

AIBR

Revista de Antropología  
Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 17

Número 3

Septiembre - Diciembre 2022

Pp. 543 - 568

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.

ISSN: 1695-9752

E-ISSN: 1578-9705

## Sacrificio, enriquecimiento y robo de cuerpos en Mozambique: *Namakakattha*

Ane Sesma Gracia

Soledad Vieitez Cerdeño

Roser Manzanera Ruiz

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de  
Género, Departamento de Sociología, Universidad de Granada.

Correspondencia: anesesgracia@gmail.com

Recibido: 15.11.2020

Aceptado: 09.09.2021

DOI: 10.11156/aibr.170306



## RESUMEN

Las muertes de personas y la desaparición de cuerpos o partes de ellos se relacionan con el *namakakattha*, el enriquecimiento monetario, la producción (y creciente circulación) de manufacturas y la fuerza de trabajo en el norte de Mozambique. Este artículo aborda la cosmovisión *macua* en cuanto a la concepción del sacrificio y su relación con la fuerza de trabajo, en conexión con la *energía vital* y el enriquecimiento. La metodología es cualitativa (observaciones participantes, entrevistas semiestructuradas y diario de campo). Los resultados muestran que los cambios económicos estructurales han incidido en las interpretaciones socioculturales sobre sacrificio y enriquecimiento. Esta investigación es novedosa en cuanto al análisis de las muertes en relación con el sacrificio, el trabajo y la producción fabril.

## PALABRAS CLAVE

Sacrificio, fuerza de trabajo, enriquecimiento, robo de cuerpos, economía moral.

***SACRIFICE, ENRICHMENT AND BODY THEFT IN MOZAMBIQUE: NAMAKAKATTHA***

## ABSTRACT

The deaths of people and the disappearance of bodies or body parts are related to *namakakattha*, monetary enrichment, the production (and increasing circulation) of manufactured goods and labor power in northern Mozambique. This article addresses the Macua worldview in terms of the conception of sacrifice and its relation to the labor force, in connection with *vital strenght* and enrichment. The methodology is qualitative (participant observations, semi-structured interviews and field diary). The results show that structural economic changes have had an impact on socio-cultural interpretations of sacrifice and enrichment. This research is novel in terms of the analysis of deaths in relation to sacrifice, work and factory production.

## KEY WORDS

Sacrifice, labor force, enrichment, body theft, moral economy.

## Introducción

La globalización ha transformado el territorio mozambiqueño con el último cambio de siglo (Cunha y Casimiro, 2019; Meneses, 2008). En Tzikoko (Niassa), al norte del país, entran nuevas mercancías y surgen oportunidades económicas comerciales que han modificado creencias y valores e incidido en los procesos de enriquecimiento (Mosca y Selemane, 2011). La explotación de nuevos productos (gas, petróleo, carbón...) ha llamado la atención de actores externos (Bidaurratzaga y Colom, 2015) y ha alterado mucho las dinámicas socioeconómicas y las relaciones sociales. Ello coincide con un aumento de muertes y desapariciones en condiciones trágicas, incluidos descuartizamientos y denuncias de tráfico de órganos (ABC, 2019; BBC, 2004a y b; Carbajosa, 2004; *El Mundo*, 2017; Jiménez, 2007; Monserrat, 2004). Rodríguez señala los dos fines (terapéutico y ritual) del tráfico con dos momentos álgidos en Mozambique: uno alrededor de 2006-2007 dirigido al trasplante de órganos y otro, casi una década más tarde, destinado a los rituales, como expresa su informante.

Hay suficientes esclarecimientos hacia el tema en prensa nacional e internacional. En aquella primera oportunidad, supuestamente la red de tráfico era proveniente de «blancos» de Sudáfrica. En esta segunda «oleada» de información al respecto, años 2015-2016 viene ocurriendo con características de «hechicería» o asociada al fenómeno migratorio que ocurre en el extremo este de la Provincia de Tete, frontera con Malawi donde unos 10.000 mozambiqueños han sido desplazados por diferentes causas (Rodríguez, 2016: 16).

Meneses (2008: 178-179) analiza estos sucesos y difiere de lo publicado en la prensa. En su análisis, dichos sucesos responden a disputas entre población local y extranjera por la disponibilidad de tierras. El imaginario colectivo local desplaza esta difícil y trágica realidad hacia los cambios económicos y de prestigio social. Este artículo analiza específicamente el fenómeno sociocultural, denominado *namakakattha*, el cual apunta a los responsables de las muertes de personas y la desaparición de cuerpos o partes de los mismos. Ellas son asociadas con procesos de enriquecimiento monetario que van desde la producción en fábricas manufactureras (i.e. fábricas de utensilios domésticos) hasta los molinos eléctricos, así como con los procesos de comercialización de manufacturas y el uso de la fuerza de trabajo, requerida para (re)producir la vida. Existe abundante bibliografía que conecta lo sobrenatural con las economías y los mercados locales (Bohannan, 1959; Geschiere, 1992; Guyer, 1995; Hutchinson, 1992; Meneses, 2008; Ortuño, 2006). Esta investigación aporta elementos innovadores sobre el robo de cuerpos y tráfico de órga-

nos en Mozambique, mediante la introducción de una dimensión, poco analizada, que relaciona las muertes con el sacrificio, el trabajo y la producción fabril. Aquí, los cuerpos forman parte intrínseca de los procesos de producción material (en fábricas), interpretados como *fuerza vital*, entendida a su vez como combustible de máquinas o tecnologías e incluso de los mismos objetos producidos en ellas. La población local traduce el uso de cuerpos y órganos como el sacrificio necesario para la producción que suplente el uso de la fuerza de trabajo. El uso de estos cuerpos también es un componente esencial del enriquecimiento monetario, propio del comercio. Este empleo de cuerpos, aun siendo necesario (el enriquecimiento y la producción resultan imposibles sin ellos), es condenado, vigilado y temido por la población.

El *namakakattha* es una forma de nombrar a los responsables del robo, la muerte y el enriquecimiento; una estrategia ante las transformaciones socioeconómicas y una forma de control social sobre la prosperidad. El término *namakakattha* describe el fenómeno, pero designa también a la persona. Numerosos estudios sobre el tráfico de órganos en África Oriental (Mariano, Braga y Moreira, 2016; Meneses, 2008; Mwiba, 2018; Rodríguez, 2016; West, 2005) investigan los cambios económicos y la incidencia creciente.

*Namakakattha* expresa un conflicto social y muestra las tensiones generadas por los cambios económicos de las últimas dos décadas, que han incrementado su incidencia. Inspiradas en Gluckman (2009), se analiza este fenómeno que condena el excesivo enriquecimiento en términos de economía moral (Braga, 2019; Fassin, 2019; Foster, 1972; Lonsdale, 1992; Mwiba; 2018). Las muertes y desapariciones son reales y, como tales, quedan recogidas en tradiciones orales compartidas y en la opinión pública o la prensa. El poder de dominación, manipulación y muerte de determinadas personas mediante hechizos o fenómenos sobrenaturales está bien documentado (Gershman, 2016; Golooba, 2005; Laheij, 2018; Moro, 2018). Existen además otras investigaciones sobre ello durante el periodo precolonial en África austral (Castro, 1941; Feraudy, 2007; Frizzi, comunicación personal; Geffray, 2000; Lerma, 2009; Mwiba, 2018).

Esta investigación tuvo lugar entre 2018 y 2019 en Txikoko, provincia de Niassa, de etnia mayoritaria *macua-xirima*. Mozambique cuenta con 27.909.798 habitantes; solo el 6,5% vive en Niassa, siendo esta la provincia menos densa (INE, 2017b). Macua o wa-amphuala (Lerma, 2009: 38)<sup>1</sup> ocupa cuatro provincias (Cabo Delgado, Niassa, Nampula y Zambezia) y se ubica también en Tanzania, Malawi, Madagascar, Islas

---

1. Los/as *macua-xirima* son aproximadamente 625.000 personas (Funada-Classen, 2012).

Seychelles e Isla Mauricio (Lerma, 2009: 22). Castro (1941), Carvalho (1988), Lerma (2009), Frizzi (2008), o Premawardhana (2018) investigan la historia, el conocimiento y la cultura *macua*. Más del 29,5% habla emakhuwa (macua), siendo la lengua vernácula más hablada por delante del portugués (INE, 2017a; Jasse, Nassabe, Ibraimo, Macamo y Mandlate, 2018).

