

# Depositierituelen in noordelijke en tropische jager-verzamelaarsamenlevingen: implicaties voor jager-verzamelaar ontologieën

Evvy VAN CAUTEREN

## 1. Noordelijke jager-verzamelaars

Rituele behandeling van lichamen en overblijfselen van prooidieren is een wijdverspreide en in de etnografische record van noordelijke jager-verzamelaars uitgebreid gedocumenteerde praktijk. Deze rituele behandeling omvat het in acht nemen van richtlijnen met betrekking tot de manipulatie van het lichaam van het prooidier na de jacht en het selectief deponeren van de overblijfselen van het prooidier op specifieke plaatsen na verwerking en consumptie.

Na het doden van een caribou snijden de Chipewyan zijn snuit af om te verhinderen dat het dode dier andere dieren zou vertellen over zijn lot (Birket-Smith, 1930: 80; Irimoto, 1994). Een Koyukon jager verwijdert de ogen van een beer vooraleer het verdere slachtproces aan te vatten *so that its spirit will not see if he should violate a taboo* (Nelson, 1983: 180). Op gelijkaardige wijze verwijderen de Evenki de ogen en de tong van hun prooi om te vermijden dat de ziel van het dode dier ziet wat er gebeurt met zijn lichaam of kan vertellen aan de zielen van andere dieren hoe het hem is vergaan (Grøn *et al.*, 2008). Ook de Mi'kmaq rukten vaak de ogen uit van alle dieren die ze net hadden gedood (Dièreville, 1885 geciteerd in Wallis & Wallis, 1955). Uit respect voor het prooidier en om herinneringen van de ziel van het dier aan zijn eigen dood weg te vagen, dekken de Rock Cree bloedsporen op de kill-site toe met sneeuw of mos (Brightman, 1993: 201). De Khanti snijden na het buitmaken van een eland een stukje pels weg van onder zijn nek dat ze ophangen in een boom nabij de kill-site, zodat de geestmeester of beschermer van de eland kan zien dat zijn eland gedood is (Jordan, 2001: 29). Na het buitmaken van een zeehond en vooraleer ze de prooi ontdoen van zijn organen, geven de Nivkhi de zeehond als 'voedsel' speciale grassen (Black, 1973: 19). Gelijkaardige offers vinden we ook bij de Koyukon die een dode wolf een stuk droge vis in de mond geven (Nelson, 1983) of bij de Eskimo die een dode zeehond vaak een slok water aanbieden (Ray, [1892] 1988: 40; Juel, 1945). De Eskimo brengen ook zeehonden-olie aan op de poten, staart, snuit en ooruiteinden van landdieren bij wijze van begroeting, een uiting van gastvrijheid die de prooidieren moet verleiden om zeker terug te komen (Fienup-Riordan, 1994: 116). Bij verschillende noordelijke Algonkische groepen is het de gewoonte om tabak te schenken aan een gedode beer (Hallowell, 1926).

Na consumptie worden dierlijke overblijfselen vaak opgehangen in een boom, op houten platformen geplaatst, teruggebracht naar hun originele habitat, in het water gegooid, begraven of verbrand (Paulson, 1963). Tanner (1979: 170-172) beschrijft hoe de Mistassini Cree de schedels van de meeste prooidieren en de geweitakken en schouderbladen van de eland en de caribou -hun schedels worden gebroken tijdens consumptie- rond het kamp tentoonstellen, vaak geïntendeerd in de richting van de opkomende zon, waar men gelooft dat de geestmeesters van de dieren leven. De overige beenderen van landdieren en vogels worden op houten platformen geplaatst, terwijl de beenderen van echte waterdieren in een meer of rivier worden gegooid. De voorpoten van de bever, beer en andere dieren zoals de otter bindt men vaak gewikkeld in berkenschors vast aan een boom. Men gelooft dat de dieren op deze manier opnieuw vleselijk zullen worden en terug tot leven komen. Deze praktijken zijn ook voor de Rock Cree gedocumenteerd (Brightman, 1993: 118-119). De schedels van beren krijgen vaak speciale aandacht en worden, vooraleer men ze ophangt, ook gedecoreerd (Hallowell, 1926; Tanner, 1979; Brightman, 1993). De Evenki construeren de houten platformen waarop ze ren-

