

RECORRIDO ETNOGRÁFICO POR EL
CURANDERISMO Y LA HECHICERÍA ENTRE
CAMPELINOS AMAKHUWA DE LA COSTA
NORTE DE MOZAMBIQUE
ETHNOGRAPHIC TOUR OF QUACKERY AND WITCHCRAFT
AMONG AMAKHUWA PEASANTS ON THE NORTH COAST
OF MOZAMBIQUE

Luis Alberto Gárate Castro

Universidade da Coruña

RESUMEN

A pesar de que oficialmente los amakhuwa de la costa del norte de Mozambique son musulmanes, en la práctica sus comunidades viven desde hace siglos un sincretismo religioso, en el que el islam se entremezcla con la religión tradicional de carácter animista. Sobre este escenario, analizo un elemento central en la cosmovisión makhuwa: el curanderismo. Por un lado, abordaré la oposición estructural entre curanderismo y hechicería, su diferencia en cuanto al origen y naturaleza y la aceptación y rechazo social que lo uno y lo otro conlleva. Plantearé también ciertas dimensiones en las que esta diferenciación se vuelve permeable. Veremos también estos fenómenos desde una oposición de género, en la medida en que el curanderismo es un hecho predominantemente femenino y la hechicería un hecho mayoritariamente masculino. Analizaremos el rol de la persona *nculukhana* (curandera) y el proceso seguido para convertirse en tal, iniciado cuando un espíritu la ataca y posee con la intención de hacer casamiento con ella.

PALABRAS CLAVE: curanderismo, hechicería, género, cosmovisiones campesinas, estudios africanos, amakhuwa, Mozambique.

ABSTRACT

Although Makhuwa people on the coast of Northern Mozambique are officially Muslim, actually their communities have lived for centuries a religious syncretism of Islam and traditional animistic religion. In this context, I analyze a central element in the

makhuwa worldview: quackery. First, I will address the structural opposition between quackery and witchcraft, their difference in origin and nature and the acceptance and social rejection that each and the other entails. I will also consider certain dimensions in which this differentiation becomes permeable. We will also see these phenomena from a gender opposition to the extent that quackery is a predominantly feminine fact and sorcery a mostly masculine fact. We will analyze the role of the person (*nculukhana*) and the process that leads the person to become a *nculukhana*, which begins when a spirit attacks and possesses a person with the intention of marrying it.

KEY WORDS: quackery, witchcraft, gender, peasant worldview, African studies, amakhuwa, Mozambique.

Cuando los coordinadores de este libro homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga contactaron conmigo para participar en la obra, sin dudarle acepté con profunda satisfacción. Se trata de un homenaje más que merecido, hacia un antropólogo que ha brillado con luz propia en la Antropología española, que ha defendido nuestra disciplina contra viento y marea sin caer en el desaliento, brindándonos, además, la finura y el excelente quehacer propios de los buenos maestros de la vieja escuela. Conocí a José Luis cuando él ya era profesor de Antropología y yo un simple doctorando que empezaba. Ha pasado mucho tiempo desde entonces y mi admiración y reconocimiento intelectuales hacia él no han dejado de crecer. También en lo personal, con los años he ido desarrollando un especial afecto hacia José Luis, reconociendo en él a una persona que resulta entrañable, cálida, honesta, bondadosa, portadora de cualidades humanas que no siempre resultan fáciles de encontrar en la *Academia*. Por eso, no deja de ser un orgullo y un honor participar en este libro y, desde luego, lo hago con todo mi cariño hacia él.

Para participar en este homenaje decidí recuperar una temática de estudio que tenía *aparcada* desde hace 15 años, relacionada con mi trabajo de campo en Mozambique. Así que me subí a una silla y bajé de la estantería las polvorientas cajas que contienen mis diarios, grabaciones y demás materiales del trabajo de campo africano. Por tanto, querido José Luis, eres la causa de que al abrir esas cajas haya tenido que volver a sumergirme en esa fascinante realidad de curanderismo y hechicería, de espíritus de todo tipo que a veces parecen estar más vivos que los vivos, de campesinos africanos que sustancialmente no son muy diferentes a lo que son los campesinos de otras regiones del mundo... Valga como mi modesto y sincero homenaje a tu persona.

* * *

En África no hay fronteras, ni siquiera entre la vida y la muerte.

Léopold Sédar Senghor

Este breve ensayo sobre curanderismo makhuwa¹ está basado en mi trabajo de campo en Mozambique, realizado durante estancias anuales de varios meses entre 2000 y 2006 y centrados, en los últimos cuatro años, en la provincia norteña de Cabo Delgado. Inicialmente, el curanderismo no formaba parte de los objetivos centrales de mi trabajo de campo. Más bien era uno de tantos ítems secundarios que tenía en cuenta para el análisis y comprensión de los modelos económicos de racionalidad campesina y las estrategias domésticas de supervivencia, mi tema principal de estudio. Pero al incorporar a un cierto número de curanderas como informantes, seleccionadas inicialmente por su condición de campesinas y no por ser curanderas, empecé a sentir un interés especial por todo lo que tenía que ver con el curanderismo y la hechicería.

Entiéndase este *recorrido* etnográfico como un estudio de caso más sobre el tema. El lector encontrará coincidencias o paralelismos con el curanderismo, el chamanismo y la hechicería en otras regiones del mundo, pero sin duda también especificidades.

ALGUNAS NOTAS GENERALES SOBRE LOS AMAKHUWA DE LA COSTA. LA ALDEA DE NATUCO²

Mi trabajo de campo se centró en una comunidad makhuwa de la costa, en el distrito de Mecufi. Estuvo focalizado en la aldea de Natuco, ubicada a unos 75 Km al sur de Pemba, la capital de la provincia, aunque también extendí mi actividad a las aldeas vecinas en un área que iría entre la desembocadura del río Megaruma y la del río Mecufi. La aldea de Natuco se encuentra a 4,5 kilómetros del primero de estos ríos y a un par de kilómetros de la costa. En 2005 tenía una población en torno a 1.500 personas.

En el mapa etnolingüístico de Mozambique, los amakhuwa (también makuas o macúas) configuran el grupo más numeroso, con una población en torno a los 3,5 millones³. La mayor parte viven en la provincia septentrional de Cabo Delgado, fronteriza con Tanzania. Allí son el grupo etnolingüístico mayoritario, por encima de los makonde y

1 Siguiendo a Lerma (1998), utilizaré la voz *makhuwa* para el singular y *amakhuwa* para el plural.

2 He querido respetar las formas léxicas recogidas en el área de estudio. Muchos de los términos que aparecerán varían al compararlos con el léxico de otras zonas amakhuwa.

3 La población total de Mozambique es de unos 28 millones, según el censo de 2017.

de los mwani o namwani. Su presencia se extiende a la vecina provincia de Nampula, particularmente a sus distritos norteños, pero también a las zonas más orientales de la provincia de Niassa⁴.

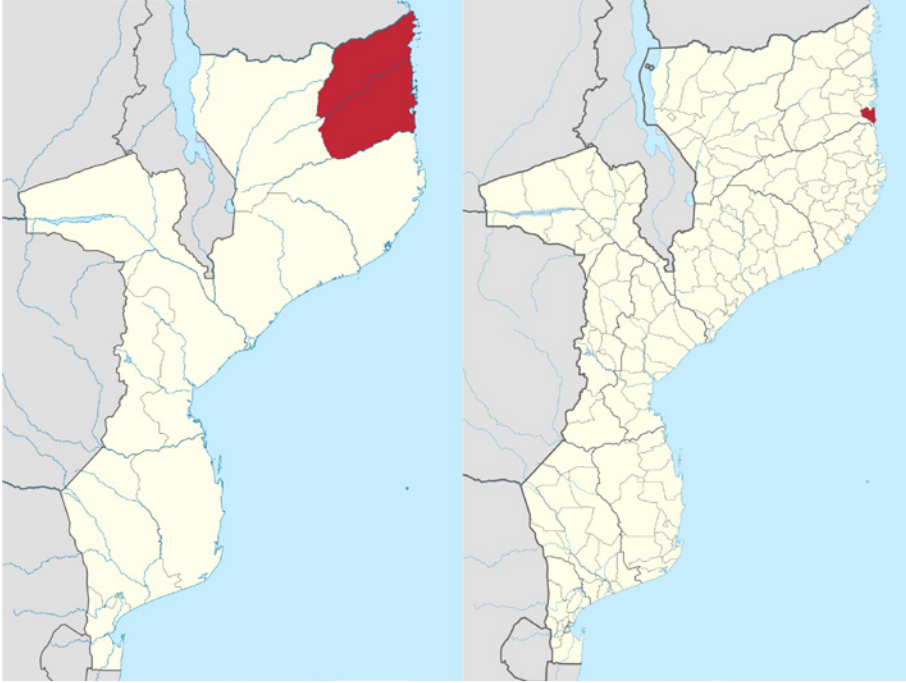


Figura 1. Izquierda: provincia de Cabo Delgado en Mozambique. Derecha: distrito de Mecufi en esta provincia.

Fuente: Wikimedia, NordNordWest.

Los amakhuwa, igual que la mayoría de los grupos etnolingüísticos⁵ del Norte, son matrilineales y con preferencia uxorilocal. Como suele ser habitual entre estos, la auto-

4 Según Lerma (Lerma, 1998: 61), también habría pequeños grupos amakhuwa en la provincia de Zambezia e incluso, en menor medida, puede seguirse su rastro migratorio en Tanzania, Malawi, Madagascar, Seycheles y Mauricio y Reunión.

5 Intencionadamente hablo de grupos etnolingüísticos y no de grupos étnicos. Primero, porque la lengua es el factor básico y casi único que permite caracterizarlos como grupo humano específico y que configura lo que podría ser una identidad colectiva. Segundo, para evitar la ambigüedad y confusión que supone hablar de grupos étnicos y de unas fronteras étnicas que en gran parte son producto de la invención colonial y de los primeros antropólogos. Culturalmente, los amakhuwas, aunque muestren esa cierta homogeneidad que defiende Lerma en la publicación de su tesis doctoral (1998), no presentan características que estructuralmente sean muy diferentes a las de otros grupos humanos vecinos con los que conviven en la

ridad masculina principal es ejercida por los hermanos de la madre (en lengua makhuwa, *annahaalu* en plural y *haalu* en singular), mientras que la figura del esposo no deja de tener un papel secundario y subalterno en relación con el *haalu*, no considerándose parte de la familia en su acepción más tradicional. Incluso en la educación y cuidado de los niños, a menudo se impone el peso específico del *haalu* frente al padre, lo mismo que en la transmisión de la herencia. Este protagonismo del *haalu* es lo que condujo a Christian Geffray (Geffray, 2000: 126) a afirmar que «Los hijos nacidos de una unión vienen a perpetuar y aumentar los efectivos del linaje de las mujeres, mientras que los hombres, al margen de sus linajes, nada tienen que esperar del matrimonio o de las esposas al respecto», siendo meros «fecundadores» y productores en beneficio del *nihimu* de la mujer. De ahí que Geffray se refiera a «la asombrosa dependencia que los hombres tienen de las mujeres con las que se casan y con sus graneros». Relacionado con esto se encuentra la imagen social entre los occidentales que trabajan en la región —por ejemplo, en ONGs—, en torno al desapego que a veces detectan en la figura del padre hacia sus hijos y que se traduce en crítica; es una percepción eurocéntrica del varón makhuwa, que no tiene en cuenta los fuertes vínculos emocionales que los varones tienen hacia los hijos de sus hermanas derivados de su condición de *haalu*: «la transmisión uterina del *nihimu* permite con efecto concebir, para ponerlo en práctica, el lazo social específico que liga a los niños al grupo de las mujeres» (Geffray, 2000: 153).

Lógicamente, los procesos de cambio social y cultural motivados por influencias culturales externas, están modificando los roles familiares y poco a poco la figura del padre parece estar ganando cierto protagonismo, especialmente en determinados segmentos sociales, lo que sin duda acabará provocando a la larga un efecto dominó de cambios en la estructura social makhuwa.

Un amplio porcentaje de los varones amakhuwa de la zona de estudio son o han sido en algún momento polígamos. Antaño también era frecuente el levirato, costumbre en decadencia por la resistencia que ofrecen cada vez más los jóvenes⁶. La estructura social

región. El acento se ha puesto tanto en la diferenciación que nos hemos olvidado de lo mucho que tienen en común.

