502, 30 HP

Nivå: Master, Idéhistoria

Handledare: Maria Johansen

Abstract:

Master's thesis in history of ideas

Title: Places of the Particular: on Ethical-political Locality and Bioregional Visions in Gary Snyder's Thought

Author: Viktor Andersson

Year: Spring 2018

Department: The Faculty of Arts at the University of Gothenburg

Supervisor: Maria Johansen

Examiner: Andreas Önnersfors

Keywords: Gary Snyder; place; region; locality; historiography; ethics; particularity; dialectics; ecocriticism

In Gary Snyder's philosophical essays, questions of *place*, *region*, and *being inhabitory* are closely linked to ethical, political and ecological themes. Where these themes intersect, tensions generate – to the extent of which too little attention might have been paid. The purpose of this thesis is therefore to engage with the ambiguity of Snyder's thoughts on locality, in the hope of both elucidating and putting into play some difficult and important questions regarding the concepts of place and being-in-place. The main questions that aid me in this are: How do Snyder's ideas of place and region relate to his understanding of the categories of history, time and language? How can his thoughts be understood in relation to certain philosophical, religious and political traditions of thought? And lastly: what is the function of the concepts of *borders* and *the sacred* in Snyder's thought, and how do they relate to questions regarding the *particular*? To work productively with these questions, I read his *The Practice of the Wild* and *A Place in Space*, as well as theoretical material that allows me to 1) focus on the connection between place and history, and 2) to examine Snyder's concepts through a postcolonial and ecocritical perspective. The results of this include: a reflection on several dialectical movements in Snyder's philosophy of place; acknowledging the aporia of the particular; and seeing the problems with modelling emancipatory politics on visions of the bioregion.

Innehåll

Inledning	1
Syfte och frågeställningar	3
Material och disposition	4
Tidigare forskning	5
Teori och metod	11
Bakgrund.....	14
Eko-centrisk antimodernism och solidarisk alternativkultur	14
Kampen för bioregioner	17
Trans-oceansk buddhism, transhistorisk vildmark.....	20
Analys	25
Historiografi och etnografi	26
Plats i och utanför historien.....	26
Nostalgiskt åter-tagande: kritik, djuptid och sörjande hos Snyder	28
Gömda järvar och ”vild” mening	34
Tal och tystnad: etnografins löften och bekymmer.....	37
Gränsen och det särskilda – etisk-politisk lokalitet	40
Region som anarki.....	40
”Verkliga” gränsers porositet.....	43
Det heligas politik	45
Särskild, sårbar: zen i Snyders filosofi.....	48
Diskussion	53
Referenser	60

Inledning

Den 6 februari 1992 deltar den amerikanska poeten, zenbuddisten och miljöfilosofen Gary Snyder i en konferens vid Sacramento State College i Kalifornien. När han talar sätter han ord på tankar som på olika vis präglat hans filosofi, poesi och sätt att leva under åtminstone tre decennier. Han talar om det politiska i att *vara på plats*, om en möjlig gemenskap bortom nationalism, rasism och etnocentrism: "Here is perhaps the most delicious turn that comes out of thinking about politics from the standpoint of place: anyone of any race, language, religion, or origin is welcome, as long as they live well on the land."¹ Detta *öppnande* av en plats, ett välkomnande – och därmed ett sätt att *bereda plats* – artikuleras samtidigt som ett villkor, ett villkor i form av ett särskilt sätt att leva på och förhålla sig till platsen. Den spänning som upprättas mellan den politiska visionen om öppenhet och villkorandet i "as long as" väcker flera svåra frågor.² Vad innebär det för Snyder att leva väl på en plats? Vad innebär *plats*? Och hur avgränsas en plats från en annan?

I föreliggande uppsats undersöker jag Snyders filosofiska essäer utifrån dessa frågor. Texterna berör ekologi, etik och politik, och kännetecknas av ett mångfacetterat och konfliktfyllt tänkande kring vad plats kan vara, och vad det kan betyda att vara på plats. Vi kan notera att Snyder i citatet här ovan talar i och om Kalifornien, men att hans ambitioner i huvudsak gäller platser, områden och relationen till dessa *generellt*. Att läsa Snyder innebär för mig därmed inte i första hand att analysera ett tänkande utifrån dess koppling till en specifik plats, utan snarare att analysera idéer *om* plats och om relationer till och inom platser på ett mer allmänt plan; att undersöka en filosofi om lokalitet.³ Vad kan det innebära att ge sig i kast med ett sådant tänkande om det platsspecifika idag? Innan jag ytterligare situerar och tydliggör både materialet i fråga och mitt eget projekt vill jag gripa tillbaka på det sista ordet i min fråga: "idag". Denna tidsmarkör, som står i förbindelse med "samtid", är förstås långt ifrån självklar. Osäkerheten har kanske som allra mest att göra med att tiden som mänskligheten nu lever i ofta betecknas som *Antropocen*.

¹ Talet förevisas snart därefter som texten "Coming into the watershed" och publiceras i ett flertal tidskrifter och antologier i USA och England. Senare publiceras den i Gary Snyders essäsamling *A Place in Space: Ethics, aesthetics, and watersheds*, Counterpoint, Washington, D.C., 1995.

² Det rör sig, som vi ska se senare, inte bara om ett villkor i meningen av ett krav, utan också om en tanke på en särskild platsrelation som själva förutsättningen för den emancipatoriska politik och inkluderande platsförståelse som Snyder vill teckna.

³ Begreppet lokalitet och dess förhållande till "plats" utvecklas i teoriavsnittet.

Denna tid kännetecknas som bekant av extrema klimatmässiga omvälvningar där förståelsen av både mänsklighetens och en mängd andra organismers öde kalkyleras mot en närmast ofattbar tidsskala – en geologisk tid. Därmed aktualiseras det ”förflutnas” förhållande till och påverkan på ”nuet” på mycket akuta vis: det som hänt ligger inte bara bakom oss, det raserar marken vi står på och öppnar bråddjupa raviner framför oss. ”Antropocen” är ett omdiskuterat begrepp, laddat med konflikter, men också konflikterna kring dess funktion tycks säga något om den tid som skall benämnas.⁴ Komplexiteten i ”idag” får onekligen sina viktigaste drag i en reflektion över vissa problemfyllda aspekter av diskursen kring Antropocen, i synnerhet dess tidsbegrepp. Hotet om oåterkalleliga klimatförändringar, massutdöd av arter och försvårade levnadsförhållanden projiceras i en enda stor illavarslande och ödesmättad horisont. Angelägenheten i tidens namn kan framstå som högst nödvändig. Men likt ett *farmakon* kan detta tänkta botgörande samtidsbegrepp också förgifta och förlama. I brådskan att handla inför det annalkande ödet, det singulära *slutet*, glöms det lätt bort att slutet redan har varit och fortsätter att vara – att det består av en mängd gradvisa slut som inte vill sluta, av ständigt pågående förluster och försvåranden, där konsekvenserna av miljöförändringarna sprids spatialt efter politiska relationer. Så handlar problemet med tidsbegreppet i detsamma om en fråga om plats. Ravinerna rivs upp i brottspunkten mellan det förgångnas återverkningar och nuets laddade politiska landskap. Sam-tid är den tid ”vi” befinner oss i på samma gång, men ”vi” är inte på samma platser och platserna är inte desamma.

De globala miljöförändringarnas effekter laddar ”samtiden” med viktiga frågor rörande plats, ekologi, gemenskap, våld och gränsförättanden – detta parallellt med att frågan om huruvida det går att tala i namn av *en* mänsklighet spetsas till på nya vis, t.ex. i diskussionen om *antropos* som geologisk agent på artnivå.⁵ Det är en tid där frågan om *sårbarhet* ständigt gör sig gällande – den avser till exempel utsatta varelser och människor *inom* platser, platser som ekologiska system samt platser som någons hem, och aktualiserar därmed också frågor om tillhörighet. Gränsbevakningar förändras och förstärks på nya vis: så som gränser mellan de som klassas som klimatflyktingar och de som redan

⁴ Av utrymmesskäl kommer jag inte behandla antropocen-begreppets historia och olika konnotationer mer ingående här. För introduktioner och kritiska diskussioner av begreppet se Christophe Bonneuil & Jean-Baptiste Fressoz, *The shock of the anthropocene: the earth, history, and us*, Verso, London, 2016; samt Jason W. Moore (red.), *Anthropocene or capitalocene?: nature, history, and the crisis of capitalism*, PM Press, Oakland, CA, 2016.

⁵ Se till exempel Dipesh Chakrabarty, “The Climate of History: Four Theses”, i *Critical Inquiry*, vol. 35, nr. 2, 2009: 197-222.

besitter den privilegierade positionen att kunna konsolidera, koncentrera och förflytta sina tillgångar efter det förändrade globala klimatet. Med min uppsats vill jag undersöka vad det kan innebära att idag analysera och diskutera ett fält där platsförståelse och politiskt-etiskt tänkande sammanfaller. Jag griper därmed in i en diskussion inom såväl postkolonial teori samt ekokritiskt tänkande som berör spänningar gällande människors relationer till platser, relationer inom platser samt relationen mellan specifika platser och det planetära eller globala. Det är genom att förhålla mig till detta spänningsfält som jag mejslar fram den kritiska udden på de frågor jag aktiverar.

Inom miljöpolitiska sammanhang legitimerar rörelser och kampinitiativ ofta sina projekt, sitt motstånd mot till exempel imperialism och rov, utifrån deras förståelse av platsen de bebor och deras relation till den. Att ha en plats att tala ifrån innebär då ett avgränsande av både platsen i sig och vilka som "har" den. "Här" står så att säga i släktskap med "vi". Risker för utestängningar och våld i namn av platsers enhet eller helhet är ständiga och har otaliga historiska avskräckande exempel. Men av uppenbara skäl kan vi för den sakens skull inte avfärda själva tanken på platstillhörighet, eftersom kampen för platser och deras särskildhet rymmer etiska moment och specifika sörjanden, samt upplevelser av sårbarhet. Istället vill jag i denna uppsats undersöka hur Gary Snyder begreppsliggör plats i sin filosofi, med utgångspunkt just i ett spänningsfält mellan den lovande kampen för något och riskerna och våldet i avgränsningar. Att undersöka hur plats kan förstås hos Snyder innebär då – och detta kommer att bli klarare under uppsatsens gång – att granska ett spänningsfält mellan (ute)stängning och inbegripenhet, en förhandling mellan hitom och bortom, mellan del och helhet, och mellan liv och död. På detta sätt aktiverar jag reflektioner kring etisk-politiska erfarenheter och idéer, kring plats och kopplingen mellan plats och tankar om gemenskapers och enskildheters integritet och deras gränser. Centralt för mig är frågor om det *särskilda*, om hur det särskilda kan tänkas och vad som står på spel i ett sådant arbete.⁶

Syfte och frågeställningar

Det huvudsakliga syftet med denna uppsats är att undersöka Gary Snyders tänkande kring plats och region i de båda essäsamlingarna *The Practice of the Wild* (1990) och *A Place in Space* (1995). Jag inriktar mig i mitt arbete på två väsentliga aspekter av detta

⁶ Se teoriavsnittet för en redogörelse för detta begrepp.

tänkande: dels vill jag utröna hur relationen mellan filosofin om plats och platstillhörighet och kategorierna tid, historia och språk kan förstås hos Snyder, och dels ämnar jag undersöka de etiska och politiska elementen i, och implikationerna av, hans platsfilosofi. Mitt huvudsakliga fokus ligger på att undersöka vilka spänningar och mångtydigheter som kan skönjas i Snyders begreppsliggörande av plats och platstillhörighet – i synnerhet genom en analys av hans tankar om gränser och det jag väljer att kalla det *särskilda*. Uppsatsen syftar även till att lyfta problem och styrkor i Snyders platsbegrepp och att reflektera över dessa i relation till diskussioner om platser i vår samtid.

Utifrån dessa syften arbetar jag med följande frågeställningar: Vad innebär plats, region och att vara på plats för Snyder? Vilken relation kan skönjas mellan historia, språk, plats, region och platstillhörighet i hans filosofi, och hur kan hans idéer om plats förstås i förhållande till estetiska, religiösa och politiska idéströmningar? Hur opererar Snyders gränsbegrepp, och hans syn på det heliga – och hur kan dessa förstås utifrån frågor om det *särskilda*? Och slutligen: hur kan och bör mångtydigheterna i hans filosofi på ett produktivt sätt hanteras i vår samtid?

Material och disposition

Det material jag analyserar utgörs av två essäsamlingar av Snyder som båda publiceras första gången under 1990-talet. Jag fokuserar i störst utsträckning på den tidigare av de två – *The Practice of the Wild* från 1990.⁷ Denna tematiskt sammanhållna samling av nio tidigare opublicerade essäer är ett av hans mer kanoniserade verk. I viss grad konsulterar jag även texter ur *A Place in Space: Ethics, aesthetics, and watersheds*, som samlar essäer, recensioner och transkriberade tal från en period mellan 1960-talet fram till utgivningsåret 1995.⁸ Snyder har huvudsakligen blivit läst som poet, och hans essäer brukar i hög grad läsas i relation till hans poesi. Här vill jag dock läsa de två samlingarna i egen rätt. Syftet med denna uppsats är inte att utläsa en förändring i Snyders tänkande över tid, utan snarare att genom essäernas mosaik identifiera och samla särskilda teman och

⁷ Gary Snyder, [1990] *The Practice of the Wild*, Counterpoint, New York, 2003. Jag läser den andra utgåvan.

⁸ Ur *The Practice of the Wild* (hädanefter angivet i förkortad form som *PW*) har jag valt att undersöka följande sju essäer: "The Etiquette of Freedom", "The Place, the Region, and the Commons", "Tawny Grammar", "Good, Wild, Sacred", "Blue Mountains Constantly Walking", "Ancient Forests of the Far West" och "Survival and Sacrament". Ur *A Place in Space* (hädanefter *PS*) läser jag "Reinhabitation", "The Porous World", "Walt Whitman's Old 'New World'", "Coming into the Watershed", "The Politics of Ethnopoetics" och "Unnatural Writing".

problem som han inte tycks överge eller lösa. Jag tar alltså, med dessa essäer som bas, ett grepp om Snyders tankar rörande plats, region, etik och politik.⁹

I arbetet med att uppnå mitt huvudsakliga syfte – att belysa och diskutera Snyders förståelse av plats och region – har jag disponerat uppsatsen och mitt arbete med frågeställningarna enligt olika teman. Inledningen avslutas med en bakgrund som syftar till att tydliggöra några relevanta idéströmningar gentemot vilka Snyders filosofi kan situeras och undersökas – här behandlas således ett antal kontexter av betydelse för den följande analysen. Uppsatsens analys är uppdelad i två huvudsakliga delar och en rad underrubriker som följer de teoretiska perspektiv som jag anlägger i min läsning av Snyder. I den första undersöker jag Snyders tänkande kring tid, språk och historia, och försöker utröna om och hur tänkandet om lokalitet kan förstås vara historiografiskt präglad. I den andra delen av analysen närmar jag mig i högre grad etiska och politiska dimensioner i Snyders essäer, i synnerhet genom att analysera hur hans föreställningar om plats och region relaterar till en förståelse av gränser. Här behandlar jag också hans förståelse av plats genom en analys av hur olika aspekter av *särskildhet* framträder i hans filosofi. Det är genom arbetet med dessa två aspekter i analysens andra del som jag vill synliggöra spänningarna i Snyders tänkande kring plats. Min analys av essäerna leder sedan in en avslutande diskussion där jag arbetar vidare med de spänningar som jag framförallt har behandlat i analysens andra del; detta avslutande avsnitt svarar då mot mitt sekundära syfte att undersöka platsbegreppets löften och risker från en samtida horisont.

Tidigare forskning

För min ansats att läsa Snyder filosofi kring plats och region utifrån historiska och språkliga element blir litteraturhistorikern Lytle Shaws *Fieldworks: From Place to Site in Postwar Poetics* (2013) en viktig föregångare och följeslagare. Shaw situerar i sin analys Snyders poetiska arbete med plats och platsspecificitet i New Left-rörelsens kamp för ett mer inklusivt deltagande i skrivandet av historia under framför allt 1960-talet. Han konstaterar dock att det för ett flertal nordamerikanska poeter, inklusive Snyder, under denna tid inte bara är *vem* som skriver historien som står på spel utan hur den ska skrivas.¹⁰ En

⁹ Bland andra essäistiska verk av Snyder kan nämnas till exempel: *Earth House Hold* (1969) och *Back on the Fire: Essays* (2008). Jag har valt bort dessa och andra texter av Snyder av utrymmesskäl, och har bedömt att *The Practice of the Wild* (i synnerhet) och *A Place in Space* är representativa för den bredd i Snyders tänkande kring plats som jag vill komma åt här.

¹⁰ Lytle Shaw, *Fieldworks: from place to site in postwar poetics*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2013, s. 68-69. Shaw undersöker platsspecificitet i nordamerikansk poesi och konst under decennierna efter

nyckel för flera av poeterna blir då enligt Shaw att försöka behandla livet och vardagen i historieskrivningen, att länka det vardagliga till det avlägset diakrona. De många försöken att formulera så kallade platsbundna poetiker, inte bara under 60-talets revolter utan redan tidigare under efterkrigstiden, motiveras av den schism mellan historien och livet som sågs som ett problem, menar Shaw. I hans analys upprättas därmed kontinuitet mellan Snyder och poeter som William Carlos Williams och Charles Olson. De skrivs in i en tradition där *poesins historiografi* innebär att den grundas ”in the social and tonal possibilities of place”.¹¹ I denna poeternas ansats får en särskild trop Shaw benämner ”the archaic” stor vikt. Olson vill i sin utforskning av det konkreta och vardagliga livet på en plats frammana en sorts djup tidsaxel som sträcker sig mot ”a pre-Socratic understanding of becoming”. Snyder delar enligt Shaw denna impuls att nå det arkaiska, men skiljer sig från Olson genom sitt fokus på vikten av att konsultera redan föreliggande platsspecifik poesi på de platser vars arkaiska historia en poet vill teckna – en impuls som i stor utsträckning blev liktydig med etnografiskt arbete.¹² Shaws studie blir viktig för mig framför allt i kraft av det särskilda tematiska anslag och de analytiska kategorier som den etablerar. Genom att försöka sätta dem i spel hoppas jag kunna uppnå den del av mitt syfte som går ut på att belysa Snyders förhållande till historia och språk. Jag skiljer mig dock från Shaw då jag inte alls studerar Snyders poesi utan istället, i betydligt högre grad än Shaw, närläser hans essäistik.

En annan central aspekt i anslutning till mitt syfte att förstå Gary Snyders filosofi om plats och platsspecificitet blir att undersöka hur denna filosofi kan förstås i förhållande till tidigare och med honom samtida idéströmningar. Här blir den ekokritiska begreppsapparaten och i synnerhet översiktsverket *Ecocriticism* av den engelska litteraturvetaren Greg Garrard en vägvisare. Garrard presenterar tanketraditioner som berör idéer om natur, miljö, djur och människa, genom en struktur som i huvudsak utgår från följande trop: ”Wilderness”, ”Pastoral”, ”Apocalypse”, ”Dwelling”, ”Animals” och ”the Earth”.

andra världskriget och menar att det på framför allt 1960- och 70-talet sker ett brott med den poesi som fram tills dess framför allt reagerat mot modernitetens och globaliseringens kris genom att utforma autonoma zoner. Robert Smithsons ”site”-förståelse överskrider för Shaw denna slags lokalitet.

¹¹ Ibid., s. 69-70.

¹² Ibid., s. 70. Shaw lyfter i övrigt fram Snyders intresse för antropologi och hans arbete med aktivistiska och bioregionalt inriktade organisationer som viktiga element. En annan litteraturvetenskaplig utforskning med tydligt fokus på kopplingen mellan plats och Snyders litterära praktik utgörs av James Michael Cocolas avhandling *Topopoiesis: Contemporary American Poets and the Imaginative Making of Place*, Diss., Univ. of Virginia, 1998.

Han motiverar sin uppdelning genom att formulera ekokritik som en inter-disciplinär studie av retoriska grepp, en kulturanalys vaksam på nyanser och skillnader mellan olika diskurser om kategorier som "nature" och "the environment":

Breaking these monolithic concepts down into key structuring metaphors, or tropes, enables attention to be paid to the thematic, historical and geographical particularities of environmental discourse [...] Ecocriticism makes it possible to analyse critically the tropes brought to play in environmental debate [...] To confront the vast, complex, multifarious agglomeration of ecological crises with the apparently flimsy tools of cultural analysis must be seen by the ecocritic as a moral and political necessity.¹³

Det är i huvudsak den stringenta ekokritiska begreppsapparaten och den sammanfattande presentationen av olika tanketraditioner som gör Garrards bok relevant för mig här. Det ska dock påpekas att han dessutom behandlar Snyders författarskap, om än kort; han placerar det i direkt relation till den trop han benämner "Wilderness".¹⁴ Utifrån en kritisk blick på wilderness-rörelsen avfärdar Garrard en stor del av Snyders poesi som "marred by earnest ecopieties and hectoring propaganda".¹⁵ Hans poetiska gärning räddas dock, menar Garrard, av framför allt hans omförhandling av begreppet "wild", och av en sensitivitet för sociala och materiella behov "that is unusual amongst wilderness writers".¹⁶ Här hamnar Snyders essästik under luppen: det är framför allt (men inte enbart) i den som Garrard kan identifiera en kritisk rörelse hos Snyder, ett sätt att införliva det vilda också i det civiliserade och bekanta som underminerar "the dualistic construction of wilderness and civilisation".¹⁷ En liknande betoning av Snyders arbete med "det vilda", som också är en tematik jag lyfter i min analys, utgörs av David M. Robinsons ingående läsning av Snyders *The Practice of the Wild*. När Snyder deklarerar "[w]e need a civilization that can live fully and creatively together with wildness" utgör det för Robinson "a political agenda and an ethical imperative."¹⁸ Det som kommer ifråga för Robinson här är hur

¹³ Se Greg Garrard, *Ecocriticism*, 2. ed., Routledge, London, 2012, s. 16.

¹⁴ *Ibid.*, s. 66-92.

¹⁵ *Ibid.*, s. 90.

¹⁶ *Ibid.* s. 91.

¹⁷ *Ibid.* s. 91-92. Garrard avslutar: "Rather than being simply opposed, the wild ramifies through the civilized and sustains it. The 'etiquette of freedom' this realization ought to encourage is probably the best we can hope for from a wilderness ethics: part deep ecology, part Beat Generation hedonism, and all gentle, humane injunction".

¹⁸ Gary Snyder, "The Etiquette of Freedom", i *PW*, s. 6; David W. Robinson, "Wilderness and the agrarian principle: Gary Snyder, Wendell Berry and the ethical definition of 'wild'", i *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, vol. 6, nr. 1, 1999: s. 16.