dierbeenderen deponeren dicht bij de rand van het woud zodat de dieren kunnen terugkeren naar waar ze vandaan kwamen, of dicht bij een rivier zodat de rivier bij het meanderen de beenderen meeneemt naar de onderwereld van waaruit de zielen opnieuw kunnen reïncarneren. De beenderen van eland en muskus worden gedeponerd op plaatsen waar zij leefden of waar zij zich voedden in bepaalde seizoenen van het jaar. De sabelmarter werd vaak traditioneel na het villen in een holte van een boom geplaatst om hem ‘terug thuis te brengen’ (Grøn & Kuznetsov, 2003: 219-220). De Koyukon gooien de beenderen van bever en muskusrat in een meer of rivier met het verzoek *be made again in the water* (Nelson, 1983). Om hun reïncarnatie te verzekeren werpen de Nivkhi gedecoreerde schedels van zeehonden terug in de oceaan (Child & Child, 1993: 34). Eenzelfde logica onderligt het begraven van schedels van vossen bij de Ainu. Zij geloven dat de beenderen, en vooral de schedel, de verbinding zijn tussen het lichaam en de ziel van een dier (Irimoto, 1994). De Timagami Ojibwe plaatsten de geweitakken van eland en caribou op een boomstronk en de schedels van bevers in de takken van een boom in de buurt van waar het dier werd gedood (Speck, 1915 geciteerd in Hallowell, 1926: 140). De Khanti brengen de schedels en beenderen van eland en rendier terug naar het woud waar ze gedeponerd worden in middens of als losse *scatters* en werpen visbeenderen terug in de rivier (Jordan, 2001, 2003a, 2003b). Ook bij de Chipewyan was het niet toegelaten om beenderen van prooidieren te laten rondslingeren in het kamp. De beenderen van de caribou werden in een put in de grond begraven of gedeponerd op het besneeuwde oppervlak van een bevroren meer (Irimoto, 1994). Fienup-Riordan (1994) beschrijft hoe beenderen van de zeehond door de Yupik Eskimo zorgvuldig schoon geschraapt werden vooraleer ze begraven of in een meer geworpen werden – *if the bones were not cleaned, the seals would perceive them as loudly singing, warning them not to give themselves to such careless people* (Ibid, 1994: 107). Het zorgvuldig opbergen van beenderen heeft ook vaak tot doel te voorkomen dat honden zouden knagen aan de beenderen, wat men omschrijft als een belediging voor de prooidieren (Hallowell, 1926; Irimoto, 1994; Jordan, 2003a, 2003b).

Deze inachtnemingen en praktijken worden, ondanks variaties in details, gekenmerkt door een gemeenschappelijk verlangen om respect te tonen ten opzichte van het prooidier en zijn ziel. Men gelooft dat als de overblijfselen van prooidieren gepast worden behandeld, de prooidieren steeds zullen terugkeren. Dit door het opnieuw vleselijk worden van hun resten of door het herboren worden van hun ziel in een nieuw lichaam. Soms is er ook sprake van de tussenkomst van geestmeesters die individuele diersoorten controleren en prooidieren ter beschikking stellen van de jager. Bovenal is de relatie tussen jager en prooidier één van reciprociteit. Door het deelnemen aan de jacht loopt de jager als het ware een schuld op die hij moet terugbetalen en verbindt hij zich er toe wederzijdse verplichtingen te onderhouden. Het dier wordt geschonken aan de jager of offert zichzelf op en wil daarvoor een gepaste behandeling in ruil (Tanner, 1979; Brightman, 1993; Ingold, 1986; Jordan, 2003a, 2003b).

