

Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria

Rane Willerslev
Museum of Cultural History, University of Oslo

Tradução: Fabiano Campelo Bechelany

Introdução

Para nós, no Ocidente, é costume assumir que os atributos da pessoa, com todas as suas implicações em termos de linguagem, intencionalidade, razão e consciência moral, pertencem exclusivamente aos seres humanos. Animais são compreendidos como seres totalmente naturais, cujo comportamento é explicado como automático e instintivo. Entretanto, para os Yukaghirs da Sibéria, esta atitude, que toma as qualidades da pessoa como simples ponto de separação entre seres humanos e o resto, é de fato estranha. Para eles, o mundo é animado por almas vivas no sentido do “animismo” tyloriano. Como os Yukaghirs dizem: “O mundo está repleto de visões, cheio de olhos”. Contudo, o olhar não se limita apenas às coisas visíveis, ou coisas com olhos para os Yukaghirs. Antes, ver, para eles, é universal: tudo – dos animais, rios, lagos e árvores aos espíritos e mesmo às sombras – tem uma perspectiva própria que devolve o olhar. Se levarmos isto a sério, não como uma vaga intuição, mas como um fato da visão, então tudo está envolvido em uma rede de ver e ser visto e não há algo como simplesmente um “observador” ou um “objeto”, mas apenas um mundo sentiente povoado de olhos.

Entretanto, esta concepção de viver em “um mundo que vê” tem ramificações adicionais para todos os seres – humanos, animais e espíritos – que participam em um campo de interações sociais definido em termos de predação. Do ponto de vista de qualquer classe de seres, todos os demais são ou predadores ou presas. O caçador humano, por exemplo, vê o alce como uma presa, do mesmo modo que ele próprio é visto como uma presa pelo espírito do animal, daí se dizer caçar o caçador como um alce. Caçar, portanto, não é um evento de mão única, mas fundamentalmente recíproco: pessoas são caçadores e são

caçadas, assim como veem e são vistas. De fato, muito do que acontece entre os Yukaghirs está relacionado a esta terrível simetria de ser ao mesmo tempo sujeito e objeto da visão, ambos predador e presa.

A caça para os Yukaghirs, porém, não é apenas conceitualizada como um ato de predação, mas também como um ato de “fazer amor”. Isto talvez fique mais claramente enfatizado pelo fato de os Yukaghirs verem a caça como um processo de “sedução sexual”: o caçador objetiva seduzir sexualmente o animal, para este “entregar-se” a ele, do mesmo modo que ele se arrisca a ser seduzido pelo espírito do animal. Nos dois casos, considera-se que a vítima seduzida perde sua aderência à espécie original e experimenta uma metamorfose irreversível em sua contraparte predatória. Neste sentido, a caça como sexo representa um processo de conversão de outros seres em um indivíduo da sua própria espécie, e a predação é então experimentada como uma luta pelo poder sobre a identidade: uma luta na qual o propósito é tomar a aparência e a perspectiva da presa e ser transformado, mas sem perder o próprio sentido de si e de seu pertencimento ao longo desse processo.

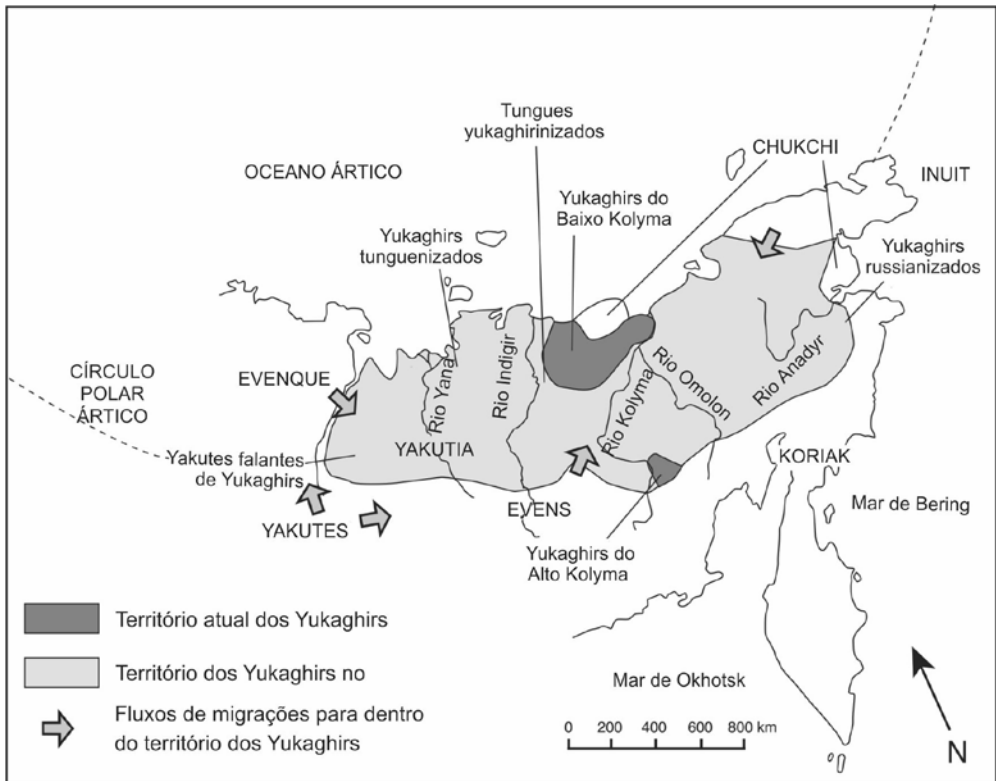
Neste artigo eu descrevo as práticas de caça yukaghir, que são caracterizadas por um processo de mão dupla que emerge da sensibilidade de similaridades e diferenças: uma parte do processo está relacionada ao esforço do caçador em assumir a identidade da sua presa, recriando seu corpo na imagem dela. Trata-se de atrair o animal para fora da mata de modo que ele possa ser atingido e morto. Contudo, esse esforço de transformação do corpo é arriscado e pode resultar na perda da sua aderência à espécie original. Por esta razão, o processo da caça é obstado no acampamento humano por um contraprocessos, que é, por assim dizer, um modo de ser derivado, implicado no esforço do caçador para sanear a alteridade do seu eu e reconstruir sua personalidade como pertencente à espécie humana. Em termos espaciais, este movimento da floresta para o acampamento e de volta a ela representa uma travessia entre o mundo perigoso da caça – definido pela predação e pela transformação interespecies – e o espaço seguro do acampamento, no qual o caçador retorna ao seu estado de pessoa humana.

