

ETNOZOOLOGÍA EN LA RITUALIDAD AFRORELIGIOSA: USOS Y VÍNCULOS CON ANIMALES SAGRADOS

INTI CLAVIJO¹

INTRODUCCIÓN

La presente ponencia analiza las diferentes relaciones establecidas con los animales en las prácticas y rituales afroumbandistas desde una perspectiva etnográfica. Tomando como material de análisis las instancias rituales desarrolladas durante el trabajo de campo para la realización de la tesina de grado *Ritualidad, sacrificio y religiosidad afrobrasileña en «Ase Ti Orisa». Una experiencia etnográfica sobre sacrificio y ritual en un templo afroumbandista uruguayo* (Inti Clavijo s/d, 2018).

Esta experiencia de campo consistió principalmente en llevar a cabo observación participante durante instancias rituales en el templo. En ellas era frecuente la presencia de animales y su sacrificio para diversos fines que se verán en adelante.

En dicho sentido, esta ponencia busca exponer algunas posibles vías de análisis para comprender el uso de estos animales y el vínculo establecido con los humanos presentes, y las divinidades asociadas y religadas en estas prácticas. Generando los primeros acercamientos a campos como la etnozología, esta exposición busca esbozar algunos análisis desde dicha disciplina para generar comprensión de las prácticas afroreligiosas con los animales sagrados.

En este trabajo se presentan algunos vínculos de diferente carácter entre humanos y (otros) animales a partir de la ritualidad analizada en la tesina. Además se amplía el material de análisis con notas y elementos recortados previamente, debido al tema abordado anteriormente, buscando arrojar luz sobre aquellas relaciones que se configuran a partir de esta comunidad religiosa.

TRABAJO DE CAMPO

Los datos etnográficos que se exponen y analizan en esta ponencia provienen del trabajo de campo realizado entre 2015 y 2016 para mi investigación de grado, cuyo resultado final fue la tesina ya antes citada. Esta labor etnográfica comprendió la asistencia diferentes instancias rituales en el templo incluyendo las «sesiones de desenvolvimiento», «obligaciones», «doctrinas» y «sesiones de levantamiento». A todas estas asistí a raíz de la invitación directa de los dirigentes del templo,

¹ Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) en el año 2018. Actualmente se desarrolla como Investigador Grado 1 del Centro de Investigaciones del Patrimonio Costero (CIPAC) del Centro Universitario Regional Este (CURE) de la Universidad de la República. Y como Colaborador Honorario de la Cátedra Unesco de Agua y Cultura localizada en la FHCE.

muchas veces a partir del contacto telefónico. Generalmente se daban los días sábado o viernes, con frecuencia quincenal aproximadamente.

Durante estos eventos se reunía la comunidad religiosa del templo y en ocasiones daban participación a personas provenientes de templos cercanos o emparentados, religiosamente, así como también a personas conocidas de la zona para presenciar las sesiones como parte de la «asistencia».

Es importante resaltar que aquellas instancias llamadas «obligaciones» eran realizadas únicamente por los *hijos-de-religión*² del templo, no participaban personas ajenas a la comunidad religiosa. Es importante explicitar que estos rituales, tanto las «obligaciones» como las «sesiones» incluían la presencia de animales, con uso sacrificial en los primeros casos, y en forma de comida sagrada en los otros. Para contextualizar este trabajo de campo etnográfico se hace una breve introducción con elementos sociológicos e históricos del espacio de la etnografía.

ESPACIO ETNOGRÁFICO

El Centro Religioso y Cultural Ase Ti Orisa abrió sus puertas en el año 1999 en la zona conocida bajo el nombre de Parque Penino ubicado en una zona suburbana reunida bajo el nombre de Ciudad del Plata desde la última década. Se encuentra en el departamento de San José, a unos veintidós kilómetros de la ciudad capital uruguaya, Montevideo. Esta zona se caracteriza por poseer algunos servicios sanitarios y gubernamentales en constante demanda y actualización debido al constante crecimiento poblacional. En tal sentido, una importante cantidad de personas optan por adquirir u ocupar inmuebles y construir sus hogares allí, buscando opciones de vivienda accesibles y con oportunidades laborales y económicas viables. Así es que existe en la zona una importante cantidad de industrias de ensamblaje de vehículos u otras empresas vinculadas al tránsito de gran porte típico de la Ruta Nacional número 1 que se dirige al departamento de Colonia y con conexiones hacia la Región Oeste y Noroeste del país.