Sommige handelingen die erop gericht zijn te vermijden en te voorkomen dat prooidieren en hun zielen voelen, zien of verder vertellen wat er met hen is gebeurd, lijken in contrast te staan met het idee dat het dier zich vrijwillig geeft of opoffert aan de jager. Het dier moet als het ware bedrogen worden; de jager moet het dier verschalken. Nadasdy (2007) stelt dat dit echter geen paradox hoeft te zijn. In de antropologische literatuur worden reciprociteitsrelaties vaak gekenmerkt door een inherente spanning en partners in dergelijke relaties zijn niet zelden tegenstanders. Een geschenk wordt vrijwel nooit spontaan gegeven, maar moet worden uitgelokt. De ontvanger moet vaak een strategie van sociale manipulatie uitwerken of overtuigingskracht gebruiken om iemand te dwingen afstand te doen van zijn geschenk (Nadasdy, 2007: 27-28). De misleidingsacties van de jager ten opzichte van zijn prooi kunnen in dit licht begrepen worden. Eveneens verklaarbaar vanuit dit oogpunt zijn de wraakacties die het dier of zijn geestmeester kunnen ondernemen ten opzichte van de jagers. Men gelooft dat als de jager niet voldoet aan zijn verplichtingen en zijn rol in de regeneratie en recirculatie van de zielen van prooidieren niet voltrekt, de zielen van de dieren het territorium zullen verlaten, prooi schaars zal worden en de jager niet langer succesvol zal zijn in de jacht. De jager,

zijn familie of de hele gemeenschap kunnen ook gestraft worden met ziekte, ongeluk of zelfs de dood. Met deze wraakacties trachten de dieren op hun beurt de jagers te overtuigen een 'tegengeschenk' te geven (Nadasdy, 2007: 28).

De conceptualisatie van de jacht door deze jager-verzamelaargroepen als een relatie van reciprociteit betekent dat de jacht niet moet worden begrepen als een louter economische of symbolische activiteit, maar als een sociale activiteit. Dieren worden ervaren als 'other-than-human persons', een term die Alfred I. Hallowell (1958; 1960) bedacht op basis van zijn studies bij de Ojibwe. Dieren worden net als mensen gezien als personen, als voelende, intelligente en bewuste wezens, die deel uitmaken van het web van sociale interacties.

De brede gelijkenissen in percepties en praktijken ten opzichte van prooidieren in noordelijke jager-verzamelaarsamenlevingen worden vaak omschreven als onderdeel van een circumpolaire kosmologie die het gevolg is van een historische continuïteit en eenheid binnen de regio (Hallowell, 1926; Zvelebil & Jordan, 1999). Archeologen zoals Gjutorm Gjessing (1944) wilden de circumpolaire religieuze en ideologische tradities historisch interrelateren en gebruikten culturele diffusie en evolutie om het voorkomen van gelijkenissen te verklaren. Ze veronderstelden zelfs dat de gelijkenissen in gebruiken terug te voeren waren naar een prehistorische origine. In termen van het etnografische spectrum zijn deze gebruiken echter helemaal niet uniek.

## 2. Tropische jager-verzamelaars

Gelijkaardige praktijken kunnen vastgesteld worden in verschillende tropische jager-verzamelaarsamenlevingen. De Hoti/Joti in Venezuela plaatsen de schedel en beenderen van hun prooidieren op stokken of hangen ze op aan de buitenkant van de huizen van de jagers om de zogenaamde geestbeschermers van de dieren te eren. Ze geloven dat elke diersoort zijn eigen beschermer heeft die beslist wanneer, hoe en waar de dieren kunnen bejaagd worden. Om prooidieren te eisen van deze beschermers moeten de jagers goede relaties met hen onderhouden. Het ophangen en tentoonstellen van de beenderen van prooidieren toont dat ze vrij zijn om terug te keren naar hun 'eeuwige thuis', van waar ze opnieuw vorm zullen aannemen om terug te keren naar de aarde. Prooidieren worden gezien als deel van een levend continuüm met mensen (Zent, 2005: 48-49). De Tsimane in Bolivia hangen grote manden op aan het dak van hun hutten, waarin ze beenderen van prooidieren bewaren. Volgens Zerries (1968: 73) doen ze dit *to prevent their spirits from leaving the district and taking the rest of the game with them*. Soms brengen ze de beenderen ook terug naar het woud waar ze deze in de openingen naast grote bomen plaatsen als een offer aan de meester van de dieren (Catarina Luz, 2013: 119-120). De Tsimane geloven dat als ze de beenderen niet zorgvuldig bijhouden of deponeren in het woud, ze niet langer succesvol zullen zijn als jagers en jachtwild schaars zal worden (Huanca, 2008). Ellis (1997: 132-133) beschrijft hoe de Tsimane de galblazen, voeten en beenderen van prooidieren bijhouden *so that the game does not leave and so that 'it allows itself to be seen' or so that the hunters are able to see*. De Sirionó in Bolivia bewaren de schedels van wilde dieren voor regeneratie (Haekel, 1952: 974). De Hualu in Seram hebben een taboe op de depositie van dierenbeenderen buiten hun eigen natuurlijke element. Beenderen moeten steeds in hun oorspronkelijk habitat worden gedeponerd. Ze plaatsen de beenderen van wilde everzwijnen en herten in bomen, in het zicht van de *lord of the forest* zodat hij nieuw jachtwild schenkt (Valeri, 2000: 305). Op dezelfde wijze hangen de Agta Negritos in de Filipijnen schedels van hun prooidieren aan de bomen op opdat de heer van het land nieuwe prooidieren laat afdalen (Duerr, 1984: 314). De Torres Strait Islanders die jagen op de Indische zeekoe zijn gekend voor de selectieve depositie van schedels, ribben en oorbeenderen van hun prooi in middens nabij de kust. De oorbeenderen worden vaak voor depositie nog gebruikt in de jacht. Ze functioneren als een vorm van amuletten die het gehoor van de zeekoe manipuleert en de jagers succesvoller maakt in het buitmaken van hun prooi (McNiven & Feldman, 2003).