Snyder förmår svara mot Henry David Thoreaus åtskillnad mellan ”good” och ”wild”, som i *Walden* innebär en slags puritansk repression av det vilda i Thoreau själv.¹⁹ Det som sker hos Snyder är då, menar Robinson, en omförhandling av vildmarken och det vilda, ett sätt att framställa den som en inspiration, ”a diverse inclusivity that models a new vision of a participatory democracy.”²⁰

De flesta utforskningar av Gary Snyders verk avviker delvis från Shaws mer situerade litteraturhistoriska perspektiv och inriktar sig främst på Snyders ”eko-poesi” som sådan, även om de ofta placerar diktandet i direkt förhållande till poetens aktivism och vissa delar av hans filosofi.²¹ Dessa läsningar är inte nödvändigtvis ointressanta för min utforskning, men i förhållande till syftet att förstå de etiska och politiska dimensionerna i Snyders filosofi kring plats framstår andra undersökningar som mer relevanta. Den övergång som Robinson tecknar i Snyders tänkande, där det vilda har del i en vision om en ny möjlig deltagardemokrati, utgör en viktig referenspunkt. En mer ingående utforskning som också intresserar sig för det politiska i Snyders tänkande finner vi i Timothy Grays *Gary Snyder and the Pacific Rim: Creating Countercultural Community* från 2006. Gray arbetar interdisciplinärt, med ett starkt kulturgeografiskt anslag, och situerar så på ett tydligt vis Snyders poesi i Stillahavsregionen. I synnerhet reflekterar Gray över Snyders resor mellan Japan och Kalifornien som ett sätt genom vilket ett alternativt levnadssätt ”dissemineras” i den växande alternativkulturen i San Francisco under 1950- och 60-talet. Därigenom belyses också ett gemenskapsbyggande i linje med tidens regionala anda.²² I min analys hämtar jag stöd i Grays utforskningar av Stillahavsregionen, och i hans nyanserade hantering av frågor rörande kulturell appropriering och orientalism.

Genom att anknyta till de slags utforskningar av Snyder som i synnerhet Shaw och Gray står för vänder jag mig mot mer idealistiskt präglade läsningar, såsom den som Max Oelschlaeger bedriver i sin i övrigt tankeväckande och ambitiösa undersökning av idén om vildmark genom historien. Snyders poesi ställer oss enligt Oelschlaeger inför frågan:

¹⁹ David W. Robinson, ”Wilderness and the agrarian principle”, s. 19.

²⁰ *Ibid.*, s. 24.

²¹ Se till exempel Robert Kerns läsning av Snyders poesi i relation till *The Practice of the Wild* och Snyders zenbuddhistiska influenser: ”Mountains and Rivers Are Us: Gary Snyder and the Nature of the Nature of Nature”, i *College Literature*, vol. 27, nr. 1, 2000: 119-138.

²² Timothy Gray, *Gary Snyder and the Pacific Rim: Creating Countercultural Community*, Univ. of Iowa Press, Iowa City, 2006.

”What is the role of the wilderness poet in society?”.²³ Utifrån en språkkritik baserad på Martin Heideggers arbete argumenterar Oelschlaeger för att Snyder stämmer in i eller frammanar ett ”ontogenetiskt” (”world making”) språk. Poeten sträcker sig i denna läsning mot: ”a presence obscured by the obvious, toward what is absent because of its concealment behind language, behind opinion, behind ideology: *the wilderness poet calls forth being*.”²⁴ Snyder står så enligt Oelschlaeger för en ”poetisk vision”, hans poesi väcker sinnena och återupplivar upplevelsen av plats, av land.²⁵

I min ambition att fördjupa analysen av Snyders förståelse av plats utifrån postkoloniala perspektiv förhåller jag mig slutligen till två essäistiska och teoretiska reflektioner som svarar mot Édouard Glissants tänkande: J. Michael Dashes ”Location matters: grounding the global in Glissant” och Cecilia Kullbergs ”Dust between America and Europe: Details and tout-monde in the work of Édouard Glissant”.²⁶ Dessa essäer tematiserar på olika vis en spänning mellan det lokala och globala hos Glissant, en förhandling mellan konkreta platser och större sammanhang. Dashes essä utgör ett ingrepp i en laddad diskussion om Glissants tänkande – mellan å ena sidan de som ser en lokaliserad och politisk tänkare i den tidige Glissant och en teoretisk och platslös deleuziansk nomad i den senare, och å andra sidan de som vill destabilisera en sådan uppdelning (som de menar utgör en grov förenkling av Glissants tänkande).²⁷ Dashes sällar sig till de senare; genom Glissant undersöker han förhållandet mellan det politiska engagemang som förankras i en plats eller ett område, och försöket att göra samma engagemang allmänt genom teorin, fiktionen eller poesins fält (kategorier som hos Glissant inte kan särskiljas från varandra). Frågan om detaljens roll i Glissants tänkande lyfts av Cecilia Kullberg som en fråga om delens relation till helheten, och om det särskildas förhållande till det allmänna.²⁸ Kullberg fokuserar på Glissants så kallade ”eko-estetik” och lyfter ”a sensory ground” där

²³ Max Oelschlaeger, *The idea of wilderness: from prehistory to the age of ecology*, Yale Univ. Press, New Haven, 1991, s. 278.

²⁴ *Ibid.*, s. 279.

²⁵ *Ibid.*, s. 280.

²⁶ Båda återfinns i J. Michael Dash, (red.), *Regionality/mondiality: perspectives on art, aesthetics and globalization: an anthology*, Södertörn Univ. Press, Stockholm, 2014.

²⁷ J. Michael Dash, ”Location matters: grounding the global in Glissant”, i Dash (red.), *Regionality/mondiality*, s. 25-38.

²⁸ ”I will analyze the relationship between parts and whole by considering the detail as a transfer-concept between the political and the aesthetic in Glissant’s thinking.” Cecilia Kullberg, ”Dust between America and Europe: Details and *tout-monde* in the work of Édouard Glissant”, i Dash (red.), *Regionality/mondiality*, s. 50-51.

detaljen i ett landskap alltid korresponderar mot en *annan* detalj i ett annat landskap; hon destabiliserar alltså i detsamma distinktionen mellan en sinnlig immanens och konkretion – en plats *här* – och alteritet och abstraktion, platsens *där*:²⁹

[D]etails enhance the dialectic movement in Glissant's thought. On the one hand, details have the power to link us to others. On the other, they prevent the generalizing movement towards a totalizing harmony. [...] The correspondence goes from a detail in the individual's reading of landscape to another detail in the collectively shared landscape to other details in other landscapes in the world. There is never any transcendent grasping of the entire totality, only interrelations and interfaces between here and there.³⁰

I min analys kommer jag hämta stöd i Dashes och Kullbergs aktivering av dessa teman och problem hos Glissant. Snyders utgångspunkter skiljer sig från Glissants, men problemfältet är delvis gemensamt. På ett radikalt annat vis och under helt andra omständigheter hanterar också Snyder ett laddat förhållande mellan det särskilda och det allmänna, mellan del och helhet – och det på flera nivåer. Snyder brukar sällan placeras in i ett postkolonialt perspektiv, men i arbetet med att mejsla fram de spänningar jag skönjer i hans tänkande kommer utforskningarna av Glissant till god hjälp.³¹

²⁹ Cecilia Kullberg, "Dust between America and Europe: Details and *tout-monde* in the work of Édouard Glissant", i Dash (red.), *Regionality/mondiality*, s. 52-56; s. 58-59. Kullberg går via frågan om vad som är möjligt att översätta, i vid mening, från det partikulära eller enskilda till det delade, och hur denna översättning kan gå till. (Här en egen begränsning: jag behärskar inte franska, och går heller inte till Glissant texter, utan i en akt av tillit, till andras mobiliserande av hans sammansatta och breda filosofiska gärning).

³⁰ *Ibid.*, s. 59.

³¹ För en redogörelse för de olika begrepp som aktiveras här, se min begreppsredogörelse här nedan.

Teori och metod

Here is / where there / is

- Robert Creeley ³²

[T]o consider sacred land as a special category, even in theory, is an advanced move.

- Gary Snyder ³³

För att uppnå syftet med uppsatsen bearbetar jag i dess analytiska del specifika problem och spänningar i Snyders tänkande i relation till de idéströmningar och kontexter som skrivs fram i bakgrunden. Denna idéhistoriska läsart är central för arbetet med mina frågeställningar och för att bättre kunna förstå och belysa Snyders platsfilosofi. I mitt val av kontexter har jag fäst särskild vikt vid Snyders ekokritiska anslag – och behandlar därför strömningar som bland annat djupekologi, socialekologi, bioregionalism samt idén om ”wilderness” – liksom hans förhållande till zen-buddhism och daoism. För att fördjupa analysen, och lämna ett bidrag till forskningen om Snyder samt öppna upp för en diskussion om relevansen av hans filosofi idag, är emellertid de teoretiska perspektiv som jag hämtar från Shaw samt från Dash och Kullberg av avgörande betydelse. Att mobilisera dem i denna uppsats, i relation till Snyder, gör det möjligt för mig att ställa särskilda frågor till Snyders tänkande kring plats och platsrelationer. Shaws undersökning av de historiografiska och etnografiska anslagen hos Snyder utgör språngbrädan för den första delen av analysen. Hans utforskning problematiserar ett reflexartat avfärdande av platstillhörighet, en allt för generaliserande kritik där plats avfärdas som inskränkande motsats till det storskaliga och planetära. Shaw har visserligen själv del i en sådan invändning – han kritiserar själva begreppet plats och premierar ”site” som ett mer lovvärt sätt att förhålla sig till lokalitet. Men han argumenterar också för att det inte på ett enkelt vis går att ”korrigera” ett sådant begreppsliggörande av platstillhörighet genom att anlägga post-strukturalistisk teori: dels eftersom utforskningar av relationer till specifika platser sällan

³² Citerad i Shaw, *Fieldworks*, s. 120.

³³ Gary Snyder, “Good, Wild, Sacred” i *PW*, s. 92.

är så entydiga som de ibland framställs, och dels eftersom också negationerna av den upplevda entydigheten själva riskerar att stelna och passiviseras.³⁴

Vad en sådan nyansering kan tänkas innebära för synen på Snyders förhållande till historien blir utgångspunkten för den första delen av min analys. Frågan om huruvida hans arbete går att förstå historiografiskt influeras av Shaws förståelse av det historieinriktade arbetet bland nordamerikanska poeters "fältarbeten" under efterkrigstiden, i synnerhet 1960- och 70-talet.³⁵ Shaw insisterar: "experimental versions of the poetics of place (like site-specificity in art) can be seen as inventing alternative forms of historiography".³⁶ Det handlar för honom om att utröna vad som sker med uppfattningen av tid och historia som kategorier och fenomen när dessa omförhandlas eller negeras genom utforskningar av det platsspecifika skrivandet och levandet. Historiografi innebär här alltså ett arbete med (och mot) historiens funktion, syfte och legitimitet. Detta arbete kan, menar Shaw, inte avgränsas från frågan om språklighet och etnografi hos Snyder, en ingång som jag konkretiserar ytterligare i analysen. För stunden kan konstateras att Shaw så att säga destabiliserar gränserna mellan Snyders platsspecifika poesi och hans miljöfilosofiska och, enligt Shaw, poetiska, tänkande om platsspecificitet mer generellt.³⁷ Jag bedriver inte en litteraturvetenskaplig närläsning av Snyders poesi här, och utläser inte som Shaw egentliga poetiska "fältarbeten" – men jag vill ändå pröva Snyders förhållande till språkande och historia genom Shaws analytiska ramverk. Med utgångspunkt i hans tes om de vaga gränserna mellan den levda och tänkta platsrelationen och poetik hos Snyder framstår detta grepp som produktivt snarare än spekulativt.

Komplikationerna som Shaw identifierar i förståelsen av det platsspecifika har också bäring på den andra delen av analysen, som snarare än att beröra spänningsförhållandet mellan tids- och historiebegrepp övergår till att aktivera laddningen mellan det särskilda och det allmänna, det konkreta och abstrakta hos Snyder. Jag vill där förstå Snyders

³⁴ Shaw, *Fieldworks*, s. 6-7. Komplexiteten gestaltas av Shaw i en läsning av Robert Creeleys korta och spänningsfyllda dikt "Here" från 1974, citerad här ovan. "Här" – "here" – är för ett subjekt platsen där livet och världen (varat) sker ("there is"). Samtidigt markerar "there / is" också motsatsen till här – där. Dikten oscillerar när subjektets enda sätt att beskriva sin "här-varo" språkligt i detsamma förfrämliigar och objekti-verar platsen. *Ibid.*, s. 119-120.

³⁵ *Ibid.*, s. 4: "I follow the poetics of fieldwork as it gets transformed by New American poets who sought to ground, enact, or realize various versions of place-based writing and living."

³⁶ *Ibid.*, s. 13.

³⁷ Shaw argumenterar för att Snyders poetik omplaceras poesin och omförhandlar dess former, till den grad att också vissa av de praktiker som vi ska se omnämnas i essäsamlingarna, såsom ceremonin, myten och kunskap om platsen har del i det poetiska. Se s. 70.

hantering av särskildhet hos platser (eller inom dem) utifrån etisk-politiska frågor rörande både politiska gränser och sårbarhet. I denna del av uppsatsen, vars tematik jag fördjupar i den avslutande diskussionen, lutar jag mig alltså mot Kullbergs och Dashes teoretiskt drivna utforskningar av Édouard Glissant. Deras texter behandlar på olika sätt frågor om det singulära eller specifika i relation till det utspridda och globala, kort sagt dialektiken mellan konkretion och abstraktion, särskildhet och det allmänna och mellan egenhet och inbegripenhet.³⁸ Dessa begrepp återfinns inte hos Snyder, men han behandlar det heliga (*the sacred*) (som jag här väljer att förstå utifrån dess rötter i latinets *sacrare* med dess dubbla konnotationer till ”att göra heligt” och ”att särskilja”); och ”del” (*part*) respektive ”hel” eller ”helhet” (*whole*). Konkretion och abstraktion använder jag för att förstå dynamiken mellan de delar av Snyders resonemang där han zoomar in på specifika platser och de ställen där han snarare överblickar och glider mellan många olika platser i ett generellt resonemang om plats. *Särskildhet* och *det särskilda*, de kanske viktigaste begreppen för mig, avleder jag helt enkelt från Snyders *part* genom ”particular”. Dessa begrepp framstår som fruktbara då de rymmer en spänning där det särskilda både markerar något som är särskilt i förhållande till en totalitet, men också konnoterar utsatthet och sårbarhet. *Egenhet* alternativt *unicitet* använder jag i mindre grad men som en parallell till detta egna, särskilda. *Det allmänna* markerar motpunkten mot det särskilda, och det inbegripna betecknar det relationella, de processer eller länkar med världen som varje unicitet alltid är indragen i. Tillsammans blir dessa begrepp användbara för min tolkning av Snyder. När de förstås i förhållande till den dialektik i Glissants tänkande som Dashes och Kullbergs analyser lyfter blir det möjligt för mig att fokusera och särskåda de dialektiska rörelser och spänningsfyllda förhållande som framträder också i Snyders essäer. Jag vill med stöd i dessa analyser, via min mobilisering av nämnda begrepp, läsa samman ekokritiska och postkoloniala perspektiv och på så vis aktivera frågor rörande särskildhet och gränser som kan stimulera till fördjupad diskussion om platser i vår samtid. Därigenom hoppas jag alltså även att jag kan lyfta och diskutera de invärtes spänningar som uppstår i Snyders ekokritik, i hans mångfaldiga men konfliktfyllda förhoppningar om framtiden.

³⁸ Se forskningsöversikten för en kortfattad beskrivning av deras insatser.

Jag utgår i denna uppsats från att begrepp har historicitet. Det är dock ingen begreppshistorisk uppsats jag skriver, även om jag finner viss vägledning från detta metodologiska fält.³⁹ Snarare gör jag en begreppsanalytisk läsning, som i synnerhet cirkulerar kring Snyders förståelse av gränser – (*borders*) – och det heliga – (sacred), och kring ”region” (*region*) och ”plats” (*place*). Dessa är nyckelord i Snyders essäistik, och min analys och diskussion kommer i grunden an på undersöka hans tänkande kring dem.⁴⁰ Därtill kommer också att hans tänkande om plats och region inbegriper sådant som Snyder kallar att vara ”inhabitory” eller ”place-based”: en aktivering av relationer till plats som är sprängfyllda med etisk-politiska frågor. Hans begrepp etikett (*etiquette*) markerar just en hållning, ett särskilt sätt att upprätta relationer till och på platser som är centralt i hans tänkande. I stor utsträckning kommer jag i min analytiska ansats att använda mig av samma eller liknande (och, förstås, översatta) begrepp som Snyder – plats och region, samt snarlika begrepp som platstillhörighet och platsrelation. Plats och region är för Snyder både skilda men ändå tätt relaterade fenomen och kategorier: region är ofta skilt från plats, men att förhålla sig till en region kan för Snyder ibland förstås utgöra ett slags sätt att vara på plats. Glidningarna mellan de två begreppen, och mellan dem och relationen till plats, framstår onekligen som intressanta och fruktbara, men för att då och då kunna bringa viss reda använder jag också ytterligare ett eget analytiskt begrepp: *lokalitet*. Detta för att det tycks svara mot komplexiteten i Snyders tänkande, där plats inte bara tänks som plats i sig utan nästan ständigt som relationer inom, mellan och till platser.⁴¹

Bakgrund

Eko-centrisk antimodernism och solidarisk alternativkultur

Att läsa Gary Snyders essäistik är att förhålla sig till en tänkare som influerats djupt av flera långtgående miljöfilosofiska idétraditioner som har särskilt starkt fäste i Nordamerika. Men det är också på samma gång att läsa en socialistiskt och anarkistiskt influerad aktivist och poet vars tänkande i hög grad artikuleras och formas ur 1950-talets

³⁹ Jag tänker här framför allt på vikten av att vidhålla en vaksamhet inför skillnaden mellan begrepp i materialet och i min teoretiska ansats.

⁴⁰ Därmed sker också en ofrånkomlig glidning mellan Snyders begrepp och mitt sätt att tänka dem vidare.

⁴¹ Jag vill alltså tänka lokalitet bortom sin funktion som substantiverad form av ”lokal” i opposition till ”global”. Medan ”lokal” har sin etymologiska rot i ”locus”, som faktiskt är synonymt med ”plats”, innebär dess adjektivform också någonting som ”har en plats”. Substantiveringen blir i detta läge snarare någonting i stil med ”platshavande”. På så vis aktiverar lokalitet både ”plats” i sig och anknytningen till plats, samt frågor om ägande, ordnande och tillhörighet. Det är i dess tvetydighet jag ser möjligheten med lokalitetsbegreppet. Se <https://www.etymonline.com/word/locality> (Hämtad 2018-05-18)

alternativkultur i USA och de omfattande politiska protesterna under 1960-talet. Frågan om plats artikuleras alltså både i kontinuitet med en ihärdig modernitets- och civilisationskritik där relationen till naturliga platser framställs som människans räddning från den korrumperade civilisationen, såväl som i förhållande till omfattande solidaritetsinriktade politiska rörelser vars motto ofta konkretiserats ”tänk globalt, agera lokalt”.⁴² Det är mot denna dubbla bakgrund jag väljer att läsa Snyder, då det genererar en komplexitet i hans tänkande som jag vill försöka åskådliggöra i mitt övergripande syfte att belysa Snyders filosofi kring plats och region. I det som följer kommer jag här redogöra för de idéströmningar som är av relevans för detta arbete med att förstå Snyder.

Snyder har kallats för ”the poet laureate of deep ecology”.⁴³ Det finns som vi ska se tydliga drag av djupekologiskt tankegods i hans filosofiska essäer, men också en hel del som bryter med eller åtminstone omförhandlar vissa premisser ur denna tradition. Djupekologin kan förstås som en strömning som bryter med en miljöfilosofi där naturens värde baseras på dess betydelse för människan, och istället betonar det inneboende värdet i det mer-än-mänskliga. Aldo Leopolds essä ”A land ethic” brukar nämnas som en grundläggande text för denna rörelse.⁴⁴ Den norske filosofen Arne Naess kan också ses som en förgrundsfigur, även om han också betonat vissa skillnader mellan sin egen ”ekosofi” och mer generella djupekologiska ståndpunkter.⁴⁵ Naess definierar ”deep ecology” utifrån åtta punkter: den första postulerar naturens intrinsikala värde och de övriga svarar så att säga mot denna genom att uppmana till genomgripande samhällseliga omvälvningar.⁴⁶ Strömningen präglas alltså i stort av en ekocentrisk etik.⁴⁷ Ekocentrismen inom djupekologin hämtar som Greg Garrard påpekat inspiration från en mycket heterodox blandning av traditioner och trossystem: daoism och buddhism, kristna helgon som Francis av

⁴² Se t.ex. Shaw, *Fieldworks*, s. 69.

⁴³ ”Laureate” kan översättas till ”lagerkrönt”. Se t.ex. Garrard, *Ecocriticism*, s. 90. Benämningen återfinns i Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, s. 261.

⁴⁴ Aldo Leopold, ”A land ethic”, ur *A Sand County almanac and Sketches here and there*, Oxford U.P., New York, 1949.

⁴⁵ Se George Sessions, ”Introduction”, i George Sessions (red.), i *Deep Ecology for the Twenty-first Century*, Shambhala, Boston, 1995, s. 4.

⁴⁶ Se Arne Naess, ”The Deep ecological movement. Some philosophical aspects”, i Sessions (red.) *Deep Ecology for the Twenty-first Century*, s. 68. ”The well-being of human and non-human life on Earth have value in themselves [...] These values are independent of the usefulness of the non-human world for human purposes.”

⁴⁷ För en definition av ekocentrism, se Mathew Humphrey, ”Ecocentrism”, i Garret Brown, Iain McLean & Alistair McMillan (red.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics and International Relations*, [Elektronisk resurs], 4th ed., Oxford University Press, 2018: “[A] nature-centred, as opposed to human-centred, system of values. [...] the subsequent ethical claim is for an equality of intrinsic value across human and non-human nature, or ‘biospherical egalitarianism’.”

Assisi och de Chardin samt shamanistiska och animistiska system.⁴⁸ Det enskilt tydligaste draget av djupekologiskt tankegods hos Snyder är hans tankar om nödvändigheten att minska jordens totala befolkningsmängd. I essän ”Four Changes” från 1969 föreslår han en omfattande demografiskt inriktad politik i syfte att reducera barnafödandet, samt en kulturell omförhandling av sexualitet som inte premierar reproduktion.⁴⁹ Men i Snyders miljöfilosofiska och platsrelaterade formuleringar av etik och politik finns också politiska ambitioner som i hög grad kan kopplas till socialistiskt och marxistiskt influerade miljöfilosofier, ofta benämnda socialekologi och eko-marxism. Inom dessa perspektiv kopplas förståelsen av människans naturförstörelse till mellanmännsliga makthierarkier och en mer omfattande kritik av kapitalismen. Bland marxistiskt influerade tänkare som ofta används inom ett eko-marxistiskt ramverk kan i synnerhet Ernst Bloch och Herbert Marcuse nämnas; socialekologin brukar framför allt kopplas samman med Murray Bookchins och Michail Bakunins socialistiskt och anarkistiskt präglade analyser.⁵⁰

De sätt på vilka en organisk metafor har sammanbundit jord och människa, liksom identitet, gemenskap och folk, och hur metaforen mobiliserats inom fascism och nazism är grundligt undersökt.⁵¹ Det har konstaterats att tankar på renhet och ursprung samt överföringen av dessa tankar till naturområden och platser historiskt har genererat olika slags utestängningar och våld: från fördrivningar av urbefolkningar till fascistoida drömmar och legitimerandet av koloniala övertaganden.⁵² Dessa problem som behåftar

⁴⁸ Garrard, *Ecocriticism*, s. 25.

