

A Antropologia está levando o animismo a sério demais?¹

Is Anthropology taking animism too seriously?

Rane Willerslev

Professor do Department of Anthropology
Aarhus University – AU

E-mail: rawi@cas.au.dk

Resumo

De que modo podemos levar o animismo indígena a sério, no sentido proposto por Viveiros de Castro? Neste artigo, apresento este desafio para todas as grandes teorias do animismo, de Taylor e Durkheim, passando por Lévi-Strauss e chegando a Ingold. Em seguida, proponho uma comparação entre a descrição do ambiente social cínico do capitalismo avançado, proposta por Žižek, em que a ideologia como “falsa consciência” perdeu sua força, e os Yukaghirs na Sibéria, para quem ridicularizar os espíritos é parte integral do jogo da caça. Todos sabem que, em suas atividades, estão seguindo uma ilusão, mas ainda assim continuam a segui-la; todos têm uma irônica autoconsciência que os leva a não tomar o etos dominante por seu valor de face. Isso me leva a sugerir uma alternativa: talvez tenha chegado a hora da antropologia deixar de levar o animismo muito a sério.

Palavras-chave: animismo; caça do urso; história da religião; ideologia; brincadeira; Yukaghir.

Abstract

How do we take indigenous animism seriously in the sense proposed by Viveiros de Castro? In this article, I pose this challenge to all the major theories of animism, stretching from Tylor and Durkheim, over Lévi-Strauss to Ingold. I then go on to draw a comparison

¹ Este artigo é baseado em Willerslev, R. 2013. “Taking Animism Seriously, but Perhaps not too Seriously?” *Religion and Society*, 4: 41-57. A R@u agradece a Ruy Blanes, editor do periódico *Religion & Society*, à Martha Hoffmann, Editorial and Production Manager da Berghahn Journals, e ao autor, por permitirem e incentivarem a tradução e publicação do artigo no Brasil.

between Žižek's depiction of the cynical milieu of advanced capitalism in which ideology as "false consciousness" has lost force and the Siberian Yukaghirs for whom ridiculing the spirits is integral to their game of hunting. Both know that, in their activity, they are following an illusion, but still they go along with it; both are ironically self-conscious about not taking the ruling ethos at face value. It makes me suggest an alternative: perhaps it is time for anthropology not to take indigenous animism too seriously.

Keywords: animism; bear hunting; history of religion; ideology; joking; Yukaghir.

Na Antropologia Social, temos visto um desenvolvimento que se distancia do chamado "velho animismo", no sentido tradicional de Edward B. Tylor, em direção ao que Graham Harvey (2005: xi) recentemente denominou de "novo animismo." Central às abordagens dos intelectuais do novo animismo é sua tentativa de levar o animismo "a sério" (Harvey 2005: xv; Ingold 2000: 42; Willerslev 2007: 181-91; Viveiros de Castro 2011: 131). O que devemos entender por esta noção fundamental de levar algo "a sério"? Em geral, tal permanece não esclarecido ou, como Matei Candea (2011: 146) corretamente aponta, "o valor moral de se 'levar a sério' tem frequentemente sido mais claro do que seu significado exato." No entanto, um acadêmico em particular, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, deu à frase "levar a sério" um conteúdo teórico bastante preciso, endossando uma visão com consequências abrangentes para a Antropologia. Viveiros de Castro (2011: 130-31) se opõe a algo que ele considera ser uma forte corrente etnocêntrica em boa parte da filosofia ocidental. Ele contesta particularmente o confessado antirrelativismo do influente filósofo americano Richard Rorty (1991: 29), que se recusa a levar a sério ideias que são muito distantes daquelas dos intelectuais ocidentais liberais². Com talento retórico, Viveiros de Castro (2011: 145; grifo do autor) define a Antropologia em termos exatamente opostos, isto é, "levando a sério aquilo que os intelectuais não conseguem levar a sério". Ele define o fundamento da Antropologia desta maneira:

Antropologia é alteridade que permanece alteridade ou, melhor, que se torna alteridade, visto que a Antropologia é uma prática conceitual cujo objetivo é fazer a alteridade revelar seus poderes de alternância [...]. A Antropologia é alteridade que *devém*³ alteridade [...]. [Esta] fórmula é minha e sugere a maneira adequada de levar a vida — A nossa tanto quanto qualquer outra — a sério.

O que Viveiros de Castro quer sugerir nesta passagem, que está longe de ser autoexplicativa? O que ele indica é a "descolonização do pensamento." Antropólogos precisam levar a sério o que os povos indígenas levam a sério, não como um meio para exotizá-los como sendo, de alguma forma, mais inteligentes ou sábios que os filósofos ocidentais. Também não se trata de ética: respeitar outras culturas. Ao invés disto, precisamos levar o animismo indígena a sério, de modo

² A citação completa de Rorty à qual Viveiros de Castro se opõe é a seguinte: "Nós, intelectuais liberais ocidentais, devemos aceitar o fato de que nós temos que começar de onde nós estamos, e isso significa que há muitas visões que simplesmente não podemos levar a sério" (Rorty 1991: 29).

³ *Becomes*, no original (Nota da Tradução).

a alterar nossas próprias maneiras de pensar. Levar algo a sério, no entendimento de Viveiros de Castro, é um empreendimento criativo e instigante, que pode potencialmente levar a novas compreensões sobre a própria questão do que constitui a vida.

A princípio, isso pode parecer trivial. Afinal, dizemos a nós mesmos e aos nossos estudantes que a Antropologia possui um princípio que nunca podemos perder de vista. Este princípio foi celeberramente apreendido por Bronislaw K. Malinowski (1922: 25, grifo do autor): “Compreender o ponto de vista nativo, sua relação com a vida, *sua* visão de *seu* mundo”. Se este é o princípio básico da Antropologia, ele é de fato radical. Não é exatamente uma surpresa, portanto, que ele seja raramente concretizado. Isto não é menos verdadeiro em relação ao estudo do animismo, que é um dos conceitos antropológicos mais antigos, se não o primeiro. Como mostrarei adiante, antropólogos buscaram, em grande medida, neutralizar o desafio que o animismo indígena apresenta aos nossos próprios modos de pensar, ao reduzi-lo a uma “epistemologia falsa” (Bird-David 1999). Nesse sentido, o artigo de Viveiros de Castro pode ser lido como uma espécie de manifesto, encorajando a Antropologia a retornar ao seu princípio ortodoxo. Isso equivale ao que Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007: 7-10) têm chamado de “revolução silenciosa” contra o axioma antropológico atualmente dominante, segundo o qual as pessoas podem possuir diferentes perspectivas, mas em última instância habitam o mesmo mundo, o que é essencialmente o leitmotif do relativismo cultural. O que a Antropologia realmente deveria ser, sugerem os autores — e aqui eles estão de acordo com Viveiros de Castro —, é sobre revirar nossas próprias pressuposições de modo a abrir espaço para imaginar a possibilidade de pessoas habitando uma multiplicidade de mundos. Se então, por exemplo, os povos indígenas nos dizem que há coisas como “pessoas não-humanas” (Hallowell 1960: 36), o exercício antropológico não seria sobre traduzir a ideia de pessoas não humanas em conceitos que já conhecemos, mas sim sobre revirar nossos próprios pressupostos sobre a pessoa para tornar possível que imaginemos como pessoas *neste* mundo realmente incluem tanto humanos como não humanos. É esta noção de levar a sério que, acredito, Viveiros de Castro defende, quando ele afirma que a “Antropologia é alteridade que devém alteridade”. Levar o animismo a sério não é alguma forma frouxa de tolerância generalizada como no relativismo cultural, onde todas as culturas são simetricamente iguais. Em vez disso, levar o animismo a sério requer que nós não possamos levar outras visões a sério, especialmente o que está “próximo ou dentro de nós” (Viveiros de Castro 2011: 133), o que inclui nossas próprias ideias de senso comum sobre o que a vida implica. Somente pelo retorno da Antropologia, nesse sentido radicalizado, para seu princípio originário de levar a sério “o ponto de vista nativo e compreendendo sua visão de seu mundo” (Malinowski 1922: 25), que nossa disciplina se torna “uma prática conceitual cujo objetivo é fazer a alteridade revelar seus poderes de alternância” (Viveiros de Castro 2011: 145).