Ook in zuidelijke jager-verzamelaarsamenlevingen vinden we dus de ideeën rond regeneratie en recirculatie van zielen en de geassocieerde praktijken terug, evenals het idee van geestmeesters, dieren als zintuiglijke wezens en het principe van reciprociteit.

Deze gelijkenissen suggereren dat deze geloofssystemen niet zomaar idiosyncratisch in oorsprong zijn en dat er naast historische contextandere factoren spelen. Hoe kunnen we deze gelijkenissen verklaren? Wat ligt hier aan de basis?

### 3. Relationele ontologie, de ontologische turn en enactivisme

Tim Ingold (2000) pleit voor het bestaan van een jager-verzamelaar ontologie van *dwelling*, waarin geloof en percepties ontstaan uit dagelijkse acties en interacties tussen alle wezens in een *sentient ecology*, waarin een manier-van-zijn-in-de-wereld (*dwelling*) voorafgaat aan de conceptualisatie van die wereld (*building*). Met de woorden van Heidegger (1971, 160) wiens fenomenologie hij als inspiratie neemt: *Only if we are capable of dwelling, only then can we build*. Mensen en dieren maken deel uit van een relationeel en dynamisch veld van wording. Hoe ze zich gedragen, hoe ze communiceren, hoe ze elkaar benaderen en hoe ze elkaar percipiëren constitueert wie ze zijn en hoe ze de wereld ervaren. Inheemse samenlevingen *are united not in their beliefs but in a way of being that is alive and open to a world in continuous birth*. *In this... ontology, beings... issue forth through a world-in-formation, along the lines of their relationships* (Ingold, 2006: 11).

Ingolds werk is in lijn met een theoretische omwenteling in de antropologie die men de ontologische turn heeft genoemd (Viveiros de Castro, 1998, 2003; Bird-David, 1999; Descola, 2005; Henare et al., 2006). De ontologische turn is voornamelijk een gevolg van groeiende ontevredenheid met het cultureel relativisme van de jaren tachtig, waarbij cultuur werd opgevat als een laag van betekenis die opgelegd werd aan de echte wereld en de diversiteit van interpretaties en geloven van inheemse samenlevingen werden gezien als ‘culturele constructies’, ‘symbolische representaties’ of ‘sociaal geconstrueerde visies’ op eenzelfde natuurlijke wereld. De nadruk lag op epistemologie of verschillende manieren van kennen van de wereld. De ontologische turn stelt dit privilegeren van epistemologie in vraag en argumenteert dat verschillen en gelijkenissen in overtuigingen van inheemse samenlevingen moeten begrepen worden als ontologisch eerder dan epistemologisch, als verschillen en gelijkenissen tussen ‘werelden’ eerder dan ‘wereldbeelden.’ Of zoals Viveiros de Castro (2003: 18) het formuleert: *the image of Being... acts as a countermeasure to a derealizing trick frequently played against the native's thinking, which turns this thought into a kind of sustained phantasy, by reducing it to the dimensions of a form of knowledge, or representation, that is to an "epistemology" or worldview*.

