

DEKOLONIALE REFLEKSJONER OVER MAPUCHE VISDOM OG SANSENDE TENKNING

Cecilia G. Salinas

Sammendrag

Gjennom en etnografisk studie bidrar artikkelen til samtalen om dekolonial filosofi ved å fremme en dialog mellom urfolks erfaringsbaserte kunnskapsformer og vestlig filosofi som likeverdige tilnærminger til verden. Analysen tar utgangspunkt i mapuche urfolk i Patagonia (Argentina og Chile) og deres begreper rakizuam (sansende tenkning) og kimün (visdom). Det argumenteres for at urfolks onto-epistemologier ikke bør betraktes som kuriositeter, men som verdifulle bidrag til vestlig tenkning. Den dominerende filosofiske kanon kunne utvilsomt sett annerledes ut dersom den hadde omfavnet flere av de alternative perspektiver som, innenfor vestlig filosofi selv, har utviklet forståelser av verden nært beslektet med urfolks helhetlige perspektiver.

Nøkkelord

Dekolonial filosofi, urfolks kunnskapsformer, mapuche, Argentina, onto-epistemologisk oversettelse.

Abstract

Through an ethnographic study, the article contributes to the conversation on decolonial philosophy by promoting a dialogue between Indigenous experiential knowledge forms and Western philosophy as equally valid approaches to understanding the world. The analysis is based on the Mapuche people of Patagonia (Argentina and Chile) and their concepts of rakizuam (sensory thinking) and kimün (wisdom). It is argued that Indigenous onto-epistemologies should not be regarded as curiosities, but as valuable contributions to Western thought. The dominant philosophical canon would undoubtedly look different had it embraced more of the alternative perspectives that, even within Western philosophy itself, have developed understandings of the world closely related to Indigenous holistic perspectives.

Key words

Decolonial philosophy, indigenous forms of knowledge, Mapuche, Argentina, onto-epistemological translation.

Introduksjon

Denne artikkelen er skrevet innenfor rammen av dekolonial filosofi i dialog med mapuche *ra-kizuam* (sansende tenkning) og *kimün* (kunnskap/ visdom). Selv om materialet stammer fra etnografisk feltarbeid, er artikkelens primære bidrag filosofisk. Den søker å utfordre og utvide den vestlige filosofikanon ved å åpne opp for onto-epistemologier som ikke opererer med disiplinære grenser mellom filosofi, antropologi og kosmologi.

Til tross for den rikdom som finnes i urfolks metafysikk og kunnskap, har disse perspektivene ofte blitt avfeid fordi de ikke passer inn i vestlige vitenskaps- og kunnskapstradisjoner, det vil si tradisjoner som typisk kun anser som gyldig det som kan bevises gjennom rasjonell logikk.

De blir sett på som uvitenskapelige fordi de vektlegger spirituelle dimensjoner, forholder seg til verden og kosmos fra helhetlige tilnærminger og er dypt knyttet til muntlig og praktisk overføring. Dette er en del av arven fra kolonitiden, der hegemoniske vestlige epistemologier har blitt opphøyd som universelle sannheter, mens andre måter å være-i-verden på, vite og forstå, har blitt neglisjert.

Jeg er antropolog, og ikke filosof, men har lest en god del filosofi, og har undervist filosofi-studenter i antropologiske emner i Norge. Ut fra denne erfaringen vet jeg at urfolksperspektiver og ikke-vestlig filosofi i liten grad inngår i den filosofiske kanon som formidles. Erfaringsnær kunnskap blir sjelden anerkjent som legitimt grunnlag for filosofi eller som gyldige kilder til innsikt i dominerende vestlige fagtradisjoner. Imidlertid utgjør marginaliseringen av urfolkskunnskap – som også kan betegnes som filosofi – ikke bare et tap for urfolk, men for hele menneskeheten.

Den argentinske filosofen og etnografen Rodolfo Kusch (1976) hevdet at den vestlige filosofiske tradisjonen ofte befinner seg i en repetisjonssirkel der den gjentar etablerte tanker uten å utfordre forutsetningene som ligger til grunn for denne tenkningen. Ifølge Kusch lærer disiplinen filosofi tenketeknikker: «Teknikker fører oss gjennom de samme veiene som allerede er valgt, i et allerede erobret univers, men som ikke er helt sammenfallende med hele kosmos» (1976, 10). Kuschs henvisning til at vestlig filosofi har «erobret» et univers av kjente ideer, stiller spørsmål ved hva som går tapt når vi overser rike epistemologiske tradisjoner fra urfolkssamfunn. I hans øyne er dette ikke bare en intellektuell blindhet, men et resultat av en epistemologisk dominans som ekskluderer alternative måter å forstå verden på. Selv om den vestlige kanon kanskje anerkjenner at alternative tanker finnes, er de ofte redusert til eksotiske merkelapper – anerkjente som en slags kuriositet snarere enn som legitime bidrag til filosofisk dialog. Denne tilnærmingen gir en illusjon av åpenhet, men i praksis underminerer den alternative perspektiver ved å betrakte dem som perifere og ikke i stand til å påvirke eller bli integrert i den etablerte vestlige tanketradisjonen. Dermed blir de alternative tankene ikke vurdert som valide alternativer for dypere intellektuell og filosofisk samtale, men heller som ornamenter i en allerede fastlåst diskurs.

Den norske filosofen Arne Johan Vetlesen¹ har et lignende synspunkt som Kusch, nemlig at det epistemiske mangfoldet er i sterk tilbakegang, fremskyndet av vestlig vitenskapelig tenkning. Denne dominansen har påvirket ikke bare måten vitenskap og humaniora oppfatter andre kunnskapssystemer, men også hvordan vi innretter samfunnet og valgene vi tar. Jeg spør meg derfor: Hva ville skjje dersom vi åpnet for en ærlig dialog med urfolks kunnskapssystemer?