Enquanto essa nova ortodoxia aparenta ser o que a Antropologia tem aguardado, não exigindo, deste modo, nenhum comentário crítico adicional, comeci a questionar os fundamentos empíricos a partir dos quais os estudos do assim chamado “novo animismo” tentam superar uns aos outros em levar seus informantes a sério. Mais concretamente, passei a questionar se a seriedade realmente está no cerne do animismo. Talvez o caso seja exatamente o oposto, no sentido de que possa ser descoberto que, subjacente às cosmologias animistas, haja uma força do riso, uma distância irônica; fazer troça dos espíritos, o que sugere que o animismo indígena não deve realmente ser levado a sério. Penso que estamos encarando, aqui, um problema fundamental, porém um tanto negligenciado, e procurarei explorá-lo adiante neste artigo.

Por ora, irei discriminar, a título de verificação, alguns modelos antropológicos de explicação do animismo na longa história do seu estudo. O enigma do animismo ao subverter o mesmo em outro: animais tornando-se humanos, humanos tornando-se animais, e uma classe de espíritos transformando-se em outra, tem, como veremos, colocado, e continua a colocar, desafios fundamentais ao pensamento intelectual ocidental, com seu extenso legado de separar humano de animal, realidade de fantasia e, sobretudo, natureza de cultura. Discutindo esses modelos antropológicos, não tento esboçar uma cronologia de todo o debate sobre o animismo na Antropologia, que é vasto e impossível de ser tratado aqui. Ao invés disso, meu objetivo é mostrar como antropólogos, em vários momentos e de várias maneiras, têm tentado enfrentar o “problema” do animismo com, poderíamos acrescentar, sucesso explicativo variável.

A tradição tyloriana: animismo como ilusão

E. B. Tylor, frequentemente considerado o pai fundador da Antropologia, foi o primeiro a tornar o termo “animismo” conhecido entre os estudiosos em geral. O animismo foi, para Tylor, uma doutrina da alma que “forma o alicerce da Filosofia da Religião, desde aquela dos selvagens até a dos homens civilizados” (Tylor 1929a: 426). Em outras palavras, o animismo não era somente o estágio primordial na evolução do pensamento religioso; o elemento-chave da alma continua a estar presente em todas as religiões, daí sua bem conhecida definição mínima de religião como “crença em Seres Espirituais” (Tylor 1929a: 424). É importante notar que o interesse de Tylor na religião “primitiva” era mais do que puramente acadêmico. Tendo sido criado como um quacre, ele tinha, na época em que escreveu seus famosos dois volumes de *Primitive Culture*, se tornado não apenas um descrente comum, mas um ateu militante. Como E. E. Evans-Pritchard escreveu, Tylor “buscou, e encontrou, na religião primitiva, uma arma que poderia, [ele] pensava, ser usada com efeito mortal contra o cristianismo” (Evans-Pritchard 1965: 15). Esta correlação de religião com ilusão tem sido, como veremos, talvez o aspecto predominante do legado de Tylor.

Embora Tylor, assim como seu protegido vitoriano e eduardiano James Frazer (1976, 1931: 242), descrevesse povos indígenas utilizando termos que hoje consideramos ofensivos, como “selvagem”, “primitivo” e “bruto”, e até tenha comparado seus modos de pensamento com os de crianças ocidentais (Tylor 1929a: 478), seu argumento essencial era de que o animismo era uma maneira racional de pensar sobre o mundo (Tylor 1929a: 500). Povos “primitivos”, Tylor argumentava, eram seres sensíveis e suas inferências, desde eventos empíricos e fenômenos naturais até almas sobrenaturais, espíritos e afins, eram tanto válidas quanto lógicas, dada sua carência de conhecimento científico. O animismo seria essencialmente uma “filosofia mágica” sobre o funcionamento da natureza, semelhante a uma teoria científica, mas fundamentado em enganos (Tylor 1929a: 500-501). Seria baseado na “associação de ideias”, uma capacidade que Tylor enxergou como estando “na própria fundação da razão humana” (1929a: 116). Porém, disse Tylor, ao invés de mover do fato ao pensamento, das coisas à imagem, como nas ciências ocidentais, o “filósofo primitivo” inverteu o fluxo, “assim confundindo uma conexão ideal com uma conexão real” (1929a: 116). Por esta razão, o “animismo fala da imputação de uma alma [...] a aquilo que, empiricamente, não tem nenhuma” (Stringer 1999: 552), e Tylor passou a especular como o filósofo primitivo chegou a essa ideia errônea. Ele sugere que reflexões sobre certas experiências como a morte, transe, visões e, sobretudo, sonhos sobre os mortos, tenham levado a uma crença na existência de “almas-fantasmas”, uma convicção que foi então estendida

para explicar também a causalidade em toda a natureza, de modo que todo o universo tornou-se dotado de almas animadas (TYLOR 1929b: 356).

Tylor, assim como a maioria dos chamados “antropólogos de gabinete” de sua época, tornou-se objeto de ridículo para as gerações seguintes de antropólogos (Leach 1966: 560). Alfred R. Radcliffe-Brown famosamente apelidou o modo de argumentação deles de “se-eu-fosse-um-cavalo”⁴ (citado em Downie 1970: 42), e Evans-Pritchard (1965: 25) o comparou à criação de mitos: uma fábula como a “Como o Leopardo Adquiriu Suas Pintas”⁵. De fato, um grande problema com as especulações acerca do animismo e as origens de outros fenômenos religiosos foi que elas não passavam disso: especulações. Sem serem baseadas nem em trabalho de campo nem em outros tipos de pesquisa empírica, elas criavam teorias fundadas em uma curiosa mistura de sentimentos evolucionistas e fontes etnográficas secundárias, de qualidade frequentemente variável, fornecidas por missionários, administradores, viajantes e outras pessoas da administração colonial (ver Frazer 1931: 244-247; e a crítica de Evans-Pritchard 1965: 6). Se realmente suas especulações eram ou não o que os povos indígenas tinham em mente, ou o que poderiam reconhecer como forças reais por trás de suas convicções animistas, isso não estava em questão. Pelo contrário, argumentava-se que os “primitivos” não compreendiam os fundamentos reais de suas próprias convicções, e o trabalho do antropólogo era explicar, ou melhor, corrigir, suas explicações errôneas e substituí-las pelas suas próprias. Como coloca Frazer (1931: 3) em uma palestra ao Anthropological Institute of Great Britain and Ireland por volta de cem anos atrás:

Deve ser observado que as explicações que eu forneço sobre muito dos seguintes costumes não são explicações oferecidas pelas pessoas que os praticam. Algumas vezes, as pessoas não dão explicações sobre seus costumes, outras (muito mais frequentemente) dão uma explicação errada.

Embora questões sobre as origens da religião e o quadro evolucionista em que estas questões eram colocadas tenham deixado de interessar, há tempos, as principais correntes da Antropologia Social, Tylor e Frazer tiveram sucesso em estabelecer uma visão sobre a religião em geral, e a religião “primitiva” em particular, como expressão de um mero erro, uma ilusão. Esta visão fixou-se na Antropologia desde então. Evans-Pritchard tece um argumento interessante a respeito disso. Como praticante católico que era, ele estava bem ciente de que interpretações naturalísticas e psicológicas, como aquelas de Tylor e Frazer, só poderiam tornar inválidas crenças teístas (Morris 1987: 92). Sua monografia meticulosamente detalhada sobre a religião Nuer (Evans-Pritchard 1956) foi escrita precisamente para conduzir a Antropologia para longe do velho dogma da religião como ilusão. No entanto, Evans-Pritchard não conseguiu desviar da mesma armadilha. Embora tenha evitado reduzir as crenças espirituais dos Nuer a uma aberração intelectual, ele as explicou em termos de significado e função social. O resultado foi praticamente o mesmo de antes: o animismo não é o que ele pretende ser, mas se baseia em uma concepção errada da realidade. Este exemplo nos dá uma ideia do quão difícil é para os antropólogos levarem o animismo a sério no sentido

⁴ Do inglês “If I were a Horse”. Trata-se de uma metáfora para um tipo de argumentação baseada em se imaginar no lugar do outro e, a partir daí, elaborar especulações sobre como seria a realidade e o pensamento desse outro, sem a necessidade de uma pesquisa empírica para tal (Nota da Tradução).

