



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 2007-0675
revista.iberoforum@ibero.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Goldman, Marcio
“No harás matable”. El racismo sacrificial contra las religiones afroamericanas 1
Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, vol. 5, núm. 1, 2025, Enero-Julio, pp. 1-19
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n1.393>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211081434004>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

“No harás matable”. El racismo sacrificial contra las religiones afroamericanas¹

“Thou Shalt Not Kill”. *Sacrificial Racism
against African American Religions*

(Traducción: Luis Guillermo Meza Álvarez)²

Fecha de recepción: 01/10/2024

Fecha de aceptación: 11/11/2024

Fecha de publicación: 30/01/2025

<https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n1.393>

Marcio Goldman*

marcio.goldman@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6594-1520>

Doctor en Antropología Social

Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS),

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Brasil

1 Este texto es una versión del último capítulo de mi libro *Do outro lado do tempo. Sobre religiões de matriz africana* (Goldman, 2023). Comenzó a gestarse hace mucho para una presentación en un evento cancelado a causa de la pandemia de COVID-19. Posteriormente, fue presentado en uno de los encuentros del Núcleo de Antropología Simétrica (NAnSi), en 2020, y en el Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, en 2024. Me gustaría agradecer a todos los que siguieron estas presentaciones e hicieron sugerencias o plantearon cuestiones: Ana Claudia Cruz da Silva, Alessandro Questa, Clara Flaksman, Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Erick Araújo, José Carlos dos Anjos, Lucas Marques, Natalia Velloso, Noshua Amoras de Moraes e Silva, Olavo de Souza Pinto Filho, Priscilla Lessa de Mello y Vladimir Moreira Lima. A Marinho Rodrigues debo innumerables datos que recopiló en Ilhéus, especialmente de su madre —doña Ilza Rodrigues, Mameto Mukalê, madre del santo de Matamba Tombenci Neto desde 1973—, además de, por supuesto, una amistad que ha durado más de veinticinco años.

2 Muchas gracias a Luis Guillermo Meza Álvarez por la traducción. Así como a Luis Fernando de Jesús Reyes Escate, Indira Mones Guevara y María Isabel Martínez Ramírez por las revisiones del texto que amablemente hicieron.

* Profesor titular de antropología en el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS), Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro; investigador del Consejo de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) y de la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de Río de Janeiro (FAPERJ). Investiga religiones de matriz africana, relaciones entre cultura y política, impactos de las políticas de acción afirmativa en el pensamiento antropológico y la universidad.

Resumen

Este artículo pretende contribuir a lo que podríamos llamar una teoría etnográfica del sacrificio. Volviendo a la clásica cuestión del sacrificio en el pensamiento antropológico, la sometemos a la forma en la que, en las religiones de matriz africana, se practican y se piensan las ofrendas —incluidas las de animales— a las deidades. Para ello, contrastamos la lógica afrobrasileña con la forma en la que habitualmente se piensa el sacrificio tanto en las tradiciones religiosas occidentales como en el pensamiento occidental en su conjunto. No se trata, sin embargo, de sustituir las concepciones antropológicas tradicionales por sus supuestos equivalentes en las tradiciones afroamericanas, sino de imaginar qué pasaría si tratamos lo que diversos modos de pensar, directa o indirectamente inspirados en las tradiciones judeocristianas (la antropología, por ejemplo), denominan sacrificio desde el punto de vista de las religiones de origen africano.

Palabras clave

Sacrificio, ofrendas, religiones de matriz africana, candomblé

Abstract

This article aims to contribute to what we might call an ethnographic theory of sacrifice. Returning to the classic question of sacrifice in anthropological thought, we subject it to the way in which, in religions of African origin, offerings to deities, including animals, are practiced and thought of. To do so, we contrast Afro-Brazilian logic with the way sacrifice is usually thought in Western religious traditions and in Western thought as a whole. It is not, however, a question of replacing traditional anthropological conceptions with their supposed equivalents in Afro-American traditions, but of imagining what would happen if we treated what various ways of thinking directly or indirectly inspired by Judeo-Christian traditions (such as anthropology) call sacrifice from the point of view of religions of African origin.

Keywords

Sacrifice, offerings, African American religions, candomblé

Introducción

En 2019, el Supremo Tribunal Federal de Brasil decidió, por unanimidad, que el sacrificio de animales con fines religiosos es constitucional.

El asunto llegó a la Corte Suprema a raíz de una demanda interpuesta por una aparentemente extraña alianza entre lo que denominé, en otra ocasión, una semiótica reaccionaria o antimoderna y una semiótica moderna (en los sentidos latourianos de los términos), empleadas, respectivamente, por algunos sectores neopentecostales y por ambientalistas y defensores de los derechos de los animales. A pesar de las apariencias, la primera semiótica parece más honesta en su presuposición de que las religiones de matriz africana se encuentran en el “error”, ya que “creen” y “rinden culto” a seres maléficos que, erróneamente, consideran benéficos. Así, se trata de una disputa propiamente cosmológica, frente a la cual sólo se puede argumentar con el no proselitismo y no dogmatismo propio de las religiones de matriz africana: las creencias y prácticas religiosas no tienen nada que ver con verdades universales y todos tienen el derecho de adoptar religiones que terceros pueden considerar equivocadas.

La segunda semiótica es más insidiosa, como suele ocurrir con los “modernos”. Junto a la legítima defensa de los derechos de los animales y de la naturaleza en general, presenta la “certeza” de que las prácticas de las religiones de matriz africana son falsas: no en el sentido reaccionario de que están dirigidas a seres con los que no debemos tener relaciones, sino en el sentido moderno de que no se dirigen a nada. Serían, entonces, fruto de la ilusión, no del error —para robar una distinción hecha por Deleuze en la letra H de “Historia de la Filosofía”, en su abecedario (Deleuze y Parnet, 2004), con propósitos, por supuesto, totalmente diferentes a los míos—.