La metodología ha sido cualitativa con trabajo de campo extenso, observación participante, investigación documental y bibliográfica, y entrevistas semiestructuradas. El artículo se organiza en torno a las siguientes partes: en primer lugar, la descripción del contexto etnográfico; segundo, las propuestas teóricas; tercero, la metodología; cuarto, los hallazgos y resultados; por último, las conclusiones.

## Contexto etnográfico

El distrito de Txikoko se sitúa en la provincia de Niassa (capital: Lichinga). Linda con Malawi y las provincias de Cabo Delgado, Nampula y Zambezia. El censo oficial registra 70.000 personas (INE, 2017a: 19). Durante la primera mitad del siglo XVII, la corona de Portugal otorgó tierras (*prazos da coroa* o haciendas) a *prazeiros*, quienes controlaban puntos estratégicos de la ruta del oro de Mutapa (Valle del Zambezi). Poderosas jefaturas *macua* o *yao*, próximas a la costa, se involucraron en la trata transatlántica de esclavos/as durante el siglo XVIII con gran impacto en la región (Carvalho, 1988: 102; Lerma, 2009: 48-50; Norman, 2008: 613). Según Carvalho, «*durante todo el siglo XIX el panorama político y económico del norte de Mozambique fue completamente dominado por la captura, transporte, comercialización y exportación de esclavos. Las poblaciones macua-lómuè fueron las principales sacrificadas*» (Carvalho, 1988: 102). Tras la conferencia de Berlín (1884-85) y desde 1920, Portugal ocupó la región, si bien la Compañía inglesa de Niassa ejerció control administrativo-militar, imponiendo cultivos forzados del algodón desde 1938 (Carvalho, 1988; Lerma, 2009) hasta la independencia a mediados de los setenta.

Niassa es una zona aislada, boscosa y de difícil acceso en el Norte del país, lo que influyó de forma directa en los eventos de la Guerra Civil (1977-1992) con un enfrentamiento abierto entre el *Frente de Libertação de Moçambique* (Frelimo) y la *Resistência Nacional Moçambicana* (Renamo). Frelimo gobierna desde 1975 tras la independencia (Acuerdos de Lusaka, 1974).

La mayor conexión comercial y administrativa del distrito Txikoko es Nampula ciudad (de las más importantes, económicamente hablando).

En la actualidad, con vistas a mejorar las relaciones comerciales internacionales, se construyen más de novecientos kilómetros de carretera asfaltada entre la provincia de Niassa y la ciudad de Nampula, complementando el proyecto ferroviario del Corredor de Nacala para la exportación del carbón.<sup>2</sup> La carretera y la línea férrea se originan en la provincia de Tete, y atraviesan Malawi hasta alcanzar el puerto de Nacala (Mozambique). Ninguna de estas conexiones pasa por Txikoko; hay que recorrer casi 150 km para alcanzarlas por una carretera nacional de tierra. Comparada con Nampula, Niassa tiene recursos económicos limitados y menor inversión tecnológica (INE, 2017a); no cuenta con salida al mar y la agricultura es predominante (92%) (INE, 2017a: 21)<sup>3</sup>. Esta mayor dedicación agrícola mediante división sexual del trabajo incide paradójicamente en menor desnutrición, aun cuando los indicadores de consumo y posesión de bienes son más bajos respecto de provincias vecinas (Castgo y Salvucci, 2016: 5). El tabaco es el cultivo comercial mayoritario con gran impacto en las relaciones socioeconómicas.

Txikoko es la *sede* y el centro administrativo del distrito, compuesto de 99 comunidades. Conforman grupos matrilineales con predominio de uxorialidad, pero cada vez es más común que las parejas se muden a la *sede*, obteniendo así más fácil acceso a electricidad, Internet y oportunidades comerciales adicionales. Las comunidades no suelen disponer de electricidad, aunque cada hogar, según capacidad adquisitiva, cuenta con pequeñas placas solares para carga de móviles. En Txikoko hay apagones regulares de electricidad e Internet por antena. El agua suele obtenerse de pozos o de ríos, pero la *sede* dispone de agua canalizada desde un pantano cercano, usado también para el cultivo de arroz. Txikoko concentra gran parte del comercio, el ambulatorio, la escuela secundaria, la comisaría, los juzgados, los puestos administrativos, el mercado, el almacén de tabaco, el banco, etc. La carretera nacional atraviesa Txikoko y allí se ubican la mayor parte de edificios de cemento con tejado de chapa (residencias de burócratas, comercios bien avenidos...). Es frecuente que las estructuras domésticas sean de troncos, bambú, adobe y techos de paja o, lo más común, la mezcla de todos ellos u otros. En las comunidades, casas y estructuras se construyen con elementos naturales. Fuera de Txikoko, en algunas localidades mayores, se realiza un mercadillo semanal exclu-

---

2. En el Corredor de Nacala se reconstruye la línea férrea que va desde la provincia de Tete al puerto de aguas profundas de Nacala (Nampula), atravesando Malawi, esencial para la importación de manufacturas.

3. Niassa, una de las provincias más grandes del país, tiene menos instalaciones de telecomunicaciones (1,3/100 km<sup>2</sup>). Nampula (4,7 habitantes por 100 km<sup>2</sup>) o Maputo (92,3/100 km<sup>2</sup>) muestran ese claro desequilibrio (INE, 2017a: 86).

sivamente de productos manufacturados. Las comunidades son muy diversas en cuanto a densidad de población, se organizan según diferentes clanes o *nihimo* en torno al parentesco.

## Marco teórico

Por *globalización* se entiende aquí la aceleración creciente de los procesos comerciales y la desregulación de mercados y capitales nacionales; argumentos neoliberales que ganaban espacios de hegemonía mundial (Ahedo, 2019; Cunha y Casimiro, 2019). La apertura comercial refiere a una mayor integración local, regional y nacional de Mozambique a nivel global. Un mayor número de importaciones lleva a la especialización y la distribución de recursos. Estas políticas son también centrales para los circuitos productivos y la competitividad (Rossi, 2020). El comercio local de mercado está relacionado con una mayor entrada de dinero y manufacturas. En este contexto, las muertes de personas y la desaparición de sus cuerpos o partes de ellos se relacionan con el enriquecimiento monetario, las manufacturas, la producción fabril y la fuerza de trabajo, generando diversas respuestas socioculturales. El abordaje de estas contribuye a explicar las economías locales en relación con aquellas respuestas (Polanyi, 2020; Polanyi-Levitt, 2014), las cuales detallamos en apartados subsecuentes.

### 1. Robo de cuerpos y órganos como motores de riqueza

Este artículo aborda la interpretación de las muertes violentas que aparecen con falta de órganos o las desapariciones de personas en Txikoko. Estas se relacionan con las transformaciones económicas, específicamente la introducción de producción manufacturera y comercio.

Se dan dos usos a cuerpos y órganos, a saber: trasplante o fines rituales (Comaroff y Comaroff, 1999; Daniel, 2015; Mariano, Braga y Moreira, 2016; Meneses, 2008; Mwiba, 2018; Rodríguez, 2016; Scheper-Hughes, 2000; West, 2005). A nivel internacional, el robo de órganos y cuerpos, incluyendo la venta de órganos de personas vivas, es utilizado para trasplantes (Scheper-Hughes, 2000). En Mozambique existen diversas interpretaciones, pero las muertes de personas y el robo de órganos no se dirigen al tráfico terapéutico por dificultades técnicas y médicas (Mariano, Braga y Moreira, 2016: 39). Meneses (2008: 180-181) investiga la resolución de conflictos e interpreta los robos de cuerpos con fines rituales. Afirma que las denuncias publicadas en la prensa están motivadas por conflictos de tierras. También menciona la imposibilidad técnica para rea-

lizar trasplantes, por el uso del machete para el desmembramiento y la conservación en congeladores domésticos. Sin embargo, la prensa contradice lo anterior, señalando el robo para trasplante como motivo principal de estas muertes y ofreciendo testimonios (*ABC*, 2019; *BBC*, 2004a y b; Carbajosa, 2004; *El Mundo*, 2017; Jiménez, 2007; Monserrat, 2004).