⁵ Referência ao conto “How the leopard got his spots” do livro “Just So Stories”, coletânea de fábulas do autor britânico Rudyard Kipling, publicada em 1902 (Nota da tradução).

sugerido por Viveiros de Castro. Mesmo se nós deliberadamente tentemos nos distanciar de “onde estamos”, e nos aproximarmos das pessoas que estamos estudando, nós continuaremos retornando à coisas que, como já explicado, estão “próximas ou dentro de nós” (Viveiros de Castro 2011: 133).

A tradição evolucionista e psicologista de Tylor e Frazer não foi completamente extinta, no entanto. Ela teve um recente renascimento no trabalho de Steward E. Guthrie (1993, 1997). Procurando uma solução para a questão de porquê criaturas vivas, de sapos a seres humanos, animam o mundo à sua volta e o fazem de forma tão penetrante, Guthrie (1997: 55-56) emprega um “modelo cognitivo e da teoria dos jogos”, sugerindo que o pensamento animista é “pré-programado” em nossa composição hereditária através da seleção natural, por já ter provado ser útil à sobrevivência em um mundo incerto:

Diante da incerteza crônica sobre a natureza do mundo, supor que alguma coisa ou evento é semelhante ao humano ou possui uma causa humana constitui uma boa aposta. É uma aposta porque, em um mundo complexo e ambíguo, nosso conhecimento sempre é incerto. É uma boa aposta porque, se estivermos corretos, ganhamos muito pela identificação correta, ao passo que, se estivermos errados, geralmente perdemos pouco.

Quão útil é esse modelo para se levar o animismo a sério? Nem um pouco, eu me ousou dizer. Se é verdade que a incerteza é o que impulsiona o pensamento animista, por que é então que, quanto mais regular e proximamente nos engajamos com as coisas, e menos incertos nós ficamos sobre elas, mais nos inclinamos a ver nelas qualidades de pessoas? Alfred Gell (1998: 18-19) toca precisamente neste tema, quando ele descreve como ele se relaciona com seu carro:

Eu possuo um Toyota. [...]. Na minha família, esse Toyota tem um nome pessoal, Toyolly, ou simplesmente “Olly”. Meu Toyota é confiável e atencioso; ele só apresenta defeitos relativamente menores em momentos que ele “sabe” que não resultará em nenhum grande inconveniente. Se por acaso, Deus me livre, meu Toyota quebrar no meio da noite, longe de casa, eu tomaria isso como um ato de grosseira traição pelo qual eu consideraria o carro pessoalmente e moralmente culpado, não a mim ou à oficina mecânica que o conserta. Racionalmente, eu sei que tais sentimentos são um tanto bizarros, mas eu também sei que 99 por cento dos(as) proprietários(as) de carro atribuem personalidades a seus carros da mesma maneira que eu. [...]. [C]om efeito, essa é uma forma de “crença religiosa (animismo veicular)”.

Apenas essa citação já coloca um grande desafio à teoria de Guthrie. Podemos nos perguntar: o que as atribuições de agência pessoal pelos(as) proprietários(as) a seus carros tem a ver com uma “boa aposta” de sobrevivência em termos evolucionistas? Absolutamente nada! O “modelo cognitivo e da teoria dos jogos” de Guthrie não possui poder explanatório quando se trata de explicar esse tipo de animismo cotidiano que todos nós, de fato, praticamos habitualmente, quando atribuímos personalidade a dispositivos mecânicos. Além do mais, Guthrie enfrenta o mesmo problema de Tylor e Frazer em que ele não consegue explicar por que este animismo cotidiano não apenas sobrevive, mas até mesmo floresce, dentro de nossa própria civilização cientificamente iluminada. Se reconhecermos retrospectivamente que nossas interpretações animistas de carros e computadores estão incorretas, por que, então, continuamos a cometer esses erros repetidamente?

Precisamos assumir que o animismo desapareceria frente aos fatos científicos objetivos e a nossas explicações racionais. Porém, ele não desaparece.

De fato, se parece que Tylor, Frazer e outros seguidores da tradição evolucionista ofereceram apenas poucas contribuições que podem nos ajudar a levar o animismo a sério⁶, então, o que dizer da outra grande tradição de estudo da religião “primitiva”, aquela da Antropologia Simbólica? O termo “Antropologia Simbólica” certamente falha em diferenciar os variados escritos abrangidos por este campo, mas utilizo-o aqui, muito esquematicamente, para fazer referência a um conjunto de teorias que identificam o pensamento animista como inerentemente metafórico ou simbólico, sendo gerado pela sociedade humana. Embora essa tradição a princípio pareça ser bem mais respeitosa com o pensamento indígena, ela aponta, como veremos, grosso modo, para a mesma conclusão, ou seja, que o animismo é uma operação mental errônea.

A tradição durkheimiana: o animismo como simbólico

Permitam-me começar com quatro citações, retiradas de diferentes estudos antropológicos sobre animismo, que se estendem da metade da década de 1960 à metade dos anos 90.

Primeiro, a clássica etnografia de Edmund Leach (1965: 182, grifo nosso) sobre a religião dos Katchin na Alta Birmânia:

Nats [espíritos] são, em última análise, nada além de maneiras de descrever as relações formais que existem entre *pessoas reais* e *grupos reais* na sociedade Katchin.

Adrian Tanner (1979: 136, grifo nosso) descreve a relação dos índios Mistassini Cree (no Canadá) com seus animais de caça de modo muito semelhante:

Os fatos sobre animais peculiares são *reinterpretados* como se eles possuíssem relacionamentos entre eles [...] e, além disso, os animais são pensados *como se* tivessem relações pessoais com os caçadores.

Nurit Bird-David (1990: 194, grifo nosso) utiliza o mesmo quadro analítico quando descreve como vários grupos de caçadores-coletores habitantes de floresta são orientados em direção a esse ambiente:

Com base nos casos dos Nayaka, Mbuti e Batek, mostrei que [eles] [...] se relacionam com uma visão particular do ambiente, que está vinculada à sua *metáfora primária* “floresta é parente”. [...]. Ofereço a hipótese [...] de que as visões de seus membros sobre o ambiente são centradas em torno de *metáforas* extraídas das *relações de parentesco primordiais*.

⁶ Pode-se, no entanto, empenhar-se em novas leituras tanto de Tylor quanto de Frazer, concedendo, desta forma, a eles um papel principal no projeto de se levar o animismo a sério. Martin D. Stringer foi pioneiro nesta abordagem em um artigo sobre Tylor (Stringer 1999). Eu também estive envolvido, juntamente com Morten A. Pedersen, em reviver o conceito de alma de Tylor (Pedersen & Willerslev 2012). Até mesmo revisei a importância de Frazer para a Antropologia e o estudo do animismo (Willerslev 2011). Tudo isso, no entanto, sugere que alguém terá de conferir aquilo que suas teorias também implicam para além do que elas explicitamente fomentam, no sentido de Descola e Viveiros de Castro, “que continuaram a trabalhar a partir do legado de Lévi-Strauss, mesmo quando eram críticos deste” (Costa & Fausto 2010: 91).

24 | A Antropologia está levando o animismo a sério demais?

Por último, Kaj Århem (1996: 190, grifo nosso] descreve como os Makuna na Amazônia colombiana conceitualizam a socialidade animal:

Comunidades animais são organizadas nos mesmos termos das sociedades humanas, e a interação humana com animais é *modelada* sobre a interação entre diferentes grupos de pessoas no mundo humano.