La intolerancia de la semiótica reaccionaria y la tolerancia de la semiótica moderna son, pues, dos lados de la misma moneda; además, como suele suceder con excesiva frecuencia en el caso brasileño, debido a un prejuicio y un racismo que no se nombran, operan sin mencionar colores y razas, siempre substituidas por pseudouniversales —en este caso, la Biblia o los loables ideales de respeto a los derechos de los animales y a la naturaleza.³

Evidentemente, la decisión judicial no puso fin al problema, y las religiones afrobrasileñas siguen siendo difamadas y perseguidas, a menudo

3 Evidentemente, nada está más alejado de mis objetivos que hacer una crítica generalizada a la defensa del medio ambiente y de los derechos de los animales. El problema sólo comienza cuando estas luchas minoritarias adoptan posiciones universalistas que contradicen sus propios objetivos.

con extrema violencia. Quizás fue esta persistencia del hostigamiento lo que me hizo preguntarme si “denunciar” la persecución es suficiente o si acaso es necesario abordar lo que, de alguna manera, agencia el racismo, la discriminación y los prejuicios, pero también la supuesta buena voluntad, presentes en estos movimientos de odio (ver Goldman, 2018; Goldman y Flaksman, 2019).

En un texto cuya importancia es imposible exagerar, Donna Haraway (2008) señala la necesidad de “romper la lógica sacrificial que separa quién es matable y quién no” (p. 82; traducción propia). Su texto “Sharing suffering” es una profunda reflexión sobre la difícil cuestión de la necesidad de matar para vivir; su punto central es cómo “responder” con dignidad a esa situación ineluctable, es decir, cómo evitar que esa ineluctabilidad se convierta en un derecho de definir quién es y quién no es matable. Desarrollando y transformando un argumento de Derrida (2006),⁴ Haraway (2008) presenta la “lógica sacrificial” como un dispositivo que permite la macabra clasificación entre quién es matable y quién no, ya que sirve para eximir de toda culpa y garantizar todo perdón a quienes operan la clasificación. Sin embargo, el punto de la autora es que este lenguaje de culpa, perdón, exención y maldad es totalmente inadecuado y, en realidad, sirve como un mecanismo de protección contra la necesidad de encarar el problema sin rodeos.⁵

Por supuesto, no es mi intención aquí discutir en detalle los profundos análisis de Haraway y Derrida. Lo que busco es explorar las implicaciones de una observación hecha por la primera al segundo para esbozar una discusión sobre aquello que se denomina inapropiadamente “sacrificio” en las religiones de matriz africana. Después de notar que es la “lógica del sacrificio” la que garantiza al Humano su falsa superioridad ontológica en el mundo de la vida, Haraway agrega en una nota:

4 En este texto, Derrida demuestra que la condición de posibilidad para el “sometimiento del animal” es precisamente la reducción de la multiplicidad de los seres vivos a esta figura del “Animal” en general. Figura que, una vez constituida, permite también reducir la multiplicidad de similitudes y diferencias entre estos seres vivos y los humanos a una pura disyunción dualista entre continuidad y discontinuidad.

5 “No importa cuánto intentemos alejarnos de eso, no hay manera de vivir que no sea también una manera de que alguien, no sólo algo, muera” (Haraway, 2008, p. 80; traducción propia).

Sacrificio es una palabra con muchos significados, no todos contenidos en los análisis de Derrida, pero el tratamiento que él le da a la lógica del sacrificio en las tradiciones judía y cristiana, incluyendo a sus herederos y hermanos seculares en la historia de la filosofía, es importante. (Haraway, 2008, p. 334, nota 15; traducción propia)

Mi intención no es reemplazar esta lógica judeocristiana con un supuesto equivalente afroamericano, sino imaginar qué pasaría con aquello que los modos de pensar directa o indirectamente inspirados en las tradiciones judeocristianas (la antropología, por ejemplo) denominan sacrificio, si nos esforzamos en mirar el fenómeno desde el punto de vista de las religiones de matriz africana.

Antropología y sacrificio

Como bien lo sabe cualquier estudioso de antropología, el tema del sacrificio siempre estuvo presente no sólo en el corazón de la disciplina, sino también en el pensamiento occidental en general. Yo sólo añadiría que, independientemente de las infinitas diferencias de posición al respecto, el sacrificio siempre ha estado revestido de una especie de angustia que contrasta muy claramente con lo que ocurre en las religiones de matriz africana.

Quizá fue Claude Lévi-Strauss (1962a) quien diagnosticó con mayor precisión la naturaleza y las raíces de esta angustia. Cito libre y extensamente:

Para mantener en su integridad y fundar [...] los modos de pensamiento del hombre normal, blanco y adulto, nada podía ser [...] más cómodo que reunir fuera de él costumbres y creencias —en verdad, por demás heterogéneas y muy difícilmente aislables— [...] que hubiesen sido menos inofensivas en caso de haberse tenido que reconocer su presencia y su actividad en todas las civilizaciones, sin exceptuar la nuestra. El totemismo es la proyección, fuera de nuestro universo, y como por obra de exorcismo, de actitudes mentales que son incompatibles con la exigencia de que exista entre el hombre y la naturaleza una discontinuidad considerada esencial por el pensamiento cristiano [...]. En el caso del totemismo esto era tanto más conveniente cuanto que el sacrificio, cuya noción persiste en el seno de las grandes reli-

giones de Occidente, planteaba un difícil problema de la misma clase [...]. Por lo tanto, la idea del sacrificio lleva en sí misma [...] el germen de una confusión con el animal, la cual amenaza con extenderse más allá del hombre, hasta tocar en la divinidad. (Lévi-Strauss 1962a, pp. 7-9; traducción propia)