Contudo, mesmo dentro do acampamento, o caçador não é apenas ele mesmo, no sentido ocidental, um sujeito que é delimitado e unitário, porque ele é tido como a encarnação de um determinado parente morto, partilhando com o falecido o seu nome, a sua personalidade e o seu repertório de habilidades e conhecimentos. O ponto que quero ressaltar é que o eu ou a pessoa estável é, na verdade, impossível de se manter entre os Yukaghirs, pois alguém jamais é apenas ele mesmo, mas sempre alguém mais.

Começarei minha descrição dando um panorama dos Yukaghirs: sua história, localização geográfica e organização social.

Os Yukaghirs do Alto Kolyma

Os Yukaghirs vivem na bacia do rio Kolyma, na parte nordeste da República de Sakha (Yakútia), na Rússia. Territorialmente, eles estão divididos em dois grupos: os Yukaghirs do Alto Kolyma, cujas principais residências estão no povoado de Nelemnoye, ao lado do rio Yasachnaya, em Verhnekolymensk Ulus; e os Yukaghirs do Baixo Kolyma, que vivem em residências em Andruskino e Kolymskoye, no Niznekolymensk Ulus. Foi entre os Yukaghirs do Alto Kolyma que eu conduzi meu trabalho de campo, e eles serão daqui para frente o foco deste artigo. A principal diferença entre os dois grupos é que, enquanto o grupo do Baixo Kolyma mantém rebanhos de renas domesticadas, os membros do Alto Kolyma conservaram-se caçadores, e os únicos animais que domesticaram foram os cachorros, que eles usam para guiar trenós e para caçar.



A língua dos Yukaghirs pertence ao chamado grupo paleo-asiático e, por convenção, é considerada geneticamente isolada. Entretanto, a língua esteve sobre forte pressão do russo, que agora é quase dominante (Maslova & Vakhtin, 1996:999). Hoje, apenas a geração mais velha é versada na língua indígena (Vakhtin, 1991).

No período da conquista russa do nordeste da Sibéria, em meados do século XVII, os Yukaghirs habitavam um vasto território (em torno de 1.500.000 km²), que ia do rio Lena, a oeste, ao rio Anadyr, a leste, limitado ao sul pela Cordilheira Verkhoyansk e, ao norte, pelo Oceano Ártico. Estima-se que nessa época os Yukaghirs totalizavam 5.000 indivíduos (Zukova, Nikolaeva & Dëmina, 1993). Entretanto, ao longo dos três séculos seguintes eles sofreram um enorme declínio, ao ponto de se tornarem quase extintos (Morin & Saladin d'Anglure, 1997:168). Guerras com os vizinhos pastores de renas, como os Chukchi e os Koryaks, reduziram bastante a população Yukaghir, assim como a fome generalizada devido à falta de caça. Ainda mais desastrosa foi a introdução de doenças pelos russos (Jochelson, 1926:54-55).

A despeito dos séculos de declínio, a população Yukaghir passou por um notável crescimento em décadas recentes. De acordo com o censo de 1989, há um total de 1.112 yukaghirs, entre os quais cerca da metade pertence ao grupo do Alto Kolyma. Surpreendentemente, o censo de 1979 apontava ao todo apenas 500 yukaghirs. Esse aumento notável pode, contudo, ser explicado com facilidade: segundo a legislação russa, os Yukaghirs desfrutavam de certos privilégios econômicos, como direitos especiais de caça e pesca. Como resultado, a maioria das crianças nascidas de parentes misturados é registrada hoje como yukaghir (Derlicki, 2003:123). Atualmente, a população de Nelemnoye conta com 307 habitantes, entre os quais 146 são registrados como Yukaghirs. Além de alguns poucos evens, a população restante é, grosso modo, inteiramente listada como sakha ou russa.

Nos tempos antigos, a caça yukaghir era parte de um estilo de vida puramente de subsistência, mas com a expansão russa para a Sibéria em meados do século XVII, a sua economia de caça tomou uma direção comercial. Peles selvagens – especialmente de marta¹ – eram uma fonte de riqueza sem paralelos para o Estado russo, e os Yukaghirs tornaram-se caçadores de peles, assim como caçadores para a subsistência (Willerslev, 2000).

A importância da caça comercial continuou ao longo do período soviético. Caçadores yukaghir foram assistidos com “planos” que estabeleciam quantas peles de marta eram esperadas para serem enviadas aos *sovkhos* (fazendas estatais), em troca do dinheiro que recebiam. A caça de subsistência permaneceu vital até meados de 1960. Contudo, com o aumento constante da incorporação de Nelemnoye à economia do Estado soviético, e com o aumento concomitante de pagamentos em dinheiro e entrega centralizada de bens de consumo, a caça para obter carne tornou-se um sustento suplementar (Willerslev, 2012).