Dergelijke verwoordingen creëren echter een spanning tussen ontologie en epistemologie die er niet noodzakelijk hoeft te zijn. Een enactivistisch perspectief dat stelt dat hoe we komen te weten- i.e. epistemologie- een functie is van hoe we leven met wat er bestaat- i.e. ontologie-remedieert de spanning en verzoent beide concepten zonder geloofssystemen te reduceren tot willekeurige wereldbeelden. De theorie van enactivisme (Varela et al., 1991) bouwt op het biologische principe van autopoiesis (of zelf-productie) en ziet organismen als autopoietische systemen. Een cruciaal kenmerk van autopoietische systemen is dat ze experiëntieel gesloten systemen zijn die opereren binnen een experiëntieel domein dat wordt gespecificeerd door hun eigen organisatie. Of in simpele bewoordingen, de ervaring van een organisme in de wereld wordt gevormd door hoe het handelt, hoe het zich gedraagt. Een organisme en zijn omgeving zijn op die manier structureel gekoppeld. De notie van structurele koppeling beschrijft *relations between action and experience as they are shaped by the biological endowment of an organism* (Hutchins, 2010: 428). Structurele koppelingen impliceren dat sommige percepties gegeven specifieke ecologische interacties een grotere kans hebben om te ontstaan dan anderen. Betekenis wordt spontaan gegenereerd door ervaring. Of zoals Tim Ingold (2000: 57; 153 ff.) stelt: er is geen lege, objectieve wereld die aan betekenis voorafgaat, omdat we geboren worden in een wereld *already infused with... meaning... to be picked up*.

Als een dier ervaren wordt als een voelend wezen dat men kan manipuleren en verleiden tot het vrijwillig opgeven van zijn eigen leven of dat men te slim af dient te zijn, dan is dit niet noodzakelijk een epistemologische/ culturele conceptualisatie zonder ontologische/ ecologische grond. Scott (1989: 199) beschrijft hoe de beschouwing van de Wemindji Cree van ganzen als communicatieve en voelende wezens ontstaat uit empirische observatie. Jagers merken dat de ganzen zich bewust zijn van de mensen als jagers, dat zij leren van hun interacties met hen en dit gedrag doorgeven aan andere ganzen. Feit (1973) verhaalt hoe de Waswanipi Cree het moment waarop een eland in vlucht zich omdraait om een blik te werpen op zijn achtervolgers interpreteren als een moment waarop het dier zichzelf vrijwillig ter beschikking stelt. Deze korte stop in zijn vlucht maakt hem immers een makkelijker doelwit; het is de ideale opportuniteit voor de jager om een schot te wagen. Nadasdy (2007: 35) vertelt over een persoonlijke ervaring die hij had met een konijn tijdens zijn veldwerk bij de Kluane. Het konijn was verstrikt geraakt in een val die hij had uitgezet, maar op het laatste moment ontsnapt met de draad van de val rond zijn nek. Een paar dagen later vond Nadasdy hetzelfde konijn in verzwakte toestand terug, krabbend aan de achterkant van zijn hut, alsof het binnenwilde. Hij schrijft: *I could not help but feel -and continue to this day to feel- that the rabbit came looking for me, that it quite literally gave itself to me* (Nadasdy: 36). Wanneer dergelijke ervaringen accumuleren in een samenleving lijkt een wereldbeeld waarbij dieren gezien worden als personen plots niet meer zo onlogisch. Nood aan een diepe ecologische kennis van de dieren en het zich bekend maken met hun gedragingen om hun succesvol te kunnen bejagen, is ook vanuit praktisch oogpunt het eenvoudigst door een conceptie van dieren als *agents*. Biologen zoals Donald Griffin (1978) en Frans de Waal (2000) wijzen erop dat de aanname dat dieren bewuste wezens zijn met intentionaliteit een groter verklaarbaar potentieel biedt voor dierlijk gedrag dan het beschouwen van dieren als simpele automaten geleid door reductieve gedragsregels of wetten.

