



Forbindelser og brudd: refleksjoner rundt antropologiske bidrag til forståelsen av bærekraft

Attachments and disconnection: reflections on anthropological contributions to the understanding of sustainability

Jon Rasmus Nyquist

Førsteamanuensis, Institutt for sosialantropologi, NTNU

Jon Rasmus Nyquist er førsteamanuensis ved Institutt for sosialantropologi ved NTNU. Han har doktorgrad fra University of California, Santa Cruz og har forsket på skogbrannforvaltning, klimaendringstilpasning og menneske/dyr-relasjoner med utgangspunkt i feltarbeid i Australia.

jon.r.nyquist@ntnu.no

Sammendrag

Denne artikkelen tar for seg hvordan det allestedsværende bærekraftbegrepet kan være nyttig for antropologer og hvordan antropologien kan bidra til forståelsen av hva det vil si at noe er bærekraftig. Jeg argumenterer for at bærekraft kan være en linse for samtidig å se på forbindelser med natur og miljø på den ene siden og brudd og distanse på den andre. For å gi mer tekstur til begge disse aspektene trekker jeg på litteratur som reflekterer tendenser i antropologien de siste tiårene. Mange har skrevet om samtiden som en periode preget av distanse og brutte forbindelser mellom mennesker og omgivelser, blant annet gjennom analyser av kapitalismen, moderne stater og kolonialismen. Enkelte har også i de senere årene rettet fokus mot gjensidighet og gode forbindelser mellom arter. Med utgangspunkt i disse tendensene, og spesielt to empiriske eksempler, vil jeg skissere noen måter vi kan utfordre visse utbredte tendenser i bruken av bærekraftbegrepet. Reorientering fra antropologien kan utfordre en tendens til vaghet, en tendens til å redusere bærekraft til CO₂ og en tendens til å ta for gitt konflikt mellom mennesker i dag og andre.

Nøkkelord

Bærekraft, antropocen, natur og miljø, fremtid

Abstract

This article concerns how the ubiquitous sustainability concept may be useful for anthropologists and how anthropology may contribute to the understanding of what it means to say that something is sustainable. I argue that sustainability can be a lens for simultaneously looking on the one hand at attachments to the environment and distance and disconnection on the other hand. To give more texture to both these aspects I draw on literature that reflects tendencies in anthropology from the last few decades. Many have written about the contemporary historical moment as a period characterized by distance and broken ties between people and landscapes, among other things through analyses of capitalism, modern states, and colonialism. Some have also more recently directed focus towards mutuality and good connections between species. Based on these tendencies, and in particular two empirical examples, I sketch out some ways we can challenge certain tendencies in how “sustainability” is talked about: a tendency towards vagueness, a tendency to reduce sustainability to CO₂, and a tendency to presume a conflict between people today and others.

Keywords

Sustainability, the Anthropocene, environment, future

«Bærekraft» er overalt for tiden. Vi hører om bærekraftsmål i offentlig forvaltning og politikk og flere og flere samfunnsaktører bruker bærekraft som en ramme rundt sin virksomhet og sine prosjekter. «Bærekraft» er i media, i butikken, i skolen og på universitetet. Noen ganger kan man få inntrykk av at bærekraftbegrepet er et moteord som blir vannet ut gjennom bruk. I noen tilfeller brukes det utvilsomt for grønnvasking. Samtidig er det også for veldig mange et meningsfullt perspektiv for å forstå vår samtid, og for å sette i gang handling, både i egne liv og i verden i dag. Det er et stort og bredt bruksmangfold rundt begrepet bærekraft. Bærekraft finnes som en aspirasjon eller et mål for fremtiden, som en påstand om nåværende praksiser, som en alliansedanner og en verdiindikator, blant mye annet.

I denne artikkelen vi jeg ta for meg noen tendenser i antropologien de siste tiårene, samt nyere forskning i miljø-antropologi for å reflektere over hva som kan være et meningsfullt antropologisk bidrag til forståelsen av bærekraft og hvordan bærekraft kan være et nyttig begrep for antropologien. Fra nyere miljø-antropologi kan vi få reorientering av utbredte antagelser og måter å tenke rundt bærekraft. Jeg vil argumentere for at ett verdifullt bidrag fra antropologien ligger i å si noe om hvordan vi kan se for oss bedre forbindelser med omgivelsene og at bærekraft kan være nyttig for antropologien i den grad det kan la oss få et skarpere blikk på tvetydige og kompliserte naturforbindelser.

Hvis det er en tendens til vaghet i bruken av begrepet bærekraft, så kan et første steg mot et nyttig bærekraftbegrep ligge i å insistere på klarhet. Nettopp derfor vil jeg starte med en enkel påstand, nemlig at bærekraft grunnleggende sett handler om våre forbindelser med naturen. Bærekraft knyttes stadig vekk til nye ting og gis nye betydninger, men grunnleggende sett handler det om forbindelser med naturen. Når vi snakker om bærekraft snakker vi om hvordan vi er forbundet med omgivelsene og det i naturen¹ og omgivelsene som muliggjør våre liv. Å snakke om bærekraft er en påstand, et spørsmål, eller en bekymring rundt hvorvidt det vi gjør innebærer gode forbindelser med omgivelsene og naturen over tid. Å snakke om bærekraft kan være å spørre seg eller påstå noe om hva slags forbindelser med miljøet og naturen dette vi gjør nå innebærer. Er vi tilknyttet på gode måter?