Kritikken som Kusch og Vetlesen fremsetter, resonnerer i stor grad med observasjonene til den chilenske økonomen Manfred Max-Neef (2011). Han påpeker at den vestlige sivilisasjonen er bygget på valg som utelukker muligheter for alternative tilnærminger. Blant annet trekker han frem filosofer som ble marginalisert for sin radikale tenkning og som utfordret de rådende dogmene - et fenomen som ikke bare er relevant i den historiske konteksten, men som fortsatt gjenspeiles i vår samtid. På 1600-tallet ble Giordano Bruno brent på bålet fordi han mente jorden hadde sjel. Spinoza og Goethe var kritisk til den kartesiske mekaniske verdensanskuelsen. På hver sin måte mente de at vitenskap var en vei til kunnskap om både den ytre verden og den indre åndelig utvikling, men de ble ikke tatt på alvor. Max-Neef understreker at vestlig sivilisasjon valgte å følge en vei preget av tanker til filosofer som Descartes, Galileo og Newton. Slik vokste det fram en onto-epistemologi som skilte kultur fra natur, der vitenskap ble sett som det fremste uttrykket for fornuft, og der følelser, intuisjon og åndelighet ble nedvurdert. Til

¹ Se «Det har en verdi å kunne navnet på 67 fiskeslag i din lokale elv», *Morgenbladet* 3. mai 2022.

tross for at denne rasjonaliserte tilnærmingen har lyktes godt i akkumuleringen av kunnskap, står det moderne mennesket overfor en kognitiv blindhet. «Vi vet mye, men forstår lite», hevder Max-Neef. Dette skaper en utbredt opplevelse av at noe vesentlig mangler, sier ham. Også filosofen Charles Taylor (2024) kritiserer den snevre fornuftsforståelsen i moderne samfunn og dennes virkninger. Den snevre forståelsen overser dybden i menneskelig erfaring – følelser, moral, åndelighet og mening. Ifølge Taylor, har den dominerende holdningen i det sekulære moderne samfunn ofte vært å forstå verden ut fra en instrumentell, vitenskapelig og «objektiv» tilnærming, der den naturlige omgivelsen betraktes som mekanisk og adskilt fra menneskelig mening. Taylor hevder derfor at det moderne mennesket i dag lever med et eksistensielt savn – en mangel på tilknytning til noe større. Mennesket har siden industrialiseringen gradvis mistet følsomheten som gjorde det mulig å oppfatte verden som en del av en allerede meningsfull og levende kosmologisk orden. Det er denne følsomheten som, ifølge Taylor, har vært en påminnelse om at mennesket ikke står over naturen, men er en del av den.

Filosofen Eduardo Rabossi (2008) peker på at den ensidige tilnærmingen til fornuft som den eneste kilden til verdensforståelse, opprettholdt av den filosofiske kanon, gjenspeiler maktforhold der bestemte aktører og kunnskapssentre i stor grad avgjør hvilke epistemologiske tilnærminger som anerkjennes som «ekte» filosofi. Dette fører til ekskluderingen som reduserer muligheten for en genuin dialog og verdisetting av alternative kunnskapstradisjoner. Ifølge Rabossi, blir det derfor vanskelig å utøve tenkning ikke bare utenfor academia, men også innad, der filosofer og professorer i filosofi utsettes for en slags kognitiv innskrenking. Dette er ironisk med tanke på at filosofi betyr «kjærlighet til visdom». Visdom innebærer nemlig en dyp forpliktelse til forståelse og innsikt som transcenderer formaliserte metoder og systemer. Visdom, slik vestlige tenkere (Jeste et al. 2010) beskriver den, handler om intelligens, selvforståelse, medfølelse, moral og åndelighet; en avansert, erfaringsdrevet form for kognitiv og emosjonell utvikling. Visdom er forståelse i praksis. Dessverre har filosofi blitt redusert til et sett med teknikker og kunnskap som søker å etablere generelle prinsipper om virkeligheten og menneskelig handling på en rasjonell måte, innenfor definerte grenser. Men hva ville det bety for vår kollektive kunnskapsutvikling hvis filosofi hadde åpnet opp for perspektiver fra ikke-vestlige og urfolks onto-epistemologier?

Mange urfolkstradisjoner og alternative onto-epistemologier tilbyr perspektiver som er mer i samsvar med en bredere definisjon av visdom. Ved å se utover de klassiske filosofiske grensene og utforske ulike kunnskapssystemer, kan vi gjenopplage hva filosofi – kjærlighet til visdom – virkelig kan bety. Det trenger ikke å være et metaforisk navn, det kan være et konkret uttrykk for en dypere forståelse som er tilpasset en mangfoldig verden og de mange forskjellige måtene folk forstår verden(er) på.

Jeg håper artikkelen inspirerer norske filosofiinteresserte til å bli nysgjerrige på alternative filosofitradisjoner og bidra til en mer inkluderende oppfatning av hva filosofi kan være. Her inviterer jeg til en dialog med praksisbasert og sanselig kunnskapsteori slik den utvikles innen urfolksstudier og sensorisk antropologi, der erfaring og kroppslig praksis ikke bare forstås som empiriske data, men som filosofiske innganger til verden.

Basert på både litteraturgjennomgang og mitt eget etnografiske feltarbeid i Puelmapu, et urfolksterritorium i argentinsk Patagonia, vil jeg introdusere noen forståelser tilhørende mapuche onto-epistemologi som kan gi ny innsikt til den rådende vestlige filosofien. Urfolk har levd i området som i dag er Argentina og Chile i mer en 10.000 år. Mapuche kaller deres territorium for Walmapu som består av Puelmapu (øst for Andesfjellene, i det som i dag er Argentina) og Gulumapu (vest for Andesfjellene, i det som i dag er Chile) (se fig. 1).



Fig. 1 Kart av Cecilia G. Salinas.

Metodologisk utfordring

Det er utfordrende å introdusere mapuche onto-epistemologi i en akademisk tekst. Mapuche kunnskapssystem er nemlig dypt integrert i deres fysiske og åndelige territorier, praksiser og fellesskap. Når jeg nå skal forsøke å skrive om dette på et annet språk og i en fremmed kontekst, vil jeg nødvendigvis måtte dele opp og fragmentere det, på en måte som ligner vestlige skiller mellom natur og kultur. For hvordan kan jeg forklare mapuche onto-epistemologier uten at jorda (*mapu*) snakker selv, uten at jeg kan bringe vinden i Puelmapu i ordene mine, uten at elvene, fjellene, dyrene og plantene uttrykker seg, uten at leseren høre en mapuche bønn, uten at leseren hører mapuche's *täyiel*², eller uten at mapuche folk selv forteller det på *mapuzungun*?

Det er svært viktig å understreke min egen posisjon som lærling i mapuche onto-epistemologi. Jeg er ikke mapuche og jeg snakker ikke *mapuzungun*. Snarere er jeg en norsk antropolog, født og oppvokst i Argentina, som har gjennomført etnografisk feltarbeid i 2024, men som har vært i en prosess med å lære om mapuches liv og utfordringer siden 2018. Jeg må dessuten, tilsvarende som antropologene Claudia Briones og Ana Ramos (2021), gjøre oppmerksom på at en mapuche samtalepartner en gang påpekte at forskere (eller utenforstående) riktignok kan

² En *täyiel* (eller *taiel*) er en sangtype eller *chant* som brukes i mapuche samfunn, og den er ofte knyttet til ritualer, seremonier eller bønn. Sangen kan brukes til å kommunisere med åndene, til å påkalle hjelp fra naturens krefter, eller til å uttrykke takknemlighet og respekt for forfedrene. *Täyiel* overfører kunnskap og den spiller en viktig rolle i opprettholdelsen av mapuche identitet og den åndelige forbindelsen som er sentralt i deres kunnskapssystem.

diskutere og analysere elementer fra mapuche onto-epistemologi, men deres forståelse vil alltid være begrenset. Dette poenget utfordrer vestlige, vitenskapelige tilnærminger som ofte antar at kunnskap kan tilegnes gjennom observasjon og språklig analyse alene, uten å ta hensyn til de materielle og spirituelle dimensjonene som er avgjørende i urfolks verden.