6 La práctica actual del levirato plantea éste sobre todo en el caso de mujeres viudas bastante mayores. El casamiento ideal sería con un hermano joven del fallecido, a menudo en un marco poliginico, dándose a veces mucha diferencia de edad. Para un hombre joven esto puede ser, actualmente, motivo de burla entre sus amigos, de ahí el rechazo.

básica gira en torno al linaje (*nihimu*)⁷. Los amakhuwa consideran *familia* a cualquier miembro del mismo *nihimu*. El linaje puede agrupar a cientos de personas y extenderse por multitud de lugares e incluso por provincias diferentes, pero socialmente se espera siempre que el individuo mantenga la solidaridad y cohesión internas dentro del *nihimu*. De igual forma, la prohibición de contraer matrimonio dentro del mismo linaje se mantiene de forma muy estricta, ya que las relaciones entre hombre y mujer del mismo *nihimu* son incesto⁸.

En cada aldea encontraremos multitud de linajes, pero siempre habrá uno dominante que es aquel al que se reconoce como verdadero dueño de la tierra, en tanto sus miembros son descendientes de los primeros pobladores. De este *nihimu* dominante saldrá el *mpewue* —si es hombre— o la *apwiamuene* —si es mujer— y que los portugueses traducían como *régulo* o *raíña* respectivamente. Si la primera persona en asentarse como dueña de la tierra hubiera sido una mujer, el cargo deberá ser desempeñado siempre por una mujer, la *apwiamuene*, y su *nihimu* se reconocerá como dominante en tanto fue la dueña original de la tierra. Si por el contrario fuese un hombre, en este caso tendrá que ser siempre un hombre, un *mpewue*. En el caso de Natuco, la comunidad objeto de estudio, esta máxima autoridad makhuwa recae sobre una *apwiamuene* del *nihimu* dominante *anlima* al que pertenecía la primera ancestral dueña de la tierra⁹. Los *anlima* mantienen

7 Tradicionalmente se ha traducido *nihimu* por *clan* desde los primeros informes y estudios coloniales portugueses. No voy a entrar en la discusión sobre si se trata de clanes o linajes, aunque creo que lo más apropiado sería esto último. Aunque el término *clan* es la voz utilizada por el mozambiqueño al hablar en portugués, evitaré aquí su uso, en favor del término linaje.

8 De unas 150 unidades domésticas analizadas a fondo, en todas encontré que se mantenía la exogamia de linaje excepto en dos casos, en los cuales los cónyuges pertenecían al mismo *nihimu*. En ambos casos, que resultaban objeto de vergüenza social y motivo de burla, los informantes se justificaban alegando que desconocían pertenecer al mismo linaje en el momento de contraer matrimonio. Esto es una situación muy atípica. De hecho, en los rituales colectivos y lúdicos de moceo en la primera adolescencia, a través de canciones cada muchacha insiste en revelar el nombre de su linaje, como advertencia para disuadir a posibles pretendientes de juegos íntimos que sean del mismo *nihimu*.

9 El relato oral transmitido sobre el *nihimu* fundador de la aldea, el *anlima*, se remonta a un tiempo precolonial inmediatamente anterior a la llegada de los portugueses. Aunque los ancianos o *mahumu* no son capaces de trazar toda la línea genealógica, su relato resulta nítido y detallado en cuanto a orígenes y primeros descendientes. La tierra inicialmente era de un personaje conocido como Mopalupa. Una mujer, Namassapura (también Massapura), procedente del actual distrito de Namapa en Nampula, durante un viaje conoció el lugar y decidió comprarle la tierra a Mopalupa, desde el río Lurio al río Mecufi, entregándole armas de fuego a cambio de la misma. Namassapura y sus hermanos tenían muchos problemas en su tierra de origen, siendo éste el motivo de querer abandonarla. Acompañada de sus hermanos e hijos se estableció en la nueva

su hegemonía con apoyo del segundo linaje más fuerte, los *anraha*, con el cual tradicionalmente han establecido una sólida alianza a través de estrategias matrimoniales.

En principio, la transmisión del cargo es hereditaria, de la anciana a la hija, a la nieta o a una hija de una hermana; la sucesora debe pertenecer al mismo *nihimu*. Pero en la práctica no siempre tiene porqué ser así, dado que a veces la plasticidad hermenéutica aplicada a las normas culturales puede llegar a dar mucho de sí. En efecto, en ocasiones tiene lugar un subterfugio cultural cuya función es lograr el máximo consenso posible entre todos los *mahimu* o linajes, representados por los ancianos (los *mahumu*). Se consideran que son los espíritus de los antepasados quienes eligen a la heredera dentro del *nihimu* fundador, lo que implica la necesidad por parte de los vivos de interpretar la voluntad de tales espíritus. Los *mahumu* o ancianos representantes de los distintos linajes, discuten durante un amplio período de tiempo cuál es dicha voluntad. Se abre un juego de búsqueda de alianzas entre *mahimu* dominantes y no dominantes, hasta que finalmente se consensua lo que será oficialmente la correcta interpretación, a través de la cual se *descubre* el nombre de la niña que será la heredera del cargo, pudiendo darse la paradoja de que pertenezca a un linaje no dominante si esa fuese *la voluntad de los antepasados*; es decir, aparentemente se trataría en este último caso de una transgresión severa de la norma cultural. Pero estamos ante un elaborado juego de camuflada negociación política que termina cuando se alcanza un amplio consenso entre linajes, que habrá de garantizar un cierto equilibrio entre los mismos. Si la niña elegida no fuese del mismo linaje dominante, la *apwiamuene* la adoptará convirtiéndola en su hija (por tanto, cambia de *nihimu* a todos los efectos), siendo educada desde pequeña por la anciana para ser la heredera¹⁰.

tierra. Ella se asentó en la zona en la que actualmente se ubican Natuco y las aldeas vecinas, convirtiéndose en la primera *apwiamuene*. Uno de sus hermanos se instaló entre los ríos Megaruma y Lurio como *mpewe* de la zona, mientras que su hijo Musilo se instaló como *mpewe* en Sasalane, la actual sede del distrito. La llegada de los primeros portugueses acontece siendo ya anciana Namassapura. Tal es el relato, recogido en grabación en junio de 2005, del *humu anlima* Nasirepué. Para poder convertirse en *humu* (anciano jefe de la tierra, máxima autoridad tradicional por debajo de la *apwiamuene*), Nasirepué me habló de la obligación de realizar un viaje iniciático a la montaña de la cual habían salido sus antepasados, donde le era transmitida la historia del linaje para que pudiera conservar y transmitir ese conocimiento a las siguientes generaciones. Esta historia oral es coherente con lo aportado por la investigación de historiadores como Medeiros (1997: 58), quien sostiene que el actual litoral makhuwa, siendo un territorio especialmente castigado y debilitado, pasó a ser controlado por segmentos de linajes procedentes de territorios situados al sur del río Lurio.

10 En esto encuentro diferencias en cuanto al mecanismo de elección mencionado por Lerma en su excelente trabajo.

La *apwiamuene* y los *mahumu* —como consejo de ancianos— formaban la estructura de poder político tradicional, con funciones tanto políticas —hoy en día muy menguadas por la modernización política— como religiosas. La cabeza de esta jerarquía es la *apwiamuene* seguida del *humu* del linaje dominante y luego el resto de los *mahumu*¹¹. Sobre esta estructura tradicional se impone la estructura administrativa oficial del estado moderno, las coloquialmente conocidas como *autoridades gubernamentales* en oposición a las *autoridades tradicionales*: jefes de barrio, aldea, localidad y distrito. Sin olvidar la importancia política fáctica que desempeña el siempre temido jefe local del todopoderoso partido *Frelimo* (se trata de un área monocolor *Frelimo*); en ciertos casos puede llegar a ser el mayor poder político en la sombra, por encima del jefe de aldea.



Figura 2. Julio de 2005. La *apwiamuene* de Natuco, la anciana Massapura, máxima autoridad tradicional. La niña que aparece con ella ha de ser su sucesora, siendo educada por la anciana desde muy pequeña para que aprenda todos los conocimientos asociados al cargo. Tanto esta fotografía como todas las que siguen son del autor.

11 Algunos estudios como el de Lerma (1998: 90–92), realizado entre amakhuwa cristianizados de la zona oriental de Niassa, presentan una realidad un tanto diferente, en la cual la máxima autoridad tradicional siempre es un hombre, un *mpewe*, aunque también existe la figura de la *apwiamuene* como la mujer más importante, pero en un rol subalterno del primero, siendo del mismo linaje. No es el caso de mi zona de estudio, en la que el que tiene un rol subalterno es el *humu* principal, sobre el cual nunca escuché que se le denominase *mpewe*.

Como prácticamente la mayoría de los campesinos del mundo, la actividad económica pivota sobre lo que conocemos como pluriactividad campesina. La estrategia económica de los amakhuwa de Natuco está focalizada en la agricultura de autoconsumo, combinada con un par de *culturas de rendimiento* como son llamadas —en este caso, se trata del arroz y del sésamo—, las cuales garantizan la obtención de un monetario mínimo y necesario al ser una producción destinada exclusivamente al mercado junto con los escasos excedentes de las culturas de autoconsumo. Completa el panorama agropecuario la cría de cabritos y de aves de corral. El carácter de pluriactividad se concreta en que algunas unidades domésticas —en torno a unas 30— practican también la pesca artesanal, mientras que otras muchas desempeñan alguno de los variados oficios tradicionales cuya producción se canaliza al mercado local (cesteros, herreros, alfareros, carpinteros, latoneros, etc.). El esfuerzo productivo de las unidades domésticas se ajusta a rajatabla a la famosa *regla de Chayanov*, siendo el caso de Natuco un excelente ejemplo del funcionamiento de la misma en las economías campesinas del mundo.

SINCRETISMO RELIGIOSO. ISLAM *VERSUS* ANIMISMO

Los amakhuwa oficialmente son o bien cristianos (mayoritariamente católicos) o bien musulmanes. Estos últimos son mayoría en la costa, producto del mayor contacto histórico con los árabes, mientras que en el interior predominan los cristianos. No obstante, en realidad unos y otros lo que practican es un sincretismo religioso, en el que lo nuevo (monoteísmo) se conecta en hibridación sin mayor conflicto con la religión *animista* tradicional, etiqueta ésta que no deja de ser difusa (Rodríguez Becerra, 2004: 1-2)¹².

Los amakhuwa de Natuco son pues musulmanes, aunque es necesario mencionar la existencia de un doble islam como ocurre en buena parte del área islamizada del norte de Mozambique. Por un lado, está lo que popularmente se identifica como *islam tradicional*, en torno a la que se conoce como *mezquita de los viejos*. Sería la práctica más extendida y todavía hegemónica. Supone una praxis religiosa muy híbrida y sincrética como acabo de mencionar, en la que el componente islámico es su polo más débil y está asimilado a las creencias animistas pre-islámicas. Es un islam muy pragmático, con escasa influencia en la vida social en cuanto a la imposición de comportamientos, conductas y reglas sociales específicamente derivadas del islam.

12 Rodríguez Becerra se refiere a este tipo de formaciones religiosas diciendo: «las que indebidamente y por desconocimiento englobamos en la categoría de animistas».

En conflicto con esta forma de islam está la práctica religiosa asociada a la reislamización que está teniendo lugar en toda África Oriental, vinculada a organizaciones integristas, particularmente a la ONG *Africa Muslims Agency* (AMA), fundada en 1981 por Kuwait y soportada por capital árabe. Bajo la cobertura de ONG para el desarrollo, el objetivo de AMA es reislamizar África, ya que consideran que el islam tradicional nada tiene que ver con el islam verdadero y que es necesario regresar a lo que consideran la ortodoxia musulmana. En nuestra área, han ido creando mezquitas en muchas aldeas, entre ellas la de Natuco. Lógicamente el choque con el islam tradicional es evidente, aunque durante el período en el que viví en Natuco adoptaba más la forma de desencuentro pacífico y amistoso que de conflicto abierto. En aquellos años, AMA era una minoría muy pequeña tanto en Natuco como en el resto de la provincia de Cabo Delgado, pero era notorio que iba ganando adeptos de año en año. Su relación con las redes árabes que controlan parte del comercio de importación, les permite dispensar a sus fieles una red de ayuda que puede resultar muy beneficiosa para los adeptos, por ejemplo para montar un pequeño comercio. AMA supone la implantación de comportamientos, conductas y reglas sociales muy estrictas que aspiran al establecimiento de la *sharía*. Rechazan el sincretismo y se declaran enemigos acérrimos de las creencias y cultos animistas, a las que califican de supersticiones y de ignorancia.