Foi também durante o domínio soviético que as relações de gênero yukaghir mudaram de forma radical: tradicionalmente, os homens e as mulheres yukaghir

moravam e trabalhavam juntos. No entanto, a partir da década de 1960, isso mudou: as autoridades soviéticas fizeram esforços especiais para sedentarizar as mulheres, que eram vistas como não envolvidas diretamente na caça e, dessa maneira, uma “fonte inútil de trabalho” (Vitebsky & Wolfe, 2001:84; Willerslev, 2010). Elas foram transferidas para a vila de Nelemnoye, onde eram oferecidos a elas “trabalhos limpos”, como cozinheiras, administradoras, contadoras e professoras. Desde então, virtualmente todas as mulheres passaram a viver e a trabalhar todo o tempo na vila, enquanto os homens levam de oito a dez meses do ano caçando na floresta.

Esta divisão sexual do trabalho imposta pelas autoridades soviéticas começou a mudar a partir do colapso das fazendas estatais em 1991, com a maioria das pessoas retornando a um modo de vida baseado na subsistência. Na realidade, nenhum salário foi pago desde 1993, enquanto os preços de produtos essenciais subiram centenas por cento. Consequentemente, várias mulheres foram forçadas a tomar parte outra vez nas atividades de subsistência, e várias delas ajudam agora seus maridos a pescar e a coletar bagas, durante o verão e o outono, na floresta. Em geral, o foco mudou da caça por peles para a pura subsistência. Uma extensa variedade de animais é caçada, incluindo ursos-pardos, renas selvagens, gansos, patos e ovelhas da montanha. Mas é o alce (*Alces alces*, a contraparte asiática do alce americano) que é de longe o animal de caça mais importante. Eu estimaria que o alce representa 50% ou mais do total da entrada de calorias em Nelemnoye (Willerslev, 2007:30).

Os grupos de caça yukaghir são de escala pequena, flexíveis e altamente igualitários. A um caçador não é exigido caçar com nenhum grupo específico de pessoas; ele é livre para viver e trabalhar com o grupo que desejar. Portanto, grupos de caça são unidades extremamente instáveis; eles envolvem cinco ou seis indivíduos, muitos dos quais não são relacionados genealogicamente, e as pessoas se movem de maneira constante para dentro e para fora desses grupos. Mais ainda, quando determinadas famílias identificam-se a si mesmas e são identificadas por outros como moradoras em territórios ribeirinhos particulares, elas não têm mais direitos de caçar ali do que os demais. Qualquer um vive e caça onde quiser, sem restrições.

O mesmo princípio igualitário é também evidente no que diz respeito à liderança. Enquanto lideranças existem entre caçadores, ela é *ad hoc* e muda frequentemente. O papel principal do líder de caça é supervisionar uma distribuição equânime da carne. A todos aqueles que tomam parte na caça é dado o direito de partes iguais, independente da idade e da habilidade. Caso um líder de caça exerça seu papel como um distribuidor injusto, os outros caçadores irão

abandoná-lo ou outro membro começará a ter autoridade e, mais cedo ou mais tarde, será reconhecido como um novo líder do grupo.

Esta condição de fluxo essencial é repetida na relação entre as várias classes de seres vivendo no ambiente da floresta. De fato, como irei descrever, para os Yukaghirs, uma classe de seres facilmente se transforma noutra: humanos tornam-se animais, animais transformam-se em humanos, e os mortos convertem-se nos vivos. Não há fronteiras fixas aqui, apenas uma interminável continuidade de transformações.

Transformações humano-animais

Caçadores yukaghir às vezes descrevem a si mesmos como “pessoas com os corpos abertos” (*otkryt tela*), tradução dada por eles para o russo de *ongdsjotjunai sjoromok* (sic), significando “carne crua” na língua yukaghir (Willerslev, 2007:163). Por isso, referem-se a um conceito de caça que é baseada numa hábil e deliberada “desumanização”, na qual eles removem suas qualidades corporais humanas e assumem uma nova identidade ou capacidade, reformulada na imagem da sua presa animal. Isto envolve remover o cheiro humano indo para a *banya* (sauna) na noite anterior à partida para a floresta. Caçadores não usam sabão, mas limpam-se com espanadores de bétulas. Diz-se que o alce reconhece o cheiro atrativo das folhas de bétulas e não foge, mas se aproxima do caçador. Além do mais, crianças pequenas, que são ditas terem um odor humano particularmente forte, são mantidas afastadas dos caçadores. Cheirar tem o mesmo valor que beijar, e o carinho para com as crianças é normalmente demonstrado ao se encostar o nariz em sua nuca, inalando seu odor. Contudo, quando um caçador parte para a floresta, ele raramente cheira seus filhos, evitando assim a contaminação através do odor que exalam.

Outra pré-condição central para o sucesso na caça é a abstinência sexual. Pelo menos um dia antes de empreender uma viagem de caça, os caçadores abstêm-se de sexo completamente. Este fato, como descreverei abaixo, é explicado em função de a atenção sexual do caçador ter que estar direcionada para a presa animal e associada ao ser espiritual, mas também porque o intercuro sexual deixa um inequívoco odor humano. Os caçadores me asseguraram que apenas aqueles que não cheiram a fluidos humanos atrairão a presa. Durante o inverno, caçadores também se vestem com peles de alce e renas. Não se trata simplesmente de uma questão de manter-se aquecido, mas também de parecer e de mover-se como uma presa. Da mesma maneira, os esquis dos caçadores são cobertos por baixo com suaves peles de pata de alce, imitando o som do animal movendo-se na neve.