Muchas de las personas vinculadas al templo Ase Ti Orisa se vinculan fuertemente con estas características, por ejemplo, muchos están empleados en plantas de ensamblaje automotriz, o trabajan en el rubro de la construcción, de gran demanda en la zona. Así también, optaron por construir allí sus casas desde los cimientos o bien adquieren un inmueble con ciertas construcciones y optan por ampliar la infraestructura con el paso del tiempo.

² Esta idea de *hijo-de-religión* se corresponde con lo que describe Guigou (2009):

«“La religión” abarca un número importante de religiones afrobrasileñas diferenciadas, que, sin embargo, son ancladas conceptualmente por los fieles en términos de una unidad. Muchos de los fieles de las religiones afrobrasileñas suelen decir: “Todos somos de la religión”» (p. 114).

De esta manera, el Centro religioso se monta sobre la misma infraestructura ya existente cuando sus dirigentes decidieron abrirlo. Es decir, el living de su casa entonces, se transformó en parte del templo, y una de las habitaciones pasó a ser el lugar destinado a las imágenes religiosas. A su vez anexaron algunas pequeñas habitaciones necesarias para alojar a algunas entidades que deben permanecer separadas de otras según la doctrina religiosa. Los inmuebles que alojan templos afrobandistas no suelen distinguirse de forma muy notoria de cualquier casa ordinaria que la rodea, ya que suelen ubicarse con mucha frecuencia en las mismas casas familiares que viven los dirigentes, apenas como decíamos, anexando algunas habitaciones extras (Correa, 2006: 74-75).

Existe una división interna que se mantiene según la influencia del Batuque Riograndense tal cual lo describe Correa. El llamado *cuarto de santo* o *peji*, es el que contiene las imágenes, representaciones y los asentamientos de las entidades del templo, tanto de los dirigentes como de los hijos, que corresponden a los Orixás y a la línea de Umbanda. Este espacio es reservado para rituales de importancia para el templo ya que posee los elementos materiales de mayor importancia. Anexado a este *cuarto* pero en una habitación separada se encuentran la habitación de dos Orixás que son llamados *de afuera*, son *Bará Lodé* y *Ogún Abagán*. Contiguamente hacia el frente del templo se encuentra la *Aruanda*, habitación destinada a las entidades de la Línea Cruzada o también llamada *Quimbanda*, cuyos espíritus característicos son también conocidos como *Exús*.

Estos tres espacios corresponden las tres corrientes religiosas que se practican en el templo.³ De estas tres corrientes existen una enorme cantidad de formas de práctica. Este fenómeno es fácilmente comprensible debido a las particularidades que presentan las religiones afrobrasileñas en cuanto a su forma de práctica, su estructura jerárquica y de organización, así como su forma de reproducción y transmisión caracterizada por lo que se ha llamado coloquialmente como «de transmisión oral» (Pi Hugarte, 1998).

Para comprender este aspecto que Correa (2006) denominó como la «independencia» de los templos es necesario contemplar la estructura de las religiones afrobrasileñas. Esta se da en forma de parentesco familiar religioso. El cual se estructura a través de la formación religiosa, cada nueva persona que es integrada a la religión como *hijo-de-religión* ocupa un lugar en el parentesco. Adquiere así la calidad de hijo de quien oficia los rituales de iniciación. A su vez, quien asiste este ritual es nombrado como padrino (el sucesor de su padre, en caso de que algo le ocurriese), y por consiguiente, todos aquellos que son hijos de un mismo padre son *hermanos-de-religión*.

³ Sobre todas ellas se puede encontrar informaciones más detalladas en la tesina de grado. Disponible en: https://www.academia.edu/37393634/Tesis_Grado_Inti_Clavijo_2018_Umbandismo_Uruguay.pdf

AFRORRELIGIOSIDAD Y ANIMALES

La familia religiosa es la estructura que sustenta toda la práctica para los fieles del templo. La comunidad religiosa posibilita los aspectos del desarrollo espiritual, en tal sentido, hay varios elementos que podríamos enumerar como parte de este aprendizaje: la atención cotidiana del espacio religioso; la doctrina y conocimientos religiosos; las preparaciones de comidas para las entidades y diferentes trabajos y servicios; el comportamiento y relacionamiento con otros religiosos; las vinculaciones de la persona con sus entidades espirituales; el uso de oráculos y las comunicaciones con el astral; y los rituales de sacrificio u ofrenda. Todos ellos son aprendidos en el marco del templo y su práctica, o en otras actividades fuera de este lugar pero en espacios vinculados, ya sea otros templos de hijos o familias religiosas afines, así como en lugares de la naturaleza relacionados con las entidades espirituales con las que se trabaja.