Me disculpo por la extensa cita, pero era necesaria porque mi argumentación será elaborada en torno a ella. Sin embargo, no se trata aquí de examinar una vez más la muy célebre oposición entre totemismo y sacrificio como eventos etnográficos, sino de prestar un poco más de atención a la percepción leviStraussiana sobre lo que puede haber de semejante entre las construcciones intelectuales que objetificaron *para nosotros* esas supuestas instituciones.

No hace mucho, Eduardo Viveiros de Castro (2002) ha retomado la oposición al sugerir la necesidad de complementar “el totemismo hoy” con un “el sacrificio hoy”, capaz de someter el sacrificio al mismo proceso de análisis y generalización del totemismo (pp. 465-466). En sus términos, el procedimiento consistiría en disolver la aparente unidad superficial del fenómeno para, consecutivamente, reconstruirla sobre un plano diferente e inteligible. En el caso del totemismo, se ha tratado de disolverlo como institución para reconstituirlo como “método de clasificación y sistema de significación”; la disolución del sacrificio, sin embargo, no correspondería a su reconstitución como sistema clasificatorio, sino, como concluye Viveiros de Castro, preguntarse sobre las “fuerzas que moviliza el sacrificio” (p. 466; traducción propia) (ver, también, Viveiros de Castro, 2018).

Sin embargo, lo que me gustaría conservar aquí de la crítica leviStraussiana es su momento analítico. Es decir, la disolución a la que el autor somete lo que llama el “pretendido totemismo”. Esta crítica, me parece, implica al menos dos procedimientos. En primer lugar, un movimiento nominalista, el cual consiste en demostrar etnográficamente que el término “totemismo” cubre en realidad un gran número de fenómenos muy diferentes. Asimismo, un segundo movimiento, conlleva plantear la cuestión crucial de las razones de la puesta en marcha y el éxito de esta operación de amalgamación.

En cierto sentido, ese segundo movimiento hace de puente entre el análisis crítico del totemismo como institución y su reconstrucción sintética, pero no es este el punto que me interesa aquí. Lo realmente

interesante es que, al determinar las razones de la “ilusión totémica”, Lévi-Strauss reconoce tácitamente que ésta no puede ser una simple ilusión. Porque el punto central de la crítica es que el totemismo se condensa en función de una necesidad propiamente occidental de distinguirse de todos los pueblos que confunden “naturaleza” y “cultura”, o sea, de todos los pueblos del mundo con excepción de la parte moderna de Occidente. Es en ese sentido que creo que “el sacrificio” no se distingue tanto de “el totemismo”, ya que ambos no pasan de amalgamas de cosas muy diferentes que, posiblemente, sólo tienen en común el hecho de que son rechazadas por la llamada modernidad (ver, también, Lévi-Strauss, 1962b).

Sacrificios y sacrificio

Una observación de Philippe Pignarre e Isabelle Stengers (2005) parece resonar, con más de cuarenta años de distancia, la crítica levi-straussiana al totemismo y, al mismo tiempo, puede ayudar a hacerla extensiva al sacrificio. De hecho, al responder a una posible objeción contra el uso del término “hechicería” para caracterizar al sistema capitalista, los autores advierten que:

[...] somos “nosotros”, los modernos, quienes bautizamos con el mismo nombre una multiplicidad de prácticas, que reunimos bajo un mismo género para luego distinguir especies, a la manera de los biólogos clasificadores. Y si pudimos hacerlo [...] es tal vez porque “nosotros” [...] nos plantábamos con toda tranquilidad en la diferenciación entre lo que es natural y las creencias en lo sobrenatural. (p. 58; traducción propia)

En otros términos, la necesidad moderna de afirmar una discontinuidad entre el cultural, el natural y el sobrenatural sería la responsable de la amalgamación de prácticas muy diferentes, bautizadas por nosotros como “hechicería” y, al mismo tiempo, por el rechazo radical a la posibilidad de que el término nos sea aplicable, a no ser, tal vez, como metáfora. El hecho de que Pignarre y Stengers no tengan ninguna ambición generalizadora o universalizante abre una posibilidad distinta a la solución sintética y universalista de Lévi-Strauss. En lugar de disolver una institución para poder reconstituirla mejor en un nivel supuestamente más fundamental, se trata de aprovechar las “fuerzas” (para hablar como Viveiros de Castro) liberadas

por el análisis como modo de conexión transversal entre fenómenos que, al mismo tiempo, parecen ser y no ser la misma cosa.

A propósito del sacrificio, disponemos de un texto que puede ayudar a desarrollar mejor este punto. En un profundo ensayo, escrito precisamente para una compilación en homenaje a Lévi-Strauss, el indianista Olivier Herrenschmidt (1979) sugirió que la idea de un esquema sacrificial genérico que se manifestaría de diferentes formas en todas las sociedades y culturas no es capaz de resistir a un análisis que efectivamente tome en serio lo que piensan y hacen los involucrados en las diversas prácticas reunidas bajo ese rótulo. Como sabemos, ese esquema sacrificial —sacrificante, víctima, deidad y sacrificador— fue sistematizado y formulado por Marcel Mauss y Henri Hubert (1899) a finales del siglo XIX, en un ensayo considerado uno de los textos fundadores de la antropología social.