Når vi snakker om bærekraftig finans, for eksempel, så spør vi oss implisitt: innebærer denne typen praksis – investeringer, sparing, fond, spekulasjon osv. – gode forbindelser med naturen over tid? Når vi snakker om en bærekraftig klesindustri, ser vi klærne vi kjøper og bruker i lys av hva slags landskap og natur- og miljøforbindelser de innebærer. «Bærekraft» har det potensialet at det kan la oss se i et plagg ikke bare et klesplagg, men også bomullsproduksjonen, utvinning til syntetiske materialer, utslippene fra frakt og mye mer. Dette gir oss et bilde av forbindelser, av at klærne vi bruker har noe å gjøre med hvordan vi er tilknyttet jorda.

Så dette er altså premisset jeg vil starte med: Bærekraft handler om hvordan vi er forbundet med naturen og omgivelsene. På mange måter er det grunnleggende problemet som driver den nåtidige oppmerksomheten rundt bærekraft, en bekymring rundt forbindelser og brudd. Og nettopp dette – forbindelser og brudd – er et område hvor antropologien har mye å bidra med. Noe av det viktigste vi kan bidra med som antropologer når det kommer til bærekraft, handler om å forstå brudd og frakobling mellom mennesker og natur, og å utvikle en større bevissthet rundt forbindelser. I en tid som for mange preges av kriser, øde-

1. Både «omgivelser» og «natur» er begreper som kan ha uheldige konnotasjoner. Begge to forstås ofte som noe mennesker kan være adskilt fra. Jeg vil understreke at dette er «omgivelser» og «natur» innenfor bestemte forståelsesrammer, for eksempel det Ingold (2000) kaller «byggeperspektivet». Det går også an å forstå disse begrepene gjennom perspektiver som ikke tar for gitt at det er en adskillelse, for eksempel «dwelling»-perspektivet (Ingold, 2000), hvor omgivelser er noe vi er del av og som er del av oss, noe vi «intra-agerer» med (Barad, 2007) eller blir til med (Haraway, 2008).

leggelse og kollaps – senere års antropologi om ruiner (Stoler 2013, Gordillo 2014), utryddelse (van Dooren 2022, Parreñas 2018) og katastrofer (Oliver-Smith og Hoffman 2019, Bonilla 2020) vitner om dette – er nettopp mulighetene for å skape og opprettholde gode forbindelser ett sted flere antropologer har funnet en kilde til håp.

Brudd, frakobling og distanse

Hvordan folks forbindelser til naturen brytes eller brytes ned er noe som har opptatt antropologer over lang tid. Antropologien har lenge, og spesielt de siste tiårene, fortalt historier om distanse og brutte forbindelser, spesielt gjennom analyser og kritikk av kapitalismen, moderniteten og kolonialismen.

For det første har kapitalismen ofte vært forstått og skrevet om som et brudd. Kapitalismen bryter menneskers tilknytning til lokale landskap. David Harvey har kalt dette for «accumulation by dispossession» (Harvey, 2003, se også West, 2016), altså at akkumulering av mer og mer kapital skjer gjennom avhending, at folk blir fratatt noe, ofte tilgangen til land. Mer konkrete eksempler kan vi få fra Eric Wolfs (1983) klassiker *Europe and the People without History*. Han beskriver hvordan kapitalismen fungerer gjennom sykluser av mobilisering av arbeidskraft på den ene siden og brakklegging av produksjonssteder på den andre. Mobilisering, altså at nye folk blir mobilisert som arbeidere og tatt inn i arbeidsstokken, har ofte skjedd gjennom migrasjon fra steder hvor de har blitt fratatt livsgrunnlaget. Da småbønder ikke lenger kunne livnære seg på landsbygda i England på 1800-tallet, ble de tvunget til å flytte til industriområder i nærheten av byene, hvor de kunne transformeres til arbeidere. Dette er et brudd med deres forbindelser til det lokale landskapet. Bønder blir avskåret fra deres lokale forbindelser for å bli gjort til arbeidere. Det samme skjer når en fabrikk forlater et produksjonsområde for å flytte til et sted det er billigere å produsere – da blir arbeiderne som står igjen fratatt livsgrunnlaget på nytt og tvunget til å gjøre seg mobile igjen og flytte fra der de er forankret. Kolonialismen kan også sees på som en forlengelse av denne prosessen hvor kapitalismen med makt har flyttet på mennesker for å gjøre dem til arbeidere. Og dette mønsteret – at nye arbeidere skapes gjennom brudd – går om igjen og om igjen i kapitalismens historie, og på den måten så er kapitalismen på en måte en slags frakoblingsprosess som med makt bryter folks tilknytning til lokale landskap.

Men det er ikke bare de økonomiske strukturene som har bidratt til å bryte forbindelser mellom mennesker og omgivelser. Også den moderne staten har bidratt til noe av det samme. James Scott (1998) skriver om moderne staters særegne blikk på verden og gir oss et godt eksempel på moderne avstand og brudd. I første kapittel av boka *Seeing Like a State* viser Scott bilder av to forskjellige skoglandskap som illustrerer to forskjellige måter å tilnærme seg naturen. På ett av bildene ser vi trær av forskjellige høyde i uregelmessig spredning og skogsarbeidere som måler trærne. De strekker målebånd rundt stammene og lener seg ned mot bakken for å måle stiklinger; de er ute i skogen og forsøker å lære om hvordan skogen vokser, de observerer, måler og teller; de er der for å finne ut av hvordan nettopp denne skogen vokser akkurat her. Det andre bildet viser en tunnel av identiske rette trær som strekker seg mot et forsvinningspunkt i horisonten: en moderne skogsplantasje, en skog konstruert etter den moderne statens blikk på verden.