Foto 1: Ritual de Sacrificio de *cuatro pé*. (Foto del autor: Inti Clavijo)

El proceso de formarse como religioso en esta tradición comienza en el rito de iniciación llamado *borí* por Correa (2006: 93), por Copelotti (2015) y por Voguel y otros (2015). Este ritual es entendido como el ingreso a una escala de desarrollo como religioso, al transitar de una vida como un «sujeto moral» según Vogel y otros (2015):

Lo mismo sucede en el candomblé. La concepción de la vida como gradual se traduce en la carrera iniciática en una serie de etapas. Con la lavagem de congas y el *borí*, el ser profano se transforma en el más ínfimo de los miembros de la secta. Sube el primer escalón y se convierte en *abiã* (Vogel y otros, 2015: 153).

Este primer ritual en el candomblé busca re-unir al sujeto que ha sido fragmentado en una misma unidad con su dimensión espiritual, así:

La finalidad de la iniciación es posibilitar la consonancia tanto de esos fragmentos unos con otros, como con sus matrices arquetípicas de *orun* (divinidades y ancestrales). La carrera iniciática es, de esta manera, una progresión que, al partir de la persona como realidad múltiple y hojaldrada, busca constituir la, al final, en una unidad integrada y estable (Vogel y otros, 2015: 131, citando a Goldman, 1987: 111).

Los animales tienen una importancia primordial en la iniciación de las personas en tanto sujetos morales y fieles en la religiosidad afrobrasileña. Ya que tal como muestra Copelotti (2015), el sacrificio animal es uno de los elementos primordiales para iniciar el intercambio entre los humanos y los espíritus:

Em tais religiões —de caráter iniciático—, o sacrifício animal, além de parte essencial no processo de «feitura» ou «aprontamento» 5, através do qual se efetiva a iniciação do indivíduo na religião, apresenta-se como indispensável para a comunicação, para a troca de dádivas (serviços, proteção, agradecimentos) e para o fortalecimento dos vínculos entre os adeptos e seus respectivos Orixás (Copelotti, 2015: 1).

ETNOECOLOGÍA, ETNOZOOLOGÍA: SOBRE USOS Y POSIBILIDADES

El desarrollo de la etnoecología y la etnozología como «posibilidades de comprensión en la complejidad de las relaciones de los humanos con su ambiente» o como «el encuentro entre naturaleza y cultura» según Reyes-García y Sainz (2007) ingresan en esta ponencia con el objetivo de comenzar a repensar las prácticas afrorreligiosas en términos antropológicos, no antropocéntricos. Estos estudios interdisciplinarios se han centrado en analizar las prácticas de pueblos «tradicionales», también llamados «indígenas» como formas alternativas de relaciones humano-natural, humano-animal; sin embargo, con el objetivo de generar una continuidad entre aquellos «conocimientos ecológicos tradicionales» y algunas formas de vinculación que podríamos llamar de «tradiciones inventadas» (Hobsbawm y Ranger, 2002) quienes definen que:

Se emplea el término tradición inventada en sentido amplio más no impreciso. Incluye por igual tradiciones efectivamente inventadas, elaboradas y formalmente establecidas, y aquellas que emergen en forma no tan fácilmente rastreable dentro de un período breve e identificable cronológicamente —en cuestión de unos pocos años, quizás— y que se fijan con gran rapidez (Hobsbawm y Ranger, 2002: 7).

Pensar entonces a las religiones afrobrasileñas en sus múltiples devenires, trayectos socioculturales, deslucamientos y readaptaciones a espacios cronotópicos diversos, permite contextualizar las prácticas de relacionamiento con los animales sagrados y comprender las prácticas ecológicas más allá —o en contra— de una naturaleza intocada y externa siguiendo a Latour (2007).

Así, este análisis se distancia de otros trabajos profundamente vinculados con floras y faunas locales más antropológicos y análisis etnoecológicos centrados principalmente en la etnobiología de ciertas especies (eg: Beovide, Martínez y Norbis, 2014). Para pensar la etnozooloía en sus posibilidades para analizar prácticas con animales a partir de espacios sociales como el terreiro afroumbandista.