No es que Herrenschmidt (1979) deje de lado ese esquema; lo que hace es tratar de comprender, a partir de cuatro casos histórico-etnográficos (brahmánico, judío, católico y protestante), lo que se piensa sobre un conjunto de acciones y agentes formalmente semejantes. Así, el autor distingue dos modalidades de sacrificio, a los que denomina “sacrificio eficaz” y “sacrificio simbólico”. La primera modalidad aparece en todo su esplendor en el sacrificio brahmánico, en donde la ofrenda de un ser vivo a las deidades es pensada como un acto esencial y eficaz para el mantenimiento del propio cosmos. Teoría que sólo es posible en la medida en que, en esas religiones que Herrenschmidt denomina “religiones del sacrificio”, el propio cosmos se concibe como preexistente y engloba a deidades y humanos en posiciones jerárquicamente distintas. En ese sistema, las deidades son mediadoras entre un orden universal y los humanos, correspondiéndoles a éstos suministrar los medios de los que las primeras tienen necesidad para mantener el funcionamiento cósmico. El sacrificio es *eficaz*, en el sentido fuerte de la palabra: al alimentar a las deidades, los humanos las ayudan a cumplir su papel en el mantenimiento de un orden universal al que ambos están sujetos. Interrumpir los sacrificios significaría, por lo tanto, el debilitamiento de ese orden, el fin de la conexión con el cosmos y, por consiguiente, la aniquilación de todo lo que en él reside.

Herrenschmidt (1979) también sugiere que ese dinamismo no es exclusivo del sacrificio brahmánico, el cual representa una especie de caso límite que hace explícito lo que en otras religiones está implícito: la conexión entre el orden del mundo y el sacrificio; la cuestión de la eficacia;

la conjugación de lo singular y de lo universal, de lo uno y lo múltiple, de la totalidad y sus determinaciones (p. 172). Al mismo tiempo, resalta el problema planteado para las “religiones del libro” por esa especie de universalidad de la eficacia sacrificial:

Que el sacrificio esté dotado de una eficacia propia es algo que todo el mundo también sabe. Pero el problema es que [...] nuestra cultura *quisiera* que no fuera así, ya que ésta decidió [...] que, en este caso, él es *mágico*; con ese juicio de valor se pierden los medios de comprender esa eficacia y, con ello, la “religión”. (Herrenschmidt, 1979, pp. 174-175; traducción propia)⁶

Lo que señala esa observación es la tensión insuperable, en las religiones del libro o “testamentarias”, entre esa eficacia del sacrificio y el principio de una deidad trascendente e independiente de cualquier acción humana. De ese modo, en esas religiones, el orden cósmico no puede preexistir a la deidad y sólo puede aparecer como una especie de “proyecto libre y voluntario de una deidad” que no está sometida a nada y que con ese gesto crea tanto el cosmos, como a la ciencia como forma de conocerlo. Con ese orden divino, los humanos sólo pueden, por lo tanto, establecer una relación contractual que aparecerá bajo la forma de una alianza.

De cualquier modo, cada una de esas religiones del libro buscará un modo de, si no resolver, al menos estabilizar esa tensión: en el judaísmo hay una divinidad que no se nutre de sacrificios, sino que sólo se satisface o aplaca con su olor; en el cristianismo, existe la extraña idea de un sacrificio único y definitivo, el del propio hijo de Dios, sacrificio que debe abolir todos los demás, insignificantes en comparación con éste, que debe ser continuamente recordado, celebrado y representado de nuevo en forma de sacramentos y, más particularmente, de eucaristía. Y, si en el catolicismo éstos siguen manteniendo un aura de eficacia, el protestantismo pronto se encargará de denunciar el pensamiento “mágico” que sostiene esta “ilusión” y de proclamar el carácter absolutamente “simbólico” de todo eso,

6 Quizás no sea una simple coincidencia que Haraway (2008) planteara la cuestión del sacrificio precisamente en un texto dedicado a la posición de los animales en los laboratorios científicos.

en el sentido de que sólo se trata de una representación rememorativa y conmemorativa de lo que de hecho no puede repetirse.

Al estupendo texto de Herrenschmidt (1979) —a cuya densidad y complejidad no hice honor—, sólo le haría una observación con la intención de resituarnos en la vía de la relación entre las religiones de matriz africana y aquello que se concibe como sus prácticas sacrificiales: una cierta exageración en el carácter meramente simbólico y no eficaz del sacrificio en religiones en las cuales, precisamente, se habla de eso todo el tiempo (en contraste con el hecho de que ese término virtualmente nunca sea usado en las religiones de matriz africana). Como me lo ha señalado la antropóloga Ana Claudia Cruz da Silva en comunicación personal:

Si el sacrificio de Cristo es el último y más grande que puede existir para toda la humanidad, el cristiano necesita pasar su vida con esa deuda y ser merecedor de ese sacrificio. El cristiano ya nace debiendo y, por ello, él hace “sacrificios” todo el tiempo, en especial en la Cuaresma, momento precisamente en que se revive el sacrificio de Cristo.

De hecho, deuda y culpa es lo que parece inseparable en ese sacrificio. Todo sucede, en ese caso, como si el judeocristianismo hubiese optado por algo como una “exigencia de sacrificarse”, en lugar de una “obligación de sacrificar”.⁷ Nosotros, que podemos escandalizarnos cuando un animal es ofrecido a una deidad, estamos dispuestos a sacrificarnos o a sacrificar muchas cosas, incluso personas, por un futuro mejor o que consideramos mejor, sea éste imaginado en clave religiosa, progresista o revolucionaria. Esto significa que el sacrificio cristiano puede pretender ser único, pero, al mismo tiempo, nunca es suficiente, ya que exige la infinita continuidad de sacrificios propios y ajenos en nombre del futuro.