Til tross for begrensningene jeg møter, mener jeg det er viktig at jeg deler mapuche *kimün* med et norsk publikum, en kunnskap jeg har lært meg ikke bare ved å lese og observere, men ved å tilbringe tid med mapuche-chewelche.³ Jeg vil gjøre en innsats for å gi innsikt i denne dypt integrerte kunnskap. Før jeg gjør det, vil jeg fremheve at mapuche eller mapuche-chewelche urfolk er en av de mange utsatte grupper som er undertrykt i Argentina og Chile. Deres urfolksrettigheter, som er forankret i grunnloven, respekteres ikke. De drepes av politiet, fengsles uten dom og kastes ut av sine hjem og land. Dagens mapuche er enten overlevende fra folkemordet som fant sted på slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet, eller de er deres direkte etterkommere (Delrio&Pérez 2020) og bor i en verden som de beskriver som å oppleve «et folkemord i drypp», eller utsatt for *terricidio* (jordmord) (Millán 2024).

Mapuche *kimün* har sikret folkets overlevelse i tusenvis av år. Dessverre har opprettholdelse og overføring av mapuche *kimün* ikke vært upåvirket av århundrer med forsøkt på utrydning, undertrykking, vold og fornektelse. Daglig opplever mapuche tilintetgjøring av elver, skoger og fjell idet disse konseptualiseres som ressurser og administreres som eiendeler (Millán 2024). I takt med utryddelse av planter og dyr, oppgraving av forfedre og fratakelse av land, har dyrbar kunnskap gått tapt. Mapuche-urfolket har måttet tilpasse seg og leve i kjølvannet av folkemord i ulike bølger, og har stått – og står fortsatt – imot krefter som forsøker å presse dem til å innordne seg en universell, kolonial orden som fratrar dem det siste som er igjen av både territorier og selvbestemmelse. Dette gjelder ikke minst deres viktigste lærer: landet, jorda, landskapet. Mapuche *kimün* bærer også preg av den politiske kampen og krav om autentisitet som har en tendens til å reifisere en ellers dynamisk og relasjonell kunnskapspraksis. *Kimün* opprettholdes nemlig kun i direkte kontakt med omgivelsene.

Ontologisk oversettelse

For å kunne forklare de to sentrale begrepene i denne artikkelen, nemlig *rakizuam* og *kimün*, er det nødvendig å påpeke at et sentralt aspekt i denne forklaring er oversettelse. Ifølge antropologen Viveros de Castro (2004) er oversettelse i møtet med ulike onto-epistemologier ikke en teknisk prosess der det byttes ut ord mellom symmetriske, likeverdige språk innenfor samme kunnskapssystem. Å oversette mellom ulike ontologiske posisjoner innebærer en mulighet for at det oversatte ikke kan gripes helt gjennom de begrepene det oversettes til. Men den vestlige disiplinære tradisjonen har båret preg av en antakelse – eller en form for arroganse – om at urfolksbegreper uten videre kan oversettes til vestlige kategorier. Vestlige kunnskapssystemer er imidlertid ikke alltid i stand til å fange opp urfolks verdensforståelse.

Oversettelser mellom forskjellige onto-epistemologier er dermed potensielt en umulig oppgave. Castro (2004) foreslår en mer ydmyk tilnærming til oversettelse, der han argumenterer for at vi må forstå oversettelse som en «kontrollert feiltolkning» (*controlled equivocation*). Dette er ikke en feil, som sådan, men en nødvendig og produktiv del av å engasjere seg med andre måter å vite og være-i-verden på. «Kontrollert feiltolkning» understreker viktigheten av å anerkjenne og respektere forskjeller, snarere enn å forsøke å eliminere dem. Det åpner også

³ Begrepet mapuche-chewelche refererer til en historisk og kulturell sammenblanding av to urfolksgrupper, hvor det i dag er utfordrende å trekke klare skiller mellom dem.

for en mer gjensidig og respektfull dialog mellom onto-epistemologier, der man ikke forsøker å redusere det ene kunnskapssystemet til det andre, men heller aksepterer at de er forskjellige.

Et sentralt problem har vært at vestlige språk og begrepssystemer har blitt etablert som universell norm, i stedet for å anerkjenne urfolksbegreper som epistemologiske ressurser som kan informere, utfordre og transformere vestlige kunnskapstradisjoner. Castro (2004) utfordrer oss til å tenke på oversettelse som en prosess der vi ikke bare overfører betydninger, men der vi også er åpne for å møte en annen verden; en prosess der vi er klar over at i møtet med et annet perspektiv, kan vi stå overfor tvetydighet og utfordringer som tvinger oss til å justere våre egne forståelser av verden og akseptere at vi ikke kan forklare alt. Den peruanske antropolog Marisol de la Cadena (2015) argumenterer for at det å ikke forstå fullt ut kan signalisere et møte med ontologisk forskjell som motstår full oversettelse til vestlige kunnskapskategorier. «Ikke forstå» er en ontologisk forskjell snarere enn en svikt i kunnskap eller oversettelse. For henne kan det å «ikke forstå» være en form for respekt eller et epistemisk standpunkt, nemlig en erkjennelse av at noen ting ikke er ment å forstås fullt ut gjennom vestlig rasjonalitet. Dette åpner opp muligheten for pluralitet der flere verdener kan sameksistere uten å bli redusert til hverandre og uten å bli forstått som direkte ekvivalenter.

Når det er sagt, krever det å introdusere et norsk publikum for mapuche kunnskapssystem en tilnærming som går utover tradisjonell språklig oversettelse. I «kontrollert uklarhet/ feil» oversettelsesprosessen av *rakizuam* og *kimün*, bruker jeg derfor veving som metafor. Veving skal her ikke bare forstås som en håndverkspraksis, men som et bærende element i et kunnskapssystem hvor tråder, mønstre og teknikker formidler historier, verdier og relasjoner mellom mennesker, natur og kosmos. Mønstrene bærer flerdimensjonale betydninger, og i selve veven oppstår *rakizuam* (sansene tenkning) og *kimün* (kunnskap/ visdom) gjennom samspill mellom mange ulike tråder – materielle, sosiale, åndelige og sanselige. Veving hjelper derfor til å illustrere hvordan teori, erfaring, praksis og sanselighet er vevd sammen.