En dicho sentido, los animales que habitan un medio suburbano, en espacios de domesticación, criaderos, mercados locales o casas familiares, es decir, espacios que podríamos llamar como «no-naturales» a su especie, permite entender las formas de apropiación humana de dichas especies y las prácticas con relación a ellas.

Así, la etnozooloía es entendida como una rama de la etnobiología (junto con la etnoecología), esta disciplina mayor se caracteriza por tres fases: el período preclásico (1860-1899), donde se acuñan ambos términos; el segundo período llamado clásico (1950-1980) que se caracteriza por estudios lingüísticos y clasificaciones etnobotánicas; y la tercera fase conocida como período posclásico que va desde la década de 1990 hasta la actualidad, caracterizado por las asociaciones entre los científicos occidentales y las poblaciones locales con reconocimiento de los conocimientos ecológicos locales (Nóbrega y Albuquerque, 2018: 14). Recogiendo la basta cantidad de interacciones entre humanos y (otros) animales, este libro expone enormes la variabilidad de experiencias en el campo, haciendo especial hincapié en la importancia de la domesticación de animales.

De modo que como la caza, la pesca o la cría de animales en determinadas sociedades, puede observarse a las prácticas afroreligiosas en templos de contextos populares, como el de este caso, como un espacio de vinculaciones humano-animal. Este espacio expondría algunas instancias como el sacrificio animal, la redistribución de carne animal, la preparación de culinaria religiosa. Además, mediante el método etnográfico es posible explorar en los trayectos animales y humanos previos a las instancias rituales.

ETNOZOOLOGÍA DE ANIMALES SAGRADOS

Existen diversos antecedentes vinculados con esta temática y abordajes de otros casos de estudio desde la etnozooloía sobre animales sagrados (Oliveira, E.; Torres, D.; Brooks, S. y Alves, R., 2010; Benítez, G., 2011, entre otros). Quiero decir que esta ponencia no es innovadora en dichos

términos. Sino que busca habilitar pensamientos y conexiones de las disciplinas de prefijo *etno-* hacia nuevos casos de estudio.

Cómo veníamos diciendo, pensar en términos de etnozoología permite pensar las relaciones entre los animales y los humanos de una cierta «comunidad etnográfica», en este caso el templo afroumbandista, como unidad sociológica, no como unidad espacial. Entonces, comenzaré por exponer algunas instancias rituales en las que los animales han tenido presencia.

Como decíamos anteriormente, tienen una significación de gran importancia durante los rituales de paso, siendo el vínculo entre lo humano y lo divino. Así, uno de los claros ejemplos es el de la culinaria:

La comida común de hombres y dioses, o la comida compartida por hombres que asocian en ella a los dioses, comida de carne y sangre, es un hecho indudable, que adquiere un valor eminente, pues no se comparte el alimento con cualquiera, ya que reunirse para consumir en común es un acto sagrado (Roux, 1990: 214).

Esta propuesta de Roux se vio claramente reflejada en el trabajo de campo a través de una comida en particular, la «canja»:

Extracto de Diario de Campo 29 de abril de 2016:

Luego de terminado el ritual y cuando ya se estaba acabando con la limpieza de los animales, la primera gallina sacrificada es apartada con el fin de preparar la «canja», un caldo de gallina característico de la culinaria afrorreligiosa. La Nona que ostentaba ser a quién más rica le quedaba se dispuso a prepararla: en la olla colocó la gallina con algunos vegetales, y al acercarme a ella intentando ver su preparación me comentó que esa era la primera comida que debía comer el hijo que empezaba a hacer «suelo» después de su obligación. Me indicó que con el plato ya servido en las manos, antes de empezar a comer debía pedirse permiso en el templo, tanto a las entidades como a los iniciados, así como a los hermanos enunciando la palabra «agó». Todos los participantes del ritual compartirían la canja, yo fui uno de los primeros servidos, y detrás de Sebastián fui al templo a pedir permiso, y volví detrás de él pidiendo permiso también a todos los presentes al llegar a la cocina. Luego de comer esa primera comida el iniciado ya estaría pronto para poder dormir en el templo, del cual no había salido desde terminado el sacrificio y no habría de hacerlo en los próximos días, salvo para ir al baño dirigido por uno de sus hermanos, el «centinela» quién siempre se quedaría allí de guardia para atender sus necesidades y ocasionalmente ceparle mate o también fumar, si es que los jefes lo permitían.

