

Esta monografía analiza las vidas, las perspectivas y las formas de resistencia de las mujeres macua en su relación a la economía y al poder en la actualidad.

La obra de la portada representa el punto de partida, tránsito y llegada de la noción de la vida macua. Los elementos aquí reunidos expresan la cosmovisión de la vida macua en su plenitud. Cada elemento es indispensable. Namuli, gravidez, bananera, agua *muttholo*, pisadas, el mundo natural, social y espiritual en unión dando paso y generando la vida.

A lo largo de estas páginas se profundiza en los distintos aspectos que componen esta obra.

Ane Sesma Gracia

**Economía, Poder y Género en Mozambique:
Mujeres macua creando resistencias en la era global**

**Economía, Poder y Género en Mozambique:
Mujeres macua creando resistencias en la era global**

Ane Sesma Gracia



Programa de doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas del Género: Historia, Discursos, Ciencia y Poder



UNIVERSIDAD DE GRANADA

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género
Departamento de Antropología Social
**Programa de doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas
del Género: Historia, Discursos, Ciencia y Poder**

ECONOMÍA, PODER Y GÉNERO EN MOZAMBIQUE: MUJERES MACUA CREANDO RESISTENCIAS EN LA ERA GLOBAL

Doctoranda: Ane Sesma Gracia

Tutora y Directora: M.^a Soledad Vieitez Cerdeño (UGR)

Codirectora: Roser Manzanera Ruiz (UGR)

Codirectora: Teresa Cunha (CES-UC)

Granada, 2023

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Ane Sesma Gracia
ISBN: 978-84-1117-727-6
URI: <https://hdl.handle.net/10481/80674>

RESUMEN

Esta investigación busca conocer el impacto de la globalización neoliberal en una región del norte de Mozambique cuya cultura predominante -la macua- es matrilineal. Para ello se ha realizado un trabajo de campo entre 2018 y 2019 en el que las herramientas metodológicas principales han sido la observación participante y las entrevistas semiestructuradas. Partiendo de la cosmología macua, se abordan aspectos que afectan a la vida de la población, principalmente de las mujeres, para conocer las formas en las que articulan los cambios y dan respuesta a ellos. Para llevar a cabo esta tarea, el texto se organiza sobre cuatro ejes principales que guiarán la construcción del análisis focalizando en aspectos relativos a: 1) el significado otorgado al asesinato y robo de cuerpos a partir de la economía moral; 2) el conocimiento acerca de los cambios en las relaciones de género y la articulación para la perpetuación de los derechos de las mujeres; 3) las conceptualizaciones del desarrollo en relación a la negociación del poder y la autoridad; y 4) la enfermedad como lenguaje que permite expresar las formas de resistencia, principalmente entre las mujeres. Por último, señalar que el propósito es construir un relato etnográfico que contribuya a la reflexión y análisis críticos sobre los impactos en la cotidianidad de las políticas neoliberales globales desde la perspectiva local para conocer y valorar las estrategias de resiliencia y de resistencia que son creadas desde los espacios cotidianos.

Palabras clave: Economía, género, poder, mujeres, resistencia, Mozambique.

RESUMO

Esta pesquisa procura entender o impacto da globalização neoliberal em uma região do norte de Moçambique cuja cultura predominante - a Macua - é matrilinear. Para isso, o trabalho de campo foi realizado entre 2018 e 2019 utilizando a observação participante e entrevistas semi-estruturadas como principais ferramentas metodológicas. A partir da cosmologia Macua, faz-se uma aproximação aos aspectos que afectam a vida da população, principalmente das mulheres, a fim de compreender as formas pelas quais elas articulam as mudanças e respondem a elas. Para realizar esta tarefa, o texto está organizado em torno de quatro eixos principais que orientam a construção da análise, concentrando-se em questões relacionadas com: 1) o significado dado ao assassinato e roubo de corpos mediante a economia moral; 2) o conhecimento das mudanças nas relações de género, assim como a articulação para a perpetuação dos direitos da mulher; 3) conceptualizações do desenvolvimento em relação à negociação do poder e da autoridade; e 4) a doença como linguagem que permite a expressão de formas de resistência, principalmente entre as mulheres. Finalmente, o objectivo é construir um relato etnográfico que contribua para a reflexão e análise crítica dos impactos das políticas neoliberais globais na vida cotidiana a partir de uma perspectiva local, a fim de compreender e avaliar as estratégias de resiliência e resistência que são criadas nos espaços quotidianos.

Palavras chave: Economia, género, poder, mulheres, resistência, Moçambique.

ABSTRACT

This research seeks to understand the impact of neoliberal globalisation in a region of northern Mozambique whose predominant culture - the Macua - is matrilineal. To this end, fieldwork was carried out between 2018 and 2019 by using participant observation and semi-structured interviewing as the main methodological tools. Departing from the Macua cosmology, aspects that affect the lives of the population, mainly women, are addressed in order to understand the ways in which they articulate the changes and respond to them. In carrying out this task, the thesis is organised around four main axes that guide the analysis, focusing on themes such as the: 1) meaning given to the murder and theft of bodies from the moral economy; 2) knowledge of changes in gender relations, and the articulation for the perpetuation of women's rights; 3) conceptualisations of development in relation to the negotiation of power and authority; and 4) illness as a language that allows the expression of forms of resistance, mainly among women. Finally, the aim is to build an ethnographic account that contributes to a critical reflection and an analysis of the impacts of global neoliberal policies on everyday life from a local perspective in order to understand and evaluate resilience and resistance strategies that are created in everyday social spaces.

Key word: Economy, gender, power, women, resistance, Mozambique.

RECONOCIMIENTOS

El presente trabajo ha sido financiado por el Programa de Ayudas para la Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte originalmente y del Ministerio de Universidades posteriormente con la referencia FPU17/00356. La vinculación con el contrato predoctoral se inició el 17 de septiembre de 2018 con una duración inicial de cuarenta y ocho meses a la que se sumaron cinco meses debido al Estado de Alarma. La investigación doctoral ha sido realizada en el Departamento de Antropología Social y en el Instituto de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género de la Universidad de Granada. La estancia de investigación que permitió el trabajo de campo necesario para esta etnografía fue financiada por el Programa de Traslados Temporales propios de la FPU. También, el CICODE (UGR) posibilitó el primer acercamiento al terreno. Por último, la estancia de investigación bibliográfica realizada en el Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra fue financiada por el Plan Propio de la Universidad de Granada.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas las personas que han formado parte, de una manera u otra, de esta investigación. Estas personas dedicaron su paciencia, tiempo, cariño y entrega a hablar y compartir sus vidas, sus pensamientos, sus vivencias y sus enseñanzas conmigo. Me acogieron, cuidaron y me explicaron con interminable paciencia cada detalle de todo lo que les preguntaba. Me permitieron acceder a sus vidas, a sus casas y a sus espacios compartiendo sus conocimientos, sus familias, su comida, sus *capulanas* y sus mantas conmigo, acordándose de que no sabría cuál de todas esas cosas iba a necesitar y anticipándose. Gracias de todo corazón a todas las personas que han hecho este trabajo posible.

Agradezco al Padre Frizzi por acogerme, pero sobre todo por convertirse en un leal amigo y compañero, por poner a mi disposición todo lo que él conocía y tenía (incluidas las papayas y los mangos). Gracias a él esta investigación fue posible ya que, fue quien me invitó a conocer el lugar donde vivía. No existen palabras que puedan expresar el aprecio, cariño y comprensión que me ofreció desde el día que intercambiamos el primer email. Agradezco todo el *whisky* que me diste para superar colapsos emocionales e informativos que me permitieron ampliar mi imaginación, mi comprensión, mi mente y me permitieron comprender.

Quiero agradecer, muy especialmente, a Nina que se convirtió en mi confidente, amiga y hermana, que me ayudó a sobrellevar los meses más difíciles y que me ofreció una lealtad absoluta. Agradecer a todas mis asistentes de campo por su eterna paciencia y la traducción lingüística y cultural constante. Ermelinda, Deolinda, Emilia, Ana Maria, Estela, Nina, Adriano, gracias a todas por haber hecho esto posible.

También me gustaría sumar a estos agradecimientos al cuerpo burocrático del distrito, además de al Ale, a Carmen y a la Embajada de Mozambique en España por haber logrado tramitar el visado.

Muchas de las personas que aparecen en estas líneas ya nunca podrán recibir mis agradecimientos. Espero que hayáis encontrado paz y sosiego en el vientre de Namuli, el esfuerzo de este trabajo, para que perdure todo lo que me enseñasteis, es mi *makeya*.

Agradecer al Ministerio de Universidades, a la Universidad de Granada, al Programa de Doctorado, al Departamento de Antropología Social, al Contrato de Formación del Profesorado Universitario, a la Ayuda de Traslado Temporal, al CICODE, al Plan Propio de la UGR, a la Universidade de Coimbra y al Centro de Estudos Sociais, por la financiación y la posibilidad de llevar a cabo esta investigación.

A mis tres directoras de tesis Sole, Roser y Teresa gracias por el acompañamiento, el aprendizaje y el cariño de todos estos años. Quiero agradecer especialmente a Sole por haber creído en mí y haberme acogido sin conocerme de nada, por haber puesto a mi disposición todos sus conocimientos, por lo compartido y por valorarme.

Por último, pero no menos importante, agradecer a las personas de mi vida que están en el interlineado de esta tesis y en su estructura elemental. A Carmensita por tu amor, paciencia y acompañarme en este extenuante camino del doctorado, al menos el 16% de

la tesis es tuya y, mucho más, teniendo en cuenta todos los cuidados; no podría haber encontrado una compañera mejor, más leal e incondicional que entienda un proceso completamente ajeno a su realidad y que se haya comprometido por entero; prometo que nuestra relación volverá a ser de a dos, y no de a tres, a partir de la defensa de esta tesis. A mi familia Liria, Carlos, Iris, Fergus, María y Ortzi, por estar siempre ahí incondicionalmente, por hacer el esfuerzo de entender lo que hago y por seguir todos los recorridos. Quiero agradecer especialmente a María su dedicación y cariño al hacer la corrección de toda la tesis, muchas gracias por tu tiempo y empeño en esta tarea. A Almu por permanecer todos estos años y por tu amistad incondicional. A Gaël amiga y compañera durante este último trozo de maratón de la tesis, no desesperes, algún día se pone el punto final. A Maddi, Olga y Ancin por todo vuestro apoyo después de casi veinte años de amistad. A Héctor y Alfonso por la asistencia y acompañamiento en el declive psicológico, en especial a Héctor por seguir siendo mi antropólogo de cabecera en las crisis después de más de diez años. A Val por haberme liado hace trece años para que cambiase de carrera y estudiase antropología, debí hacerte caso también cuando me advertiste que no hiciese la tesis. También, agradecer a las bibliotecas públicas, por existir y por seguir siendo un derecho, sin vosotras nunca hubiese llegado hasta aquí.

A la memoria del Padre Frizzi, que no pudo ver esta tesis acabada,
amigo, compañero, mentor, *antigo combatente nipeense*
e crônico mineiro namúlico.
«Amén aleluia!»



El Padre Frizzi y yo en su primer *selfie*, septiembre de 2019.

ÍNDICE

RESUMEN	7
RESUMO	9
ABSTRACT	11
RECONOCIMIENTOS	13
AGRADECIMIENTOS	15
GLOSARIO Y ACRÓNIMOS	23
LISTADO DE FIGURAS	27
INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS	31
INTRODUÇÃO E OBJETIVOS	43
BLOQUE I: PREPARACIÓN AL TERRENO Y APROXIMACIÓN	
CONCEPTUAL	55
Capítulo 1. Contexto etnográfico	57
1.1. Ubicación y situación	57
1.2. Contexto Histórico	72
1.3. Cultura macua	86
1.4. Territorio	96
Capítulo 2. Metodología y acercamiento epistemológico	109
2.1. Desde dónde	109
2.2. Pero, ¿por qué?	110
2.3. Un relato propio	112
2.4. De oficio, feminista	115
2.5. Proceso metodológico	122
Capítulo 3. Aproximación Conceptual	135
3.1. Introducción	135
3.1.1. Derrotero	136
3.2.1. Poder, autoridad y legitimidad	139
3.2.1.1. Poder y resistencia	140
3.2.1.2. Las formas del poder	141
3.2.1.3. Saber, poder y habla autorizada en el contexto macua	144
3.2.2. Desarrollo, modernidad y globalización	146
3.2.2.1. Un acercamiento	146
3.2.2.2. Accesos al desarrollo	147
3.2.2.3. Desarrollando mujeres	152
3.2.3. Implicaciones de la educación formal	155
3.3.1. Tradición y conflicto/peligro	157
3.3.2. Tradición y resistencia en Mozambique	161
3.3.3. Salud y enfermedad, claves para comprender la cosmovisión	163

3.3.4. Medicina tradicional, posesiones y poder en Mozambique	165
3.4. Economía moral y violencia en el capitalismo	174
3.4.1. Robo de cuerpos y órganos como motores de riqueza	175
3.4.3. Economía moral, enriquecimiento monetario y mercados globales ...	176
3.4.4. Sacrificio y concepción macua del trabajo	179
3.5.1. Construcción macua de la persona y del género	181
3.5.2. Historia económica y género en el norte de Mozambique	184
3.5.3. ¿El declive de la matrilinealidad?: Cambios económicos y agencia ...	186
3.5.4. Sexualidad, poder y trabajo en las mujeres macua	194
BLOQUE II: ETNOGRAFÍA	199
Capítulo 4. Territorio etnográfico: economía, mercado, sacrificio y verdad	201
4.1. Introducción	202
4.2. Comercio	202
4.2.1. Dinero y cambios en las relaciones de género	205
4.2.2. Falta de productos y nociones del sufrimiento	206
4.2.3. Mercado y dinero	209
4.3. Trabajo y <i>serviço</i>	211
4.4. Verdad	221
Capítulo 5. Sacrificio, enriquecimiento y robo de cuerpos	223
5.1. Introducción: Cazadores de cuerpos	224
5.2. Globalización y sacrificio: mal necesario de la modernidad	226
5.3. <i>Namakakattha</i> y enriquecimiento	229
5.4. Robo de cuerpos, trabajo y corpus social	232
5.5. Consideraciones finales	234
Capítulo 6. Intercambio económico del sexo: reciprocidad, sexualidad y género	237
6.1. Introducción	238
6.2. Las dimensiones del mito	243
6.2.1. Transformaciones corporales de la belleza	243
6.2.2. Transformaciones en las dinámicas del sexo y la belleza	246
6.2.3. Condena para los hombres, recompensa para las mujeres	253
6.3. Economía sexual: reciprocidad, sexualidad y género	254
6.3.1. Sexo y dinero: El acceso a los productos	254
6.3.2. Dinero en la (i)legitimidad de las transacciones del sexo	257
6.4. <i>Meninas estragadas</i> : sexo, dinero y cambio	258
6.4.1. Mujeres próximas a la tradición y los peligros de la modernidad	259
6.4.1.1. Trabajo robado, belleza y telenovelas	261
6.4.1.2. Educación, <i>serviço</i> y falta de <i>machamba</i>	264
6.4.1.3. Iniciación y prevención del « <i>estrago</i> » femenino	268
6.4.2. <i>Meninas estragadas</i> y economía sexual	276

6.5. Consideraciones finales	282
Capítulo 7. Progreso, desarrollo y educación: dimensiones del miedo en la era global	285
7.1. Introducción	286
7.2.1. Construcción de la identidad en relación al desarrollo	288
7.2.2. Política institucional y desarrollo	298
7.2.3. Nociones del cambio y desarrollo.....	302
7.3. Desarrollo y educación, perspectivas del cambio	305
7.3.1. Francisco: experto en educación del cuerpo administrativo local	305
7.3.2. Frustración, desarrollo y educación	310
7.3.3. Progreso y peligro	314
7.4. Críticas al modelo gubernamental: significados locales del desarrollo	317
7.4.1. Los consejos, la pedagogía	317
7.4.2. El miedo	320
7.5. Consideraciones finales	325
Capítulo 8. Resistencias de las mujeres macua: el lenguaje de la tradición y la enfermedad	329
8.1. Introducción: el poder de la <i>apwiyamwene</i>	330
8.2. Lo «tradicional» y lo institucional	332
8.3. Tradición y enfermedad	339
8.3.1. Enfermedades que no son de Dios	344
8.3.2. Enfermedades que sí son de Dios y de hospital	348
8.3.3. Enfermedades tradicionales: son de Dios, pero no de hospital	353
8.3.3.1. <i>Matxini</i>	354
8.3.3.2. <i>Mirusi</i>	366
8.3.4. Conformación de <i>namuku</i> y <i>nahako</i>	367
8.4. Formas de resistencia en el lenguaje de la enfermedad y la tradición	372
8.4.1. <i>Erukulu</i> : vientre, familia y unión	376
8.4.2. Libertad de acción	379
8.4.3. Monetarización de las ceremonias y las enfermedades	381
8.5. Consideraciones finales	384
CONSIDERACIONES FINALES	387
CONSIDERAÇÕES FINAIS	397
REFERENCIAS	407
Fuentes primarias	407
Diarios de Campo	407
Entrevistas grabadas	407
Documentos adicionales obtenidos durante el trabajo de campo	413
Ceremonias	414
Referencias Bibliográficas	423

GLOSARIO Y ACRÓNIMOS

- AFA: Asociación de Fomento Agrícola.
- *Aldeias Comunais*: Aldeas comunitarias.
- *Alpendre*: Estructura tradicional redonda que no suele contar con paredes aunque puede tener algún tipo de estructura hecha de bambú que no llega hasta el techo, pero que proporciona cierta intimidad. Esta estructura tiene un gran valor simbólico y es donde se realizan las principales reuniones de las/os líderes tradicionales o de las familias.
- *AMETRAMO*: Asociación de Médicos Tradicionales de Mozambique.
- *Apwiyamwene*: Mujer que ostenta un cargo principal, guía espiritual dentro de la familia y/o comunidad.
- *Assimilado*: Categoría usada en el periodo colonial para designar a las personas negras de origen mozambiqueño que alcanzaban la ciudadanía.
- *Atata*: Tío materno en quien reside la autoridad familiar.
- BM: Banco Mundial.
- *Batuki y batukistas*: Tambor hecho de madera y piel curada de algún animal, la persona que toca el tambor recibe el nombre de *batukista*.
- *Cabanga*: Cerveza fermentada de producción local hecha a partir del salvado del maíz y de azúcar.
- *Cachaça*: Licor producido a partir del caldo de caña de azúcar muy popular en Brasil.
- *Cacholima*: Palabra para designar la *cachaça* producida localmente a partir del caldo de caña de azúcar.
- *Canjica*: Este es el nombre con el se refieren localmente a la ropa de segunda mano procedente, normalmente de Europa o China, que se vende a muy bajo precio. Los hombres se abastecen en la costa de estos fardos de ropa donada y viajan por el interior del país para venderla.
- *Capim*: Una variedad de pasto abundante en la zona y que puede alcanzar los dos metros de altura. Suele usarse para cubrir los tejados.
- *Capinar*: Este verbo se suele usar para referirse a todas las actividades agrícolas en su conjunto, aunque técnicamente su traducción sería «labrar».
- *Capulana*: Tejido colorido muy usado en la vida cotidiana, principalmente por las mujeres, quienes lo usan también de vestimenta.
- *Caril*: Guiso del que existe una amplia variedad, aunque localmente se usa este nombre en portugués para nombrarlos a todos.
- *Catana*: Machete o cuchillo de gran envergadura cuyo fin principal es el trabajo agrícola.
- *Chapa*: Furgoneta o *Kombi* usada para transporte público pero de propiedad privada.
- *Chibalo o chibaro*: Nombre con el que se denominaban los trabajos forzados, en régimen de semiesclavitud, durante el periodo colonial.