⁴⁹ Snyder, [1969] ”Four Changes – With a Postscript”, i *PS*, s. 32-33. Detta resonemang tycks generera en spänning mot Snyders egen kritik av staten, som vi ska se exempel på senare. För en kritik av Snyder på denna punkt, se Ramachandra Guha, ”Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique”, *Environmental Ethics*, vol. 11, nr. 1, 1989: s. 73.

⁵⁰ Se Garrard, *Ecocriticism*, s. 31-34. Se också David Macauley, (red.), *Minding nature: the philosophers of ecology*, Guilford Press, New York, 1996; i synnerhet bidragen John Ely, ”Ernst Bloch, Natural Rights and the Greens”; Henry T. Blanke, ”Domination and Utopia: Marcuse’s Discourse on Nature, Psyche and Culture”. Även tänkare som kritiserar marxismen har mobiliserats för miljöfilosofiska syften, t.ex. Hannah Arendt. Se David Macauley, ”Hannah Arendt and the Politics of Place: From Earth Alienation to *Oikos*”, i *Minding nature*. Bland mer sentida mobiliseringar av marxistisk teori utifrån ett miljöhumanistiskt perspektiv kan nämnas till exempel John Bellamy Foster, Brett Clark & Richard York, *The ecological rift: capitalism’s war on the Earth*, Monthly Review, New York, 2010.

⁵¹ Se t.ex. Anna Bramwell, *Ecology in the 20th century*, Yale Univ. Press, New Haven, 1989; samt Luc Ferry diskussion om djupekologin i *The new ecological order*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1995. I grunden för kritiken ligger ofta en diskussion om Martin Heideggers filosofiska system och dess relation till nazismen. Ett intressant verk i sammanhanget är också Jonathan Olsens analys av tänkandet om natur inom tyska extremhöger-rörelser, se hans *Nature and Nationalism, right-wing ecology and the politics of identity in contemporary Germany*, Macmillan, Basingstoke, 1999.

⁵² Se till exempel William Cronon ”The Trouble with Wilderness; Or, Getting Back to the Wrong Nature”, i *Environmental History*, vol. 1, nr. 1, 1996: s. 7–28; Richard H. Grove, *Green imperialism: colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860*, Cambridge Univ. Press,

miljöfilosofin historiskt har motiverat en så kallad andra våg inom ekokritiken, där natur och ekologi tänks om i mer kritiska termer.⁵³ På samma gång har otaliga emancipatoriska sociala rörelser grundat sina visioner i omarbetade (eller återupptagna) relationer till naturen. Frågan om människans relation till plats utgör alltså ett komplext historiskt fenomen. Ett i detta sammanhang intressant problem rör förhållandet mellan alternativrörelser antiodernism och fascistiska åskådningar. Ett exempel är den socialistiskt grundade alternativrörelsen vid berget Monté Verita i Ascona, Schweiz kring sekelskiftet 1900 och frågan om dess förhållande till den senare tyska naziideologin. Medan Anna Bramwell ser en direkt kontinuitet mellan dem, vill Martin Green snarare länka den antiodernism som Otto Gross med flera artikulerar runt Ascona till 1960-talets freds- och alternativkulturrörelse.⁵⁴ För Green rör sig affiniteterna mellan fascismen och alternativrörelsen om en kontingent och inte nödvändig process. Det som intresserar mig i den föreliggande uppsatsen är inte att direkt gripa in i denna diskussion. Däremot tangeras den i viss grad i analysen av Snyders vision, av hans formulerande av en möjlig etik och politik i relation till plats (som är direkt länkat till den nordamerikanska alternativrörelsen och i synnerhet den bioregionalism som också springer ur den). Där berör jag nämligen frågan om platsanknytningens karaktär och förståelsen av gränser på ett vis som svarar mot ovan nämnda diskussioner om farorna i vissa inskränkande element i ekologiskt tänkande. Men låt oss först beröra bioregionalismens framväxt i och kring San Francisco, en rörelse som Snyder i hög grad är involverad i.

Kampen för bioregioner

Många av de idéer som underbygger bioregionalismen börjar gro under det omvälvande 1960-talet, och i Snyders essä "Four Changes" från 1969 skönjer Doug Aberley en "proto-bioregionalism" som länkar samman social aktivism och hållbart levande.⁵⁵ Snyder arbetar tätt samman med San Francisco-baserade aktivistgruppen "Diggers", grundad

New York, 1995. För ett givande exempel på ekokritiskt arbete utifrån ett postkolonialt perspektiv, se Rob Nixon, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 2011.

⁵³ För en problematisering av uppdelningen i "vågor", se Hannes Bergthaller et al, "Mapping Common Ground: Ecocriticism, Environmental History, and the Environmental Humanities", i *Environmental Humanities*, vol. 5, 2014, s. 269-270.

⁵⁴ Se Bramwell, *Ecology in the 20th century*, s. 178-190; Martin Green, *Mountain of truth: the counterculture begins, Ascona, 1900-1920*, Univ. Press of New England, Hanover, N.H., 1986., s. 238-256. För en jämförelse mellan de två historikernas bedömningar av relationen djupekologi-alternativkultur-antiodernism-fascism/nazism se Paul Gimeno, [2003] "Ascona-andan: föregångare till en andlig och pacifistisk ekologi", i *OEL*, nr. 77-78, 2018: s. 305-308.

⁵⁵ Doug Aberley, "Interpreting bioregionalism", ur Michael Vincent McGinnis (red.), *Bioregionalism*, Routledge, London, 1999, s. 14-17.

av en viss Peter Berg.⁵⁶ Berg och dansaren Judy Goldhaft grundar år 1973 organisationen Planet Drum Foundation som under det resterande 70-talet ger ut poesi, essäer och bildkonst som alla tematiserar specifika bioregioner. År 1978 ger man ut antologin *Reinhabiting a Separate Country: A Bioregional Anthology of Northern California*.⁵⁷ Det bioregionala tänkandet kännetecknas i hög grad av dess fokus på partikularitet, ett återvändande till plats i en värld som allt mer uppfattas premiera likriktad *rymd* och som blir alltmer homogeniserad.⁵⁸ Bioregionalismen bör därmed också förstås i relation till regionalism som en vidare strömning. På den litterära sidan, inom naturskrivandets genre, representeras en amerikansk regionalism kanske tydligast av Mary Hunter Austin. Utöver att tematiseras i hennes egen skönlitterära produktion lyfts ämnet också i hennes kritiska essä ”Regionalism in American Fiction” från 1932. Essän utgör en tidig vägvisare för en nordamerikansk naturinriktad regionalism, och uppmanar till en uppvärdering av genuint regionalistiska verk. På så vis kan ett sant multipelt Amerika tecknas, menar Austin, istället för ”a vast pale figure of America”.⁵⁹ En annan central influens för den senare bioregionala rörelsen finner vi också i den amerikanske historikern och filosofen Lewis Mumford, som under 1920-talet ifrågasatte det industriella samhällets imperialistiska karaktär och uppmanade till en förändrad och anpassad tillämpning av både teknologi och vetenskap efter regioners olika kulturella och geografiska kännetecken.⁶⁰ Mumford föregår också bioregionalisternas önskan efter förnyade platsrelationer, och hans bedömning att en viss sorts utformning av städer genererar passiva åskådare till livet mobiliseras hos senare bioregionala tänkares fasa över den moderna stadens köpcenter och betong.⁶¹ I

⁵⁶ Aberley, ”Interpreting bioregionalism”, ur McGinnis (red.), *Bioregionalism*, s. 18. Gruppens namn är identiskt, och förmodligen direkt inspirerat av, jordockupanterna i ”Diggers” i 1600-talets England. Ledda av Gerrard Winstanley kämpade ”Diggers” för ett gemensamt bruk av allmänningar och jordbruksduglig mark, och de brukar betraktas som tydliga inspirationskällor i den anarkistiska och socialistiska traditionen. Se Andrew Reeve, ”Winstanley, Gerrard”, i Brown, McLean & McMillan (red.), *The Concise Oxford Dictionary*.

⁵⁷ Ibid., s. 18-19. De specifika bioregionerna inkluderar bland annat ”the North Pacific Rim”, ”the Rocky Mountains”, och ”the Hudson River Watershed”. För en mer detaljerad beskrivning av samarbetet mellan Snyder och Berg och kopplingen mellan social aktivism i San Francisco och bioregionalismens framväxt, se Aberley, ”Interpreting bioregionalism”, s. 15-20. Senare viktiga verk för bioregionalismens spridning inkluderar t.ex. historikern Kirkpatrick Sales *Dwellers in the land* som ges ut av Sierra Club 1985 och enligt Aberley innebär en spridning av bioregionalistiska idéer till en större litterär publik, se s. 29-31.

⁵⁸ Dan Flores, ”Place: Thinking about bioregional history” i McGinnis (red.), *Bioregionalism*, s. 44.

⁵⁹ Mary Austin, ”Regionalism in American fiction”, *The English Journal*, vol. 21, nr. 2 (1932), s. 98.

⁶⁰ Michael Vincent McGinnis, ”A rehearsal to bioregionalism”, i McGinnis (red.), *Bioregionalism*, s. 3.

Mumford ifrågasatte också den byråkratiska statens förmåga att lösa den ekologiska och kulturella kris han såg utspela sig i USA under första världskriget och efter dess slut, en kritik inte olik den som vi kommer att se Snyder artikulera.

⁶¹ Michael Vincent McGinnis, ”Boundary creatures and bounded spaces”, i McGinnis (red.), *Bioregionalism*, s. 66.

brist på sinnlig interaktion med det fysiska naturliga landskapet, som i den allt mer urbana miljön byggs över av betong, utspelar sig där en ”tragedy of the senses”.⁶² Men som Ramachandra Guha påpekat kan Mumford skiljas från djupekologiska och naturromantiska impulser eftersom han inte formulerar sin kritik av ett ”irregionalt” och alienerat samhälle som en reaktionär moralism, utan snarare som del i en utforskning av ”historical filiations and dynamic biological and social relationships”.⁶³ I senare bioregional litteratur brottas man ofta med en risk som Mumford identifierade i regionalismen i sitt verk *Technics and Civilisation* från 1934: att regionalismen rymmer en potentiellt reaktionär impuls, en vilja att söka flykt från en invasiv och påträngande omvärld.⁶⁴

Diskussioner om hur klimatproblemen och den storskaliga destruktionsen av ekosystem bör bemötas tar inom ramen för så kallad miljöhumaniora ofta formen av en förhandling mellan begreppen lokal och global, plats och planet. Senare ekokritik har i allt större grad diskuterat den planetära dimension som aktualiseras med de globala miljöförändringarna, och inom miljöhistoria har maktrelationer och politiska analyser fått allt större spelrum genom influenser från fälten politisk ekologi och världssystemteori.⁶⁵ Ursula K. Heise är en av de mer sentida forskare inom fältet miljöhumaniora som vänt sig mot den starka betoningen av plats och det lokala i amerikanska miljörelser från 1960-talet och framåt. Hon betonar vikten av att inför de globala miljöproblemen anlägga ett planetärt perspektiv, att odla kunskaper som gör det möjligt se och hantera påverkan över större skalor

⁶² Michael Vincent McGinnis, ”Boundary creatures and bounded spaces”, i McGinnis (red.), *Bioregionalism*, s. 66.

⁶³ Ramachandra Guha, ”Lewis Mumford, the Forgotten American Environmentalist”, i Macauley (red.), *Minding Nature*, s. 211. Hos Mumford syns, menar Guha, en nyanserad ekologisk praxis och filosofi som svårligen kan approprieras till manikeistiska oppositioner, en risk som Guha menar finns när Leopolds och Muirs filosofi slits ur deras historiska kontexter. ”There is little hint in his oeuvre of a scapegoat ’out there’ (whether capitalist or shallow ecologist). Rather, the burden of his work is toward internal social reform, or recognizing that the enemy is ’us’”, s. 223-224.

⁶⁴ Bruce Evan Goldstein, ”Combining science and place-based knowledge”, i McGinnis (red.), *Bioregionalism*, s. 167. Goldstein skriver apropå denna risk: ”Rescuing bioregionalism from becoming an expression of rootless despair requires that bioregionalists develop knowledge practices that utilize place-based knowledge and embrace scientific reason as sources of insight.” Skillnaden mellan sentimentala impulser och konkret kunskapsbaserad praxis är som vi ska se viktig också i Snyders tänkande om plats och region. (Mumfords verk finns på svenska som Mumford, Lewis, [1934], *Teknik och civilisation*, Vinga press, Göteborg, 1984). För en kritisk diskussion om regionalistiska idéer under 1800-talet och dess starkt rasistiska och nationalistiska funktion, se. Sven-Eric Liedman, [1998], *I skuggan av framtiden: modernitetens idéhistoria*, Bonnier, Stockholm, 1999, s. 170-175, i synnerhet s. 174-175.

⁶⁵ För exempel på sentida miljöhistoriska analyser se Alf Hornborg, John Robert McNeill, & Joan Martinez-Alier (red.), *Rethinking environmental history: world-system history and global environmental change*, Altamira, Lanham, Md., 2007.

snarare än att återerövra ”kontakt” med naturen på avgränsade platser.⁶⁶ Bioregionalistiskt influerade tänkare har inte stått stilla inför den här sortens invändningar: Mitchell Thomashow har till exempel försökt formulera en ”cosmopolitan bioregionalism for perceiving global change”, där utblicken så att säga grundas i en särskild uppmärksamhet som fortfarande är rotad i platsen.⁶⁷

Trans-oceansk buddhism, transhistorisk vildmark

Mot bakgrund av den spänning som uppstår mellan Thomashows och Heises positioner kan vi ställa frågan: hur avgränsad är egentligen den lokala platsen? Frågan är inte ointressant att lyfta i relation till vissa miljöfilosofiska traditioner vars visioner om plats och platstillhörighet annars ofta klassificeras som avgränsade och entydigt lokala. Lawrence Buell har till exempel argumenterat för att en i en mening global och utblickande sensibilitet kan skönjas i Henry David Thoreaus *Walden* från 1854, en kanonisk text i amerikanskt naturskrivande som i hög grad beskriver en mycket avgränsad platstillvaro.⁶⁸ Sjön Walden Pond i Massachusetts och dess rena vatten sätts där i relation till Ganges heliga strömmar, och Buell konstaterar: “This symbolizes *and* literalizes the potential payoff of his own discursive stream, which has been inspired by the Bhagavad Gita and other Indian sacred texts.”⁶⁹

Thoreaus utblick och återvändande till sin konkreta miljö kan alltså läsas mot en stegrande global maktordning: “Thoreauvian ecoglobalism transparently depends upon even while resisting the momentum of economic history: that Yankee-spearheaded maritime capitalism was making the world smaller. [*sic*]”⁷⁰ Detta är också symptomatiskt för en mer generell influens av hinduistiska och buddhistiska skrifter i den amerikanska litterära strömning som kallas transcendentalism på 1830- och 40-talet, till vilken författare som till exempel Ralph Waldo Emerson och Walt Whitman kan räknas. Dessa i sin tur är viktiga inspirationskällor för Beat-generationens poeter och författare på 1950-talet, så som

⁶⁶ Ursula K. Heise, *Sense of place and sense of planet: the environmental imagination of the global*, Oxford Univ.Press, Oxford, 2008, s. 52-60.

⁶⁷ Mitchell Thomashow, “Toward a cosmopolitan bioregionalism”, i McGinnis (red.), *Bioregionalism*, s. 121-132. Heise kritiserar dock Thomashow för att föra fram en otillräcklig slags syntes, se Heise, s. 54-57.

⁶⁸ Lawrence Buell, “Ecoglobalist Affects: The Emergence of U.S. Environmental Imagination on a Planetary Scale”, i Wai-chee Dimock & Lawrence Buell, (red.), *Shades of the planet: american literature as world literature*, Princeton Univ. Press, Princeton, N.J., 2007, s. 238-242.

⁶⁹ *Ibid*, s. 239.

⁷⁰ *Ibid*, s. 239.

Gary Snyder, Jack Kerouac, Anne Waldman och Allan Ginsberg.⁷¹ Upprörda inför det amerikanska samhällets kris mobiliserar Beat-rörelsens "counterculture" i synnerhet zen-traditionen som del i sitt motstånd.⁷² (Alan Watts och D. T. Suzuki utgör viktiga aktörer i denna popularisering av zen, en "amerikanisering" av "dharma" i Seagers ordalag.)⁷³ Denna popularisering förstås av Josephine Nock-Hee Park som ett nytt skede i en "amerikansk orientalism", som tidigare fått sitt allra tydligaste uttryck i Ezra Pounds vurmande för kinesisk poesi.⁷⁴ När zen-traditionen förhandlas in i denna alternativkultur uppstår en klyvning mellan den frivola zen som till exempel Jack Kerouac skriver fram och zen-buddhismens sammansatta historia och institutioner. Alan Watts betecknar 1959 de här två varianterna som "Beat Zen" och "Square Zen" och problematiserar båda – han vill istället frammana zen-buddhismens viktigaste essens som en slags odefinierad och kreativ humanism.⁷⁵ Snyders tänkande och poesi å sin sida är redan i ett tidigt skede starkt influerat av Mahayana-buddhism, daoism och, i synnerhet, zen-buddhism. Japans "zen" är en översättning från sanskrits *dhyana* – koncentrerad meditation eller meditativ absorbering.⁷⁶

The primary experiential activities of Zen are zazen (sitting meditation), dialogues with a teacher, koan study, and moment-to-moment mindfulness during all daily activities and chores. Zen practices engender a liberating awareness of reality through an alteration of perception that includes the derailment of cognitive linear thought. From the Zen perspective, this liberating awareness can be known or intuited experientially, but not known in the cognitive sense.⁷⁷

⁷¹ Se religionsvetaren Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, Columbia Univ. Press, New York, 1999, s. 34.

⁷² Ibid., s. 34-35. Se Josephine Nock-Hee Park, *Apparitions of Asia: Modernist Form and Asian American Politics*, Oxford Univ. Press, New York, 2008, s. 6: "Buddhism was a ticket into hip culture and a mode of critiquing Western civilization for the Beats. Pound's continuum from Confucian China to Revolutionary America sank in the ocean that divided the two lands, and it was a Buddhism routed through postwar Japan that traveled to America as the ultimate accoutrement of 1950s counterculture."

⁷³ Seager, *Buddhism*, s. 41. Kerouacs roman *The Dharma Bums* utgör ett exempel på en sådan rörelse. Karaktären Japhy Ryder, en bergsklättrande och ivrigt zen-refererande poet, har ofta förståtts som en fiktiv gestaltning av Gary Snyder (som var god vän och klättringskompanjon till Kerouac).

⁷⁴ Park, *Apparitions*, s. 4-6.

⁷⁵ Seager, *Buddhism*, s. 41.

⁷⁶ Se Paul C. Cooper, "Zen", i David. A Leeming, Kathryn Madden & Stanton Marlan (red.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, [Elektronisk resurs], Springer, New York, 2010.

⁷⁷ Ibid. Inte bara denna frigörelse – *satori* – utan zen-praktiken i stort undflyr i hög grad systematisering och definitioner. Masao Abe har kommenterat detta på följande vis: "In one sense, Zen may be said to be one of the most difficult religions to understand, for there is no formulated Zen doctrine or theological system by which one may intellectually approach it", Masao Abe, *Zen and Western Thought*, Macmillan, London, 1985, s. 3.

En viktig influens för Snyder är filosofen och munken Dōgen, som lever och verkar i framför allt Japan, men också Kina, under den första hälften av 1200-talet. Snyder inspireras av skolan Sōtō, som grundas i Kina under 800-talet men får fäste i Japan under 1200-talet.⁷⁸ Enligt Seager måste Gary Snyder särskiljas från många av de övriga i Beat-generationens zen-vurm, eftersom han aktivt studerar och praktiserar zen vid ett kloster i Japan under 1950- och 60-talet.⁷⁹ Park inriktar sig främst på Snyders poesi och de utforskningar av buddhismen hon skönjer däri, och tecknar en annan bild: Snyder skiljs i denna läsning visserligen från Pounds mobilisering av konfucianismen, men representerar likväl en liknande rörelse där östra Asien blir ett verktyg genom vilket poeterna kan överskrida en krisande västerländsk metafysik och formulera visioner om ett nytt Amerika.⁸⁰ Snyder länkar också buddhistiska tankegångar till mytologier och ekologiska praktiker bland nordamerikansk ursprungsbefolkning.⁸¹ En sådan koppling innebär då en överföring mellan strukturer inom zen och Snyders natursyn.⁸² Timothy Gray har argumenterat för att dessa överföringar blir viktiga också mer specifikt för alternativkulturen kring San Francisco.⁸³ Det verkar dock inte på ett helt enkelt sätt gå att tala om en entydig idealisering av Japan: i flertalet historiskt inriktade essäer reflekterar Snyder över skillnader inom traditioner.⁸⁴ Japan blir aldrig helt ett exotiskt ”far east” som i sig representerar ett ekologiskt ”sunt” tänkande som kan kontrasteras mot ett urspåret Väst. Ändå ska det med Park påpekas att Snyder också flera gånger formulerat sina analyser genom just en sorts exotism där västerlandets inflytande på Japan har ödesdigra konsekvenser för det uråldriga, kärnfulla vetande som identifieras med ”öst”.⁸⁵

Den förhandling mellan särskild och allmän, mellan del och helhet, som vi ska se aktiveras hos Snyder genom de buddhistiska influenserna kan också förstås i förhållande till en

⁷⁸ För en utförlig redogörelse för Dōgens zenbuddism, se Abe, *Zen and Western Thought*, s. 25-68.

⁷⁹ Seager, *Buddhism*, s. 41-42.

⁸⁰ Park, *Apparitions*, s. 3-4. Snyder har själv gjort sina influenser från Pound explicita ett flertal gånger, se t.ex. citatet i Shaw, *Fieldworks*, s. 290, not 11. Skillnaden mellan de traditioner de två bejakar bör dock beaktas här: konfucianismens starkt hierarkiska system är sannolikt inte betydelselös för Pounds bekymmersamma fascistiska och nazistiska sympatier. Se Chungeng Zhu, ”Ezra Pound’s Confucianism”, *Philosophy and Literature*, vol. 29, nr 1, 2005: s. 57-72.