Este vínculo con la comida se veía replicado en varias ocasiones, la comida sagrada era siempre preparada con animales sacrificados en el mismo templo, a veces en ese mismo instante, otras en instancias anteriores.



Foto 2: Ritual de Sacrificio de *dos pé*. (Foto del autor: Inti Clavijo)

EL MERCADO Y LAS PREPARACIONES

Previamente a los rituales de «obligación» existe una gran dedicación por parte de los hijos del templo a proveer los elementos necesarios para dicha instancia. Una obligación es un ritual de enorme envergadura para su trayectoria religiosa e implica una inversión significativa, tanto material como espiritualmente. Por lo tanto, no se realizan con una gran frecuencia, solamente algunas veces en el correr del año, y son siempre designadas, «marcadas», por las entidades espirituales a través del oráculo del «jogo de búzios». Los grandes sacrificios de este evento incluyen la inversión económica en todos los bienes necesarios para permanecer dentro del templo siendo cuidado y alimentado por sus hermanos de religión. A estos bienes se les suele llamar «el mercado», incluyen elementos de comida, de limpieza y todo otro tipo de fungibles como cigarrillos, yerba, etcétera. A su vez, un gasto no menor es el tiempo vital dedicado allí, puesto que deberán permanecer varios días recluidos en este espacio del templo sin poder atender ningún otro menester. Finalmente, el tercer elemento de gran inversión es el de los animales. El costo económico en algunos casos, o la inversión en la crianza en otros varía según el animal.

Durante mi trabajo de campo supe de algunos animales comprados en ferias o criaderos dedicados a ello, así como también de la casa de algunos *hijos-de-religión* del templo que tenían sus propios animales y cuidaban de ellos hasta que los necesitaran usar «para la religión», o que alguno de los hijos lo necesitara. Entonces, en los días de obligación todos los animales a sacrificar eran reunidos horas antes en el fondo del templo, allí en una ocasión pude ver: gallos y gallinas de colores blanco

y rojo; chivos; cabritos y palomas blancas. Entre los relatos sobre animales, también se habló del sacrificio de cerdos, o incluso de peces, aunque era más frecuente en casas de religión más «tradicionalistas».

PROPIEDADES Y CORRESPONDENCIAS

En trabajos más detallados como el de Correa (2007) antes citado se pueden encontrar correspondencias detalladas entre los animales de cada tipo y las deidades asociadas. En este caso destacaré solamente el uso de las palomas blancas en relación con la representación de la pureza y al *Orixá Oxalá*. La paloma blanca llamada también «pombo» (del portugués), era el primer animal a hacer contacto con cada uno de los hijos a recibir sangre divina con los hijos-de-religión. Estas eran sacrificadas mediante una torsión del cuello del animal, evitando el uso de cuchillos como era normal en todos los otros sacrificios.

Así también, podemos hablar de las clasificaciones y la forma de distribución con relación a los animales. Cada uno de los hijos de religión traía sus propios animales a ofrendar a cada *Orixá*. Los animales se clasificaban entre «cuatro pé» y «dos pé» (por el uso en portuñol de «cuatro pies» y «dos pies»), los primeros corresponden a los animales cuadrúpedos y de mayor volumen, es decir, chivos, cabritos o carneros; los otros eran animales más pequeños como gallinas y gallos o pollos. Así, es que para cada orixá a ofrendar se sacrificaba un «cuatro pé», y por cada uno de ellos correspondían cuatro aves.

Durante el ritual previo comenzaban a clasificarse los animales, dejando por un lado las aves oscuras y por otro las de plumaje claro. Las palomas blancas eran apartadas de todas las otras aves y cuidadas con particular dedicación guardándolas dentro de la casa. La preparación de los animales para el ritual incluía pasar agua con hierbas⁴ en sus patas con el objetivo de cortar las malas energías y generar un efecto de «imán» hacia las buenas energías. Además antes de ser sacrificados se les colocaba un poco de miel en las alas, las patas, el pecho y el pico a cada animal.