- *Coroa(s)*: Moneda oficial durante el periodo colonial.
- *Erukulu*: Vientre y familia.
- *Estera*: Alfombra de producción local hecha a partir de cáñamo de la zona.
- *Estragar*: Estropear.
- FMI: Fondo Monetario Internacional.
- *Ethuna* u *othuna*: Clítoris; también se usa para hablar del estiramiento de labios vaginales menores.
- *FRELIMO*: Frente de Liberación de Mozambique, actual partido político en el Gobierno.
- *Gingar* y *gingão*: *Gingar* o su subjuntivo *gingão* que refiere a pavonearse, exhibirse, vestirse bien o la vanidad.
- IESE: Instituto de Estudios Sociales y Económicos de Mozambique.
- *Imposto de palhota*: Impuesto de *palhota*.
- *INE*: Instituto Nacional de Estadística (de Mozambique).
- *Lobolo*: Término usado en Mozambique para referirse al precio de la novia.
- *Machamba*: Terreno de cultivo.
- *Magra/o*: Delgada/o.
- *Makeya*: Ofrenda, generalmente a las/os antepasadas/os. Normalmente se hace de harina sorgo pero pueden usarse otros elementos.
- *Malandro*: Se denomina así a los hombres que cometen actos delictivos como robar o el pillaje.
- *Mapira*: Sorgo o trigo de sarraceno; es un cereal dotado de gran simbolismo e importancia ritual.
- *Mato*: Campo o bosque; este puede adquirir connotaciones despectivas en algunos casos.
- *Matxini*: Enfermedad tradicional.
- *Maxoeira*: Mijo.
- *Menina*: Chica joven.
- Metical/meticales (MTn): Moneda de Mozambique.
- MGF: Mutilación Genital Femenina.
- *Mirusi*: Enfermedad tradicional.
- *Missanga*: Cuentas de abalorios, originariamente de vidrio, de plástico en la actualidad. Son usadas para embellecer la cadera en forma de «collares» que se colocan a esa altura.
- *Muche*: Hormiguero o termitero gigante que puede alcanzar el tamaño de una casa; en algunas ocasiones, tiene una carga simbólica muy importante porque se considera una representación de la Diosa Namuli.
- *Mukunha*: Blanca/o o colona/o.
- *Muttholo*: Árbol sagrado, es autóctono de la zona y crece de manera natural.
- *Mwene*: Líder tradicional.
- *Nahako*: Adivina/o o médica/o tradicional.
- *Nahopa*: Un tipo de pez. Término usado para referirse a los secuestradores durante

el periodo colonial.

- *Namakakattha*: Nombre que se usa para denominar a las personas que roban cuerpos o parte de ellos, así como a quienes asesinan a personas para vender el cadáver.
- *Namanriya*: Este tipo de camaleones se lanzan desde la copa de un árbol cuando van a poner los huevos.
- *Namuku*: Curandera/o o médica/o tradicional.
- *Namuli*: Nombre de la Diosa monoteísta de la cultura macua.
- *Nihimo*: Clan materno; es usado como apellido materno en la actualidad.
- *OJM*: Organización de la Juventud Mozambiqueña (perteneciente al FRELIMO).
- *Okona y okanano*: La primera palabra significa «dormir» y su variante refiere a las relaciones sexuales legítimas.
- *OMM*: Organización de las Mujeres Mozambiqueñas (perteneciente al FRELIMO).
- *Oraruwa*: Es la manera de llamar al sexo cuando tiene connotaciones negativas..
- *Órera y Órera murima*: Son los términos para hablar de lo bonito (*órera*) y lo bueno (*órera murima*).
- *Ottheka*: Bebida alcohólica que preparan las mujeres tradicionalmente solo a partir de harina de *mapira*. Se trata de una de las ofrendas más importantes a realizar.
- *Ouvi falar*: Oí hablar.
- *Ovara muttheko*: Forma correcta de referirse a la actividad sexual, cuya traducción sería «hacer trabajo» o «el primer trabajo».
- *Panela*: Olla o cazuela; las locales son producidas por las mujeres con un tipo específico de barro, las compradas son de metal.
- *Palhota*: Denominación de las casas tradicionales, construidas por los hombres con adobe, troncos, bambú y *campim*.
- *Peinera y Peneirar*: Utensilio de cocina y transporte usado cotidianamente por las mujeres, hecho a partir de un cáñamo fino trenzado y madera, con forma redondeada. Es usado para muchos fines, aunque principalmente «*peneirar*» se refiere a la actividad en la que la *peinera* se mueve para quitar la cáscara o para limpiar los alimentos.
- **PIB**: Producto Interior Bruto.
- **PIDE**: Policía Internacional y de Defensa del Estado que operaba durante la ocupación portuguesa en Mozambique.
- *Pilão y Pilar*: Un mortero que suele alcanzar un metro de altura de producción local hecho a partir de la madera. El plural de *pilão* es *pilões*. El mazo del mortero puede alcanzar el metro y medio. *Pilar* es el verbo que se usa para denominar el uso del *pilão*.
- *Prazos y prazeiras/os*: Forma de colonización portuguesa en Mozambique (*prazos da coroa*), mediante la cesión o el alquiler de tierras para su dominio a los *prazeiras/os*.
- *Quintal*: Patio central en la que se desarrolla la mayor parte de la vida familiar.
- *Régulo*: Líder que está por encima de los *mwene* y abarca una región mayor.

- *RENAMO*: Resistencia Nacional Mozambiqueña, principal partido opositor de FRELIMO.
- *Serviço*: Palabra que alude al «empleo» y cuyo uso del término se remonta al periodo colonial.
- *Txirope*: Medicamento hecho a base de sangre de animales.
- *Xataka*: Ofrendas domésticas (se hacen en las casas) consistentes de mucha comida en honor a las/os antepasadas/os de la familia.
- *Xiconhoca*: Nombre con el que el FRELIMO caricaturizaba al enemigo durante la Guerra Civil.
- *Xima*: Polenta, normalmente de maíz o de sorgo, aunque puede hacerse con otros cereales. Es la principal comida que acompaña al *caril*.

LISTADO DE FIGURAS

Figura 1. Vida. Afonso, 2019. Obra que representa las bases de la vida macua en la que se ven reflejadas los principales aspectos de la religiosidad: Namuli, una mujer gestando, una bananera, una pisada, etc.	1
Figura 2. Mapira. Ane Sesma Gracia, 2019	55
Figura 3. Mapa de África. Jan-Willem van Aalst 05:49, 19 August 2020.....	58
Figura 4. Mapa de Mozambique. Autor/a desconocida/o.....	59
Figura 5. Tipo de residencia. INE, 2017b: 53	61
Figura 7. Tipo de energía para iluminación. INE, 2017b: 58.....	62
Figura 8. Fuentes de agua para beber I. INE, 2017b: 59.....	63
Figura 10. Saneamiento. INE, 2017b: 61.	64
Figura 11. Tipo de saneamiento de desperdicios domésticos. 2017b: 62.....	64
Figura 9. Fuentes de agua para beber II. INE, 2017b: 60.....	64
Figura 12. Tasa de analfabetismo. INE, 2017b: 43.....	65
Figura 13. Tasa de analfabetismo 2017. INE, 2017b: 44.	65
Figura 14. Datos educación por provincias. INE, 2017a: 25.....	66
Figura 15. Valor de la producción de los principales productos industriales. INE, 2017a: 72.....	68
Figura 16. Extensión de carreteras según superficie y provincia. INE, 2017a: 86... ..	69
Figura 17. Tipo de bienes durables. INE, 2017b: 64.....	70
Figura 18. Acceso a telecomunicaciones. INE, 2017b: 66-67.....	70
Figura 19. Población con cuenta bancaria. INE, 2017b: 70.....	71
Figura 20. Mapa tránsito por grupo étnico en el norte de Mozambique. Funada-Classen, 2012: 101.	73
Figura 21. Mapa tráfico de personas esclavizadas. Medeiros, 1988: 7.	76
Figura 22. Mapa regiones lingüísticas Mozambique. Autor/a desconocida/o.....	87
Figura 23. Representación escultural de la vida de las mujeres macua I. Artista desconocido. Es una obra circular con seis imágenes que representan la vida de las mujeres: haciendo una <i>makeya</i> , amamantando, mostrando respeto, cocinando, transportando agua y en la vejez.	91
Figura 24. Representación escultural de la vida de las mujeres macua II. Artista desconocido.	92
Figura 25. Paisaje rural I. Ane Sesma Gracia, 2019.....	100

Figura 26. Paisaje rural II. Ane Sesma Gracia, 2019.	100
Figura 27. Paisaje urbano I. Ane Sesma Gracia, 2019.	101
Figura 28. Paisaje urbano II. Ane Sesma Gracia, 2019.	101
Figura 29. Peinera. Ane Sesma Gracia, 2019. Utensilio de cocina hecho localmente.	105
Figura 30. Mujer usando pilão. Ane Sesma Gracia, 2019. Utensilio de cocina hecho localmente.	105
Figura 31. Cuadro resumen de los Diarios de Campo. Ane Sesma Gracia, 2022.	122
Figura 32. Síntesis de entrevistas por género, idioma y ubicación. Iris Sesma Gracia, 2022.	124
Figura 33. Cuadro entrevistas por edad. Ane Sesma Gracia, 2019.	125
Figura 34. Cuadro entrevistas por ocupación. Ane Sesma Gracia, 2019.	125
Figura 35. Mapira y Maxoeira. Ane Sesma Gracia, 2019. Demostración de los cereales de consumo habitual (sorgo y mijo) antes de la llegada del maíz.	199
Figura 36. Paisaje I. Ane Sesma Gracia, 2019.	201
Figura 37. Folleto informativo tabaco I. Ane Sesma Gracia, 2019. Folleto informativo sobre buenas prácticas del cultivo de tabaco dispensado por el almacén a las/os productoras/es locales.	217
Figura 38. Folleto informativo tabaco II. Ane Sesma Gracia, 2019.	218
Figura 39. Folleto informativo tabaco III. Ane Sesma Gracia, 2019.	218
Figura 40. Listado de precios del tabaco. Ane Sesma Gracia, 2019. Cuadro proporcionado por el almacén sobre los precios de compra en 2019.	219
Figura 41. Paisaje II. Ane Sesma Gracia, 2019.	223
Figura 42. Animales de enseñanzas. Artista desconocido. Esta obra representa cuatro de los animales que ofrecen conocimientos a la cultura macua: la perra (relaciones de género), la camaleona Namanriya (vida), la tortuga (sabiduría) y la gallina <i>do mato</i> (desconocido).	237
Figura 43. Escultura de mujer tradicional I. Artista desconocido. Esta escultura representa a una mujer dando el pecho, ataviada con los elementos tradicionales de la belleza.	249
Figura 44. Escultura de mujer tradicional II. Artista desconocido.	250
Figura 45. Escultura de mujer tradicional III. Artista desconocido.	251
Figura 46. Producción de belleza tradicionalmente. Carmen Padró García, 2020. Dibujo realizado a partir de las descripciones y observaciones recogidas a lo largo del trabajo de campo sobre la producción de los cuerpos de las mujeres.	252
Figura 47. Producción de cacholima. Ane Sesma Gracia, 2019. Jóvenes que producen <i>cacholima</i> para su venta a partir de la caña de azúcar.	265

Figura 48. Iniciación femenina I. Ane Sesma Gracia, 2019. Jóvenes recién ataviadas tras el baño en el río en el último día de la iniciación.	269
Figura 49. Iniciación femenina II. Ane Sesma Gracia, 2019.	270
Figura 50. Iniciación femenina III. Ane Sesma Gracia, 2019. Una de las jóvenes desafía la prohibición de levantar la mirada para mirar a la fotografía.	271
Figura 51. Iniciación femenina IV. Ane Sesma Gracia, 2019. Vuelta a la villa de las jóvenes.	272
Figura 52. Iniciación femenina V. Ane Sesma Gracia, 2019.	272
Figura 53. Iniciación femenina VI. Ane Sesma Gracia, 2019.	273
Figura 54. Comerciante de <i>canjica</i>. Ane Sesma Gracia, 2019. Comerciante de <i>canjica</i> (ropa de segunda mano) en su puesto vendiendo dos banderas independentista catalanas.	285
Figura 55. Eventos gubernamentales I: Desfile I. Ane Sesma Gracia, 2019.	290
Figura 56. Eventos gubernamentales II: Desfile II. Ane Sesma Gracia, 2019.	290
Figura 57. Eventos gubernamentales III: Ofrenda floral I. Ane Sesma Gracia, 2019.	291
Figura 58. Eventos gubernamentales IV: Ofrenda floral II. Ane Sesma Gracia, 2019.	291
Figura 59. Eventos gubernamentales V: Acto I. Ane Sesma Gracia, 2019.	292
Figura 60. Eventos gubernamentales VI: Acto II. Ane Sesma Gracia, 2019.	292
Figura 61. Eventos gubernamentales VII: Acto III. Ane Sesma Gracia, 2019.	293
Figura 62. Eventos gubernamentales VIII: Acto IV. Ane Sesma Gracia, 2019.	293
Figura 63. Eventos gubernamentales IX: Acto V. Ane Sesma Gracia, 2019.	294
Figura 64. Eventos gubernamentales X: Acto VI. Ane Sesma Gracia, 2019.	294
Figura 65. Eventos gubernamentales XI: Acto VII. Ane Sesma Gracia, 2019.	295
Figura 66. Eventos gubernamentales XII: Acto VIII. Ane Sesma Gracia, 2019.	295
Figura 67. Eventos gubernamentales XIII: Acto IX. Ane Sesma Gracia, 2019.	296
Figura 68. Namuku. Ane Sesma Gracia, 2019. <i>Namuku</i> preparando medicamento para un niño.	329
Figura 69. Xataka institucional I. Ane Sesma Gracia, 2019. Acto gubernamental para pedir por la cosecha en el inicio del plantío.	334
Figura 70. Xataka institucional II. Ane Sesma Gracia, 2019.	334
Figura 71. Xataka institucional III. Ane Sesma Gracia, 2019.	335

Figura 72. Xataka en comunidad I. Ane Sesma Gracia, 2019. Ceremonia de <i>xataka</i> , agradecimiento y pedida a las/os antepasadas/os antes del inicio del plantío.	335
Figura 73. Xataka en comunidad II. Ane Sesma Gracia, 2019.	336
Figura 74. Informe mundial sobre la malaria 2021. Organización Mundial de la Salud, 2021: 9.	349
Figura 75. Ceremonia Matxini I: Pilando mapira. Ane Sesma Gracia, 2019. Mujeres <i>pilan mapira</i> durante la ceremonia de <i>matxini</i>	357
Figura 76. Ceremonia Matxini II: la enferma sale de la casa tras la noche de vigilia. Ane Sesma Gracia, 2019.	358
Figura 77. Ceremonia Matxini III: preparando harina de mapira. Ane Sesma Gracia, 2019. Mujeres guardando ceremonia de <i>matxini</i> mientras una de ellas prepara harina de <i>mapira</i> que será usada en la ceremonia.	359
Figura 78. Ceremonia Matxini IV: buscando medicamentos. Ane Sesma Gracia, 2019. La <i>namuku</i> enseña a la enferma a buscar los medicamentos que necesita.	359
Figura 79. Ceremonia Matxini V: enferma es maquillada para conectarse con los espíritus I. Ane Sesma Gracia, 2019.	361
Figura 80. Ceremonia Matxini VI: enferma es maquillada para conectarse con los espíritus II. Ane Sesma Gracia, 2019.	362
Figura 81. Ceremonia Matxini VII: enferma aguardando I. Ane Sesma Gracia, 2019.	362
Figura 82. Ceremonia Matxini VIII: enferma aguardando II. Ane Sesma Gracia, 2019.	363
Figura 83. Ceremonia de adivinación I. Ane Sesma Gracia, 2019.	369
Figura 84. Ceremonia de adivinación II. Ane Sesma Gracia, 2019.	369
Figura 85. Apwiyamwene. Ane Sesma Gracia, 2019. <i>Apwiyamwene</i> de una comunidad posando para ser fotografiada.	370
Figura 86. Entrevistas grabadas por género. Ane Sesma Gracia, 2022.	407
Figura 87. Número de personas entrevistadas por género (grabadas). Ane Sesma Gracia, 2022.	408
Figura 88. Entrevistas grabadas por idioma. Ane Sesma Gracia, 2022.	408
Figura 89. Entrevistas grabadas por área. Ane Sesma Gracia, 2022.	408
Figura 90. Cuadro informativo sobre entrevistas grabadas. Ane Sesma Gracia, 2022.	412
Figura 91. Cuadro resumen de ceremonias observadas. Ane Sesma Gracia, 2022.	422

INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

La globalización ha transformado el territorio mozambiqueño con el último cambio de siglo (Meneses, 2008b; Cunha y Casimiro, 2019). En Txikoko¹ (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 Selemene, 2011). La explotación de materias primas (gas, petróleo, carbón, etc.) ha llamado la atención de actores externos alterando las dinámicas socioeconómicas y las relaciones sociales (Bidaurratzaga y Colom, 2015). De acuerdo con Spivak (2003), las lógicas de la organización del trabajo a nivel mundial se amparan en una historia de explotación que se perpetúa en la actualidad.

La realidad social en proceso de cambio impulsada por el mercado neoliberal homogeneizador implica una serie de transformaciones que afectan de manera concreta a las distintas regiones del mundo. La influencia del periodo colonial y la mudanza hacia la colonialidad dominada por el proceso de globalización está en auge desde la reconstrucción de la línea férrea que comunica las minas de Tete al interior de Mozambique con el puerto de aguas profundas de Nacala a mil kilómetros de distancia. Paralela a la ferrovía se está construyendo una carretera asfaltada que conecta el interior del norte del país con la costa, lo cual facilita las transacciones comerciales e incentiva la expansión mercantil (exportación/importación).