⁸¹ Seager, *Buddhism*, s. 42.

⁸² Park, s. 4: ”In reading Snyder’s work within a history of alliances between the United States and the Far East, we may understand Snyder’s interlocking structure of Zen and environmentalism as a potent new instantiation of an American Orientalism constructed out of transpacific accords.”

⁸³ Gray, *Gary Snyder and the Pacific Rim*, s. 99-154. Notera att från San Franciscos stränder blickar alternativrörelsen mot ”öst” västerut.

⁸⁴ Se t.ex. Gary Snyder, ”Good, Wild, Sacred”, i *PW*, och i synnerhet hans essäsamling *The Great Clod: Notes and Memories on Nature and History in East Asia*, Counterpoint, New York, 2016.

⁸⁵ Park, *Apparitions*, s. 4-5.

långvarig och i synnerhet europeisk uppgörelse med en mekanistisk och dualistisk världsåskådning. Snyders strävan efter ett ekologiskt ansvarsfullt tänkande och aktivism måste här placeras i förhållande till idén om vildmark – ”wilderness” – och den inverkan som denna haft på i synnerhet amerikansk ”environmentalism”. Vildmarken blir i denna tradition ofta en idealiserad plats i kontrast till urbaniserade områdens moraliska förfall – en plats där naturen kan helgas och vördas i egen rätt.⁸⁶ Förfallet tecknas mot den vetenskapliga revolutionens mekanistiska världsbild, förmedlad via t.ex René Descartes och Francis Bacon, där naturen ses som en själlös och farlig sfär som människan ska behärska och härska över genom förnuftets triumfer.⁸⁷ Mot denna mekanistiska världsbild formuleras då en organisk och holistiskt dito som i synnerhet får fäste under romantiken.⁸⁸ Wilderness-rörelsen i Nordamerika tar då språng i och ur naturromantiken och artikuleras under 1800-talet tydligt av både Thoreau och John Muir.⁸⁹ Som del i detta naturromantiska arv följer också i hög grad en primitivism och nostalgi som ofta kommer till uttryck som exotism, vilket är fallet också med idén om den ”ädle vilden” som oförstörd av civilisationens förfall, en vanlig trop under i synnerhet 1700- och 1800-talet.⁹⁰ Primitivismen länkar vildmarks-rörelsen till djupekologins och till viss del bioregionalismens ”ekologiske andre”.⁹¹ Gemensamt för dessa strömningar är då en särskild syn på tidslighet, och en nostalgi, en tanke om återvändande. Både denna slags tidslighet och primitivismen är ämnen som jag kommer att granska närmare också hos Snyder. Här bör även nämnas att primitivismen är vanlig också inom det bioregionala tänkandet. Garrard förstår strömningen i relation till den trop han benämner ”Dwelling”, som betecknar traditioner där kopplingen mellan människor och specifika platser ses som determinerande och central.⁹² Primitivismen som behäftar denna strömning utgörs ofta av ett begär efter den ovan nämnda för-civilisatoriska tillvaron i världen, en längtan efter ett förhållningssätt som måste återtas.⁹³ Men primitivismen i till exempel bioregionalismen präglas inte

⁸⁶ Se Cronon, “The Trouble with Wilderness”, s. 7-15. Cronon invänder att en sådan uppdelning omöjliggör en förbättring av samhället, och därtill spår på en enkel trop som enkelt kan approprieras i ett kommersiellt språk och exkluderande praktiker, s. 15-25.

⁸⁷ Garrard, *Ecocriticism*, s. 68-69.

⁸⁸ Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, s. 97-133.

⁸⁹ Cronon, “The Trouble with Wilderness”, s. 9-13

⁹⁰ Liedman, *I skuggan av framtiden*, s. 144-153.

⁹¹ Garrard, *Ecocriticism*, s. 129-137.

⁹² Se Garrard, *Ecocriticism*, s. 117-145. Detta behäftar utöver delar av regionalismen också på ett tydligt vis djupekologin.

⁹³ *Ibid.*

entydigt av denna slags längtan utan har också artikerats i mer historiografiskt inriktade termer, element som jag kommer att undersöka hos Snyder.⁹⁴

⁹⁴ Dan Flores efterlyser till exempel "bioregional histories": "Perhaps an element that distinguishes bioregional history from traditional histories, even of places, is a precise spatial application of Fernand Braudel's *longue durée*. For proper perspective, good bioregional history ought to aim for the 'big view' not so much through wide geographic generalizations in shallow time, but through analyzing deep time in a single place." Flores, "Place: Thinking about bioregional history", i McGinnis (red.), *Bioregionalism*, s. 51.

Analys

Each place is its own place, forever (eventually) wild.

- Gary Snyder ⁹⁵

Det korta citatet ovan påvisar två viktiga och parallella aspekter av Snyders platsbegrepp: särskildhet och tidslighet. Någoting märkligt sker här i formuleringen ”forever (eventually) wild” – vad är det för slags tid den aktiverar? Denna fråga tar jag med mig in i föreliggande analys. Snyder skriver i samma passage:

Our place is part of what we are. Yet even a place has a kind of fluidity: it passes through space and time – “ceremonial time” in John Hanson Mitchell’s phrase. A place will have been grasslands, the conifers, then beech and elm. It will have been half riverbed, it will have been scratched and plowed by ice. And then it will be cultivated, paved, sprayed, dammed, grated, built up. But each is only for a while, and that will be just another set of lines on the palimpsest. The whole Earth is a great tablet holding the multiple overlaid new and ancient traces of the swirl of forces.⁹⁶

Av det allra första citatet här ovan kan vi utläsa att varje plats förstås som sin egen, men att den också alltid är ”vild”, ett begrepp som har en särskild betydelse för Snyder. I detta längre stycke destabiliserar Snyder platsen ytterligare: en plats är en konstituerande del av vad en människa är, men präglas samtidigt av fluiditet och förändring. Platsens särskildhet och stabilitet – i sig själv och för ”oss” – skrivs här alltså fram parallellt med dess ständiga skillnad. Vad som aktiveras i dessa passager visar sig både beröra tid – och, som vi ska se, i förlängningen historien – samt en fråga om dynamiken mellan särskildhet och skillnad (vilket mer konkret kan förstås som ett förhållande mellan identitet respektive förändring, mellan det som är något i sig självt och som i detsamma är inbegripet i förändring).⁹⁷ Dessa olika faktorer divergerar och konvergerar i Snyders tänkande av plats, etik och politik. Att följa deras linjer och försöka förstå dem utgör föresatsen för min analys. I den första delen, som fått rubriken ”Historiografi och etnografi”, utforskar jag Snyders förhållande till tidsbegrepp och historia utifrån frågan om huruvida (och hur) hans tänkande kan förstås som *historiografiskt* präglad. Denna analys av möjliga

⁹⁵ Gary Snyder, “The Place, the Region, and the Commons”, *PW*, s. 29.

⁹⁶ Ibid. Snyder refererar här till John Hanson Mitchell [1984], *Ceremonial Time: Fifteen Thousand Years on One Square Mile [Elektronisk resurs]*, Univ. Press of New England, 2013. Mitchells verk är en slags mikrohistoria över en avgränsad plats i New England. “Ceremoniell tid” utgör där både ett litterärt grepp och en rituellt upplevelse, som båda skrivs mot linjär tid och ”den officiella historieskrivningen”.

⁹⁷ Och, i förlängningen, mellan del och helhet, partikularitet och totalitet, mellan det särskilda och det allmänna.

historiografiska anspråk hos Snyder inkluderar också en undersökning av hans syn på språket och på etnografin och dess potentiella kritik. I den andra delen av analysen, ”Gränsen och det särskilda”, behandlar jag den förståelse av gränser som framkommer i de undersökta essäerna och utforskar Snyders sätt att behandla den nämnda dialektiken mellan särskildhet och inbegripenhet.

Vi kan i detta läge beakta att själva Snyders tänkande och framställning präglas av en spänning mellan konkretion och abstraktion. Ibland låter han sina resonemang länka till mycket specifika beskrivningar av avgränsade och konkreta platser, men minst lika ofta sker ett slags utblickande som snarare sätter många olika platser i relation *i texten*. Nedslag i situationer och kamper på flera håll – i USA, Kanada, Japan, Kina och Brasilien, för att nämna några – skapar en mosaik, en jämförande överblick genom vilken Snyder kan sätta särskilda frågor om plats i spel. Konkretionen å andra sidan tar sin form i beskrivningar av möten med särskilda personer eller i utläggningar över särskilda områdens ekologiska kännetecken. En stor del av att vara på plats är för Snyder nämligen att känna till en plats specifika omständigheter, att vara införstådd i ”a field’s forces”.⁹⁸ Det rör sig alltså om växlingar mellan särskilda och allmänna diskussioner rörande platstillhörighet och plats, och om ett divergerat platsbegrepp, ett plats-tänkande som inte entydigt tycks privilegiera en plats över en annan.⁹⁹ Med det sagt blir konkretionen i Snyders framställning främst förankrad i platser och områden som kan beskrivas som nordamerikanska, och i synnerhet kaliforniska.

Historiografi och etnografi

Plats i och utanför historien

Arbetet med plats och lokalitet hos Snyder framstår som tydligt kopplat till en förhandling med tidsbegrepp, metafysik och historiografi. Jag kommer i det följande undersöka dessa element utifrån Shaws utforskningar av den nordamerikanska platsspecifika poesin

⁹⁸ Snyder, ”The Place, the Region, and the Commons”, *PW*, s. 41. Snyder är noggrann med att kontrastera en sådan ”bioregional awareness” med en oreflekterad affirmation av ”naturen” som abstrakt storhet: ”It is not enough just to ‘love nature’ or to want to ‘be in harmony with Gaia’. Our relation to the natural world takes place in a place, and it must be grounded in information and experience.”, se. s. 42.

⁹⁹ Det är också denna glidning, detta förhållande, som gör att det framstår som produktivt att överföra tänkandet om och med (genom) Glissants arkipelagiska filosofi till en analys av det ekologiska, etiska och politiska hos Snyder. Den filosofi vars lokalitet i hög grad utgörs av en mycket konkret martinikansk, fransk-karibisk och kolonial kontext kan inte obekymrat pådyvlas en helt annan kontext, men kanske är det just för att detta tänkande i sin unicitet väcker frågor om sin egen (och lokaliteters) tänjbarhet som gör att det varsamt kan sättas i spel också i läsningen av Snyders bioregionala vision.

och konsten under decennierna efter andra världskriget. Shaw lägger särskild vikt vid platsarbetets förhållande till historia, både i meningen institutionaliserad ämnespraxis och kollektivt medvetande, ett arbete med (och delvis mot) historien. Shaw tar i sin inledning avstamp mot litteraturteoretikern Paul de Mans essä ”Process and Poetry” från 1956. Där undersöker de Man idéer om poesin som process, som han skönjer hos till exempel Maurice Blanchot, och reser stark kritik mot denna process-orientering.¹⁰⁰ För de Man rymmer strömningen en tilltro till det han kallar ”poetisk eternalism”, en impuls att bryta med historien som den syntetiserande och totaliserande kraft som osynliggör det reella varat och livet; att med den processuella skriften bättre berätta – och delvis *vara* – realtid; att vara *varat*.¹⁰¹ Shaw betonar att de Man drar sin läsares fokus till förmedlingens problem: ”poets do not so much capture being in a quotidian poetics as represent their *intention* of doing so, of naming being in language.”¹⁰² För de Man kan varat inte benämnas i språket, och därför har en process-baserad poetik ”a very limited analytical scope, historiographic or otherwise.”¹⁰³ Shaw undersöker då huruvida denna kritik kan tillämpas på de nordamerikanska poeter han studerar. Han tillstår att:

New American poets did want to emphasize the arrayed particulars of quotidian being to thus reframe, complicate, relativize, or derail the larger instrumental historical narratives that would appropriate and arbitrate on the significance of that being. [...] This was, for many postwar poets, the allure, and even in a sense the politics, of a process-based metatemporal poetics.¹⁰⁴

Men denna ”meta-temporalitet” i den nordamerikanska platsspecifika poesin och poetiken innebär inte, menar Shaw, alltid en upprätthållen dikotomi mellan vara och historia. Den vardagliga poesin är inte bara historiens negation utan skrivs av till exempel Charles Olson och William Carlos Williams fram som ett engagemang med historia ”more specifically and diachronically”.¹⁰⁵ Inte ens där uppdelningen faktiskt verkar råda – i en

¹⁰⁰ Paul de Man, ”Process and Poetry” [1956], i *Critical Writings, 1953-1978*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, s. 64-75.

¹⁰¹ Ibid., s. 64-69; Shaw, *Fieldworks*, s. 12: “Gesturing toward the infinite effects of specific environments in real time, a poetics of process would resist incorporation into a streamlined and reduced ‘history’, written or lived.”

¹⁰² Shaw, *Fieldworks*, s. 12.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid, s. 11-12. Benämningen ”New American poets” kommer av att de poeter som Shaw närläser – Charles Olson, William Carlos Williams, Amir Baraka, Robert Creeley och Gary Snyder – alla figurerar i den betydande antologin *The New American Poetry 1945-1960* (1960), i redaktion av Donald Allen. ”New American Poetry” har i viss utsträckning blivit en epokbeskrivning som i Allens ord samlar den tredje generationen amerikanska modernister, representerade i New York-skolan, Black Mountain-skolan samt Beat-poeterna.

¹⁰⁵ Ibid., s. 13.

upplevd frihet från historien genom poesins kontakt med ett outtömligt och rörligt ”nu”, som hos många av poeterna kring området Bolinas under det sena 60-talet – kommer Shaw till samma punkt som de Man. Där de Man i detta läge försöker säga något om dik-
tarens sensibilitet, betonar Shaw hur historielösheten kan tänkas säga någonting om den
historiska kontexten.¹⁰⁶ Frågorna väcks: när poeten i det estetiska arbetet med plats och
lokalitet negerar historien, vad är ”historien” för denna poet, vad innebär den? Dessa frå-
gor tar jag med in i den stundande läsningen av Gary Snyders estetiska och politiska ar-
bete med plats.

Nostalgiskt åter-tagande: kritik, djuptid och sörjande hos Snyder

Tidslighet gör sig tydligt gällande i Snyders strävan efter ett återtagande av plats, att bli
”hemma” på en plats igen. Den ”icke-infödda” människan måste ”be born again in this
hemisphere, on this continent, properly called Turtle Island.”¹⁰⁷ Att kalla kontinenten vid
detta namn, det namn den har i vissa urbefolkningars skapelsemyter, innebär för Snyder
att vägra det förfrämligande ”Amerika”.¹⁰⁸ Vi kan med denna koppling mellan namngi-
vande och platstillhörighet redan se länken mellan språkande och uppfattningar av histo-
ria och tid, men dröjer för stunden ett tag vid Snyders tanke om att komma tillbaka till
något i tiden, som samlas i hans begrepp ”reinhabitation”:

Reinhabitory refers to the tiny number of persons who come out of the industrial so-
cieties (having collected or squandered the fruits of eight thousand years of civiliza-
tion) and then start to turn back to the land, back to place. This comes for some with
the rational and scientific realization of interconnectedness and planetary limits. But
the actual demands of life committed to a place [...] are so physically and intellectu-
ally intense that it is a moral and spiritual choice as well.¹⁰⁹

Här går det att utläsa en historiesyn som har tydliga drag av nostalgi. En sådan är som vi
såg i bakgrunden starkt förankrad i den nordamerikanska miljöfilosofiska traditionen ge-
nom namn som Henry David Thoreau och John Muir. Den behäftar sig på ett tydligt vis
vid idén om ”wilderness” och naturromantiken, där den som vi sett ofta markerar en för-
lorad kontakt med naturen. Men i ännu högre grad präglar den också den tradition eller
tankefigur som Garrard benämner ”Dwelling” och som kan skönjas i den mer sentida

¹⁰⁶ Shaw, *Fieldworks*, s. 13.

¹⁰⁷ Snyder “The Place, the Region, and the Commons”, *PW* s. 43.

¹⁰⁸ *Ibid*, s. 44. Myten i sig brukar framför allt tillskrivas Ojibwe, en folkgrupp i ett område som inrymmer
sydöstra Kanada och nordöstra USA.

¹⁰⁹ Snyder, “Reinhabitation” [1977], *PS* s. 190-191.

bioregionalismens längtan efter att ännu en gång leva ”på plats”. Prefixet ”re-” i ”reinhabitation” markerar åter-tagande som upprepning, möjligheten att gripa tillbaka på något förlorat.¹¹⁰ ”The old ways” är en nyckelfigur för Snyder, och implicerar sådant som ekologisk kunskap och kommunitär solidaritet, en kultur som rymmer flora och fauna, och en upplevelse av ”a fluid, indistinct, but genuine home region”.¹¹¹ Detta ingår också i det bioregionala perspektivet, där dessa ”de gamla sättens” ekologiska och kulturella praxis och kunskaper markerar de linjer och gränser i världen som alltså är genuina och på samma gång ”vaga” och ”flytande”; det är dessa linjer som ersätts av ”the arbitrary and violently imposed boundaries of emerging national states.”¹¹² Framväxten av nationalstaten är central i Snyders tänkande av historien, och blir föremål för stark kritik. Snyders nostalgi tycks alltså bestå i bejakandet av ett förhållningssätt till omgivningen som är emotionellt, spirituellt, etiskt och praxis-betonat, ett förhållande till plats som projiceras till en tid *innan* staten. Men det är en tillbakablick som historiserar: förlusten tecknas mot äganderättens historia, privatiseringen av allmänningar och denna förändrings konsekvenser.¹¹³ Jämte den egna nostalgin ser vi historiskt förankrade och kritiskt reflexiva uppgörelser med andra sorters nostalgi och impulser. Nationalismen beskrivs till exempel som ”the puppet of the state, the grinning ghost of the lost community”¹¹⁴, och i essän ”Good, Wild, Sacred” skriver Snyder

This nineteenth-century rediscovery of wild nature is a complex European phenomenon – a reaction against formalistic rationalism and enlightened despotism that invoked feeling, instinct, new nationalisms and a sentimentalized folk culture.¹¹⁵

Här ryms då både en nyanserad bild av vad den naturromantiska rörelsen under 1800-talet artikulerar sig mot, och *hur* den gör det, med vilka konsekvenser och approprieringar. I denna passage uppstår inte bara en spänning gentemot Snyders egen nostalgi utan också mot hans etnografiska anspråk. Stycket fortsätter nämligen: ”It is only from very old place-centered cultures that we hear of sacred groves, sacred land, in a context of genuine

¹¹⁰ Den speciella manövreringen i (och av) tiden består också i Snyders uppfordran till att ”be born again on this continent”. Den tycks kunna läsas både som ett förstärkande av den nostalgiska viljan, men också som ett sätt att göra tiden i fråga mer komplex: det handlar inte bara om att komma tillbaka till en tidigare punkt, utan också om att födas igen och därigenom komma tillbaka till *nuet*.

¹¹¹ Snyder, ”The Place, the Region, and the Commons”, *PW*, s. 40.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, s. 34-35.

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 46.

¹¹⁵ Snyder, ”Good, Wild, Sacred”, *PW*, s. 86.

belief.”¹¹⁶ Vad är skillnaden mellan detta och ”a sentimentalized folk culture”, mellan Snyders projekt och de idealiserande och problematiska aspekterna hos den europeiska naturromantiken (eller i nationalismen som farligt flinande spöke av en förlorad gemenskap)? För Snyder verkar den bestå i en förankring i antropologin som disciplin och etnografen som metod; dessa ska garantera en legitimitet i åter-tagandet: genom deras vittnesmål från ”genuina” platsförankrade kulturer finner Snyder ett i majoritetssamhället förlorat och överallt marginaliserat sätt att tänka sig det etiska förhållningssättet till platser.¹¹⁷

Värt att betona här är också att det förhållningssätt som Snyder tänker sig att människan måste återta placeras in i ett historiedialektiskt resonemang. Det så kallade ”bioregionala medvetandet” ska innebära ”the entry of place into the dialectic of history” och ett införlivande av ”klasser” som tidigare förbisetts: ”the animals, rivers, rocks and grasses”.¹¹⁸ Vad han efterlyser är därmed en miljöhistoria som inte särskiljer sig från kulturhistorien. Men lika viktig är Snyders revision av den historia som negligerat eller marginaliserat urbefolkningars kunskap och praktiker (benämnd dem som icke-rationell mytologi eller inte alls benämnd dem). Shaw framhåller det etnografiska eller ”etnopoetiska” elementet som viktigt i Snyders historiografiska anspråk. Med Shaw kan vi då konstatera att Snyders motstånd mot nationalismen och staten tar form ur ett reviderat historiskt tänkande som också ”åter-placerar” skrivandet.¹¹⁹ Snyder formulerar alltså ingen enkel primitivism utan framstår på samma gång som nostalgisk och anti-nostalgisk.

Som Shaw påvisat delar Snyder Charles Olsons ambition att skriva fram det arkaiska utifrån en plats-baserad poetik.¹²⁰ Det arkaiska närvarar också på ett tydligt sätt i Snyders essäistik, och länkar där ofta till ett ursprung och en början som sällan är tydligt definierat men som markerar en tidslighet som föregår och destabiliserar många mer sentida

¹¹⁶ Snyder, ”Good, Wild, Sacred”, *PW*, s. 86.

¹¹⁷ Här alltså förankrad i upplevelsen av ”sacred groves, sacred land”. Betydelsen av det sakrala och heliga undersöks i den andra delen av analysen.

¹¹⁸ Snyder, ”The Place, the Region, and the Commons”, *PW*, s. 44. Vi kan här notera att Snyders använder ordet ”classes” i samma passage som hans historiedialektiska reflektioner. Stycket skulle därmed kunna förstås som en kritik mot marxismen. Snyder betonar själv sitt förhållande till marxismen mycket kort och abrupt: ”My grandfather did once say to me ’Read Marx!’, se Snyder, ”Tawny Grammar”, *PW*, s. 66.

¹¹⁹ Shaw menar att Snyders plats-baserade skrivande tecknar ”genealogies that at once locate the history of writing within increasingly specific models of geographical space and complicate political and ideological models that currently dominate that space. To do this, Snyder had to reject and revise historical thinking at the same time.” *Fieldworks*, s. 70-71.