Los datos oficiales sobre la práctica religiosa en Mozambique muestran un predominio estadístico del islam y del cristianismo que no deja de tener su buena dosis de espejismo. Entre los amakhuwa —y lo mismo podríamos decir de los demás grupos etnolingüísticos del país—, ser cristiano o ser musulmán con frecuencia tiene mucho de etiqueta meramente nominal: por debajo del barniz monoteísta, se encuentran las más arraigadas creencias de la cosmovisión makhuwa. Es lo que habitualmente hemos denominado sincretismo. Pero éste rara vez es simétrico y por lo general hay un polo de creencias dominante, vinculado a una u otra raíz religiosa. En nuestro caso, el culto animista anterior a la llegada de árabes y europeos, acabó fagocitando la religión traída por estos, desdibujando el credo cristiano o musulmán para incorporarlo a lo propio¹³.

En el microuniverso cultural makhuwa pocas cosas pueden llegar a ser explicadas al margen de la dimensión que constituye el mundo paralelo sobrenatural, habitado por espíritus de diferentes origen, naturaleza y características. Estos imponen su voluntad constantemente en el mundo terrenal, siendo lo bueno y lo malo expresiones de dicha voluntad. El principio de causalidad, necesario para explicar y comprender la realidad, arranca y cobra sentido en este deseo y voluntad. Los amakhuwa de la costa sur de Cabo

13 No está de más, no obstante, recordar lo afirmado por Rodríguez Becerra en el trabajo citado, en relación con que en el fondo «todas las religiones son sincréticas».

Delgado, de manera ambigua y poco habitual en su pragmática lingüística cotidiana, pueden hacer alusión a la idea de un Dios en el sentido monoteísta, refiriéndose a Alá, por influencia islámica. Pero en su universo de creencias más funcionales, no aparece rastro de una potencia divina todopoderosa como ocurre en el monoteísmo, ni potencias en plural como sucede en el politeísmo¹⁴. La dimensión sobrenatural está formada por una compleja taxonomía de entidades sobrenaturales que intervienen en el mundo real. No existe una hegemonía absoluta de un espíritu en concreto, aunque sí jerarquías: no todos tienen la misma importancia, poder e influencia. El protagonismo de los diferentes tipos de espíritus es contextual: dependerá del lugar y del momento.

Sin embargo, en esta complejidad aparece una caracterización nuclear que permite distinguir un cierto tipo de espíritus como sustancialmente diferentes del resto: los espíritus de los antepasados. Se trata de los ancestros que, una vez muertos, descansarán en algún lugar del *mato*¹⁵. Son la prueba de la continuidad entre esta vida y la que vendrá después de la muerte física. Nada expresa mejor la idea de esta pervivencia a través de la conversión en *antepasado*, que el secreto ritual del *ipuko*. Veamos en qué consiste tal cual lo registré a partir de dos relatos distintos pero coincidentes en los detalles básicos.

Ipuko significa coito, es el acto sexual entre un hombre y una mujer. Forma parte, como secuencia ritual, del rito de paso general relacionado con la muerte y debe ser dirigido por una *nculukhana* (curandera). La muerte física libera el *nneia*, traducido genéricamente al portugués como espíritu en algunos casos pero también como *alma* en otros. El fallecimiento de una persona ocasiona un problema grave, dado que este *nneia* permanece en la casa a la que estaba vinculado en vida. Todavía no ha entendido que ya no es su lugar y que debe abandonarlo para dirigirse a su nueva morada en el *mato*. Enojado con el cambio, su comportamiento se volverá agresivo, pudiendo provocar daños al cónyuge y al resto de la familia, incluyendo enfermedad y hasta la propia muerte de un familiar. El fallecimiento plantea pues la necesidad de expulsar de la casa al espíritu del fallecido, o de la fallecida si fuese mujer. El procedimiento es el siguiente. Por la noche, la curandera llevará a cabo una serie de invocaciones secretas ininteligibles

14 Al respecto, no llegué a encontrar la figura de *Muluku* mencionada por Lerma cuando estudió los amakhuwa cristianizados de la provincia de Niassa. Según este autor (1998: 21), antropólogo y sacerdote católico, *Muluku* es un Ser supremo, que él interpreta como *Dios*, considerando que es reconocido como tal en la religión tradicional makhuwa.

15 Utilizaré siempre el término portugués *mato*, cuya traducción en este caso sería *bosque de sabana*. Mantengo el vocablo luso porque en el caso africano conlleva matices semánticos que quizás se pierden al traducirlo por *bosque*.

para los demás. Mientras éstas tienen lugar, un hermano del fallecido (o una hermana de la fallecida si la persona difunta fuese una mujer) deberá realizar un primer coito con el cónyuge vivo: el *ipuko utakala*, textualmente *coito feo*. En este primer acto sexual, el hombre deberá eyacular fuera de la vagina de la mujer. A continuación tendrá que realizar un segundo coito: el *ipuko iorrera*, textualmente *coito bonito*. En esta ocasión deberá finalizar eyaculando en el interior de la vagina. Después de este segundo coito, ambos pueden ya descansar el resto de la noche o seguir practicando el sexo, es indiferente. Antes del amanecer, la curandera retoma sus oraciones e invocaciones, en las que básicamente pide al espíritu del fallecido que abandone la casa porque ya nada tiene que hacer en ella. Simultáneamente, para purificar la morada, rocía las paredes con un agua tratada con un cierto tipo de plantas y raíces. El hombre y la mujer que han intervenido en el *ipuko*, reciben un baño ritual de purificación a cargo de la curandera, con la misma agua con la que se ha purificado la casa. Esto pone fin a la presencia del espíritu del difunto en la casa. Con los primeros rayos del sol ya estará descansando en su lugar propio del *mato*.

Me he extendido en la descripción del ritual anterior porque nos permite entender cómo el conjunto que forman los espíritus de los antepasados tiene un origen concreto. Hay un cordón umbilical entre los vivos y los espíritus de los muertos, una continuidad. Estos no son entes extraños a la comunidad, sino que siguen formando parte de la misma en otra dimensión. Así pues, también resulta culturalmente coherente que los espíritus de los antepasados mantengan su *nihimu*, siguen estando vinculados a un linaje específico. No se trata, ni mucho menos, de un rasgo cultural específico de los amakhuwa, ya que lo mismo podemos rastrearlo en todos los grupos etnolingüísticos de Mozambique e incluso de otros países africanos; por ejemplo, Honwana (2002: 53), refiriéndose a los grupos etnolingüísticos del sur de Mozambique, afirma: «Los espíritus de los muertos ejercen una poderosa influencia sobre los vivos y por eso, para que haya armonía, los individuos tienen que adaptarse a ellos y seguir su voluntad», existiendo además una jerarquía entre los espíritus de los antepasados que reproduce la que existe entre los vivos. Luego veremos quiénes pueden establecer una conexión con estos entes ancestros y para qué.

El resto del mosaico formado por los demás espíritus, sean buenos o malos, carecen de esta conexión y de un origen que resulte nitidamente *identificable*. El hecho de que algunos puedan tener forma no humana o rasgos humanos imposibles o al menos muy atípicos, remarca esta ausencia de vínculo primordial con la comunidad y con un *nihimu* específico: nunca han formado parte de la misma. La relación con los vivos es transversal, independiente de la estructura de linajes. Esto no quiere decir que cierto tipo de espíritus, como los *majini*, no puedan llegar a establecer conexión y vinculación con la

comunidad y con un *nihimu* si fuese su deseo, pero tendrá que ser individualmente y *casándose* con una mujer (o con un hombre), como luego veremos.

¿Quiénes, cómo y para qué pueden establecer conexión con cada uno de estos dos bloques de espíritus? Toda religión requiere de especialistas que realicen el papel de mediación entre los vivos y los poderes de la dimensión espiritual. La capacidad de sometimiento y dominación que tales especialistas ejercen en la sociedad, descansa sobre el privilegio y monopolio de tal mediación. Entre los amakhuwa de la zona de estudio es ejercida por dos figuras: la del *mpewe* o *apwiamuene* (dependiendo si es hombre o mujer) y la del curandero o curandera (*nkhlukana*, en plural *akhulukana*).

En caso de los espíritus de los antepasados, el privilegiado rol de mediador está reservado a la máxima autoridad tradicional y espiritual y antaño también política, es decir, bien la *apwiamuene* o bien el *mpewe*. En el caso de Natuco, como ya he dicho, se trata de una *apwiamuene*. Su papel es clave en momentos de crisis colectivas. Cuando hay sequía o inundaciones, cuando aparece una plaga que afecta a las cosechas, una enfermedad que diezma la comunidad, animales salvajes que atacan a las personas o cualquier otro peligro inminente que afecte a todos, la *apwiamuene* realiza sus rituales y plegarias para conseguir que los espíritus de sus antepasados intercedan para poner fin a la crisis alterando el rumbo de los acontecimientos. El lugar elegido suele ser un túmulo, un árbol o cualquier otro sitio considerado propicio para que la que la *apwiamuene* se dirija a los ancestros. Otra función consiste en realizar oráculos o consultas para la toma de decisiones importantes. Es pues una mediación para afrontar problemas no individuales sino colectivos. De este papel mediador deriva el poder de la *apwiamuene*, que se extendía a funciones políticas y sociales en épocas anteriores¹⁶.

Aunque la *apwiamuene* desempeña el rol de mediadora con los antepasados, los *mahumu* también pueden realizar, en ciertas ocasiones y circunstancias, este tipo de

16 El *mpewe* y la *apwiamuene*, todavía conservan protagonismo en cierto tipo de asuntos sociales, pero sus funciones políticas han menguado considerablemente hasta convertirse en una figura subalterna de las autoridades políticas modernas (en la base, el jefe de aldea), resultando más o menos influyente según sus habilidades políticas personales. El Frelimo fue enemigo de estas autoridades durante el período socialista, mientras que el reconocimiento de las mismas por parte de Renamo permitió a esta fuerza insurrecta ganarse su apoyo. Con la instauración de una democracia parlamentaria de partidos, el Frelimo aceptó el reconocimiento institucional de estas autoridades tradicionales, incorporándolas a la etiqueta de «*autoridades comunitarias*», pero vaciándolas de contenido político y llevando a cabo un reconocimiento paso a paso, individualizado. Se ha priorizado el reconocimiento de aquellas autoridades tradicionales afines al Frelimo, mientras que se obstaculizaba en el resto de los casos. Lo importante es este vaciado de función política. En términos políticos, estas autoridades tradicionales desempeñan un rol de legitimación de las autoridades y políticas oficiales, siempre con el apoyo que le otorga su condición de máxima autoridad espiritual.

plegarias a los espíritus de los ancestros (cada *humu* a los de su *nihimu*), si bien la relación del anciano *humu* con la *apwiamuene* es subalterna y auxiliar.

En el caso de las demás entidades sobrenaturales, también la conexión con las mismas corre a cargo de especialistas, en este caso de *akhulukana* o personas curanderas (en singular, *nculukhana*). Son los únicos que pueden actuar como mediadores, pero solo después de establecer un vínculo personal con el espíritu que requiere de un proceso, como después explicaré. El hombre o mujer *nculukhana* forja una conexión –que será permanente, para toda la vida– con un tipo de espíritus, distintos de los de los antepasados, reconocidos genéricamente como *majini* (*jini*, en singular). Son también diferentes a otros tipos de espíritus, tales como los identificados como *suhapa* (espíritus malos del *mato*, de aspecto muy desagradable) o los *malaika* (espíritu bueno que hace soñar cosas buenas). El *jini* no es ni *suhapa* ni *malaika*; tiene una naturaleza específica. Nunca, jamás, una persona elige un *jini* para vincularse con él. Nadie puede hacerlo. Es el *jini* quien elige a una persona e impone su voluntad de vinculación con la misma, vínculo que será siempre individual y personal. Aunque al fallecer una persona *nculukhana* su *jini* buscará a otra siempre del mismo *nihimu* o linaje (el *jini* se *hereda* vía matrilineal), otros *majini* de la misma clase pueden vincularse a personas de distintos linajes. Por ejemplo, un *iotto* (considerado el tipo de *jini* más peligroso) puede estar vinculado a un *nihimu* y otro *iotto* a un *nihimu* diferente.