Jeg ønsker at mapuche perspektiver generelt tas på alvor som analytiske verktøy til å kritisk undersøke den vestlige filosofiske tradisjonen og ikke kun betraktes som verdifull i sin spesifikke urfolk kontekst. Flere tenkere argumenterer for at slike begreper kan avdekke og forstå relasjoner og praksiser – også i ikke-urfolk kontekster – som er blitt oversett eller usynliggjort av den rådende vestlige filosofiske kanon (Guzmán-Gallegos 2023).

Selv om filosofi ikke er den eneste vestlige diskursen som former våre forståelser av verden, er det den som har hegemoni. De markante og hierarkiske disiplinære skillene har dessuten ført til visse former for tenkning, som sansende tenkning, ofte ikke blir anerkjent som en del av den filosofiske tradisjonen. Denne hegemoniske posisjonen hindrer et bredere perspektiv på hva som kan betraktes som legitim kunnskap også innen vestlig tradisjon. Som allerede nevnt i forbindelse med kritikken til Max-Neef, omfattet vestlig filosofi tradisjonelt sanselighet og kroppslig tenkning. Disse er imidlertid blitt usynlige eller underkommunisert, til tross for at de i høy grad er til stede i andre domener som kunst, estetikk, antropologi og psykologi. Undertrykkning av alternative retninger har ført til antakelsen om at sansende tenkning ikke finnes i vestlig filosofisk tradisjon.

Mapuche veving

Først skaffer de seg ull. Klippingen av sauene må gjøres før 20. desember. Ullen vaskes godt før den får ligge noen dager i solen. Ullen vaskes så på nytt med varmt vann før den skylles med kaldt vann. Når ullen er ren, legges den på en flat overflate for å tørke i solen eller nær

varmen fra kjøkkenet eller bålet. Dersom den tørkes i solen, blir den skinnende hvit (Guerra et al. 2014). Etter tørkingen gjennomgår ullen en karding, hvor fibre forsiktig separeres for å oppnå en myk tekstur, deretter er den klar for spinning. Tidligere ble dette arbeidet gjort med håndstein og spinnestokk, noe som resulterte i tråder av varierende tykkelse avhengig av det tenkte plagget. Den spunne ullen samles med en *aspahue* (trådholder) til et garnnøste, som deretter blir vasket på nytt, gjerne med såpe, for å fjerne eventuelle urenheter. Etter denne vaskingen blir ullen brukt i sin naturlige farge eller farget.⁴

Fargingen kan ifølge Tomas Guevara (1913)⁵ gjøres med både naturlige og kunstige fargestoffer. Tråder i bunter blir kokt i en stor gryte med fargene. Når den fargede ullen er tørr og veven er forberedt i henhold til målene på plagget som skal lages, setter håndverkeren ullen på *witral*, det vil si en rektangulær treramme som støtter hele vekten av vevet (Martínez 2020). Ifølge tradisjonen må rammen støttes godt på gulvet, og veving skjer fra bunnen av opp mot taket på huset (*ruca*), noe som symboliserer forbindelsen mellom alle elementer i universet. Min mapuche vevlærer kommenterte: «Rammen må støttes godt på gulvet, vanligvis veves helt fra gulvet og opp til taket, det er den tradisjonelle måten å gjøre det på. Tanken er at vi er koblet på alt og fordi vi er koblet på alt, er det en direkte forbindelse mellom hva/ hvem man selv er og selve vevet [...] Man vever og blir vevd, så når man setter seg ned og vever, vever man noe mer enn bare et stoff».

De horisontale pinnene (*rapiñelwe*) i veven bærer trådene til renningen (*tonot-tononwe*). Renning er de langsgående trådene, mens innslagene (*zuwewe*) veves inn for å danne stoffet. Den tidskrevende prosessen med å forberede veven krever ikke bare dyktighet, men også en dyp respekt for tradisjonen, som er arvet gjennom generasjoner av mapuche kvinner. Mønstrene (*ñimin*) bærer en historie. «Det skriftlige språket ligger i mønstrene fordi hvert symbolene har en betydning. Det var ikke nødvendig å skrive eller gå på skole for å forstå hva hvert design betydde; det var en del av mapuche folkets kunnskap» (Cortez Salinas 2018, 65). *Ñimin* i et vev formidlet historier, kunnskap og en persons sosiale posisjon. I gamle dager var *ñimin* i klesplaggene en viktig kommunikasjonsform, i og med de bar fortellinger som reflekterte et individs liv.

Denne detaljerte beskrivelse er ment til å illustrere hvordan mapuche visdom og kunnskap er dypt integrert i praksis og omgivelsene. Veving er ikke bare et håndverk, men en måte å forstå og oppleve verden på. Den uttrykker ulike relasjoner, fra hvordan de skaffer ullen til resultatet og hvordan det de har vevd skal brukes. Trådene i veven representerer forbindelser mellom mennesker, ånder, krefter og natur, som alle er dypt sammenknyttet. Dette reflekterer en oppfatning av kunnskap som helhetlig; den er intellektuell, emosjonell og sanselig, innvevd i livets sykluser og bærer med seg en etisk dimensjon, hvor respekt for livsbalanse og fellesskap er grunnleggende.

⁴ Fra Cuaderno pedagógico de Witral: Urdiendo la historia y entramando la técnica del telar mapuche en la región del Male. Se <https://www.pueblosoriginarios.gob.cl/sites/www.pueblosoriginarios.gob.cl/files/2022-08/Cuaderno%20pedag%C3%B3gico%20Witral.pdf>

⁵ Tomás Guevara er registrert som den eneste forfatter, men Jorge Pavez (2015) påpeker at Guevara var en slags prosjektleder og at det var mange som jobbet med teksten, oversettelse og redaksjon. De fleste som bidro var mapuche urfolk.



Utsnitt av fem trarulongko, pannebånd med ulike design (ñimin). Den første heter nge-nge som representerer to øyne som forstås som medium til sjelen. Den neste heter meli witrán mapu og representerer jorden og dens fire kardinalpunkter i fargene til Mapuche-chewelche flagg. Den neste er külpuwe som representerer en gammel slange. Den siste er wangülen som er en type stjerne og refererer til en kvinnelig ånd. Bilde av Cecilia G. Salinas (2024).

Gjennom veveprosessen blir det tydelig hvordan mapuche visdom og kunnskap er dypt integrert, fordi veving ikke bare handler om å lage tekstiler, men også om å videreføre omfattende kunnskap. Dette inkluderer forståelsen av ullens kvalitet, hvordan trådene må forberedes og spinnes, hvordan fargene lages, og hvordan de komplekse mønstrene utformes og veves. Hver del av prosessen bærer med seg tradisjoner og teknikker overlevert gjennom generasjoner, og som binder sammen håndverk, kultur og en konkret, metafysisk forståelse av verden.