¹²⁰ Se Shaw, *Fieldworks*, s. 70. Shaw påtalar här också att Snyder skiljer sig från Olson: ”If Snyder shared Olson’s desire for the archaic, he could nonetheless be understood as revising Olson by insisting that poetic fieldworkers first consult the Native American poetry of place in whatever place they seek to analyze.”

fenomen. Snyder klassificerar till exempel de tre stora monoteistiska religionerna – judendomen, islam och kristendom – som ”a recent and (overall) minority development in the world.”¹²¹ Det arkaiska kan också skymta i mer konkreta framställningar av platser, som när Snyder beskriver en 15 000 år gammal boningsplats nära Fairbanks i Alaska.¹²² Men främst verkar det utgöra en omförhandling av tiden och av särskilda historiebegrepp: det skapar kontinuiteter, affiniteter, och orsakssamband över svindlande tidsrymder.¹²³ På så vis länkas tänkandet också till en betoning av mytens vikt:

Measured in centuries and millenia, it can be seen that philosophy is always entwined with myth as both explicator and critic and that the fundamental myth to which a people subscribe move at glacial speed but is almost implacable. Deep myths change on something like the order of linguistic drift: the social forces of any given time can attempt to manipulate and shape language usages for a while [...] Eventually languages return to their own inexplicable directions.¹²⁴

Symboliken med glaciärens tröga men samtidigt ofattbara rytm och rörelse kompletteras sedan med bilden av olika glaciärer, där arvet efter Newton och Descartes utgör modernitetens glaciär, buddhismens icke-vetande en annan och animismens Gaia en tredje. I denna metaforik kan tänkanden konvergera, men också spåras till ”ett ursprung”.¹²⁵ Snyder verbaliserar här också en tydlig syn på historiens drivkrafter, på ett vis som tydligt försöker komplettera den historiesyn som på ett entydigt vis fokuserar på enhetliga subjekt och tänkare.¹²⁶ I ett grepp som är typiskt för hans zen-buddhistiskt influerade tänkande avslutas denna passage på ett vis som både gör glaciären solid och dekonstruerar den: ”It is appropriate to feel loyalty to a given glacier; it is advisable to investigate the whole water cycle; and it is rare and marvelous to know that glaciers do not always flow and that mountains are constantly walking.”¹²⁷ Traditionens grepp framstår alltså som både något ofrånkomligt men också obegripligt.

¹²¹ Snyder, ”The Place, the Region, and the Commons,” *PW*, s. 46. I en kritik som inte gör skillnad på olika traditioner inom dessa monoteistiska trossystem beskriver Snyder dem som exklusiva, stängda för religiösa mångfald. Detta kontrasteras mot animism, folktro och shamanism som beskrivs som mångfaldsbejakande och inbegripna.

¹²² Snyder, ”Tawny Grammar”, *PW*, s. 58.

¹²³ Se också Gary Snyder, ”The Politics of Ethnopoetics” [1975/1977], *PS*, s. 127: ”I can’t think about our situation in anything less than a forty-thousand year timescale. That’s not very long.”

¹²⁴ Snyder, ”Tawny Grammar”, *PW*, s. 65-66.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*: ”Some historians would say that ‘thinkers’ are behind the ideas and mythologies that people live by. I think it also goes back to maize, reindeer, squash, sweet potatoes, and rice. And their songs.”

¹²⁷ *Ibid.*

Det är möjligt att läsa denna primitivism, detta djupa tidsbegrepp, som en negation av historien – men inte som den slags reträtt till ett realtidens eviga ”nu” som de Man fruktade, utan snarare i en tidshorisont som överskrider den traditionella historiens ”räckvidd”. Snyder skriver vid ett tillfälle fram denna tidslighet som en ”förhistoria”, ”an ever-expanding field of richness”.¹²⁸ Användningen av begreppet ”prehistory” kan också tänkas vara ironiskt eller kritiskt menat, mot (eller åtminstone genom) den historieuppfattning som genererar prefixet ”för-” i ”förhistoria”, en kategori till vilket det som bedöms vara oväsentligt kan förpassas. I en annan text beskriver Snyder ”the old ways” som något som befinner sig utanför historien.¹²⁹ I den utsträckning som vi ser en negation av historien hos Snyder rör det sig alltså inte om ett ”nu” obefläckat av historien, utan om ett då som markerar historiens bristfällighet. Men detta ”då” är inte bara förgånget, utan också ett möjligt nu. Det tycks alltså, för att sammanfatta, i detsamma handla om ett försök att överskrida en historiens räckvidd till förmån för en naturens historicitet, som en vilja att *genom* detta överskridande göra anspråk på att förlänga denna räckvidd. I tänkandet av plats är historien här både negativitet och möjlighet.

Analysen av det arkaiskas funktion i Snyders historieuppfattning kompliceras dock ytterligare vid ett närmare beaktande av ceremonin och ritualens roll. Snyder betoning av plats som fluiditet (och som mosaik eller palimpsest) förstärks när han på etnografisk väg mobiliserar aboriginernas mytologi, ”dreamtime”, som en tidslighet som hänvisar till ”fluidity, shape-shifting, interspecies conversation and intersexuality, radically creative moves, whole landscapes being altered.”¹³⁰ Denna tid kontrasteras av Snyder mot den linjära tidens begrepp om orsak-verkan, och varat och tiden konvergerar.¹³¹ Här tycks då ändå en impuls till den eternalism de Man varnade för träda fram. Myten eller ceremonin åkallar då inte bara det arkaiska bortom historiens räckvidd, utan utgör också en kritik av tiden. Frågan som aktiveras blir därmed: bör vi förstå detta som ett slutligt brott med historien, eller kan det integreras i Snyders etnografiskt inriktade historiografi? Spåren av

¹²⁸ Snyder, ”Tawny Grammar”, *PW*, s. 73.

¹²⁹ Snyder, ”Reinhabitation”, *PS*, s. 191.

¹³⁰ Snyder, ”Good, Wild, Sacred”, *PW*, s. 91.

¹³¹ Ibid. Stycket fortsätter: ”It is often taken to be a ’mythical past’, but it is not really any time. We might well say it is right now. It is the mode of the eternal moment of creating, of being, as contrasted with the mode of cause and effect in time. Time is the realm where people mainly live and within which history, evolution, and progress take place. Dōgen gave a difficult and playful talk on the resolution of these two modes early in the winter of 1240. It is called ’Time/being’”. Jämförelser har gjorts mellan Dōgens förståelse av vara och tid och Martin Heideggers filosofi; enligt Masao Abe liknar de varandra, men skiljer sig också på några avgörande punkter, se Abe, *Zen and Western Thought*, s. 65-66.

eternalism hos Snyder kan inte helt bortses från – vi kan bara påminna oss om frasen ”forever(eventually) wild”. Läst i sin kontext, i sin relation till Snyders större arbete, framstår dock också detta resonemang för mig i hög grad också som del i ett omförhandling av hur historien och tiden ska förstås. Det arkaiska har nämligen också del i ceremoniernas och ritualernas omskakningar av tiden och historien. I ett spekulativt stycke förstås den särskilda plats under Pyrenéerna ”where the great cave paintings are” som en helig lokalitet, ett slags trettiotusen år gammalt religiöst centrum

where animals were “conceived” underground. Perhaps a dreaming place. Maybe a thought that the animals’ secret hearts were thereby hidden under the earth, a way of keeping them from becoming extinct. But many species did become extinct, some even before the era of cave paintings was over. Many more have become so during the last two thousand years, victims of civilization.¹³²

Jag förstår den här sortens passager som ett sätt att sätta igång frågor om förlust och sorg. *Civilisation* framstår därmed hos Snyder som en slags förlusterfarenhet. Den ”antika” skogen eller ”ursprungliga” prärien är alltså generella platser som blir ”minnespolitiska”. De är förlorade lokaliteter som lever som minne och berättelser – i stora delar av östra Asien och i Europa som berättelser från den neolitiska perioden; och i västra USA som en förlust bara ett par generationer gammal: ”For many of us today this loss is a source of grief. For Native Americans this was a loss of land, traditional life, and the sources of their culture.”¹³³ Här ställs två olika sorters ekologisk förödelse, separerade med flera årtusenden, invid varandra, och påminner om att Snyder inte helt och fullt idealiserar tiden innan statens framväxt. I spänningen mellan Snyders egen nostalgi och hans historiserande uppgörelser med nostalgiska och nationalistiska element, mellan den eternalistiska impulsens övergivande av historien och det kritiska arbetet med historien och tiden, kan förlust och den sorg som förlusten medför förstås som en viktig skiljelinje. Utifrån denna förutsättning kan också en negation av historia och tid förstås som ett kritiskt arbete *med* desamma: destabiliseringen av linjär tid och hegemonisk historieskrivning sker till förmån för en ceremoniell tid som ska möjliggöra sörjande. En viktig del av det historieinriktade arbetet i Snyders resonemang om plats kan alltså kopplas till etiska element i hans tänkande, element som förstärks i hans redogörelser för det heliga och sårbara. Dessa aspekter behandlar jag mer utförligt i analysens andra del. För stunden går det att konstatera att det är mot denna fond av förlust och sorg som Snyders förhoppning om ett

¹³² Snyder, ”Good, Wild, Sacred”, *PW*, s. 96.

¹³³ *Ibid.*

postindustriellt och ”framtida primitivt” jordbrukssamhälle artikuleras.¹³⁴ Det går, i linje med Shaws fältstudie-inriktade analys, därtill att konstatera att det historieinriktade arbetet hos Snyder är mångtydigt och både negerar och reviderar det som uppfattas som en hegemonisk historieskrivning och historieuppfattning. Det är i ljuset av detta som Snyder ser sin familjs och hans grannars kamp i och för ett område i Sierra Nevada i Kalifornien som ett eko-centriskt ställningstagande för landskapet, för regionen, och för allmänningen.¹³⁵ Det är också denna etik som ska bädda för framtiden: ”There’s no rush about calling things sacred. I think we should be patient, and give the land a lot of time to tell us or the people of the future.”¹³⁶

Gömda järvar och ”vild” mening

Snyders omskakning av historien går som vi sett i stor utsträckning via ”ceremoniell tid”. De historiografiska inslagen kan inte separeras från de etnografiska: de ceremonier och sätt att tala om plats som etnografen framhäver både utgör och betecknar en slags relation till plats som människor bör ”åter-ta”, en aspekt av nuet som för de flesta är förfluten. I denna passage vill jag undersöka kopplingen mellan språkande och en politiserad historiografi hos Snyder. Allra tydligast framträder hos honom en språkkritik, samt ett löfte i form av ett annat språkande om (och, som vi ska se, *av*) plats – en kritik och ett löfte som alltså är tätt sammanbundna med tonvikten på ritualen och ceremonin. Detta är också tätt knutet till det etnografiska anspråket i essäsamlingarna. För Shaw handlar de språkliga ambitionerna hos Snyder i synnerhet om detta etnografins- och poetikens kritiska löfte, men också om frågan om en möjlig ekopoetik, om språkets eventuella ”rot” i en särskild plats. I Shaws förståelse överskrider Snyders platspoetik både poesins typiska kontext och former.¹³⁷ Han skriver: ”Snyder sought to resituate writing (conceived not just textually but corporeally through a range of performances, rituals, and sound poetics) within a more totalizing cultural practice at once personally liberatory and socially contestatory.”¹³⁸ Glidningen mellan skrivandet och ritualen skapar intressanta ingångar som jag undersöker här nedan. Men framför allt verkar Shaws slutsats indikera ett förhållande där Snyders poesi och poetik och hans filosofiska utforskningar av plats, etik och politik blir

¹³⁴ Snyder, ”Good, Wild, Sacred”, *PW*, s. 97.

¹³⁵ *Ibid.*, s. 101-103.

¹³⁶ *Ibid.*, s. 103.

¹³⁷ Shaw, *Fieldworks*, s. 70. Snyder ska också ha kritiserat Olson för att vara ”predominantly Atlantic and ultimately Occidental”, se Shaw, s. 290, not 11.

¹³⁸ *Ibid.*, s. 70.

svåra att separera från varandra. Det är i kraft av denna överlappning mellan poetik, poesi och filosofi som jag kan mobilisera Shaws analys av Snyder i min läsning av dennes essäistiska tänkande om plats. Jag förutsätter för den delen inte att Shaws i huvudsak litterära analys på ett enkelt sätt kan täcka och helt förklara Snyders tänkande i essäerna, snarare fungerar den som inspiration och språngbräda; jag kommer att problematisera och komplicera dessa frågor på ett annat vis än Shaw. Vi kan här börja i Snyders förståelse av språkets koppling till människans kroppsliga tillvaro inom platser:

Language and culture emerge from our biological-social natural existence, animals that we were/are. Language is a mind-body system that coevolved with our needs and nerves. Like imagination and the body, language rises unbidden. It is of a complexity that eludes our rational intellectual capacities.¹³⁹

Denna förståelse av språket som sprunget ur den sinnliga och kroppsliga närvaron i världen, ur livet på plats, kompletteras hos Snyder med en oberäknerlighet och obestämbarhet, där språket liknas vid "some kind of infinitely interfertile family of species spreading or mysteriously declining over time, shamelessly and endlessly hybridizing, changing its own rules at it goes."¹⁴⁰ Liknelsen kompletteras med ytterligare en analogi, som sätter tonen för ett större ifrågasättande av språkets stabilitet:

We have faith in "meaning" the way we might believe in wolverines – putting trust in the occasional reports of others or on the authority of once seeing a pelt. But it is sometimes worth tracking these tricksters back.¹⁴¹

Etymologin hos vissa ord är ett viktigt element i Snyders tänkande om språket. Historiens betydelse för förståelsen av lokalitet framkommer därmed även i hans betoning av begreppens historicitet. Ord som "nature", "wilderness" och i synnerhet "wild", utgör alla viktiga delar i tänkandet kring lokalitet.¹⁴² De är också *järvar* (*wolverines*). "tricksters" som kan spåras. Vilket föranleder frågan: kan de spåras till sitt gömsle, avslöjas, bli

¹³⁹ Gary Snyder, "The Etiquette of Freedom", *PW*, s. 18.

¹⁴⁰ Ibid., s. 8. En som mobiliserat just detta citat i en diskussion om språkets koppling till plats respektive rörelse är Trinh T Minh ha, som citerar Snyders karaktärisering av språket i anslutning till sin läsning av Tahar Ben Jellouns "Les pierres du temps". Hon skriver i anslutning till detta bland annat: "Minne och språk är både likhetens och annanhetens platser, bosatthetens och resandets. Här är Språket återvändandets plats, ett minnes varma väv, och det pockande ropet långt bortifrån, hemifrån. Men även här, där och överallt utgör språk en förändringens plats, en ständigt skiftande grund." Se essän "Annan än mig själv, mitt andra jag", i Trinh, T. Minh-ha, *Någon annanstans, här inne: immigrationen, flyktingskapet och gränshändelsen*, Glänta produktion, Göteborg, 2012, s. 50.

¹⁴¹ Snyder, "The Etiquette of Freedom", *PW*, s. 8.

¹⁴² Ibid. s. 8-19.

tydliga? Här verkar svaret för Snyder vara både ja och nej. Han redogör för deras etymologiska "rötter" och lyfter en rad möjliga betydelser och konnotationer, vilket skulle kunna förstås som en vilja att genomlysna hela begreppets möjliga meningssfär – att säga allt vad järven är eller rimligen kan vara.¹⁴³ Men i detsamma knyts det viktigaste ordet – "wild" – till just den ovan nämnda oberäknerlighet som bara kan leda till opacitet.¹⁴⁴ Snyder belyser hur detta ord ofta förstås i sin negativitet, i vad det inte är: "vild" som avsaknad av eller motsats till det ordnade och kultiverade.¹⁴⁵ Därutöver problematiserar han också det sätt på vilket det vilda konstitueras och ordnas också som positivitet.¹⁴⁶ Ändå är det i en affirmativ och bejakande meningssfär Snyder vill placera begreppet. "Wild" markerar här en spontanitet och immanens som Snyder knyter an till daoismens "dao": "eluding analysis, beyond categories, self-organizing, self-informing, playful, surprising, impermanent, insubstantial, independent, complete, orderly, unmediated, freely manifesting, self-authenticating, self-willed, complex, quite simple."¹⁴⁷ Om Snyder här försöker att bestämma och låsa begreppet är det i det avseende som dess betydelser kan upprätthålla en sensibilitet för språkets ofattbarhet, dess vildhet och opacitet. Det går här därmed att identifiera en särskild rörelse hos Snyder: först sätts meningsfullheten i fråga, sedan tas den i anspråk, och till sist blir den i det närmaste tömd, tömd genom att mångfaldigas och destabiliseras.¹⁴⁸ Med denna ambivalens som bakgrund vill jag nu inrikta mig på Snyders vidare språkkritik och hans etnografiska ansats.

¹⁴³ Snyder, "The Etiquette of Freedom", *PW*, s. 8.

¹⁴⁴ Opacitet är också ett viktigt begrepp för Édouard Glissant. Opaciteten "varken definierar eller förklarar sig", se Glissants *Relationens filosofi: omfångets poesi*, Glänta, Göteborg, 2011, s. 59-60: "Att jublande bifalla rätten till opacitet, genom att formulera en annan humanism, är att avstå från att låta omfångets sanningar begränsas till måttet på en enda transparens, som skulle vara min, som jag skulle göra gällande."

¹⁴⁵ Snyder, "The Etiquette of Freedom", *PW*, s. 9-10.

¹⁴⁶ *Ibid.*, s. 5. Snyder reflekterar över ordparet "Wild and free" och beskriver det som: "An American dream-phrase loosing images: a long-maned stallion racing over the grasslands, a V of Canada Geese high and honking, a squirrel chattering and leaping limb to limb overhead in an oak. It also sounds like an ad for a Harley-Davidson. Both words, profoundly political and sensitive as they are, have become consumer baubles." Det är mot denna situation Snyder intresserar sig för orden: "I hope to investigate the meaning of wild and how it connects with free and what one would want to do with these meanings."

¹⁴⁷ *Ibid.*, s. 11. Se också Snyders "Unnatural Writing", *PS*, s. 168: "wild is a name for the way that phenomena continually actualize themselves".

¹⁴⁸ Detta arbete med språkets vildhet kan också läsas mot Snyders förhållande till den litterära traditionen "nature writing": han lyfter styrkor hos kanoniserade författare som John Muir, Aldo Leopold och Rachel Carson, men problematiserar också vad han ser som deras brister, se Snyder "Unnatural Writing", *PS*, s. 163-165.

Tal och tystnad: etnografins löften och bekymmer

All of the hills and lakes of Alaska have been named in one or another of the dozen or so languages spoken by the native people [...] Euro-American mapmakers name these places after transient exploiters, or their own girlfriends, or home towns in the Lower 48. The point is: it's all in the native story, yet only the tiniest trace of human presence through all that time shows. The place-based stories the people tell, and the naming they've done, is their archaeology, architecture, and *title* to the land. Talk about living lightly.¹⁴⁹

I ovanstående citat exemplifieras ett sorts språkande som så att säga markerar lokalitet. Platstillhörighet knyts till namngivande, men inte som en enkel äganderelation utan som en pågående berättelse i samklang med landskapet. Kluvenheten i frasen "title to the land" tydliggör denna laddning, spänningen mellan olika sätt att "säga" plats, att befästa plats (och eventuell tillhörighet) genom benämning. Det etnografiska anspråket är genomgående tydligt hos Snyder, i synnerhet i betoningen av urbefolkningars egna sånger och system för att beteckna regionen, plats och relationer till dessa. Denna "etnopoetik" äger enligt Snyder politisk sprängkraft, eftersom den utgör specifika platsers historia och därmed kan mobiliseras mot den storskaliga industriella exploateringen av platser runt om i världen.¹⁵⁰ Rörelsen mot detta språk i förhållande till plats tar sig bort från en språkighet präglad av ägande, och tycks ta plats också på grammatisk nivå; i en anteckning från sommaren 1954, under en tidsperiod då han arbetar inom timmerindustrin, skriver Snyder: "This is 'pine' and it belongs to 'Indians' – what a curious knotting-up. That these Indians and these trees, that co-existed for centuries, should suddenly be possessor and possessed. *Our* concepts to be sure."¹⁵¹ För den då 24-årige Snyder är uppdelningen mellan vem som "äger" vilket språk hård och avgränsad.

I flera passager ger Snyder uttryck för en syn på språket där det så att säga kommer till korta i sina försök att beteckna världen. Språket är visserligen fortfarande "icke-domesticerat" och avhängigt "the wild side of the mind", men är underställt "the unconditioned mind-in-the-moment that eats, transforms, goes beyond language."¹⁵² Men detta verkar

¹⁴⁹ Snyder, "The Etiquette of Freedom", *PW*, s. 7.

¹⁵⁰ Snyder, "The Politics of Ethnopoetics", *PS*, 136- 139.

¹⁵¹ Snyder, "Ancient Forests of the Far West", *PW*, s. 128.

¹⁵² Se t.ex. Snyder, "Tawny Grammar", *PW*, s. 76-77. I detta resonemang, en återgiven diskussion med en vän och lingvist, placeras språket in i en ekologisk analogi och blir en av många arter i ett vildmarks-ekosystem; "Ron tested me [...]: 'Is there any experience that is not mediated by language?' I banged my beer

inte utgöra hans fulla förståelse av språk, utan kompletteras av en vidgning av vad som kan förstås som språk. I sitt arbete mot det ägande språket verkar Snyder försöka överskrida en representations-estetik, han vill frångå tanken på myten och berättelsen som ”bokstavligen sann”:

The “Mountains and Waters Sutra” is called a sutra not to assert that the “mountains and rivers of this moment” are a text, a system of symbols, a referential world of mirrors, but that this world in its actual existence is a complete presentation, an enactment – and that it stands for nothing.¹⁵³

Ett särskilt språkande i relation till en plats kan i detta avseende tänkas ingå i denna sorts ”enactment” – detta tycks vara en aspekt av ceremonins och ritualens betydelse för Snyder.¹⁵⁴ Men det markerar inte en språkets (förstått som ett slutet mänskligt system) fullständiga konstruktion av plats, utan snarare språkandet *med* platsen, och dess tillhörighet i en större ”enactment” som aldrig kan tänkas ha en helt gripbar mening. Snyder förlägger både språklighet och sinne till en vidare, mer-än-mänsklig miljö, och indikerar på detta vis att det inte bara är människan som talar om plats – vilket också innebär att en plats ”talar”, att den är sin egen ständiga utsägelse.¹⁵⁵ I Snyders arbete med historien blir ”the great lore of tale and song” ett uttryck för en ”’primitive’ maturity and stability” som kan kontrasteras mot den omogna civilisationen. Vi kan då förstå betoningen på *sam-stämmighet* med plats som ett centralt led i Snyders resonemang, där förståelsen av relationen till platser och platsers historia kopplas till ett arbete med vad språk kan vara.

En annan aspekt av detta arbete finner vi i Snyders betoning av flerspråkighet respektive enspråkighet, som exemplifieras i ett resonemang som har tydlig inverkan på den bio-regionala förståelsen av gränser. Han skriver: ”In the past, the cosmopolitanism of the worldwide mosaics of small bioregionally based nations was guaranteed by virtually universal multilingualism.”¹⁵⁶ Regionalismen är här inte liktydig med instängd provinsialism

mug sharply on the table and half a dozen people jumped and looked at us. We had to give up and laugh at this point, since it always seems to come back to an ordinary mystery.”

¹⁵³ Snyder, ”Blue Mountains Constantly Walking”, *PW*, s. 120-121.

¹⁵⁴ Se till exempel resonemanget om ”healing songs” i Snyder, ”The Politics of Ethnopoetics”, *PS*, s. 143-144.