Los *majini* son la fuente principal del poder de sanación que tienen las personas *akhulukana*. Las funciones del curanderismo son muy diversas. Trata todo tipo de enfermedades y dolencias, tanto físicas como mentales, pero también espirituales (cuando una persona es atacada, por ejemplo, por un espíritu). Elabora remedios preventivos y amuletos (*ihirisi*) contra el mal de ojo y la envidia, contra los robos, remedios para neutralizar cualquier tipo de hechizo..., pero también para tener *suerte*¹⁷. Igualmente realiza oráculos adivinatorios y actúa como especialista ejecutor de ciertos rituales¹⁸. Es también capaz de elaborar remedios contraceptivos o para practicar el sexo sin peligro en los momentos en que es tabú... Pero este conocimiento, aunque una parte puede resultar producto del aprendizaje individual o de la transmisión de otros expertos, en su mayor parte es un conocimiento transmitido por el *jini* al que está vinculado el hombre

17 La elaboración de remedios para *tener suerte* en un primer momento suele ser negada en las entrevistas, aunque a medida que crece la confianza con el informante se acaba reconociendo. Esto es quizás porque tales remedios también son elaborados por los hechiceros: la persona *nculukhana* puede tener temor de ser vista como *nkhiri* (hechicero).

18 Por ejemplo, véase más adelante el papel de los *akhulukana* en los ritos de iniciación.

o mujer *nculukhana*. Nada tiene que ver con la magia, como ocurre con la hechicería. Más tarde volveremos sobre esto al analizar la contraposición curanderismo/hechicería. Tenemos con esto cuál es la función benefactora del *jini*, lo que es compatible con que también pueda provocar el mal si fuese su voluntad.

Otro tipo específico de espíritus serían los que habitan en un lugar específico del mato o de una montaña y que no se identifican con espíritus concretos de antepasados, aunque no dejan de serlo. Su lugar se convierte en un santuario, en un lugar de culto e incluso de peregrinación, al frente del cual suele haber una o varias curanderas. Es el caso del santuario del *Salimini* de la vecina aldea de Moge, un sitio de peregrinación regional a lo que se supone que es la tumba y lugar en el que reside el espíritu de *Salimini*. En otras ocasiones, en lugar de un santuario físico, el espacio considerado sagrado es una montaña en su conjunto, habitada por espíritus. Las personas al pasar por la misma suelen realizar ofrendas en ciertos puntos, para contentarlos y poder seguir su camino sin peligro ni contratiempos.

Según su origen espacial, los *amakhwa* de Natuco establecen tres tipos de lugares de los cuales pueden venir los espíritus. En realidad se corresponden con tres ecosistemas. Por un lado, hablan de *espíritus del mato*, que viven o vienen de algún lugar del bosque africano de sabana. Por otro, de *espíritus de la montaña*, procedentes de montañas consideradas moradas de ciertos espíritus y revestidas de un significado sagrado. Finalmente, hablan de *espíritus de la playa*, es decir de la costa. Cuando los *amakhwa* hablan de los *hombres de la playa*, se refieren a los extranjeros que llegan por mar, europeos y árabes principalmente. Los *espíritus de la playa* están vinculados a estos.

LA ESPECIFICIDAD DE LOS MAJINI

Decíamos que el *jini* es un tipo concreto de espíritu, que puede resultar dañino y que busca establecer una vinculación especial con una persona determinada. Al establecer el vínculo permanente con un *jini*, la persona se transforma en curandero o curandera y el *jini* puede actuar como benefactor.

El *jini* no deja de ser expresión del sincretismo religioso que anteriormente mencionamos. La islamización inicial fue débil, pero ciertos elementos del islam fueron incorporados fácilmente a la religión animista. Es el caso de los *majini*, epicentro sobre el que se articula el fenómeno del curanderismo. Como es sabido, el *jini* apunta a una creencia de la Arabia pre-islámica que luego pasa al islam. Es el término con el que se conoce a cierto tipo de genios, espíritus, diablos, entes sobrenaturales y mágicos en definitiva, capaces de hacer el bien pero también el mal, de provocar la enfermedad y la muerte y de apoderarse de la psique de una persona. Forman parte de la mitología de la península

arábiga en tiempos anteriores al islam y sabemos que históricamente es una creencia muy vinculada a pueblos semíticos, con un origen que se pierde en la noche de los tiempos, dado que ya aparece entre los mitos de la antigua Mesopotamia.

Con la llegada del islam, tuvo lugar un fenómeno de sincretismo similar al que tantas veces se ha dado en regiones muy diversas del mundo a lo largo de la Historia: la equiparación de una creencia llegada de fuera con creencias locales, por similitud semántica. Los *majini* de los amakhuwa islamizados no son distintos al tipo de espíritus también asociados al curanderismo en otras regiones de Mozambique que no han estado expuestas a la influencia islámica, lo que viene a mostrar la existencia de un sustrato cultural previo al islam entre los amakhuwa, luego asociado al *jini* islámico del que también tomará el nombre específico que recibe este tipo de espíritus en los amakhuwa islamizados.

El nombre de los distintos *majini* identifica no tanto al *jini* en concreto como a la clase particular a la que pertenece, siendo amplísima la lista nominal de clases de *majini*¹⁹. Cada clase de *jini* posee apariencia o características físicas concretas. Normalmente tienen forma humana, pero algunos pueden tener apariencia de animal real o fantástico. Cito algunos ejemplos de los que tienen forma antropomorfa. Los *Atikinijá* suelen andar en grupos de cuatro o cinco, se describen como pequeños —como si fuesen niños— vestidos con capulana blanca y roja y pueden ser tanto masculinos como femeninos, tanto de piel blanca como negra. *Khoomala* tiene apariencia de un hombre muy grande, de piel blanca, barba, con capulana en la frente y gorro y suele andar acompañado de pequeñas criaturas que son en realidad *atikinijá*. *Lakaja* presenta forma de un niño pequeño, de apenas medio metro. *Maconte* tiene forma de hombre atractivo, de piel negra, con capulana azul. *Muenhé* es de piel blanca, alto, atractivo, con barba, capulana blanca en la cabeza y gorro. *Nsepa* también tiene forma humana, de estatura muy pequeña, de piel negra y cabeza al descubierto. *Khapulo* es leproso, sin dedos, de piel negra, edad media, altura normal, con la cara llena de llagas, con moscas por todo el cuerpo, de aspecto muy desagradable.

Otros *majini* tienen aspecto animal, real o mitológico. Por ejemplo, *Ijiji* tiene forma de búho; *Kharamu* adopta la forma de león; *Hanassi* presenta un aspecto de serpiente

19 Algunos nombres: *Nlemela*, *Namarapala*, *Namaiti*, *Njojo*, *Nacula*, *Nakuru*, *Narori*, *Ntepueria*, *Vahua*, *Makhaala*, *Mathuka*, *Muhamate*, *Marove*, *Kharamu*, *Banderane*, *Charifo*, *Pupu*, *Imanhimanhi*, *Atikinijá* (también conocido como *Kapeca*), *Vahua*, *Khoomala*, *German*, *lotto*, *Lakaja*, *Maconte*, *Muenhé*, *Muarapo*, *Nivakulo*, *Nsepa*, *Khapulo*, *Ijiji*, *Kharamu*, *Hanassi*, etc. En mis diarios de campo he llegado a registrar hasta cerca de 40 clases distintas de *majini*, pero estimo que la cifra real es muy superior.

parecida a la cobra, pero con siete cabezas cubiertas con *khilenpa* y gorro, con vestido blanco el resto del cuerpo; *Ihanasi* tiene forma de cabra muy grande...

Algunos nombres son especialmente significativos, casos de los *majini Muhamate*, *Muenhé* o *German*. *Muhamate*, también conocido como *Moimé*, es el nombre del profeta Mahoma; no deja de ser una ironía cultural que el profeta del islam acabe convertido en un *jini*. *Muenhé*, al que se describe como alto y de piel blanca, significa musulmán y es un *jini de la playa*, lo que es una clara alusión a los árabes. *German* también es un *jini de la playa* y se le describe como un hombre blanco muy atractivo, alto, rubio..., rasgos que junto con el nombre (*german*: alemán) hacen pensar en el contacto que las poblaciones de la zona tuvieron con los alemanes, dado que la vecina Tanzania fue colonia alemana y hubo presencia alemana en el norte de Mozambique hasta el fin de la IIGM.

Además de las características físicas y de un atuendo específico, cada clase de *jini* tiene sus virtudes y defectos, su personalidad y carácter propios, así como debilidades igual que las personas: los hay libidinosos, glotones, bebedores, fumadores... Algunos resultan pacíficos y otros especialmente violentos, como es el caso de *lotto*, considerado el más peligroso y temido de todos los *majini*, ya que acostumbra a matar por cualquier motivo, por insignificante que sea; de carácter caprichoso, se enoja con facilidad si la curandera no lo cuida, pudiendo llegar a matarla, aunque el riesgo de tener vinculación con él se compensa con su potencial poder protector y para indicar remedios de curación de enfermedades y males en general. *Khoomala* no ataca, pero manda atacar a los *atikinijá* con los que suele andar, ya que ejerce una relación de autoridad sobre los mismos. *Nivakulo*, sin llegar al extremo de *lotto*, también mata con facilidad y es muy peligroso...

NKHIRI (HECHICERO) Y *ENHANKA* (HECHICERÍA)

La naturaleza del curanderismo no puede ser entendida en toda su amplitud sin considerar la hechicería. Aparentemente, el *nkhiri* o hechicero es una especie de opuesto al *nculukhana*. Ambos representan un dualismo básico: el Bien frente al Mal. Todo lo malo que acontece o bien está provocado por los espíritus y las razones que estos puedan tener, o está provocado por la propia persona que recurre a la *enhanka* o hechizo para lograr un propósito: riqueza —que siempre será a costa de otros—, venganza, dar rienda suelta a su envidia... Frente al *nkhiri* el *nculukhana* facilita el remedio contra el Mal y esto incluye la protección contra la acción del primero. Existe pues un antagonismo raíz, pero no son categorías del todo impermeables ya que, como luego veremos, aparecen ciertos intersticios o vasos comunicantes en los cuales la delimitación entre *nkhiri* y *nculukhana* pierde nitidez.

Comprender la hechicería entre los amakhuwa requiere previamente que consideremos un rasgo cosmovisivo muy asociado a las culturas campesinas del mundo, aunque también puede rastrearse en otro tipo de culturas. Se trata de un principio popularizado por Foster al estudiar los campesinos en México (Foster, 1965): *la imagen de la limitación de lo bueno*. Está a la altura de las grandes formulaciones para el estudio del campesinado, como puede ser el caso también de la regla de Chayanov o de otros principios teóricos clásicos. Decía Foster (1965: 125) al describir la visión del mundo de los campesinos de Tzintzuntzan: «si lo bueno existe en cantidad limitada y si el sistema es cerrado, se sigue que un individuo o una familia sólo pueden mejorar su posición a expensas de otros». Lo bueno existe en cantidades finitas, de forma que tener mucho siempre se consigue a costa de los demás, ya sea riqueza, salud, suerte... cualquier bien o don material o inmaterial. La aplicación de este principio al caso makhuwa, nos permite entender pautas colectivas de conducta e ítems creenciales que resultan estructurales en la cosmovisión makhuwa. Incluyendo derivaciones también mencionadas, como el mal de ojo, el papel de la envidia, las repercusiones socialmente otorgadas a la ambición, etc.

La creencia por la cual el que tiene riqueza (*maali*) necesariamente ha tenido que recurrir a la hechicería —bien siendo hechicero o bien, sin serlo, recurriendo a los servicios del hechicero—, está generalizada, aparece constantemente. La única forma de tener mucha *maali* es a través de la magia provocada por la *enhanka*, pero lo que uno pueda acumular irá en detrimento de lo que puedan acumular los demás. Esto es muy visible, por ejemplo, en épocas de escasez provocadas por sequías o plagas; siempre habrá alguno que le vaya relativamente bien en la cosecha en comparación con la mayoría y, en tal caso, la hermenéutica cultural es contundente al conectar ambas situaciones a través de una relación mecanicista de causalidad. Lo mismo sucede con bienes no materiales, como por ejemplo la salud, cargos políticos, etc. Resulta culturalmente coherente que la única forma de librarse de las acusaciones de hechicería sea aceptando cierta redistribución de la riqueza cuando se dispone de ésta.

La sospecha de hechicería recorre permanentemente las venas de la comunidad, aunque solo se habla de ello en privado y en contextos de mucha confianza. Como acabo de señalar no solo se asocia a riqueza material. Vayamos a algunos ejemplos:

Un hombre casado que pierda la cabeza por una mujer que no sea su esposa, se interpretará como prueba de que su amante lo ha hechizado.