Quando estão caçando, os Yukaghirs cessam, portanto, de ser um corpo

estranho, estrangeiro, para o mundo da floresta e os animais que caçam. Para eles, a própria natureza da caça implica que o caçador se identifique com sua presa e tente averiguar seu modo de percepção e ação imitando seus movimentos corporais e cheiros. Contudo, é importante salientar que assumir a identidade animal não significa, para os Yukaghirs, tornar-se “natural” em oposição ao “cultural”. Não há uma palavra correspondente ao nosso termo “natureza” na língua yukaghir, e nem mesmo uma equivalente ao termo “cultura” como um atributo unicamente humano (Willerslev, 2007:85-86). Antes, diz-se que todos os seres – humanos, animais e espíritos – dentro de sua esfera de existência, veem o mundo de modo similar ou idêntico – isto é, do modo que os humanos o fazem normalmente.

Eduardo Viveiros de Castro (1998:470) chama essa ontologia de “perspectivismo”. Como os Araweté e outros grupos amazônicos descritos por ele, os Yukaghirs veem a subjetividade de humanos e de não humanos da mesma forma, porque partilham o mesmo tipo de alma, *ayibii*, que significa “sombra” na língua yukaghir, que os provê com um ponto de vista similar ou idêntico no mundo. Não humanos – animais, árvores, espíritos e os objetos inanimados – portanto, veem o mundo como os humanos o veem: eles vivem em casas entre grupos de parentes, como o fazem os humanos, e veem a si mesmos como caçadores humanos deslocando-se pela paisagem e caçando sua presa. O que diferencia a perspectiva das diferentes espécies umas das outras é a materialidade do corpo: seres humanos veem o alce como uma presa, porque os seres humanos partilham do mesmo tipo de corpo, da mesma forma que o alce, com seu corpo particular, vê o caçador humano como um espírito mau ou um predador. Em outras palavras, é o corpo que vê e que determina o que é visto: quem você é e como você percebe e constrói o mundo dependem do tipo de corpo que você tem.

É na ontologia perspectivista que as tentativas de transformação corporal dos caçadores yukaghir devem ser entendidas. Ao recriar seu corpo à imagem de sua presa, o caçador reflete de volta ao alce uma imagem dele próprio – isto é, o caçador expõe como exterior ou visível o que em realidade é interior ou invisível: a perspectiva infra-humana do animal. Portanto, o que o alce vê no caçador não é um espírito mau ou um predador, mas sua própria imagem, a sua própria “humanidade”. Tomado por esta imagem de si mesmo, o alce não teme o caçador, mas se aproxima e eventualmente se “entrega” àquele que ele percebe como um dos seus.

Os caçadores explicam essa avidez do alce, participando ativamente da caça, em termos de um processo de sedução sexual. Durante os sonhos do caçador, sua alma, *ayibii*, deixa seu corpo e caminha livremente. Os espíritos dos animais chamam por ela, convidam-na para suas casas na floresta para comer e beber e

ter intercursos sexuais. O sentimento de desejo e excitação sexual, que o *ayibii* desperta nos espíritos, é depois estendido à sua contraparte física, a presa animal que, diz-se, na outra manhã corre em direção ao caçador na expectativa de experimentar um clímax sexual.

Dinâmicas caçador-presa

Todavia, nós não podemos nos restringir a ver a caça como uma predação de animais feita pelos humanos, uma vez que o animal e o seu ser espiritual associado também estão engajados em atos predatórios contra o caçador humano. Portanto, ambos – humanos e animais – são caçadores e caçados ao mesmo tempo. O espírito do animal, dizem os Yukaghirs, vai procurar matar o caçador humano “por amor” a ele, de modo a arrastar sua *ayibii* para casa como seu “cônjuge”. O espírito do alce busca isso por meio da sedução do caçador, fazendo-o acreditar que o que ele vê não é um alce, mas um companheiro humano. Afinal de contas, assumindo o corpo do animal, o caçador também assume o seu ponto de vista e está a partir daí apto a ver o alce como ele vê a si mesmo – isto é, como um ser humano. Quando isso acontece, uma verdadeira metamorfose ocorre e as memórias do caçador de sua identidade passada são perdidas.

De fato, nós encontramos um grande número de histórias que causam ansiedade, nas quais o caçador humano encontra sua presa na forma de um humano, e a acompanha de volta à sua casa, jamais retornando à sua própria esfera humana de existência (Willerslev, 2004:634-635). Da mesma maneira, ocasionalmente, ocorre de um caçador se tornar tão absorvido por um aspecto sedutor ou uma ação observada no alce que ele se esqueça de matá-lo. Falhas deste tipo são explicadas dizendo-se que o caçador “apaixonou-se” por sua presa. Consumido por esse amor, ele não pode pensar sobre mais nada, deixa de comer e pouco depois morre. Sua *ayibii*, os caçadores dizem, segue depois para viver com a presa animal. Para o caçador, portanto, matar uma presa não é apenas uma questão de adquirir carne, mas também uma perigosa luta para garantir as fronteiras e preservar sua identidade como pessoa humana.

A ação de matar a presa, entretanto, não marca o final da caçada. Na verdade, pelo contrário. Até o momento do ato de matar, a caça é essencialmente não violenta, envolvendo puramente relações positivas e não coercitivas de sedução. Todo aspecto de violência vai sendo na realidade ocultado. Mesmo a retórica do caçador oculta de maneira eficaz o fato de ele ser um predador humano. O alce, por exemplo, é referido como “o grandalhão”, enquanto o urso é chamado de “o dos pés descalços”. Da mesma maneira, a arma é designada como a “vara”, e a “faca” é chamada de a “colher”. Igualmente, o caçador não diz: “Vamos caçar o

alce”, mas usa frases codificadas como: “Vamos dar uma olhada no grandalhão”, ou “Eu estou indo caminhar” (ver Descola, 1996:226). Ainda, no momento em que ocorre a morte há um total deslocamento de sentido: agora está claro para o espírito do animal que aquilo que deveria ser um “caso de amor” é de fato um “monte de mentiras” e que a intenção real do caçador é a violência predatória. O espírito, a partir daí, procurará se vingar, atingindo-o com enfermidades e morte (ver Kwon, 1998:119).