La interpretación económica de este asunto se ha intensificado con la globalización económica. Scheper-Hughes (2000) destaca que los trasplantes de órganos se han convertido en objeto de compraventa internacional, convirtiéndose en un negocio, y señala la necesidad de repensar los códigos éticos del trasplante de órganos a nivel global. El testimonio del informante de Mariano, Braga y Moreira es clarificador:

Estamos en una economía de mercado en la que todo se vende. Las personas que creen, que buscan la magia, buscan el dinero, hacen con que el problema del tráfico de partes humanas sea una realidad ligada a la condición socio-económica. En un país pobre, en que todos luchan por la supervivencia, todo lo que aparece sirve para comercializar, hasta los propios niños, los propios hijos son vendidos. Pienso que este conjunto de factores contribuye al elevado número de casos de tráfico (Jurista, Maputo, 2015) (2016: 50).

El uso de órganos en rituales con fines de enriquecimiento está recogido en numerosos estudios. Comaroff y Comaroff (1999) recogen la preocupación existente en Sudáfrica por una gran riqueza, obtenida rápidamente y sin que pueda asociarse con un esfuerzo visible. En el periodo de 1994-1996 aumentó la preocupación por la producción y reproducción de la riqueza, identificando la *magia financiera* (Comaroff y Comaroff, 1999: 286-288). Otros/as autores/as dan cuenta de que los médicos tradicionales mozambiqueños poseen conocimientos para crear riqueza, mediante la preparación de medicamentos derivados del cuerpo humano (Mariano, Braga y Moreira, 2016: 36). Mwiba (2018) también relaciona el robo de órganos y cuerpos con el desarrollo económico de Malawi, destacando el uso de cuerpos de albinos/as en rituales de enriquecimiento como consecuencia de la colonización, asociando blanquitud con riqueza. De hecho, Mwiba conecta el aumento de estas muertes con la construcción de la carretera entre Malawi y Tanzania, lo que impulsó económicamente la región. Los/as informantes de varios/as autores/as achacan estas muertes a personas ricas con grandes tiendas y negocios urbanos (Mariano, Braga y Moreira, 2016: 50; Mwiba, 2018: 44-46). Por último, cabe destacar la perspectiva que ve en estas acusaciones de robo de cuerpos un dispositivo de disputa del poder, proporcionando una conexión clave de las relaciones de poder con los asesinatos y las prácticas mágicas (Meneses, 2008; West, 2005).

## 2. Economía moral, enriquecimiento monetario y mercados globales

La economía moral implica relaciones de reciprocidad, orientadas a satisfacer las necesidades básicas de la comunidad y caracterizadas por dispositivos de solidaridad comunitaria y ayuda mutua. Normalmente se da en sociedades agrícolas tradicionales para enfrentar situaciones de precariedad, esto es, como forma de redistribución constante que mantiene el equilibrio (Pérez de Armiño, 2000; Polanyi, 2020; Scott, 2005). Según Prince, «*los antropólogos utilizan la economía moral en un sentido más amplio para describir las costumbres y valores compartidos con los que las personas evalúan sus relaciones con los demás*» (2012: 536), haciendo alusión al carácter social, compartido y de vigilancia. En este último sentido, para Foster (1972) la economía moral es un mecanismo de control que limita el enriquecimiento de un sector social, manteniendo la igualdad económica comunitaria. Braga (2019), por otra parte, apunta al paulatino individualismo promovido por la economía de mercado que socava y transforma la economía moral vigente en sociedades agrícolas. Estas ideologías se han intensificado con el discurso economicista e individual-consumista promovido por décadas de globalización neoliberal en África Subsahariana desde los setenta (Ahedo, 2019: 78). Cuando las instituciones económicas de ganancia individual se extienden a algunas esferas de la vida económica comunitaria, se reducen las opciones de la doctrina economicista individual, quedando debilitados los lazos comunitarios de reciprocidad e incentivando los mercados locales como internacionales (Ahedo, 2019: 71; Polanyi-Levitt, 2014: 206). En este sentido:

Las reflexiones sobre las cualidades corrosivas del dinero y de la producción de mercancía ayudan a interpretar estas realidades (Taussig, 1980; Snodgrass, 2002; West, 2005). Trabajos más recientes destacan el estereotipo que define a las «sociedades tradicionales» como resistiéndose a la economía de mercado. El pensamiento dominante es que la monetarización agrava las frustraciones y los deseos de las personas, tomando muchas mercancías teóricamente accesibles, pero en la práctica, inalcanzables (Parry y Bloch, 1989). La monetarización tiende a aumentar el nivel de riqueza entre los miembros de una comunidad con respecto a la diferencia de oportunidades de vida. Esta misma monetarización también permite que las personas se alejen de las obligaciones de «nivelamiento», de reciprocidad y redistribución que se presuponen por las normas de vida de la aldea, o que se nieguen a cumplir estas obligaciones. Los rumores acerca del tráfico de órganos para la brujería debe ser analizado en el amplio contexto de apertura neoliberal política y económica mozambiqueña (Meneses, 2008: 181-182).

Las propias personas limitan su expresión de riqueza para protegerse de rumores o envidias y de sus posibles consecuencias. El *capital moral* se define como parte de la acumulación simbólica de riqueza, una cualidad sobre lo que las personas pueden poseer o medir y define la naturaleza de las acciones económicas. Si la riqueza comporta una carga moral, esta también podría ser definida en función del origen de aquella (Wilkis, 2015: 561). Hutchinson (1992) estudia el sentido moral de la riqueza *nuer*, componente de la virtud social y elemento clave del equilibrio en la economía moral.

En el caso *macua*, la economía moral es clave para entender las formas de redistribución de riqueza y, especialmente, de control social (Braga, 2019; Fassin, 2019; Foster, 1972). El miedo a rumores, envidias y/o hechizos controla las acciones de enriquecimiento por parte de alguien. Según Meneses, «*las manipulaciones de las acusaciones de brujería, en el terreno, corresponden a respuestas locales a la globalización neoliberal*» (2008: 184). La compra de productos en pequeña cantidad o el transporte de sacos de arroz adquiridos al interior de la casa con nocturnidad son acciones que evitan envidias en la cotidianidad de Txikoko; también lo es no encementar la casa. Las familias dependen del cultivo familiar de subsistencia, siendo el dinero complementario a dicha economía, por lo que la rápida prosperidad o la muestra de grandes posesiones (casas de cemento, motocicletas, televisores, congeladores...) genera siempre sospechas en cuanto a la procedencia de la riqueza (esto es, no derivada de la fuerza de trabajo familiar). La economía moral, en este contexto, opera como forma de control, recayendo sobre quienes prosperan sospechas sobre el origen del dinero y atributos de peligrosidad. Este enriquecimiento peligroso rompe con la moralidad y genera sospechas sobre la forma de obtención. En Mozambique estas acusaciones fomentan los sentimientos de colectividad y reavivan la ética comunal (Meneses, 2008: 184-188).

### 3. Sacrificio y concepción *macua* del trabajo

Existe una amplia literatura sobre el sacrificio en el ámbito de la brujería. Las creencias ocultas en África Subsahariana devienen de factores globales y dinámicas locales ligados a rápidas transformaciones (urbanización, alfabetización, cristianismo) durante el siglo pasado (Mbembe y Roitman, 1995). Las personas afrontan los cambios, generalmente negativos, de la modernidad mediante la brujería, la manipulación de cuerpos y los sacrificios (Comaroff y Comaroff, 1993 y 1999; Meneses 2008; Mwiba, 2018). Las acusaciones de brujería, a riesgo de agravar el daño social, contribuyen a cosmovisiones de personalización del capitalismo internacional y

exponen los procesos de depredación de los recursos locales (Bernault, 2006; Bohannan y Dalton, 1995; Geschiere, 1992). Las concepciones *macua* de sacrificio atienden a las características sociohistóricas de la esclavitud y el secuestro de personas para esclavizarlas; también para enfrentar procesos, más o menos recientes, de liberalización del comercio (Carvalho, 1988; Geschiere, 1992).

En este contexto, la consecución de riqueza o el beneficio económico conecta con las percepciones sobre el trabajo y el esfuerzo. El trabajo se refiere aquí a las actividades de cuidado y la dedicación para la reproducción. Dentro del universo simbólico *macua*, la vida y la reproducción de la misma constituyen el centro de las relaciones sociales; todas las acciones están dirigidas a la vida y su mantenimiento (Bohannan y Dalton, 1995; Lerma, 2009). Las tareas que requieren esfuerzo físico o intelectual, es decir, un gasto de energía vital o fuerza de trabajo, son consideradas sacrificio para el sustento de la vida.