Mellom januar og september 2024 gjennomførte jeg et etnografisk feltarbeid blant urbane mapuche-chewelche i hovedsakelig Chubut-provinsen i Argentina.⁶ I forsøkene mine på å lære veving, opplevde jeg utfordringer med å finne en lærer, men til slutt fikk jeg kontakt med en som tålmodig lærte meg. Jeg nevner dette ettersom det å oversette *rakizuam* og *kimün* til et vestlig filosofisk vokabular av en som ikke snakker *mapuzungun*, alltid innebærer en risiko for at enkelte tråder glipper eller at mønsteret forandres, slik bildet under illustrerer. Bildet viser min veving og fremgangen – eller mangel på sådan – og jeg ønsker at den fungerer som en metafor for min formidling av mapuche *rakizuam* og *kimün*.

⁶ Jeg har gjennomført andre kortere feltarbeid i 2019 og 2021 som en del av et annet forskningsprosjekt i en annen del av mapuche territorium.



Undertegnedes vevningsarbeid. Bilde av Cecilia G. Salinas (2024).

Mapuche visdom

Mapuche veving består av mange elementer som veves sammen – farger, mønstre, teksturer – og også det sanselige, estetikk, historier, erfaring og kunnskap. På samme måte er *kimün* og *rakizuam* vevde helheter. Slik som en *witral* bare får sin fulle skjønnhet når alle trådene er vevd sammen, blir også *kimün* og *rakizuam* fulle når de ulike delene flettes sammen.

Den chilenske filosofen Ricardo Salas (2009) hevder at mapuche *rakizuam* er en helhetlig og sofistikert måte å forstå verden på; at den kommer fra det som observeres, det som føles, det som gjøres, hvem man interagerer med og hvordan. Tenkning forankres i spesifikke måter å forholde seg til jorden (*mapu*) på. Dette innebærer et nært bånd mellom flerdimensjonale kunnskaper og mapuches forhold til miljøet de er en del av. *Rakizuam* og *kimün* foregår ikke løsrevet, men snarere dypt sammenvevd med hvordan mapuche relaterer seg til omgivelsene. Siden livserfaringene er forskjellige om mapuche folk bor ved havet, på høysletten, i skogen, i Andesfjellene eller, i de siste hundre år, i byer, er *rakizuam* veldig mangfoldig.

Rakizuam og *kimün* struktureres både ontologisk og kognitiv gjennom mapuche folkets språk, *mapuzungun* (Huaiquinao 2016). *Mapuzungun* kan oversettes til «jordens språk». Det består av to begreper: *mapu* og *zungun*. Til spansk oversettes *mapu* oftest til «land» eller «territorium», men *mapu* er mer enn bare fysisk jord. Den er kilden til alt liv, et levende vesen som mapuche folk etablerer et forhold til basert på gjensidighet og respekt. Det er ikke eiendom, men noe hellig hvor livet manifesterer seg i alle sine former. Det omfatter geografi, økosystemer, mennesker og ikke-mennesker, samt de åndelige dimensjonene (Huaiquinao 2016).

Ifølge mapuche filosofen og etnografen Mora Penroz (2016) betyr *zungun* ord, budskap, tale, ting og virkelighet. Det betyr også lyd, vibrasjon og tone. *Zungun* er ikke begrenset til mennesker. Alt har sin egen *zungun*, både dyr, planter, fjell, sol, ild, skog og dugg (Loncon 2023). Siden alt har sin egen *zungun* og fordi ikke menneskelige aktører også er aktive deltakere i de epistemologiske og ontologiske prosessene i mapuche verden, vil *kimün* alltid være kontekstualisert og et resultat av erfaring og læring som oppnås fra spesifikke områder og samtaler

mellom en spesifikk konstellasjon av et mangfold av aktører (Becerra Parra & Llanquinao Llanquinao 2017). Mapuche tenkeren Elise Loncon (2023) påpeker at å beskytte *mapu-zungun*, «jordens språk», innebærer å redde jorda og alle stemmene til *ñuke mapu* (moder jord).

Forhold mellom *zungun*, *rakizuan* og *kimün* er viktig i mapuche onto-epistemologi. Det handler om å være bevisst på kommunikasjonens kraft og konsekvensene av både tale og stillhet. For mapuche er det å snakke det samme som å påkalle og fortrylle. Derfor må språket og tale brukes med omhu (Mora Penroz 2016). *Mapuzungun* er et polysyntetisk språk med en sterk tendens til å være agglutinat. Det betyr at språket setter sammen flere ord og endinger for å danne komplekse betydninger. Dette gjør at et enkelt ord kan uttrykke en detaljert idé. *Rakizuan* og *kimün* reflekterer dette. *Rakizuan* (eller kan også skrives *rakiduam*) oversettes som tenkning. Ifølge de Augusta (1916) *rakizuan* betyr ‘sinn’, ‘tenkning’, ‘hensikt’, ‘mening’ og intelligens. Roten *rakin* kan oversettes som ‘å telle’ eller ‘beregne’ og også støtte. *Zuam* betyr ifølge Augusta intensjon, følelse og behov. Catriquir & Llanquinao (2017, 119) argumenterer for at *rakizuan* synes å referere til to ulike forståelser: den ene innebærer beregninger i den forstand som er knyttet til resonnering med tall og matematikk. Den andre innebærer resonnering i sosial forstand, å kunne stole på noen, enten det gjelder troskap eller å kunne regne med deres evner innenfor et bestemt formål.

Det som i vesten kalles tenkning, inneholder da alltid en *zuam* – intensjon, følelse og behov – for mapuche folk (Augusta 1996[1916], 34; Mora Penroz 1992). *Rakizuan* omfatter en måte å reflektere og forstå som er nært knyttet til daglig erfaring, sansene, åndelighet og oppfatningen av verden fra et kulturelt og dynamisk perspektiv. *Rakizuan* er ikke eksklusivt for noen mapuche individer, men alle mapuche folk utøver *rakizuan*. Imidlertid finnes det *rakizuan*, som er *küime rakizuan*, den gode *rakizuan* som er høyt verdsatt. En god *rakizuan* fører med seg det å være en god person. Det er den *küime rakizuan* som ordner mapuche verden og den sosiale interaksjonen. *Küime rakizuan* kommer fra mennesker ansett som kloke og denne *rakizuan* blir en del av mapuche *kimün* (Tellier 2018).⁷ *Küime rakizuan* innebærer et sett med prinsipper og retningslinjer som styrer utviklingen av *ngütram*⁸, en bestemt form for samtale der *rakizuan* og *kimün* utøves, opprettholdes og utvikles. Den gode *rakizuan* gir struktur og fokus for å ta opp en sak eller samtaleemne på en organisert måte og med en klar hensikt. Dermed sørger *rakizuan* for at samtalen ikke bare er en tilfeldig utveksling, men en dialog som beriker kulturell kunnskap og forståelse.