In hun interacties zijn mensen en prooidieren ook uniek in dat ze tot op zekere hoogte gedeelde sensorische eigenschappen hebben. De band tussen mensen en prooidieren wordt opgebouwd en gemedieerd door middel van die sensorische eigenschappen. Dit element is leidend voor de vorm van de rituelen. De focus op zintuiglijke organen en vooral scheldels bij manipulatie en depositie van dierlijke overblijfselen moet in deze context worden begrepen.

De conceptualisatie van dieren als personen omvat niet simpelweg het toeschrijven van menselijke kenmerken aan dieren, maar is ook een erkenning van de gevoeligheid, zintuiglijkheid en intentionaliteit van de dieren in hun eigen recht. Deze beschouwing ontstaat grotendeels onbewust en kan gezien worden als een gevolg van processen van structurele koppeling tussen de jager en het prooidier, die mogelijk gemedieerd wordt door een set van gespecialiseerde hersencellen, die men spiegelneuronen noemt, en waarvan veel neurowetenschappers nu geloven dat ze de basis vormen voor empathie, begrip, imitatie en de voorspelling en stimulatie van acties (Gallese et al., 1996; Gallese, 2007; Iacoboni 2005; Preston & de Waal 2002; Mukamel et al., 2010). Dezelfde spiegelneuronen worden automatisch geactiveerd wanneer men zelf een doelgerichte actie uitvoert of een emotie vertoont als wanneer men de doelgerichte actie of emotionele staat van een ander observeert. Hun activatie is onbewust en ogenblikkelijk en draagt ongetwijfeld bij tot een quasi automatische conceptie van prooidieren als beschikkend over *agency*. Dat prooidieren personen zijn wordt op die manier vrij letterlijk een sociale realiteit.

In deze zin ‘geloven’ de besproken noordelijke en tropische jager-verzamelaars niet in een geanimeerde wereld, de wereld, als gevolg van processen van structurele koppeling, ‘is’ voor hen geanimeerd. Of zoals Richard Nelson (1983: 239) het stelde: *nothing struck me more forcefully than the fact that the Koyukon people experience a different reality in the natural world. This can be viewed as belief, of course, but it also goes firmly beyond belief. For the Koyukon, there is a different existence in the forest, something fully actualized within their physical and emotional senses, yet entirely beyond those of outsiders.*