Para evitar ser predado, por sua vez, caçadores empregam várias táticas de deslocamento e substituição para ocultar o fato de que eles são os responsáveis pela morte violenta do animal. Assim, imediatamente depois de matar o alce, eles fazem uma pequena, precária figura esculpida na madeira, que eles pintam com linhas, usando sangue do animal abatido. A figura é tida como um modelo em miniatura do “matador do animal”. É pendurada por uma corda acima da carne e serve para atrair a atenção do espírito furioso. O espírito, dizem os caçadores, irá sentir o cheiro do sangue da sua “criança” pintado no corpo da figura e irá atacá-la. Enquanto isso, os caçadores podem fracionar o animal e transportar sua carne para o acampamento. A figura de madeira, contudo, é deixada no local da morte como um tipo de representação física do “assassino”, para atrair a ira do espírito.

O ritual performatizado após matar um urso segue padrões semelhantes, porém é mais elaborado, já que o perigo e o medo são maiores e o custo do erro mais aterrorizante. Após retirarem a pele do urso, os caçadores vendam ou picam os seus olhos enquanto crocitam como corvos (Willerslev & Pedersen, 2010:270). Isto fará com que o urso acredite que foi o pássaro que o cegou. Além disso, eles se dirigirão ao urso, dizendo: “Grande homem!”, “Quem fez isso com você? Um russo [ou sakha/yakut] o matou” (Willerslev, 2007:130). Assim, por meio de várias formas de trapaça, os caçadores buscam direcionar a ira dos espíritos-donos dos animais contra os não yukaghirs – tanto humanos como não humanos.

O acampamento

Ao longo do curto verão, o acampamento dos caçadores consiste de tendas feitas de um grosso tecido de algodão, enquanto a maioria vive em cabanas de troncos ao estilo russo durante o longo inverno. A parte mais importante do interior das tendas e das cabanas é o pequeno fogão de metal. Seu fogo transforma a carne trazida em comida, algo que não é dado, uma vez que o animal de caça é considerado uma pessoa e não um objeto (ver Fausto, 2007). Em outras palavras, o animal precisa ser “dessubjetivado” e o fogo do forno é tido como capaz de realizar essa transformação. Enquanto o fogo converte a problemática carne em

um menos problemático alimento, seu intenso calor também aquece a cabana, até atingir temperaturas de uma sauna quente. Isto é importante, pois enquanto o caçador na floresta assume a identidade do animal, vestindo e cheirando como ele, em contraste, a vida na cabana é caracterizada pela presença intensa do odor humano, especialmente o cheiro de suor, carne assada e fumaça de tabaco. Por esta razão, caçadores sempre penduram suas roupas de pele fora da cabana.

Enquanto comem, e logo depois, eles constantemente falam sobre os dias de caça. Histórias de caçadores podem ser denominadas “minimalistas” (Rosaldo, 1986), nas quais as sentenças são curtas, irregulares e com frequência incompletas: ou o sujeito da frase ou outra parte da sentença está ausente, e deve-se adivinhar o significado de acordo com o contexto geral da história ou em relação com a sentença anterior, ou se tem que decifrar os gestos corporais do orador. Além disso, o narrador não é guiado por nenhuma cronologia rigorosa, mas salta para frente e para trás, entre vários eventos que ocorrem em diferentes tempos e lugares ao longo do dia. Enquanto na sua quase totalidade os caçadores narram na língua russa, os mais velhos irão ocasionalmente intercalar frases em yukaghir e sakha, ignorando o fato de que grande parte dos outros no grupo não entende bem essas línguas.

Durante uma caçada na floresta, os caçadores frequentemente saem sozinhos em busca da presa, mas quando estão se movendo em grupos, para caçar alces ou ursos, por exemplo, é raro qualquer palavra ser dita. Se algum som é produzido, são imitações do animal que eles esperam atrair. Por contraste, a comunidade discursiva dos caçadores e a aparentemente interminável troca de narrativas sobre a caça distinguem a vida no acampamento.

Renato Rosaldo (1986:108) sugeriu que em sociedades caçadoras de pequena escala, semelhantes àquela dos Ilongot do norte das Filipinas, contadores de histórias falam para pessoas que compartilham um enorme conhecimento prévio sobre suas práticas de caça e sobre sua paisagem. Consequentemente, histórias de caça podem comunicar informações com brevidade telegráfica, pois os falantes reconhecem a base profunda do conhecimento dos ouvintes (Rosaldo, 1993:129). Contudo, eu não acredito que este argumento seja válido para os Yukaghirs. Um grupo de caçadores consiste em pessoas com diferentes níveis de conhecimento, desde experientes usuários daqueles recursos, com prolongada relação numa determinada área de caça, até iniciantes inexperientes e pessoas novas, que acabaram de se juntar ao grupo. Por isso, a distribuição social do conhecimento dentro de um grupo de caçadores é necessariamente plural, já que nem todo caçador possui a mesma quantidade e o mesmo tipo de conhecimento.