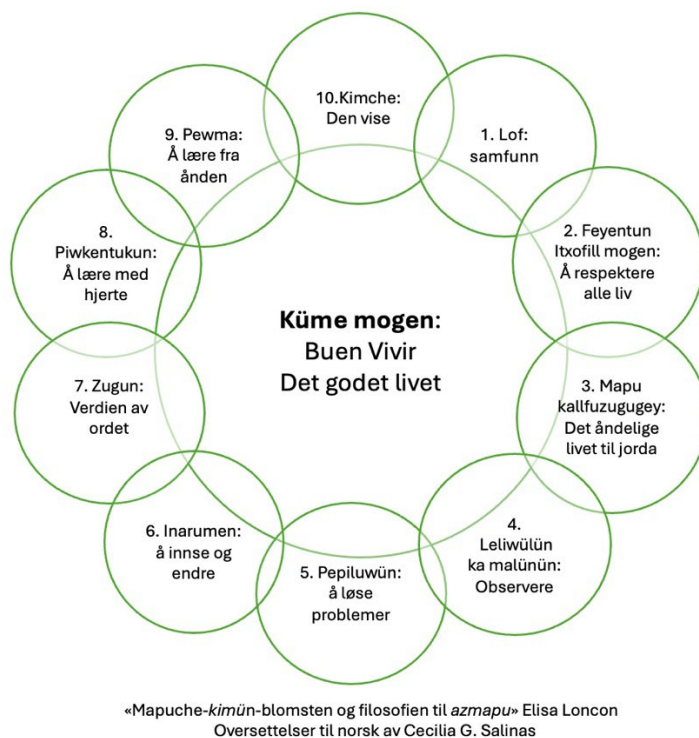
Det er dermed utfordrende å oversette fra mapuzungun til norsk (og spansk og engelsk for så vidt). Ikke alle betydninger og nyanser kan overføres fullt ut fra ett språk med ulikt onto-epistemologisk fundament. Språket bærer med seg kontekster, erfaringer og verdensbilder som ikke lar seg transponere, hvilket betyr at oversettelse alltid innebærer et tap eller en transformasjon av mening (Salas 2009). Det å oversette *rakizuan* til sansende tenkning er dermed en «kontrollert uklarhet/ feil» oversettelse (Viveiros de Castro 2004), men som likevel sikter til å fange opp de ulike forbindelser som mapuche folk vektlegger i det å tenke. Samtidig er det nært knyttet til det mapuche folk oppfatter direkte gjennom sanseopplevelser — altså en erfaringsbasert aktivitet, som inkluderer også abstrakt, teoretisk og logisk resonnering. *Rakizuan* er et begrep som fanger dimensjoner av tenkning som kanskje ikke alltid er umiddelbart åpenbare (selv om det er også en del av tenkning) i vestlig hegemonisk konseptualisering. I Vesten assosieres

⁸ Også *güxam/gvtxam/ngüxam/ngütram*, avhengig av hvilket grafem som benyttes, varierer ortografiske konvensjoner for skrivingen av språket.

tenkning vanligvis med mentale, abstrakte og rasjonelle prosesser. *Rakizuam* vektlegger derimot flere aspekter av tenkning, inkludert sanseopplevelser og erfaringsbaserte tilnærminger, og fremhever på denne måten betydningen av direkte opplevelse i tankeprosessen.

Begrepet *kimün* kommer fra roten «kim», som betyr «kjent» og «forstått» som adjektiv. Augusta bemerker at «kim» er roten av verbet *kimn* som oversettes som å vite, lære og føle (Augusta 1903, 64). Forstavelsen «kim» bærer på denne måten minst tre betydningsområder. Et av betydningene er knyttet til kunnskap og viten; et annet semantisk område er knyttet til det pedagogiske, som inkluderer dikotomien undervise og lære; og til slutt har det en annen betydning som er knyttet til ideen om bevisstgjøring (Quilaqueo et al. 2010). Så *kimün* betyr å kjenne, lære, føle og gjette. *Kimün* er forankret i kroppslige og emosjonelle erfaringer, samt i det gjensidig avhengige og kontinuerlige samspillet mellom alle vesener, både åndelige og fysiske. Alle vesener har ånd og kunnskap. Hvis alt og alle har ånd og kunnskap, er alt og alle som det menneskelige subjektet. *Kimün* inkluderer en dyp forståelse av kosmos og dets innbyrdes forhold til den omkringliggende verden, som ofte uttrykkes gjennom religiøse praksiser og seremonier (*Nguillatun*) (Catrileo 1995, 204). Derfor er *kimün* ikke forbeholdt en avgrenset intellektuell disiplin, men omfatter tradisjonelle praksiser, ritualer og trosretninger som har blitt overlevert gjennom generasjoner.

Mapuche *kimün* kan ikke løsrives fra *küme mongen* (det gode livet) og fra *azmapu* (livssyn), som igjen ikke kan skilles fra *itrofill mongen* (livets vev), som jeg skal forklare i neste seksjonen. *Azmapu* er livssyn som dikterer hvordan folk bør interagere både med hverandre, naturen og det åndelige universet. Mapuche tenkeren Elisa Loncon (2023) har laget en grafisk representasjon av det hun kaller «mapuche-*kimün*-blomsten» (se figur nedenfor). Hvert enkelt element (symbolisert som et blomsterblad) er viktig for «det gode livet» – et liv i balanse, rettferdighet og velvære. Blomsten som består av ti blomsterblad reflekterer de samvevede deler som utgjør *kimün*: 1) lokalsamfunn, 2) respekt for alle liv, 3) det åndelige livet til jorden, 4) observasjon, 5) problemløsning, 6) å innse og endre, 7) verdien av ordet, 8) å lære med hjerte, 9) å lære fra ånden og 10) den vise.



Mapuche *kimün* er resultatet av et intrikat samspill i et livsvev som inkluderer planter, dyr, *pu gen* (fysiske og åndelige vesener), forfedre og *newen* (krefter). Alle i livsveven er avhengige av hverandre for å opprettholde balanse i den kosmiske orden. Denne livsveven kalles *itrofill mongen*.

Itrofill mongen

Itrofill mongen oversettes gjerne til «biodiversitet» eller «biologisk mangfold» på norsk. Slike oversettelser er typiske for en vestlig forståelse. Derimot, slik mapuche *werken* (budbringer/ politisk rolle) Jorge Weke undertrekker, betegner ‘*itro*’ ‘sammensetning av mange liv i samme rom’. ‘*Fill*’ betyr at alle har sitt eget liv, men at de samhandler med hverandre og er avhengige av hverandre. *Mongen* er både et substantiv og et verb, og betyr liv og det å leve. Både Weke⁹ og Elisa Loncon (2023) oversetter *itrofill/ itxofill* som «alt liv uten unntak». *Itrofill mongen* kan oversettes, sier Weke, til alle liv, alle/ alt som eksisterer, og understreker at *itrofill mongen* peker på det innbyrdes forhold mellom alle liv. Alt levende i samspill med hverandre utgjør ett stort liv, og våre fysiske kroppar består av mange liv som samspiller.