Para un agricultor nada puede venir de la tierra sin una contraparte: ha invertido su trabajo y la semilla, retira la subsistencia. Las actividades predatorias o extractivistas, en esta perspectiva, lo inquietan: por eso deben ser compensadas por un «sacrificio» que restablece el equilibrio, pues toda punición ejercida sobre la naturaleza está en contravención con el principio de adelantos y restituciones que preside la economía agrícola (Meillassoux, 1977: 99).

Las personas que eluden las responsabilidades del cuidado y se enriquecen sin esfuerzo se enfrentan a la devaluación y la alienación por parte de otros/as. Los sacrificios permiten negociar, transferir, impugnar, acumular y reclamar derechos sobre las personas; también moldear lazos de obligación, deuda y alianza con otros/as (Kusimba, 2020).

Resulta imposible una definición generalizada de *sacrificio* (Gottlieb, 2001: 551-553). En Txikoko el sacrificio representa una ofrenda, un intercambio, un pago o un don que realiza cualquier persona, entidad física o sobrenatural. Se hace para agradecer, pedir, pagar o restituir algo recibido o algo por recibir (pago por raíces del bosque, sacrificio animal para ceremonia de sanación, ofrenda de fertilidad al árbol *muttholo*). El sacrificio de sangre en su acepción más estricta implica la existencia de una víctima (Ortuño, 2006), mientras que la ofrenda refiere a bienes. Kopytoff (1971: 129-142) relaciona sacrificios y ofrendas con la conexión entre vivos (ancianos/as) y muertos/as (ancestros/as), es decir, no ámbitos separados, sino un continuo de lo social, lo político o lo económico (Polanyi, 2020). La cosmovisión *macua* concibe a la persona en relación con la familia: un *corpus social* compuesto por personas.

La vida tiene que ser considerada especialmente en su aspecto comunitario. La vida, por principio, no pertenece al individuo, sino a la familia, al grupo de familias, a la comunidad. En la cultura macua, la vida es, ante todo, «crecer con» (*wunmuwana*), en el sentido de perfeccionar relacionándose. Por eso, la vida es, en primer lugar, «relación con», en la triple dirección naturaleza, pueblo y Dios. [...] La dimensión comunitaria no niega ni destruye la personalidad del individuo, puesto que este se enriquece, crece íntegramente, en la medida en que vive y participa de la vida, de la comunidad. Su centro más íntimo, que es siempre irreductible, será tanto más auténtico, o sea, vivirá tanto más en plenitud cuanto más relación tenga con los otros (Lerma, 2009: 74-75).

El sacrificio implica acciones dirigidas a restablecer el equilibrio entre el conjunto de seres humanos y no humanos que abarca desde la *makeya* (ofrenda) de harina hasta el pago de sangre animal o humana (Ortuño, 2006). El trabajo *macua* conlleva obligación, pero también sacrificio. Las personas entregan su fuerza de trabajo para la reproducción, y ese gasto de energía costea los beneficios que obtendrán en forma de alimento, bienes y otros.

El sacrificio de sangre forma parte del mismo universo simbólico y aparece en diferentes esferas de la vida, siendo menos común y más específico. La sangre de los animales (gallina, gacela, paloma...) es medicinal en determinados rituales de sanación. El sacrificio de sangre y la posterior ingesta de la misma por parte de los/as participantes supone el pago por la restitución de la salud de el/la enfermo/a. El sacrificio de sangre *macua* no se limita a la sangre animal. Feraudy (2007) recoge la historia de dos jóvenes enterrados como ofrendas junto al *mwene*. El mismo autor refiere a un hombre decapitado con motivo de la ceremonia de iniciación del *mwene*. Estas prácticas no han sido registradas actualmente en Txikoko, pero ilustran el sentido del sacrificio *macua* y su relación con el *namakakattha*. Para Meillassoux (1977) no solo se trata de sacrificios rituales, sino del ejercicio del propio cuerpo, como trabajo, para (re)producir la vida en algunas comunidades agrícolas. Estos datos etnográficos revelan acepciones de trabajo que van más allá del asalariado para beneficio económico y aumento del capital, desvelando otras lógicas económicas (Cunha y Casimiro, 2019).

Meillassoux (1977) ofrece una aproximación a la noción de *sacrificio* y *esfuerzo* que enmarca las dimensiones de la corresponsabilidad en diferentes esferas sociales. La importancia cotidiana de la ancestralidad, fuente actual de autoridad, atiende a la individualidad en tanto que parte del corpus social (Lerma, 2009) o, como apunta Geffray (2000: 125), al destacar el matrimonio como herramienta para la creación de vínculos sociales. La individualidad pensada desde el corpus social-familiar es un encla-

ve para concebir partes potencialmente sacrificables de dicho corpus en el marco de esta lógica del sacrificio. La legitimidad del mismo se da cuando no cuestiona el funcionamiento del sistema social. Según Boulding (1967), sin legitimidad ninguna institución u organización podría funcionar. Para otros/as autores/as la legitimidad del sacrificio se basa en si las creencias refuerzan la obediencia voluntaria, en el sentido de la obligación o la voluntad de respetar las autoridades (legitimidad basada en valores), lo que luego se traduce en el cumplimiento real de regulaciones y normas (legitimidad conductual) (Levy, Sacks y Tyler, 2009). Los factores que provocan este sentido de obligación y voluntad de cumplimiento sustentan la organización social.

## Metodología

La metodología es cualitativa con observación participante; se realizaron dos estancias de campo durante doce meses (2018-2019) en Txikoko (Niassa, Mozambique). El diario de campo recoge informaciones etnográficas y observaciones, notas teóricas y problemas metodológicos, transcripción de entrevistas semiestructuradas y abiertas, individuales y grupales. La investigación de campo, la sistematización y el análisis de datos lo realizó la primera autora; la redacción fue apoyada por las coautoras. Cinco mujeres son informantes principales y porteras que, también, ejercieron de intérpretes-traductoras en algunos casos. Se contó con tres ayudantes de investigación por mediación de Frizzi (Director del Centro de Investigación Macua-Xirima). Estas ayudantes son también una importante fuente de información sobre la cotidianidad (eventos, rumores...) y los casos de *namakakattha* aquí analizados. La cercanía con la hermana de un fallecido a quien robaron su sangre, así como la relación con la familia de la víctima, favoreció el análisis y la interpretación de los datos. La muestra consistió en 86 entrevistas en profundidad (77 grabadas en audio), si bien la investigación global arrojó más de cien entrevistas sobre sacrificio, contexto e historia, estrategias y percepciones económicas, trabajo, comercio... Realizadas en portugués y macua, en todas se garantiza la confidencialidad y el anonimato de los/as informantes.

La sistematización y el análisis de datos se realiza mediante la categorización y la codificación de lo relativo a muertes, robo de huesos y órganos, ofrendas, sacrificio de sangre, fuerza de trabajo, usos del cuerpo en industria o comercio... Por último, además de la revisión bibliográfica y documental previa al campo —Universidad de Granada y Universidade de Coimbra (Portugal)—, recabamos documentos y archivos de bibliotecas mozambiqueñas: Centro de investigación Macua-Xirima (Niassa,

2018 y 2019) y Universidad Eduardo Mondlane (Maputo, 2019). El trabajo documental ha sido clave en tanto que fuentes primarias, junto con los relatorios gubernamentales y oficiales, así como los recortes de prensa.

## Resultados

### 1. Globalización y sacrificio: mal necesario de la modernidad

El sacrificio siempre ha formado parte de la sociedad y del universo cultural *macua*. Es una forma de mantener o restablecer el equilibrio del conjunto de seres humanos y no humanos. Este modo de entender las relaciones de reciprocidad se ha alterado desde el fin de la Guerra Civil (1977-1992) y con la progresiva incorporación de Mozambique al mercado global. Los cambios económicos y de liberalización del comercio transforman la economía local, así como las formas de producción, relación e interpretación (Meneses, 2008). Al igual que Mwiba (2018) para el caso de Malawi, Txikoko y áreas circundantes experimentan numerosas transformaciones. A nivel provincial (Niassa) la reparación de la línea férrea, a cargo de la empresa minera de carbón, y la construcción de la carretera han transformado el paisaje socioeconómico de todo el recorrido. A nivel local, los informantes desvelan la apertura del almacén de tabaco en el distrito de Txikoko, cerca de la *sede*, ofreciendo nuevas oportunidades económicas para quienes lo cultivan desde 2000. Este hecho ha elevado el poder adquisitivo de la población y transformado significativamente las relaciones sociales en la agricultura: los hombres en su mayoría abandonan el cultivo de algodón para la venta, adoptando el tabaco por ser más rentable.