Dette moderne blikket på landskap består i første omgang av et slags tunnelsyn. Skogbrukere i Europa på 1800-tallet, som Scott skriver om, så på skogen med et snevert blikk som satte søkelys på ett enkelt element, nemlig salgbart tømmer. Det er mye som faller utenfor dette blikket – andre plantearter, dyrelivet, og alle andre deler av treet enn selve tømmeret. Skogbrukerne så ikke selve det komplekse treet, sier Scott. Det de i stedet så, når

de så på et tre, var et abstrakt tre som representerte volum av tømmer. Dette sneversynet, kan vi si, utførte en slags moderne renselse (Latour, 1993) som forsøkte å gjøre verden til et sted som passer med utvetydige kategorier.

Scott beskriver videre et spesielt viktig punkt i utviklingen av skogbruk i Europa hvor forvaltere av skog gikk fra å måle skogen og prøve å lære seg om skogen til i stedet å fysisk omforme skogen til å bli *mer målbar*. De grep inn i landskapet for å forme det slik at det passet med deres måter å se på. De begynte å handle som om blandinger, hybrider og tve-tydighet ikke fantes (jf. Latour, 1993). En skog i deres idealbilde var en skog hvor de ikke bare ekskluderte *fra syne* alt annet enn volum av tømmer, men prøvde så godt de kunne å ekskludere *fra selve skogen* alt annet enn volum av tømmer. En moderne skogsplantasje er et landskap formet til å fungere i henhold til modeller av hvordan en slik abstrakt ideal-skog «bør» fungere. Her står mange trær av samme art på rekke; en kompleks skog gjort til et område med en mengde enheter, trær.

Dette er igjen et bilde på brudd og på distanse. Det er et brudd med den lokale og spesifikke skogen. Denne moderne skogen er ikke en lokal og unik skog lenger, men en av mange tilfeller av en generell skog, en modell av en skog. Lokal variasjon er gjort irrelevant, vi trenger ikke lenger gjøre oss kjent med skogen, fordi skogen er formet i henhold til våre modeller og antagelser. Det er også et bilde på distanse. Et viktig poeng for Scott er at den moderne skogen kan forvaltes på avstand, fra skogforvalterens kontor. Skogen kan forvaltes ved hjelp av skjemaer og grafer, nettopp fordi den er formet til å passe med skjemaene og grafene.

Det er også tydelig hvordan et slikt moderne stats-sneversyn for tiden utspiller seg rundt idéer om bærekraft, nemlig gjennom en utbredt tendens til å redusere bærekraft til å handle om kun CO₂-utslipp. Timothy Neale (2023) har skrevet om hvordan skogbrannutsatte landskap i Nord-Australia i økende grad blir sett på gjennom en utslippslinse, som karbonlandskap eller utslippsreduksjonsarenaer, hvor klimakvoter kan genereres ved å brenne kontrollert tidlig på året for å unngå mer intense skogbranner senere på året og dermed unngå utslipp som antas ellers å ville ha forekommet. Å gjøre om et landskap til et karbonprodukt, til noe som forvaltes og selges som karbon, handler på samme måte som det å gjøre om en skog til en samling enheter med tømmer, både om å ha et snevert blikk og om å gjøre en masse praktisk innsats. Det foregår en kreativ transformasjonsprosess, et skalatriks, som Neale kaller det med referanse til Bruno Latour, Michel Callon og Annemarie Mol, som går ut på å transformere «diverse acts in disparate places into a common measure» (Neale, 2023, 307). Landskapet blir i overveldende grad omtalt som karbon og dannes i situasjoner hvor det *er* karbon, og nærmest ingenting annet. Det blir flere og flere av denne typen landskap rundt om i verden – et tydelig eksempel i Norge er myrlandskap – landskap som snevert blir utført og omtalt som karbon, enten kilde eller lager.

Både kapitalismen og den moderne stats former for brudd og distanse kan videre uttrykkes gjennom en og samme type landskap, nemlig plantasjen. Plantasjer gir et bilde på alle disse prosessene samtidig og fremhever samtidig hvordan de negative virkningene er systematisk ujevnt fordelt. En plantasje er et av kroneksemlene på et moderne, rasjonelt og abstrakt sted. Plantasjer er også nesten alltid forbundet med avhending, både gjennom det at lokale folk har blitt fratatt tilgangen til land og gjennom det at plantasjearbeidere veldig ofte er migranter som har blitt avskåret fra landet et annet sted. Plantasjen bygger på avhending, på land som har blitt gjort til tomt land, som ofte først gjøres diskursivt tomt (se Voyles, 2015), som snakkes om og tenkes på som tomt og øde, før det tømmes og gjøres øde i praksis, som dermed legger til rette for at man kan bygge nytt. Plantasjen uttrykker stedsløshet, forenkling, en abstrakt og generell form som påtvinges et landskap.

Det er flere de siste årene som har argumentert for at vi lever i en tid vi kan kalle «the Plantationocene» (Haraway, 2015, Wolford, 2021). I stedet for antropocen, altså menneskets tidsalder, tiden hvor mennesket har blitt en verdenstransformerende agent, retter Plantationocene fokus ikke mot menneskeheten som sådan, men mot spesifikke praksiser, logikker og former. Plantationocene-begrepet retter fokus mot avhending av land, forenkling av landskap og globale forbindelser. Argumentet er at samtiden vår i stor grad er formet av denne ene landskapsformen, plantasjen, som oppsummerer praksiser og idestromninger i moderniteten, kapitalismen og kolonialismen. Vi lever i plantasjenes tidsalder, og mye av ødeleggelsene vi ser i verden i dag, springer ut fra plantasjen – ikke bare fra konkrete plantasjoner, men plantasjen som «produksjonsyndrom» (Perfecto et al., 2019), som modus for å forholde seg til landskap og omgivelser.