Los jefes de aldea se mueren pronto porque provocan envidia y ésta conduce a que les hagan hechizo; claro que el jefe de aldea que por entonces ejercía el cargo, parecía

estar libre de esta *maldición*: se debía, decían algunos informantes en privado, a que era un hechicero más poderoso que los hechizos que pudieran hacerle.

Un informante de 28 años, con el cual había desarrollado una especial confianza, viene un día a consultarme un asunto que le resultaba embarazoso, pensando en que siendo Doctor tendría solución para él. De nada sirvió que le explicase que no era doctor en Medicina. Me dijo que o bien su mujer o bien alguien de la aldea le había hecho hechizo y quería que le diese un remedio. Le pregunté la razón por la que pensaba tal cosa y me explicó que su pene ya no funcionaba como antes, argumentando que siempre había practicado el sexo todos los días y ahora solo era capaz de hacerlo tres o cuatro veces por semana.

Otro informante me comenta disgustado que apenas ha conseguido mandioca en la cosecha, indicándome que el hombre que cultiva la *machamba*²⁰ adyacente obtuvo más del doble. Tiene clara la explicación: o el vecino ha hecho hechizo para tener más o a él le han hecho hechizo para no tener.

Es la omnipresencia de la actuación de la magia del hechicero o *nkhiri*, el que elabora la *enhanka* o hechizo bien para su uso propio o para bien para dárselo a otras personas, normalmente a cambio de una recompensa material. El hechizo puede consistir en raíces, trozos de madera, una simple cuerda, una simple vasija de barro (*nwapo*) con agua o cualquier otro objeto que previamente, para ser eficaz, tiene que ser tratado por el hechicero mediante la palabra y el pensamiento. Este proceder se lleva a cabo en secreto, ya que la hechicería se considera socialmente un delito, un atentado muy grave contra el orden social²¹.

20 Las *machambas* son las tierras de cultivo.

21 Lógicamente, en una democracia parlamentaria de corte *moderno* muy tutorizada por agencias occidentales, no existe el delito de hechicería en el código penal y, por tanto, nadie puede ser llevado a los tribunales ordinarios de justicia por ello. Pero en un país como Mozambique en el que la poligamia es frecuente, tampoco ésta existe legalmente. Quiero decir que la ley es una cosa y otra distinta la realidad. He sido testigo de policías torturando a una persona acusada de hechicería, que después de ser *castigada* es puesta en libertad. Incluso en una ocasión, vi y escuché a un jefe de policía de Maputo por TV hablando del robo en unas viviendas de la capital, explicando con el *método científico* —decía— el *modus operandi*: los ladrones habían usado hechizo, en concreto *agua de muertos*, (el agua usada para lavar cadáveres, con la cual se trafica). Se supone que tiene efectos mágicos: al rociar las paredes de una casa con la misma, todas las personas que hay en el interior caen presas de un profundo sueño. Quiero decir con ello que la creencia en la hechicería es omnipresente: desde la capital y las altas esferas a la aldea de campesinos más remota.

Esta omnipresencia de la hechicería entre los amakhuwa de Natuco no deja de ser la expresión local de un rasgo cultural ampliamente extendido, por el cual lo malo es causado muy a menudo por la acción de hechizos humanos. De hecho es aplicable lo que en su día Evans-Pritchard (1976: 83) mencionaba al hablar de la brujería entre los azande: «(...) proporciona una filosofía natural mediante la cual se explican las relaciones entre los hombres y los sucesos desafortunados (...) La brujería es ubicua (...) no hay nicho ni rincón en la cultura zande en que no penetre»²².

CURANDERISMO *VERSUS* HECHICERÍA. LOS ORÍGENES

Curanderismo y hechicería parecen haber existido desde los albores de la Humanidad. Sin embargo, hablar de los orígenes ni es un tema del cual se pueda hablar abiertamente al ser considerado tabú, ni es conocido por la mayoría de las personas. Es un conocimiento de los ancianos, de los *mahumu*. El relato oral que sigue es el que me fue transmitido por el *humu anlima* (el *nihimu* dominante) Nasirepué, es decir, el anciano principal con el cual pude hablar en bastantes momentos.

El relato de Nasirepué no deja dudas: siempre ha existido lo uno y lo otro. Pero la hechicería en origen no parece haber tenido el papel negativo que posteriormente se le atribuye. El hechicero, igual que el curandero, resolvía problemas: éste con la ayuda de los espíritus y el primero a través de la magia mediante un conocimiento adquirido con la experiencia que permitía utilizar ciertas sustancias y objetos, con ayuda de la palabra y del pensamiento, para manipular el mundo físico. Curandero y hechicero comparten en el origen esta capacidad de manipular o alterar el mundo físico para hacer el bien, uno recurriendo a los espíritus y otro a la tecnología aprendida de la magia. El primero lo altera principalmente —que no exclusivamente— a través de leyes que no son propias del mundo físico; el segundo, a través de las propias leyes que supuestamente lo rigen.

Por este motivo, en tiempos remotos, la hechicería resolvía problemas de la casa o de la comunidad, función parecida a la del curandero. Se utilizaba sobre todo como forma de control social, por ejemplo «para castigar a los indisciplinados», a los que cometían abusos, etc. «Antiguamente, la hechicería se utilizaba para mantener el orden», señala textualmente el *humu* del linaje *anlima*. También se utilizaba en las guerras contra otros linajes; las guerras antiguas fueron las peores guerras que conoció el ser humano, se indica en el relato, porque no eran con armas sino con algo peor: con hechizos. Cuando

22 Quizás, a diferencia de los azande de Evans-Pritchard, aunque aquí las cosas malas tienen en la brujería una fuente principal de origen, necesariamente no es la única, ya que también pueden estar provocadas por los espíritus y, por tanto, sin que intervenga la acción humana.

un linaje quería adueñarse de una tierra y echar a sus pobladores, a través de la hechicería les enviaban por ejemplo animales feroces como leones o cocodrilos para que los atacasen. Era una hechicería de «defensa» indica Nasirepué, para el bien de la comunidad. Todo cambió cuando este conocimiento y poder empezó a ser utilizado por los hechiceros en beneficio propio. Entonces se pasó a la hechicería de la ambición y dejó de ser buena y útil. Se empezó a exagerar y a abusar de la *enhanka* y se volvió contra la propia comunidad, sembrando el caos, el desorden absoluto: se volvió *mala*.

Después de que la hechicería se convirtiese en un serio problema, los ancianos (*mahumu*) se reunieron y decidieron que había que combatirla. Para ello acudieron a los únicos que tenían un poder superior al de los hechiceros: los curanderos, quienes con el apoyo de sus espíritus expulsaron a todos los sospechosos de ser *nkhiri*, restableciendo la paz y el orden social.

Sin embargo, curanderismo y hechicería estarán en lucha permanente. Para explicarlo se recurre a la metáfora de las semillas de las malas hierbas del *mato*: aunque se arranquen, vuelven a crecer porque queda la semilla. Lo mismo pasa con la *enhanka*: siempre aparece de nuevo y poco a poco se va haciendo fuerte hasta conseguir quebrar nuevamente el orden social. Y cuando eso tiene lugar, se recurre a la misma estrategia que la utilizada en los orígenes remotos: se manda llamar a cuadrillas de *akhulukana* especializados en descubrir hechiceros para expulsarlos, siempre con la ayuda de *akhulukana* locales. Más adelante veremos un ejemplo actual de este tipo de actuaciones, perfectamente adaptados al contexto de modernización política.

Curanderismo y hechicería son pues realidades aparentemente contrarias y su fuente es también diferente, como hemos dicho. El conocimiento del hechicero es aprendido, bien de otros hechiceros o por el perfeccionamiento de las habilidades propias. Su acción tiene que ver con la magia, pero queda delimitado a la esfera material y mundana. Por el contrario, el conocimiento del curandero es transmitido por los espíritus aunque, como luego veremos, también puede llegar a ser aprendido.

LA PRAXIS DE LAS PERSONAS AKHULUKANA COMO SANADORES

Aunque el conocimiento utilizado por los *akhulukana* para curar y proteger sea transmitido por los *majini* a los que están vinculados, con la práctica los curanderos desarrollan un conocimiento mecánico de lo que deben hacer o no y qué remedios debe usar, lo cual le otorga cierta autonomía de los *majini*. Pero su legitimación social como sanador/protector, está asociada a este vínculo con el *jini*, fuente primordial del conocimiento.

¿Cómo es la comunicación o interacción entre el *jini* y el *nculukhana* para facilitar remedios de curación? Podemos hablar de tres procedimientos. En primer lugar a través del *ihako*, ritual de invocación mediante el cual el *jini* se manifiesta y llega a poseer al *nculukhana* provocando su entrada en trance. Durante esa posesión en la que el *jini* está dentro del cuerpo del *nculukhana* y controla sus movimientos y acciones, le comunica lo que tiene que hacer; por ejemplo, ir al bosque, a un lugar determinado, localizar un árbol específico, excavar y extraer un trozo de su raíz y luego tratarla de una determinada forma para elaborar el remedio. En segundo lugar, el *nculukhana* puede recurrir a realizar un oráculo. Por último, en tercer lugar, el espíritu puede transmitirle a través del sueño lo que debe hacer. En cualquiera de los tres procedimientos, es el *jini* el que actúa como fuente principal del saber, al contrario de lo que ocurre con el saber del hechicero.

Este poder de sanar y de evitar la muerte que poseen los *akhulukana* por su vinculación con los *majini*, se ejerce a través de lo que llaman *nrette*, que puede traducirse como *remedio*. Los remedios son conocidos como los *medicamentos tradicionales*, como también se les denomina en la praxis lingüística en lengua portuguesa. Formalmente los *nrette* pueden ser objetos muy variados; son frecuentes diferentes tipos de cordones y trozos de ciertas maderas, pero también raíces, emplastes, hojas y diferentes productos vegetales... Algunos de estos remedios son de naturaleza protectora, como los amuletos, denominados *ihirisi* (ver figura 3), formados por pequeñas bolsitas de tela en cuyo interior se depositan otros objetos como un billete de dinero y un trozo de hoja del Corán. Otros objetos protectores son las *mirampas* (en singular, *nrampa*), una especie de cordón de fibra vegetal que se le coloca al niño recién nacido para evitar *el mal de ojo*.

¿Qué tipo de dolencias pueden curar las personas *akhulukana*? Dependerá sobre todo de su tipo de *jini* y del conocimiento que éste les comunique, aunque pronto veremos cómo pueden desarrollar también conocimientos propios, por experimentación o por transmisión de otros. De esta forma entre los curanderos se dan especialidades: unos pueden curar unas enfermedades, otros pueden curar otras distintas, como también los hay que están capacitados para abordar el tratamiento de cualquier enfermedad. Algunas de estas muchas dolencias que pueden curar son: *muankoko* (reumatismo), *nimirane* (dolencias abdominales), *onmakhuvaivi* (problemas de articulaciones), *nru* (*miru* en plural, dolores de cabeza), *ittekussa* (fiebres periódicas), *mitho* (conjuntivitis), *ijilijili* (epilepsia), *isipapo* (sífilis), *nooru* (gonorrea), *muula* (enfermedades de transmisión sexual en general), *nihija kulue* (descrito como pequeños granos en el pene o en los labios vaginales), *ikittunttu* (lombrices, tenia), *hamasi* (resfriado, gripe), *ucothomola* (tuberculosis, aunque a veces esta enfermedad también aparece como *iyilica*), *nmela* (anginas), *uvele* (sarna), *macuthula* (lepra), *manharo* (dolencias de oídos) y un extensísimo etcétera. La mayoría de las enfermedades mencionadas son físicas, pero también

abordan problemas de enfermedades mentales, descritas genéricamente como *uvahua* (podría traducirse como loco o locura) y cualquiera problema de los *ukekenea* (genéricamente, discapacitados mentales²³). Pueden tratar también problemas de esterilidad femenina o *ukua nrai* (no se reconoce que exista la esterilidad masculina).



Figura 3. Natuco, abril de 2004, informante Calixto. Padre con su hijo de pocos días en el que se aprecia el amuleto protector denominado *ihirisi*, facilitado por una *nculukhana*.