Eu poderia seguir encontrando exemplos da literatura antropológica nos quais se afirma que povos indígenas recorrem às suas experiências de relação no domínio social humano a fim de “modelar” suas relações com animais, almas, espíritos e o mundo natural de forma mais geral, pois este último, os antropólogos supõem, não podem realmente possuir os poderes de intencionalidade, consciência e socialidade. Basicamente, o antropólogo aceita as afirmações indígenas sobre a existência de pessoas não humanas apenas se adicionar um “como se” em suas análises – portanto ao invés de falar absurdos, supõe-se estarem falando através de “metáforas”, construindo paralelos figurativos entre os dois domínios separados da natureza e da cultura. A implicação, no entanto, é que o pensamento indígena, que alega que vários tipos de pessoas não humanas coexistem com pessoas humanas, é baseado em uma ilusão (Ingold 2000: 44). Modelos “sociocêntricos”, como os citados acima, que concebem ideias animistas sobre pessoalidade não humana como reflexões simbólicas ou representações da sociedade humana, podem ser remontados ao sociólogo francês Emile Durkheim, talvez a maior e mais influente figura na história da Sociologia moderna. Em seu clássico estudo sobre “totemismo”, um termo que abrange aspectos do animismo (Willerslev & Ulturgasheva 2012: 48-68), Durkheim (1976: 206) expressou seu argumento principal em termos simbolistas, ao afirmar que o totemismo seria melhor entendido como “metafórico e simbólico”, e que a realidade vivida e concreta que este expressa seria o grupo social. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, ele escreve:

O totem é antes de tudo um símbolo, uma expressão material de algo mais. Mas de quê? [...]. O princípio totêmico pode [...] não ser nada além do clã em si, personificado e representado à imaginação sob a forma visível do animal ou vegetal que serve como totem.

Em outras palavras, totemismo não é realmente o que ele pretende ser, ou seja, pessoas não humanas e suas relações com humanos. De acordo com Durkheim, conceitos e crenças totêmicas constituíram uma representação simbólica da ordem social humana, que elas serviriam para reforçar. Que os próprios nativos não percebiam esse fato, Durkheim (1976: 251-252, grifo nosso) afirma, dever-se-ia aos seus sentimentos fundamentalmente irracionais a respeito da força do social. Escreve o autor:

É natural que as impressões provocadas pelo clã nas mentes individuais [...] deveriam se fixar na ideia do totem ao invés de naquela do clã: pois o clã é uma realidade muito complexa para ser claramente representada em toda sua unidade complexa por estas inteligências rudimentares.

Diz-se frequentemente que Durkheim desenvolveu sua sociologia da religião por desprezo à teoria de Tylor, na qual a religião é um mero equívoco, uma ilusão (Evans-Pritchard 1965: 53; Morris 1987: 108, 114). Porém, neste ponto crucial da análise de Durkheim sobre o totemismo, vemos que seu argumento caminha paralelamente com o de Tylor. Em ambos os casos, o analista

julga ser necessário substituir a explicação animista para eventos relevantes dos próprios povos indígenas pela sua própria explicação, pois os nativos, assume-se, não falam a verdade sobre o que realmente constitui a realidade, mas, na melhor das hipóteses, expressam-se por metáforas quando falam sobre almas, espíritos e afins. Ao afirmar que a sociedade humana é a realidade fundamental da qual as categorias animistas são derivadas em última instância, a tradição durkheimiana reduz efetivamente o animismo a uma “falsa epistemologia”, que resultaria da incapacidade dos povos indígenas para distinguir metáfora de realidade.

Apenas recentemente uma corrente contrária à tradição durkheimiana começou a surgir nos estudos sobre animismo. Essas novas leituras são geralmente de inclinação fenomenológica, e um de seus principais proponentes é o antropólogo britânico Tim Ingold.

A tradição ingoldiana: animismo como “ser-no-mundo”

O pensamento de Ingold não está preocupado apenas com a natureza do animismo, mas também, de modo mais geral, em como os seres humanos percebem o ambiente. Para esta finalidade, ele publicou uma coletânea de artigos, *The Perception of Environment* (2000), que impactou não apenas a disciplina da Antropologia, mas também aquelas da Religião, Arqueologia e Geografia, entre outras. Nessa coletânea, Ingold se baseia fortemente na literatura etnográfica sobre caçadores-coletores e suas cosmologias animistas. Central ao projeto de Ingold é um anseio por superar a divisão cartesiana entre mente e mundo como dois domínios da realidade totalmente independentes. Ele adota um ponto de partida fenomenológico, enfatizando que o mundo e a realidade humana são ontologicamente inseparáveis – uma ideia transmitida pela hoje bem conhecida expressão “ser-no-mundo” (Heidegger 1962: 107) do filósofo alemão Martin Heidegger. A hifenização desta expressão assinala que nosso envolvimento cotidiano com os vários elementos que formam o mundo implica que não podemos considerá-los como um conjunto de coisas puramente objetivas e neutras esperando nossa construção mental para torná-las significativas. Em vez disso, as coisas com as quais lidamos possuem significados para nós no momento mesmo em que lidamos com elas. Isto, no entanto, não quer dizer que dicotomias como “sujeito” e “objeto”, “humano” e “animal”, ou “cultura” e “natureza” sejam completamente falsas ou inúteis, mas, sim, que são modos de ser derivados. Nosso envolvimento prático com as coisas é anterior ao “ego cogitativo” que enfrenta um mundo externo “lá fora”, e aquilo que é revelado através da prática efetiva é ontologicamente mais fundamental que as propriedades descontextualizadas reveladas pela pura contemplação (Ingold 2000: 407). Tudo isso certamente se opõe ao pensamento durkheimiano, que pressupõe que conceitos socialmente construídos são uma pré-condição ao engajamento humano com o mundo. Porém, em um certo sentido, a linha de pensamento de Ingold ressoa com a de Tylor, já que ambas possuem um forte sabor pragmático; a prioridade é dada à personificação do natural e outros fenômenos tendo por base o engajamento prático de alguém com o ambiente. Assim, sonhar, caçar, e outras atividades cotidianas concretas que, para Tylor, também constituíam fundações do pensamento animista, tendem a ser o ponto focal nos estudos que se baseiam na fenomenologia de Ingold (ver, e.g., Arnold 1996; Willerslev 2004; Mallett 2004; Wylie 2005).

O que essa abordagem faz por nossa tentativa de levar o animismo a sério? Muito, eu diria. Ela reverte as prioridades ontológicas da análise antropológica, ao mostrar convincentemente que a prática cotidiana da vida é a base crucial sobre a qual as ditas atividades “maiores” da

representação mental ou da cognição são firmemente fundadas. Ao levar a sério as experiências reais dos praticantes, a teoria permite aos antropólogos analisar crenças animistas de uma maneira que é compatível com os relatos dos próprios nativos, que tendem a ser baseados na experiência prática com animais e coisas, ao invés de contemplações teóricas abstratas.

Em meu próprio livro, *Soul Hunters* (2007), sobre uma pequena comunidade de caçadores indígenas no norte da Sibéria, os Yukaghir, fui muito inspirado por Ingold, argumentando, por linhas fenomenológicas, que a cosmologia animista deles é essencialmente prática, intimamente vinculada às atividades de caça que realizam. Consequentemente, para os Yukaghir, o animismo não é nada parecido uma filosofia formalmente abstrata sobre o funcionamento do mundo, no sentido do animismo como uma “filosofia primitiva” de Tylor; também não é uma representação simbólica da sociedade humana, tal como defendido por Durkheim. Ao invés disso, o animismo Yukaghir é amplamente prático e realista, restrito a contextos particulares de atividade relacional, como o encontro concreto entre caçador e caça na vigília e em sonhos.