En últimas, la “salvación” prometida por ese sacrificio bien puede ser para cualquiera, pero, para retomar una fórmula de Stengers (1997), nunca

7 “Obligación” y “exigencia” son dos tipos muy diferentes de relaciones, aisladas por Isabelle Stengers (1997) en su trabajo sobre las ciencias modernas. En términos muy generales, mientras que la exigencia es impuesta verticalmente por el polo más poderoso de la relación, que busca así afirmar la dependencia del otro, la obligación, que no tiene única o principalmente un sentido de obligatoriedad, es una especie de vínculo transversal de interdependencia. Agradezco a Noshua Amoras de Morais e Silva por llamar mi atención sobre este punto.

es para todo el mundo. Promete una vida sin muerte que, a fin de cuentas, nos sugiere algo parecido a un “no tornarás vivible”. Las ofrendas en las religiones de matriz africana, por su parte, nunca son únicas y jamás son iguales; tratan de proteger, mas no prometen salvar.⁸

Éste es el punto que quisiera desarrollar, con la ayuda de lo poco que aprendí en mi larga convivencia con practicantes y pensadores de las religiones de matriz africana, especialmente el *candomblé* del *terreiro* de Matamba Tombenci Neto —localizado en la ciudad de Ilhéus, en el estado de Bahia, al nordeste de Brasil—, fundado en 1885 y con el cual convivo desde la década de los 80.

Religiones de matriz africana y sacrificio

La oposición entre totemismo y sacrificio, así como la distinción entre sacrificio simbólico y sacrificio eficaz fueron fundamentales en mis primeros trabajos sobre el *candomblé*: “precisamente es esa concepción de ‘sacrificio eficaz’ la que tiene lugar en el *candomblé*”, escribí hace casi cuarenta años. Es exactamente esa reducción de la diferencia entre prácticas, en realidad distintas, a una mera cuestión adjetiva la que aquí quisiera abandonar.

La primera ofrenda animal en la cual estuve presente ocurrió a finales de septiembre de 2000. Se trataba de la ofrenda de un pequeño carnero. Antes del corte, la sacerdotisa del *terreiro* dijo que cada uno de nosotros debía apoyar la cabeza en la del animal, agarrándolo por las orejas, para hacer, en silencio, pedidos a la deidad; y eso, nos advirtió, debería hacerse con un gran respeto.

En la larga fila que se formó frente al pequeño carnero —amarrado con una cuerda floja al árbol que es el asentamiento de una divinidad—, había muchos niños, algunos muy pequeños. Lo primero que sentí fue una cierta inquietud sobre cómo reaccionarían cuando, después de haber interactuado tanto con un animal tan delicado y al cual habían tratado con tanto cariño, vieran o supieran que había sido ofrecido a la deidad. Pero el hecho es que a nadie le importó eso: el ambiente relajado y de alegría respetuosa, que siempre caracterizan esas ceremonias, continuó igual después del corte del animal y su limpieza, con la separación de las partes que le corresponden a las deidades y la preparación de las demás partes como comida para todos

8 Agradezco a Edgar Rodrigues Barbosa Neto por casi todo lo contenido en este párrafo.

los que allí estábamos, comida que los niños y todos disfrutamos con gusto. Nada más diferente de la angustia occidental frente al llamado sacrificio que la levedad con la que todas y todos, especialmente los niños, enfrentaron ese acto esencial para que la vida, en todas sus dimensiones, pudiera seguir.

A lo largo de los muchos años de convivencia con el *terreiro* de Matamba Tombenci Neto, muy rara vez escuché la palabra “sacrificio”; cuando la escuché, casi siempre fue para referirse a la idea de sacrificio personal en beneficio de alguien o de algo, no a lo que en los *terreiros* de candomblé generalmente se denomina en portugués “*matança*” o, más recientemente, “abate religioso”. Mis amigas y amigos del Tombenci se refieren a las ofrendas animales para las deidades como “corte” (de cortar), término que prefiero porque además permite algunas conexiones de orden más conceptual de las que hablaré brevemente más adelante.

Claro que todas y todos saben que el término “sacrificio” se emplea para designar ciertas ofrendas, pero, cuando se conversa sobre esto con los sabedores, el punto en el que insisten es otro: los llamados sacrificios forman parte, dicen, de un “proceso de purificación”, en el cual “el cuerpo recibe energía positiva, que es todo aquello que se transmite con mucho respeto, cariño y participación de los antepasados y ancestros” (comunicación personal). “Empieza por allí”, dicen, “pero nada se pierde, nada se desperdicia, y no se maltrata a los animales. Al contrario, tienen que ser bien tratados para que sean recibidos por los orichas. Sólo así la persona recibirá las energías positivas, el aché” (comunicación personal).

Advierto que el énfasis en la purificación no tiene nada que ver con cualquier oposición, jerárquica o no, entre puro e impuro, términos que nunca escuché pronunciar.⁹ “Purificar”, pienso, subraya que ninguna relación se establece a partir de la nada y que ninguna relación puede anularse completamente. La purificación es una operación que se ejerce sobre relaciones ya existentes, que de alguna forma “cuida” de ellas, haciéndolas desarrollarse e impidiendo la pérdida de su fuerza.