¹⁵⁵ Se t.ex Snyder, ”Blue Mountains Constantly Walking”, *PW*, s. 122-123; ”All beings are ’said’ by the mountains and waters – even the clanking thread of a Caterpillar tractor, the gleam of the keys of a clarinet”. Detta resonemang gifter sig med Snyders betoning av varje ekologiskt system som ”a different mandala, a different imagination.” s. 115. Se också ”The Politics of Ethnopoetics”, *PS*, s. 142: ”The sense of the universe as fundamentally sound and song begins poetics. They also say in Sanskrit poetics that the original poetry is the sound of running water and the wind in the trees.”

¹⁵⁶ Snyder, ”Tawny Grammar”, *PW*, s. 78.

utan tvärtom den rörelse med landskapet som öppnar för flerspråkighet och vildhet. Språket förblir för Snyder kopplat till plats, men kan aldrig bli entydigt: "The local mix of dialects and standard languages is unique to the place. All are rooted in nature, but their vines and creepers reach worldwide."¹⁵⁷ Det blir i detta läge ändå viktigt att problematisera Snyders användning av andras röster, det sätt på vilket "Native Americans" blir markerade, platsbundna och traditionella, hur de talas *för*. Även när diverse vittnesmål återges i citationer, är människorna ur till exempel Tlingit och Crow oftast anonymiserade "elders"¹⁵⁸. Ett talande tecken på Snyders oförmåga att göra skillnad på röster – på den som erfar och talar och den som talar för, den talande och den som blir talad för – utgörs av hans obekymrade hänvisning till verket *Black Elk speaks*.¹⁵⁹ Verket förkroppsligar för Snyder en kunskap som föregår och skiljer sig från både "orientala" och "occidentala" trossystem.¹⁶⁰ Det finns, det ska sägas, gott om platser i Snyders essäer där det nomadiska och flerspråkiga griper in, där urbefolkningar skildras inte bara som representanter för en förlorad ideal platsrelation utan som fullt inbegripna i den komplexa modernitet Snyder själv skriver ur.¹⁶¹ Men i stor utsträckning förblir urbefolkningar det "de" som är partikulära, platsrelaterade och grundade.¹⁶²

Alltså går det säga att Snyders etnografiska fokus i essäerna markerar platstillhörighet genom en oartikulerad (och oengagerad) översättning från språkligheter och röster som inte kommer till tals annat än i andra hand. Det går här också att poängtera det angloamerikanska språkföreträdet hos Snyder och, med Christina Kullberg och Gayatri Spivak, reflektera över problemen med detta.¹⁶³ Att påpeka dessa problem är inte att förneka det faktum att den slags erfarenheter och kunskapssystem som Snyder identifierar med flera

¹⁵⁷ Snyder, "Tawny Grammar", *PW*, s. 78.

¹⁵⁸ Snyder, "The Place, the Region, and the Commons", *PW*, s. 42.

¹⁵⁹ *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux* av John G. Neihardt utkom första gången 1932. Neihardt baserar boken på en konversation med en medicin-man ur Oglala Lakota vid namn Black Elk, ett samtal där Black Elks son agerade översättare. I senare utgåvor har verket fått en förlängd undertitel: "...as told through John G. Neidhardt" vilket snarare än att lösa problemen lägger ett nytt lager till dem. Se Black Elk & John G. Neihardt [1932], *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*, Univ. of Nebraska Press, Lincoln, 1988.

¹⁶⁰ Snyder, "The Place, the Region, and the Commons", *PW*, s. 42.

¹⁶¹ Se t.ex Gary Snyder, "Tawny Grammar", *PW*, s. 57-61. Snyder nämner också vikten "to discuss the possibilities and problems of translation from widely divergent cultures." Snyder, "The Politics of Ethno-poetics", *PS*, s. 129-130.

¹⁶² För en översiktlig kritisk diskussion inom ekokritisk teori kring det problematiska med idéer om "the ecological Indian" och deras förhållande till idén om "den ädle vilden" se Garrard, *Ecocriticism*, s. 129-137.

¹⁶³ Cecilia Kullberg, "Postkoloniala (upp)lösningar – tiden och platsens politik", Glänta, 2005: 1-2, s. 54, not 4.

av de urbefolkningar han nämner faktiskt *har* marginaliserats, eller att urbefolkningar fördrivits och fortsätter att fördrivas från sina hem. Det är inte att underkänna denna analys som hos Snyder på ett tydligt sätt är sprungen ur en solidaritet, en protest mot detta våld. Istället är det en vaksamhet på sättet som förhoppningar om ett kritiskt löfte i det etnografiska, en hoppfullhet i mobiliseringen av andra sätt att tänka språk i relation till plats, ständigt riskerar att underminera sig själva i deras förmedling via en privilegierad position och ett privilegierat språk.¹⁶⁴ Här nedan kommer jag att gå in på Snyders förståelse av gränser. Med oss in i denna del kan vi här beakta också de sorters gränser som redan upprättats i Snyders röstgivande, där ”de” som ett ”vi” måste lära av blir talade för, där det angloamerikanska subjektet presenterar sin vitt spridda utblick i en översatt (men aldrig riktigt erkänd som översatt) språkdräkt; ett entydigt tal om flerspråkighetens och etnografins löften. Men, för att inspireras av vad Kullberg betonar när hon diskuterar postkoloniala läsningar av Diderot, måste vi kanske inte stanna i slutsatsen att Snyder reducerar, homogeniserar eller tystar. Istället kan vi kanske läsa honom ”om och om igen”, för att få syn på komplikationer och nyanseringar som kan mobiliseras kritiskt.¹⁶⁵

Gränsen och det särskilda – etisk-politisk lokalitet

Region som anarki

region (n.)

c. 1300, “tract of land of considerable but indefinite extent,” from Anglo-French *regioun*, Old French *region* “land, region, province (12c.), from Latin *regionem* (nominative *regio*) “a district, portion of a country, territory, district; a direction, line; boundary line, limit,” noun of state from past participle stem of *regere* “to direct, rule” (from PIE root ***reg-** “move in a straight line,” with derivatives meaning “to direct in a straight line,” thus “to lead, rule”).¹⁶⁶

Vad innebär det att tänka en plats gränser? Och hur övergår gränstänkandet till tankar om ordning? Det är i denna mellanzon jag nu vill röra mig, genom att beröra frågor om det vilda och det ordnade, om kollektiv och om etik. Vi kan här börja i Snyders tankar kring regionen. Det är en solidaritet med denna snarare än med ”naturen” han efterlyser, en

¹⁶⁴ Vi måste också beakta att kampen för natur, miljö och plats på ett planetärt plan är inbegripen i en invärtes avkolonisering av såväl naturbegrepp som metodologier: i allt högre grad problematiseras ett utspjutt osynliggörande av erfarenhetshorisonter inom miljöaktivistiskt inriktade akademiska, politiska och sociala institutioner, se T.J Demos, *Decolonizing Nature: Contemporary Art and the Politics of Ecology*, Sternberg Press, Berlin, Germany, 2016, s. 22-23.

¹⁶⁵ Kullberg, ”Postkoloniala (upp)lösningar”, s. 54, not 5.

¹⁶⁶ <https://www.etymonline.com/word/region> (Hämtad 2018-05-17).

särskild platsrelation som framställs som subversiv mot idén om ”Staten”. Att kritisera staten innebär därmed, menar Snyder, att mötas av starkt motstånd. I artikuleringen av regionens politiska potential ligger alltså redan en erfarenhet av, och förväntan om, invändningar mot den bioregionala rörelsen, en kritik som dömer ut den som liktydig med partikularism, trångsynthet och konflikter.¹⁶⁷ De platstillhörande, försiktigt framskrivna som ett ”vi” i Snyders presentation

seek the balance between cosmopolitan pluralism and deep local consciousness. We are asking how the whole human race can regain self-determination in place after centuries of having been disenfranchised by hierarchy and/or centralized power. Do not confuse this exercise with “nationalism”, which is exactly the opposite, the imposter, the puppet of the State, the grinning ghost of the lost community.¹⁶⁸

Avgränsningen mot den lokalitet och nostalgi som förknippas med nationalstaten framträder i bioregionalismens betoning av gränser, som inte respekterar territoriella gränser utan uppmäter ekologiska skillnader: mellan jordmåner, mikroklimat och vilken typ av träd som växer på en plats.¹⁶⁹ Bioregionens gränser är andra linjer, den blå planetens linjer, och de ska omforma politiken.¹⁷⁰ Det vi ser här är en tydligt anarkistisk impuls hos Snyder, som koncentreras när han citerar Max Cafards ”The Surre(gion)alist Manifesto”, som så att säga förhandlar och skriver fram ett idealt maktbegrepp för regionalismen:

“Regional power does not ‘sit’; it flows everywhere. Through watersheds and blood-streams. Through nervous systems and food chains. The regions are everywhere & nowhere. We are all illegals. We are all natives and we are restless. We have no country; we live in the country. We are off the Inter-State. The Region is against the Regime – any regime. Regions are anarchic.”¹⁷¹

Vi kan här påminna oss om Proudhons fras ”anarki är ordning”, och läsa denna mot begreppet region och dess etymologiska kopplingar till styre och makt. Snyders vildhetsbegrepp tar också sats ur en motvilja att kontrastera civilisation mot det vilda, oregerliga, okontrollerade; det vilda följer sin ordning, och det är en ordning som aldrig kan särskiljas från det domesticerade eller kultiverade utan istället ryms däri. Snyder ruckar alltså på

¹⁶⁷ Snyder, “The Place, the Region, and the Commons”, *PW*, s. 44. Snyder har följande att säga om staten: ”It is difficult to see, when one has been raised under it, that it is the State itself which is inherently greedy, destabilizing, entropic, disorderly, and illegitimate.”, s. 44.

¹⁶⁸ *Ibid.*, s. 46.

¹⁶⁹ *Ibid.*, s. 40-41.

¹⁷⁰ *Ibid.*, s. 47. ”The requirements of sustainable economies, ecologically sensitive agriculture, strong and vivid community life – all lead this way. [...] May it all speed the further deconstruction of the superpowers.”, s. 47.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 47-48.

dikotomin vild - kultiverad, men utan att skriva över skillnaderna. Det verkar vara tal om skillnad som finns i det vilda, skillnad förstådd som en slags alteritet.¹⁷² Att obekymrat kultivera platser och naturområden kan tänkas innebära ett våld mot konkreta skillnader, och det är detta våld som solidariteten med regionen, likväl som ”wilderness”-rörelsens politik, tar sats mot. Genom referensen till regionen som anarkism verkar det alltså hos Snyder framträda en annan relation till det vilda, ett nytt sätt att mobilisera det vilda som en anarkism som både vidhåller den kritik som wilderness-traditionen länge skanderat ut, men som på samma gång försöker hantera de invändningar som denna tradition fått riktad mot sig.

Den bioregionala förståelsen av platser och deras gränser har för Snyder också implikationer för gemenskapers gränser. Han reflekterar till exempel över utelämnningar och inskränkningar i Walt Whitmans verk – i synnerhet dennes essä ”Democratic Vistas” från 1871, där Snyder menar att en slukande ”liberal Protestant metaphysic [sic]” underbygger Whitmans framtidsdrömmar och att dessa därmed omöjliggör en sann mångfald.¹⁷³ Han uttrycker förvisso beundran för Whitman, men konstaterar ändå att dennes dröm om Amerika framstår som dels antropocentrisk i sitt utelämnande av andra arter än människan, dels ouppmärksam på både sitt privilegierande av ett vitt subjekt och den samtida svåra situationen för grupper ur urbefolkningen¹⁷⁴:

[I]t troubles me that the years during which Whitman wrote “Democratic Vistas” (1868-1870) were years of defeat and misery for the Native Americans, and were the very years when the commercial destruction of the North American bison herd was fully under way. Fifteen to twenty thousand buffalo hunters were killing and wasting literally millions of bison every season. It was not a time of variety and freedom for the native, or for nature.¹⁷⁵

Initiativen för bioregioner och gröna städer i San Francisco som Snyder nämner – han tänker sig en stad synkroniserad med bioregionen och ”the hinterland” som ”the proper locus of an economy” – ska undvika den sortens exklusioner som Whitman gör sig

¹⁷² Se mitt resonemang om Snyders behandling av ”wild” tidigare, samt Snyder, ”Survival and Sacrament”, *PW*, s. 191-194; ”The Etiquette of Freedom”, *PW*, s. 12-19. Det är alltså genom denna förståelse av skillnad Snyder ännu kan *skilja* det vilda från det kultiverade utan att göra denna åtskillnad absolut. Jag kommer behandla det vilda ytterligare i slutskedet av analysen.

¹⁷³ Snyder, ”Walt Whitman’s Old ’New World’”, *PS*, s. 215-216.

¹⁷⁴ *Ibid.*, s. 216-217.

¹⁷⁵ *Ibid.*, s. 217.

skyldig till.¹⁷⁶ Det går att förstå Snyders tanke om denna slags lokalitet där staden och regionen sammanlänkats som en som skiljer sig radikalt från nationalstaten USA, och därmed också från nationalistiska idéer om gemenskap. Kopplingen till ”pure place” omöjliggör enligt Snyder både etnisk separatism och rasism:

Here is perhaps the most delicious turn that comes out of thinking about politics from the standpoint of place: anyone of any race, language, religion, or origin is welcome, as long as they live well on the land.¹⁷⁷

I inledningen till denna uppsats poängterade jag det villkor som ligger inbyggt i orden ”as long as” och de frågor och problem det väcker kring Snyders bioregionala politiska vision. Här nedan kommer jag att försöka belysa villkoret och dess relation till tänkandet av gränser ytterligare. Först kan vi dock utifrån Snyders övergripande argumentation dra en parallell till Dashes analys av Glissant, där den politik som förankras på en specifik plats så att säga ska kunna ha mer universella anspråk, ska kunna delas.¹⁷⁸ I Snyders arbete med regionen som anarki ser vi en inte helt olik förhandling med platser och politik. Han söker balansen ”between cosmopolitan pluralism and deep local consciousness”, men det är inte bara en balans som vi kan skönja här, utan även ett sätt att förstå det regionala som ska *implicera* en solidarisk och överskridande politik.

”Verkliga” gränzers porositet

De bioregionala gränsernas politiska sprängkraft verkar för Snyder också bestå i deras porositet och flyktighet. Denna sorts resonemang verkar ansluta till Snyders samtida stabilisering och destabilisering av lokalitetens karaktär, av platsens och regionens ”egenhet” – en rörelse mellan essentialism och anti-essentialism. Detta sker till exempel vid beskrivningen av en biltur där far och son Snyder färdas från Sacramento Valley, ”over into the interior range with its dry pine-forest hills, into a uniquely Californian set of redwood forests, and on into the maritime Pacific North-west: the edges of four major areas.”¹⁷⁹ Snyder fortsätter:

These boundaries are not hard and clear, though. They are porous, permeable, arguable. They are the boundaries of climates, plant communities, soil types, styles of life. They change over the millennia, moving a few hundred miles this way or that. A

¹⁷⁶ Snyder, “Coming into the Watershed”, s. 233. Här blir Snyders bakgrund i och förhållande till den starka alternativrörelsen i San Francisco under i synnerhet 1960-talet samt dess bioregionalistiska element (som tar fart under framför allt 1970- och 80-talet) tydlig.

¹⁷⁷ Ibid., s. 234.

¹⁷⁸ Dash, “Location matters”, i, Dash (red), *Regionality/mondiality* s. 32-38.

¹⁷⁹ Snyder, “Coming into the watershed”, s. 220.

thin line drawn on a map would not do them justice. Yet these are the markers of the natural nations of our planet, and they establish real territories with real differences to which our economies and our clothing must adapt.¹⁸⁰

I denna passage separeras de bioregionala gränserna från de institutionaliserade delstatsgränserna: Snyder och hans son lämnar i denna mening Kalifornien en bra bit innan de når gränsen till Oregon.¹⁸¹ I denna tvetydighet, mellan de två olika ordningarna av världen och deras sammanblandning, blir gränser också något otydligt, vilket tydliggörs i beskrivningen av hur far och son njuter av upplevelsen av "liminality" – en term som Snyder lånar från antropologin och som markerar en tröskel, ett mellanläge genom ritningen, i övergången från ett stadie till ett annat.¹⁸² Gränserna hos Snyder är, igen, aldrig enbart spatiala. Vi får här åter ett exempel på hur "naturliga" nationers och "verkliga" territoriers skillnader och gränser skiljer sig mot abstrakta och världsfrånvända ordningars våldsamhet samt pådyvlade motsvarigheter. Att ersätta de senares falska gränser benämns som en "ecological/poetical exercise", en övning som börjar med en analys av hur rådande politiska gränser i USA "can obscure the biological and cultural realities of the landscape."¹⁸³ Vilka är dessa kulturella verkligheter? Utifrån Snyders betoning av vaga men "autentiska" gränser förstår jag den ekologiska och poetiska övningen som Snyder lyfter som en ansats att avgöra "verkliga skillnader" mellan vilda och svår-bestämbara platser.¹⁸⁴

Jag vill i ljuset av den tvetydighet vi ser här rikta uppmärksamhet mot det villkor Snyder etablerar i den inkluderande platsens politik – villkoret *att leva väl* på platsen. En plats kommer att välkomna den som följer dess "etikett", den som kan "express the gratitude, grasp the tools, and learn the songs that it takes to live there".¹⁸⁵ Denna ekologiska kunskap, eller som Snyder uttrycker det i en annan essä – denna "ekologiska moral" – är också direkt kopplad till hans tankar kring gränser.¹⁸⁶ Att leva som del i det Snyder kallar "the natural community", att vara på plats, "comes down to how one thinks about screens, fences, or dogs".¹⁸⁷ Snyder och hans familjs hus i skogarna i Sierra Nevada står öppet om sommaren; de lever, skriver han, ett poröst, genomsläppligt liv.¹⁸⁸ Hemmet är

¹⁸⁰ Snyder, "Coming into the watershed", s. 220.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Snyder, "Coming into the Watershed", *PS*, s. 221.

¹⁸³ Snyder, "Walt Whitman's Old 'New World'", *PS*, s. 217-218.

¹⁸⁴ Ett centralt led i denna ansats består som vi sett i den etnografiska utforskningen av "etnopoetik" och dess historiografiska konsekvenser.

¹⁸⁵ Snyder, "Coming into the Watershed", *PS*, s. 234.

¹⁸⁶ Snyder, "The Porous World", *PS*, s. 195.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid.

inte en frizon från det vilda och främmande, utan framställs som inbegripet och införlivat i sin omgivning; grävsteklar bygger sina egna boningar av lera inne i huset, fladdermöss flyger in och ut om nätterna och rådjuren tar för sig i äppelträden. I denna zon – av Snyder benämnd ”the semiopen” – är lokalitet alltså också en hållning, ett visst sorts svar på en fråga om hur det går att vara med andra, och vilka dessa andra kan vara.¹⁸⁹ Det är då inte en obekymrad utträdning av de skillnader och besvär som en sådan med-varo kan innebära som Snyder skriver fram, utan, igen, en slags sensibilitet som inte kan särskiljas från ett kunnande och en praktik för att fungera och överleva, och att leva väl. Det verkar vara så som Snyder vill särskilja ”verkliga” skillnader och villkor från den kulturellt odlade aversionen mot det vildas absoluta annanhet, och att överbrygga den senare:

Permeability, porousness, works both ways. You are allowed to move through the woods with new eyes and ears when you let go of your little annoyances and anxieties. Maybe this is what the great Buddhist philosophy of inter-connectedness means when it talks of “things moving about in the midst of each other without bumping.”¹⁹⁰

Passagen genom skogen tycks här illustrera dubbelheten i gränsers funktion: en *svårge-nomtränglig* skog hindrar inte bara, saktar inte bara ner, utan *upplåter* något. Han formulerar här, som jag förstår det, en holism på samma gång som han försöka bibehålla flera olika skillnader. Han försöker fortsatt att tänka ”pure place” och ”real territories”, men han vill göra det *genom* sin anarkistiskt influerade filosofi, som artikuleras mot det han ser som det platslösa samhällets paradoxala fascination vid ”det absoluta”.¹⁹¹ Denna kritik av det absoluta tar alltså form parallellt med Snyders tankar om det verkliga eller autentiska (och därtill – det heliga eller hela). Hur ska vi förstå detta? För att förklara hur Snyder skiljer sina egna uppdelningar från ”absoluta” sådana måste vi gå in i hans specifika sätt att tänka sig särskildhet och inbegripenhet *på samma gång* – i ett ”både-och” – och försöka utröna vad detta säger om hans tänkande om lokalitet. Detta vill jag komma in på här nedan, och sedan behandla ytterligare i den senare diskussionen.

Det heligas politik

En förståelse av det särskilda kan börja i Snyders syn på det heliga, fångat i begreppet ”sacred”. Engelskans *sacred* kommer etymologiskt från latinet, och kan i anslutning till Snyder läsas mot verbet *sacrare*, vars betydelse ”att göra helig” och ”att särskilja” vittnar

¹⁸⁹ Snyder, ”The Porous World”, *PS*, s. 195-196.

¹⁹⁰ *Ibid.*, s. 196.

¹⁹¹ Snyder, ”Reinhabitation”, *PS*, s.187.

om en tvetydighet som fångas än tydligare i adjektivet *sacer* – ”helig”, men också ”fördömd” och ”bannlyst”.¹⁹² Snyder placerar in sitt begrepp som en komponent i en trio kategorier som får spela mot varandra: ”good”, ”wild” och ”sacred”.¹⁹³ Det är i synnerhet hur de sista två samspelar hos honom som jag kommer att granska här. Men till att börja med kan vi notera att det heliga är tydligt kopplat till Snyders övergripande mobilisering av förlust och saknad, och att det framställs som en relation som måste åter-upptäckas:

It seems there is no one left to teach us which places in this landscape were once felt to be “sacred” – though with time and attention, I think we will be able to feel and find them again.¹⁹⁴

Det heliga är dock långtifrån entydigt. Som vi såg i delen om de historiografiska ambitionerna här ovan är Snyder inte okritisk till nostalgiska och sentimentala impulser eller omedveten om till exempel naturromantikens historiska rötter. Också här, i diskussionen om hur det heliga har definierats och förstått, lyfter Snyder kritiska infallsvinklar som kan sägas göra upp med den naturromantiska uppfattningen av till exempel vildmark som sakral mark. I detta fall går Snyder dock inte via Nordamerika eller Europa, utan till Japan. I ”Shinto shrines” i japanska skogar ser Snyder viktiga exempel på hur en bevarad japansk skog kan ha sett ut – men han menar på samma gång att de kan sägas utgöra ohälsosam ”compartmentalization”:

in this patriarchal model some land is saved, like a virgin priestess, some is over-worked endlessly, like a wife, and some is brutally publicly reshaped, like an exuberant girl declared promiscuous and punished. Good, wild and sacred couldn't be farther apart.¹⁹⁵

I resonemangen om det heliga går Snyders ekocentriska etik samman med socieko-logiska och eko-marxistiska traditioners sätt att analysera sociala makthierarkier. Han lyfter den utspridda kampen för särskilda platser och territorier där utsatta grupper bedriver ”an underprivileged and underfunded fight” mot de exploateringsinriktade industriernas stora företag och deras intrång: ”They persist in these struggles not just because it has always

¹⁹² <https://www.etymonline.com/word/sacred>, (Hämtad 2018-05-17). Denna tvetydighet i *sacrare* och *sacer* och dess implikationer har i synnerhet utforskats av Giorgio Agamben, se *Homo sacer: den suveräna makten och det nakna livet / Giorgio Agamben ; översättning, förord och efterskrift: Sven-Olov Wallenstein*, Daidalos, Göteborg, 2010.