Uma consequência crítica dessa linha de pensamento é que passa a ser possível explicar o que antropólogos desde Tylor e Durkheim não conseguiram notar, isto é, que povos indígenas (como os Yukaghir) não conferem pessoalidade a todas as coisas a todo tempo – eles somente atribuem pessoalidade a certas coisas e apenas de vez em quando. Se a pessoalidade não é uma propriedade inerente às pessoas e às coisas, mas sim constituída nas – e através das – relações que estas entabulam, então a pessoalidade há de ser vista como uma potencialidade do seu ser-no-mundo, que pode ou não emergir como um resultado de sua posição em um campo de atividade relacional. Um animal, portanto, pode ser apenas isso, ou pode ser uma pessoa-sujeito com uma mente própria. O contexto relacional no qual ele é colocado e experienciado determina seu ser (Willerslev 2007: 21). É por isso que quando um caçador Yukaghir está comprando sua licença anual de caça das autoridades russas, ele fala sobre os animais não como pessoas, mas simplesmente como entidades materiais a serem mortas e consumidas. Em contraste, quando estão perseguindo alces, caçadores geralmente se referem a eles como pessoas, que possuem modos distintos de comportamento, temperamento e sensibilidades que os caçadores levam em conta ao lidar com eles na prática. O mesmo alce, assim, possui um significado bastante diferente dependendo do contexto em que é colocado e experienciado. Segue-se disto que não há algo como animismo com “A” maiúsculo, baseado em um princípio central unificado – o que, em Willerslev (2007: 117), chamei de “os elementos da estrutura social”. Ao invés disso, nas sociedades animistas indígenas, as categorias de “pessoas não-humanas” são apenas uma das várias maneiras de perceber os animais e o ambiente.

Encontramos finalmente, então, com a nuançada visão de percepção de Ingold, um quadro adequado para analisar o animismo de um modo que leva os praticantes indígenas a sério? Não exatamente, eu temo. Apesar de a teoria ser poderosa, ela enfrenta ao menos um problema chave: no entendimento heideggeriano do ser-no-mundo, o envolvimento prático cotidiano das pessoas com as coisas carrega consigo um sentido de “ser absorvido no mundo” (Heidegger 1962: 80), uma situação na qual “self e mundo se fundem [...] de tal modo que não se pode dizer onde um termina e o outro começa” (Ingold 2000: 169). A noção básica é de que nós, como seres humanos, encontramos-nos tão entrelaçados com o mundo que estamos juntos, em unidade indivisa. Essa é a mesma ideia trazida por Bird-David (1999), que, em um artigo influente, propõe um entendimento revisado do animismo como “relacionalidade”, entendida como a absorção

da diferença pela semelhança e união. Ela escreve: “[O animismo] vem da e é a manutenção da relacionalidade com vizinhos outros. Ele implica em [...] dar atenção ao ‘entre nós’ [*we-ness*], que absorve diferenças, mais do que à ‘alteridade’ [*otherness*], que destaca diferenças e eclipsa semelhanças”⁷ (Bird-David 1999: 78, grifo do autor).

O problema é que essa noção de “unidade entre o self e mundo” refuta os modos de pensamento dos Yukaghir, e presumo que isso valha para outros caçadores-coletores também. Seus modos de se relacionar com animais, espíritos e almas são tais que a “alteridade” desses seres – ou seja, sua evidente diferença em relação aos humanos – é parte do significado que eles possuem no nível mais primordial da experiência. Talvez isto geralmente aconteça assim nas sociedades de tipo animista, nas quais há um potencial quase ilimitado de identificação com outros seres: humanos podem se transformar animais e animais em humanos, e uma classe de espíritos pode se tornar outra. Não há descontinuidades radicais aqui, apenas substituições contínuas do mesmo tornando-se outro e vice versa (Pedersen 2001: 416). No entanto, isso – e esse é meu ponto principal – não implica que os Yukaghir não estejam preocupados em se diferenciarem de outros seres. Pelo contrário, a falta de qualquer diferença garantida a priori significa que a diferença tem de ser criada constantemente através de várias práticas do dia a dia que a demonstram. Não apenas as atividades práticas cotidianas, tais como caçar e montar armadilhas, são realizadas para manter humanos e não humanos separados uns dos outros, mas o que é talvez mais surpreendente é que a brincadeira [*joking*] também serve como uma tecnologia para tal – ou seja, ao rir dos espíritos animais, pode-se manter uma necessária distância cosmológica intacta.

O riso e os espíritos

O papel da brincadeira como uma tecnologia para manter humanos e não-humanos suficientemente apartados é algo que explorei junto com meu colega antropólogo Morten A. Pedersen, quando escrevemos um artigo comparando “tipos de humor animistas” na Mongólia e na Sibéria (Willerslev & Pedersen 2010). Agora, irei utilizar nossas ideias teóricas e meus dados etnográficos coletados entre os Yukaghir para discutir o que isso pode implicar para a questão que nos interessa aqui, a saber, o problema de levar o animismo a sério. Pois, podemos perguntar: em que medida faz sentido para o antropólogo levar o animismo a sério se, de fato, verifica-se que os próprios povos indígenas não o fazem?

Discutirei um episódio concreto de uma caçada de ursos que testemunhei durante o trabalho de campo entre os caçadores Yukaghir. Para se chegar ao cerne do significado analítico abrangente do episódio, é necessário primeiramente entender o status superior do urso entre os Yukaghir. Assim como em outros povos indígenas no Ártico e Subártico que atribuem grande significado ao urso, este não se deve à importância da carne do animal na economia de subsistência (cf. Hallowell 1926). Os Yukaghir vivem principalmente da caça de alce, assim como os Koyukon (Nelson 1983) e os indígenas Ojibwa (Hallowell 1955), que também endossam um “culto ao urso”. Ao invés disso, nessas sociedades acredita-se que o urso é dotado de uma potência espiritual ímpar. Como Ingold afirmou em relação à atitude dos povos circumpolares em geral perante os ursos, “todo urso

⁷ No original, a autora emprega o contraste entre “we-ness” e “otherness”, em que a primeira remete a uma ideia de “estar entre nós” absorvendo a diferença, e a segunda a “estar entre/com outros”, destacando as diferenças (Nota da Tradução).

individual se coloca, por seu próprio direito, em pé de igualdade com os mestres animais, de fato ele pode [...] *ser* [equivalente a] um mestre” (Ingold 1986: 257, grifo do autor). O fato de que o urso, entre todos os animais, seja destacado como especialmente poderoso, é talvez mais claramente expresso no tratamento ritual de sua carcaça após o animal ter sido abatido. Caçadores Yukaghir geralmente tentam disfarçar a matança como um acidente infeliz pelo qual eles não podem ser culpabilizados. Eles irão curvar suas cabeças de forma humilde perante o animal morto e dizer, “*Avô, quem fez isto a você? Um russo [ou um Sakha, um povo vizinho] te matou*”. Antes de retirar sua pele, eles irão vendar ou retirar seus olhos enquanto grasnam como corvos. Isso irá persuadir o urso de que foi um pássaro que o cegou. Além disso, enquanto retiram sua pele, eles dirão, “*Avô, você deve estar com calor. Deixe-nos tirar seu casaco*”. Tendo removido sua carne, os caçadores então deixam seus ossos em uma plataforma elevada, como os Yukaghir usavam fazer com o corpo de um honrado parente falecido. Se o ritual for violado, é dito que todos os tipos de infortúnios terríveis serão desencadeados. Mitos Yukaghir são repletos de histórias sobre caçadores que falharam em obedecer às prescrições rituais e perderam sua proeza de caça como consequência, levando, então, seu acampamento inteiro a morrer de fome (Jochelson 1926: 147). Da mesma forma, outras narrativas descrevem como um caçador desobediente é violentamente morto por um parente do urso abatido, que procura uma vingança sangrenta pelo seu “assassinato” (Willerslev 2012: 67).