Desta forma, acho difícil aceitar que a comunidade discursiva dos Yukaghirs

esteja baseada em algum tipo de corpo de “conhecimento de fundo partilhado” sobre “a paisagem e as práticas de caça” que os “falantes podem seguramente supor” (Rosaldo, 1986:108). Além disso, deve-se questionar que valor as narrativas dos caçadores mais velhos possam ter como “conhecimento”, quando eles, de forma deliberada, intercalam frases yukaghir e sakha, que são ininteligíveis para muitas pessoas do grupo. Se o objetivo dos caçadores experientes fosse comunicar e transmitir conhecimento, eles deveriam presumivelmente fazer isso em uma língua que os outros pudessem entender.

Como explicação alternativa, sugiro que a importância do modo de narrativa dos caçadores não seja um instrumento para a troca de conhecimento, mas sim um tipo de ferramenta mágica para “humanizar” os caçadores, no ponto-chave do seu retorno através de uma linha conceitual, isto é, no sentido de permitir a eles se afastarem do perigoso estado de liminaridade da caça e reconstruir sua identidade mais estável e segura como pessoas humanas, de volta ao espaço do acampamento. Entretanto, a fim de estabelecer o fundamento etnográfico desta interpretação alternativa, preciso dizer algo sobre as concepções yukaghir de conhecimento, que são baseadas em uma ontologia do conhecer e do compreender que considera a informação verbal inferior, se comparada com a experiência prática direta.

Renascimento

Como outros povos indígenas do Ártico – os Inuits, por exemplo, descritos por Lee Guemple (1991) – os Yukaghirs veem uma criança recém-nascida como um parente falecido que retornou. Em um dado momento durante a gravidez, *ayibii*, a alma da pessoa falecida, entra no útero da mãe através da sua vagina e possui a sua criança que está prestes a nascer. Desse modo, os dois se tornam, por assim dizer, uma só pessoa, e a criança partilha com o falecido a sua personalidade, incluindo o mesmo repertório de habilidades e conhecimentos. Em suma, todos os elementos de caráter e de conhecimento que nós usualmente compreendemos como algo acumulado através da vida são recebidos pela criança de uma vez, em um pacote, ainda antes de seu nascimento (Willerslev, 2013).

Não obstante, os Yukaghirs dizem que, no momento em que a criança adquire a linguagem, uma falha em sua memória ocorre. O conhecimento da criança não está perdido com isso, mas ela não está mais explicitamente consciente de quem é e do que sabe. Seu saber vem à tona em um tipo de forma encapsulada, que precisa ser extraído através de um processo de redescoberta pessoal e da aquisição de habilidades através da prática, ao invés de um treino formal. Engajar-se em atividades cotidianas, como caçar, é considerado,

portanto, como um ato de recordação. Assim, para os Yukaghirs não há algo como “crianças”, pelo menos não no sentido de um recipiente vazio que deve ser preenchido com cognição (Guemple, 1991:135). Uma pessoa sabe desde o começo tudo o que virá a conhecer, não estando assim em débito com ninguém por seu conhecimento.

Esta perspectiva tem maiores implicações na maneira como a aprendizagem é entendida entre os Yukaghirs. Ao invés de ser uma questão de transmissão explícita da informação “de cima pra baixo”, por assim dizer, é uma questão de assistir ou guiar a pessoa em atividades práticas através das quais ela realizará o que se acredita que ela já sabe. Desse modo, eu quase nunca vi crianças ou jovens sendo instruídos em algo ou recebendo explicações. Em vez disso, crianças são encorajadas a explorar o mundo por elas mesmas, com o mínimo de interferência dos adultos. Na verdade, eu presenciei com frequência situações, similares àquelas descritas por Jean-Guy Goulet (1998:39-42) entre os Dene Tha, nas quais as crianças brincavam com fogo ou álcool enquanto seus pais simplesmente observavam à distância. Goulet resume esse *ethos* de intervenção mínima escrevendo: “Porque os Dene consideram o conhecimento verdadeiro como pessoal, conhecimento de primeira mão, eles aprendem através de uma forma que enfatiza o não verbal sobre o verbal, o experimental sobre a exposição de princípios” (Goulet, 1998:58).

Essa ênfase no conhecimento experimental não verbal de primeira mão sobre a instrução verbal segue dominando a vida adulta. Dessa maneira, para o caçador yukaghir individual, o conhecimento sobre caça só é reconhecido *como tal* quando ele próprio o testou na prática e viu por si mesmo que realmente é verdadeiro ou funciona. Ou como David M. Smith colocou em relação aos caçadores chipewyan, e que da mesma forma é verdadeiro para os Yukaghirs: “informação verbal não é nunca vista como suficiente; conhecimento experimental em primeira mão é *sine qua non* epistemológico” (1998:417).

Meu ponto é que para os Yukaghirs, assim como para muitos povos do Ártico, o que provê o conhecimento não é a linguagem, mas os atos de engajamento perceptual direto com o mundo – atos que se acredita ocorrerem independentemente da própria linguagem. Para eles, o conhecimento é algo que antecede a linguagem; esta não é mais do que uma atividade secundária que nomeia coisas que, se acredita, as pessoas já conhecem. De fato, os caçadores yukaghir afirmam que instruções verbais podem inclusive distorcer o entendimento apropriado das pessoas sobre as coisas. Portanto, na visão deles, a linguagem é algo que obstrui mais do que promove o genuíno entendimento das coisas.