El almacén de tabaco impulsó la economía monetaria local, contribuyendo a la apertura de nuevas tiendas a cargo de comerciantes de origen asiático. Estos hechos se relacionan con la intensificación del asesinato, robo de órganos y cuerpos como en Nampula (Mozambique) o Malawi. Una informante afirma: «*Los namakakattha aumentaron por causa de los comerciantes que cogen los huesos y los van a vender. Invitan a los chicos a ir al cementerio a cavar huesos*» (Caterina, 9 de octubre de 2019); en otra entrevista, Izabel coincide en estas afirmaciones: «*Los comerciantes claros [bangladeses] y esos fuertes [comercios grandes], usan los cuerpos de otras personas, los han puesto en sus tiendas y por eso son fuertes<sup>4</sup> y ricos*» (Izabel, 25 de junio de 2019).

---

4. *Fuertes* significa dineraria o materialmente ricos; término *emic* que las/los informantes aportan e indica nociones de poder.

Con la liberalización del mercado y la entrada de nuevas mercancías, mediante acuerdos comerciales con China<sup>5</sup> e India (Ahedo, 2019), los países africanos han cobrado especial relevancia en las últimas décadas, generando respuestas locales significativas ante la modernidad (Comaroff y Comaroff, 1999; Geschiere, 1992; Meneses, 2008; Mwiba, 2018). Los/as *macua* consideran peligroso el enriquecimiento, porque al no usar trabajo físico local para ello se interpreta que deviene de sacrificios, no solo mediante *magia financiera* (Comaroff y Comaroff, 1999), sino usando partes de los cuerpos en la producción. Así Tereza decía (26 de abril de 2019):

P.— Y, ¿qué hacen las personas con los huesos?

R.— ¿Con los huesos? los platos de cerámica en las fábricas... Esos platos que se rompen, a veces son de marfil, pero otras veces son de los huesos de las personas. El cuerpo humano tiene muchas utilidades. Por eso en la fábrica se necesitan cuerpos humanos.

P.— ¿En qué fábricas?

R.— En las de té, en las de tejido. Para que funcionen las máquinas necesitan meterle un pedazo de persona. Hay hombres que por las noches contactan con otros para que desentierren cuerpos y así ganan dinero. Así que cogen los huesos y se los llevan. Pueden llevarse incluso personas vivas y matarlas, se llevan los huesos incluso los ojos y genitales. No se puede fabricar nada si no se meten los cuerpos en las máquinas, y así producen las cosas y consiguen dinero.

Relatos de desapariciones y mutilaciones de cuerpos son conversación común y se relacionan con el desarrollo económico intensificado del cambio de siglo en el contexto *macua*. Fausta y su hermana recordaban: «*Antiguamente los namakakatthas se escondían y no se les veía todos los días. Ahora si alguien sale de la sede para ir a su comunidad de noche, no llega a su casa. Ahora todos los días hay namakakattha... Sí, son los tabacos, antes no era así, añadió la hermana de Fausta*» (Fausta y hermana, 2 de julio de 2019).

El consumo y uso de manufacturas representa la modernidad para la población, visión contrapuesta a los elementos naturales, los/as antepasados/as o la Guerra Civil, periodos de mayor frugalidad de épocas anteriores (Bernault, 2006; Comaroff y Comaroff, 1993 y 1999; Geschiere, 1992). Los productos manufacturados son enormemente valorados y proporcionan prestigio social. Filipa (5 de julio de 2019) afirma sentir vergüenza de ir al río a bañarse cuando no le quedaba jabón procesado, a pesar de conocer alternativas que se usaban procedentes de origen ve-

---

5. Segundo país importador (tras Sudáfrica) (INE, 2020).

getal; otro día al sugerirle a Caterina (14 de agosto de 2019) esta solución estando en el bosque, se negó en rotundo por miedo a que alguien nos viese y se riesen de ella. El prestigio de los hombres *macua* se mide según los bienes que adquieran; para Geffray (2000) son las *capulanas*<sup>6</sup>. A tenor de nuestros datos, los bienes de mayor importancia son el jabón, la sal y la ropa. Según la población, el aumento de manufacturas y el enriquecimiento veloz requiere de mayores sacrificios y, por ende, muertes de personas o robo de partes de los cuerpos. Estos se perciben como males necesarios que la gente al mismo tiempo rechaza, siendo el temor a los *namakakatthas* un sentimiento generalizado. Así los comerciantes se consideran personas peligrosas; si prosperan, han debido usar sangre humana en sus tiendas y, por ello, se les responsabiliza de muertes y robos. Izabel, al ser preguntada por Agustín, un comerciante enriquecido, comentó: «*Sí, tiene una tienda fuerte, usó sangre también. No hay ninguna cosa grande y fuerte que pueda funcionar sin sangre*» (Izabel, 25 de junio de 2019).

Gran parte de las tiendas grandes y medianas de Txikoko pertenecen a personas originarias de Bangladesh y, en menor medida, a comerciantes *fuertes*, descendientes de portugueses con madres mozambiqueñas. Cabe destacar, no obstante, la existencia de pequeños comercios, no considerados peligrosos, pertenecientes a mozambiqueños, que tampoco son originarias de Txikoko. Las obligaciones tradicionales de solidaridad recíproca se ven muy erosionadas por los vínculos monetarios y el aumento de las diferencias sociales, despuntando una élite que acumula más recursos, pero cuya legitimidad tradicional ha descendido como el caso de Agustín (Lonsdale, 1992).

Existe una paradoja entre el prestigio que aportan las manufacturas y el acceso excesivo a los mismos respecto de la economía moral. Los procesos de producción y comercialización de manufacturas se vinculan con sacrificios de sangre, entendidos como males necesarios. Cualquier beneficio implica sacrificio de esfuerzo físico (trabajo) u ofrenda ritual (Feraudy, 2007), tal como ocurre con la producción y comercialización de manufacturas, un vínculo asociado inevitablemente con cuerpos y personas, sistemáticamente desaparecidos en Txikoko. El mal necesario será legítimo o no, dependiendo de si el sacrificio implica la apropiación de cuerpos dentro de la propia familia o de cuerpos ajenos a la misma, para cumplir con las normas de mantenimiento de la organización social (Levy, Sacks y Tyler, 2009; Ortuño, 2006). El enriquecimiento de una persona o familia con el uso del cuerpo de otra es ilegítimo, porque roba fuerza de trabajo que no pertenece a su corpus social sin compensación alguna a la otra familia.

---

6. Tejido colorido de gran valor simbólico, práctico y de estima social.

## 2. *Namakakattha* y enriquecimiento

Los sacrificios de sangre animal y humana en Txikoko se legitiman por su finalidad y la pertenencia al corpus social. Es importante especificar que también hay sacrificios y ofrendas personales: de animales para ceremonias de sanación u ofrenda, pago o pedido en el árbol *muttholo*. Existen diferencias con respecto a la legitimidad del sacrificio de sangre humana, dependiendo de si el beneficio obtenido afecta directamente a una colectividad o si, por el contrario, beneficia al individuo. Según Lerma (2009), la vida de las personas pertenece a la familia, mientras que la vida en sí es un vínculo relacional.