El abanico de dolencias y problemas no se termina con este tipo de enfermedades que pueden resultarnos familiares a cualquier europeo. Hay otras dolencias y problemas que pudieran llegar a sorprendernos. Es el caso del *ajikokttto*, que tiene lugar cuando un hombre se queda embarazado al mantener relaciones sexuales con una mujer que tenga la menstruación; su vientre va creciendo y finalmente puede morir si no es tratado por la *nculukhana*. El término *malavi* se usa para designar a la persona que al pasar por un cementerio es llamado por los espíritus; antes de llegar a su casa muere o cae enfermo. *Iseje* se produce cuando un hombre o una mujer sueña que está teniendo relaciones sexuales, causándole dolencias graves que deben ser tratadas por una persona curandera. *Ikwia* la provoca el hombre que no reconoce a un hijo afirmando que no es

23 Para discapacitados físicos en general, se usa el término *wuntaqueia*.

suyo; el niño cae enfermo y puede llegar a morir. Un último ejemplo: *mancawa*, que son las distintas dolencias que aparecen en una familia tras producirse un fallecimiento en la casa, siendo provocadas por el espíritu del fallecido, razón por la cual es necesario realizar el ritual del *iphuko* descrito anteriormente.

Es interesante la distinción que se establece entre enfermedades que también pueden ser tratadas en el hospital y aquellas otras que no pueden ser curadas por la medicina de hospital. Por ejemplo, la enfermedad conocida como *supiani* solo puede ser tratada por *akhulukana*: sucede cuando un espíritu ataca a un niño y hace que resulte discapacitado física y mentalmente. Esto es aplicable a dolencias y enfermedades consideradas *no naturales* y cuya causa es la acción de espíritus.

Las personas *akhulukana* no solo intervienen para curar las enfermedades. Su rol va más allá que la de simples sanadoras, desempeñando una función de prevención tanto de problemas que pueden afectar a la salud como de otros problemas que no tienen que ver con las enfermedades.

Respecto a los primeros, la función preventiva contra la enfermedad, la lleva a cabo mediante la elaboración de amuletos o *ihirisi* (ver figura 3), particularmente eficaces en la prevención de la hechicería. El caso más habitual es el *mal de ojo* o la *palabra entre los dientes*, realizados por un individuo contra otro por envidia y que puede provocar la enfermedad y la muerte de una persona, daños que pueden ser evitados con el uso de estos *ihirisi*.

En cuanto a problemas que pueden afectar a las personas sin que tengan que ver con la enfermedad y que pueden ser objeto de prevención, podemos afirmar que son de dos tipos: robos y hechizos contra la propiedad. En primer lugar, los *akhulukana* pueden proteger las propiedades contra los robos, ya se trate de la casa, de los animales, de la cosecha o de cualquier otro bien. Lo hacen mediante amuletos o llevando a cabo cierto tipo de ritual. Cuando alguien tiene la tentación de robar en una casa protegida por la *nculukhana*, o roba una gallina, un cabrito, un saco de mandioca, etc., que también estén protegidos, el posible ladrón tendrá miedo de robar porque si lo hace puede volverse *maluco* o *uvahua* (loco) e incluso puede morir. Es la razón por la que resulta frecuente ver un lacito rojo en las patas de las gallinas que andan sueltas en algunos sitios: el lazo es el remedio tratado y facilitado por el curanderismo que sirve además de aviso a los posibles ladrones. En segundo lugar, los *akhulukana* pueden proteger las propiedades contra los hechizos; alguien puede desear, a través de estos, causar mal a otra persona dañando sus bienes, haciendo que su *machamba* de mandioca produzca poco o que los animales enfermen. También contra esto los *akhulukana* elaboran remedios de protección.

Esta amplia praxis de los *akhulukana* se completa con el rol desempeñado en ciertos rituales y con la función de represión de la hechicería.

Como especialista en rituales, ciertos curanderos varones son los maestros de ceremonia en el rito de iniciación masculina, durante el cual tiene lugar la circuncisión de los muchachos. Dicha función es desempeñada por un reducido número de curanderos, que se desplazan por las aldeas en ciertos momentos para llevar a cabo su cometido. En el caso de los ritos de iniciación femeninos, las especialistas son ciertas ancianas denominadas *mankosi*. Desconozco si hay *mankosi* que también sean curanderas; muy posiblemente sí, aunque desde luego no es una condición necesaria. En cambio, en otros rituales la especialista es una mujer curandera, en lugar de un curandero: es el caso del ritual del *ipuko* al que anteriormente hacíamos mención, consistente en expulsar de la casa al espíritu de una persona que ha fallecido y que puede provocar desgracias de todo tipo si permanece en la casa.

Por último, en relación con la función de represión de la hechicería, cuando ciertas autoridades locales y tradicionales consideran que el exceso de actividad de los hechiceros está causando serios problemas, se recurre a curanderos especialmente capaces y aptos para la identificación y represión de los mismos. No deja de ser una reedición del mito de los orígenes cuando los ancianos acudieron a los curanderos para que restableciesen el orden social combatiendo a los hechiceros, tal como mencionamos antes. Veamos a continuación un caso que ejemplifica bien esta función.

A LA CAZA DEL HECHICERO

Esta función represora resulta especialmente interesante por un par de cosas. Primero porque se repite lo que los antropólogos han visto por regiones del mundo muy diversas: la acusación de hechicería como forma de control social. En segundo lugar porque es un excelente ejemplo de cómo prácticas y creencias muy tradicionales y antiguas se reproducen adaptándose a contextos de modernización política, en este caso a un estado que adopta la forma de democracia parlamentaria de partidos políticos siguiendo los parámetros del modelo europeo. Durante mis estancias en Natuco y en las aldeas vecinas, solo en una ocasión tuve la oportunidad de observar la actuación de este tipo de curanderos ejerciendo tal función de represión. Fue en 2004. Ni antes de aquel año ni después tuve constancia de que se repitiese el despliegue que entonces se produjo; me fue señalado que tales actuaciones solo ocurrían cada cierto tiempo, pudiendo transcurrir muchos años antes de que volviesen a producirse.

¿Qué pasó en 2004 para que tuviese lugar una campaña promovida por los jefes políticos locales, con el fin de identificar y reprimir a los hechiceros? Es muy sencillo:

había elecciones y el partido Frelimo no parecía tenerlas todas consigo. Meses antes de las elecciones se desencadenó una persecución contra los hechiceros que, curiosamente, resultaban todos ser simpatizantes o miembros de Renamo, en una zona que hasta el momento había sido de dominio abrumador de Frelimo.

El caso es que, mediante una acción conjunta, las autoridades locales y tradicionales de las aldeas de la zona decidieron llamar a un grupo de curanderos muy populares, considerados especialmente expertos, dirigidos por un curandero jefe llamado Katepe. Se desplazaron desde Siriça, en la vecina provincia de Nampula. Formaban una cuadrilla de *akhulukana* que acostumbraban a acudir a lugares muy distantes de sus casas cuando sus servicios eran solicitados. Se trataba de un grupo de cinco curanderos, dos mujeres y tres hombres, acompañados también de algunos asistentes. A la cuadrilla itinerante se la conocía como los *akhulukana* de Siriça.

Katepe y su grupo estuvieron en Natuco, pero no tengo constancia de que finalmente actuasen en la aldea en la que estaba viviendo. Sí lo hicieron en la vecina aldea de Muinde, a unos cuatro kilómetros de Natuco. Fui invitado a participar como observador. Estuvieron durante una semana llevando a cabo una particular caza del hechicero, llegando a identificar alrededor de una docena de personas que fueron acusadas de hacer hechicería. Utilizando como instrumento la *muilla* (un rabo de animal al que se le otorgan funciones adivinatorias), espejos y otros objetos, fueron localizando a cada uno de los hechiceros en sus casas.

Desde un punto de vista *etic* podemos interpretar que lógicamente tal identificación no es inocente, dado que ellos no conocen quién es quién en la comunidad y podrían provocar la desafortunada situación de acusar a una persona que tuviese fuertes apoyos. Alguien tiene que señalarles quiénes son las personas *propicias*, papel que posiblemente desempeñaron las autoridades u otras personas intermediarias entre éstas y los curanderos. Es decir, la interpretación que hago es que previamente se señala con el dedo al hechicero que debe ser reprimido y el curandero se limita a satisfacer los deseos de su *cliente*.

Una vez realizado el paripé de identificar al sospechoso, se le somete a tortura para que confiese. El infeliz encausado no tarda en confesar cualquier cosa que desee el curandero, señalando como prueba física de su culpa el hechizo y el lugar en el que lo oculta. Basta una simple calabaza o vasija con agua para afirmar que eso es el hechizo. Al llegar la noche, se junta toda la aldea, incluyendo los niños, para asistir al lamentable espectáculo de la exposición pública del hechicero y de las pruebas *físicas* de sus hechizos. Es un momento de escarnio público, cargado de crueldad psicológica, de humillación radical. Al hechicero, que normalmente va a ser casi siempre un anciano,

se le obliga a bailar semidesnudo de forma grotesca delante de todos, provocando la mofa de la comunidad. Incluso por momentos se le hace danzar sobre brasas. Cuando este circo concluye, se somete al hechicero a una muerte simbólica: es enterrado vivo. Se le entierra superficialmente de forma que no llegue a sufrir asfixia, pero se le llega a cubrir de tierra. Permanecerá así el resto de la noche. Al alba será desenterrado. Simbólicamente ha muerto y resucitado; ha muerto como persona que hace el mal y resucita como malhechor que ha purgado su culpa. Pero en este proceso ritual todavía faltan dos detalles. Primero, el curandero le practica una pequeña incisión en el escroto e introduce una especie de pasta vegetal que se supone que es un medicamento tradicional contra la hechicería, de forma que si el hechicero vuelve a realizar hechizo dicha sustancia actuará matándolo.



Figura 4. Aldea de Muinde, actuación contra la hechicería a cargo de los curanderos de Siriça, junio de 2004. En la imagen aparecen tres de los curanderos participantes, una mujer y dos hombres, con sus atuendos de *akhulukana* y algunos de los instrumentos usados para localizar hechiceros y hechizos (ellos con rabo de animal o *muilla* y espejo y ella con calabaza). Con el torso desnudo aparece uno de los acusados de hechicería, llevando en la mano la vasija de barro en la que guardaba su hechizo según le obligaron a confesar.

Por último, todos sus bienes son incautados, se le despoja de todas sus posesiones que son repartidas una parte entre autoridades locales y tradicionales y otra parte entre los curanderos que han intervenido. Es decir, no deja de ser algo bastante lucrativo para

los acusadores porque, como vamos a ver a continuación, el acusado suele ser siempre una persona con más recursos y bienes que la media de las personas. Finalizado el proceso, el hechicero es libre de decidir si continúa viviendo en la comunidad o bien opta por abandonarla.

Después de que terminase la actuación de los curanderos de Siriça, me interesé por indagar el perfil de los acusados, intentando encontrar una pauta que arrojase luz para una explicación *etic*. En primer lugar encontré que todos eran hombres, lo cual reforzaba mi idea de que la hechicería era un fenómeno abrumadoramente vinculado a los hombres. Cada vez que pregunté por mujeres hechiceras, obtuve la misma respuesta: algunas hay. Pero nunca conseguí que los informantes concretasen y señalasen un solo caso de mujer que fuese realmente hechicera. Sí se señalan casos de algunas mujeres que, igual que los hombres, utilizaban hechizos facilitados por hechiceros, pero no elaborados por ellas.

En segundo lugar, en este perfil del acusado de hechicería, resultó que todos los encausados eran personas ancianas o al menos personas ya mayores. En tercer lugar presentaban un común denominador: eran miembros o al menos sospechosos de ser simpatizantes de Renamo y estábamos en un año electoral. En cuarto lugar eran personas que llevaban una vida más próspera de lo habitual en una comunidad campesina, personas que tenían más bienes que la mayoría, es decir, la vida les sonreía a nivel material. En quinto lugar, eran personas no especialmente queridas en la comunidad, que generaban envidia y cuya ambición era criticada, además de ser muy poco dadas a *repartir*²⁴. Por último, completando este perfil, tenemos lo que en mi opinión es el factor decisivo: eran personas que o bien estaban solas o bien venían de fuera o apenas tenían un respaldo familiar detrás, es decir, estaban en una posición de debilidad respecto a la comunidad.

Después de ver este perfil, todo indica que se cumple una vez más lo que tantas veces ha señalado la Antropología: las acusaciones de hechicería en muchos sitios son una forma de control social, un método para librarse de individuos considerados incómodos para la comunidad y el orden social. Ahora bien, esto no será factible si el individuo tiene detrás un linaje fuerte, una familia fuerte y extensa, ya que en ese caso ésta se verá implicada y tomará parte en el conflicto, dando lugar a una situación que nadie desea. Por eso ninguno de los encausados en la aldea de Muinde tenía la protección de una familia amplia detrás; todo lo contrario, o incluso estaban solos en algunos casos.