¹⁹³ Snyder, ”Good, Wild, Sacred”, *PW*.

¹⁹⁴ *Ibid.*, s. 84. Det åsyftade landskapet är i denna passage Snyders hemort, sedan 1970-talet: ”the Sierra Nevada Range of northern California.”

¹⁹⁵ *Ibid.*, s. 95. “[I]t’s not that ’nothing is sacred’, it’s that the sacred is sacred and that’s *all* that’s sacred.”

been their home, but also because some places in it are sacred to them.”¹⁹⁶ Här kan vi också se en distinktion mellan två relationer, två sorters anknytningar till platser: att relatera till det heliga i platser skiljer sig från att tillhöra platsen, att vara hemma på den. Detta etablerar som jag förstår det en mångtydighet i vad som kan förstås som heligt hos Snyder. Platser kan vara heliga, men det heliga kan också åsyfta delarna inom plats – platser i platsen. Viktigast framstår dock den betydelse där det heligas plats åsyftar en särskild *relation*. På en mycket konkret nivå menar Snyder att frågan om heliga platser väcker problem och stridspunkter på den juridiska nivån, i den för de kämpande så aktuella frågan om vem som har rätt till landet och *hur* eller *varför*.¹⁹⁷ Där det juridiska och etiska möts aktiveras också frågan om tro:

Although the white Christian founders of the United States were probably not considering American Indian beliefs when they guaranteed freedom of religion, some court decisions over the years have given support to certain Native American churches. The connection of religion to *land*, however, has been resisted by the dominant culture and the courts. This ancient aspect of religious worship remains virtually incomprehensible to Euro-Americans. Indeed it might: even if some small bits of land are considered sacred, then they are forever not for sale and *not for taxing*. This is a deep threat to the assumptions of an endlessly expansive materialist economy.¹⁹⁸

Det heliga blir på detta vis politiskt laddat, en relation som genom sitt brott med den kapitalistiska ekonomin fungerar kritiskt. Snyder arbetar alltså parallellt med att formulera denna aspekt av det heliga, samtidigt som han försöker visa att bestämmningar av det heliga (genom ”compartmentalization”) kan fungera i linje med exploaterande och expansiva krafter. Det går alltså utläsa en åtskillnad mellan en fruktbar respektive problematisk förståelse av ”sacred”. Det positiva elementet utgörs allra tydligast av en utforskning av en etisk faktor av det heliga – en sorts relation som kan förstås som ett möte med annanhet och med det vilda i sin komplexitet, inom och utom människan:

Sacred refers to that which helps take us (not only human beings) out of our little selves into the whole mountains-and-rivers mandala universe. [...] The wilderness as a temple is only the beginning. One should not dwell in the specialness of the extraordinary experience nor hope to leave the political quagmire behind to enter a perpetual state of heightened insight.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Snyder, “Good, Wild, Sacred”, *PW*, s. 86.

¹⁹⁷ *Ibid.*, s. 92.

¹⁹⁸ *Ibid.*, s. 87.

¹⁹⁹ *Ibid.*, s. 101.

Här blir en dubbelhet i Snyders förståelse och erfarenhet av det heliga tydlig. Det heliga utgör något som kan koncentreras och markeras som helt eget, helt särskilt – men denna särskiljning kan lätt generera snäva syner och utslutningar. Alltså vill Snyder också referera till det heliga som något som också överskrider det särskilda – som överskrider de helheter varelsen är. Här verkar det vara fråga om ett särskilt förhållande mellan del och helhet som Snyder vill sätta i spel. Han skriver: ”To know the spirit of a place is to realize that you are part of a part and that the whole is made of parts, each of which is whole. You start with the part you are whole in.”²⁰⁰ Rörelsen går mellan delen och det större, i en etik men också i en estetik som är människans sätt att själva uttrycka och ”helga” denna relation. Hos Snyder är det sällan fråga om en eko-estetik i det avseende som Christina Kullberg spårar i Glissants dialektik – en rörelse mellan detaljen och det större, mellan en plats och en annan.²⁰¹ Men däremot verkar det ske ett inte helt olikväxelspel mellan det konkreta och det allmänna, samt ett intrikat spel med frågan om vad som utgör en helhet. Vad händer när delen både förstås som hel i sig själv men samtidigt är inbegripen i en process som utgör *en annan* totalitet? Denna fråga följer med i mitt försök att förstå hur *det särskilda* kan tänkas i Snyders filosofi.

Särskild, sårbar: zen i Snyders filosofi

How does knowledge of place help us know the Self? The answer, simply put, is that we are all composite beings, not only physically but intellectually, whose sole identifying feature is a particular form or structure changing constantly in time.

There is no “self” to be found in that, and yet oddly enough, there is. Part of you is out there waiting to come into you, and another part of you is behind you, and the “just this” of the ever-present moment holds all the transitory little selves in its mirror.²⁰²

Att förståelsen av det heliga med plats och inom platser är kopplat till en diskussion om särskildhet och det mänskliga självet är mycket tydligt i detta citat. Ett ”både-och” skrivs fram och blottar Snyders förståelse av en dubbelhet där saker både är särskilda och inte, oberoende och beroende, på samma gång. Det är på detta vis, genom tanken på ett ”själv” eller ett eget som bara kan förstås genom sina relationer, som han kan konstatera att frågorna vem? och var? är sammanlänkade. Här kan vi på ett tydligt vis se mobiliseringen av buddhism och daoism i Snyders essäistik: både-och kopplas i denna passage till

²⁰⁰ Snyder, ”The Place, the Region, and the Commons”, *PW*, s. 41.

²⁰¹ Kullberg, ”Dust between America and Europe”, i Dash (red.), *Regionality/mondiality*, s. 58-60.

²⁰² Snyder, ”Reinhabitation”, *PS*, s. 189.

Avatamsaka-sutran, en central textsamling inom Mahayana-buddhismen som i flera uttorkningar antas förmedla den upplyste Buddhas förståelse av världen.²⁰³ Eller i Snyders ord: "The Avatamsaka ('Flower Wreath') jeweled-net-interpenetration-ecological-systems-emptiness-consciousness tells us no self-realization without the Whole self, and the whole self is the whole thing."²⁰⁴ Snyder citerar också den japanske zenbuddhistske munken Dōgen flitigt; översatta till engelska fungerar Dōgens aforismer från 1200-talet ofta som en punkt för dialog för Snyder. Se till exempel följande: "When you find your place where you are, practice occurs."²⁰⁵

De holistiska och monistiska impulserna som kan tänkas vila i detta "både och" kompliceras dock genom att läsas mot Snyders betoning av skillnad och alteritet. Vi såg här ovan hur Snyder varnade för impulsen att vila i en insiktens apolitiska syntes av alla världens konflikter och spänningar. Detta resonemang har bäring också på hans syn på en allt för lättvändig monistisk förståelse av liv-död; behovet att "bli ett" med naturen kan för Snyder inte uppfyllas på ett enkelt vis, vilket han indikerar genom att återge en berättelse om Prärievargen (ur en odefinierad folketro-tradition).²⁰⁶ Han konkretiserar sina varningar genom en fras som tillskrivs en kinesisk-buddhistisk tradition: "Easy to reach nirvana / Hard to enter difference."²⁰⁷ Det kritiska fokus som vi kan skönja här framstår som avgörande för Snyders förståelse av det särskilda med och inom platser. Det syns särskilt i den spänningsfyllda diskussion han för rörande människans konservering av natur-områden och djur- och växtarter, som ju kommer an just på viljan att bibehålla något som sig självt, som särskilt.²⁰⁸ Här sätts frågan om förlust – vad som kan förloras eller har

²⁰³ Se Damien Keown, "Avatamsaka Sūtra", i Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism*, [Elektronisk resurs], Oxford University Press, Oxford, 2004: "No complete Sanskrit text of this sūtra remains extant, although portions of it do exist and Chih-yen of the Hua-yen school left an outline of the Sanskrit text from which the translation by Śikṣānanda was produced. There are four translations extant, three in Chinese and one in Tibetan. These are: (1) the translation by Buddhahadra in 60 fascicles, completed in 420 CE (Taishō 278); (2) the translation by Śikṣānanda in 80 fascicles, completed in 699 CE. (Taishō 279); (3) the 40-fascicle translation of the last chapter, called the *Gaṇḍavyūha*, produced by Prajñā in 798 CE (Taishō 293); and (4) the Tibetan translation in 45 chapters produced by Jinamitra in the 8th century (Peking edition, vols. 25, 26)."

²⁰⁴ Snyder, "Reinhabitation", *PS*, s. 189.

²⁰⁵ Snyder, "The Place, the Region, and the Commons", *PW*, s. 27.

²⁰⁶ Snyder, "Blue Mountains Constantly Walking", *PW*, s. 120. Prärievargen vill sväva som popPELLÖVEN, och kastar sig mot lövens varnande rop ut från popPELLNS HÖGSTA GREN: "He fell and was killed. There's a caution here: do not be too hasty in setting out to 'become one with'." I sin sedvanliga tvetydighet avslutar Snyder sedan passagen med att skruva resonemanget ytterligare ett varv: "But, as we have heard, Coyote will roll over, reassemble his ribs, locate his paws, find a pebble with a dot of pitch on it to do for an eye, and trot off again."

²⁰⁷ Snyder, "Exhortations for Baby Tigers", *PS*, s. 212.

²⁰⁸ Snyder, "Survival and Sacrament", *PW*, s. 187-188.

förlorats, och hur – i ljuset på ett nytt vis. Att förhålla sig till särskildhet och i förlängningen sårbarhet i Snyders filosofiska system är inte alldeles enkelt, men vi kan se att dessa aspekter är i spel genom att granska hans tankar om utrotning. Utrotning blir för Snyder, en ”irreversible loss”; en källa för ”profound sorrow and grief”.²⁰⁹

Death can be accepted and to some degree transformed. But the loss of lineages and all their future young is not something to accept. It must be rigorously and intelligently resisted.²¹⁰

Här kommer vi åter till en punkt av klyvning mellan ”naturliga” villkor och det som enligt Snyder inte bör ses som del i dessa: denna gång gällande skillnaden mellan död och utrotning. Åtskillnaden kan läsas mot hans konstaterande att utrotningen av arter (och den fortsatta risken för utrotning) i hög grad beror på den storskaliga avverkningen av tropisk skog i världen.²¹¹ Det handlar här alltså om plats som habitat, men ännu mer om de liv som utgör platser, som utgör det särskilda *inom* platser. Natur verkar i Snyders tänkande i hög grad förstås som process, ett system där liv förutsätter död i ett i stor utsträckning holistiskt schema – men vissa processer kan som vi ser inte accepteras som del i det ”naturliga” schemat. Vi landar då i frågan: hur avgörs detta, denna fråga om det särskilda (liv) som platser är och rymmer, vilka särskildheter kan inte på ett enkelt sätt underställas processer där de uppgår i det allmänna (död)? Här tycks Snyder landa i en oreducerbar konflikt, en punkt där ”både-och” inte räcker till. Han riktar i detta läge två invändningar mot sig själv – dels frågan om hur han ska avgöra vilka arter som ska skyddas, om alla ska skyddas lika, och dels frågan huruvida inte art-död också är ”naturligt”.²¹² Han kringgår den första frågan genom att skifta fokus från singulära arter till de hotade *liven* ”of overall ecosystems (a larger sort of almost-organism)”.²¹³ Inför detta problem svänger pendeln alltså kvickt till en annan sorts sårbarhet, en annan, större, särskildhet. I försöket att hantera den andra frågan ställer Snyder sig själv inför den holistiska aspekten av buddhistiska läror, en som, uttolkad och hanterad på ett visst sätt, överskrider alla skillnader: ”Some quote a Buddhist teaching back at us: ‘all is impermanent’.

²⁰⁹ Snyder, ”Survival and Sacrament”, *PW*, s. 188.

²¹⁰ Ibid. Jämför med Snyder, ”Blue Mountains Constantly Walking”, *PW*, s. 118-119: “Human beings have made much out of purity and are repelled by blood, pollution, putrefaction. The other side of the ‘sacred’ is the sight of your beloved in the underworld, dripping with maggots. Coyote, Orpheus and Izanagi cannot help but look, and they lose here. Shame, grief, embarrassment, and fear are the anaerobic fuels of the dark imagination.”

²¹¹ Snyder, ”Survival and Sacrament”, *PW*, s. 188-189. ”The scale of loss is beyond any measure the planet has ever known.”

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid.

Indeed. All the more reason to move gently and cause less harm.”²¹⁴ Inte heller detta svar syftar till att lösa den nämnda konflikten mellan del och helhet, det särskilda och allmänna – istället understryker det konfliktens ofrånkomlighet, och följaktligen ansvaret att möta den. Det blir här också viktigt att konstatera skillnaden mellan att påtala att holistiska och totaliserande aspekter *går att utläsa* ur buddhistiska skrifter, och att säga att buddhism *innebär* en holism som flyr skillnader och frågor om sårbarhet. Det senare skulle vara att underkänna såväl skillnaden mellan varierande buddhistiska traditioner som att missa komplexiteten i dem, den olikartade, invecklade och spänningsfyllda dialektik mellan del och helhet som de också rymmer.²¹⁵

Jag vill avslutningsvis tänka frågan om etik och skillnad hos Snyder, utifrån hur den har bäring på hans förståelse av plats. Det man upptäcker i en plats som är vild är för Snyder inte harmoni eller en utslätning av skillnader, utan överraskning och utmaningar. Det verkar då vara i namn av denna annanhet som Snyder ännu kan tänka sig att bejaka tropen ”wilderness”.²¹⁶ Annanheten samlas i begreppet ”the other”, det andra, som Snyder tänker sig att människan kan möta både i det inre och yttre:

On the spritual plane it requires embracing the other as oneself and stepping across the line – not “becoming one” or mixing things up but holding the sameness and difference delicately in mind. It can mean seeing the houses, roads, and people of your old place as for the first time. It can mean every word heard is heard to its deepest echo. It can mean mysterious tears of gratitude. Our “soul” is our dream of the other.
217

Återigen går det konstatera att relationen till plats blir avhängig en slags ekologisk etik, en hållning eller sensibilitet. Men medan en ”hållning” ofta konnoterar något som man anlägger eller förmår vidmakthålla, tycks det här snarare vara fråga om något som *upptäcks*. Det sätt som varat här visar sig i en ny styrka länkar till den tidigare nämnda tropen av återfödelse, att se det invanda *som om* det vore första gången. När Snyder här beskriver ”själen” som ”drömmen om det andra” lyfts också något i dager: en längtan som genomsyrat stora delar av hans tänkande om platsrelationen, en affekt som inte framstår som oavhängig förlusterfarenhetens roll i hans tänkande. Som korrektiv till denna impuls, detta begär som alltså är talande för både naturromantik i stort och djupekologin,

²¹⁴ Snyder, “Survival and Sacrament”, *PW*, s. 188-189.

²¹⁵ Notera också att Snyder betonar just en särskild totaliserande tolkning (genom en utbruten aforism) snarare än buddhism som sådan.

²¹⁶ *Ibid.*, *PW*, s. 191-194.

²¹⁷ *Ibid.*, s. 192.

skrivs den särskilda dubbelhet Snyder i så stor grad behandlat fram: det gäller att ”kliva över linjen” (gränsen) till det vilda, till vildmarken, men utan att tro sig bli ett med detta andra – att hålla ”sameness and difference delicately in mind” på samma gång. Vi har i analysen sett Snyders försök att hantera denna samtidighet på olika vis. I diskussionen om helhet och del betonar han både hur en del är avhängig relationen till andra delar, och helheten, men också delens egna helhet – vilket i min tolkning här betecknar dess särskildhet. Denna relation hänger då också samman med frågan om gränser: det blir i läsningen av Snyder tydligt att gränsen mellan det egna och det andra, mellan hemmet och naturen, och mellan en region och en annan, alltid är genomsläpplig, men att denna porositet aldrig kan bli total då det skulle omöjliggöra en viss fortsatt stabilitet hos gränsen, en som Snyder inte kan undvara.

Diskussion

I detta avslutande avsnitt vill jag lyfta några av de problem och frågor som framträtt genom analysen av Snyders filosofi i en tidsligt och rumsligt annorlunda horisont – det laddade ”idag” som jag nämnde och problematiserade inledningsvis. Jag vill då börja med att ställa frågan: hur kan en sådan ansats tänkas? Med grund i min analys skulle vi kunna föreställa oss att det i de platsfilosofiska essäerna utkristalliserar sig ett prisma, genom vilket ett till synes (bländande) entydigt vitt ljus av platstillhörighet bryts upp i nyanser och skiftningar. Men kanske ligger prismet i bitar? Kanske har dess inre spänningar fått prismet att inte bara spricka utan sprängas till små skärvor som glimmar kaotiskt i kvällssolen, i månskenet? Båda dessa metaforer säger något, men de har också avgörande brister och problem. I det ännu solida prismet kan färgerna framstå som tydliga och nätt avskilda, och det söndersprängda glaset ger upphov till den bedrägliga föreställningen att spänningarna det här rör sig om kan upplösas i den totala dis-integrationen eller åtskillnaden. Det gäller alltså att vara vaksamma inför hur vi tänker Snyder *vidare*. En sådan ansats måste inte gå ut på att antingen försöka plocka upp skärvorna efter denne poet, zenutövare och filosof (att städa undan dem, avgöra vilken liten del som glimmar vackrast eller lägga samman flera i ett nytt mönster), eller att genom det ännu solida prismet försöka studera samtidens ljus. Jag är i detta skede snarare intresserad av att undersöka vad de etiska och politiska spänningarna hos Snyder kan tänkas betyda och göra i dag, vad de så att säga både speglar och iscensätter.

Här kan det vara på sin plats att rekapitulera de dialektiska rörelser och spänningsförhållanden som vi sett präglar Snyders filosofi: mellan det särskilda och allmänna och mellan det egna och det inbegripna (relationella). Som jag försökt att visa kan dessa spänningar utläsas på flera olika sätt, och har att göra med två parallella sätt att tänka det särskilda. De etableras till dels i frågan om platsers förhållande till varandra, och tar sig då uttryck i Snyders tankar om en bioregional sensibilitet och en dynamik mellan vaga men ännu upprätthållna gränser, mellan en *sär-skild* plats och andra platser. På detta plan berör spänningarna därmed Snyders pluralistiskt inriktade politik och etik, och den *rätt till plats* som legitimeras genom det etisk-politiska ramverket. Därutöver har analysen också behandlat särskildhet som sårbarhet, genom att fokusera på vad som kan sörjas eller bejakas som *särskilt* och sårbart hos Snyder. Det dialektiska förhållandet uppträder då mellan Snyders dekonstruktion av ett helt eget och hans samtidiga försök att bibehålla det

särskilda och egna i denna uppgörelse. Det rör sig om ett holistiskt både-och och tack-
vare som, i frågan om utrotning, inte längre tycks räcka till.²¹⁸ Spänningsfältet berör
alltså i ett avseende platser som större system eller områden, och i ett annat de relationer
och särskildheter som också konstituerar platser; det handlar både om bräckligheten med
det *särskilda* och frågan om gränsen i sig som en fast och hindrande enhet som *skiljer*
(vilket följaktligen markerar också platsens eller nationens stängning). Så som jag läst
Snyder kan de här två aspekterna egentligen inte hållas isär. Som vi sett är det anarkist-
iska motstånd mot statlig absolutism som den bioregionala platsrelationen ska utgöra tätt
förbundet till ett särskilt förhållningssätt, ett etiskt skillnadsspel. En positiv och ”auten-
tisk” relation till plats – som jag dristade mig att kalla *rätten till plats* – hos Snyder är
alltså förbundet med detta spel med skillnad, detta möte med (och i) opacitet där skillna-
derna i och mellan det egna och det andra, hem och vildmark, här och där, förtätas och
sprids ut.²¹⁹ Detta innebär att ett tänkande om etik och politik utifrån Snyder måste han-
tera dessa två olika avseenden av sär-skiljande – gränsen och det etiska *särskilda* – och
deras spänningar just *där de överlappar*.

Att lyfta in Snyders laddade platsfilosofi och gränsbegrepp i en diskussion från nuets ho-
risonter, innebär som jag ser det ofrånkomligen att förhålla sig till den åtskillnadernas
skarpa gränspolitik som etablerat sig så tydligt i såväl USA som i den europeiska unionen
och Sverige i dag. Platser sårbarhet och egenhet kan då inte särskiljas från frågan om su-
veränitet och avgränsning på en större, territoriell nivå. I detta landskap måste två olika
etiska aspekter rörande plats tänkas parallellt: dels gränserna kring platser och platstillhö-
righeter, och dels värderingen av det särskilda och sårbara inom platser – vilket kan vara
både människor i nöd såväl som specifika mer-än-mänskliga livsformer och arter. Dessa
två element ställs ibland mot varandra i en prekär konflikt, som i den vilja till en

²¹⁸ Och som konkretiserades i Snyders redan nämnda resonemang rörande jaget, självet: “There is no ‘self’
to be found [...] and yet oddly enough, there is. Part of you is out there waiting to come into you, and an-
other part of you is behind you, and the ‘just this’ of the ever-present moment holds all the transitory little
selves in its mirror.” Snyder, “Reinhabitation”, *PS*, s. 189.