Men disse praksisene og tankestrømmingene kulminerer også i andre konkrete ting enn plantasjoner. Forvaltning og inngripen på avstand, abstraksjon, en tanke om at landskap kan forbedres – disse elementene kan kulminere i en idé om at jorden selv kan «terraformes». Filosofen Frederic Neyrat (2019) analyserer nettopp denne tendensen. Han kaller det et nytt «grand narrative» i samtiden. I slike ting som solskjerming, skysåing, avsalting av sjøvann, karbonfangst og diverse former for geoingeniørarbeid («geo-engineering») uttrykkes det Neyrat kaller geo-konstruktivisme, en fantasi hvor man ser på jorden som om den var en ny planet, som et nøytralt emne, et utgangspunkt med potensiale for å formes i henhold til våre behov. Det ligger i disse forestillingene et premiss om at alt på jorden kan og må omformes, og at menneskets fremtid ligger i å transformere landskap og omgivelser til infrastruktur for mer optimal nytte. Neyrat skriver: «The geo-constructivist sees himself as some kind of rogue off-planet agent, with demiurgic powers for reshaping the Earth from the outside» (Neyrat, 2019, 8). I disse forestillingene stiller man seg altså utenfor og ser på seg selv med verdensendrende kraft. Dette er en radikal distanselogikk, som tydelig bygger på de samme idestromningene som ligger til grunn for plantasjoner, moderne skogbruk og industriell kapitalisme.

En siste form for distanse jeg vil nevne er en type distanse som oppleves mer som en effekt, som noe som skjer med oss, heller enn som noe vi gjør, nemlig en opplevelse av at verden ikke lenger passer til våre vaner og kunnskap. Dette kan komme til uttrykk i kjente landskap som nå har begynt å oppføre seg uvant. Vi hører jevnlig om denne typen frakobling i mediene. Da britene opplevde 40 graders varme sommeren 2022 ble det for eksempel skrevet om at dette er noe deres vaner og kunnskap ikke passer til. En britisk meteorolog uttalte at «our lifestyles and our infrastructures are not adapted to what is coming» (National Public Radio, 2022). Denne typen frakobling har også vært skrevet om i nyere miljøantropologi. Adriana Petryna (2018) har skrevet om lignende brudd mellom kunnskap og praksis på den ene siden og landskap og miljø på den andre blant skogbrannmanskaper i California. Brannfolks opplevelser av skogbranner i California de siste årene er preget av en følelse av at branner nå gjør ting som de ikke engang kunne forestille seg; branner oppfører seg på måter de tidligere trodde var umulig. Petryna beskriver det som et vakuum for kunnskap. Det er som om vaner og praksis, tenkemåter og kunnskap som tidligere følt som det passet til det landskapet folk levde i, nå ikke gjør det lenger. Det er som om verden har forskjøvet seg. Vi sitter med vaner, tenkemåter og kunnskap fra en verden som ikke lenger finnes, og dette henger sammen med hvordan vi har fjernet oss fra naturen, brutt våre forbindelser, eller med makt brutt andre menneskers forbindelser. Alt i alt; på mange måter lever vi kanskje i bruddenes tid, i en tid produsert av frakobling og distanse, som nå også avstedkommer nye former for distanse. Og hvis det virkelig er sånn, så er det få ting som er så nyttig og så viktig som det å finne ut av hvordan vi kan forestille oss og kultivere gode forbindelser med omgivelsene og naturen.

Hva kan antropologien si om gode forbindelser?

Å forestille oss gode forbindelser kan kreve reorienteringer. Fra antropologiske bidrag som fremhever hvordan ting kunne vært annerledes, kan vi få et grunnlag for reorientering av vante og utbredte måter å tenke rundt bærekraft. I denne delen vil jeg presentere to slike eksempler. Det første er fra Deborah Bird Rose og handler om relasjonen mellom flygehunder og eukalyptustrær i Australia (Rose, 2012). Flygehunder, *flying foxes* på engelsk, er en samlebetegnelse for flere forskjellige arter store flaggermus som er utbredt i store deler av Australia. Alle har det til felles at de er utpreget sosiale dyr som lever i store flokker. De lever mye av livet i og rundt eukalyptustrær og de livnærer seg av insekter, planter og nektar fra eukalyptusblomster. De har et nært forhold til trærne. Flygehundene og eukalyptustrærne er arter som lever i et partnerskap.

Mange australiere av europeisk avstamning har gjennom de siste 200 årene hatt et nokså voldelig forhold til begge disse artene. Australiere har avskoget og drevet intensivt skogbruk på eukalyptustrærne, og flygehundene var lenge sett på som en plage og en pest, og de ble ofte skutt. Rose spør seg: Hvordan kan vi leve med andre arter på mindre destruktive og mindre «morderiske» måter? Å se på relasjonen mellom flygehunder og eukalyptustrær kan hjelpe oss med dette; det kan hjelpe oss å tenke annerledes om våre egne måter å være forbundet med andre arter og omgivelsene. Idéen er at vi kan lære noe av å se nøye på partnerskapsrelasjoner blant andre arter. Det kan gi et grunnlag for å forestille oss det Rose kaller en annen «kosmopolitikk.»

Den første måten dette partnerskapsforholdet kan hjelpe oss på, er gjennom å bidra til å motarbeide en tanke om at vi står utenfor omgivelsene. Rose får oss til å tenke over hva vårt møtepunkt med omgivelsene er. I de fleste vestlige samfunn tenker vi oss at dette møtepunktet skjer gjennom synet og hendene. Det vil si, *vi forestiller oss* at vi møter omgivelsene først og fremst gjennom syn og hender. Å tenke med hånden og synet kan gjøre verden til noe vi er på avstand fra, noe vi kan gripe. Hånda virker universaliserende – hånda er ikke laget for noe bestemt, men kan tilsynelatende gripe alt, forestiller vi oss. Synet på sin side virker nøytralt. Vi tenker oss at synet tar inn verden slik den er, upåvirket, og omgivelsene blir noe vi observerer utenfra og griper inn i, noe vi er adskilt fra og noe vi dominerer over. Selve landskapsideen, begrepet og ideen om landskap, er ifølge enkelte basert på nettopp *syn på avstand*, som i sin tur legger opp til herredømme over territorium (Cosgrove, 1985).