Otro de los elementos relacionados a la clasificación y correspondencia entre animales y las deidades, es el vínculo con el cuerpo. Los animales asociados a los orixás y las partes del cuerpo de cada uno. La división se da en tres secciones: la cabeza, el cuerpo, y los pies y manos. Así, en la cabeza cada hijo-de-religión recibe sangre de su propio *Orixá*; en el cuerpo se recibe la de la paloma de *Oxalá* inicialmente y la de los otros animales después; y en pies y manos de *Bará*, *Orixá* asociado a la acción y la transformación. La sangre de los animales sagrados constituye el vínculo de

⁴ Esta preparación se llamaba «amioró» y no detallé en qué hierbas eran usadas, pero todas eran obtenidas del jardín y el terreno del mismo templo.

comunicación entre los humanos y las deidades en estos rituales (Roux, 1990), en este sentido, se religa a los *hijos-de-religión* con las «imágenes» (estatuillas de representaciones de las deidades) y con los fetiches y herramientas asociadas a ellos. Esto incluye guías de cuentas con colores característicos, y las «herramientas de trabajo», que son por ejemplo cuchillos, tijeras y «punteras» para «trabajar en religión».

Luego de la inmolación, todos los animales eran colocados en el centro del templo sobre un trozo de nylon transparente, para evitar que se derramara sangre. La sangre derramada en el suelo era rápidamente limpiada, ya que de ella se podían alimentar los espíritus negativos. Posteriormente, a las aves les era colocada una rodaja de pan bajo cada ala.

La instancia posterior al sacrificio comprendía toda la limpieza de los animales. Eran empleadas técnicas específicas de limpieza de los animales, por ejemplo con las aves, hembras y machos eran abiertos de forma distinta: hembras por debajo del cuerpo, machos por encima. Y a su vez, los animales más grandes eran «cuereados» con técnicas realizadas por dos de los *hijos-de-religión* que a partir de pequeños cortes en el cuero intentando no dañarlo, y utilizando incluso sus propios brazos para separar la piel de las entrañas lo iban despellejando hasta retirar el cuero completamente y separar la carne de las entrañas.

La organización del dispositivo logístico para la limpieza de animales durante una obligación fue asignada a *hijos-de-religión* de trayectoria y con experiencia en la tarea. Este dispositivo implica tener las herramientas, insumos y organización para limpiar y separar los animales y cada una de sus partes necesarias de ser apartadas, es importante resaltar que había aproximadamente una veintena de fieles organizados para la limpieza.

Ciertas partes de los animales cobraban particular significación, por ejemplo, algunos de los elementos importantes eran las patas, cabezas y algunas plumas (en el caso de las aves) que deben ser presentados dentro del templo como parte de la ofrenda. Para algunas preparaciones culinarias también era necesario apartar algunas partes de animales específicos, por ejemplo:

Notas de campo 29 de abril de 2016:

Para la «Caxa» de Oxalá se utilizaba un ave ofrendada a este Orixá, para el «Acaraxé» de Oia dos aves ofrendadas a ella; para el Amalá de Xangó, el «cogote» del carnero y un ave suya.

Por contrapartida, las entrañas de los animales eran apartadas y reunidas para ser «despachadas» lejos del templo mediante un vehículo.

INTERCAMBIOS, DONES Y REDISTRIBUCIÓN

Uno de los aspectos que atraviesa todas las anteriores instancias y que aún no ha sido resaltado es el que tiene que ver con el flujo de los animales en términos de productos, bienes o dones. Como puede verse, en este y otros casos, un templo afroumbandista es lugar de intercambios y redistribución de bienes. Los animales no son la excepción. La redistribución de los animales o de la comida producida con ellos se da luego de cada instancia ritual. En casos de grandes faenas como las «obligaciones», cada uno de los participantes se llevaba algún animal luego de haber terminado la jornada de «limpieza». Productos como los cueros y pieles son de importante valor, y suelen quedar en el templo o bien considerarse como un regalo de gran significación para alguno de los participantes. Era frecuente también que algunas pieles que ornamentaban el templo eran recordadas por la ocasión en que fueron sacrificados los animales y rememoraban rituales de gran significación para la comunidad.

Esta redistribución se da de forma organizada respecto a la jerarquía del templo y a las relaciones establecidas dentro de la comunidad religiosa. Durante el trabajo de campo fue posible observar cómo las determinaciones y decisiones relacionadas con los animales eran tomadas por los jefes del templo, designando a alguno de los *hijo-de-religión*, de más antigüedad en el templo, a que se encargara de la distribución, dando «uno a cada uno».