Esta investigación sienta sus bases en este punto de partida y con el objetivo de conocer las transformaciones y respuestas generadas por un grupo de mujeres ante el sistema-mundo. A lo largo de la etnografía, se busca construir un relato analítico que parte de un marco macro-global para adentrarse en las transformaciones y agencia desde un aspecto micro-local de una región del norte de Mozambique. El propósito es conocer y analizar los impactos que tienen los cambios macroeconómicos en un área concreta para evaluar las transformaciones producidas en la vida cotidiana, así como visibilizar las maneras en las que las personas responden a estos cambios, los reinterpretan y crean formas de resistencia a los mismos. En concreto, esta investigación se basa en un trabajo de campo etnográfico llevado a cabo a lo largo de un año (entre 2018 y 2019) en un distrito de la provincia de Niassa al norte de Mozambique, cuya población mayoritaria pertenece a la cultura macua-xirima de carácter matrilineal. Los procesos homogeneizadores globales afectan de manera concreta a cada población y esta responde de manera también particular. Se trata de conocer las formas en las cuales se articulan los cambios, se abren fronteras de pensamiento y de resistencia que permiten cavilar sobre los modos de vida alternativos que se articulan, desafiando los márgenes del mercado neoliberal.

La investigación ha sufrido profundas modificaciones a lo largo de la misma. Los devenires y la necesaria adaptabilidad a la realidad social etnográfica han implicado cambios que la han dotado de profundidad y han ido caracterizándola. Sin embargo, el tema de investigación sigue prácticamente intacto. Inicialmente, el proyecto de investigación

¹ Todos los nombres de lugares y personas son ficticios para salvaguardar la intimidad.

pretendía conocer las consecuencias de la reconstrucción de la línea férrea en las zonas concomitantes con la misma que no estaban ubicadas en las inmediaciones de las minas de carbón. Esta idea estaba basada en la convicción de que un proyecto de tal envergadura (intensificación de la industria minera) implica impactos en todos los territorios que se ven afectados de alguna manera por su construcción. Sobre la base de esto, mis objetivos de investigación iniciales y la intención del trabajo de campo se ubicaban a lo largo de la línea para conocer los impactos que la reconstrucción de esta estaba significando para las poblaciones. En concreto, se proponía conocer los impactos del proyecto de desarrollo minero para la población macua, las respuestas articuladas localmente y las transformaciones de género en una sociedad matrilineal a partir de estos cambios.

Durante el proceso de documentación inicial -sobre el cual realicé la primera propuesta de investigación- trabajé en dos orientaciones: por un lado, procuré recabar aspectos macroeconómicos de la región y, por otro, información sobre la cultura macua predominante en la zona. En este transcurso deparé en varias obras de un mismo autor sobre la cultura macua que no era posible comprar por internet ni en tiendas directamente. La editorial me dio el contacto del autor y este, a su vez, me invitó a visitarle para acceder a sus obras. Poco tiempo después, hice el primer viaje a Niassa. Ese periodo de tres meses determinó el transcurso de la investigación de manera definitiva. Uno de mis temores iniciales en la primera propuesta era la viabilidad del trabajo de campo a lo largo de un recorrido tan extenso, así como las posibilidades de establecer contactos. Tras esta experiencia, reformulé el proyecto de investigación para posibilitar el trabajo de campo. Las consecuencias del aceleramiento mercantil motivado por el desarrollo -cuyo mayor exponente son las minas de carbón- ha venido acompañado de procesos que se amparan en este mejoramiento del transporte iniciado por los yacimientos que permiten una mayor circulación mercantil. El impacto de este aceleramiento comercial está teniendo consecuencias en todo el territorio incluso en aquellos ubicados a más de cien kilómetros de la ferrovía. En este marco surgió la oportunidad de rearticular mi propuesta inicial de investigación que buscaba conocer los impactos del proceso de globalización localmente. A partir de este periodo reformulé los objetivos de investigación con los que realicé el segundo viaje a Niassa en 2019.

Objetivo General:

El objetivo general de esta investigación es trazar un espacio de conocimiento para comprender lo global desde lo local; cómo los cambios globales se reconfiguran a nivel local en función de la cultura. En este caso me centraré en la cultura macua (matrilineal, matrilocal, matrifocal y de religión matriarcal) situada en el norte de

Mozambique, para conocer y comprender cuál es el impacto de la globalización, cómo este se está expresando y, principalmente, entender y analizar cómo las mujeres macua reaccionan ante los cambios que están viviendo. Para ello, he escogido elementos que son

representativos y/o expresan estos cambios. El incipiente crecimiento capitalista en el país está trayendo no solo bienes manufacturados sino una cultura globalizada de índole patriarcal. Estos factores están modificando la sociedad y la cultura macua haciendo que las mujeres vean su cotidianidad cambiada.

Objetivos Específicos:

1. Documentar y explicar el impacto de la importación de productos manufacturados incentivado por el tránsito del tren en las relaciones sociales y de género.

1.1. Comprender cómo estas importaciones están siendo asimiladas como marcadores de estatus social dentro de las comunidades macua y dentro de los roles de género tradicionales.

1.2. Averiguar cuál es el tránsito de estas mercancías y el medio por el que transitan en relación al uso y acceso por género.

2. Conocer las implicaciones de la explotación del tabaco a nivel familiar y de relaciones de género.

2.1. Entender qué ocurre con el tabaco que se produce en la región. Recorrido hasta Tete, países donde es vendido.

2.2. Identificar quién produce el tabaco, si es de forma individual o familiar.

2.3. Saber quién lo vende y qué ocurre con el dinero.

2.4. Valorar el impacto que la producción de tabaco está teniendo en relación al acceso al dinero y a productos manufacturados.

2.5. Evaluar cómo está incidiendo en la economía doméstica.

3. Definir el concepto de «celos» y percatarme de las implicaciones del mismo, atendiendo a los cambios que se hayan podido producir, causados por las transformaciones globales, desde un enfoque que coloque la dimensión del género como eje fundamental.

3.1. Abordar qué son los celos, qué los motiva, cuáles son los efectos de estos y si hay diferencias entre los celos de mujeres y hombres.

3.2. Conocer cómo los celos funcionan a nivel cultural produciendo situaciones en las cuales se encarnan mezclados con intrigas y venganzas que pueden acabar en muertes.

3.3. Analizar cómo los celos funcionan como móvil social en la relación con los cambios culturales que se están viviendo con la introducción de la cultura global que choca específicamente con las costumbres matrilineales, matrilocales, matrifocales y la religión tradicional matriarcal.

4. Identificar y entender el concepto *otthukeliwa* (*matxini*)² y las dimensiones del mismo.

4.1. Apreciar el significado de *otthukeliwa* y sus dimensiones culturales.

4.2. Percibir las formas que *otthukeliwa* presenta.

4.3. Conocer el sentido de *otthukeliwa* en relación con las cuestiones de género, cómo afecta a las mujeres, si hay una mayor incidencia, causas que lo producen en función del género de la persona.

4.4. Observar y analizar los motivos sociales que pueden provocar *otthukeliwa*.

4.5. Conocer el sentido local y los remedios locales de *otthukeliwa*.

4.6. Aprender las modificaciones de tratamiento de *otthukeliwa* por causa de la sanidad pública.

4.7. Entender cómo *otthukeliwa* se transforma por causa de los cambios que se están viviendo económicamente.

5. Recoger las experiencias de las mujeres en relación a los puntos anteriores para comprender cómo son entendidas, expresadas y cómo manifiestan formas de resistencia ante los cambios culturales que las perjudican.

5.1. Conocer cuáles son las estrategias que usan las mujeres para responder ante los cambios culturales y sociales que las afectan.

5.2. Señalar y comprender cuáles son los recursos de la cultura tradicional (matrilineal, matriloal, matrifocal y la religión matriarcal) que utilizan las mujeres para dar respuesta a aquellas situaciones sociales cambiantes que las afectan negativamente.

² Estas palabras se refieren a una misma enfermedad dicha «tradicional» que se analizará a lo largo de la tesis.

5.3. Observar y comprender los recursos usados por las mujeres para dar respuesta a la globalización. Cómo reconfiguran las mujeres macua su realidad social cambiante y cómo reaccionan a la misma.

Basada en estos objetivos de investigación, inicie el segundo periodo de trabajo de campo de mayor extensión (2019) que, a su vez, transformó estos según avanzaba en la investigación etnográfica. Adaptar y profundizar en estos objetivos forma parte de la necesaria versatilidad de la investigación etnográfica; se trata de instrumentos que funcionan como guías orientativas de análisis, pero que deben estar abiertos a modificaciones según se profundiza en la realidad social. Por ello, a lo largo del trabajo de campo y, posteriormente, durante el proceso de codificación y análisis, reformulé algunos de estos objetivos específicos de manera más concreta y minuciosa, manteniendo el objetivo general y algunos específicos intactos, haciendo de los nuevos objetivos formas complementarias de especificación para la investigación.

Objetivos Específicos:

6. Conocer las implicaciones e interpretaciones asociadas a la noción de desarrollo.
 - 6.1. Registrar cómo son aplicadas las políticas de desarrollo a nivel local.
 - 6.2. Conocer el discurso institucional y la aplicación de políticas públicas.
 - 6.3. Observar y conocer los discursos por parte de la población en relación al desarrollo y la conceptualización de los mismos.
 - 6.4. Conectar y conocer la relación que se establece entre los discursos de desarrollo, la modernidad y el cambio con la educación.
 - 6.5. Entender las implicaciones que tiene la educación formal en relación a las expectativas de desarrollo entre la juventud.
7. Comprender y analizar las nociones asociadas a la categoría de «tradición» desde una perspectiva emic.
 - 7.1. Conocer las implicaciones y características asociadas a esta categoría para comprender sus dimensiones desde una perspectiva histórica y local.
 - 7.2. Conectar las nociones de enfermedad tradicional a los discursos en torno a la tradición.

7.3. Comprender y analizar las formas en las que se expresan las enfermedades tradicionales y sus dimensiones.

8. Comprender la figura de *namakakattha*³ para observar las nociones asociadas a la misma y las categorías asociadas a estas.

8.1. Analizar las nociones de sacrificio asociadas a esta categoría.

8.2. Delinear las nociones de «trabajo» y «*serviço*»⁴ en su conexión con las nociones de sacrificio.

8.3. Conocer y comprender los discursos asociados a la desaparición de cuerpos y personas que conectan estos con el sistema capitalista.

A partir de estos objetivos, tras el análisis de las fuentes primarias y bibliográficas, fue iniciado el proceso de escritura. Esta monografía se desarrolla a medio camino entre un texto formal y un relato íntimo que trata de aunar estas dos posibilidades de la producción científica en ciencias sociales. Uso la primera persona en múltiples ocasiones por la especificidad del relato que no trata de ofrecer una perspectiva ajena ni omnipresente. Parto de una conceptualización amplia tanto del contexto como del marco teórico para, posteriormente, elaborar una escritura etnográfica que coloque a las personas que forman parte de esta investigación en el centro de la narrativa. Esta manera de escribir detallada, respetando los estilos y las enunciaciones propias, pretende aproximar una realidad social en constante cambio que articula respuestas al presente mediante herramientas propias. Elegir un formato de escritura que permita trazar estas múltiples líneas discursivas ha sido un proceso complejo de elaboración y redacción con el que se pretende ofrecer nuevas fronteras de interpretación, análisis y posibilidades para pensar los cambios globales.

Para este propósito, y con vistas a una optimización del tiempo, inicié el periodo de redacción de la tesis con la idea de ofrecer una compilación de artículos. Esto ha definido y caracterizado, en cierta medida, el estilo de la monografía actual que, finalmente, no fue por compilación, sino siguiendo el formato de tesis doctoral según indicaciones de la Universidad de Granada. No obstante, sí se ha incluido un artículo, el cual forma parte de este texto y será próximamente publicado en la revista *AIBR* (17.3), a final de año, bajo el título «Sacrificio, Enriquecimiento y Robo de Cuerpos en Mozambique: *Namakakattha*» (el manuscrito fue enviado el 24 de noviembre de 2020 y fue aceptado el 9 de septiembre de 2021). A pesar de la publicación de este primer *paper*, opté finalmente por presentar la tesis como monografía en vez de como compilación de artículos. Dado el formato actual de la tesis, se exponen en el apartado tres punto cuatro (3.4) y en el capítulo cinco las partes fundamentales de la publicación y es, por este motivo, que ambos apartados

³ Nombre que se usa para denominar a las personas que roban cuerpos o parte de ellos, así como asesinan personas para vender el cadáver.

⁴ Palabra que se usa para hablar de «empleo» proveniente del periodo colonial.

cuentan con una menor extensión que los otros. Posteriormente, un nuevo artículo, titulado «Economía sexual macua: reciprocidad, sexualidad y género en Mozambique», fue remitido a la *Revista de Estudios Feministas*, pero actualmente continúa en proceso de evaluación. Este forma parte del apartado tres punto seis (3.6) y del capítulo seis, de mayor extensión, debido a que el artículo se compone de un fragmento de estos capítulos.

Haber iniciado la redacción de la tesis con un artículo ha implicado un estilo de redacción que trasciende el formato actual. He mantenido el estilo directo y conciso de los artículos para la creación de un guion que facilite la posterior publicación en formato *paper* de otras partes de la tesis doctoral. Por ese motivo la estructura del texto cuenta inicialmente con «Introducción y objetivos», ofreciendo después un primer bloque, compuesto por tres capítulos, que sirven de marco general de aproximación a la investigación, subdivididos en un primer capítulo de contexto etnográfico, seguido de la metodología y, por último, el tercer capítulo que ofrece la aproximación conceptual y teórica de la investigación. A continuación, se presenta el segundo bloque, subdividido en cinco capítulos de carácter etnográfico, sobre la base de temáticas diferenciadas, amparadas en los objetivos de investigación. Por último, el texto concluye con las consideraciones finales y las fuentes en las que se basa esta monografía.

Los puntos del marco conceptual están correlacionados con cada uno de los capítulos etnográficos, sin embargo, no necesariamente lo hacen en el mismo orden. El marco teórico se presenta desde una conceptualización amplia de ideas que atraviesan la tesis, si bien cada apartado aborda temáticas distintas interrelacionadas entre sí y abriéndose paso unas a otras. De esta forma, se exploran de manera compartimentada y progresiva cada uno de los temas, con un elenco conceptual que sienta las bases para la discusión y el análisis. Por su parte, el bloque etnográfico -compuesto por cinco capítulos- aborda de manera concreta las temáticas discutidas conceptualmente para analizar las formas en las que estas se manifiestan en la realidad social. El orden de los capítulos etnográficos no sigue la secuencia del capítulo tres. La parte etnográfica cuenta con una lógica propia y propone analizar de manera paulatina las distintas características construyendo, así, un relato que permite comprender y examinar aquellas. El orden de los capítulos traza un camino para la comprensión y análisis gradual de cada una de las cuestiones planteadas en el marco conceptual. Los capítulos del bloque II están interrelacionados y la lectura de cada uno de ellos permite la comprensión y profundización, a su vez, del siguiente. Complementaria a la etnografía escrita se muestran fotografías que realicé durante el periodo de trabajo de campo para dotar de una visualización de la realidad social que permita profundizar en la narrativa. Todas las fotografías fueron realizadas con consentimiento o a petición de las personas y todas cuentan con el permiso correspondiente para ser usadas, a excepción de algunas fotografías de planos abiertos.

El primer bloque compuesto de tres capítulos ofrece la aproximación al tema y al terreno para propiciar una lectura analítica del segundo bloque. El primer capítulo contextualiza el país, la región y la cultura a nivel demográfico, histórico y local. Para ello, se subdivide en cuatro epígrafes que abordan cada uno de los aspectos de manera pormenorizada. En primer lugar, se hace una aproximación demográfica y económica

del país y de la provincia de Niassa a partir de los datos obtenidos de fuentes oficiales (el Instituto Nacional de Estadística de Mozambique fundamentalmente), con el fin de mostrar una radiografía general de la situación actual del país en distintos aspectos como salud, educación, economía, transporte, bienes, comunicaciones, etc. En segundo lugar, se repasan los principales ítems históricos que forman parte de la realidad social del norte de Mozambique. Se parte de la conceptualización de la memoria oral -que es fundamental para la comprensión de las formas de expresión locales- para seguir con una historicidad, basada en fuentes secundarias que trazan un recorrido hasta la actualidad, situando cuestiones que resultan imprescindibles para la comprensión de la investigación. En tercer lugar, se ofrece una aproximación general de las principales características de la cultura macua para poder realizar una lectura detallada de la etnografía, partiendo de nociones básicas que caracterizan la dinámica social analizada. Por último, se describe de manera pormenorizada y concisa la realidad social del distrito donde fue realizada la investigación, profundizando específicamente en la vida material, la organización social y las creencias para sentar las bases sobre las que elaborar el análisis.

A continuación, el capítulo dos aborda la metodología desarrollada a lo largo de esta monografía. Por un lado, se establecen las bases de los puntos de partida de esta investigación para conocer la realidad y limitaciones de la misma. El conocimiento situado como propuesta objetiva-crítica está en la base del proceso metodológico. También se enuncia la propuesta metodológica y de escritura desde una perspectiva feminista. Por otro lado, se realiza una aproximación epistemológica desde los feminismos y la decolonialidad para ubicar los puntos de partida teóricos del desarrollo de los preceptos metodológicos. Por último, se describen las herramientas y formas en las que fue realizada la investigación. Se narran las tomas de decisión respecto al uso de las herramientas metodológicas y se hace una descripción y enumeración de las mismas de modo que puedan ser ampliadas en la sección de «Fuentes Primarias»; además se describen los mecanismos de análisis previos a la redacción de la tesis. La investigación de trabajo de campo está fundamentada en la observación participante y la escritura del Diario que ha supuesto el eje fundamental en la construcción de los datos, mediante la recogida de conversaciones, descripciones, situaciones, canciones, narraciones, ideas, entrevistas, ceremonias y tantas otras observaciones de la cotidianidad; también se realizaron setenta y una entrevistas grabadas, además del vaciado de fuentes primarias en el Centro de Investigación Macua-Xirima. Posteriormente, todos los materiales fueron transcritos al formato digital para facilitar su categorización, sistematización y análisis.

El último capítulo de este bloque (el capítulo tres) presenta el marco teórico trabajado para la interpretación y análisis de los resultados del bloque dos. Este capítulo se subdivide en cinco secciones. La primera ofrece una introducción y aproximación a las temáticas del capítulo para dotarlas de coherencia interna. En segundo lugar, se trabaja sobre los conceptos de poder, autoridad y legitimidad unidos a las nociones de desarrollo que se expresan mediante la educación formal en un contexto histórico de Mozambique. Esto sitúa los conceptos clave para interpretar y analizar la realidad social etnográfica (que está estrechamente correlacionada con el capítulo siete). El tercer epígrafe profundiza

sobre las nociones de salud y enfermedad en su relación con las nociones de «tradición» que resulta un punto angular para el análisis. Se exploran las conceptualizaciones que ha adquirido la noción de «tradición» como lenguaje propio que se manifiesta en distintas esferas de la cotidianidad. Esta aproximación permite comprender las perspectivas desde las que se expresan las personas a lo largo de la etnografía, principalmente dotando de profundidad y análisis al capítulo ocho, el cual conecta estos conceptos con las formas de resistencia. En cuarto lugar, se abordan las nociones de economía moral en relación con las ideas de sacrificio que operan como mecanismos de control del enriquecimiento. A partir de estas nociones se realiza una interpretación sobre las dinámicas actuales en el territorio etnográfico en las que la economía moral opera como sistema de control y vigilancia (véase capítulo cinco). Por último, se plantean nociones fundamentales para la lectura de esta tesis con temáticas transversales a la misma: el género, la sexualidad, las formas de resistencia y la matrilinealidad son los temas principales abordados en este apartado. La ubicación, en último lugar, sirve al propósito de destacar su importancia, tras plantear nociones imprescindibles para abordar estos conceptos. Estas ideas atraviesan la lectura de toda la etnografía, pero se les dedica especial detalle en el capítulo seis en que se exploran ampliamente las dimensiones de estas nociones en el contexto etnográfico.