Flygehunder på sin side møter verden på andre måter, nemlig gjennom tunga. Å forestille oss møtepunktet med omgivelsene gjennom en tunge er veldig annerledes enn gjennom hender og øyne. Tunga fremhever en forbindelse som er karakterisert av gjensidighet. Tunga både tar, mottar og gir samtidig, i motsetning til en hånd som vi kan forestille oss griper verden uten selv å bli påvirket. Tunga er også laget for en annen, skriver Rose: «the exact shape of a flying fox tongue is adapted, species by species, to the food on which each particular species depends» (Rose, 2012, 109). Flygehundenes tunge er dermed en kroppsliggjøring av relasjonen til trærne, og en fysisk avleiring av fortidens flygehunder og deres forsøk på å involvere seg nærmere med eukalyptustrærne, men flygehundene kroppsliggjør også eukalyptustrærnes *fremtid*. Rose formulerer dette på en virkelig fin måte:

«Trees put out their delectable and beckoning flowers, and flying foxes leave their home camp and come racing to the blossoming trees. Their responses include their long tongues that are well adapted to sucking up nectar, and their body fur that picks up thousands of grains of pollen and distributes over 70 per cent of it intact every night. Flying foxes carry Eucalyptus futures on their furry little bodies, [...] the renewal of woodland and forest life hinges on this mutualism. Forest futures are borne on fur and tongue, and on the wings that beat through the night. Flying fox futures are borne in the showy and appealing blossoms.» (Rose, 2012, 109)

Flygehunder kroppsliggjør altså en annen arts fremtid, og det samme gjør eukalyptustrær. De bærer på hverandres fremtid. Artens fremtid ligger i relasjonen til en annen, og dette gjelder naturligvis også for oss mennesker; andre muliggjør våre liv og vi muliggjør andres liv.

Meningen er selvfølgelig ikke at vi bør leve mer som flygehunder og eukalyptustrær, men heller at denne relasjonen kan hjelpe oss å reorientere våre tanker om oss selv i omgivelsene. Vi kan bygge en etikk basert på disse erkjennelsene, sier Rose. Vi kan få inspirasjon til å spørre oss selv: Hva slags fremtid bærer vi på for andre arter? Hva slags liv er det vi muliggjør med våre handlinger og hvilke andre er det som muliggjør våre liv, bærer på vår fremtid? Refleksjonene som oppstår fra slike spørsmål kan være grunnlaget for en bedre, mindre morderisk miljøetikk.

Jeg skal komme tilbake til hva slags følger det kan ha å tenke bærekraft med utgangspunkt i slike spørsmål, men først vil jeg introdusere et annet eksempel. Vi skal til Colombia for dette eksempelet og jeg trekker her på den amerikanske antropologen Kristina Lyons (2018).

I Colombias Amazonas-region lever mange småbønder omgitt av død og ødeleggelse. Her har det de siste årene vært en spredning av plantasjer og gruvedrift som spiser seg inn i mer og mer av skogområdene. I tillegg lever småbøndene med en konstant fare for at det kan komme et fly og spre plantegifter over dem. Mange av plantasjene i dette området er nemlig ulovlige plantasjer som dyrker cocaplanter som skal bli til kokain, og flyene er statens fly, en del av et forsøk på å bekjempe narkotikaproduksjon (kraftig støttet med penger fra USA og motivert av USAs «War on Drugs»). Coca-plantasjene er kriminaliserte og giftige landskap, viklet inn i globale markeder og geopolitiske forbindelser. De er også forenklete landskap, utvinningslandskap formet etter det moderne, produksjonsorienterte tunnelsyn.

En av bøndene Lyons skriver om, omtalte disse storskala markedsorienterte monokulturplantasjene som det blir flere og flere av i området, som en «agriculture of death» (Lyons, 2018, 66) og til sammen er dette noe disse småbøndene opplever som «a strangling of life from the inside out» (Lyons, 2018, 60). Det er ikke bare død de opplever, men at forholdene som muliggjør liv blir kvalt. Fokuset til Lyons er på hvordan småbøndene likevel får ting til å leve og gro selv under disse forholdene. Det ligger det hun kaller livspotensiale i de små hageområdene som disse bøndene har, og dette potensialet ligger spesielt i to ting. Det ene er praksiser orientert mot det å lære fra omgivelsene. Det andre er i nedbryting og komposteringsprosesser. Det ligger med andre ord både i det bøndene gjør, og i det *jorda* gjør.

Lyons forteller spesielt om en familie. Mens de lever et usikkert liv omgitt av plantasjer og plantegifter, retter de oppmerksomheten mot små hverdagslige praksiser for å kultivere jordsmonn. De planter trær som er ment å hjelpe andre planter å gro, for eksempel ved at de gir dem skygge; de planter arter de vet vil bringe med seg gode mikroorganismer til jorda; de planter «beans to feed other beans» (Lyons, 2018, 69) og de komposterer. Lyons skriver: «They bring together seeds, manure, eggshells, husks, and vegetable and fruit skins to create conditions for their intermingling in anticipation of what might emerge» (Lyons, 2018, 70). De samler rester og avfall, et mangfoldig sett med elementer, som kan legge grunnlaget for gradvis å skape bedre forhold. Noen ganger venter de. I stedet for å gripe inn for å optimalisere jordsmonnet så fort som mulig, gir de jorda tid og rom. Gjennom disse små og tilsynelatende helt vanlige handlingene innretter de seg mot fremtiden. Det de gjør er å skape forhold for fremtiden. Dette er en type jordbruk som har som mål å skape grunnlag for at dyrking i fremtiden skal være mulig. Å dyrke mat nå er viktig det, men det som er viktigere er at den type dyrking de gjør nå vil være noe som legger til rette for at forholdene er gode for dyrking i fremtiden.