Durante el trabajo de campo se recogen testimonios que legitiman determinadas muertes como necesarias para el bien común. El sacrificio humano legítimo se da en pocas ocasiones (i.e. para convertirse en adivino/a). Esta figura es central en la comunidad, pues resuelve problemas sociales, de salud o enfermedad, hechizos, mala suerte, pérdida de dinero, abortos, divorcios. Hace, por tanto, un bien por/para la comunidad. Las muertes rituales necesarias para ejercer de adivino/a se consideran legítimas y secretas. Para pasar de curandera a adivina hay que sacrificar sangre de la propia familia mediante la muerte de uno de sus miembros, normalmente un/a niño/a, según Caterina, Tereza y Renata. El espíritu de la persona fallecida se convierte en comunicador/a entre adivino/a y antepasados/as. Laura, otra informante clave, fue llamada por los/as antepasados/as para convertirse en adivina, pero sus hijos le prohibieron hacer la ceremonia por miedo al sacrificio que requería (diario de campo, 8 de noviembre de 2019). Es importante destacar que la legitimidad de esa muerte reside en el bien común de esta figura y, sobre todo, en que el sacrificio es del propio corpus social familiar. Estas muertes no están vinculadas con los *namakakatthas*, pero se consideran potencialmente peligrosas por lo que los/as adivinos/as siempre están bajo sospecha de convertirse en hechiceros/as y/o *namakakatthas*. Los/as hechiceros/as son muy temidos por estar vinculados/as, al igual que los comerciantes o los operarios de las fábricas, con este tipo de muertes y robos. Sin embargo, las personas apenas hablan de los *namakakatthas* por el temor que inspiren y, solo en una ocasión, Caterina habló de ello:

Esta mañana, mientras caminaba con Caterina, me ha contado que estaba muy angustiada porque hace dos días vino su cuñada con su nuevo marido de Cabo Delgado unos días. Le había parecido una persona extraña, pero no le había dado importancia hasta ayer que le escuchó hablar por teléfono sobre matar para hacer un hechizo porque un hombre le había robado la mujer a otro. Ella empezó a tener mucho miedo, pero le preguntó si hablaba de matar un animal

o una persona y el hombre le dijo que una persona (diario de campo, 7 de octubre de 2019).

La figura del *namakakattha* representa el sacrificio ilegítimo. Es quien procura el enriquecimiento y, a tal efecto, asesina o roba cuerpos (o huesos humanos). Los *namakakattha* se identifican con comerciantes *fuertes*, no necesariamente grandes, quienes pueden venderlos a alguna fábrica y ganar dinero. Normalmente, las muertes o el robo de cuerpos (o cuando aparecen cuerpos desmembrados) se atribuyen a algún *namakakattha*, a quienes se refiere siempre de manera anónima. Pueden sospechar de alguien, como relata Caterina, cuando se topó con un profesor mientras recogía leña y huyó por creerlo un *namakakattha* (Caterina, 14 de septiembre de 2019). Este tipo de robos, muertes y desapariciones son muy comunes. Las entrevistas desvelan, de forma reiterada, la aparición de cuerpos asesinados y la falta de órganos o la desaparición de sus huesos. Caterina, Renata y Filipa lo relatan así: «*al chico que ha aparecido muerto al otro lado del río le faltaban los genitales y los ojos*» (Caterina, 3 de junio de 2019); «*el sobrino de mi cuñada, tras varias semanas desaparecido, han encontrado partes de su cuerpo tirado cerca de la casa de la madre*» (Filipa, 16 de agosto de 2019); «*al día siguiente de enterrar a mi sobrina en el patio de sus padres, ya habían robado su cuerpo*» (Renata, 23 de julio de 2019).

Estos acontecimientos indican enriquecimiento ilegítimo, esto es, que los cuerpos o las partes de los mismos se venden o usan como medio para ello. Esos óbitos se vinculan también con el principal símbolo de cambio económico en la región, esto es, el almacén de tabaco.

El hijo de Silveiro ha aparecido muerto esta mañana en un campo cercano. Según las primeras informaciones que me han dado le han robado la sangre, he estado preguntando cómo sabían eso y me han dicho que por los pinchazos del brazo. Todo el mundo está muy alterado porque lo han encontrado en el camino que lleva al almacén de tabaco. Horas después, he sabido por Tereza que esta misma mañana ha aparecido muerto otro chico a dos kilómetros del almacén de tabaco pero en la otra dirección del camino. Esta noticia ha causado mucho revuelo porque al chico le faltaban los ojos y los genitales.

[...]

Las personas relacionan los asesinatos con el almacén de tabaco. El hecho de que hayan aparecido dos cuerpos, tan próximos la misma noche parece ser un indicio de que hay una relación directa con el almacén de tabaco. Según las interpretaciones locales el almacén necesita sangre para producir y generar dinero. Estas interpretaciones coincidían con las de Angelino sobre cómo el dinero se fabrica en Suiza mediante la sangre de los africanos (diario de campo, 10 de mayo de 2019 y 24 de mayo de 2019).

La relación directa entre el enriquecimiento o el establecimiento de un comercio próspero (*fuerte*) con el uso de los cuerpos hizo que fuera muy comentada la riqueza repentina de un hombre de Txikoko, quien carecía de empleo. Este hombre construyó una casa de cemento y chapa, compró una moto y contaba con abundancia de carne. En su casa había un cuarto cerrado con candado al que solo accedían él y su socio.

Aquel hombre era *namakakattha* sí, él cortaba los genitales, los ojos parecía un hombre grande [poderoso] pero no trabajaba, no tenía empleo, pero tenía tres casas de ladrillo ¡con baños con agua y todo! A las personas no les gustaba ese hombre, era peligroso, muchas personas murieron. Encontraron en su casa todo lleno de congeladores con personas muertas para vender en Malawi. Ahora su mujer hace préstamos con intereses muy altos, solo los profesores consiguen los préstamos. Pero ella deja mucho dinero para hacer una casa grande (Caterina, 9 de octubre de 2019).

El origen de su riqueza no estaba asociado con el trabajo legítimo, ni la comunidad se beneficiaba de aquella, por lo que el sacrificio es ilegítimo y necesariamente tiene que venir desde otro lugar, es decir, la muerte y el uso de cuerpos de otras personas o el robo de la fuerza de trabajo de otras familias.

### 3. Robo de cuerpos, trabajo y corpus social

Las formas destacadas de enriquecimiento de hombres o de familias de la comunidad conllevan vigilancia y sospecha sobre el origen de la prosperidad económica de que se trate (Foster, 1972). Si no se conoce la procedencia de la riqueza o los bienes, tangibles o no, esa rápida prosperidad, sin aparente explicación, se explica localmente mediante el «robo» de la fuerza de trabajo de alguien, de cuyo cuerpo se apropia, y se considera ilegítimo (Ortuño, 2006).

El enriquecimiento económico en Txikoko tiene dos vertientes, según sea legítimo o ilegítimo. Por una parte, la legitimidad del trabajo que requiere de esfuerzo físico, entendido como energía vital y que comporta sacrificio: una entrega para la reproducción de la vida y el pilar fundamental de la conceptualización *macua*. Todas las acciones que requieren esfuerzo físico o intelectual y conlleva sacrificio (gasto energético) para la reproducción de la vida se consideran trabajo: cultivar alimentos, transportar agua, cocinar, hacer cestos, cuidar, hacer ceremonias. Además, hay trabajos, masculinos fundamentalmente, dirigidos a obtener dinero, que no son considerados peligrosos: cultivar tabaco, arreglar bicicletas y similares, puesto que se emplea la fuerza de trabajo propia. Un proverbio

*macua* reza: «no vale la pena trabajar si vas a comer solo»; es decir, el trabajo debe beneficiar al corpus social y, solo entonces, es considerado legítimo (Lerma, 2009). «Cuando trabajas con el cuerpo no necesitas sangre, usas la fuerza, tienes fuerza, es un trabajo en el que se realiza esfuerzo corporal... Las personas que cultivan tabaco es porque se esfuerzan mucho para poder obtener riqueza» (Izabel, 25 de junio de 2019). Este era el caso de un hombre de una comunidad vecina que había prosperado con el cultivo de tabaco, tenía varios empleados y sus hijas estudios superiores; no era considerado peligroso porque su riqueza era *visible* (Comaroff y Comaroff, 1999). Por otra parte, el enriquecimiento ilegítimo no conlleva esfuerzo físico, ni proporciona una ofrenda del trabajo (energía vital) como sacrificio, por lo que tampoco beneficia al corpus social. Específicamente, se refiere a aquellos medianos y grandes propietarios de comercios y molinos de maíz, siendo estas las actividades que mayores ingresos generan. En ambos casos los propietarios son peligrosos. Existen también diferencias entre estas dos actividades respecto del sacrificio necesario para el funcionamiento y la generación de ingresos (Meillassoux, 1977). El comerciante hace un sacrificio de sangre para obtener beneficios, es decir, se beneficia de la muerte de otra persona y ofrece su cuerpo como pago por la fuerza de trabajo no ejercida, ya que no usa la suya propia ni la de su familia como sacrificio. Según Izabel: «Hay quienes necesitan cuerpos, esos que tienen tiendas, tienen cuerpos, los que tienen tiendas fuertes en el mercado, los de la calle principal son de sangre humana» (Izabel, 25 de junio de 2019).