Posteriormente, el bloque dos se compone de cinco capítulos que abordan y analizan temáticas correlacionadas, pero también diferenciadas. La construcción de esta narrativa etnográfica está pensada de manera que la lectura deje paulatinamente profundizar en distintos aspectos que precisan de las nociones anteriores para ser comprendidos. Por este motivo, no corresponden directamente al orden del capítulo teórico, ya que la narrativa ofrece procesos de escritura complejos y necesarios en el análisis de una realidad social imbricada. En el capítulo cuatro se propone una introducción que aúna la perspectiva histórica desde la memoria oral con los aspectos culturales que atraviesan la conceptualización macua. El abordaje del territorio etnográfico en relación con la economía, el mercado, las nociones de sacrificio, los secretos y el sufrimiento son claves interpretativas fundamentales para el análisis. Las categorías abordadas desde una narrativa etnográfica hacen comprender la dimensión que es dada a estas ideas desde la perspectiva local, las cuales difieren de un abordaje contextual general. Dichas categorías guían y orientan las lógicas bajo las que se articula el acceso a los conocimientos en este contexto.

El capítulo cinco aborda la figura del *namakakattha*, explorando las dimensiones significativas que adquiere desde una perspectiva de economía moral y control comunitario del enriquecimiento. Este capítulo conecta los cambios macroeconómicos globales con las muertes y desaparición de cuerpos que se dan localmente en el distrito. Las interpretaciones locales apuntan a que estos cuerpos son usados para un rápido enriquecimiento, desafiando las nociones de trabajo y sacrificio que obligan a un justo pago por cada proceso de (re)producción de la vida. La falta de visibilidad de este sacrificio-trabajo implica necesariamente el robo de la fuerza de trabajo de otras personas, lo que significa un robo o sacrificio ilegítimo usado para la producción sin esfuerzo, asociado a los comerciantes o a las industrias. Estas conceptualizaciones operan como mecanismo de la economía moral considerando peligroso el rápido enriquecimiento, que encarna en

sí mismo una crítica a los modelos de desarrollo económico capitalista por colocar la productividad en el centro de la vida y no la reproducción de la misma. Este capítulo lleva a continuar con la ruta trazada hasta el momento, introduciendo aspectos novedosos sobre las interpretaciones locales del impacto de los procesos globales mercantiles en el territorio.

A continuación, el capítulo seis explora uno de los temas transversales -y ejes de esta investigación- abordando los cambios producidos de aspectos relativos al género, la belleza y la sexualidad desde la propia percepción de las mujeres. El conjunto de estas nociones se manifiesta en la configuración de las denominadas «*meninas estragadas*» o chicas estropeadas. Estas nociones traen consigo la necesaria discusión sobre aspectos de tradición y modernidad que son explorados en las siguientes partes. Este capítulo parte del mito de origen que explica la división sexual del trabajo, el matrimonio, la matrilinealidad y la uxori-localidad para construir una narrativa en torno a las conceptualizaciones de estas categorías de análisis que permiten vislumbrar las formas y transformaciones que se están dando por los cambios socioeconómicos. El capítulo se subdivide en tres secciones principales: la primera explora las dimensiones del mito y su aplicación en la actualidad sobre la base de las transformaciones en el cuerpo y la belleza de las mujeres a partir de la conceptualización del sexo como trabajo y de la división sexual del trabajo; la segunda sección parte de esta actualización del mito para debatir la economía sexual macua como clave interpretativa en la que las mujeres instrumentalizan las relaciones sexuales en beneficio propio y se entablan las diferencias entre transacciones sexuales legítimas de las ilegítimas; en tercer lugar, basándome en la (i)letitimidad de la economía sexual, se exploran las dimensiones del análisis en cuanto a cómo se definen los encuentros sexuales aceptables de los inaceptables. En este último apartado se exploran estas nociones partiendo de la dicotomía de tradición vs. modernidad en la que se articula de manera singular la responsabilidad del decaimiento moral entre las jóvenes. Por último, este capítulo conecta el debate de la (i)legitimidad de las transacciones sexuales con el uso que hacen las denominadas *meninas estragadas* del sexo en beneficio propio, instrumentalizando estos intercambios económicos y poniendo en jaque las nociones de familia y persona.

Continuando la estela del debate iniciado sobre las cuestiones relacionadas con la contraposición entre la tradición y la modernidad, el capítulo siete propone explorarlas ampliamente, pivotadas hacia la educación formal. El poder, la autoridad y la legitimidad se presentan en este capítulo como marco angular sobre el que se construye el cuadro interpretativo. Esta narrativa nace a partir de las conceptualizaciones del desarrollo, desde una perspectiva gubernamental y local, para mostrar las vicisitudes de las mismas. Al estar estrechamente relacionadas con la implementación de la educación formal en el país, se analizan los distintos discursos que operan sobre estos conceptos, donde desarrollo y educación centran el debate sobre las causas de la falta de respeto de la juventud. En este aspecto se destacan dos discursos predominantes: por un lado, las instituciones que acusan a la tradición del «atraso» sistemático; por otro, las personas que defienden que el desarrollo ha hecho sucumbir a las y los jóvenes, quienes faltan el respeto a las/os antepasadas/os provocando desgracias. Este debate está encarnado en una disputa entre poder, autoridad

y legitimidad del saber, entre la tradición (que sustenta su autoridad en el pasado) y los discursos desarrollistas (que se amparan en el conocimiento científico). El estado-nación ejerce una influencia definitiva mediante la educación formal en la legitimidad del saber-poder, trasladando la autoridad del conocimiento a las escuelas, sin tener en consideración la construcción de las nociones de secretos, saber y legitimidad de las autoridades tradicionales. Este panorama está implicando una crisis social incrementada en el proceso global por el hecho de que el conocimiento formal adquirido en las instituciones formales tiene mayor importancia que el saber basado en las enseñanzas tradicionales.

Por último, el capítulo ocho recoge la estela de los análisis anteriores para conceptualizar la tradición como lenguaje en sí mismo que sirve para articular un diálogo de resistencia al cambio, a la vez que se apropian de este y lo resignifican. El capítulo parte de la construcción del debate en torno a la tradición y a los aspectos gubernamentales para plantear los mecanismos movilizados desde el discurso de la costumbre, los cuales se hacen operativos como formas de resistencia. En este marco la enfermedad es un lenguaje propio que sirve para expresar perspectivas y formas de resistencia al cambio e invita a recordar, mediante las dolencias, la importancia del pasado. Para ello, se exponen los tipos de enfermedades haciendo hincapié en las llamadas «tradicionales». Las dos enfermedades tradicionales por excelencia se están feminizando, tanto en la dolencia como en la curación de la misma, otorgando a las mujeres espacios de autonomía, de prestigio y de acceso al dinero. Las dolencias tradicionales -en cuanto lenguaje- permiten expresar situaciones sociales que, de otra manera, sería imposible. Esto ha repercutido en un aumento de mujeres enfermas que se valen de esta dialéctica para expresar disconformidad frente al cambio con repercusiones negativas en su posición social, ya sea en el matrimonio como en las esferas de la autoridad tradicional matrilineal. En este aspecto la cura de estas enfermedades ofrece oportunidades para recuperar la importancia de la familia matrilineal, ya que la sanación de estas dolencias requiere de su presencia. También se trata de un llamamiento a detener el tiempo para dedicarlo al cuidado, obviando así los tiempos de la productividad; además, durante la enfermedad están permitidos comportamientos que serían inapropiados en otros momentos. Por último, la feminización de la enfermedad ha implicado la popularización de las médicas tradicionales, lo que les posibilita un mayor acceso al dinero, más independencia respecto al matrimonio y la opción de viajar de manera autónoma sin ser condenadas socialmente por ello. La enfermedad se presenta, en este contexto, como una herramienta bajo la que se dinamizan las formas de resistencia de las mujeres al cambio con consecuencias negativas sobre sus esferas de poder. Colocar esta temática en último lugar tiene el propósito de aunar toda la narrativa de la etnografía en torno a las resistencias articuladas por las mujeres macua. Las transformaciones impulsadas por agentes externos neoliberales afectan de manera micro a la cotidianidad de las personas que, a su vez, se apropian y reinventan el nuevo panorama con alternativas viables para (re)construir sus vidas.

Los contenidos de la etnografía responden al objetivo general de esta tesis: conocer el impacto de las transformaciones impulsadas por el neoliberalismo global, así como las formas en que las personas las reformulan, apropian, piensan y replican a nivel micro. En

este contexto se destacan procesos profundos que van mucho más allá de los globales y que conectan estos cambios con una realidad local compleja (llena de matices y formas de pensamiento). Estos, a su vez, abren discusiones teóricas fundamentales de la actualidad, haciendo un llamamiento a debatir aspectos relacionados con el desarrollo, el poder, el género, la sexualidad, el cambio, la educación, la salud, etc. Esta monografía nace de este punto de partida sin tener uno de llegada; el único propósito es suscitar un debate pertinente sobre conceptos que atraviesan la realidad social a nivel global y local. Las posibilidades de pensamiento y debate que pretenden iniciarse son una propuesta para abrirse a repensar categorías profundizando en ellas, mediante el análisis de un contexto que conecta lo global y lo local.

Aspiro a cumplir las expectativas con esta introducción, permitiendo a quien decida leer la tesis doctoral, adentrarse en el saber y la vida macua, así como comprender y valorar las respuestas, los conocimientos, las vidas, las interpretaciones y las formas de resistencia articuladas. Pongo así, en el centro del análisis, las maneras en las que se reformulan los cambios de formas de vida que buscan salvaguardar la importancia y la dignidad macua ante discursos que las menosprecian.

INTRODUÇÃO E OBJECTIVOS

A globalização transformou o território moçambicano na virada do século (Meneses, 2008b; Cunha e Casimiro, 2019). Em Txikoko (Niassa), no norte do país, entraram novos produtos e surgiram novas oportunidades económicas e comerciais que modificaram crenças e valores e afectaram aos processos de enriquecimento (Mosca e Selemane, 2011). A exploração de novos produtos (gás, petróleo, carvão, etc.) atraiu a atenção de actores externos (Bidaurratzaga e Colom, 2015), alterando as dinâmicas socioeconómicas e as relações sociais. De acordo com Spivak (2003), a lógica da organização do trabalho ao nível global é sustentada por uma história de exploração que é perpetuada hoje.

A mudança da realidade social promovida pela homogeneização do mercado neoliberal implica uma série de transformações que afectam concretamente diferentes regiões do mundo. A influência do período colonial e a colonialidade que predominam no processo de globalização tem aumentado e concretiza-se, por exemplo na reconstrução da linha ferroviária que conecta as minas de Tete, no interior de Moçambique, ao porto de águas profundas de Nacala, a mil quilómetros de distância. Paralelamente à ferrovia, está-se a construir uma estrada alcatroada que liga o interior do Norte com a costa, facilitando as transações comerciais e incentivando a expansão do comércio de exportação/importação.

Esta pesquisa baseia-se neste ponto de partida, com o objetivo de compreender as transformações e as respostas geradas por um grupo de mulheres diante do sistema mundial. Ao longo da etnografia, o objectivo é construir um relato analítico que parte de uma estrutura macro-global para mergulhar nas transformações e na agência a partir de um micro-local em uma região do norte de Moçambique. O objectivo é também compreender e analisar os impactos das mudanças macroeconómicas numa região específica, a fim de analisar as transformações produzidas na vida quotidiana, bem como tornar visíveis as formas pelas quais as pessoas respondem a essas mudanças, reinterpretando-as e criando formas de resistência a elas. Especificamente, esta pesquisa é baseada no trabalho de campo etnográfico realizado ao longo de um ano (entre 2018 e 2019) em um distrito da província de Niassa no norte de Moçambique cuja população majoritária pertence à cultura matrilinear Macua-Xirima. Os processos de homogeneização global afectam cada população de uma forma específica, e a população responde de uma forma particular. Conhecer as formas como estas mudanças se articulam abre fronteiras sobre pensamento e resistência que nos permitem pensar em alternativas de vida para nos articularmos e desafiar as margens do mercado neoliberal.

A pesquisa sofreu profundas mudanças no decorrer de seu desenvolvimento. As mudanças e a necessária adaptabilidade à realidade social etnográfica implicaram alterações que a dotaram de uma profundidade que a caracteriza. Entretanto, o tema da pesquisa permanece praticamente intacto. Inicialmente, o projeto de pesquisa visava descobrir as consequências da reconstrução da linha ferroviária nas áreas adjacentes a ela que não estavam localizadas nas proximidades das minas de carvão. Esta ideia foi baseada na convicção de que um projecto de tal envergadura (intensificação da indústria de mineração) tem impactos em todos os territórios que são afectados de alguma forma

pela sua construção. Com base nisso, os meus objectivos iniciais de pesquisa e a intenção do trabalho de campo foi descobrir os impactos que a intensificação da indústria mineira tinha sobre as populações. Especificamente, o objectivo era conhecer os impactos do projeto de desenvolvimento da mineração para a população Macua, as respostas articuladas localmente e as transformações de género causadas por essas mudanças numa sociedade matrilinear.

Durante este processo inicial de documentação, com base no qual elaborei a primeira proposta de pesquisa, trabalhei em duas direcções: por um lado, um aspecto macroeconómico da região e, por outro lado, procurei reunir informações sobre a cultura Macua predominante na região. No processo, encontrei vários trabalhos de um autor sobre a cultura Macua que não puderam ser comprados on-line ou em lojas físicas. A editora deu-me o contacto e o autor, por sua vez, convidou-me a visitá-lo a fim de obter as obras. Pouco tempo depois, fiz a minha primeira viagem ao Niassa. Esse período de três meses determinou o curso da pesquisa de uma forma definitiva. Um dos meus receios iniciais a viabilidade do trabalho de campo em uma local tão distante, bem como as possibilidades de fazer contatos. Após esta experiência, readaptei o projecto de pesquisa para tornar possível o trabalho de campo.

As consequências da aceleração do comércio promovido pelo desenvolvimento -principalmente pelas minas de carvão- foram acompanhadas por processos de melhoria das estradas que possibilitaram uma maior circulação comercial. O impacto desta aceleração comercial está a ter consequências em todo o território, mesmo naqueles lugares a mais de cem quilómetros de distância da ferrovia. Dentro desta estrutura, foi-me apresentada a oportunidade de rearticular a minha proposta inicial de pesquisa, que procurava compreender localmente os impactos do processo de globalização. A partir deste período, reformulei os objetivos de pesquisa com os quais empreendi a segunda viagem ao Niassa.

Objectivo geral:

O objectivo geral desta pesquisa é mapear um espaço de conhecimento para entender o global desde o local; como as mudanças globais são reconfiguradas ao nível local em função da cultura. Neste caso, vou-me concentrar na cultura Macua (matrilinear, matrilocal, matrifocal e religião matriarcal) localizada no norte de Moçambique, a fim de conhecer e compreender o impacto da globalização, como ela está a ser expressa e, principalmente, compreender e analisar como as mulheres Macua reagem às mudanças que experimentam. Para este fim, escolhi elementos que são representativos e/ou expressam estas mudanças. O incipiente crescimento capitalista no país está trazendo não apenas bens manufacturados, mas uma cultura

globalizada de natureza patriarcal. Estes factores estão a mudar a sociedade e a cultura Macua, fazendo com que as mulheres vejam a sua vida diária transformada.

Objectivos específicos:

1. Documentar e explicar o impacto da importação de bens manufacturados incentivado pelo trânsito do comboio nas relações sociais e de género.

1.1. Compreender como essas importações são assimiladas como marcadores de status social dentro das comunidades macua e dentro dos papéis tradicionais de género.

1.2. Averiguar o trânsito dessas mercadorias e os meios pelos quais elas transitam em relação ao uso e acesso mediados pelo género.

2. Conhecer as implicações da exploração/exportação do tabaco ao nível das relações familiares e de género.

2.1. Entender o que acontece com o tabaco produzido na região. Percurso até Tete e os países onde é vendido.

2.2. Identificar quem produz o tabaco, seja ele produzido individualmente ou em família.

2.3. Saber quem o vende e o que acontece com o dinheiro.

2.4. Valorar o impacto que a produção de tabaco tem em relação ao acesso ao dinheiro e aos bens manufacturados.

2.5. Avaliar como isso afecta a economia doméstica.

3. Definir o conceito de «ciúmes» e as suas dimensões, levando em conta as mudanças que podem ter ocorrido como resultado das transformações globais, a partir de uma abordagem que coloca a dimensão de género como fundamental na conceptualização do termo.

3.1. O que é o ciúme, o que o motiva, quais são seus efeitos, quais são as diferenças entre o ciúme das mulheres e o dos homens.

3.2. Conhecer como funciona o ciúme ao nível cultural produzindo situações nas quais ele se incorpora e, misturado com intrigas e vinganças, podem terminar em morte.

3.3. Analisar como o ciúme funciona como um motivo social em relação às mudanças culturais que estão a ser experimentadas com a introdução da cultura

global que choca, especificamente, com os costumes matrilineares, matrilocais, matrifocais e a religião matriarcal tradicional.

4. Identificar e compreender o conceito de otthukeliwa e as dimensões dele.

4.1. Conhecer o significado de otthukeliwa e suas dimensões culturais.

4.2. Percibir as formas que otthukeliwa assume.

4.3. Conhecer o significado de otthukeliwa em relação às questões de género, como ele afecta as mulheres, em quem tem uma maior incidência, causas que o produzem dependendo do género da pessoa.

4.4. Observar e analisar as razões sociais que podem levar a otthukeliwa.

4.5. Conhecer o significado local e os remédios locais de otthukeliwa.

4.6. Apreciar as modificações do tratamento de otthukeliwa causado pelo atendimento na saúde pública.

4.7. Entender como otthukeliwa está mudando como resultado das mudanças económicas.

5. Coletar as experiências das mulheres em relação aos pontos anteriores para entender como elas os compreendem, expressam e como manifestam formas de resistência às mudanças culturais que lhes são prejudiciais.

5.1. Descobrir quais as estratégias que as mulheres utilizam para responder às mudanças culturais e sociais que as afectam.

5.2. Conhecer e compreender os recursos da cultura tradicional (matrilinear, matrilocal, matrifocal e religião matriarcal) que as mulheres utilizam para responder àquelas situações sociais em mudança que as afectam negativamente.

5.3. Observar e compreender os recursos utilizados pelas mulheres para responder à globalização. Como as mulheres macua reconfiguram sua realidade social em transformação e como reagem a ela.