É exatamente por conta dessas regras estritas de etiqueta regendo a caça de ursos que a seguinte observação foi uma completa surpresa para mim. Eu estava caçando junto com dois Yukaghir, um caçador ancião e um mais novo, que tiveram sucesso em matar um urso marrom. Enquanto o caçador mais velho estava retirando os olhos do animal com sua faca e grasnando como corvo, como prescreve o costume, o mais novo, que estava parado a alguns metros de distância, gritou para o urso: “*Avô, não seja enganado, é um homem, Vasili Afanasivich, quem tem matou e está agora te cegando!*”. Em um primeiro momento, o caçador ancião que carneava o urso permaneceu completamente imóvel, como se estivesse em estado de choque; mas, então, ele olhou para seu parceiro mais jovem e ambos começaram a rir extaticamente como se o ritual fosse uma grande brincadeira. Então o caçador mais velho disse ao mais novo: “*Pare de brincadeira e vá fazer um tablado para os ossos do avô*”. No entanto, ele não pareceu perturbado de forma alguma. Muito pelo contrário, na verdade: ele ainda estava rindo enquanto dava a ordem. A única pessoa perturbada era eu, que vi o ocorrido como uma séria ameaça a toda minha agenda de pesquisa, que era levar o animismo a sério. A brincadeira do caçador sugeriu que, por trás da cosmologia animista Yukaghir, estava uma força de riso, de distância irônica, de zombaria dos espíritos. Como eu poderia levar os espíritos a sério como antropólogo, quando os próprios Yukaghir não o faziam?

Eu presenciei alguns incidentes desse tipo que, preciso admitir agora, não abordei em meu livro *Soul Hunters* (2007) sobre o animismo Yukaghir, visto que não conseguia achar uma maneira de colocá-los na minha proposta teórica de levar o animismo indígena a sério. Certa vez, por exemplo, um velho líder de caça estava fazendo uma oferenda para seu espírito-auxiliar, o que é comum antes de uma caçada ser realizada. No entanto, enquanto jogava tabaco, chá e vodca no fogo, ele gritou, “*Me dê caça, sua cadela!*”. Todos os presentes curvaram-se de tanto rir. De modo parecido, um grupo de caçadores em outra ocasião pegou uma pequena boneca de plástico, comprada na loja local da vila, e começaram a alimentá-la com gordura e sangue. Enquanto curvavam suas cabeças diante da boneca, que para todos era obviamente um ídolo falso sem nenhum caráter espiritual de qualquer natureza, eles exclamavam sarcasticamente, “*Khoziain [“espírito-mestre”*,

em russo] precisa ser alimentado". Questionar diretamente sobre as quebras aparentes da etiqueta se provou diversas vezes ineficaz. Um caçador simplesmente respondeu: "*Estamos apenas nos divertindo*", enquanto outro veio com uma resposta ligeiramente mais elaborada: "*Nós fazemos piadas sobre Khoziain porque, sem risada, não haverá boa sorte. Rir é compulsório no jogo da caça*".

Animismo e a ideologia pós-moderna

Então, qual conclusão podemos tirar disso? Devemos dizer que os Yukaghir perderam a fé em sua ideologia animista ancestral como resultado de um duradouro impacto soviético "moderno" em seus modos de pensamento, com a implicação de que suas brincadeiras com os espíritos refletem uma crescente falta de crença neles? Tylor provavelmente daria essa explicação, dada sua confiança na vitória da ciência moderna sobre a superstição. De modo alternativo, poderíamos adotar uma perspectiva durkheimiana, e considerar tais brincadeiras como uma maneira de manter a aliança de equilíbrio orgânico entre domínios humanos e não-humanos, assim como no trabalho de Radcliffe-Brown (1952) sobre as relações jocosas como uma forma de manter a ordem social. Penso que nada disso é o caso. Como alternativa, recorro ao crítico literário esloveno Slavoj Žižek para inspiração. Ideologia, em seu sentido convencional marxista, Žižek afirma (1989: 31), "[...] consiste no fato de que as pessoas 'não sabem o que estão fazendo', que elas possuem uma falsa representação da realidade social a qual pertencem". Claramente, isso não se aplica aos Yukaghir, pois eles mantêm uma distância irônica de sua retórica oficial animista e das exigências desta em tratar os espíritos com extremo respeito. De fato, é exatamente a discordância entre essa retórica cerimonial prescrita de respeito acentuado e as práticas de enganação e manipulação dos caçadores expostas pelas piadas que as tornam engraçadas. Mesmo assim, após uma boa risada, os caçadores sempre insistem em voltar à linha, tornando a se comportar de acordo com as regras prescritas de conduta ritual. Assim, a fórmula proposta por Žižek (1989: 29) para o funcionamento da ideologia, no cínico e hiper-autorreflexivo meio social pós-moderno, parece se adequar aos Yukaghir também: "*Eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas, mesmo assim, eles estão fazendo*". A sociedade capitalista avançada, Žižek (1989) argumenta, não se importa mais se nós acreditamos em sua ideologia ou não; não é nossa consciência que precisa ser controlada, mas sim os aspectos meramente tecnocráticos da sociedade. Quando, por exemplo, o ex-presidente dos Estados Unidos, George Bush Jr., declara que seu país invade o Iraque para "libertar suas pessoas da ditadura e estabelecer a democracia", ninguém acredita nele. Ele mesmo sabe que ninguém acredita nele e nós sabemos que ele sabe disso também. Porém, isso realmente não importa, visto que o petróleo do Iraque é necessário para que nossas vidas materiais sigam seu propósito habitual. Em outras palavras, sabemos que estamos seguindo uma ilusão quando aceitamos passivamente a invasão do Iraque, mas mesmo assim nós continuamos fazendo; não por crença ideológica, na qual não confiamos, mas por necessidade material. Dessa maneira, o atual sistema capitalista está operando por conta própria, sem qualquer necessidade de controlar as mentes das pessoas. "É menos o significado o que nos mantém na linha, mas a falta dele, e a ideologia, em seu sentido clássico, é, assim, supérflua" (Eagleton 1996: 37).

Da mesma forma para os Yukaghir, penso: eles não estão em acordo com o significado ideológico em seu sentido tradicional de "falsa consciência". Na verdade, eles não têm necessidade disso. Para eles, o animismo não é uma questão de pregação e doutrinação, mas sim de gerenciamento e manipulação técnica através das quais a maquinaria cosmológica pode operar por conta

própria. Caroline Humphrey (2001: 416-417) resume adequadamente esse argumento quando escreve, “Participar de rituais xamânicos não requer um compromisso pessoal de crença. [...]. O xamanismo não exige nada [...] que deva ser levado para o resto da vida como obrigação pessoal”. Rituais de tipo xamânico, incluindo o ritual do urso dos Yukaghir, não dizem respeito, portanto, a uma questão de crença permanente. Não são metafisicamente significativos e não possuem um papel maior que implicaria colocar os praticantes em contato com alguma realidade cosmológica. Não há uma questão de crença (ou não-crença) em jogo. Em vez disso, o que importa são questões essencialmente profanas de custo e benefício. A cosmologia animista se sustenta sem a imposição de significado ideológico, e crenças ideológicas que os caçadores podem ou não entreter podem estar em desacordo com aquelas dos espíritos dominantes sem ocasionar qualquer problema maior para sua reprodução. É nesse sentido que os Yukaghir compartilham a condição existencial fundamental com o nativo pós-moderno do capitalismo avançado, em que ambos obliteram todos os traços de qualquer crença profunda e, assim, apagam a premissa clássica da ideologia. A ideologia simplesmente se torna redundante, “[...] já que a ideologia supõe enganar; e no cínico ambiente do pós-modernismo que todos nós, astutos e calejados nas ruas, flutuamos, somos brevemente enganados pela nossa própria retórica oficial [...]” (Eagleton 1996: 39). Em vez disso, nós encontramos a “[...] má fé autoirônica, ou bem acordada, e sem fim, de uma sociedade que tem enxergado através de suas próprias racionalizações pretensiosas [...]” (Eagleton 1996: 39).