Humanizando a si mesmo através das palavras

É nesse contexto de atitude geral de desconfiança dos caçadores, e algumas vezes até mesmo de hostilidade, em face da linguagem e da informação transmitida pela linguagem, que eu acredito que a narração deles de histórias deve ser entendida. Tais histórias não servem a um propósito educacional. Na verdade, elas são frequentemente ininteligíveis para muitos membros do grupo. Ainda, para os Yukaghirs, a linguagem é, como o corpo humano, um aspecto inseparável do que significa ser humano. Isto não quer dizer que a linguagem é vista como um atributo unicamente humano. No mundo dos Yukaghirs, os humanos não têm nada que os não humanos não tenham ao menos um vestígio, e a linguagem não é uma exceção. Assim, considera-se que as várias espécies animais falam em suas próprias línguas, do mesmo modo que se acredita que elas vivem vidas análogas às dos humanos: quando perambulam pela floresta, elas aparecem sob o disfarce do animal predador ou da presa (assim como os seres humanos o fazem quando saem para caçar), mas estes, quando estão em suas próprias terras e acampamentos, penduram seus casacos de pele, assumem a forma humana e falam suas próprias línguas “humanas”. É exatamente com respeito a este último ponto, sobre a linguagem ser uma marca da “humanidade como condição” (Descola, 1986:120), partilhada por ambos – humanos e não humanos – que eu creio que nós devemos compreender o modo narrativo dos caçadores.

O que a fala faz é, com efeito, transformar os seres, sejam humanos ou não humanos, levando-os de volta ao seu modo de existência ordinário. A comunidade discursiva e a troca interminável de palavras “humanizam” não só eles, mas também o espaço do acampamento, como o faz a remoção da roupa de pele, o cheiro da comida cozida e a fumaça de tabaco. Discurso e cheiro – ambos tidos como aspectos de identificação de uma humanidade – devem, assim, ser vistos como um tipo de instrumento mágico, para sanear um sentido de alteridade do eu e reconstruir a identidade em um formato humano mais estável.

Não é tanto o significado expresso das palavras, mas o ato mesmo de falar é que tem relevância. Se o narrador é completa ou parcialmente compreendido, é de importância secundária. Não se espera dos ouvintes que prestem muita atenção às palavras para captar-lhes o sentido. Ao contrário, é o ato de falar que provoca o efeito pretendido. Isto os confronta, quase os subjuga à realidade primordial da vida social humana, da qual eles foram previamente removidos, e os força a examinar o evento da caça nesses termos. Por este motivo, o seu modo narrativo está diretamente envolvido na promoção da reflexividade. Caçadores são, através de seus engajamentos na narração de histórias, providos da oportunidade de refletir de forma retrospectiva sobre o dia de caça, para se apartarem

da sua arriscada entrada no mundo liminar da caça e “olharem para isto” a partir da segura esfera social humana do acampamento. O resultado é que eles se tornam conscientes da sua própria consciência (Turner, 1982:75). Eles veem que não são alces, mas pessoas humanas genuínas.

Conclusão

Este artigo descreveu as inversões simétricas entre humanos e não humanos e entre vivos e mortos. Para os Yukaghirs, como vimos, nenhuma categoria de seres é sempre permanente e qualquer um pode se transformar virtualmente em qualquer outra coisa: humanos se tornam animais, animais se tornam humanos e o morto se converte no vivo. De fato, enquanto espera para reencarnar, a alma da pessoa morta, *ayibii*, dizem, vive na “Terra das Sombras” (Yuk. *ayibii-lebie*) ou na “Segunda Moscou”, como é também chamada (Willerslev, 2012:159-64). É um lugar que se acredita ser uma inversão deste mundo: as pessoas lá vivem em cabanas e tendas, comem e caçam, como eles deveriam fazer normalmente, ainda que coisas básicas, como o dia e a noite, o inverno e o verão, sejam invertidas.

Dentro desse quadro de contínua transformação, eu foquei dois diferentes modos de ser: a floresta e o acampamento. Quando estão caçando, os Yukaghirs se transformam em presas animais, assumindo sua identidade e seu modo de percepção. O espaço do acampamento é o simétrico inverso da vida na floresta, já que ele serve para humanizar os caçadores e restaurar seu senso original do eu e sua perspectiva. O importante a se notar, contudo, é que em ambos os casos o ponto de vista do caçador nunca é exclusivamente seu, mas é sempre entrecruzado pelo dos outros. Na floresta, o caçador vê o mundo através dos olhos da sua presa animal, enquanto no acampamento ele o vê com os olhos de um parente falecido, de quem ele é considerado uma encarnação. Em outras palavras, para os Yukaghirs não há algo como ver com os próprios olhos. As pessoas sempre veem também através dos olhos de outros.

Esta é uma afirmação que está muito distante da convenção do sujeito individual do pensamento ocidental, segundo a qual os olhos da pessoa são unicamente seus e a sua visão não se cruza com a dos outros. Em sentido literal, o senso comum do conceito de pessoa ocidental é egocêntrico: o mundo é centrado no espectador, que é a essência ou o cerne da identidade. Para os Yukaghirs, não existe um centro da identidade como este. Para eles, personalidade não diz respeito a uma classe de seres ou entidades; antes, ela implica relações. Não haveria nenhum caçador sem presa, assim como não haveria nenhum vivo sem as almas dos mortos, pois uma pessoa somente alcança sua personalidade em

virtude da relação que tem com sua encarnação prévia ou com o animal caçado. A pessoa yukaghir, assim, é essencialmente e inerentemente relacional, não tendo existência própria fora ou separada das relações em que se insere.

Recebido em 10/09/2012

Aceito em 26/09/2012

Rane Willerslev é professor de antropologia e diretor do Museu de História Cultural, Universidade de Oslo. É autor de *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs* (University of California Press, 2007) e de *On the Run in Siberia* (University of Minnesota Press, 2012). É também organizador (com Christian Suhr) de *Transcultural Montage* (Berghahn books, no prelo) e, com Dorthe Refslund Christensen, de *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual* (Ashgate Publishing, no prelo).