Com base nestes objetivos de pesquisa, comecei o segundo período de trabalho de campo mais longo, o que por sua vez os foi transformando à medida que a pesquisa etnográfica avançava. Adaptar e aprofundar estes objetivos faz parte da versatilidade necessária da pesquisa etnográfica; estes são instrumentos que funcionam como diretrizes de análise que devem estar abertos a modificações na medida em que se aprofunda a realidade social. Portanto, durante todo o trabalho de campo, e posteriormente durante o

processo de codificação e análise, redefini alguns desses objectivos específicos de forma mais concreta e completa, mantendo o objectivo geral e alguns objectivos específicos intactos, tornando os novos objectivos formas complementares de especificação da pesquisa.

Objectivos Específicos:

6. Compreender as implicações e interpretações associadas à noção de desenvolvimento.

6.1. Registrar como as políticas de desenvolvimento são aplicadas a nível local.

6.2. Compreender o discurso institucional e a aplicação das políticas públicas.

6.3 Observar e aprender sobre os discursos da população em relação ao desenvolvimento e a conceptualização desses discursos.

6.4 Conectar e compreender a relação entre os discursos de desenvolvimento, modernidade e mudança com a educação.

6.5. Compreender as implicações da educação formal em relação às expectativas de desenvolvimento entre a juventude.

7. Compreender e analisar as noções associadas à categoria de «tradição» a partir de uma perspectiva emic.

7.1 Conhecer as implicações e características associadas a esta categoria para compreender as suas dimensões a partir de uma perspectiva histórica e local.

7.2. Conectar as noções de doença tradicional com os discursos sobre tradição.

7.3 Compreender e analisar as formas em que as doenças tradicionais e as suas dimensões são expressadas.

8. Entender a figura de namakakattha para observar as noções e categorias associadas a ela.

8.1. Analisar as noções de sacrifício associadas a esta categoria.

8.2 Conhecer as noções de «trabalho» e «serviço» na sua conexão com as noções de sacrifício.

8.3 Conhecer e compreender os discursos associados ao desaparecimento de corpos e pessoas que os conectam com o sistema capitalista.

Com base nestes objetivos, iniciei o processo de escrita com a análise das fontes primárias e bibliográficas. Esta monografia está a meio caminho entre um texto formal e um relato íntimo que tenta unir estas duas realidades da produção científica nas ciências sociais. Uso a primeira pessoa em muitas ocasiões devido à especificidade da história, que não tenta oferecer uma perspectiva alheia ou omnipresente. Parto de uma ampla conceptualização tanto do contexto quanto do marco teórico para elaborar posteriormente uma escrita etnográfica que coloca as pessoas que fazem parte desta no centro da narrativa. Esta forma detalhada de escrever, respeitando os seus próprios estilos e enunciados, visa abordar uma realidade social em constante transformação que articula respostas ao presente através das suas próprias ferramentas. Escolher um formato de escrita que permita traçar estas múltiplas linhas discursivas tem sido um processo complexo de elaboração no qual o objectivo é oferecer novas fronteiras de interpretação, análise e possibilidades de pensar sobre as mudanças globais.

Para este fim, e com o objetivo de otimizar o tempo, comecei o período de redacção da tese escrevendo artigos. Isto definiu e caracterizou, em certa medida, o estilo da monografia actual (que finalmente não é uma compilação). O primeiro artigo que faz parte deste texto será publicado na revista AIBR (17.3) no final do ano sob o título «*Sacrificio, Enriquecimiento y robo de Cuerpos en Mozambique: Namakakattha*» (o manuscrito foi submetido em 24 de novembro de 2020 e aceite em 9 de setembro de 2021). Apesar deste primeiro trabalho, optei, finalmente, por apresentar a tese como monografia e não como uma compilação de artigos. Devido ao formato actual da tese, as partes principais deste artigo são apresentadas na secção 3.4 e no capítulo cinco, razão pela qual ambas as secções são mais curtas do que as outras. Posteriormente, submeti um novo artigo intitulado «*Economía sexual macua: reciprocidad, sexualidad y género en Mozambique*» à Revista de Estudos Feministas, que ainda se encontra em revisão. Isto é parte do ponto 3.6 e do capítulo seis, que é mais longo porque o artigo é composto de um fragmento destes capítulos.

Ter iniciado a redacção da tese com um artigo implicou um estilo de escrita que transcende o formato actual. Mantive o estilo directo e departamentalizado dos artigos a fim de criar um roteiro que facilite a sua posterior publicação no formato de artigo. Por esta razão, a estrutura deste texto começa com uma «Introdução e objectivo»; um primeiro bloco composto por três capítulos que servem como um quadro geral de abordagem da pesquisa, subdividido em um primeiro capítulo sobre o contexto etnográfico, seguido pela metodologia e, finalmente, o terceiro capítulo que oferece a abordagem conceptual e teórica do texto. Segue-se a segunda secção, subdividida em cinco capítulos de natureza etnográfica, com base em temas diferenciados cobertos pelos objetivos da pesquisa. Finalmente, as considerações finais e as fontes nas quais esta monografia se baseia.

Os pontos do marco conceptual estão correlacionados com cada um dos capítulos etnográficos, mas não necessariamente na mesma ordem. A estrutura teórica é apresentada a partir de uma ampla conceptualização de ideias que percorrem a tese. Embora cada secção trate de diferentes temáticas, estas estão interligadas, abrindo o caminho de um para o outro; explorando cada um dos temas de forma departamental e progressiva,

compondo assim uma rota conceptual que lança as bases para a discussão e análise. Por sua vez, o bloco etnográfico - composto por cinco capítulos - aborda as questões teóricas discutidas até esse momento no contexto etnográfico, a fim de analisar as formas pelas quais elas se manifestam na realidade social. A ordem dos capítulos etnográficos não segue a sequência lógica do capítulo três. A parte etnográfica tem a sua própria lógica cuja proposta é analisar gradualmente com base na construção de uma narrativa que permita compreender e examinar as diferentes características com base no conhecimento dos capítulos anteriores. A ordem desses capítulos traça um percurso para a compreensão e análise gradual de cada uma das questões levantadas no marco teórico. Estes capítulos estão interligados e a leitura de cada um deles permite a compreensão e o aprofundamento do próximo. Complementando o texto, expõem-se fotografias que tirei durante o período de trabalho de campo e são mostradas ao longo da etnografia para proporcionar uma visualização da realidade social que ajuda a aprofundar na narrativa.

O primeiro bloco, composto de três capítulos, oferece uma abordagem à temática e ao território etnográfico, a fim de facilitar uma leitura analítica do segundo bloco. O primeiro capítulo contextualiza o país, a região e a cultura em nível demográfico, histórico e local. Para este fim, está subdividido em quatro secções que abordam cada um destes aspectos em detalhe. Primeiramente, uma aproximação demográfica e económica do país e da província do Niassa baseada em dados obtidos em fontes oficiais (principalmente do Instituto Nacional de Estatística de Moçambique), com o objectivo de apresentar uma visão geral da situação actual do país em diferentes áreas como saúde, educação, economia, transporte, mercadorias, comunicações, etc. Em segundo lugar, é feita uma revisão dos principais itens históricos que fazem parte da realidade social do norte de Moçambique. Ela começa com a conceptualização da memória oral -que é fundamental para a compreensão das formas locais de expressão- para continuar com uma historicidade baseada em fontes secundárias que traçam o percurso até hoje, situando questões essenciais para a compreensão da pesquisa. Em terceiro lugar, é feita uma abordagem geral das principais características da cultura macua para poder realizar uma leitura detalhada da etnografia com base nas noções básicas que caracterizam as dinâmicas sociais analisadas. Finalmente, é feita uma descrição detalhada, mas concisa, da realidade social do distrito onde a pesquisa foi realizada, com um foco específico na vida material, organização social e crenças, a fim de lançar as bases sobre as quais construir a análise.

A seguir, o capítulo dois trata da metodologia desenvolvida ao longo desta monografia. Por um lado, estabelece as bases desta pesquisa para compreender a realidade e as limitações delas. O conhecimento situado como uma proposta objectiva-crítica é o ponto de partida do processo metodológico. Também expõe a proposta metodológica e de escrita a partir de uma perspectiva feminista. Por outro lado, é feita uma abordagem epistemológica a partir dos feminismos e da decolonialidade a fim de localizar os pontos de partida teóricos para o desenvolvimento dos preceitos metodológicos. Finalmente, são descritas as ferramentas e formas com que a pesquisa foi realizada. É narrada a tomada de decisões em relação ao uso das ferramentas metodológicas; também é feita uma descrição e enumeração dessas ferramentas, que é ampliada na secção «Fontes Primárias»; e são

descritos os mecanismos de análise anteriores à redacção da tese. A pesquisa de campo é baseada na observação participante e na escrita do diário de campo, que tem sido o eixo fundamental na construção dos dados, coletando conversas, descrições, situações, canções, narrativas, ideias, entrevistas, cerimónias e muitas outras situações quotidianas; foram realizadas setenta e uma entrevistas gravadas, além de explorar todas as fontes primárias no Centro de Pesquisa Macua-Xirima. Posteriormente, todos os materiais foram transcritos em formato digital para facilitar sua categorização e análise.

O último capítulo deste bloco (capítulo três) trata do marco teórico utilizado para a interpretação e análise dos resultados do bloco dois. Este capítulo está subdividido em cinco secções. A primeira secção oferece uma introdução e uma abordagem dos temas do capítulo a fim de lhes proporcionar coerência interna. Em segundo lugar, trabalha sobre os conceitos de poder, autoridade e legitimidade ligados às noções de desenvolvimento, expressos através da educação formal no contexto histórico de Moçambique. Esta abordagem permite situar conceitos-chave para interpretar e analisar a realidade social (isto está intimamente correlacionado com o capítulo sete). A terceira secção explora as noções de saúde e doença em relação às noções de «tradição», que é um ponto-chave de análise. Ela explora as conceptualizações que a noção de «tradição» adquiriu como uma linguagem que se manifesta em diferentes esferas da vida cotidiana. Esta abordagem permite-nos compreender as perspectivas a partir das quais as pessoas se expressam através da fala presente na etnografia, fornecendo profundidade e análise do capítulo oito, que conecta estes conceitos com as formas de resistência. Em quarto lugar, as noções de economia moral são abordadas em relação às noções de sacrifício que funcionam como um mecanismo de controle do enriquecimento. Esta conceptualização permite uma interpretação da dinâmica actual no território etnográfico no qual a economia moral opera como um sistema de controlo e vigilância (ver capítulo cinco). Finalmente, são levantadas noções fundamentais para a leitura desta tese com temas transversais: género, sexualidade, formas de resistência e matrilinearidade são os principais temas abordados nesta secção.

Colocando isto em último lugar, pretende-se destacar a sua importância após abordar noções essenciais para trabalhar estes conceitos neste contexto. Estas ideias passam pela leitura de toda a etnografia, mas são apresentadas em detalhe no capítulo seis, onde as dimensões destas noções no contexto etnográfico são exploradas em profundidade.

Posteriormente, o bloco dois é composto de cinco capítulos que abordam e analisam temas diferentes mas que estão conectados. A construção desta narrativa etnográfica é projetada de tal forma que a leitura permite um aprofundamento gradual dos diferentes aspectos para que as noções anteriores sejam melhor compreendidas. Por esta razão, eles não correspondem directamente à ordem do capítulo teórico, já que a narrativa oferece processos de escrita complexos e necessários para a análise de uma realidade social interligada. No capítulo quatro, é proposta uma introdução que combina a perspectiva histórica da memória oral com aspectos culturais que atravessam a conceptualização Macua. A aproximação ao território etnográfico com base na economia, no mercado, noções de sacrifício, segredos e sofrimento são chaves interpretativas fundamentais para a análise desta etnografia. Estes conceitos são situados a partir das narrativas locais, dando-

lhes profundidade e sentido. As categorias abordadas a partir da narrativa etnográfica permitem-nos compreender, a partir da perspectiva local, a dimensão que é dada a estas ideias que diferem de uma abordagem contextual geral. Elas orientam a lógica sob a qual o acesso ao conhecimento é articulado neste contexto.

O capítulo cinco aborda a figura da *namakakattha*, explorando as dimensões e os significados que adquire a partir de uma perspectiva da economia moral e controle comunitário do enriquecimento. Este capítulo conecta as mudanças macroeconómicas globais com as mortes e desaparecimentos de corpos ocorridos localmente no distrito. As interpretações locais apontam que esses órgãos são utilizados para um rápido enriquecimento, desafiando noções de trabalho e sacrifício que forcem um pagamento justo por cada processo de (re)produção de vida. A falta de visibilidade deste sacrifício da mão-de-obra implica necessariamente o roubo da força de trabalho de outras pessoas; o que significa roubo ou sacrifício ilegítimo utilizado para a produção sem esforço associado a comerciantes ou industriais. Estas conceptualizações operam como um mecanismo da economia moral considerando o rápido enriquecimento como perigoso, incorporando em si uma crítica aos modelos de desenvolvimento económico capitalista que colocam a produtividade mercantil, e não a reprodução/produção da vida, no centro dela. Este capítulo permite continuar no caminho traçado até esse momento, introduzindo aspectos inovadores das interpretações locais sobre o impacto dos processos mercantis globais no território.

A seguir, o capítulo seis explora um dos temas transversais -e eixos desta pesquisa- abordando, a partir da conceptualização da mulher, as mudanças ocorridas em aspectos relacionados ao género, à beleza e à sexualidade. Estas noções manifestam-se na configuração das chamadas «meninas estragadas». Estas noções trazem consigo a necessária discussão sobre aspectos da tradição e da modernidade que são explorados nos capítulos seguintes. Este capítulo parte do mito de origem que explica a divisão sexual do trabalho, o casamento, a matrilinearidade e a uxorilocalidade, a fim de construir uma narrativa em torno das conceptualizações destas categorias de análise que nos permitem vislumbrar as formas e as transformações que estão a ocorrer com base nas mudanças sócio-económicas. O capítulo é subdividido em três secções principais; a primeira explora, com base na conceptualização do sexo como trabalho e na divisão sexual do trabalho, as dimensões do mito e sua aplicação hoje em dia baseada nas transformações no corpo da mulher e na beleza; a segunda secção baseia-se nesta atualização do mito para discutir a economia sexual Macua como uma chave interpretativa na qual as mulheres instrumentalizam as relações sexuais para seu próprio benefício e diferenciam entre transações sexuais legítimas e ilegítimas; em terceiro lugar, com base na (i)letitimidade da economia sexual, as dimensões da análise são exploradas em termos de aceitação ou não dos encontros sexuais. Para abordar esta última secção, são exploradas noções com base numa dicotomia entre tradição e modernidade, na qual a responsabilidade pela decadência moral entre as meninas é articulada de forma diferenciada entre uma perspectiva e a outra. Finalmente, este capítulo conecta o debate sobre a (i)legitimidade das transações sexuais com o uso feito da sexualidade pelas chamadas «meninas estragadas» que desafiam a

conceptualização das noções de família e de pessoa ao instrumentalizar essas transações em seu próprio benefício.

Continuando o debate iniciado sobre questões relacionadas com o contraste entre tradição e modernidade, o capítulo sete propõe explorar, extensivamente, estas questões em relação à educação formal. Poder, autoridade e legitimidade são apresentados neste capítulo como a estrutura angular sobre a qual o marco interpretativo é construído. Esta narrativa é construída a partir das conceptualizações do desenvolvimento desde uma perspectiva governamental e outra local para mostrar as vicissitudes dessas conceptualizações. Estando estreitamente relacionados com a implementação da educação formal no país, são analisados os diferentes discursos que operam com base nestes conceitos de desenvolvimento e educação, que estão no centro do debate sobre as causas do desrespeito entre a juventude. Dois discursos predominantes se destacam a este respeito: por um lado, as instituições que acusam a tradição do «atraso» sistemático do país; por outro lado, aqueles que argumentam que o desenvolvimento fez com que a juventude sucumbisse ao desrespeito por suas/seus antepassadas/os, levando-as/-os à desgraça. Este debate se encarna em uma disputa entre poder, autoridade e legitimidade e, em consequência, entre o conhecimento da tradição (que baseia a sua autoridade no passado) e os discursos desenvolvimentistas (que o fazem com base no chamado conhecimento científico). O Estado-Nação exerce uma influência definitiva, através da educação formal, sobre a legitimidade do saber-poder, transferindo a autoridade do conhecimento para as escolas sem levar em consideração a construção das noções de segredo, conhecimento e legitimidade das autoridades tradicionais. Este cenário está a provocar uma crise social tornando dominante a ideia de que o conhecimento formal adquirido em instituições formais é de maior importância do que o conhecimento embutido nos ensinamentos tradicionais.

Finalmente, o capítulo oito retoma as análises anteriores para conceptualizar a tradição como uma linguagem em si mesma que serve para articular um diálogo de resistência às transformações ocorridas, apropriando-se delas e re-significando-as. O capítulo parte da construção do debate em torno da tradição e dos discursos governamentais, a fim de propor quais os mecanismos mobilizados a partir do discurso dos costumes, para operacionalizar formas de resistência. Neste contexto, a doença é uma linguagem que serve para expressar perspectivas e formas de resistência às mudanças, lembrando, através da doença, a importância do passado. Para isso, são apresentadas ideias sobre os tipos de doenças, com ênfase nas chamadas «tradicionais». As duas doenças tradicionais e as suas curas por excelência estão se feminizando dando às mulheres espaços de autonomia, prestígio e acesso ao dinheiro. As doenças tradicionais - como linguagem - permitem a expressão de situações sociais que de outra forma não seriam possíveis e isto levou a um aumento do número de mulheres doentes que utilizam esta forma de expressão para demonstrar o seu desacordo com as transformações que têm um impacto negativo na sua posição social, no casamento ou nas esferas da autoridade matrilinear tradicional. Neste sentido, a cura destas doenças oferece oportunidades para recuperar a importância da família matrilinear, pois a cura requer a sua presença; é também uma chamada a suspender

o tempo para se dedicar aos cuidados obviando, assim, o tempo da produtividade; além disso, comportamentos que seriam inadequados em outros momentos são permitidos durante a doença; finalmente, a feminização da doença levou à popularização das médicas tradicionais, dando-lhes maior acesso ao dinheiro, mais independência no casamento e a possibilidade de viajar autonomamente sem ser condenadas socialmente por isso. Neste contexto, a doença é apresentada como a energia das formas de resistência das mulheres às mudanças que estão têm um impacto negativo nas suas esferas de poder. A colocação deste tema em último lugar visa reunir toda a narrativa da etnografia em torno das respostas às transformações articuladas pelas mulheres Macua. As mudanças promovidas pelos agentes neoliberais externos afectam as micro formas da vida quotidiana das pessoas que, por sua vez, se apropriam e reinventam a nova paisagem para traçar possíveis alternativas para a construção das suas vidas.