*Bibliografie*

- BIRD-DAVID N., 1999. "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40.1: 67-91.
- BIRKET-SMITH K., 1930. *Contributions to Chipe-wyan Ethnology. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*. Kopenhagen.
- BLACK L., 1973. The Nivkh (Gilyak) of Sakhalin and the Lower Amur. *Arctic Anthropology* 10.1: 1-110.
- BRIGHTMAN R., 1993. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley.
- CATARINA LUZ A., 2013. *The role of acculturation in indigenous peoples' hunting patterns and wildlife availability. The case of the tsimane in the bolivian amazon*. PhD Thesis, Universitat Autònoma de Barcelona.
- CHILD A.B. & CHILD I. L., 1993. *Religion and magic in the life of traditional peoples*. Eaglewood Cliffs, NJ.
- DESCOLA P., 2005. *Par-Delà Nature et Culture*. Paris.
- DE WAAL F. B., 2000. Anthropomorphism and anthropodenial: consistency in our thinking about humans and other animals. *Philosophical Topics*, 27 (1): 255-280.
- DUERR H. P., 1984. *Sedna, oder, Die Liebezum Leben*. Suhrkamp.
- ELLIS R., 1997. *A taste of movement: an exploration of the social ethics of the Tsimanes of lowland Bolivia*. PhD Thesis, University of St Andrews.
- FEIT H., 1973. The Ethno-Ecology of the Waswanipi Cree- Or How Hunters Can Manage Their Resources. In: COX B. ed., *Cultural Ecology: Readings on the Canadian Indians and Eskimos*, Toronto: 115-125.
- FIENUP-RIORDAN A., 1990. *Eskimo Essays: Yup'ik Lives and how We See Them*. New Brunswick.
- FIENUP-RIORDAN A., 1994. *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*. Norman.
- GALLESE V., 2007. Before and below "theory of mind": embodied simulation and the neural correlates of social cognition. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 362 (1480): 659-669.
- GALLESE V., FADIGA L., FOGASSI L., & RIZZOLATTI G., 1996. Action recognition in the premotor cortex. *Brain*, 119 (2): 593-609.
- GJESSING G., 1944. *Circumpolar Stone Age*. Kopenhagen.
- GRIFFIN D., 1978. Prospects for a cognitive ethology. *Behavioral and Brain Sciences*, 1 (04): 527-538.
- GRØN O. & KUZNETSOV O., 2003. Ethno-archaeology among Evenkian forest hunters. Preliminary results and a different approach to reality!. In: LARSSON L. ed., *Mesolithic on the Move. Papers presented at the Sixth International Conference on the mesolithic in Europe, Stockholm 2000*, Oxford: 216-221.
- GRØN O., TUROV M. G. & KLOKKERNES T., 2008. Settling in the landscape - settling the land. Ideological aspects of territoriality in a Siberian hunter-gatherer society. In: OLOFSSON A. ed., *Archaeology of Settlements and Landscapes in the North, Vuollerim Papers on Hunter-Gatherer Archaeology*, 2, Umeå: 57-80.
- HAEKEL J., 1952. Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens. *Anthropos*, 47: 963-991.
- HALLOWELL A. I., 1926. Bear ceremonialism in the northern hemisphere. *American Anthropologist*, 28 (1): 1-175.
- HALLOWELL A.I., 1958. Ojibwa metaphysics of being and the perception of persons. In: TAGUIRI R. & PETRULLO L. eds., *Person, Perception and Interpersonal Behavior*, Stanford: 63-85.
- HALLOWELL A.I., 1960. Ojibwa ontology, behavior, and worldview. In: DIAMOND S. ed., *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York: 19-52.
- HEIDEGGER M., 1971. *Poetry, language, thought*. Vertaling door A. Hofstadter, New York.
- HENARE A., HOLBRAAD M. & WASTELL S. eds., 2006. *Thinking through things: theorizing artefacts in ethnographic perspective*. Abingdon.
- HUANCA T., 2008. *Tsimane Oral Tradition, Landscape, and Identity in Tropical Forest*. La Paz.