Todo eso, así como el tema de la circulación de energía (a diferencia de expiación, aplacamiento, compensación, retribución), resuena en un

9 De hecho, tienen poco o ningún sentido en el mundo afrobrasileño, excepto en la mente de algunos antropólogos. Como me dijo Antonio Bispo dos Santos en comunicación personal, “la pureza nunca fue lo nuestro”.

texto de un sacerdote afro religioso, Rodney de Oxóssi (2017), en el contexto de los debates en torno al racismo religioso contra las religiones de matriz africana, racismo que tiene, como ya hemos visto, uno de sus blancos preferidos en la ofrenda de los animales (ver, también, Anjos, 2015). Después de señalar con claridad el carácter efectivamente racista de las críticas a esas ofrendas, el autor agrega que:

Para que se comprenda el significado del sacrificio en el culto a los orichas, es necesario entender qué es el aché, es decir, la fuerza que garantiza la existencia dinámica y que hace posible el proceso vital. Aché es el poder de realización, el devenir. En el candomblé, el sacrificio busca ampliar, acumular y distribuir el aché. El ritual no tiene un sentido expiatorio, pues en nuestra religión no existe la idea de pecado, no habiendo, por lo tanto, nada qué expiar. (Rodney de Oxóssi, 2017; traducción propia)

En esa misma línea, otro sacerdote llama la atención sobre el hecho de que las primeras partes de los animales cortados son ofrecidas a las deidades y expresan la vida de esos animales que se transfiere a los dioses porque, dice, “debemos recordar que el sacrificio consiste esencialmente en una donación de vida” (comunicación propia). Esta ofrenda a los dioses es seguida por la distribución de la carne en el ritual, lo que permite tocar de paso un punto que suele aparecer cuando tratamos de defender las religiones de matriz africana contra las acusaciones racistas que sufren con relación a las ofrendas animales.

No es raro afirmar que no hay crueldad contra los animales en esas prácticas porque, por un lado, son los animales mismos quienes deben dar su consentimiento a la inmolación y, por otro lado, porque su carne servirá de alimento a los fieles. No hay nada falso en esas afirmaciones y todo el pueblo de santo (fieles) las apoya; el problema es hacer de la “agencia” de los animales una especie de excusa para la práctica ritual, y de la función utilitaria de su carne la razón de ser de las ofrendas. En ese momento, no sólo corremos el riesgo de engañarnos sobre lo que efectivamente está ocurriendo, sino también, lo que es aún peor, de caer en esa “maldición de la tolerancia” que, como lo señaló Stengers (1997), es el otro lado de la arrogancia colonialista occidental.

En primer lugar, como acabamos de ver, son las deidades las que comen primero, o sea, las ofrendas son *para ellas*, y el hecho de que los huma-

nos participen de esa comensalidad significa una relación con los animales que no es sólo material, sino sobre todo espiritual.¹⁰ En segundo lugar, también es cierto que un animal que se muestra demasiado reacio al corte debe ser dispensado. Pero no creo que esto se deba al simple reconocimiento de cualquier agencia individual de los animales, sino más bien a la percepción de que forman parte de una red generalizada de actancias en la que también participan las deidades, los humanos y todo lo demás. Por eso, como nos enseñan, lo que la vacilación de los animales señala es un rechazo real o potencial de la ofrenda por parte de las divinidades, lo cual sería muy peligroso.

Debemos, por lo tanto, tener cuidado con cualquier exceso de romanticismo y prestar la debida atención a los riesgos de no enfrentar las diferencias en su propia aspereza, es decir, de saltar de la intolerancia a la tolerancia como se salta de la sartén al fuego (o viceversa).

Otra razón por la cual me parece inadecuado hablar de “sacrificio animal” (en singular) en las religiones de matriz africana es que, además de que las ofrendas obedecen a una lógica diferente de aquello a lo que solemos denominar “sacrificio”, también lo que denominamos “animal” tal vez no tenga mucho sentido aquí. Porque lo que se ofrece a las deidades nunca es un animal genérico —en el sentido denunciado por Derrida (2006)—, sino un ser singular que “pertenece” a una deidad particular, es decir, que comparte con ésta ciertas fuerzas o modalidades del *aché*, como se denomina en esas religiones a la fuerza que recorre y constituye todo lo que existen en el universo. Más aún, en el conjunto de los animales que pueden ofrecerse a una determinada deidad, aquéllos que efectivamente lo serán todavía necesitan pasar por una serie de procesos rituales preliminares dirigidos a, de algún modo, singularizarlos para que sean ofrecidos a aquella deidad.

En este sentido, no hay nada parecido a una elección entre la vida abstracta de un animal también abstracto frente a un beneficio abstracto para un creyente o una deidad igualmente abstractos. No hay ninguna razón trascendente para preferir uno a otro, ya que lo que está en juego son seres concretos, peligros concretos, beneficios concretos, que deben ser evaluados caso por caso por especialistas rituales. Nunca se corta un animal “por nada” y nunca se lo hace sin las innumerables y debidas precauciones.