Esta etnografia procura responder ao objetivo geral desta tese: compreender o impacto das transformações promovidas pelo neoliberalismo global, assim como as formas pelas quais as pessoas nos seus contextos micro reformulam, se apropriam, pensam e respondem a elas. Neste contexto, destacam-se os processos profundos que vão muito além do global e ligam estas mudanças a uma realidade local complexa (cheia de nuances e diferentes formas de pensar). Estes processos abrem debates teóricos fundamentais sobre a actualidade, exigindo uma discussão acerca de questões relacionadas com o desenvolvimento, poder, género, sexualidade, mudança, educação, saúde, etc. Esta monografia nasce deste ponto de partida sem ter um ponto de chegada fixo e pré-determinado. O seu objetivo é provocar um debate relevante sobre conceitos que atravessam a realidade social a nível global e local. As possibilidades de pensamento e debate que se pretendem iniciar através da análise de um contexto que conecta o global e o local é uma proposta de abertura para repensar e aprofundar várias categorias.

Espero cumprir as expectativas que esta introdução possa ter criado, permitindo àquelas/es que decidam ler a monografia entrarem no conhecimento e na vida de Macua; compreender e valorizar as suas respostas, os seus conhecimentos, vidas, interpretações e formas articuladas de resistência propondo formas de vida que buscam salvaguardar a sua importância e dignidade diante de discursos que as depreciam.

BLOQUE I: PREPARACIÓN AL TERRENO Y APROXIMACIÓN CONCEPTUAL



Figura 2. *Mapira*. Ane Sesma Gracia, 2019

Capítulo 1. Contexto etnográfico

Esta revisión pretende ofrecer un marco general del que partir antes de la lectura de la etnografía a modo de orientación, principalmente para quienes desconozcan el contexto de estudio. En primer lugar, se expone una retrospectiva del país y de la región estudiada. Además de su ubicación geográfica, se ofrecen datos demográficos y económicos generales que orientan sobre las características generales del país y de la provincia. En segundo lugar, se presenta una retrospectiva histórica de la región para una mejor comprensión de los principales hitos históricos por los que está atravesada la realidad social en la actualidad. En tercer lugar, se realiza un acercamiento local pormenorizado y se abordan de manera específica cuestiones generales de la cultura macua que ayudan a la mejor comprensión del texto. En cuarto y último lugar, se describe de manera pormenorizada el distrito en el que se realizó la investigación etnográfica dotándolo de profundidad para crear un imaginario sobre la realidad cotidiana y material del distrito.

A partir de esta contextualización, se abordan distintos aspectos de un todo complejo interrelacionado e híbrido que permiten formar una imagen del territorio en el que fue realizada la investigación. Estos datos permiten facilitar el análisis de la realidad social que trasluce a esta composición y enumeración de características sean estas geográficas, demográficas, económicas, históricas, culturales o regionales. A lo largo de la monografía, se profundizará en aspectos que parten de las nociones recogidas en este capítulo que permiten una comprensión y análisis detallado.

1.1. Ubicación y situación

Mozambique es un país oriental perteneciente a África austral con salida al Océano Índico y al Canal de Mozambique por el este, al norte hace frontera con Zambia, Malawi y Tanzania, al sur con Sudáfrica y al oeste con Esuatini y Zimbabwe.



Figura 3. **Mapa de África.** Jan-Willem van Aalst 05:49, 19 August 2020.

La República de Mozambique es alargada y cuenta con una costa muy extensa. Administrativamente, se organiza en tres regiones y en diez provincias. La región sur abarca las provincias de Maputo, Gaza e Inhambane; la central cuenta con las provincias de Tete, Zambézia, Sofala y Manica; la región norte cuenta con Nampula, Niassa y Cabo Delgado. La provincia que aquí nos ocupa es la de Niassa, en la zona norte. Esta no tiene salida al mar y hace frontera al norte con Tanzania, al este con la provincia de Cabo Delgado, al sur las de Nampula y Zambezia, finalmente al oeste colinda con Malawi.

Cada provincia se subdivide a su vez en distritos, Niassa cuenta con quince distritos y una reserva natural, su capital Lichinga se encuentra muy próxima a Malawi. Por cuestiones relativas a la preservación de la intimidad, no especificaré el nombre real del distrito y lo nombro ficticiamente como Txikoko; solo señalar que no hace frontera con ninguna provincia ni país, es un distrito del interior de Niassa. Cada distrito cuenta con una villa o sede principal que opera administrativamente para toda la zona, siendo el resto de las localidades denominadas como «comunidades». Las comunidades pertenecientes a un distrito deben desplazarse a la sede administrativa de este para realizar algunas de las actividades de salud, administrativas o mercantiles. Txikoko cuenta con una carretera principal de tierra aplanada, con carreteras secundarias y con caminos usados por la población local que no suelen recibir mantenimiento.

Mozambique alcanza casi veintiocho millones de habitantes de los cuales el 33,4% vive en áreas urbanas y el 66,4% en rurales (INE⁵, 2017b). De su población, el 6,5% vive en Niassa (INE, 2017b). El INE (2020) proyectaba que para 2021 alcanzaría casi treinta y un millones de habitantes de los cuales 8,6% vivirían en Niassa, a falta de datos más recientes puede apuntarse a una estimación de aumento demográfico en la provincia. Es interesante destacar que, según los datos del INE 2007, Mozambique contaba con algo más de veinte millones de habitantes y Niassa con poco más de un millón, lo que significa que en cerca de diez años el país ha aumentado casi un tercio su población y la provincia de Niassa la ha duplicado. El aumento demográfico es significativo en este caso.

La lengua macua o *emakhuwa* se habla en Cabo Delgado, Niassa, Nampula y Zambezia; también en Tanzania y Malawi, entre otros (Lerma, 2009: 22; 38). La cultura y la lengua dominante en Txikoko es macua-xirima. Txikoko cuenta con cerca setenta mil habitantes contando la capital y las zonas rurales (INE, 2017a: 19). La mayoría de la población se concentra en la capital del distrito, llamada también Txikoko⁶ que es el centro administrativo del distrito y de las noventa y nueve comunidades.

Los datos aquí recogidos se basan en los ofrecidos, principalmente, por el Instituto Nacional de Estadística de Mozambique (INE), estos versan sobre aspectos transversales que afectan a la cotidianidad de las personas. La ausencia de datos más precisos o recientes se debe a la falta de información o de acceso a los mismos. También señalar que estos datos son orientativos y sirven para situar a grandes rasgos la realidad social que, sin embargo, es siempre más compleja, como se desarrollará a lo largo de esta etnografía. Las informaciones aquí recogidas son una radiografía de una realidad social compleja que difícilmente llega a representar las circunstancias y las formas de vida cotidianas.

En relación al tipo de residencia el INE (2017b), ofrece los siguientes datos disgregados por tipo de material de construcción y uso de energía:

⁵ Instituto Nacional de Estadística de Mozambique.

⁶ A la que refieren coloquialmente como villa o sede.

Tipo de residencia comprobadas 6.303.369	2007	2017
Casa tradicional (<i>palhota</i>)	69,8%	47,4%
Casa mixta	15,4%	22,5%
Casa básica	11,3%	22,4%
Casa convencional	1,7%	5,8%
Apartamento	0,7%	0,8%
Otros	1,1%	1,1%

Figura 5. **Tipo de residencia.** INE, 2017b: 53

Materiales de construcción		2007	2017
Tejado	Forjado	1,3%	1,7%
	Teja	0,2%	0,3%
	Uralita	1,9%	1,9%
	Chapa de Zinc	22,7%	44,1%
	<i>Capim</i>	72,9%	50,8%
	Otros	1%	1,2%
Paredes	Ladrillos de cemento	11,6%	18,8%
	Ladrillos	4,7%	11,6%
	Adobe	31%	30,7%
	Palos distintos orígenes	33,6%	22,3%
	Junco	17,6%	12,9%
	Madera	0,9%	1,7%
	Otros	0,5%	2%
Revestimientos	Parqué	0,8%	1,2%
	Marmol/Granito	0,1%	0,3%
	Azulejo	2,6%	3,3%
	Cemento	29%	34,4%
	Adobe	47,6%	42%
	Sin nada	18,4%	17,2%
	Otros	1,5%	1%

Figura 6. **Materiales de construcción.** INE, 2017b: 55-58.

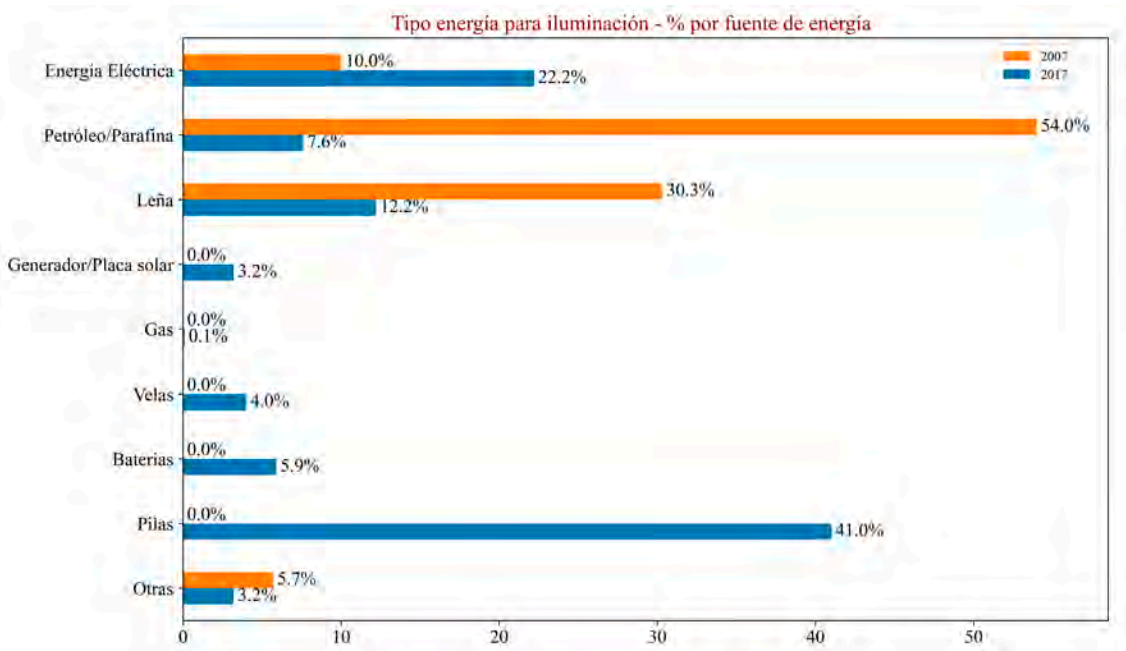


Figura 7. **Tipo de energía para iluminación.** INE, 2017b: 58.

Tal y como muestran los datos, ha habido cambios significativos en relación a las formas de habitación. Desde 2007 ha habido una tendencia hacia la construcción de casas mixtas con elementos de origen vegetal e industrial, principalmente en la elaboración de tejados en donde se ha extendido el uso del zinc en contraposición al uso de *capim*⁷. La tierra batida, sin embargo, sigue siendo el material predominante en la construcción con apenas cambios en el transcurso de diez años. También destacar que, en el caso de la electricidad, se hace notar una disminución del uso del petróleo sustituido por las pilas, así como un aumento del uso de la electricidad y cierto decaimiento de la leña. Estos datos indican cambios en relación al nivel adquisitivo que permiten la compra de materiales de construcción en contraposición a los elementos naturales más precederos, también del uso de electricidad. El uso de materiales de construcción de origen industrial implica también una mayor expansión de los productos, así como concentración en las áreas urbanas con mayor acceso a este tipo de materiales.

En relación a la esperanza de vida en Mozambique, el INE (2017b) apunta a que los hombres alcanzan de media los 50,9 y las mujeres 53,7 años. La edad media se estima en 17,5 años (Casimiro, 2014). La tasa de mortalidad infantil es de 67,3 de cada 1000 nacimientos, mientras que la tasa de mortalidad materna es de 451,6 de cada 100 mil nacidas/os vivas/os. Casimiro (2014) apunta a que del 44% de la desnutrición infantil solo un 16% es severa. La autora también señala que el 40% de las jóvenes tienen el primer

⁷ Una variedad de pasto que crece en abundancia en la zona y que puede alcanzar los dos metros de altura. Suele usarse para cubrir los tejados.

embarazo entre los 15 y 19 años y el 18% se casan antes de la edad legal (18 años).

A nivel de infraestructura sanitaria, según los datos obtenidos en el INE (2017a), Niassa cuenta con 1 hospital central, 3 distritales y 172 centros de salud, con un total de 1200 camas, 554 de las cuales para maternidad, lo que da a 0,7 cama de hospital por habitante. La red de salud cuenta con 40 vehículos, 18 médicas/os especialistas (11 de ellas/os extranjeras/os) y 84 médicas/os generales, además de 489 enfermeras/os, 427 parteras, 782 técnicas/os y 1549 trabajadoras/es elementales.

Casimiro (2014) señala que el 43% de la población de Mozambique tiene acceso a agua tratada y solo el 19% cuenta con red de alcantarillado. Esto, unido a las sequías y otros problemas ambientales, agrava la disminución de la seguridad alimentaria. La combinación de estos tres elementos y el escaso acceso a la salud incide en mayores problemas de salud, así como en la mortalidad. Sin embargo, cabe destacar que, según los datos del INE (2017b), esta situación está en transformación. Las fuentes de agua para beber están en proceso de mejoría a pesar de que los pozos abiertos siguen siendo los más usados, si bien no se muestran estos datos, es importante señalar que existe una gran disparidad entre el ámbito rural y urbano en relación al tipo de acceso al agua, así como el acceso a agua potable (aunque no se define lo que se considera agua potable).

Fuentes de agua para beber	2007	2017
Agua canalizada en casa	1,9%	4,7%
Agua canalizada fuera de casa	8,2%	12,1%
Agua canalizada en casa del/a vecina/o	0%	6,4%
Fuente pública	10,3%	9,3%
Pozo protegido con bomba	14,1%	15,8%
Pozo protegido sin bomba	0%	6,9%
Pozo no protegido	46,9%	32,2%
Agua del río/lago	17,3%	9%
Otras fuentes	0%	3,7%

Figura 8. Fuentes de agua para beber I. INE, 2017b: 59.

Fuentes de agua para beber	2007	2017
Potable	34,5%	48,7%
No potable	65,5%	51,3%

Figura 9. **Fuentes de agua para beber II.** INE, 2017b: 60.

Saneamiento	2007	2017
Retrete con fosa séptica	3,1%	10,6%
Letrina mejorada	6,3%	14%
Letrina tradicional mejorada	5,7%	15%
Letrina tradicional	30,7%	37%
Sin letrina	54,2%	23,4%

Figura 10. **Saneamiento.** INE, 2017b: 61.

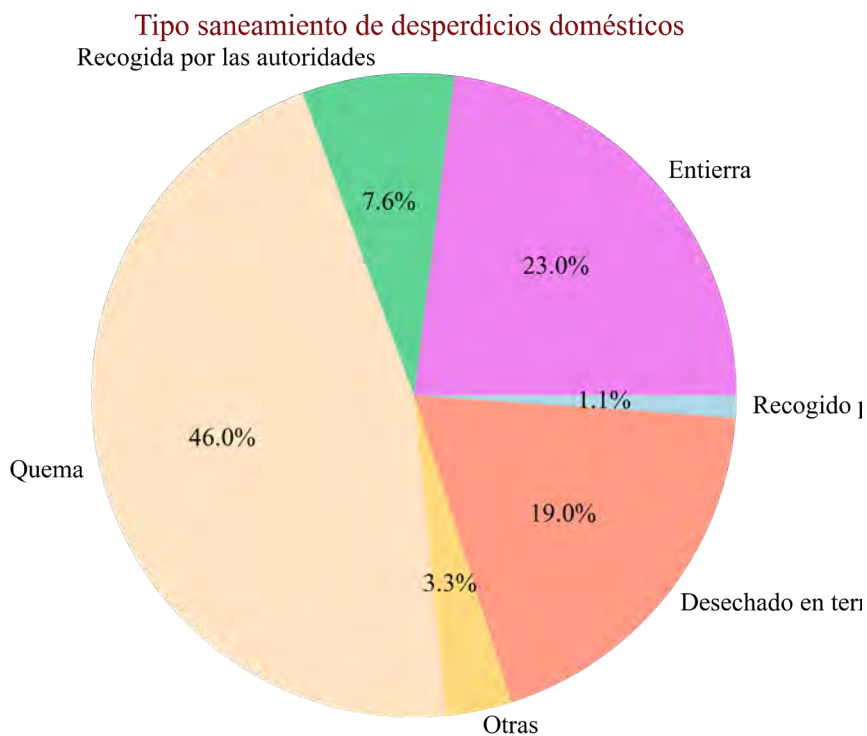


Figura 11. **Tipo de saneamiento de desperdicios domésticos.** 2017b: 62.

Estos datos muestran una mejoría en relación al acceso a agua de pozos protegidos además del paulatino desuso del río. Ha habido un aumento significativo de acceso al agua potable, aunque el de agua no segura permanece prácticamente igual. También se destaca un aumento en la construcción de letrinas al igual que en la mejoría de las mismas, sin embargo, no se especifica qué significa una letrina tradicional o una mejorada. En relación a la gestión de residuos, se destaca la quema de los mismos como la opción más extendida, siendo que tan solo un 7,6% es tratado por el Estado.

En relación a la educación, cabe destacar que la tasa de analfabetismo, según INE (2017b), en Mozambique es de:

Tasa de analfabetismo	2007	2017
Mujeres	64,2%	49,4%
Hombres	34,6%	27,2%
Total	50,4%	39%

Figura 12. Tasa de analfabetismo. INE, 2017b: 43.

Tasa de analfabetismo 2017	Rural	Urbano	Total
Mujeres	62,4%	25,7%	49,4%
Hombres	36,7%	11,2%	27,2%
Total	50,7%	18,8%	39%

Figura 13. Tasa de analfabetismo 2017. INE, 2017b: 44.

Los datos comparativos muestran una disminución en relación al analfabetismo. La mejoría se destaca entre las mujeres a pesar de que ellas son las que cuentan con la mayor tasa de analfabetismo. Esto se acentúa en el ámbito rural en el que más de la mitad de las mujeres son analfabetas en contraposición a la zona urbana. En el caso de los hombres, esta disparidad también se da entre urbano y rural, siempre teniendo en cuenta que la tasa de analfabetismo de los hombres es prácticamente de la mitad que la de las mujeres. Destacar, una vez más, que estos datos estadísticos deben ser siempre leídos desde el cuestionamiento de los mismos, ya que la realidad social es siempre más compleja; a lo largo de la etnografía se profundizará en la interpretación de estos datos (véase capítulo siete).