- HUTCHINS E., 2010. Enaction, imagination and insight. In: STEWART J. R., GAPENNE O. & DI PAOLO E.A. eds., *Enaction: toward a new paradigm for cognitive science*, Cambridge: 425-450.
- IACOBONI M., 2005. Neural mechanisms of imitation. *Current opinion in neurobiology* 15.6: 632-637.
- INGOLD T., 1986. *The Appropriation of Nature*. Manchester.
- INGOLD T., 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londen.
- INGOLD T., 2006. Rethinking the animate, reanimating thought. *Ethnos*, 71 (1): 9-20.
- IRIMOTO T., 1994. Religion, ecology and behavioral strategy. In: YAMADA T. ed., *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North*, Tokyo: 423-440.
- JORDAN P., 2001. Ideology, material culture and Khanty ritual landscapes in western Siberia. In: FEWSTER K. J. & ZVELEBIL M. eds., *Ethnoarchaeology and Hunter-Gatherers: Pictures at an Exhibition*, BAR International Series, 955, Oxford: 25-42.
- JORDAN P., 2003a. Investigating post-glacial hunter gatherer landscape enculturation: ethnographic analogy and interpretative methodologies. In: LARSSON L. ed., *Mesolithic on the Move. Papers presented at the Sixth International Conference on the mesolithic in Europe, Stockholm 2000*, Oxford: 128-138.
- JORDAN P., 2003b. *Material Culture and Sacred Landscape: The Anthropology of the Siberian Khanty*. Oxford.
- JUEL E., 1945. Notes on seal-hunting ceremonialism in the Arctics. *Ethnos*, 10 (2-3): 143-164.
- MUKAMEL R., EKSTROM A. D., KAPLAN J., IACOBONI M. & FRIED I., 2010. Single-neuron responses in humans during execution and observation of actions. *Current biology*, 20 (8): 750-756.
- NADASDY P., 2007. The gift in the animal: The ontology of hunting and human-animal sociality. *American Ethnologist*, 34 (1): 25-43.
- NELSON R., 1983. *Make Prayers to the Raven: A Koyukon View of the Northern Forest*. Chicago.
- PAULSON I., 1963. Zur Aufbewahrung der Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker. In: DIOSZEGI V. ed., *Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker*, Boedapest: 483-490.
- RAY P.H., [1892] 1988. *Ethnographic sketch of the Natives of Point Barrow, in Ethnological Results of the Point Barrow Expedition*. Washington, DC.
- SCOTT C., 1989. Knowledge Construction among Cree Hunters: Metaphors and Literal Understanding. *Journal de la Société des Américanistes*, 75: 193-208.
- TANNER A., 1979. *Bringing Home Animals: Indigenous Ideologies and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Londen.
- VALERI V., 2000. *The Forest of Taboos: Morality, Hunting and Identity among the Huaulu of the Moluccas*. Madison.
- VARELA F. J., ROSCH E. & THOMPSON E., 1991. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469-488.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 2003. *And*. "Manchester Papers in Social Anthropology", 7, Manchester.
- WALLIS W. D. & WALLIS R. O. S., 1955. *The Micmac Indians of Eastern Canada*. St-Paul.
- ZENT E.L., 2005. The Hunter-self: Perforations, Prescriptions, and Primordial Beings among the Joti, Venezuelan Guayana. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 3 (1): 35-42.
- ZERRIES O., 1968. Primitive South America and the West Indies. In: TRIMBORN K.H., MÜLLER W. & ZERRIES O. eds., *Pre-Columbian American Religions*, Londen: 230-316.
- ZVELEBIL M. & JORDAN P., 1999. Hunter Fisher Gatherer Ritual Landscapes: Questions of Time, Space and Representation. In: GOLDHAHN J. ed., *Rock art as social representation*, BAR International Series, 794: 101-127.

### Samenvatting

Rituele behandeling van lichamen en overblijfselen van prooidieren na jacht en consumptie als een gebaar van reciprociteit met prooidieren of *other-than-human persons* is een wijdverspreide en in de etnografische record van noordelijke jager-verzamelaars uitgebreid gedocumenteerde praktijk. Deze praktijken en hun geassocieerde geloofssystemen worden soms omschreven als onderdeel van een circumpolaire kosmologie en tijdsdiepte toegekend als gevolg van een historische continuïteit en eenheid binnen de regio. Gezien in termen van het etnografische spectrum zijn deze rituele praktijken echter helemaal niet uniek. Gelijkaardige praktijken kunnen vastgesteld worden in verschillende tropische jager-verzamelaarsamenlevingen. Dit suggereert dat er naast historische context andere factoren spelen. Op basis van een discussie van relationeel denken in inheemse ontologieën, de ontologische turn in antropologie en enactivistische theorie tracht deze paper die factoren te behandelen.

*Trefwoorden:* depositierituelen, reciprociteit, jager-verzamelaars, relationele ontologie, ontologische turn.

### Abstract

Ritual treatment of the bodies and remains of prey animals after hunt and consumption as an act of reciprocity with prey animals or 'other-than-human' persons is a widespread practice among ethnographically documented northern hunter-gatherer societies. Not seldom these practices and their associated beliefs are discussed as part of a general circumpolar cosmology and assigned time-depth as a consequence of their being seen in a framework of historical continuity within the region. However, viewed in terms of the ethnographic spectrum, these deposition practices are by no means exceptional and can also be attested among different tropical hunter-gatherer groups. This suggests that there are other factors at play beyond historical context. Working through a discussion of relational thinking in indigenous ontologies, the 'ontological turn' in anthropology, and enactivist theory this paper aims to address these factors.

*Keywords:* deposition rituals, reciprocity, hunter-gatherers, relational ontology, ontological turn.

Evy VAN CAUTEREN  
Aspirant FWO Vlaanderen  
Vakgroep Archeologie, Universiteit Gent  
Sint-Pietersnieuwstraat, 35  
BE - 9000 Gent  
evy.vancauteran@UGent.be