Håp er et tema mange antropologer har vært opptatt av de siste årene, og Lyons finner et slags håp i nedbrytingspraksiser. Det er håp i kompostering og nedbryting fordi det er en måte å forsøke å skape forhold for fremtiden, men det er også en kilde til håp fordi det ligger livspotensiale i matavfallet og de råtnende bladene. Når vi ser på nedbryting og kompostering så er ikke liv og død motsetninger, sier Lyons. Nedbryting er en slags regenererende død, som står i kontrast til plantasjenes form for død. Vi kan altså tenke oss to forskjellige typer død. Den ene er den typen død som plantasjer og plantegifter bringer med seg. Dette er en død som kveler livsgrunnlaget. Den andre er den typen død vi ser i råtne blader og matrester som brytes ned; dette er en død som «decomposes into life» (Lyons, 2018, 76). Og nettopp her finnes det håp – det finnes håp i det å dø på gode måter. Forskjellige typer død kan også medføre forskjellige måter å tenke om tid. Hvis en typisk vestlig moderne tidsforståelse ser for seg fortiden som noe vi legger bak oss, at tidens pil går fremover, at død er endelig og fremtiden ny (jf. Dawdy, 2011), så får vi med nedbryting og kompostering på et vis det motsatte. Det gir en sterk kontrast til en tidsorientering som går ut på å legge fortiden bak oss og starte nye ting. Med nedbryting skapes fremtiden ved å sirkulere det gamle inn igjen. Det gamle er det som skaper det nye. Det nye vokser frem fra det gamles gradvise og langsomme død.

Reorienteringer

Fra disse eksemplene kan vi trekke ut det jeg tenker på som reorienteringer. Altså måter å reorientere våre tanker og tilnærminger; det er reorienteringer av bærekraft, og dermed også reorientering av hvordan vi tenker om oss selv i verden.

Det er nå nødvendig å si litt om noen utbredte tendenser i tanker og diskurs rundt bærekraft. Hva er det som utfordres av disse reorienteringene? Jeg har nevnt to tendenser allerede: en tendens til vaghet og en tendens til å redusere bærekraft til å handle om CO₂-utslipp. En tredje er en tendens til å anta en konflikt mellom mennesker som lever nå og andre – både andre arter og mennesker i fremtiden. En slik tanke om konflikt kommer til uttrykk i en tidlig og veldig innflytelsesrik definisjon av bærekraftig utvikling: «To meet the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs» (Forente Nasjoner, 1987, 16). Her settes nåværende mennesker og fremtidige generasjoner opp mot hverandre og det introduseres en tanke om konflikt; den enes gode liv kommer på bekostning av den andre. Her formidles det at det er en konflikt mellom menneskers livsførsel i dag og menneskers livsførsel i fremtiden. Den motiverende impulsen er den store faren for at det å møte våre behov nå kompromitterer fremtidige generasjoners muligheter til å leve godt.

Lignende tendenser kommer også av og til frem i antropologien. I 2013 deltok jeg på en stor internasjonal antropologikonferanse hvor det ble holdt en debatt om temaet «environmental justice». I et stort auditorium med hundrevis av antropologer så jeg et panel presentere argumenter for og imot påstanden: «Justice for people must come before justice for the environment». Det ble en polarisert debatt, som blant annet tok opp hvordan prosjekter som har som mål å «redde», «bevare» og «beskytte» andre arter og økosystemer, ofte gjør livet vanskeligere for urfolksgrupper. Det interessante her er ikke at antropologer muligens har en tendens til å sette mennesker først, men heller det at det er meningsfullt for mange å stille spørsmål som har som premiss at våre liv og naturen er i konflikt med hverandre. Det er en tendens, både i Brundtlandkommisjonens bærekraftbegrep og i antropologers debatter, til å anta at det ene må komme på bekostning av det andre, at enten naturen eller menneskers liv og livsførsel må ofres for den andre, og at vi nå er nødt til å ta et valg. Valget er å

ofre andre eller å ofre oss selv. Premisset virker å være at det å handle på måter som setter andre først, er et offer.

Både Lyons og Rose sine eksempler kan lede oss i retning av alternativer til å forestille oss menneskelig og ikke-menneskelig overlevelse som i opposisjon og konflikt. Begge legger vekt på praksiser som først og fremst er orientert mot andres liv og først og fremst orientert mot fremtiden. Begge fremhever praksiser som fremfor alt er rettet mot å gjøre andres liv mulig, og gjøre ens eget liv og livsførsel mulig gjennom andres liv.