²¹⁹ Men nivåerna behöver också tänkas samman eftersom överlappningen mellan enskilda kroppars och
samhällets eller ”folkets” integritet och sårbarhet redan är så djupt inpräntad i geo-politiska diskurser. Su-
veräna maktinstanser tycks legitimeras sina nekropolitiska ingrepp utifrån mobiliseringar av sårbarhet och
bilder av disfigurerade kroppar: den andres våld framställs ofta som ”ontologiskt kränkande” i sin brutalitet.
Mot den flimriga videon av terroristen som skär av halsen på sin fånge bleknar såväl drönarens kliniska
angrepp som de tränga oljefyllda lastutrymmena i små båtar över Medelhavet, som om de vore tillräckligt
abstrakta för att förskjutas ut ur det individuella och kollektiva medvetandet. För en ambitiös utforskning
av olika sorters våld och rädslor, se Adriana Caverero, *Horrorism: naming contemporary violence*, Colum-
bia Univ. Press, New York, 2009.

restriktiv immigrationspolitik flera samtida ”gröna” nordamerikanska rörelser artikulerar i namn av en ekologisk gemenskap och ”nationaliserad” natur.²²⁰ Frågan om avskiljning av platser, av ordandet av platsernas gränser, blir uppenbart avgörande i en tid då allt fler människor måste fly på grund av ett förändrat klimat, och laddar frågan om Snyders bioregionala tänkande och förståelse av gränser ånyo. Hans försök att omformulera gränsen som äkta i förhållande till bioregionen (vilket bryter med nationalstaten) och som porös kan förstås som en kritik av både statens abstrakta gränser och av etnisk separatism, men frågan som dröjer sig kvar är om inte kriterierna för en ekologisk och etisk praxis i förhållande till plats riskerar att exkludera och utestänga de som inte förmår leva upp till dessa krav. Snyders försök att hävda dynamiken mellan platsers här och där, deras egenhet och inbegripenhet, går via betoningen av porositet, av genomsläpplighet. Detta gränsbegrepp arbetas som vi sett fram i bilder – av ett hus i ”the semi-open” eller skogens snårighet, till exempel. Vi måste här ställa frågan: vad innebär en sådan analys och metaforik? Hur hänger gränsens porositet samman med den etiska förhandlingen mellan det egna och det andra, det egna och det allmänna? Här kan vi finna vägledning i det ekologiska begreppet ”brynzoner”, som betecknar gränsområden *mellan* olika biotoper. Där är artrikedomen och den biologiska mångfalden oftast som allra störst. En sådan förståelse – en sådan *visualisering* – av gränzoner går i linje med Snyders försök att vidhålla gränser som något som möjliggör och inte bara hindrar. I hans filosofi kan gränsen, i och med dess genomsläpplighet, förstås upplåta en *ny plats* just i den *gränstrakt* som inte håller isär eller stänger ute utan istället präglas av mångfaldiga möten och fruktbara skillnader. Men på samma gång måste vi konstatera att han inte helt kommer undan gapet mellan det som är hitom och bortom gränsen: porositet förutsätter en viss stabilitet, bara det ännu sammanhållna kan vara poröst. En träffande bild av denna dynamik kan tänkas utgöras av *membranet*, vars själva porositet utgör en *reglerande mekanism*. Vi blir inte av med faran: vilket är platsernas inre och yttre?²²¹ Med denna invändning vill jag inte avfärda den kritiska potentialen i den sorts regionala gränsbegrepp som vi finner hos Snyder. Däremot tycks det problematiskt att tänka sig att det går hitta någon slags naturlig förlaga

²²⁰ Se här John Hultgren, ”The ’Nature’ of American Immigration Restrictionism”, *New Political Science*, vol. 36, nr. 1, 2014: s. 52–75. Denna situation är inte unik för vårt ”nu” utan står som Hultgren visar i kontinuitet med tidigare, mer explicita, stämplanden av främlingar som ”ekologiskt bakvända.”

²²¹ Om membranet tänks som organismers samtidiga skiljelinje från och sammanhängande med det övriga i världen bryter det på ett fruktbart vis med bilden av den hårda gränsen och det instängda jaget. Här vill jag snarare använda denna figuration för att frammana problematiken i tanken på platsers membran som ordnande gränser mot ett annat eller yttre.

i bioregionerna, en förlaga som slutligen kan innebära produktiva och emancipatoriska porösa strukturer.²²² Därmed går det att identifiera ett viktigt uppdrag: att kritiskt undersöka och reflektera över hur platser och regioner *ordnas*, hur de avgränsas i förhållande till andra platser, också i diskurser och praktiker som säger sig utgöra ett motstånd mot *ordningen*. I politiska projekt som siktar mot en framtid bortom nationalstaternas plågende exklusioner skulle detta uppdrag kunna ta form som en reflexiv, invärtes rörelse. En fråga att ständigt börja i skulle då lyda: på vilka vis riskerar det regionala gränsbegreppet att upprätta den regulativa gränsens logik, membranets logik, i namn av vad eller vem, på vilka grunder?²²³ Det handlar då om att i varje *givet läge* kunna ställa frågan: vad är skillnaden mellan just denna särskilda plats och dess hitom, och de platser som Sverige eller Europa upprättas som dagligen genom sina regulativa membran?

Jag vill här också påtala ett annat etiskt moment i frågan om det som är särskilt – särskilt inom platser och särskilt med dem. Vi kan med Marcia Sá Cavalcante Schuback resa frågor om det ”enskildas bräcklighet”, om hur det ”enskilda som det ensliga” kan tänkas idag.²²⁴ För Cavalcante Schuback ligger ett viktigt uppdrag i att försöka tänka ”det enas politik bortom fragmentering och bortom hegemonier”, att skilja det från det enda, *en* universalisms enda till exempel (dess samlande överslätande av konflikter); men också bortom tanken på det ena som enbart ”kraft och potens” i förhållande till det större det bryter sig ut ur.²²⁵ Hur kan det gemensamma slå länkar till det bräckliga ena istället för till en totaliserande enhet, som så många gånger i historien? Ett löfte står kanske att finna, visar Schuback Cavalcante, i en förståelse av bristen och förlusten som det gemensammas grund, och omvänt en förståelse av det enskilda och sårbara som något som genereras av det gemensamma.²²⁶ Resonemanget har i första hand existensfilosofiska drag, men säger ändå något lovande om det enas sårbarhet. Översatt till att handla om det särskilda

²²² Vilket inte är detsamma som att förneka att ett möte med sådana kan ge poetiska inspirationer till andra gränsbegrepp.

²²³ Vilka faror kan anas i dessa namn? Vilka namn känner vi till, och är det något som spökar?

²²⁴ ”Hur greppar vi det enskildas bräcklighet? Hur greppar vi bräckligheten hos det enskilda som det ensliga? Vi är vana att diskutera det antingen utifrån skillnaden mellan det partikulära och det universella eller utifrån skillnaden mellan det ena och det andra. [...] I världens alltför myckna utan utväg, där klara åtskillnader blir suddiga, oklara och mångtydiga, där det ena redan är det andra och det lilla fullkomligt absorberat av det stora, hur kan vi då greppa det enskildas bräcklighet?”, Marcia Sá Cavalcante Schuback, ”Det enas bräcklighet”, i Jon Wittrock (red.), *Tid för Europa: Gemenskap, minne, hopp*, Daidalos, Göteborg, 2012, s. 183.

²²⁵ *Ibid.*, s. 189. Detta skulle med Étienne Balibar kunna särskiljas från en *mångtydig universalism* där spänningar och motsättningar inte förnekas utan förstås som det delade eller allmännas rådande villkor, se Balibar, *Politics and the other scene*, Verso, London, 2002, s. 146-176.

²²⁶ Schuback, ”Det enas bräcklighet”, s. 177; s. 189.

hos till exempel en varelse eller en biotops utsatthet i den kapitalistiska expansiva ekonomin, kan en sensibilitet inför detta bräckliga inte förringas i ett ekokritiskt etiskt arbete. Vi har sett Snyder brottas med en processuell syn på livet. Det särskilda hos platser och varelser möjliggörs för honom av det heligas ”andra sida” – av förruttnelse och sönderdelning. Men så uppstår ständigt situationer där uniciteter inte bara kan få uppgå i sina ”andra sidor”, i de större processerna. Denna konflikt, där det särskilda och allmänna förutsätter varandra men där deras förening inte alltid bör *accepteras*, aktiverar för mig då frågor om både sörjande och bejakande av det särskilda. Vi kan med grund i dessa frågor rikta en kritik mot vissa aspekter av processontologisk och posthumanistisk teori. Samtidigt som dessa teorier erbjuder värdefulla verktyg i sina destabiliseringar av mänsklig autonomi och organismers egenhet, tycks de ibland riskera att glömma eller underkänna det särskilda och sårbara. Rosi Braidotti skriver:

The humbling experience of not-Oneness which is constitutive of the non-unitary subject, anchors the subject in an ethical bond to alterity, to the multiple and external others that are constitutive of that entity which, out of laziness and habit, we call the “self”.²²⁷

Också döden omförhandlas i en sådan vitalistisk ontologi: ”My notion of death is that it is the inhuman within us, which frees us into life. Each of us is always already a ’has been’, as we are mortal beings.”²²⁸ Uppgörelsen med det liberala subjektet är en samtidig uppgörelse med ett lika hegemoniskt begrepp om döden, ett dödsbegrepp som enligt Braidotti underbygger både ekologisk nonchalans och nekropolitiskt våld. För henne och, på ett annat vis, Snyder, manar denna kritik av den moderna människans dödsskräck också till ett etiskt förhållningssätt till det vilda och det främmande: vägen mot ansvarsfullt liv går via en affirmativ syn på döden. Men i ett sådant perspektiv riskerar en viktig aspekt av ”not-Oneness”, och av *alteritet*, att försvinna: sårbarheten och utsattheten.²²⁹ Snyder skriver ur ett annat perspektiv in sig i en processuell ontologi, men han vidhåller i högre grad än Braidotti en sensibilitet inför det särskilda eller ena som sårbart, utsatt, bräckligt – och heligt. Dessa element är viktiga inte bara för att de markerar den etiska erfarenheten av det särskilda, utan också för att de, som Judith Butler visat, utgör viktiga element i tänkandet av det relationella. Vi behöver, betonar hon, “a way of thinking how

²²⁷ Se Rosi Braidotti, *The posthuman*, Polity, Cambridge, 2013, s. 100.

²²⁸ *Ibid.*, s. 134.

²²⁹ Se här Braidottis vilja att kontrastera sig mot ”the negative instances of wound and loss”, *The posthuman*, s. 129.

we are not only constituted by our relations but also dispossessed by them.”²³⁰ Denna sårbarhet, relationen som brist eller förlust, kan då tänkas som tätt sammanbunden med det sårbara hos det särskilda. Relationen, ”not-Oneness”, måste implicera ”oneness”, det ena och heliga, det helt och hållet särskilda.

Denna sårbarhet kan tillskrivas varelser och liv inom platser (men också det faktiska habitat i form av sårbara biotoper som också utgör plats), i förhållande till det allmänna som process, som död eller disintegration. Svårigheten att bestämma platser kommer just av det faktum att de helheter vi tänker på som platser i stor grad *utgörs av* de sårbara organismer som bebor och omförhandlar både områden och gränser. Men det särskilda kan också tänkas som särskilda platser i förhållande till andra platser, för att gripa tillbaka på förhållandet mellan det konkreta och utspridda som speglas i Snyders framställning. Det går då att fråga sig hur vi kan förstå en plats särskildhet i förhållande till andra platser: är det möjligt att, som Dash och Kullberg i deras arbete med Glissants filosofiska gärning, artikulera det specifika i förbindelse med det allmänna, nu förstått som det delade eller planetära? Hur går det? Hur skulle dessa förbindelser mellan platser kunna tänkas parallellt med ett ständigt ansvarsfullt beaktande av de särskilda liv, existenser och relationer som utgör plats? Hos varken Dash, Kullberg eller hos Snyder finns någon spänningsfri syntes i sikte: det framstår istället som att det är just spänningar, risker och konflikter som över huvud taget kan generera en allmän situation – en som *delas*. Skärvorna ligger där de ligger, men de är inte helt skilda. Det blir här viktigt att tänka hur liv levs, vilka som kan leva och *hur* de kan det som villkor eller förutsättningar som konstituerar både särskilda platser och särskilda relationer mellan platser.²³¹ En sådan analys måste vara inklusiv i sitt existens-begrepp, och ta ansvar inför den oreducerbara konflikten mellan platsers särskildhet och inbegripenhet. Relationerna i detta skede är, som tidigare, svåröverblickbara, mångdimensionella och svindlande (när våldför det egenmäktiga sig på det särskilda?). Man måste alltså undersöka inbegripenhet mycket konkret. Vi befinner oss som sagt i sam-tiden, samma tid, men på olika och svårbestämbara platser på den geopolitiska spelscenen. I sorg, vanmakt men också vägran inför de *ständiga slutet*, det ständiga våldet som politikens och klimatets kris genererar, kan vi kanske skönja ett

²³⁰ Judith Butler, ”Violence, mourning, politics”, *Studies in gender and sexuality*, vol. 4, nr. 1, 2003: s. 13-14. Om sörjandet skriver hon: ”Perhaps we can say that grief contains the possibility of apprehending a mode of dispossession that is fundamental to who I am.”, s. 17.

²³¹ Till exempel hur *möjlighetshorisonter* ljusnar eller slocknar i ”Antropocen”, och *var de gör det*.

möjligt uppdrag och ansvar: att arbeta mot och erfara det ena som annorlunda än *enheten*, att tänka det särskilda utan att ge avkall på problemen i sär-skiljandet.

Referenser

- Abe, Masao, *Zen and Western thought*, Macmillan, London, 1985.
- Aberley, Doug, "Interpreting bioregionalism", i McGinnis, Michael Vincent (red.), *Bioregionalism*, Routledge, London, 1999.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer: den suveräna makten och det nakna livet / Giorgio Agamben ; översättning, förord och efterskrift: Sven-Olov Wallenstein*, Daidalos, Göteborg, 2010.
- Allen, Donald (red.), *The new American poetry: 1945-1960*, Grove Press, New York, 1960.
- Austin, Mary, "Regionalism in American Fiction", *The English Journal*, vol. 21, nr. 2, 1932: 97-107.
- Balibar, Étienne, *Politics and the other scene*, Verso, London, 2002.
- Bergthaller, Hannes et al, "Mapping Common Ground: Ecocriticism, Environmental History, and the Environmental Humanities", i *Environmental Humanities*, vol. 5, 2014, s. 261-276.
- Black Elk & John G. Neihardt [1932], *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*, Univ. of Nebraska Press, Lincoln, 1988.
- Blanke, Henry T., "Domination and Utopia: Marcuse's Discourse on Nature, Psyche and Culture", i Macauley, David (red.), *Minding nature: the philosophers of ecology*, Guilford Press, New York, 1996.
- Bonneuil, Christophe & Fressoz, Jean-Baptiste, *The shock of the anthropocene: the earth, history and us*, Verso, London, 2016.
- Braidotti, Rosi, *The posthuman*, Polity, Cambridge, 2013.
- Bramwell, Anna, *Ecology in the 20th century*, Yale Univ. Press, New Haven, 1989.
- Butler, Judith, "Violence, Mourning, Politics", *Studies in gender and sexuality*, vol. 4, nr. 1, 2003: s. 9-37.
- Buell, Lawrence, "Ecoglobalist Affects: The Emergence of U.S. Environmental Imagination on a Planetary Scale", i Wai-Chee Dimock & Lawrence Buell (red.), *Shades of the planet: american literature as world literature*, Princeton Univ. Press, Princeton, N.J., 2007
- Cavarero, Adriana, *Horrorism: naming contemporary violence*, Columbia Univ. Press New York, 2009.

- Chakrabarty, Dipesh, "The Climate of History: Four Theses", i *Critical Inquiry*, vol. 35, nr. 2, 2009: 197-222.
- Cocolas, James Michael, *Topopoiesis: Contemporary American Poets and the Imaginative Making of Place*, Diss., Univ. of Virginia, 1998.
- Cooper, Paul C., "Zen", I Leeming, David Adams, Madden, Kathryn & Marlan, Stanton (red.), *Encyclopedia of psychology and religion*, [Elektronisk resurs], Springer, New York, 2010.
- Cronon, William "The Trouble with Wilderness; Or, Getting Back to the Wrong Nature", i *Environmental History*, vol. 1, nr. 1, 1996: s. 7–28.
- Dash, J. Michael, "Location matters: grounding the global in Glissant", i Dash, J. Michael (red.), *Regionality/mondiality: perspectives on art, aesthetics and globalization: an anthology*, Södertörn Univ. Press, Stockholm, 2014.
- de Man, Paul, "Process and Poetry" [1956], i *Critical Writings, 1953-1978*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.
- Demos, T. J., *Decolonizing nature: contemporary art and the politics of ecology*, Sternberg Press, Berlin, Germany, 2016.
- John Ely, "Ernst Bloch, Natural Rights and the Greens", Macauley, David (red.), *Minding nature: the philosophers of ecology*, Guilford Press, New York, 1996.
- Ferry, Luc, *The new ecological order*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Flores, Dan, "Place: Thinking about bioregional history" i i McGinnis, Michael Vincent (red.), *Bioregionalism*, Routledge, London, 1999.
- Foster, John Bellamy., Clark, Brett. & York, Richard, *The ecological rift: capitalism's war on the Earth*, Monthly Review, New York, 2010.
- Garrard, Greg, *Ecocriticism*, 2. ed., Routledge, London, 2012.
- Gimeno, Paul, [2003] "Ascona-andan: föregångare till en andlig och pacifistisk ekologi", i OEI, nr. 77-78, 2018: s. 305-308.
- Glissant, Édouard, *Relationens filosofi: omfångets poesi*, Glänta, Göteborg, 2011.
- Goldstein, Bruce Evan, "Combining science and place-based knowledge", i McGinnis, Michael Vincent (red.), *Bioregionalism*, Routledge, London, 1999.
- Green, Martin, *Mountain of truth: the counterculture begins, Ascona, 1900-1920*, Univ. Press of New England, Hanover, N.H., 1986.
- Gray, Timothy, *Gary Snyder and the Pacific Rim: Creating Countercultural Community*,

- Univ. of Iowa Press, Iowa City, 2006.
- Grove, Richard H., *Green imperialism: colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860*, Cambridge Univ. Press, New York, 1995.
- Guha, Ramachandra, "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique", *Environmental Ethics*, vol. 11, nr. 1, 1989: s. 71–83.
- "Lewis Mumford, the Forgotten American Environmentalist", i Macauley, David (red.), *Minding nature: the philosophers of ecology*, Guilford Press, New York, 1996.
- Heise, Ursula K., *Sense of place and sense of planet: the environmental imagination of the global*, Oxford Univ. Press, 2008.
- Hornborg, Alf, McNeill, John Robert & Martinez-Alier, Joan (red.), *Rethinking environmental history: world-system history and global environmental change*, Altamira, Lanham, Md., 2007.
- Humphrey, Mathew, "Ecocentrism", i Brown, Garret, Mclean, Iain & McMillan, Alistair (red.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics and International Relations*, [Elektronisk resurs], 4th ed., Oxford University Press, Oxford, 2018.
- Hultgren, John, "The 'Nature' of American Immigration Restrictionism", *New Political Science*, vol. 36, nr. 1, 2014: s. 52–75.
- Keown, Damien, "Avatamsaka Sūtra", i Kewon, Damien, *A dictionary of Buddhism [Elektronisk resurs]*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Kern, Robert, "Mountains and Rivers Are Us: Gary Snyder and the Nature of the Nature of Nature", i *College Literature*, vol. 27, nr. 1, 2000: s. 119-138.
- Kullberg, Christina, "Postkoloniala (upp)lösningar – tiden och platsens politik", *Glänta*, 2005: 1-2, s. 50-54.
- "Dust between America and Europe: Details and tout-monde in the work of Édouard Glissant", i Dash, J. Michael (red.), *Regionality/mondiality: perspectives on art, aesthetics and globalization: an anthology*, Södertörn Univ. Press Stockholm, 2014.
- Leopold, Aldo, *A Sand County almanac and Sketches here and there*, Oxford U.P., New York, 1949.
- Liedman, Sven-Eric [1998], *I skuggan av framtiden: modernitetens idéhistoria*, Bonnier, Stockholm, 1999.
- Macauley, David, "Hannah Arendt and the Politics of Place: From Earth Alienation to

- Oikos*”, Macauley, David, (red.), *Minding nature: the philosophers of ecology*, Guilford Press, New York, 1996.
- McGinnis, Michael Vincent, ”Boundary creatures and bounded spaces”, i McGinnis, Michael Vincent (red.), *Bioregionalism*, Routledge, London, 1999.
- Mitchell, John Hanson, [1984], *Ceremonial Time: Fifteen Thousand Years on One Square Mile*, [Elektronisk resurs], Univ. Press of New England, 2013.
- Moore, Jason W. (red.), *Anthropocene or capitalocene?: nature, history, and the crisis of capitalism*, PM Press, Oakland, CA, 2016.
- Mumford, Lewis, [1934], *Teknik och civilisation*, Vinga press, Göteborg, 1984.
- Nixon, Rob, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, Harvard Univ. Press Cambridge, Mass., 2011.
- Oelschlaeger, Max, *The idea of wilderness: from prehistory to the age of ecology*, Yale Univ. Press, New Haven, 1991.
- Olsen, Jonathan, *Nature and nationalism: right-wing ecology and the politics of identity in contemporary Germany*, Macmillan, Basingstoke, 1999.
- Park, Josephine Nock-Hee, *Apparitions of Asia: Modernist Form and Asian American Politics*, [Elektronisk resurs], Oxford Univ. Press, New York, 2008.
- Reeve, Andrew, ”Winstanley, Gerrard”, i Brown, Garret, Mclean, Iain & McMillan, Alistair (red.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics and International Relations*, [Elektronisk resurs], 4th ed., Oxford University Press, Oxford, 2018.
- Robinson, David W., ”Wilderness and the agrarian principle: Gary Snyder, Wendell Berry and the ethical definition of “wild””, i *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, vol. 6, nr. 1, 1999: s. 15-27.
- Schuback, Marcia Sá Cavalcante, ”Det enas bräcklighet”, i Wittrock, Jon (red.), *Tid för Europa?: gemenskap, minne, hopp*, Daidalos, Göteborg, 2012.
- Seager, Richard Hughes, *Buddhism in America*, Columbia Univ. Press, New York, 1999.
- Sessions, George (red.), *Deep ecology for the twenty-first century*, 1. ed., Shambhala, Boston, 1995.
- Shaw, Lytle, *Fieldworks: from place to site in postwar poetics*, Univ. of Alabama Press, Tuscaloosa, 2013.
- Snyder, Gary, *Earth house hold: technical notes and queries to fellow dharma revolutionaries*, Cape,

- London, 1970.
- *A place in space: Ethics, aesthetics, and watersheds: New and selected prose*
Counterpoint, Washington, D.C., 1995.
 - *The Practice of the Wild*, Counterpoint, New York, 2003 [1990].
 - *Back on the Fire: Essays [Elektronisk resurs]*, Counterpoint Press, New York, 2008.
 - *The Great Clod: Notes and Memories on Nature and History in East Asia*,
Counterpoint, New York, 2016.
- Thomashow, Mitchell, "Toward a cosmopolitan bioregionalism", i McGinnis,
Michael Vincent (red.), *Bioregionalism*, Routledge, London, 1999.
- Thoreau, Henry David, *Walden*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1997.
- Trinh, T. Minh-ha, *Någon annanstans, här inne: immigrationen, flyktingskapet och
gränshändelsen*, Glänta produktion, Göteborg, 2012.
- Zhu, Chungeng, "Ezra Pound's Confucianism", *Philosophy and Literature*, vol. 29, nr 1,
2005: s. 57-72.

Digitala källor:

<https://www.etymonline.com/word/region> (Hämtad 2018-05-17).

<https://www.etymonline.com/word/sacred> (Hämtad 2018-05-17).

<https://www.etymonline.com/word/locality> (Hämtad 2018-05-18).