En relación a los datos sobre el acceso a la educación y desempeño del profesorado, el INE ofrece el siguiente resumen:

Q 2.2.2 - Ensino Primário, Segundo Província, 2016/

Primary schools, by province, 2016

Região/Region	1º Grau/1st level (1 - 5)				2º Grau/2nd level (6 - 7)			
	Escolas/ Schools	Alunos/Students	Professores /Teachers	Rácio alunos/ Professor /Student/ Teacher ratio	Escolas/ Schools	Alunos/ Students	Professores /Teachers	Rácio alunos/ Professor/ Student/ Teacher ratio
Moçambique/ Mozambique		M 2 420 509	39 831			M 406 753	7 844	
	12 308	HM 5 031 230	81 517	62	6 919	HM 868 198	27 432	32
Niassa	1040	M 146 076	2 179		336	M 19 107	507	
		HM 300 842	4 894	61		HM 42 047	1 711	25

Figura 14. **Datos educación por provincias.** INE, 2017a: 25.

Los datos relativos al acceso a la educación demuestran una clara disparidad de género que se acrecienta en la enseñanza Secundaria, tanto en Mozambique como en Niassa. El acceso de las mujeres a la educación es prácticamente de la mitad en comparación con los hombres. El profesorado de enseñanza Primaria está extensamente masculinizado, siendo más del doble que las mujeres, esto se agrava en la enseñanza Secundaria donde solo cuenta con 507 profesoras en contraposición a los 1711 profesores. Esto muestra una clara desigualdad de acceso a la educación, principalmente en los niveles superiores y en la medida que se requiere de mayor especialización. Los embarazos prematuros obligan a muchas jóvenes a abandonar los estudios de forma temprana. Destaca también que, una vez la enseñanza deja de ser gratuita y se accede al ciclo de Secundaria, ello requiere de mayores desplazamientos, por lo que muchas familias optan por financiar los estudios solo de los jóvenes -varones-. En este sentido, es importante incidir en que el trabajo de cuidados ejercido por las jóvenes en la casa materna hace que su permanencia en la escuela vaya en detrimento del trabajo familiar, además de las nociones asociadas a una mayor empleabilidad de los hombres de cara a futuro.

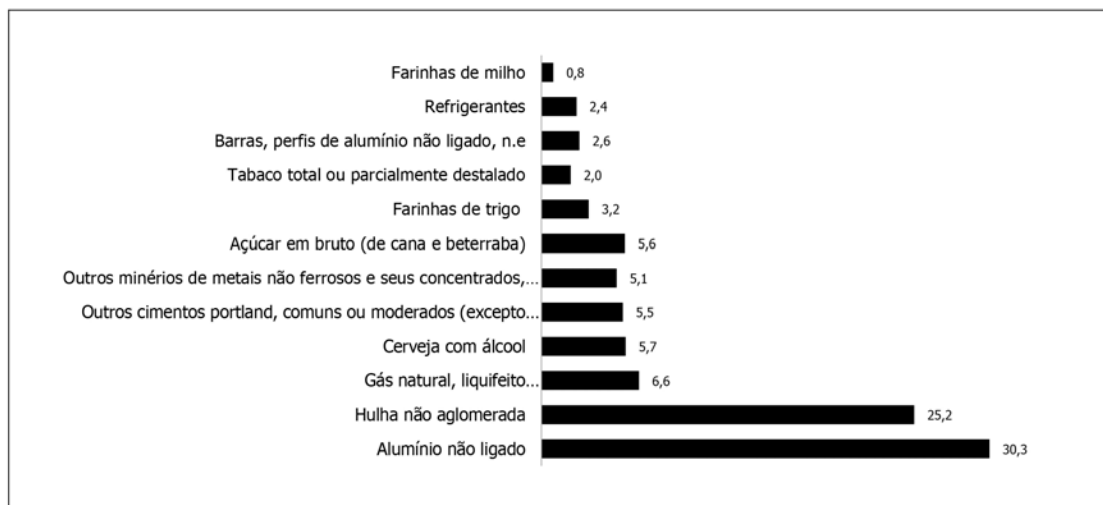
En relación al ámbito habitacional y económico, según el INE (2017c: 16), de los 6.145.884 núcleos familiares registrados el 68,3% vivían en la zona rural y el 31,7% en la urbana (estos se asemejan al INE 2017b, aunque no haya una correspondencia exacta). Económicamente, se destaca que en el ámbito rural el 83,9% de la población trabaja en la agricultura, silvicultura y pesca, en contraposición en las zonas urbanas solo el 28,1% vive de estas actividades económicas. Por su parte, solo el 9,5% de la población que vive en la zona rural se dedica al comercio o las finanzas, en contraposición al 31,2% que lo hace en la zona urbana (INE, 2017c: 20). Cabe señalar que en Niassa el 80,9% de la población trabaja en el ámbito de la agricultura, silvicultura y pesca. Según la encuesta de Agricultura realizada en 2020 sobre la producción agrícola en el país, el 97,8% pertenece a pequeñas explotaciones o agricultura familiar, este número se eleva en Niassa contando con un 99% de pequeñas explotaciones agrícolas (República de Moçambique, 2020: 18). Los cambios económicos globales y nacionales impactan en el distrito, aún manteniéndose fundamentalmente rural como el resto de Niassa (Bidaurratzaga y Colom, 2015; Cunha y Casimiro, 2019). La provincia cuenta con recursos económicos limitados y escaso desarrollo de infraestructuras tecnológicas (INE, 2017a). El algodón y el tabaco son los

principales productos de exportación, en 2020 el 6,4% de la agricultura de rendimiento era algodón (siendo a nivel nacional sólo un 1,7%), mientras que el tabaco ocupaba un 6,9% siendo la provincia con mayor producción del tabaco del país. Niassa dedica casi 25 mil hectáreas al cultivo del algodón y algo más de 20 mil al tabaco (República de Moçambique, 2020: 61). En Txikoko el tabaco representa el principal producto para el mercado internacional y fuente primordial de ingresos para quienes lo cultivan desde la apertura del almacén local a comienzos de los años 2000. La división sexual del trabajo agrícola distingue entre hombres, quienes suelen cosechar la mayor producción dirigida a la venta (tabaco, algodón, sésamo, cacahuete, etc.), y mujeres, que destinan sus cultivos al consumo familiar, complementado con otros, cuyos excedentes venden. Algunas mujeres producen tabaco o algodón, pero nunca como actividad agrícola principal. En relación a la agricultura alimentaria, el maíz es el predominante sobre las otras culturas como el arroz, el sorgo o el mijo. En Niassa 125 mil hectáreas se dedican a la producción del maíz y solo 10 mil al sorgo, siendo las dos restantes todavía menores (República de Moçambique, 2020: 38).

A nivel macroeconómico, el país cuenta con un PIB (Producto Interior Bruto) de 14.028 M\$ / en 2020 (The World Bank, 2022) estando en la posición 193 en el PIB per cápita y en la 127 del PIB a nivel mundial (OEC, 2020). De este PIB de 2020, el 21,8% era del sector industrial -en el que se incluye la minería- mientras que el sector primario sigue representando el 25,6% del PIB, según el The World Bank (2022). Sus principales exportaciones son el aluminio, carbón, electricidad, tabaco y gas petróleo cuyos destinos principales son Sudáfrica, India, China, Reino Unido e Italia. A su vez, los productos más importados son petróleo refinado, óxido de cobalto e hidróxido, hierro, cromo y arroz, la mayor parte de las importaciones vienen de Sudáfrica, China, India, Congo y Emiratos Árabes (OEC, 2020). Estos datos se complementan a las importaciones/exportaciones en función del valor monetario de dichas transacciones que modifican ligeramente estos productos. Los principales productos importados en función del valor monetario (en 2020) son: combustibles minerales (15%), máquinas y aparatos mecánicos (11%), cereales (8%), vehículos automóviles (7%), aparatos y material eléctrico (6%), productos químicos y similares (5%). En relación al valor de los productos exportados están: combustibles minerales (36%), aluminio y sus manufacturas (30%), minerales metalíferos (7%), tabaco y sucedáneos (4%), piedras preciosas y joyería (4%), frutas y frutos sin conservar (1%) (Oficina de Información Diplomática, 2022: 2). Si bien muchos de estos productos se repiten, vemos que la exportación de productos mineros cobra relevancia, así como la importación de productos manufacturados. El INE (2022a: 12) apunta que el principal destino de las exportaciones fue China (17,57%), India (14,13%) y Sudáfrica (6,99%). En relación al volumen de producción industrial, el INE (2017a) resume:

G 3.5.1 Valor da produção (%) dos principais produtos da indústria, 2017/

Value (%) of production of main industrial products, 2017



Fonte: 3.5.1 Produção industrial, por grupo de bens industriais, 2015 – 2017/Source: Amount, price and value of selected products, 2015 – 2017

Figura 15. **Valor de la producción de los principales productos industriales.** INE, 2017a: 72.

En lo que respecta al empleo, Casimiro (2014: 60-61) apunta que el 75% de la población está ocupada con una tasa de desempleo de 18,7%, sin embargo, la población asalariada solo alcanza el 13,3%, siendo que los hombres ocupan el 19% de los puestos formales y las mujeres el 3,89%. En la función pública solo se encuentran el 7% de los hombres y el 2% de las mujeres. Un 37,8% de las mujeres no reciben ningún tipo de remuneración en contraposición a tan solo un 5,8% de los hombres. Sin embargo, en el ámbito agrícola las mujeres representan un 89,3% de la fuerza de trabajo y los hombres un 67,5%. Las mujeres también ocupan el principal empleo de la economía informal, además las familias encabezadas por mujeres tienen mayores índices de pobreza. Los datos recogidos por Casimiro destacan menor acceso al empleo por parte de las mujeres, así como una mayor participación en la agricultura. Estos datos son relevantes en relación a una visión general de la tendencia en el país que se manifiesta también en el distrito de Txikoko. De acuerdo con los datos económicos, Txikoko se ve enmarcado dentro de este proceso macroeconómico exportador/importador de determinados productos como es en este caso el tabaco y la importación de productos manufacturados. Estas informaciones se enmarcan en un panorama de cambio dentro del país -la ampliación de minas en Tete, la construcción del Corredor de Nacala y la carretera asfaltada paralela a la ferrovía- y han propiciado un aceleramiento del proceso mercantil en la provincia de Niassa.

La ciudad económicamente más importante próxima a Txikoko es Nampula (a quinientos kilómetros más o menos). Txikoko se comunica por carreteras nacionales de tierra con las principales ciudades, también con una asfaltada entre Niassa y Nampula (en proceso de construcción a finales de 2019 cuyo fin era mejorar la comunicación). Esta carretera asfaltada está a unos ciento cincuenta kilómetros de Txikoko a la que se llega por la carretera principal del distrito (que es de tierra batida). La infraestructura de transporte en el país queda reflejada en la siguiente tabla en la que se destaca Niassa

como la provincia más grande con menor red de carreteras revestidas. La mayor parte de comunicaciones se realizan por carreteras secundarias, terciarias o comunales que cuentan con un escaso mantenimiento.

G 3.8.1 Extensão de estradas por tipo de superfície segundo provincia, 2017

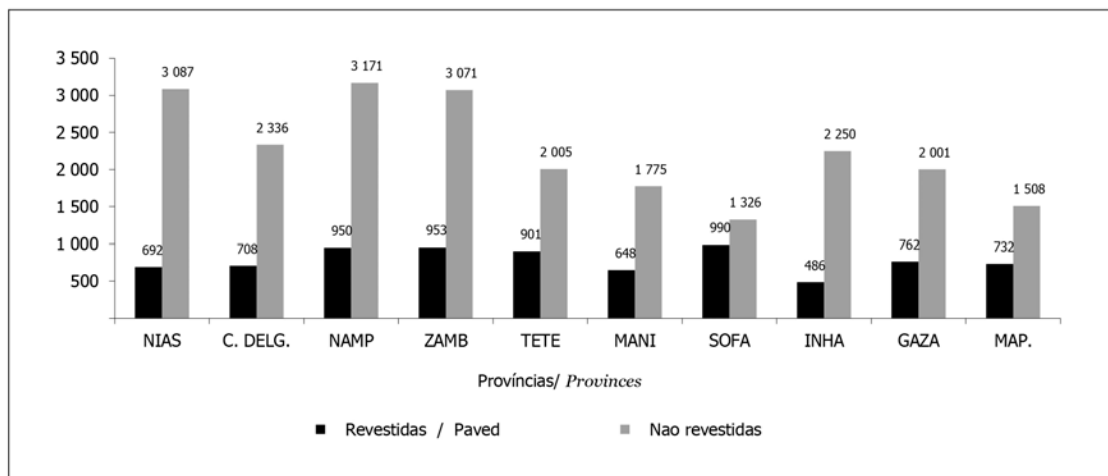


Figura 16. Extensión de carreteras según superficie y provincia. INE, 2017a: 86.

En esta misma línea, comparada con Nampula, Niassa tiene recursos económicos limitados y menor inversión tecnológica (INE, 2017a). Niassa, aun siendo una de las mayores provincias, cuenta con una menor instalación de telecomunicaciones 1,3/100 km², a su vez Nampula o Maputo cuentan -respectivamente- con 4,7/100 km² y 92,3/100 km², mostrando así un claro desequilibrio entre las distintas regiones (INE, 2017a: 86). Esta mayor dedicación agrícola incide paradójicamente en menor desnutrición, aun cuando los indicadores de consumo y posesión de bienes son más bajos respecto a otras provincias (Castgo y Salvucci, 2017: 5). El cultivo de tabaco ha incidido en una mayor capacidad de consumo en el distrito; esto unido a la facilidad de transporte desde Nacala y Nampula hacia el interior de las provincias, han dado como resultado un incremento económico y comercial. Es interesante notar que, aunque el puerto de llegada es Nacala, Nampula opera como polo neurálgico del comercio y de la distribución de productos en el norte de Mozambique. De acuerdo con esta realidad social, el INE (2017b) destaca los siguientes índices de consumo que están sujetos a una mayor circulación comercial.

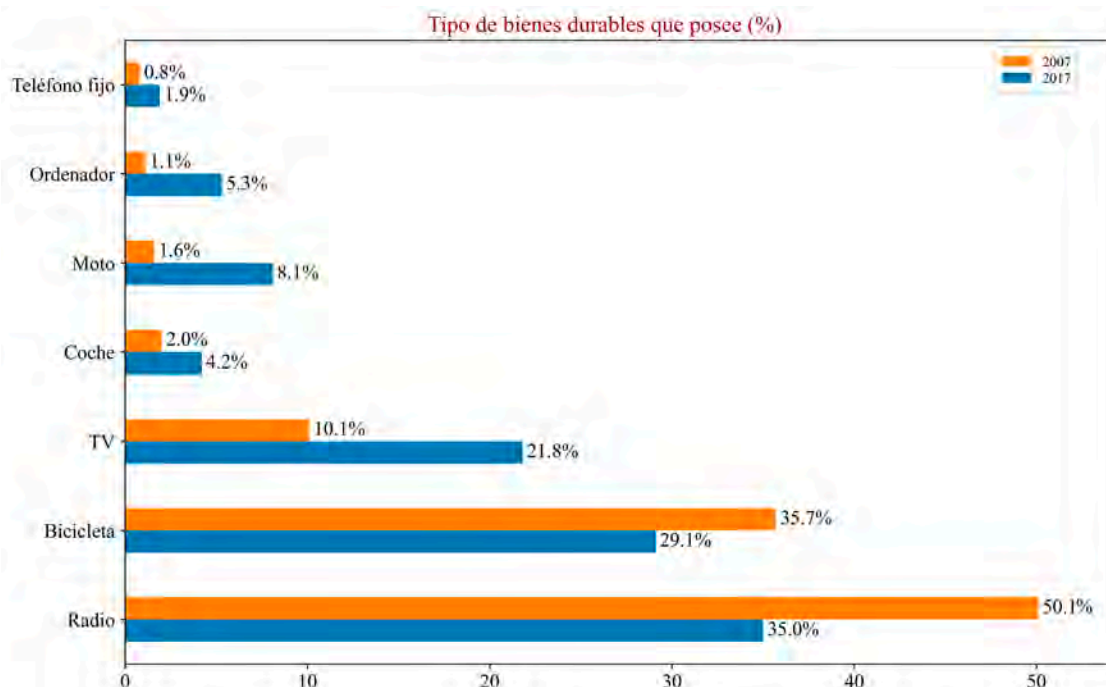


Figura 17. **Tipo de bienes durables.** INE, 2017b: 64.

En relación al transporte, según anuario INE 2017a, Niassa había registrado 5272 vehículos (entre coches, camiones, tractores, remolques y motos) de los cuales 729 eran motocicletas. Conforme a los bienes durables, se aprecia una tendencia hacia el incremento de las televisiones frente a las radios, así como la sustitución de las bicicletas por las motos o los coches, también una mayor adquisición de ordenadores. Estos datos indican un consumo de productos de mayor precio correspondientes a una creciente economía. En relación al acceso a las telecomunicaciones (internet y teléfonos móviles), existe un mayor consumo en términos generales, principalmente por parte de los hombres. Las mujeres, sin embargo, han sufrido una ligera disminución en cuanto a la posesión de teléfonos móviles.

Acceso a telecomunicaciones	2007			2017		
	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres	Total
Móvil	23,8%	24,2%	24%	22,4%	30,8%	26,4%
Internet	2,1%	2,2%	2,1%	5,3%	8,1%	6,6%

Figura 18. **Acceso a telecomunicaciones.** INE, 2017b: 66-67.

En último lugar, destacan las grandes diferencias existentes en relación al acceso a cuentas bancarias. Si bien en términos generales hay un mayor alcance, en 2017 se circunscriben a la zona urbana, en el área rural el acceso al banco está muy limitado principalmente entre las mujeres. A lo largo de esta monografía se abordarán algunas de las claves interpretativas para comprender, en parte, los datos aquí expuestos.

Población con cuenta bancaria (%)	Mujeres	Hombres	Total
Urbano	15,6 %	25,8 %	20,5 %
Rural	1,8 %	4,7 %	3,2 %
Total	6,6 %	12,2 %	9,3 %

Figura 19. **Población con cuenta bancaria.** INE, 2017b: 70.

Las características sobre población, salud, educación, saneamiento, agua, economía y accesos proporcionan un panorama general de la realidad social y de los índices de desarrollo económico y humano de Mozambique y de Niassa que no dejan vislumbrar las causas o la realidad social que producen estos cambios. Estas cifras generales son un punto de partida sobre los valores numéricos en los que se representa el país. Tal y como se señaló al inicio de este apartado, el procedimiento por el cual son recogidas y tratadas estas informaciones dejan invisibilizadas muchas circunstancias y formas de vida que se manifiestan en la cotidianidad. Difícilmente las personas logran encajarse estáticamente en una estadística. Quien tuvo un teléfono ayer, hoy se le ha roto; quien antes no tenía dinero para internet, hoy lo tiene, pero pasado mañana tal vez no. La falta de estabilidad empaña estos números, pues se manifiesta una realidad fluctuante, compleja e híbrida en la cotidianidad. Con todo, es importante señalar que estos datos muestran una clara primacía de la agricultura familiar sobre todo entre las mujeres que, a su vez, ven sistemáticamente vulnerados sus accesos al empleo, al comercio, a la salud y a la educación. Estos elementos permiten trazar un punto de partida, y no de llegada, respecto a la realidad social que se aborda en esta monografía.