Es importante resaltar que las fiestas en el templo frecuentemente gozaban de una gran producción de comida sagrada, y esta era compartida por todos los participantes de la instancia, incluyendo a personas que no eran parte de la comunidad religiosa en sí y llegaban en calidad de «asistentes». Estas comidas son interpretadas como elementos cargados de *axé*,⁵ es decir, energía espiritual positiva que beneficiaría a las personas que las consuman.

REFLEXIONES PRELIMINARES

A partir de estas primeras exploraciones podemos vislumbrar que las relaciones trazadas entre los miembros del templo afroumbandista muestran una importante red de intercambios dentro de la comunidad. Claramente existe una mayor profundidad en la cosmología religiosa que excede las observaciones y clasificaciones de esta ponencia. Aun así, es posible alcanzar a ver la gran importancia que el uso de los animales sagrados tiene en la ritualidad desarrollada.

⁵ Copelotti (2015) destaca el concepto de *axé* como: «É energía mágica, universal, sagrada, contida e transmitida através de elementos representativos da natureza». Podríamos decir, para agregar o aclarar esta definición que en esta idea de naturaleza, no entraría solamente los elementos vinculados a lo vegetal, sino que están incluidas todas las entidades animales, vegetales y de otros dominios del mundo que corresponden a los reinos de los orixás, como sea, el agua salada o dulce, el viento, las rocas.

Una enorme cantidad de sustancias, tanto animales como vegetales, entran en constante flujo movilizadas por la energía divina, *axé*, durante el proceso de formación de las personas en el templo. Esta energía y estas sustancias son esenciales para el «desarrollo espiritual» de cada uno de los integrantes del templo, así como para la práctica cotidiana y el sostenimiento de las relaciones de reciprocidad entre los humanos y las divinidades.

Una futura investigación en profundidad de esta temática podría develar algunas conexiones y flujos entre los humanos y animales en las religiones afrobrasileñas para comprender la compleja red de relaciones tanto sociales como ecológicas establecidas.

BIBLIOGRAFÍA

- Benítez, G. (2011). Animals used for medicinal and magico-religious purposes in western Granada Beovide, L.; Martínez, S. y Norbis, W. (2014). Etnobiología de *Erodona mactroides* (Mollusca, Bivalvia): análisis espacial y tafonómico de concheros actuales. En: *Etnobiología* 12 (2).
- Clavijo, I. (2018). Ritualidad, sacrificio y religiosidad afrobrasileña en «Ase Ti Orisa» Una experiencia etnográfica sobre sacrificio y ritual en un templo afroumbandista uruguayo. (s/d) Tesina final de grado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Copelotti Guedes, L. (2015). Notas sobre o Ritual do Bori no Batuque Gaúcho. Trabalho apresentado na IX Jornada de Alunos PPGA/UFF, realizada entre os dias 19 e 22 de outubro de 2015 em Niterói, RJ, Brasil.
- Corrêa, N. (2006). O batuque do Rio Grande do Sul. Editora Cultura & Arte.
- Goldman, M. (1987). A construção ritual da pessoa > a possessão no candomblé. In: Marcondes De Moura, Carlos Eugênio. *Candomblé-Desendando identidades*. San Pablo: EMW, pp. 87-119.
- Guigou, L. (2009). Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad. 1ra Ed. Montevideo. Nordan, Liccom, CSIC, Udelar.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Nóbrega Alves, R. y Albuquerque, U. (editores) (2018). *Ethnozoology: Animals in our lives*. Ed: Elsevier. Academic press.
- Oliveira, E.; Torres, D.; Brooks, S.; Alves, R. (2010). The medicinal animal markets in the metropolitan region of Natal City, northeastern Brazil. En: *Journal of Ethnopharmacology* 130 (2010) 54–60.
- Province, Andalusia (Spain). En: *Journal of Ethnopharmacology* 137 (2011) 1113-1123.
- Pi Hugarte, R. (comp) (1998) *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e historia*. Ediciones de la Banda Oriental. Uruguay.
- Roux, J. (1990). *La Sangre: Mitos, símbolos y realidades*. Ediciones península. Barcelona.
- Vogel, A.; Da Silva Melo, M.; Pessoa de Barros, J. (2015). *Gallina de Angola: iniciación e identidad en la cultura afrobrasileña*. Editorial Antropofagia. 1a ed. Buenos Aires.