24 Tener lo que socialmente se considere *riqueza*, solo resulta aceptable en una comunidad campesina como la de Natuco, cuando aquel que la posee acepta cierta redistribución, que puede llegar a producirse por vías muy indirectas. Es también una forma de aplacar la envidia y de evitar rechazo social.

Este caso que he descrito de represión de la hechicería, posiblemente tenga sus parecidos en muchas otras regiones del mundo. Pero presenta una nota de especial interés: es un ejemplo de cómo las prácticas tradicionales son dinámicas, sujetas a procesos de cambio en los cuales el *software* que da sentido a la tradición permanece aun cambiando lo demás, dando lugar a adaptaciones a procesos de modernización política, económica y social. Es la muda de la piel de la tradición para seguir siendo tradición. Con licencia quizás un tanto hiperbólica, podríamos decir que nada hay más dinámico que la tradición.

INSTITUCIONALIZACIÓN Y REGULACIÓN OFICIAL DEL CURANDERISMO: AMETRAMO

En septiembre de 1992 tuvo lugar la creación de la Ametramo, *Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique* (Acçolini, 2016). Supuso la regulación gubernamental de la práctica del curanderismo. En teoría ningún curandero, hombre o mujer, que no pertenezca a la asociación puede ejercer como tal, aunque esto en la práctica social es papel mojado.

Dicha institucionalización supuso un giro político en relación con el curanderismo. Desde la independencia del país en 1975 y en aras de la *modernización*, el Frelimo trató de acabar con todas aquellas prácticas tradicionales calificadas de superstición, oscurantismo e ignorancia frente a la Ciencia. El éxito fue muy escaso. Incluso los altos cargos políticos y militares del Frelimo nunca dejaron de recurrir a los servicios del curanderismo, aunque fuese a escondidas. Por otra parte, la confrontación planteada por el Frelimo contra las creencias y las autoridades tradicionales se volvió en su contra, restándole apoyos entre la población que resultaron decisivos en la contienda bélica; por el contrario, Renamo, que respaldaba ampliamente estas tradiciones, las usó a su favor para ganar apoyos en las poblaciones.

La lógica política que hay detrás de la regulación de la profesión, tiene su cierto fundamento. Cuando no es posible eliminar una realidad social, siempre queda la estrategia de encauzarla, que es lo que se ha hecho. Por un lado, la inexistencia de personal médico y de enfermería en la mayor parte del territorio, hace que el único recurso asistencial al alcance de la mayoría de la población sean los *akhulukana*. Por otra parte, con la regulación se buscaba poner fin a ciertas prácticas del curanderismo que resultan nocivas para la salud, dejando aquellas otras que son simples placebos pero que no resultan nocivos o que incluso pueden ser eficaces como remedios para ciertas enfermedades y dolencias. Finalmente, con la regulación, el gobierno conseguía el apoyo de un aliado (la

membresía de Ametramo) en todos los rincones del país, para llevar a cabo cierto tipo de campañas de información y sensibilización relacionadas con la salud pública.

CURANDERISMO, HECHICERÍA Y GÉNERO

Matizes aparte como los que luego plantearé en relación con la posibilidad de que existan vasos comunicantes entre curanderismo y hechicería, al contrastar las figuras del *nkhiri* y del *nculukhano* sobresale con nitidez un dato. Mientras que la hechicería es un fenómeno abrumadoramente masculino, el curanderismo viene asociado en gran parte —que no exclusivamente— a las mujeres.

Es importante que distingamos entre ser hechicero (lo que supone capacidad y conocimiento para elaborar *enhanca*, hechizo) y obtener hechizos de un *nkhiri* para utilizarlos. Si atendemos a la rumorología, esto último puede darse tanto en hombres como en mujeres. Pero, como antes dije, durante las largas temporadas que pasé en la zona de estudio a lo largo de cuatro años, no llegué a conocer casos de mujeres que fuesen acusadas de ser hechiceras, ni en Natuco ni en el resto de las aldeas del área; de existir mujeres hechiceras, estoy convencido de que se trata de algo excepcional. Insisto en que esto no implica que las mujeres no recurran —igual que los hombres— a los servicios de un *nkhiri*, pero es diferente obtener y usar un hechizo elaborado por otra persona que saber elaborarlo: en sentido estricto, solo esto último convierte a alguien en *nkhiri*.

Por el contrario, entre las personas que practican el curanderismo lo que se aprecia es que mayoritariamente son mujeres. En 2006 realicé mi propio censo de *akhulukana*, ya que en la lista oficial de Ametramo solo figuraban aquellos que pagaban la cuota de ingreso y las anualidades, lo que hacía que muchas personas *akhulukana* quedasen fuera al tratarse de una cantidad de dinero muy gravosa para una familia campesina. De las 66 personas curanderas que registré en Natuco, 47 eran mujeres (71%) y 19 eran hombres (29%) son hombres. Ahora bien, esta relación curanderismo-género se hace todavía más visible si distinguimos entre curanderos con *majini* y sin *majini*. En su vertiente más tradicional y extendida, como ya hemos visto, las personas *akhulukana* están vinculadas a un *jini* o a más de uno, que sería la fuente principal de su conocimiento, aunque pueda desarrollar otros conocimientos por experimentación o por aprendizaje de otras personas. Pero existe una minoría pequeña de *akhulukana* que carecen de *jini*. Socialmente, con matices como luego veremos, se les reconoce también como curanderos. Las 47 mujeres que tengo registradas como *akhulukana* en mis cuadernos de campo, todas ellas tienen *jini*. Por el contrario, de los 19 *akhulukana* varones, únicamente 9 de ellos tienen algún tipo de *jini*. Si tenemos en cuenta esta variable, podemos afirmar que el curanderismo más tradicional en Natuco es un fenómeno social y cultural abrumadora-

mente femenino: únicamente el 14% de los *akhulukana* con *jini* son hombres, mientras que el 86% son mujeres²⁵.

¿ES TAN RÍGIDA COMO PARECE LA DELIMITACIÓN ENTRE CURANDERISMO Y HECHICERÍA?

Aunque culturalmente es manifiesta la oposición estructural entre curanderismo y hechicería, en la línea de demarcación entre lo uno y lo otro considero, pese a todo, que hay puntos en los que aparece una cierta ambigüedad. En esos puntos de la línea, la delimitación toma un matiz de permeabilidad y la diferencia parece difuminarse. En otras palabras, es posible que exista un núcleo particular en la praxis social en el que la figura del *nculukhana* no se distingue de forma tan severa de la figura del *nkhiri*. Veamos en qué fundamento esa idea.

Aunque hablar de hechicería con informantes resulta un tema delicado, resulta fácil encontrarse con rumores, habladurías, comentarios... expresados en privado, acerca de personas que siendo curanderas caen bajo la sospecha de recurrir también a la hechicería, lo que a priori parece una contradicción por todo lo que hemos dicho hasta ahora.

Los casos concretos que llegué a identificar de *akhulukana* sobre los que circulaban rumores de ser hechiceros, no fueron demasiados. En concreto llegué a registrar hasta siete casos, aunque es cierto que tampoco realicé una búsqueda sistemática. El común denominador de estos casos, en primer lugar, es que eran todos *akhulukana* varones, lo que refuerza la idea de que la condición de hechicero -no el uso de hechizos en sí- es abrumadoramente masculina. En segundo lugar, es que los siete casos registrados se correspondían con *akhulukana* sin *jini*, es decir, sin vinculación con los espíritus. Tengamos en cuenta que mi lista de curanderos varones sin *jini* era de nueve personas; si las sospechas recaían sobre siete, eso significa que solo se libraban dos. Este tipo de curanderos, en palabras de una informante, «son como los médicos de hospital, que saben curar pero no tienen *majini*». Su conocimiento es aprendido, lo mismo que ocurre en el caso de los hechiceros. En otras palabras, parece que no tener *majini* y ejercer de curandero, propicia el rumor de hechicería. También es una forma de cuestionar que sean verdaderos

25 Por razones de espacio no voy a entrar en otro tema que considero muy relevante para entender la relación curanderismo-género, pero lo apunto como nota. Las historias de vida realizadas a las curanderas, estuvieron muy focalizadas en los períodos en los cuales manifiestan que empezaron a ser *atacadas por majini* y en las etapas posteriores previas a su transformación en *akhulukana*. El análisis de estas historias de vida permite plantear una hipótesis que desde entonces mantengo: el curanderismo constituye una sutil estrategia femenina de empoderamiento y protección en momentos de crisis/amenaza/debilidad/marginalidad/riesgo de exclusión... para la mujer.

akhulukana aunque reciban ese nombre. La verdadera demarcación entre curanderismo y hechicería estaría, pues, en la fuente del conocimiento y poder. En un polo, en el caso del *nkhiri* y del *nculukhana* sin *majini*, esta fuente es exclusivamente el conocimiento adquirido, bien por experimentación o bien por transmisión de alguien que ejerza de maestro, sin relación con el microcosmos de los *majini*; saber hacer magia, se deriva de este saber aprendido. En el otro polo, los *majini* son la fuente del conocimiento y poder que ostenta la persona *nculukhana* en el sentido más estricto. No obstante, en la práctica esto es más complicado de lo que parece, ya que hay *akhulukana* con *majini*, que combinan el conocimiento transmitido por sus espíritus con el conocimiento aprendido: también aquí la demarcación se vuelve porosa.

A estos últimos *akhulukana* con *majini* que combinan ambas fuentes de conocimiento, de forma genérica y muy ambigua socialmente se les atribuye capacidad potencial para hacer hechicería. Cuando planteamos abiertamente esta cuestión con informantes —si el curandero puede causar daño si fuese su voluntad—, a menudo nos encontramos con un dicho como respuesta: «el que sabe sanar, también sabe matar», lo que equivale a reconocer esa capacidad potencial.

Un último aspecto que difumina la demarcación estricta entre curanderismo y hechicería, tiene que ver con el tipo de remedios que un pequeño sector de curanderos (pocos) son capaces de elaborar para obtener ciertas ventajas personales igual que un hechicero puede hacer, solo que únicamente en este último caso se hablará de *hechizo* aunque sea lo mismo. Por ejemplo, «medicamentos» para enamorar a otra persona o para que un hombre tenga fuerza sexual, o remedios contra el llamado *isihiri*²⁶.

Así pues, es correcto hablar de oposición estructural entre curanderismo y hechicería, pero siempre teniendo en cuenta estos matices que permiten pensar en una cierta ambivalencia en ciertos casos²⁷.

26 *Isihiri* genéricamente significa algo malo que se desea o no se desea que ocurra. Por extensión, *isihiri* es también el remedio que elabora el curandero para que ocurra o no ocurra tal suceso. Por ejemplo, si alguien va a ser llevado al tribunal, hace *isihiri* y la causa se demorará permanentemente y nunca se resolverá. Si alguien quiere que el vecino no vaya a la *machamba* para provocarle un daño consistente en que no la trabaje, también puede hacer *isihiri*. Lo más paradójico es que *isihiri* es hechizo, aunque el remedio lo facilite un curandero.

27 Uno de mis informantes claves, Saïde Nemoto, un hombre de 56 años, curandero sin *majini* y además imán (aunque ellos hablan de *jefe*) de la mezquita del *islam tradicional*, facilitó un relato de su conversión en *nculukhana* que reúne detalles de interés. Aprendió ya mayor, a los 35 años. Su *ahaalu* (hermano de la madre) fue quien le enseñó, siendo ya anciano y llegado el momento de transmitir su conocimiento

EL PROCESO DE CONVERSIÓN DE LA PERSONA ATACADA EN *NCULUKHANA*

Centrándonos en el curanderismo con *jini* —que es la mayoría—, ¿cómo se convierte una persona en *nculukhana*? Dado que la fuente de su conocimiento son los espíritus, ¿cómo es la conexión y en qué momento se produce? ¿Cómo es el proceso?

Dos aclaraciones previas. En primer lugar, cualquier *nculukhana* puede tener simultáneamente más de un espíritu. Realmente son raros los casos de *akhulukana* con un solo *jini*; por lo general, suelen tener tres o cuatro *majini* o incluso más. Cuantos más *majini* tenga la persona *nculukhana*, mayor será su poder. En segundo lugar, la expresión *tener jini* o *majini* implica la idea de casamiento. Se trata de una posesión en las dos direcciones: la curandera o curandero *tiene* espíritu, pero éste también tiene a la persona que sea *nculukhana*. No es casual que la relación se identifique como una forma de matrimonio, de la cual derivan obligaciones y expectativas por ambas partes. Este particular matrimonio no resulta inconveniente para que los *akhulukana* estén también casados con personas de carne y hueso.