10 Agradezco a Lucas Marques por llamar mi atención sobre este punto.

Como sucede con alguna frecuencia, la sutileza, la profundidad, el cuidado y el respeto con los cuales sacerdotisas y sacerdotes afro religiosos abordan lo que denominamos “sacrificio” contrastan con la superficialidad con la cual el tema muchas veces es tratado en la producción antropológica. Si bien no se ha prestado tanta atención al tema en los estudios afrobrasileños, la suerte es que disponemos de un libro envidiable, *Os Nàgô y e a Morte*, escrito por Juana Elbein dos Santos (1977), una antropóloga que también es una iniciada y tiene un profundo conocimiento de la religión. Su tema central es, precisamente, la relación entre las ofrendas y el aché, que la autora define como una fuerza de realización en cuya ausencia

[...] la existencia se paralizaría. Es el principio que hace posible el proceso vital. Como toda fuerza, el aché es transmisible; es conducido por medios materiales y simbólicos y es acumulable. Es una fuerza que sólo puede adquirirse por la introyección o por contacto [...]. El aché se “planta” y, en seguida, se transmite a todos los elementos que integran el *terreiro*. (p. 39; traducción propia)

Existen modalidades de esta fuerza, y la práctica ritual consiste, sobre todo, en un arte de combinarlas en dosis adecuadas con un objetivo: “toda *ofrenda* [...] implica la transmisión y revitalización de aché. Para que esté verdaderamente activo, debe provenir de la combinación de aquellos elementos que permitan una realización determinada” (Elbein dos Santos, 1977, p. 42; traducción propia; el énfasis es mío).

Así, en las religiones de matriz africana, el llamado “sacrificio” debe pensarse primordialmente en esa clave de la transmisión y de la revitalización del aché (o sea, de la vida), y no según los modelos usuales del intercambio, don, pacto, comunión, sustitución, propiciación, expiación. No porque esas dimensiones no estén presentes —es evidente que, desde el punto de vista del sacrificante, puede tratarse de cualquiera o varias de ellas—, sino porque esas operaciones sólo son posibles e inteligibles a la luz del principio central de que el sacrificio restaura y redistribuye el aché, manteniendo un cierto equilibrio en el universo.

En ese sentido, la antigua y profunda observación de Bernard Maupoil en África Occidental de que “el sacrificio se destina ante todo a engañar a la muerte” y de que “una parte [de la víctima] siempre sustituye la vida de seres humanos” (Elbein dos Santos, 1977, p. 223; traducción propia)

puede comprenderse mejor si no la reducimos demasiado rápido a los conocidos temas de la sustitución y de la salvación individuales. De nuevo, no es que esas dimensiones no estén presentes, sino que no son lo principal. Más bien diría que esta dimensión individual, o individualizada, es consecuencia de un proceso colectivo —o, mejor, cósmico—, donde la ofrenda no es apenas un individuo que sustituye a otro individuo y le garantiza más vida, sino un conjunto de fuerzas que se articula para conformar la persona, el colectivo y el cosmos. De tal manera que no es simplemente una vida individual la que está siendo sustituida y compensada, sino la vida en el sentido más amplio posible: ese sentido cósmico que incluye todo lo que nosotros separamos.

En un fascinante libro llamado *La guérison Yoruba*, el etnopsiquiatra y sacerdote Lucien Hounkpatin explica a Tobie Nathan, a través de un mito, por qué Olorùn, la deidad suprema, creó a las demás deidades:

Olorùn estaba solo y era único, todo, y el todo y la tristeza reinaban en el universo. Para insuflar la vida, Olorùn procedió al primer sacrificio: se cortó a sí mismo. Y al fragmentarse en dos partes hizo nacer el mundo [...]. Entonces, Olorùn hizo nacer dos mundos, el de la izquierda y el de la derecha. Pero se dice que inmediatamente el desorden tomó el lugar del tedio, un tumulto indescriptible, porque los de la izquierda querían ocupar el mundo de la derecha y los de la derecha querían ir hacia la izquierda. Entonces, Olorùn entendió que la dualidad era incluso más perjudicial que la totalidad única, ya que el desorden era más detestable que el tedio. Así, escogió a *kikpikpo*, que podría traducirse por “la multiplicidad”, “la cantidad”. Para nosotros, pueblos del sur del Benín, Olorùn nos enseñó la languidez melancólica de la deidad única y el desorden destructivo de la deidad dividida. (Nathan y Hounkpatin, 1996, pp. 150-151; traducción propia)¹¹

La solución de la divinidad consistió, pues, en continuar cortándose en partes que dieron origen a las diferentes deidades, introduciendo,

11 Si para el pensamiento amerindio, como lo muestra Pierre Clastres (1974), la dualidad es una forma de equilibrar la unidad y la fragmentación, el mito narrado por Hounkpatin sugiere que, al menos para algunas manifestaciones del pensamiento de África Occidental (y afroamericano), la multiplicidad es el camino para superar los dilemas de la unidad y la dualidad.

de esta manera, multiplicidad y diversidad en el cosmos. El autosacrificio de Olorùn no debe confundirse con lo que aparece bajo ese término en el pensamiento y en las religiones occidentales, donde está al servicio de reafirmar al Uno en lugar de enfrentarse al aburrimiento de este Uno y al desorden del Dos para introducir en el cosmos el poder creador de la multiplicidad.

Podemos comprender mejor ahora porqué afirmé que prefiero el término “corte”, como lo utilizan mis amigas y amigos en Ilhéus, para referirme a lo que suele designarse como “sacrificio” —término que, recordemos, muy raramente es utilizado por ellos—. De hecho, como traté de mostrar en otras ocasiones (Goldman 2005; Goldman 2009), el vocabulario desarrollado por Deleuze y Guattari (1972; 1980) para comprender los mecanismos de producción y creación como procesos continuos de cortes en flujos vitales siempre me pareció mucho más adecuado que la concepción grecorromana de la creación como modelación de la materia a través de formas —o a la judeocristiana de la creación *exnihilo*— para traducir lo que se hace y se piensa en las religiones de matriz africana.