Begrepet *itrofill mongen* betyr «alle liv» eller «alt som eksisterer», og inkluderer et innbyrdes forhold mellom alle livsformer, ifølge Weke. Begrepet navngir liv, som for mapuche folket i sin essens er et nettverk av samspill der alt levende er sammenkoblet i et stort, sammenhengende liv. Denne forståelsen av liv som et relasjonelt fenomen har paralleller i hvordan vitenskap stadig forstår våre fysiske kroppar, som sammensatte klynger av bakterier som lever i symbiose, noe som tydeliggjør at vi selv er en del av det samme nettverket av liv som vi omgir oss med.

I følge mapuche onto-epistemologi fungerer hvert liv i forhold til de andre, noe som lar individer få føle, tenke, gjøre og opprettholde eksistensen av selvet i sameksistens med andre individer. Loncon påpeker at *itrofill mongen* består av mange vesener, som er «kroppslige,

⁹ Fra <https://endemico.org/itrofill-mongen-toda-la-vida-sin-excepcion/> (lest 05.05.2024).

håndgripelig og materielle» og «ikke-kroppslige, energetiske og åndelige» (Loncon 2023, 67). Slik inkluderer *itrofill mongen* også forfedre, ånder og krefter (*newen*). Weke påpeker at døden slik den er forstått i Vesten, er for mapuche en annen tilstand der de/ det som dør, fortsatt lever. Noe er «til stede, men ikke i sin helhet», kanskje «ikke på sitt sted, men eksisterer i sammenheng med andre liv eller øyeblikk». I mapuche onto-epistemologi er forholdet mellom liv og død en integrert del av tilværelsen, hvor begge tilstander er sett på som komplementære aspekter av eksistensen. Døden er ikke en endelig avslutning, men en overgang til en annen form for liv (Latham 1924). Ifølge mapuche tanker er et dødt individ ikke bare et livløst legeme, men et vesen som har krysset en terskel inn i et ny eksistensplan (*Veliz* i Rojas Bahamonde 2016). Denne overgangen innebærer at den avdøde fortsatt er til stede i det åndelige og sosiale livet til de som er igjen, og at de opprettholder en forbindelse til verdenen de forlot. Det som for mange andre onto-epistemologier konseptualiseres som en avslutning, betraktes av mapuche folket som en fase i en kontinuerlig syklus der liv og død er sammenvevd. Døden er således en viktig del av livets gang, og de døde får fortsatt en rolle i samfunnet gjennom ritualer og minneseremonier, samtidig som de bidrar til livets dynamikk på jorden.

Så slik jeg har forsøkt å vise er *rakizum* og *kimün* komplekse begreper med mange sammenflettete komponenter. Jeg har brukt veving som inngang til å forklare den mapuche filosofiske tilnærming til livet, hvor det å leve i gjensidig avhengighet med omgivelsen, andre mennesker, forfedre og det åndelige universet er essensielt for *küme rakizuam* og *kimün*. Det tjener også som illustrasjon på hvor vanskelig det kan være å forklare kun én del av denne helheten uten å ta i betraktning hvordan alle delene interagerer med hverandre og er vevet sammen i et intrikat og dynamisk mønster. *Kimün*-blomsten til Elisa Loncon (2023) illustrerer nettopp dette, der hvert blomsterblad står for en essensiell bestanddel i mapuches *kimün* som ikke kan skilles fra *küme mongen* (det gode livet), fra *azmapu* (livssyn) og *itrofill mongen* (livets vev).

Betydningen av en filosofi om kosmiske forbindelser

Den vestlige filosofiske kanonen har blitt universalisert og dominerende, til tross for at den utelukkende er definert av vestlige perspektiver. Det har vært, og er fortsatt, en tendens til å anerkjenne urfolks onto-epistemologier, men gjerne innenfor en hierarkisk kunnskapsorden der de betraktes som mindreverdige og av liten verdi for den vestlige filosofiske tradisjonen. Flere tenkere argumenterer imidlertid for at slike onto-epistemologier er både verdifulle og viktige for dialog med vestlig vitenskap og filosofi. De kan bidra til å avdekke relasjoner, praksiser og perspektiver som også i det moderne samfunn ofte blir usynliggjort av den dominerende kanon. I denne konteksten bringer jeg inn Charles Taylors tanker om urfolks onto-epistemologier og deres verdi for vestlig filosofi, ikke som introduksjon av helt nye ideer, men som en resonans til det jeg har diskutert i artikkelen. Taylor (2024) fremhever at eldre verdensbilder og urfolks onto-epistemologier tilbyr en dyptgående forståelse av forholdet mellom individet og kosmos, det han kaller «kosmiske forbindelser». For ham er disse forbindelsene ikke bare essensielle for etisk utvikling, men også kritiske for å møte eksistensielle kriser som klimaforandringer og sosiale konflikter.

Kosmiske forbindelser bærer med seg en jordnær etikk og en holdning av åpenhet og mottakelighet for at kosmos ikke bare eksisterer «der ute», men er vevd inn i menneskenes liv på en eksistensiell måte. De uttrykkes gjennom opplevelser av samhörighet med «naturen» (livets vev for mapuche), ånder, forfedre eller det hellige – erfaringer som ikke nødvendigvis artikuleres i abstrakte symboler, men gjennom levde praksiser og følelser, sanser og opplevelser av en dyp

mening. Slike erfaringer lar seg ikke fullt ut kategorisere innenfor naturvitenskapens rammer, eller ut fra et positivistisk ståsted som mangler erkjennelsesfilosofisk grunn. Slike forbindelser må likevel undersøkes, sier han:

Historically evolving intuitions correspond to something real and important in our relation to our natural environment, something that we need to understand better, appreciate more fully, and in the end cherish more strongly — if this relation is not to turn terminally lethal. (Taylor 2024, 596)

For Taylor har undertrykking av urfolks verdensbilder bidratt til at det moderne mennesket har blitt «blindt» for avgjørende spørsmål om egen selvforståelse. Fraværet av kosmiske forbindelser kommer til uttrykk i klimakrise, krig og vold, mens gjenopprettelsen av dem åpner for etisk vekst og en dypere sans for det gode. Denne innsikten understreker behovet for å reflektere over hvordan ulike kunnskapstradisjoner kan berike vår forståelse av etikk, samfunn og eksistens. Det er nettopp i denne krysningsflaten mellom perspektiver at dekolonial filosofi kan tilby verdifulle bidrag.