Fra Rose og eksempelet med flygehundene kan en reorientering være å starte med hva slags liv vi legger til rette for, og hva slags andre som legger til rette for våre liv. Dette innebærer at vi i stedet for å se for oss at vår fremtid som mennesker ligger i våre egne hender, erkjenner at andre arter rundt oss er bærere av vår fremtid. Å starte med hva slags andre liv vi muliggjør – hva slags liv *vi* er bærere for – kan også utfordre en tendens til å se på det som uunngåelig at det er en konflikt mellom våre liv og andre arters liv og at en ideell situasjon dermed er en situasjon som forvolder andre arter liten skade. Med inspirasjon fra Rose kan vi dermed artikulere to typer bærekraft: Den ene er bærekraft som det å gjøre minst mulig skade. Den andre er bærekraft som det å legge forholdene til rette for andres liv. Denne siste typen bærekraft ser vi også hos småbøndene Lyons skriver om. Herfra kan vi få en impuls til å sentrere det som muliggjør og skaper forholdene for livsopphold; i stedet for dyrking av mat, praksiser som skaper forholdene som muliggjør dyrking av mat.

Begge disse har interessante implikasjoner. De peker begge i retning av en desentrering av mennesker – de kan inspirere oss til å se på oss selv først og fremst som opprettholdere av andre. De kan være en impuls til å rette fokus bort fra oss selv, og la oss sentrere ikke hva *vi* trenger, men hva er vi for andre. I tillegg innebærer begge et skifte fra det å tenke på arter som adskilte til å starte med forbindelser og relasjoner. Det er ikke vi mennesker på én side, og de andre artene som vi lever med på den andre – forbindelsene kommer først, relasjonene er det primære. Det er ingen menneske uten kompanjong-arter (Haraway, 2003).

En annen implikasjon fra disse to eksemplene kan være en reorientering av hva som er målet med våre handlinger og hva som er ansett som bieffekter. Dette kommer tydeligst til uttrykk i eksempelet fra Lyons. Selve produksjonen av mat blir her en bieffekt, en heldig bieffekt av det arbeidet som gjøres for å skape gode fremtidige forhold, som er det virkelige målet. Dette snur på en måte opp-ned på konvensjonelle måter å tenke om bærekraft hvor spørsmålet er hvordan vi kan produsere og konsumere nå uten at det gjør for mye skade på mulighetene for å produsere og konsumere i fremtiden (som i Brundtlandkommisjonens versjon av bærekraft), altså hvor fremtiden er bieffekten vi må ha i mente når vi produserer og konsumerer her og nå. Med reorienteringen inspirert av Lyons er det i stedet fremtiden som er målet, og dersom praksiser som skaper en god fremtid også lar oss produsere og konsumere her og nå, så er *det* en heldig bieffekt.

Fremtiden er målet – men fremtiden er kanskje ikke helt det mange tenker seg den er. Både Rose og Lyons kan lede oss til å innse at fremtiden ikke er stedet for nye ting. Vår fremtid bæres av andre arter; vår fremtid kan skapes av det gamles generative død. Når småbøndene i Colombia kultiverer jorda handler det om å skape forholdene for fremtiden, men den fremtiden blir aldri til nåtid. I et slikt tanke sett vil man aldri komme frem til et punkt hvor det er produksjon nå som er i fokus. Det vil alltid være det å skape forholdene for at noe er mulig i fremtiden som er i fokus. Den viktigste tiden vil alltid være en tid som ikke er nå. Både fortid og fremtid kommer mer i fokus – fortiden er da forholdene vi lever i ble skapt; fremtiden er det vi jobber for og bidrar til å skape. Vi nå er mindre i fokus.

Dette innebærer igjen en reorientering av tanken om at våre liv nødvendigvis er i konflikt med andres liv og fremtidige liv. Dette er ikke for å underspille det faktum at det ofte

er slik at mange menneskelige praksiser er ekstremt skadelige for andre mennesker og andre arter, nå og i fremtiden. Tvert imot, det at så mange menneskelige praksiser i verden i dag er skadelige, er nettopp grunnen til at det er så viktig at vi er i stand til å forestille oss noe annet enn dette. Denne reorienteringen er altså for å bidra til å unngå at tanken om at det må være en konflikt sementeres i våre usagte antagelser om bærekraft og om vår væren i verden. Å bryte antagelsene om uunngåelig konflikt trengs for å kunne forestille oss gode forbindelser.

Bærekraft ligger i forbindelser med omgivelsene, landskap og andre arter. Anna Tsing omtalte dette som «allianser» i en forelesning hun holdt på UiO i 2022.² Bærekraft ligger da i et mangfold av forskjellige typer allianser; steds- og situasjonsspesifikke allianser mellom mennesker og andre arter. Én type bærekraftsantropologi kan være en målrettet og fokusert studie av hvordan slike allianser ser ut og kan se ut. Ett av antropologiens bidrag både som inngripen i en bredere forståelse og som forskningsprogram kan altså være å si noe om landskapsforbindelser i distansens tid. Ofte vil slike forbindelser være komplekse og tvetydige. Ofte vil de være viklet sammen med avhendings- og distanseprosesser. Verden i dag er full av slike tvetydige landskapsforbindelser. I Hokkaido restaureres elver hvor det tidligere var intensiv lakseoppdrett og gjøres til steder hvor økologi og tradisjonelle praksiser står i fokus (Swanson, 2015), men dette er samtidig gjort mulig av at lakseproduksjonen og de økologiske byrdene som følger med, har blitt flyttet til Chile, som lenge ble målrettet påvirket til å bli en produksjonssone for Japans laksebehov. I nordlige deler av Kina dyrkes ørkenlandskap for å bli til en infrastruktur som kan motvirke at sand og støv virvles opp og blir til sandstormer som rammer flere tusen kilometer borte i Beijing (Zee, 2020). De tørre ørkenlandskapene blir gjort til midler for å modulere vær og vind og til landskap som først og fremst er nyttig for mennesker et helt annet sted. På Hawaii jobber økologer nøye og niti-dig med å sette opp små gjerder og forme vegetasjon for å skape «uthegninger» («exclures»), landskap som kan holde rovdyr ute for å kunne gi snegler på randen av utryddelse en liten sjanse til å overleve litt lenger (van Dooren, 2022). I Australias sørvestlige skogområder, hvor jeg selv har gjort feltarbeid, jobber skogforvaltere iherdig med å gjøre landskapet tryggere gjennom planlagt brenning av skog («prescribed burning»), samtidig som kombinasjonen av klimaendringer, skoginngrep over mange tiår, utvinningsprosjekter og det at flere og flere bygger og bor i området gjør at mulighetsrommet for alternativer til brenningen snevres inn, samtidig som de opplever at brenningen kanskje ikke lenger er i stand til å gjøre skogene trygge.