Por lo tanto, yo tendería a resumir la complejidad de lo que está en juego en las ofrendas (sean éstas animales, vegetales o de otra naturaleza) como un “corte” que introduce, en el “flujo” de la vida, puntos que permiten la captura, la concentración, la condensación y la distribución del aché —esa energía vital que constituye todo lo que existe y puede existir en el cosmos—. Agreguemos por fin que estos mismos procesos que se dan en el plano molecular de las fuerzas se dan en el plano molar de las formas o de la materia, donde los seres que se convertirán en ofrendas deben ser igualmente capturadas, concentradas, condensadas y distribuidas.¹²

12 Traducir no es ni la aplicación de una teoría ni la producción de una metáfora. Como Deleuze no se cansa de repetir, es necesario hablar “literalmente” (“à la lettre”), lo que evidentemente no significa criticar metáforas en busca de su “significado adecuado”, ni rechazar teorías en nombre del no saber qué. Lo que sí significa es que, dado que no existe un “significado apropiado”, cada analogía (en el sentido en que Roy Wagner (1981) usa este término) siempre puede, potencialmente, abrir nuevos agenciamientos. Al yuxtaponer aché, matanza, flujo, corte, lo que pretendo es abrir la posibilidad de pensar algo de otra manera, poniendo en primer plano aspectos de estos fenómenos que generalmente quedan eclipsados (agradezco a Geraldo Andreello por llamar mi atención sobre los riesgos siempre presente de “aplicación” y “metaforización”).

Conclusión

Para concluir, yo me arriesgaría a decir que la aportación específica de lo que podríamos llamar una teoría etnográfica de las ofrendas basada en las religiones de matriz africana podría consistir, sobre todo, en evidenciar que, en la bifurcación de la que habla Haraway (2008) entre el “no matarás” y el “no tornarás matable”, estas religiones toman definitivamente el segundo camino. Pero es muy posible que esta bifurcación se presente en cualquier tradición, religiosa o no, lo que significa que al menos como virtualidad está en todas partes. En cualquier caso, la diferencia irreductible entre los dos caminos es que el primero, el de la tradición judeocristiana mayoritaria, se presenta bajo la forma de una exigencia, de un mandamiento pronunciado de una vez por todas para establecer su ley para todos por toda la eternidad. Por otro lado, el segundo —aquel nombrado por Haraway (2008) y seguido por las religiones de matriz africana y otras tradiciones minoritarias— asume la forma de una especie de obligación que siempre debe ser recordada y, sobre todo, activada en el momento en que, de alguna manera, sea necesario eludirla.¹³ En resumen, yo diría que, al menos en las religiones de matriz africana, todo sucede como si las ofrendas (especialmente los animales) implicasen, más allá de su eficacia y de su simbolismo, una actualización circunspecta y una celebración respetuosa de esa difícil e inevitable fatalidad que consiste en, a veces, verse en la situación de matar aquello que no es matable.

Bibliografía

- Anjos, J. C. dos. (2015, 24 de marzo). Os sentidos do sacrifício na religiosidade afro-brasileira. *Sul21*. <https://sul21.com.br/opinioao/2015/03/os-sentidos-do-sacrificio-na-religiosidade-afro-brasileira-do-nucleo-de-estudos-da-religiao-da-ufrgs/>
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*. Minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1972). *L'anti-Oedipe: Capitalisme et schizofrénie*. Minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Minuit.
- Deleuze, G., y Parnet, C. (2004). *Labécédair de Gilles Deleuze [DVD]*. Montparnasse.

¹³ Agradezco a Clara Flaksman las sugerencias que me llevaron a estas observaciones finales.

- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Elbein dos Santos, J. (1977). Os Nàgô e a Morte. Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Vozes.
- Goldman, M. (2005). Formas do saber e modos do ser. Observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, 25(2), pp. 102-120.
- Goldman, M. (2009). Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, 44(190), 1-33.
- Goldman, M. (2018). Dez gritos sobre a campanha contra as religiões de matriz africana. *Catálogo forumdoc.bh.2018*, 104-105.
- Goldman, M. (2023). *Do outro lado do tempo. Ensaios sobre as religiões de matriz africana*. Editora 7Letras.
- Goldman, M., y Flaksman, C. M. (2019, 17 de abril). Tentativa de criminalizar práticas de sacrifício religioso é preconceituosa. *Época*. <https://oglobo.globo.com/epoca/tentativa-de-criminalizar-praticas-de-sacrificio-religioso-preconceituosa-artigo-23606318>
- Haraway, D. (2008). Sharing suffering. Instrumental relations between laboratory animals and their people. En *When species meet* (pp. 69-93). University of Minnesota Press.
- Herrenschmidt, O. (1979). Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace. En M. Izard y P. Smith (orgs.), *La fonction symbolique* (pp. 171-192). Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1962a). *Le totémisme aujourd'hui*. PUF.
- Lévi-Strauss, C. (1962b). *La Pensée sauvage*. Librairie Plon.
- Mauss, M., y Hubert, H. (1899). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. En M. Mauss, *Oeuvres I* (pp. 193-307). Minuit.
- Nathan, T., y Hounkpatin, L. (1996). *La guérison Yoruba*. Odile Jacob.
- Oxóssi, R. de. (2017). Sacrifício de animais: Algumas reflexões. *Carta Capital*. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/sacrificio-de-animais-algumas-reflexoes/>
- Pignarre, P., y Stengers, I. (2005). *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. La Découverte.
- Stengers, I. (1997). *Cosmopolitiques* (7 vols.). La Découverte.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Xamanismo e sacrifício. En *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 457-472). Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2018). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Ubu.
- Wagner, R. 1981. *The invention of culture*. University of Chicago Press.