La ilegitimidad de esa riqueza proviene del hecho de que roba la sangre a otra familia. Los dueños de los molinos también usan cuerpos de fuera del corpus social para que las máquinas funcionen; por tanto, cuando aquellos se estropean o se inauguran se extiende el temor de una muerte próxima: «No hay peor que oír que el molino se ha estropeado, no vale la pena pasar por allí [porque tu vida corre peligro] son las palabras que me ha dicho Caterina cuando comentábamos la reciente inauguración de un molino en relación a la necesidad de colocar sangre en el mismo cuando se inauguran o se estropean» (diario de campo, 19 de septiembre de 2019). Las personas se atemorizan cuando esto ocurre, por saber que alguien morirá pronto, pues deberá introducirse sangre para arreglarlo.

Yo había ido al molino a moler maíz. Ahí que vi que en la harina había caído alguna cosa, y pensé: «ixii, ¿qué será eso que ha caído en mi harina?» fui a ver, ¡una mano!, ¡la mano de un hombre en mi harina! Empecé a gritar para el encargado del molino y él me devolvió el dinero y me pidió que no se lo contase a nadie, pero se lo conté sí, ese molino cerró pero abrió otro cerca.

Preguntada al respecto si todavía frecuentaba el molino, Adelinda me respondió: «*ah sí, voy sí, moler en el pilão [almirez de gran tamaño] es mucho trabajo*» (Adelinda, 26 de septiembre de 2019).

La totalidad de informantes consultados/as estiman necesario el uso de cuerpos humanos para la producción de jabón, platos y dinero, y para el funcionamiento del molino eléctrico. «*Nosotros africanos, para que una persona llegue a tener un molino tiene que matar a alguien, para que la sangre de esa persona muerta entre ahí en el molino y empiece a funcionar. Si no se le pusiera sangre al molino, este molino acabaría estropeándose enseguida. Oí decir así*» (Izabel, 25 de junio de 2019).

El propio proceso de producción precisa de partes del cuerpo, como señala Angelino: «*Usan todo eso [los cuerpos] para producir en las fábricas, para producir dinero. Allí en Suiza, donde se fabrica todo el dinero, necesitan de nuestra sangre para poder fabricar ese dinero que estamos viendo en el mercado*» (Angelino, 1 de mayo de 2019).

La tecnología y las manufacturas recientes forman parte del proceso de globalización<sup>7</sup>. Aun siendo necesaria, la electricidad es percibida como algo externo a la comunidad y poco conocido, pues la mayor parte de trabajos y actividades dependen de la tracción manual. La producción manufacturera no comporta el uso de fuerza de trabajo, sino que el esfuerzo lo realiza una máquina. Las concepciones locales sobre la fuerza necesaria para el funcionamiento de estos molinos proviene del sacrificio de algún cuerpo. Que sea necesario el cuerpo humano y no otra clase de sacrificio está directamente relacionado con el esfuerzo físico a trasladarse a la máquina, que de por sí no lo tiene; solo las personas proporcionan fuerza de trabajo. La fuerza de trabajo necesaria para el funcionamiento del molino supone «trabajo muerto» por la necesidad de inyectarle fuerza vital en forma de cuerpo humano (Lopes, 2011). En la lógica *macua* la producción es posible mediante la relación entre trabajo y sacrificio, lo que hace posible la entrega de cuerpos humanos.

El antiguo tractorista, que sabía conducir, una vez se llevó el cuerpo de un hombre que había muerto y quiso llevarlo hasta Malawi para venderlo en las fábricas de jabón y *capulanas*. Como la policía revisaba los coches, él le introdujo un bambú por el ano para que se mantuviese recto y que pareciera que viajaba con un amigo, pero la policía se dio cuenta de que era un muerto (Ahmad, 27 de abril de 2019).

La creencia de que las máquinas «fagocitan» a las personas se vincula con la crítica a formas de producción que no reproducen ni mantienen

---

7. La electricidad llegó a Tzikoko hace veinte años.

la vida. La relación establecida entre las muertes violentas y el creciente desarrollo neoliberal en la región expresa una denuncia a las formas de vida que crea el mercado global y que, como apunta Braga (2019), transforma la economía moral vigente.

## Conclusiones

En la conceptualización del trabajo *macua*, nada puede existir, crecer o producirse sin su justo pago de sacrificio en energía vital. Cuando esta no impregna el trabajo, es preciso sacrificio de sangre. Solo el uso de fuerza de trabajo y su energía vital permiten la riqueza legítima. Este caso ilustra la imposibilidad de aislar aspectos sociales y creencias de las relaciones económicas del mercado. Una perspectiva de lucro rápido y sin esfuerzo para sí y para la familia es peligrosa. La condena del robo de cuerpos y las muertes expresa este rechazo aun cuando, paradójicamente, los molinos y los productos manufacturados se siguen usando. Ello obedece a la lógica del «mal necesario» como con las muertes legítimas. Es una forma de resistencia a la filosofía neoliberal, amparada en el individualismo. La peligrosidad asociada al comercio y a los comerciantes *fuertes* representa una forma de control moral comunitario que mantiene una aparente igualdad de recursos/trabajo entre todas las familias.

Al robo de personas y cuerpos la población le coloca una veladura para salvaguardar su inocencia. El tabú sobre estas prácticas envuelve esta realidad social de mayor dificultad de denuncia y control de los acontecimientos frente a los responsables gubernamentales. Sin embargo, la alcahuetería sobre las interpretaciones de estas muertes, como forma de control social y de economía moral, expresa no solo una forma de vigilancia vecinal, sino que encierra una crítica al sistema económico neoliberal-global desde su cosmovisión. La relación establecida entre el «mercado» y la absorción de la energía vital para la prosperidad implica una forma de resistencia, de crítica y análisis sobre las formas de vida que produce el capitalismo. Estas, lejos de ser desacertadas, expresan de manera clara y concisa cuáles son las consecuencias que tiene para la población el proceso de globalización e internacionalización.

El equilibrio entre el «mal necesario» para obtener manufacturas esenciales (i.e. jabón) y posicionarse socialmente se contrapone a la necesidad de robar personas y cuerpos para entregarlos a máquinas o comercios. Txikoko vive en constante transformación, viéndose afectada por los cambios estructurales de Mozambique. Los modos de entenderlos y las reinterpretaciones locales se expresan en formas culturales concretas, manifestándose el «drama» social vivido ante la acelerada globalización. El

*namakakattha* representa una crisis cultural con efectos directos sobre los asesinatos de la región, asociados a una actividad comercial excesiva y una industria, como fuente de extracción, producción y transformación, que busca el beneficio del capitalismo global. Estas lecturas e interpretaciones permiten comprender el cambio social y económico desde otro ángulo. Ofrecen una realidad interpretativa que supera los límites de lo orgánico y hace reflexionar sobre la cualidad ontológica de la producción, de las manufacturas y del enriquecimiento, imprimiendo en los mismos una crítica a la realidad económica en transformación que se está viviendo localmente, y que rechaza que la vida tenga que estar al servicio del mercado mundial.

## Referencias

- ABC (2019). Hallan el cuerpo de un niño mutilado en un presunto caso de tráfico de órganos en Mozambique. 19 de noviembre. Internacional. En [https://www.abc.es/internacional/abci-hallan-cuerpo-nino-mutilado-presunto-caso-traffic-organos-mozambique-201911191130\\_noticia.html](https://www.abc.es/internacional/abci-hallan-cuerpo-nino-mutilado-presunto-caso-traffic-organos-mozambique-201911191130_noticia.html). Accedido el 15 de julio de 2021.
- Ahedo, A.M. (2019). El África Subsahariana en el orden mundial de la globalización neoliberal. *Relaciones internacionales*, 40: 69-87.
- BBC (2004a). Organ traffickers 'threaten' nuns. 13 de febrero. News. En <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3483581.stm>. Accedido el 15 de julio de 2021.
- BBC (2004b). Mozambique organ scam 'cover up'. 13 de mayo. News. En <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3711855.stm>. Accedido el 15 de julio de 2021.
- Bernault, F. (2006). Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa. *The Journal of African History*, 47(2): 207-239.
- Bidaurratzaga, E. y Colom, A. (2015). Las industrias extractivas en Mozambique. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 110: 189-211.
- Bohannon, P. (1959). The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *The Journal of Economic History*, 9(4): 491-503.
- Bohannon, P. y Dalton, G. (1995). Mercados en África. En *Lecturas de Antropología Social y Cultural*. H. Velasco, Comp. Madrid: UNED.
- Boulding, K.E. (1967). The legitimacy of economics. *Economic Inquiry*, 5(4): 299-307.
- Braga, R. (2019). A return of class struggle without class? Moral economy and popular resistance in Brasil, South Africa and Portugal. *Sociologia & Antropologia*, 09(02): 469-493.
- Carbajosa, A. (2004). Decenas de niños han desaparecido y han sido mutilados en Mozambique. *El País Internacional*, jueves 11 de marzo de 2004. En [https://elpais.com/diario/2004/03/11/internacional/1078959605\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2004/03/11/internacional/1078959605_850215.html). Accedido el 15 de julio de 2021.
- Carvalho, S. (Ed.) (1988). *História de Moçambique. Vol. I*. Mozambique: Tempo sob auto-rização da UEM.
- Castgo, F. y Salvucci, V. (2016). *Estimativas e Perfil da Pobreza em Moçambique*. Maputo.
- Castro, S. de (1941). *Os Achirimas*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.

- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1999). Occult Economies and the Violence of Abstraction. *American Ethnologist*, 26(2): 279-303.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1993). *Modernity and its Malcontents*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cunha T. y Casimiro, I. (2019). Epistemologías del sur y alternativas feministas de vida. En *Territorios en conflicto*. J. Alberdi et al., Eds. Gernika: Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratzuz.
- Daniel, I.A. (2015). We thought we will be safe here: Narratives of Tanzanian Albinos in Kenya and South Africa. *African Studies Review*, 9(4): 37-54.
- El Mundo (2017). Matan a cinco calvos en Mozambique para usar sus órganos en rituales. Sucesos, miércoles 7 de junio. En <https://www.elmundo.es/sociedad/2017/06/07/593822e622601d9c7b8b45c2.html>. Consultado el 15 de julio de 2021.
- Fassin, D. (2019). As economias morais revisitadas. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 18(53): 27-54.
- Feraudy, H. (2007). *Macua*. Cuba: Letras cubanas.
- Frizzi, G. (2008). *Biosofia e Biosfera Xirima*. Niassa: Centro de Investigação Macua-Xirima.
- Foster, G.M. (1972). *Tzintzuntzan*. México: FCE.
- Funada-Classen, S. (2012). *The origins of war in Mozambique*. Tokio: Ochanomizu Shobo.
- Geffray, C. (2000). *Nem pai, nem mãe*. Lisboa: Caminho.
- Gershman, B. (2016). Witchcraft beliefs and the erosion of social capital. *Journal of Development Economics*, 120: 182-208.
- Geschiere, P. (1992). Kinship, Witchcraft and the Market. En *Contesting Markets*. R. Dilley, Ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gluckman, M. (2009). *Costumbre y Conflicto en África*. Perú: Fondo Editorial UCH.
- Golooba-Mutebi, F. (2005). Witchcraft, Social Cohesion and Participation in a South African Village. *Development and Change*, 36(5): 937-985.
- Gottlieb, A. (2001). Sacrificio. En *Diccionario de Antropología*. T. Barfield, Ed. Barcelona: Bellaterra.
- Guyer, J.I. (Ed.) (1995). *Money Matters*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Hutchinson, S. (1992). The cattle of money and the cattle of girls among the Nuer, 1930-83. *American Ethnologist*, 19(2): 294-316.
- INE (2017a). *Anuário Estatístico*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística.
- INE (2017b). *Censo. IV Recenseamento Geral da População e Habitação. Resultados Definitivos*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística.
- Jasse, F.; Nassabe, J.; Ibraimo, M.; Macamo, P. y Mandlate, T. (2018). *Estatísticas da Cultura, 2018*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, INE.
- Jiménez, Y. (2007). Una monja española investiga el tráfico de órganos en Mozambique. *El Mundo*, 7 de marzo. En <https://www.elmundo.es/elmundo/2007/03/04/solidaridad/1172981284.html>. Consultado el 15 de julio de 2021.
- Kopytoff, I. (1971). Ancestors as elders in Africa. *Africa: Journal of the International African Institute*, 41(2): 129-142.
- Kusimba, S. (2020). Embodied value: Wealth-in-people. *Economic Anthropology*, 7(2): 166-175.

- Laheij, C. (2018). Dangerous neighbours: sorcery, conspicuous exchange and proximity among urban migrants in northern Mozambique. *Africa*, 88(1): 31-50.
- Lerma, F. (2009). *O povo Macua e a sua cultura*. Maputo: Paulinas.
- Levy, M.; Sacks, A. y Tyler, T. (2009). Conceptualizing Legitimacy, Measuring Legitimizing Beliefs. *American Behavioral Scientist*, 53(3): 354-375.
- Lonsdale, J. (1992). *The Moral Economy of Mau Mau*. En *Unhappy Valley*. B. Berman y J. Lonsdale, Eds. Oxford: James Currey.
- Lopes, J.S.L. (2011). *El vapor del diablo*. Buenos Aires: Grupo Antropología del Trabajo (GAT).
- Mariano, E.; Braga, C. y Moreira, A. (2016). *Estudo sobre o Tráfico de órgãos e partes do corpo humano na Região Sul de Moçambique*. Interact Moçambique Lda.
- Mbembe, A. y Roitman, J. (1995). Figures of the Subject in Times of Crisis. *Public Culture*, 7: 323-352.
- Meillassoux, C. (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- Meneses, M.P. (2008). Corpos de violência, linguagens de resistência: As complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 8: 161-188.
- Monserrat, C. (2004). Dos misioneras españolas denuncian el tráfico de órganos en Mozambique. *El País Internacional*, 7 de febrero. En [https://elpais.com/diario/2004/02/07/internacional/1076108414\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2004/02/07/internacional/1076108414_850215.html). Consultado el 15 de julio de 2021.
- Moro, P. (2018). Witchcraft, Sorcery, and Magic. *The International Encyclopedia of Anthropology*. Wiley online library. En <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118924396.wbiea1915>. Consultado el 30 de septiembre de 2020.
- Mosca, J. y Selemane, T. (2011). *El Dorado Tete: Os mega-projectos de mineração*. Maputo: Centro de Integridade Pública.
- Mwiba, D.M. (2018). Medicine Killings, Abduction of People with Albinism, Wealth and Prosperity in North Malawi: A Historical Assessment. *Africa in the World. Proceedings of the African Futures Conference*, 2(1): 30-49.
- Norman, W. (2008). Mozambique. En *New Encyclopedia of Africa*. J. Middleton y J. Miller, Eds. Detroit: Thompson & Gale.
- Ortuño, J.M. (2006). Derechos y deberes: el ideal de reciprocidad en una sociedad africana. *Studia Africana*, 17: 53-64.
- Pérez de Armiño, K. (2000). *Diccionario de acción humanitaria y cooperación para el desarrollo*. HEGO: Euskal Herriko Unibertsitatea. En: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/>. Consultado el 13 de noviembre de 2020.
- Polanyi, K. (2020). *Los límites del mercado*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Polanyi-Levitt, K. (2014). Los conceptos más importantes en el trabajo de Karl Polanyi y su relevancia contemporánea. *Economía y Desarrollo*, 151(1): 198-211.
- Premawardhana, D. (2018). *Faith in Flux*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Prince, R. (2012). HIV and the Moral Economy of Survival in an East African City. *Medical Anthropology Quarterly*, 26(4): 534-556.

- Rodríguez, D. (2016). El fenómeno de la trata y tráfico de órganos en Mozambique. TFM no publicado, Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, Universidad de Comillas.
- Rossi, I.A. (2020). Globalización, desarrollo y reformas estructurales. África y los PAES en los años 80. *Revista de Ciencias Sociales*, 169(III): 53-67.
- Selemane, T. (2013). *Mozambique to become one of biggest coal & gas producers*. Mozambique Political Process Bulletin, 53.
- Scheper-Hughes, N. (2000). The global traffic in human organs. *Current Anthropology*, 41(2): 191-224.
- Scott, J.C. (2005). Afterword to Moral Economies, State Spaces, and Categorical Violence. *American Anthropologist*, 107(3): 395-402.
- West, H. (2005). *Kupilikula*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilks, A. (2015). Sociología moral del dinero en el mundo popular. *Estudios Sociológicos*, 33(99): 559-578.