Som et bidrag til dekolonial filosofi har jeg argumentert for dialog mellom ulike kunnskaps-tradisjoner og for behovet for å bevege oss forbi rigide disiplinære grenser. Antropologi og mapuche onto-epistemologier kan tilføre verdifulle perspektiver til filosofi. Urfolksperspektiver må tas på alvor i en likeverdig samtale med vestlig filosofi. En slik dialog er imidlertid ikke uten utfordringer, og oversettelsen av urfolks begreper til vestlige språk må forstås som en form for «kontrollert feiltolkning». Gjennom å inkludere urfolks epistemologier kan filosofi og vitenskap styrke epistemisk mangfold under press og filosofi gjenfinner sin kjerne, nemlig kjærlighet til visdom. Bare gjennom integrerende, mangfoldige og refleksive tilnærminger kan vi oppnå dypere innsikt og fremme epistemisk rettferdighet.

Bibliografi

- Becerra Parra, Rodrigo & Grabiél Llanquino Llanquino. 2017. *Mapun kimün Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Briones, Claudia & Ana Ramos. 2021. «Revitalizing conversations: Lessons from and about the production of intersubjective and intercultural knowledge». *Canadian Journal of Action Research*, 21(3) (2021), 17-31.
- Catriquir, D. & Llanquino, G. 2017. «Wiñon antü zugu. Fenómeno natural, de vida y de kimün en el mapunche rakizuam». I *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*», redigert av Becerra Parra, Rodrigo & Grabiél Llanquino Llanquino, 119-136. Santiago de Chile: Ocho Libros editores.
- Cortez Salinas, Javiera. 2018. *Historia y cosmovisión de los tejidos ancestrales del Territorio Mapuche Lafkenche de Mariquina*. Dissertation. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Damasio, Antonio. 2004. *På leting etter Spinoza – glede, sorg og den følende hjernen*. Oslo: Forente Forlag AS, 2004.
- De Augusta, Frey Felix José. 2017 (1916). *Diccionario Mapudungún – Español. Español – Mapudungún*. Santiago De Chile: Universidad Católica de Temuco. <https://www.bibliotecanacional.gob.cl/sites/www.bibliotecanacional.gob.cl/files/2022-08/Diccionario-mapudungun-espanol-espanol-mapudungun.pdf>

- Delrio, Walter & Pilar Perez. 2020. «Beyond the «Desert» indigenous genocide as a structuring event in Northern Patagonia». I *The Conquest of the Desert: Argentina's Indigenous Peoples and the Battle for History*, redigert av Carloyne Larsen, 122-145. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- Escobar, Arturo. 1988. «Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World». *Cultural Anthropology*, 3(4) (1988). 428–443. <http://www.jstor.org/stable/656487>
- Guerra, Debbie, Moira Barrientos & Silvia V. Ramírez. 2014. *Las Ñañas del Maguen Kiñe Mapu*. Valdivia: Serindígena Ediciones.
- Guevara, Tomas. 1913. *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Santiago de Chile: Barcelona.
- Guzmán-Gallegos, María Antonieta. 2023. «Unable to see the diagnosis: Harmed bodies and oil extraction in Peruvian Amazonia». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 13(1) (Spring 2023), 194-208. <https://doi.org/10.1086/725342>.
- Jeste, D. V., M. Ardel, D. Blazer, H. C. Kraemer, G. Vaillant & T. W. Meeks. 2010. «Expert Consensus on Characteristics of Wisdom: A Delphi Method Study». *The Gerontologist*, 50(5) (2010), 668-680.
- Kush, Rodolfo. 1976. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro.
- Latcham, R. 1924. *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Loncon, Elisa. 2023. *Azmapu: Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Santiago de Chile: Editorial Planeta Chilena.
- Martínez, Alejandra. 2020. «El lenguaje de la luz del sur». I *Fütawillimapu Pilar Álvarez-Santullano y Almicar Forno*, 149-164. Osorno: Universidad de los Lagos.
- Max-Neef, M. A. 2009. «From knowledge to understanding: Navigations and returns». *Development Dialogue*, 11(52) (2009), 15-21.
- Millán, Moira. 2024. *Terricidio: Sabiduría Ancestral para un mundo alternativo*. Sudamericana.
- Mora, Penroz. 2016. *Zungun. Diccionario Mapuche: Palabras que brotan de la tierra*. Santiago de Chile: Uqbar Editoriales.
- Pavez Ojeda, Jorge. 2015. *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Platon, [Conrado, Eggers Lan]. 1988. *Diálogos VI República*. Madrid: Editorial Gredos.
- Quilaqueo R, Daniel, & Quintriqueo M, Segundo. 2010. «Saberes educativos mapuches: un análisis desde la perspectiva de los kimches». *Polis (Santiago)*, 9(26), 337-360. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682010000200016>.
- Rabossi, Eduardi. 2008. *En el comienzo Dios creó el Canon". Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*, Buenos Aires: Celtia-Gedisa.
- Rivera, A. T. 2019. *Trentrenfilú: El mito cosmogónico fundamental de la cultura mapuche*. Chile: Ediciones Tácitas.
- Rojas Bahamonde, Pablo. 2016. «El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros». *Chungará (Arica)*, 48(4) (2016), 657-678. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562016000400011

- Rosero, José. 2022. «Normalización filosófica o la naturalización de la colonialidad filosófica: consideraciones desde la filosofía intercultural». *Cuestiones de Filosofía*, 8(31) (2022), 113–132. <https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n31.2022.15110>.
- Salas, Ricardo. 2009. «La filosofía Mapuche». I *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos* edited by Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez. 40-46. México: Siglo XXI : Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Taylor, Charles. 2024 *Cosmic Connections: Poetry in the Age of Disenchantment*. Harvard University Press.
- Teillier, Fernando, Llanquiao, Gabriel & Salamanca, Gastón. 2018. «Epistemología de la lengua mapuzugun: definición conceptual de Küpalme, Rakizuam y Güxam. Papeles de trabajo». *Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (36), (2018), 100-122. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082018000200006&lng=es&tlng=es
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. «Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1) (2004), 3–22.

Biografi

Cecilia G. Salinas er doktor i sosialantropologi ved UiO og har kunstutdanning fra Escuela de Bellas Artes de Lomas de Zamora i Argentina. Hun har gjennomført feltarbeid i Uruguay, Argentina og Norge, med særlig fokus på politikk, miljøspørsmål, minoritetskamp og digital aktivisme. Hennes nyeste prosjekter inkluderer to ulike etnografiske studier om bruk av digitale plattformer og to kunstbaserte, vandrende forskningsutstillinger: «ARTivisme» og «Welu inchiñ mapu che gelu. But We are still people of Mapu (land/ territorium)». c.g.salinas@sai.uio.no