Notas

1. Trata-se do *Martes zibellina*, mamífero da família dos mustelídeos, cuja pele é em geral castanho-escura. Espécies da mesma família encontradas no Brasil são a lontra (*Lontra longicaudis*) e a ariranha (*Pteronura brasiliensis*). N. T.

Referências bibliográficas

DERLICKI, J. 2003. "The New People: the Yukaghir in the Process of Transformation". In: L. Mroz & Z. Sokolewicz (eds.). *Between Tradition and Postmodernity*. Committee of Ethnological Science, Polish Academy of Science, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Warsaw. pp. 121-136.

DESCOLA, P. 1986. *La Nature Domestique: Symbolism et Praxis dans l'Ecologie des Achuar*. Paris: Maison des Science de l'Homme.

_____. 1996. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

FAUSTO, C. 2007. "Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia". *Current Anthropology*, v. 48, n. 4:497-530.

GOULET, J.G.A. 1998. *Ways of Knowing: Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

GUEMPLE, L. 1991. "Teaching Social Relations to Inuit children". In: T. Ingold; D. Riches & J. Woodburn (eds.). *Hunters and Gatherers II: Property, Power and Ideology*. Oxford: Berg Publishers Ltd. pp. 131-149.

JOHELSON, W. 1926. *The Yukaghir and the Yukaghized Tungus* (ed. F. Boas). New York: American Museum of Natural History.

KWON, H. 1998. "The Saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (1):115-127.

MASLOVA, E. & VAKHTIN, N. 1996. "The Far North-east of Russia" (map and text). In: S.A. Wurm; P. Mühlhäuser & D.T. Tryon (eds.). *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia, and the Americas*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter. pp. 999-1001.

MORIN, F. & SALADIN D'ANGLURE, B. 1997. "Ethnicity as a Political Tool for Indigenous Peoples". In: C. Govers & H. Vermeulen (eds.). *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: Macmillan. pp. 157-193.

ROSALDO, R. 1986. "Ilongot Hunting as Story and Experience". In: W. Turner & E.M. Burner (eds.). *The Anthropology of Experience*. Urbana, IL: University of Illinois Press. pp. 97-138.

_____. 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, MA: Beacon Press.

SMITH, D.M. 1998. "An Athapaskan Way of Knowing: Chipewan Ontology". *American Ethnologist*, 25 (3):412–32.

TURNER, V. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.

VAKHTIN, N. 1991. *The Yukaghir Language in Sociolinguistic Perspective*. Leningrad, USSR: Institute for Linguistics, Academy of Science.

VITEBSKY, P. & WOLFE, S. 2001. "The Separation of the Sexes among Siberian Reindeer Herders". In: A. Low & S. Tremayne (eds.). *Sacred Custodians of the Earth? Women, Spirituality and Environment*. New York and Oxford: Berghahn Books. pp. 81-94.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 4:469–88.

WILLERSLEV, R. 2000. *Hunting and Trapping in Siberia*. Copenhagen, Denmark: Arctic Information.

_____. 2004. "Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 10:629-652.

_____. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2010. "Urbanites without a City: Three Generations of Yukaghir Women". *Acta Borealia*, v. 27:189-207.

_____. 2012a. *On the Run in Siberia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 2012b. "Rebirth and the Death drive: Rethinking Freud's 'Mourning and Melancholia' through a Siberian Time Perspective". In: Dorthe Refslund Christensen & Rane Willerslev (eds.). *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*. Studies in Death, Materiality and the Origin of Time. Vol. 1. London and Burlington: Ashgate Publishing.

WILLERSLEV, R. & PEDERSEN, M.A. 2010. "Proportional Holism: Joking the Cosmos Into the Right Shape in North Asia". In T. Otto & N. Bubandt (eds.). *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 262-278.

ZUKOVA, L.N.; NIKOLAEVA, I.A. & DĚMINA, L.N. 1993. "Les Ioukaghirs". *Études Mongoles et Sibériennes*, pp. 175-190.



Resumo

Para os Yukaghirs da Sibéria, a presa é vista como uma amante que precisa se “entregar” ao caçador, demonstrando desejo sexual por ele. Consequentemente, o caçador busca seduzir a presa transformando seu corpo na imagem dela. Contudo, esse empreendimento é arriscado e pode resultar na perda de sua aderência à espécie original. Por essa razão, dentro do acampamento humano, o processo de caçar é oposto por um contraprocessos, implicando o esforço do caçador em sanear a alteridade do seu eu e reconstruir sua personalidade humana. Ainda assim, o caçador não é apenas ele mesmo, uma vez que ele acredita ser a encarnação de um parente morto. O ponto que desejo ressaltar é que a estabilidade do eu ou da pessoa é, na verdade, impossível de se manter entre os Yukaghirs, onde ninguém é apenas ele mesmo, mas sempre alguém mais.

Palavras-chave: Yukaghir, Sibéria, caça, transformação humano-animal, personalidade

Abstract

For the Siberian Yukaghirs prey is seen as a female lover, who needs to “give herself up” to the male hunter out of sexual desire for him. Accordingly, the hunter seeks to seduce prey by transforming his body in its image. However, this attempt is risky and may result in him losing his original species adherence. For this reason, the process of hunting is opposed within the human encampment by a counter-process, implying the hunter’s attempt to purge otherness from the self and to reconstruct his human personhood. However, even here, the hunter is not just himself, since he is believed to be the incarnation of a dead relative. The point I want to stress is that stable selves or persons are indeed impossible to maintain among the Yukaghirs, where no one is ever just himself, but always someone else as well.

Keywords: Yukaghir, Siberia, Hunting, human-animal transformation, personhood