El proceso se inicia con un *ataque*. La palabra comúnmente utilizada es que el espíritu *ataca* en un momento dado a la persona. Supone una semántica asociada a agresión, a causar daño, a provocar un mal. Puede ser un daño provocado a la persona que luego será curandera, pero también a miembros de su familia o a los animales y cosechas de la casa. La persona —o miembros de su familia— cae enferma pudiendo llegar a morir —en muchos casos se produce la muerte de familiares—, aparentemente sin motivo. Los animales pueden morir. Los campos de cultivo pueden convertirse en infértiles. La mala suerte se hace cotidiana. Así describía el proceso una informante, Laura Haque, que tenía tres *majini*; el primero que la *atacó* fue *Nivaruo*, un *jini* muy peligroso porque acostumbra a matar con facilidad. Ocurrió en su pubertad, poco antes de la primera menstruación:

Enfermé y la curandera dijo que era por culpa de *jini* pero la familia no la creyó. Seguía enferma y el *jini* apareció una noche y enloquecí y desaparecí en el mato varios días. Volvieron a llamar a la curandera y al hacer un nuevo *ihako* aparecí y entonces la familia acreditó en la curandera y me comprometieron con el *jini* para hacer casamiento con él. Pero como no había pasado los ritos de iniciación, mi familia le dijo a la curandera que

a un heredero (la herencia transmitida por vía matrilineal). Según él, tanto el curandero con *jini* como el que no tiene *jini*, también saber hacer hechizo, aunque considera que hacer hechicería siendo curandero provoca la muerte. Al comienzo de su aprendizaje, su maestro le hizo saber que había «dos ramas» del saber secreto, curanderismo y hechicería, y que tenía que escoger cuál quería aprender, dado que su *ahaalu* tenía conocimiento de ambas. Este ejemplo pone de manifiesto esa cierta porosidad a la que me refiero.

le pidiera al *jini* que esperase a que yo pasara los ritos para comprometernos. Después de pasar los ritos, la curandera hizo otro *ihako* y me entregué al *jini* para el resto de mi vida.

El relato resulta arquetípico²⁸. En tales circunstancias resulta obvio que la persona tiene un problema de salud y que ha de recurrir a los servicios de la *nculukhana*. Ésta, mediante oráculos o información transmitida por su espíritu a través de un *ihako* (ritual para provocar la presencia y manifestación del *jini*), descubre si el mal que aqueja a la persona tiene remedio mediante medicamentos tradicionales o si se trata de algo mucho más grave provocado por el ataque de un espíritu.

Habitualmente cuando se produce este tipo de ataques por parte de un *jini*, constituyen la forma en la que éste trata de llamar la atención y de manifestar su voluntad de unirse a la persona atacada, de *casarse* con ella. Sus ataques no solo no cesarán en tanto la persona no acceda a sus pretensiones, sino que irán a más y cada vez resultarán más graves, hasta provocar la muerte.

Los casos que llegué a investigar a fondo, permiten afirmar que existe una tendencia a la transmisión hereditaria del *jini*: la madre, alguna hermana de la madre o bien otras mujeres de la familia, ya tenían ese *jini* y, tras la muerte, el espíritu buscará una joven del mismo *nihimu* en sustitución de la fallecida. Pero puede también darse el caso de que un mismo *jini* ataque a dos mujeres de la misma familia simultáneamente.

Identificada la causa del *ataque*, el trabajo de la curandera consiste ahora en averiguar más cosas sobre el *jini* que lo ha provocado. Qué le gusta, cómo se llama, cómo es...

Tal como apunté en un apartado anterior, los *majini* también tiene una apariencia determinada y muestran virtudes, vicios y defectos como los humanos. Todos estos rasgos deben ser conocidos por la curandera que trata a la persona atacada, ya que si se va a vincular con el *jini*, a casarse con él, debe conocer sus necesidades y su carácter.

Una vez que la *nculukhana* ha identificado al *jini*, lo que quiere y lo que necesita, llegados a esta fase del proceso y en un nuevo *ihako*, la persona *atacada* completará su vinculación con el *jini* construyendo una casa para él en el quintal de su propia casa, llamada en portugués *casa de diabo*²⁹ e *ikuitti* en lengua makhuwa.

28 Nótese que, no habiendo pasado el rito de iniciación que tiene lugar tras la primera menstruación, la muchacha no puede todavía contraer matrimonio según las normas amakhuwa, de ahí que la maestra *nculukhana* le pida al *jini* atacante que espere a *comprometerse*.

29 Los amakhuwa cuando hablan en portugués utilizan este término de *casa de diabo* (casa de diablo), término que expresa el significado que los misioneros y colonizadores portugueses le daban a este tipo

Cada *jini* tiene preferencias por un tipo de casa: pequeña, grande, circular, de planta cuadrada... En esa casa vivirá el *jini*, unido a la persona que atacó, la cual como esposa deberá cuidarlo y proporcionarle alimento, bebida, tabaco... y en algún caso sexo. Hay *majini* especialmente glotones y hay que darles de comer a menudo; esta ofrenda de comida se denomina *issakuati*. Otros tienen afición a la bebida y la *nculukhana* deberá procurar que siempre tenga *nipa*³⁰ en su *ikuitti*. Los hay fumadores, con lo cual siempre deberá disponer de tabaco en su *casa* de *jini*. Y otros... destacan por ser especialmente libidinosos; dejo a la imaginación del lector lo que acontece en tales casos. En tanto el *jini* esté satisfecho con los cuidados dispensados por su esposa, no provocará daño y la ayudará en su actividad como curandera. Si ésta deja de cuidarlo, el *jini* podría volver a atacarla.

Completado el proceso, la persona se convierte en una nueva *nculukhana*. Sus oráculos y rituales de *ihako* tendrán lugar, normalmente, en el *ikuitti*, aunque la ceremonia de invocación puede ser realizada en otros lugares. También es frecuente que se realicen rituales en el *mato*, en el lugar considerado original del *jini*.

Sobre el casamiento de la persona que se convertirá en *nculukhana* con el *jini*, los relatos de los informantes no dejan lugar a dudas: «hice casamiento con el *jini*», «el *iotto* vio que tenía que casarse con la nieta», «cuando ataca el *jini* decimos que ahí casó con el *jini*, que hicieron *utelia*» (*utelia* es casar, casamiento, hacer casamiento; es el mismo término que siempre usan para referirse a la vinculación con un *jini*). Así lo relata una informante, Tina Lourenço:

Estaba muy enferma y ninguna curandera conseguía curarme. Entonces fui a una que tenía *iotto*. La curandera hizo *ihako* y entonces apareció *iotto* y habló: «soy yo, que quiero casar con ella; el día en el que venga, seré el dueño propio [de ella]; aquí me manifiesto para que ustedes me vean ahora, pero cuando vuelva seré su dueño, tocarán la enreja [instrumento musical ritual], llevará estas hojas, debes preparar este tipo de comida que es la que necesito comer (...). Cuando hicimos todo esto entonces él [el *iotto*] se sentó y quedó casado totalmente conmigo. Al hacer todo eso hicimos casamiento. Fue a casa de mi *ahaalu* [el hermano de la madre es el que tiene que autorizar el matrimonio de las hijas e hijas de las hermanas], se sentaron y fue aceptado [por el *ahaalu*].

Si la persona atacada es mujer, el *jini* siempre es masculino. Pero si el que sufre el ataque es un hombre, el *jini* con el que ha de casarse es femenino. Intalahane Amisse, un

de construcciones y que conlleva un corrimiento semántico y un sesgo de interpretación.

30 La *nipa* es un aguardiente tradicional muy fuerte, de más 70 grados.

informante curandero que ya tenía los *majini Atikinihá, Nsepe y Banderane*, así describe la secuencia del cuarto *jini* con el que casó, de nombre *Charifo*:

No apareció en un *ihako* sino que se manifestó en sueños, en el día de Idi Ifidri [último día del Ramadán]. En el sueño estaba en un lugar muy bonito, con un jardín muy bonito y una bonita casa. Apareció una mujer muy bella y me dijo: «vamos allí donde está aquella estera grande» y nos tumbamos sobre ella y entonces me dijo: «amigo, ¿sabe?... a partir de este momento yo soy su esposa»³¹. Le dije: «está bien, acepto» y en ese momento desperté. Al día siguiente, al regresar de la mezquita, sentí que alguien me agarraba y me di cuenta de que era Charifo. Desde ese momento nunca me abandonó.

Veamos tres ejemplos gráficos (figuras 5, 6 y 7) de estas construcciones denominadas *ikuitti*. Como se aprecia, la forma puede variar mucho. Para la descripción remito a los pies de foto.



Figura 5: representa lo que sería la versión más minimalista de un *ikuitti*.

31 Textualmente: «*Uukhuma Nna Vá Ka Muaraá*». *Uukhuma* es un adverbio de tiempo que significa «a partir de». *Nna Vá*: este momento o instante. *Ka*: primera persona del verbo ser. *Muaraá*: (su) esposa.



Figura 6: representa una forma más compleja que reproduce la morfología de una mezquita tradicional, incluyendo el clásico *mihrab* de las mezquitas; este ábside es el lugar concreto que ocupa el *jini*.



Figura 7: interior de otro *ikuitti* distinto, de la misma tipología que el anterior. Apréciase la vasija, tapada con un plato, en la que se deposita comida para el *jini* y el pilar central denominado *nrima*, donde la curandera realiza sus oraciones e invocaciones; también se aprecia el ábside que reproduce la forma del *mihrab*.

A MODO DE CIERRE

Curanderismo y hechicería forman parte del núcleo central de la cosmovisión makhuwa. Su comprensión es una puerta abierta para entender ésta. Apuntan a un cuerpo creencial omnipresente en todos los aspectos de la vida de los hombres y mujeres amakhuwa. Aparentemente son dos realidades estructuralmente diferenciadas, pero desde una perspectiva minuciosa podemos encontrar dimensiones concretas que apuntan a una cierta permeabilidad o porosidad en la línea de demarcación entre ambas.

Este cuerpo de creencias tiene su origen en la religión animista tradicional makhuwa, previa al islam. Por tanto tenemos un caso de sincretismo. Pero hablar de sincretismo implica que nos estamos refiriendo a formaciones creenciales y prácticas religiosas que entran en interacción (en este caso, animismo e islam). A menudo olvidamos que esta interacción en los fenómenos de sincretismo, rara vez resulta simétrica y que la asimetría suele ser más frecuente que lo contrario. Y en esta conexión asimétrica, en el caso de los amakhuwa de la costa, el polo creencial tradicional domina sobre el componente islámico; adaptó y reajustó lo *nuevo* a lo que existía previamente. De hecho, la tradición fagocitó lo que había llegado con *los hombres de la playa*.

El tiempo durante el cual viví con los campesinos amakhuwa de Natuco y de las aldeas vecinas, sin duda supuso la experiencia más intensa de toda mi vida. Pese a que por entonces ya era Doctor en Antropología, siento que fue allí donde realmente me convertí en antropólogo de verdad. Y fue viviendo con ellos cuando por fin pude entender, en toda su extensión, el verdadero sentido de las palabras del poeta y académico senegalés Léopold Sédar Senghor: «En África no hay fronteras, ni siquiera entre la vida y la muerte».

BIBLIOGRAFÍA

- ACÇOLINI, G. y TEIXEIRA SÁ JÚNIOR, M. de (2016): «Tradição - Modernidade: a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo)», *Mediações Revista de Ciências Sociais* 21(2): 49.
- AMETRAMO (2005): «Orientações os corpos diretivos para o cumprimento do programa 2005-06». Documento de uso interno. Maputo.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976) (1937): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama, Barcelona.
- FOSTER, G. M. 1976: *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo de cambios*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GEFFRAY, C. (2000) (1990): *Nem pai, nem mãe: Crítica do parentesco, o caso macua*. Editorial Caminho.
- HONWANA, A. M. (2002): *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Promédia
- LERMA MARTÍNEZ, F. (1998): *El pueblo Macúa y su cultura*. Universidad Católica de San Antonio. Murcia, 1998.
- MEDEIROS, E. da C. (1997): *História de Cabo Delgado e do Niassa (C. 1836-1929)*. Maputo, Central Impressora.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2004): «Las ideas y las creencias. Las religiones y sus liturgias», en *Catálogo. Museo Etnográfico. Castilla y León*. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 20-25.