Tvetydige landskapsinvolveringer kan være involveringspraksiser viklet inn i distansepraksiser, det kan være praksiser som medfører nærhet for noen, men avstand for andre, eller det kan være involveringer med usikre fremtidsprospekter. Det er ikke meningen å si at det er slike situasjoner som *er* bærekraftige, men heller at det er i slike, og mange andre komplekse tvetydige landskapsinvolveringer, at våre allianser med omgivelsene og andre arter *står på spill*. Bærekraft bør ikke være et vurderingsbegrep for å veie opp og kategorisere, men heller et forstørrelsesglass – som lar oss se nærmere og mer detaljert på folks praksiser – og et kaleidoskop – som lar oss skape komplekse og varierende bilder av overlappende og sammenvevde former for forbindelser og brudd. Bærekraft kan være et nyttig begrep i den grad det setter på spissen – heller enn skjuler for oss – tvetydighet i forbindelser med miljøet, og lar oss se med et skarpere blikk de forbindelsene og de bruddene våre praksiser har i seg.

2. Forelesningen hadde tittelen «The Sociality of Birds: Reflections on Ontological Edge Effects» og ble holdt i anledning Tsings utnevning som æresdoktor ved UiO.

Referanser

- Barad, K. (2008). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Bonnilla, Y. (2020). The coloniality of disaster: Race, empire, and the temporal logics of emergency in Puerto Rico, USA. *Political Geography*, 78, 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2020.102181>
- Cosgrove, D. (1985). Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape Idea. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 10(1), 45-62. <https://doi.org/10.2307/622249>
- Dawdy, S. L. (2010). Clockpunk Anthropology and the Ruins of Modernity. *Current Anthropology*, 51(6), 761-793. <https://doi.org/10.1086/657626>
- Forente Nasjoner. (1987). Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future. Forente Nasjoner.
- Gordillo, G. (2014). *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Duke University Press.
- Haraway, D. J. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2015). Antropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*. 6 (1), 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford University Press.
- Ingold, T. (2000). Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world. I *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Latour, B. (1993.) *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Lyons, K. (2016). Decomposition as Life Politics: Soils, Selva, and Small Farmers under the Gun of the US-Colombia War on Drugs. *Cultural Anthropology*, 31(1), 56-81. <https://doi.org/10.14506/ca31.1.04>
- Neale, T. (2023). Interscalar Maintenance: Configuring an Indigenous 'Premium Carbon Product' in Northern Australia (and beyond. *Journal of the Royal Anthropology Institute*, 29(2), 306-325. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13861>
- Neyrat, F. (2018). *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*. Fordham University Press.
- National Public Radio. (2022). Why 100-degree heat is so dangerous in the United Kingdom. 22. juli 2022. https://www.npr.org/2022/07/19/1112318803/uk-100-degree-heat-dangerous?utm_campaign=npr&utm_medium=social&utm_term=nprnews&utm_source=twitter.com
- Oliver-Smith, A. & Hoffman, S. (2020). *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*. Routledge.
- Parreñas, J. S. (2018). *Decolonizing Extinction: The Work of Care in Orangutan Rehabilitation*. Duke University Press.
- Perfecto, I., Jimenez-Soto, M. E. & Vandermeer, J. (2019). Coffee Landscapes Shaping the Anthropocene: Forced Simplification on a Complex Agroecological Landscape. *Current Anthropology*, 60 S20, 236-250. <https://doi.org/10.1086/703413>
- Petryna, A. (2018). Wildfires at the Edges of Science: Horizoning Work amid Runaway Change. *Cultural Anthropology*, 33(4), 570-595. <https://doi.org/10.14506/ca33.4.06>
- Rose, D. B. (2012). Cosmopolitics: The Kiss of Life. *New Formations*, 76(1), 101-113. <https://doi.org/10.3898/NEWF.76.07.2012>
- Scott, J. (1998). *Seeing like a State: How certain Schemes to improve the Human Condition have failed*. Yale University Press.
- Stoler, L.A. (2013). *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*. Duke University Press.
- Swanson, H. (2015). Shadow Ecologies of Conservation: Co-Production of Salmon Landscapes in Hokkaido, Japan, and Southern Chile. *Geoforum*, 61, 101-110. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.02.018>
- Van Dooren, T. (2022). *A World in a Shell: Snail Stories for a Time of Extinctions*. MIT Press.
- Voyles, T. B. (2016). *Wastelanding: Legacies of Uranium Mining in Navajo Country*. University of Minnesota Press.
- West, P. (2016). *Dispossession and the Environment: Rhetoric and Inequality in Papua New Guinea*. Columbia University Press.

Wolf, E. (1983). *Europe and the People without History*. University of California Press.

Wolford, W. (2021). The Plantationocene: A Lustrical Contribution to the Theory. *Annals of the American Association of Geographers*, 111 (6), 1622-1639. <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1850231>

Zee, J. (2020). Machine Sky: Social and Terrestrial Engineering in a Chinese Weather System. *American Anthropologist*, 122(1), 9-20. <https://doi.org/10.1111/aman.13360>