Segue-se bem claramente, da minha analogia com a condição pós-moderna, que os Yukaghir não podem ser realmente considerados “animistas ingênuos”, no sentido dos “velhos”, mas também de muitos dos “novos”, estudiosos do animismo, que pressupõem que os povos indígenas acreditam cegamente na autoridade dos espíritos. Ao invés disso, eles sabem muito bem que, ao realizar suas atividades rituais, eles estão seguindo uma “ilusão”. Mesmo assim, eles não renunciam a ela, uma vez que ela é necessária para o jogo autossustentável da reprodução cosmológica e, portanto, para os meios materiais rotineiros de suas vidas cotidianas. Mas se, de fato, os Yukaghir não são vítimas infelizes da falsa consciência, mas sim plenamente conscientes da disparidade entre a retórica da autoridade espiritual e as práticas concretas perante as entidades espirituais, então nós devemos perguntar qual é o significado desta lacuna. Ao abordar essa questão, precisamos voltar ao princípio chave que governa a economia de caça Yukaghir, o princípio da “partilha”.

Partilha e roubo

Em vários aspectos, a distribuição de recursos dos Yukaghir reflete um modelo econômico de compartilhamento tradicional dos caçadores-coletores, em que eles operam um princípio de “partilha de demanda” [*demand sharing*] (Peterson 1993). Espera-se que as pessoas façam reivindicações das posses de outras pessoas, e daquelas que possuem mais do que podem consumir ou usar de imediato se espera que cedam sem expectativa de ressarcimento. Esse princípio de partilha se aplica a virtualmente todas as coisas, desde o comércio de produtos, como cigarros e combustível, ao conhecimento sobre como caçar, mas é aplicado mais vigorosamente na distribuição de carne: “*eu como, você come. Eu não tenho nada, você não tem nada, compartilhamos do mesmo pote*”, dizem os Yukaghir. O ponto importante para meu argumento, no entanto, é que os caçadores Yukaghir se engajam com o mundo não-humano dos espíritos animais basicamente da mesma forma como eles se engajam com outros humanos, ou seja, através do princípio de compartilhar demandas. Na floresta, caçadores irão pedir – até mesmo demandar – que os espíritos animais

compartilhem seu estoque de presas. Eles também irão se dirigir aos espíritos dos rios e de lugares onde eles caçam, dizendo: “*Avô, suas crianças estão com fome e pobres. Alimente-nos como você nos alimentou antes!*”. Neste sentido, a cosmologia animista deles poderia ser interpretada como um sistema integrado, um “princípio cósmico abrangente baseado na partilha” no qual a floresta é como um “pai” que dá comida em superabundância a seus “filhos” humanos, sem esperar nada em retorno, como foi sugerido para os povos caçadores-coletores de modo geral por Bird-David (1990). O problema é que, ao propor esse argumento, Bird-David assume que a retórica oficial desses caçadores-coletores corresponde fielmente às suas atividades de caça. Mas, conforme eu indiquei, isto não funciona assim. A retórica Yukaghir sobre a floresta ser um “pai generoso” não deve ser levada muito a sério. É um meio cínico de manipulação de espíritos, que é uma parte inerente, e até mesmo necessária, do animismo da caça Yukaghir. Isto se torna evidente quando percebemos que um paradoxo está embutido na economia moral da partilha, o que torna arriscado – fatal, na verdade – levar muito a sério a ideologia moral da doação incondicional.

Já vimos que, em uma economia de partilha, as pessoas possuem o direito de demandar que aqueles que possuem bens além de suas necessidades imediatas os cedam. No que diz respeito à relação caçador-espírito, isso significa que, enquanto um espírito animal tenha presas em abundância, o caçador tem o direito de demandar que o espírito compartilhe seus recursos animais com ele, e o espírito é obrigado a cumprir a demanda. Porém, se a divisão da riqueza entre duas agências for deslocada, seus papéis respectivos como doador e receptor serão invertidos, e o espírito estará, agora, no direito de exigir que o caçador compartilhe seus recursos com ele, um direito que será invocado ao infligir no caçador doenças e a morte. Isso aponta para o fato que a condição de partilha verdadeiramente radical, como prescrita pela ideologia animista, é, em última instância, insustentável e, de fato, autodestrutiva, já que, mais cedo ou mais tarde, ela levará à inversão dos papéis de doador e receptor, de modo tal que caçadores humanos se tornarão presas para os espíritos de sua própria presa animal.

A resposta dos caçadores é transformar a relação de partilha com os espíritos em uma “jogo de truques sujos”⁸ (*pákostit'*, em russo), o que efetivamente significa tornar a caçada um jogo de “sedução sexual”, ao induzir no espírito animal uma ilusão de que se trata de um jogo sensual. Os sentimentos de luxúria evocados no espírito levam a presa animal a correr em direção ao caçador e “entregar-se” a ele na esperança de experimentar um clímax de excitação sexual, que corresponde ao momento em que o caçador a mata a tiros. No entanto, após sua morte, o espírito animal irá perceber que o que ele pensou ser um jogo de luxúria era, na verdade, um assassinato brutal, e irá buscar uma vingança adequada. O caçador, deste modo, precisa esconder o fato de que foi ele o responsável pela morte do animal. Já descrevi esse procedimento em relação ao ritual do urso, no qual caçadores irão tentar, por meio de diversas táticas de deslocamento e de substituição, direcionar a raiva do espírito animal contra os não-Yukaghir, sejam humanos ou não-humanos. Do mesmo modo, os caçadores fazem uma miniatura de madeira do “matador de alce”, em que são pintadas linhas com o sangue do animal morto. Ela é pendurada em uma corda acima da carne para chamar atenção do espírito enfurecido do animal morto. O espírito irá sentir o cheiro do sangue de sua “criança” pintado no corpo da miniatura e atacá-la. Enquanto isso, os caçadores podem cortar o animal e transportar sua carne de volta ao acampamento. A figura de madeira permanece no local da morte a fim de deixar o “assassinato” do animal para trás (Willerslev

⁸ *A Play of dirty tricks*, no original (Nota da tradução).

2007: 129-130). Como resultado, o próprio caçador não vai aparentar ter pego nada do espírito, ao menos não formalmente, e nenhuma relação de partilha foi, portanto, estabelecida entre os dois. Isso, por sua vez, elimina o direito do espírito de exigir a alma do caçador. Dessa maneira, os caçadores procuram maximizar os benefícios às custas do espírito, ao mesmo tempo que evitam o risco de cair na posição de doador em potencial. Isso corresponde, na verdade, ao que Marshall Sahlins chamou de “roubo”, caracterizado por ele como “a tentativa de obter algo de graça”, e que ele argumenta ser “o tipo de troca mais impessoal [que] varia através de vários níveis de astúcia, fraude, discricção e violência (Sahlins 1972: 195). Não é o caso que os Yukaghir realmente acreditem que o espírito animal ignore ter sido enganado. O exato oposto talvez seja verdade. O espírito, assim como os caçadores humanos, é ironicamente consciente do jogo de fingimento. Ainda assim, isso na verdade não importa, já que não é a ideologia que mantém os dois oponentes juntos, mas sim a lógica material rotineira da vida cotidiana. De fato, o espírito precisa que seu corpo material animal seja morto e consumido para renascer e, portanto, ele depende tanto da matança quanto os próprios caçadores (Willerslev 2007: 32). Nas palavras de Eagleton (1992: 27), “[...] o balanço entre utilidade e tecnologia alveja a vida social de significado”. O animismo como ideologia é efetivamente irrelevante posto que é absorvido no aparato técnico-cosmológico que orienta a correta condução das práticas ritualísticas. O espírito sabe exatamente o que está acontecendo; porém, ele continua a se comportar como se não soubesse. O animismo é um jogo autossustentável, que mantém seus jogadores no lugar, não tanto através de algumas ideologias compartilhadas, mas através de suas técnicas materiais ritualísticas. Isso não deve negar que exista uma ideologia animista baseada na partilha incondicional entre os Yukaghir e espíritos igualmente. Ao invés disso, a questão é que ninguém é suficientemente ingênuo para cair nela.

Levar o animismo a sério, mas talvez não tão sério?

Cheguei ao ponto crucial do meu argumento. Talvez estejamos agora em posição de avaliar se devemos levar o animismo a sério e, se sim, quão a sério? É importante não entender mal o ponto em que tentei defender: não quero sugerir que, por meio da brincadeira, os caçadores questionem a realidade da existência dos espíritos. Ao invés disso, suas brincadeiras revelam que eles não levam a autoridade dos espíritos tão a sério quanto eles habitualmente dizem que levam ou como sua mitologia sugere que levem. A brincadeira [*joking*] e outros tipos de discursos ridicularizantes sobre espíritos desempenham um papel proeminente no cotidiano dos caçadores, mas não por expressarem resistência ou subversão aos valores cosmológicos dominantes da economia de partilha. Virtualmente todos os Yukaghir assumem o mundo espiritual e o princípio da partilha de demanda, e eles consideram ambos imutáveis e moralmente justos. No entanto – e esse é meu ponto principal – eles estão todos cientes de que essa “ideologia dominante não deve ser levada [tão] a sério ou literalmente” (Žižek 1989: 28). Para os Yukaghir, isso significaria a morte, posto que daria aos espíritos o direito de consumi-los em uma série de ataques predatórios divinos. Nesse horrível ambiente de inversões entre caça e caçador, uma distância hiper-reflexiva e cínica orquestrada através do riso e da ironia é soberana, pois lembra os caçadores de não levar o complexo de mitos e crenças muito a sério, mas, ao contrário, de constituir um espaço informal em relação à retórica oficial sobre respeito e partilha que é marcado pelo etos alternativo do roubo, sedução, trapaça e até mesmo assassinato. As relações jocosas dos caçadores com os espíritos permitem àqueles escapar dos perigos latentes da dominação espiritual total. Em outras palavras, eles são

bastante sérios em não levar os espíritos a sério demais. A ridicularização contínua dos espíritos é essencialmente uma prática que assegura a vida [*life-securing practice*], que é parte integrante do jogo, e não algo accidental. O riso reside no coração do animismo. Com animistas indígenas não levando sua própria retórica animista tão a sério, talvez seja a hora dos antropólogos seguirem pelo seu prumo. Assim, enquanto o animismo precisa ser levado a sério, ele não deve ser levado a sério demais. De fato, ao não levar a religiosidade indígena tão a sério, a Antropologia poderia talvez cumprir melhor seu objetivo de fazer a “alteridade revelar seus poderes de alternção” (Viveiros de Castro 2011: 145).

Tradução de Fabricio Barretti

Revisão de Marcos Lanna e Felipe Vander Velden

Referências

- ÅRHEM, Kaj. 1996. “The cosmic food web: human-nature relatedness in the northwest Amazon”. In: P. Descola & G. Pálsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, pp. 185-205.
- ARNOLD, Jeanne, E. 1996. “The archeology of complex hunter-gatherer”. *Journal of Archeological Method and Theory*, 3(2):77-126.
- BIRD-DAVID, Nurit. 1990. “The giving environment: another perspective on the economic system of hunter-gatherers”. *Current Anthropology*, 31:183-196.
- _____. 1999. “Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology”. *Current Anthropology*, 40:67-91. Suplemento.
- COSTA, Luiz & FAUSTO, Carlos. 2010. “The return of the animists: recent studies of Amazonian ontologies”. *Religion and Society*, 89-109.
- CANDEA, Matei. 2011. “Endo/exo.” *Common Knowledge*, 17(1):146-150.
- DOWNIE, Robert, A. 1970. *Frazer and ‘The Golden Bough’*. London: Victor Gollancz.
- DURKHEIM, Emile. 1976 [1912]. *The elementary forms of religious life*. Tradução de J. W. Swain. New York: HarperCollins.
- EAGLETON, Terry. 1996. *Ideology: an introduction*. London and New York: Verso.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1965. *Theories of primitive religion*. Oxford: Oxford University Press.
- FRAZER, James George. 1931 [1885]. “The scope and method of mental anthropology”. In: _____. *Garnered sheaves: essays, addresses, and reviews*. London: Macmillan. pp. 234-251.
- _____. 1976 [1922]. *The Golden Bough: a study in magic and religion*. London: Macmillan.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

GUTHRIE, Steward, E. 1993. *Faces in the clouds: a new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1997. "Anthropomorphism: a definition and a theory." In: R. W. Mitchell; N. S. Thomson & H. L. Miles (eds.), *Anthropomorphism, anecdotes, and animals*. s.). New York: State University of New York Press.

HALLOWELL, Irving, A. 1926. "Bear ceremonialism in the northern hemisphere." *American Anthropologist*, 28: 1-175.

_____. 1955. *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

_____. 1960. "Ojibwa ontology, behavior, and world-view." In: S. Dimond (ed.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University, pp. 19-52.

HARVEY, Graham. 2005. *Animism: respecting the living world*. London: Hurst & Co.; New York: Columbia UP; Adelaide: Wakefield Press.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari. 2007. Introduction. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.), *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge. pp. 1-31.

HEIDEGGER, Martin. 1962. *Being and time*. New York: Harper and Row.

HUMPHREY, Caroline. 2001. *Marx went away but Karl stayed behind*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Originally published as Karl Marx collective: Economy, society, and religion in a Siberian collective farm. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

INGOLD, Tim. 1986. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: University of Manchester Press.

_____. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.

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

LEACH, Edmund, R. 1965. *Political systems of highland Burma: a study of Katchin social structure*. London: Bell.

_____. 1966. "On the 'founding fathers.'" *Current Anthropology*, 7: 560-76.

MALLET, Shelley. 2004. "Understanding home: a critical review of the literature." *The Sociological Review*, vol. 52 (1): 62-89.

MALINOWSKI, Bronislaw K. 1922. *Argonauts of the western Pacific*. London: Kegan Paul.

MORRIS, Brian. 1987. *Anthropological studies of religion: an introductory text*. Cambridge: Cambridge University Press.

NELSON, Richard, K. 1983. *Make prayers to the raven: a Koyukon view of the northern forest*. Chicago: University of Chicago Press.

PEDERSEN, Morten A. 2001. "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3):411-427.

_____.; WILLERSLEV, Rane. 2012. "The soul of the soul is the body: rethinking the concept of soul through north Asian ethnography". *Common Knowledge*, 18(3):464-486.

PETERSON, Nicholas. 1993. "Demand sharing: reciprocity and the pressure for generosity among foragers". *American Anthropologist*, 95(4):860-874.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1952. "On joking relationships." In: Alfred R. Radcliffe-Brown, Edward E. Evans-Pritchard & F. Eggan. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West.

RORTY, Richard. 1991. "Solidarity or objectivity." In: R. Richard. *Objectivity, relativism, and the truth: philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 21-34. (vol. 1).

SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone age economics*. New York: Aldine de Gruyter.

STRINGER, Martin D. 1999. "Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4):541-555.

TANNER, Adrian. 1979. *Bringing home animals*. London: Hurst.

TYLOR, Edward B. 1929a [1871]. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: John Murray. vol. 1.

_____. 1929b [1871]. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: John Murray. vol. 2.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. "Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths". *Common Knowledge*, 17(1):128-145.

WILLERSLEV, Rane. 2004. 'Spirits as ready-to-hand': a phenomenological study of Yukaghir spiritual knowledge and dreaming". *Anthropological Theory*, 4(4):395-418.

_____. 2007. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, CA: University of California Press.

_____. 2011. "Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17:504-526.

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

_____.; PEDERSEN, Morten 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.

_____.; ULTURGASHEVA, Olga. 2012. Revisiting the animism versus totemism debate: fabricating persons among the Eveny and Chukchi of North-eastern Siberia. In: M. Brightman, V. E. Grotti & O. Ulturgasheva (eds.), *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals and things in contemporary Amazonia and Siberia*. New York and Oxford: Berghahn Books. pp. 48-68.

36 | A Antropologia está levando o animismo a sério demais?

WYLIE, John. 2005. "A single day's walking: narrating self and landscape on the south west coast path". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30(2):234-247.

Žižek, Slavoj. 1989. *The sublime object of ideology*. London: Verso, 1989.

Recebido em Agosto 20, 2015

Aceito em Maio 14, 2016