A partir de este marco, se ofrecen distintos aspectos para interconectar todos los componentes que afectan y son afectados por una serie de problemáticas que implican procesos históricos, políticos, económicos, culturales, geográficos y, sobre todo, de cambio.

1.2. Contexto Histórico

Sería arriesgado tratar de escribir en unas pocas páginas la historia de Mozambique, pues quedaría incompleta, reducida y fracasaría en una empresa para la que es necesaria mucha dedicación y conocimientos. Dado que no es el objetivo de esta tesis hacer una historiografía profunda, realizo un breve esbozo de aspectos importantes que ayuden al análisis de la monografía. Dadas las artificiales separaciones nacionales de los países africanos, no es realista trazar una historia de Mozambique con las delimitaciones geográficas actuales. No por ello las voy a ignorar, pues estas cobran relevancia a partir del siglo XIX. Este marco histórico se centra en la región centro-norte de Mozambique y me circunscribo, concretamente, a la historia que atraviesa a la población macua. Destaca el hecho de que existen pocos registros y datos sobre la región macua antes del siglo XIX, casi toda producida por navegantes o misioneros que construyen relatos caricaturescos de las poblaciones (cf. Newitt, 2012). Estas informaciones están fundamentadas en las zonas de costa ocupadas por la población macua, lo cual hace de las informaciones sobre el interior de la actual Niassa todavía más escasas.

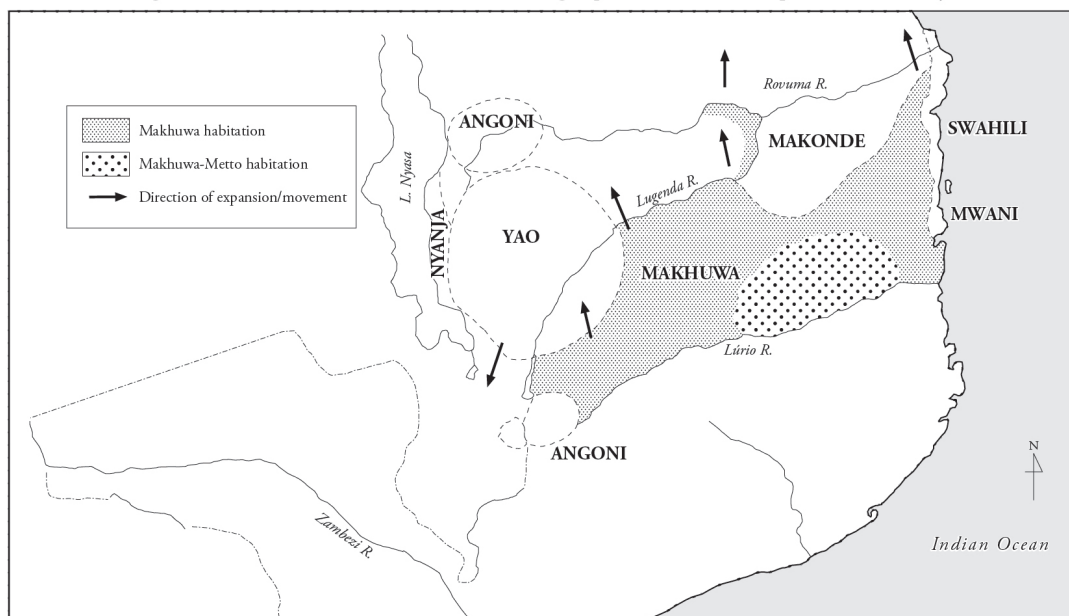
La cultura macua es oral, no hay registros producidos localmente hasta el siglo XX aproximadamente. Esto dificulta enormemente la construcción de una historia «formal». De acuerdo con la memoria oral, el pueblo macua es originario de la montaña Namuli, ubicada en la actual provincia de Zambezia (cerca de Gurué), tal y como señala Newitt:

Si este grupo original entró en la región entre el lago Malawi y el mar viniendo del norte o el sur apenas puede ser objeto de especulaciones. Las tradiciones macuas dicen apenas ser su hogar algún lugar en las montañas Namuli, y es probable que, en una fase inicial, apenas las tierras altas y al este del lago hayan sido ocupadas, habiéndose mezclado los recién llegados con la población San, que ya vivía allí. Las pruebas existentes sugieren que, menos en el siglo XVI, las regiones costeras eran poco pobladas, mientras que, en el interior los hablantes de macuas ya se habían extendido hacia el norte y el sur, y las líneas de distinción entre varios grupos étnicos adquirirían contornos distintos⁸ (2012: 69).

Por tanto, resulta arriesgado tratar de establecer la ruta que siguió el pueblo macua que cohabita en la región con otras culturas como la yaoa o la marave. Castro (1941), por su parte, afirma que el origen de la población macua-xirima se estableció hace quinientos años cuando fueron expulsados por el pueblo bantú. Estos autores se refieren a esta región como Niassalandia que puede incluir parte de Malawi o Tanzania y abarca la zona del lago Niassa (o lago Malawi).

⁸ *Se este grupo original entrou na região entre o lago Malawi e o mar vindo do norte ou do sul apenas pode ser objecto de especulações. As tradições macuas dizem apenas ser o seu lar algures nas montanhas Namuli, e é provável que, numa fase inicial, apenas as terras altas a leste do lago tenham sido ocupadas, tendo-se os recém chegados misturado com a população San, que já ali habitava. As provas existentes são de molde a sugerir que, menos no século XVI, as regiões costeiras eram pouco povoadas, ao passo que, no interior os falantes macuas já se haviam espalhado para norte e para sul, e as linhas de diferenciação entre os vários grupos étnicos adquiriam contornos distintos* (Newitt, 2012: 69).

Figure 19 Transition of the habitations of each ethnic group in northern Mozambique (mid 18th century)



Medeiros, 1997:47.

(Some spellings changed by the author)

Figura 20. Mapa tránsito por grupo étnico en el norte de Mozambique. Funada-Classen, 2012: 101.

Hay que señalar que los espacios y los tiempos son laxos. Todas/os las/os informantes coinciden en que nacieron de Namuli donde todavía se encuentran las primeras pisadas de las/os humanas/os originarias/os, a pesar de que nadie que yo conociese había ido nunca allí. Esta historicidad sirve para hablar de un periodo pasado indeterminado, abstracto y muy preciso a la vez. «Antiguamente» -como se refieren localmente a cualquier tiempo pasado- es una palabra con gran fuerza que sirve para especificar un tiempo, unas costumbres o para justificar una actitud o conocimiento. «Antiguamente» no tiene límites. Puede abarcar cualquier tiempo remoto, normalmente relacionado con las/os antepasadas/os. En una entrevista realizada el 18 de septiembre de 2019 a una anciana⁹, me habló del tiempo en que no trabajaban la tierra y no conocían el fuego, cavaban en los márgenes del río y recolectaban frutos. Según narra, «nos erguimos tratando de alcanzar la fruta de los árboles, en aquel tiempo, los hombres iban a cazar y las mujeres recogían frutas y tubérculos» (Rita, 18/09/2019). A pesar de que su narrativa estaba enunciada en primera persona, usaba expresiones como «hace mucho tiempo» o «en el tiempo de los antepasados», su manera de hablar, así como las descripciones, llevaban a pensar que se trataba de un tiempo real o mítico que ha sido transmitido durante generaciones. Esta manera de hablar del tiempo y del espacio es continua entre las/os informantes, forma parte de la manera en la que se transmiten los conocimientos oralmente. Este recorrido por fragmentos de la memoria oral y cómo es entendida la temporalidad sirven de introducción

⁹ Era con diferencia la mujer más anciana que conocí, diría que tenía más de 90 años, aunque no tenga la certeza.

para comprender las narrativas históricas que son abordadas a lo largo de esta etnografía. Una vez establecida las bases en relación a la conceptualización del tiempo, se abordan aspectos históricos de la región macua que permiten trazar un recorrido hasta la actualidad.

Carvalho (1988) identifica el inicio de la presencia portuguesa con fines comerciales en el siglo XVI, según el autor esto impactó en la dinámica de la región estableciendo tres fases en función de lo mayoritariamente exportado: fase del oro (1505/1693-5), fase del marfil (1693/1750) y fase de las personas esclavizadas (1750-60/1840-60, en términos de tráfico oficial) (1988: 25). Sin embargo, Newitt (2012) destaca la escasa participación comercial en las zonas del interior de la región, resaltando la expansión comercial swahili (XI-XVI) y posteriormente indiana en las zonas costeras (a partir de XVII). Castro (1941) señala el inicio del interés comercial de Portugal en Mozambique como reserva para el pago de especias en su paso a Asia, lo que no suponía un control sobre el territorio en sí, sino sobre las rutas comerciales. La incapacidad militar de dominación fue lo que abrió paso a la apertura de las Compañías Comerciales como la que se instaló en el norte, la *Companhia do Niassa*. Durante la primera mitad del siglo XVII, la corona de Portugal otorgó tierras (*prazos da coroa*) a las/os denominadas/os *prazeiras/os*, quienes controlaban puntos estratégicos de la ruta del oro de Mutapa en el valle del Zambezi. Las jefaturas macua más poderosas próximas a la costa se involucraron en la trata de esclavas/os durante el siglo XVIII (Carvalho, 1988). La región de Niassa estuvo especialmente afectada por la comercialización de personas esclavizadas, tanto por los yaoa como por los propios jefes macua (Carvalho 1988: 102; Norman, 2008: 613; Lerma 2009: 48-50). Como explica 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 de origen Macua-Lómuè fueron las principales sacrificadas¹⁰ (1988: 102)». Este tipo de captura nada tenía que ver con las/os cautivas/os domésticos de las sociedades locales que tenían un papel fundamental en la reproducción social (Medeiros, 1988: 54).

Debido a la importancia que adquirió el comercio, principalmente de trata de personas, en la región, me detendré brevemente para contextualizarlo y conocer sus principales consecuencias. La base económica de los *prazos* se sustentó en el comercio de marfil y oro hasta finales del siglo XVIII. Las/os macua y yaoa intercambiaban marfil por *missangas*¹¹ y tejido inicialmente, lo que implicó la matanza de un gran número de animales; las/os macua trataron de dominar el comercio del marfil de toda la zona del lago Niassa. Durante la fase siguiente, la esclavización fue la principal moneda de cambio. Según Carvalho (1988: 81), tras el bloqueo al comercio portugués estos expulsaron a las/os swahilis en 1629 así dominando el comercio. Los *prazos* fueron el formato de capital mercantil usado para la exportación y enriquecimiento que se hacía a partir de las/os presas/os.

¹⁰ Durante todo o século XIX o panorama político e económico do norte de Moçambique foi completamente dominado pela captura, transporte, comercialização e exportação de escravos. As populações de origem Macua-Lómuè foram as principais sacrificadas” (Carvalho 1988: 102).

¹¹ Cuentas de abalorios originalmente de vidrio, de plástico en la actualidad. Son usadas a modo de embellecer la cadera colocándose varios de estos «collares» a esa altura.

Carvalho (1988), Feraudy-Espino (2007) y Newitt (2012) coinciden en la importancia de las jefaturas macuas en la explotación de marfil y en el rapto dirigido a la esclavitud. Según Castro (1941), Carvalho (1988) y Newitt (2012) estas jefaturas que organizaban políticamente a la población (XVI-XVIII) estaban bajo el dominio de jefaturas mayores a las que se recurría en caso de contratiempos. Sin embargo, Newitt destaca los escasos conflictos presentes a pesar de tener dominios territoriales extensos, Carvalho llega a nombrar las relaciones entre macuas y portugueses como «pacíficas» hasta 1753 (1988: 94).

A partir de mediados del siglo XVII, principalmente durante el XVIII y XIX, se expandió el tráfico de seres humanos originarios del actual Mozambique. Se data el inicio de este tráfico en 1645 y Feraudy-Espino (2007) ubica la llegada de personas esclavizadas de origen macua a las costas cubanas hasta el siglo XIX. Los yaoa se convirtieron en los principales comerciantes de toda la región de Niassalandia. Las leyes abolicionistas promulgadas durante el siglo XIX no se ejecutaron inmediatamente y fueron el preámbulo del capitalismo colonial, a pesar de que ya en 1752 Mozambique quedó vinculado a Lisboa de manera oficial con la presencia del primer gobernador, mientras los comerciantes de origen indio se extendían por la costa. Tras la oficialización de la presencia portuguesa en tierras macua, la población se rebeló para luchar contra la ocupación. Finalmente, aceptaron dejar pasar por su territorio a los yaoa que habían contribuido en la lucha contra los macua como medio de aprovisionamiento de personas. El tránsito yaoa solo estaba permitido para fines comerciales con los portugueses mientras las clases dominantes macua incrementaron su dominio sobre el comercio de esclavas/os. Según Carvalho (1988: 99-102), entre 1762 y 1790 hubo un gran cambio en cuanto al número «caza» convirtiéndose en el principal activo comercial. Mientras que a mediados de siglo solo se contaban mil personas, a finales del mismo ya eran cinco mil, entre 1815-1820 se estima que salían hacia Brasil cerca de diez mil y con destino a las islas francesas (Bourbon y Reunión) siete mil. Tras la abolición en 1836, continuó el tráfico ilegal. El destino de estas personas inicialmente eran las islas francesas, pero rápidamente fueron muy solicitadas/os en América Latina para trabajar en las plantaciones de caña, cacao o café durante todo el siglo XIX. Tal y como señala Medeiros (1988: 54), las medidas abolicionistas estaban directamente vinculadas al desarrollo industrial europeo (*cf.* Mintz, 1996; Williams, 2011).

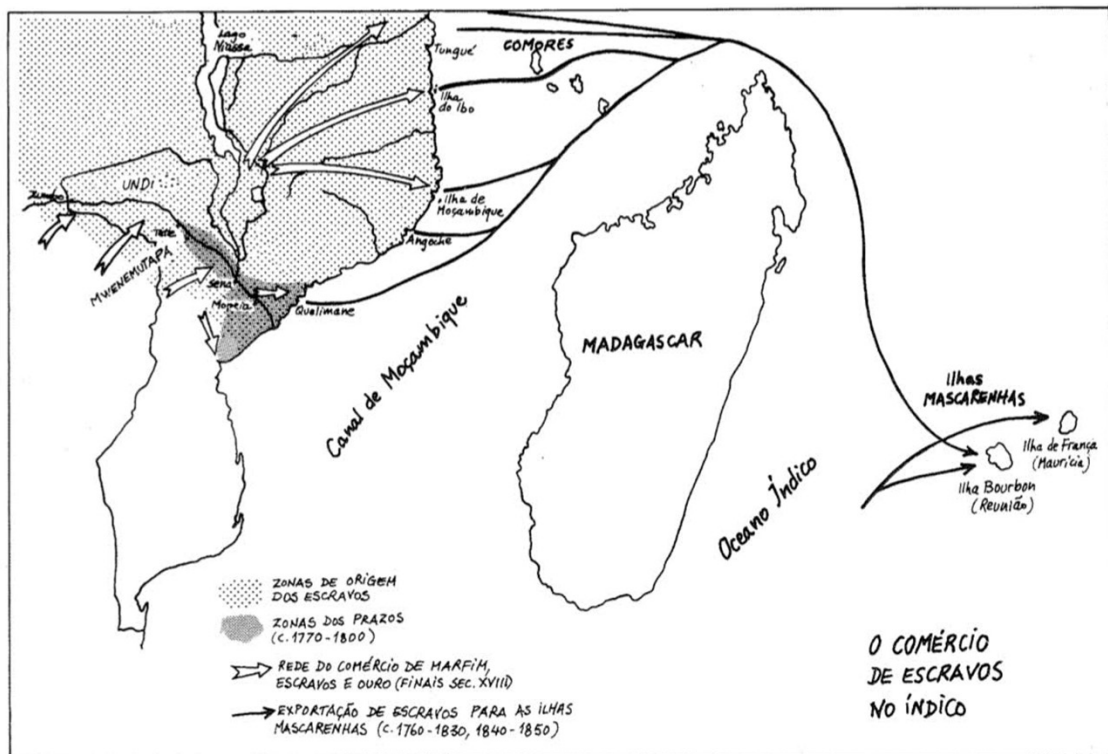


Figura 21. Mapa tráfico de personas esclavizadas. Medeiros, 1988: 7.

Esta es la razón por la cual hay una gran presencia macua en distintos territorios. El mercado esclavista tuvo consecuencias significativas en el número de población y guerras. Sociedades enteras fueron reestructuradas por las «cazas», tanto para defenderse de ellas como para ejecutarlas. A pesar de la participación local en la trata de esclavos/os, también hubo luchas por salvaguardar a las poblaciones que se siguen recordando en la actualidad.

La contienda política y militar europea que dio lugar a la Conferencia de Berlín (1884/1885) tenía el propósito de dominar las colonias, pues estas eran fuentes de materias primas, zonas de inversión y reservas de mano de obra barata y abundante. De esta manera se dio paso al imperialismo que se formalizó en la Conferencia. Medeiros en este aspecto profundiza en los procesos previos al destacar que:

Lo que las leyes abolicionistas no consiguieron de inmediato, comenzó a conseguirlo el impacto del nuevo capital comercial que llevó a los campesinos a producir para el mercado internacional a partir de 1840/1853. Consiguió, también, la ocupación colonial moderna desde 1886. El *imposto de palhota* [sistema de impuesto en género o dinero que escondía el trabajo forzado para las compañías] y el *mussoco zambeziano* [era un sistema de cobro similar que prevalecía en la provincia de Zambezia] en 1854, y la implementación de una economía de plantación en 1896, fueron las puntas de lanza de la penetración del capitalismo en la región. Rápidamente, los modos de producción africano preexistentes sucumbieron a la dominación del capital colonial. En los nuevos sistemas de articulación de las relaciones de producción en presencia, así como los dominios políticos y las

economías regionales creadas, la «producción» de esclavos para la exportación no tenía más razón de existir. Se trataba, ahora, de controlar y utilizar localmente la fuerza de trabajo. Sin embargo, la implementación de la explotación directa del capital colonial fue lenta y regionalmente desigual¹² (Medeiros, 1988: 49).

Tras la abolición de la esclavitud -antes de la Conferencia de Berlín- Portugal creó en 1875 el primer «*Código de Trabalho Indigena*», así como la activación de cobros de impuestos (Medeiros, 1988: 54). Con la Conferencia de Berlín, Portugal ocupó militarmente Niassa (principalmente a partir de 1920) aunque fue la Compañía inglesa de Niassa la que ejerció el control administrativo y militar en el territorio e impuso el cultivo obligatorio del algodón en 1938 (Carvalho, 1988; Lerma, 2009). Ya en 1890 se estableció el decreto del trabajo agrícola obligatorio y en 1899 se redactó un nuevo Código de Trabajo de la mano de António Enes: «No hay que tener escrúpulos en obligar, forzar a estos rudos negros de África, estos ignorantes parias de Asia, esos medio salvajes de Oceanía, a trabajar, a civilizarse a sí mismos a través del trabajo¹³ (Carvalho, 1988: 29-30)». Mediante las plantaciones obligatorias se convirtieron en trabajadoras/os forzadas/os para la producción de materias primas. La obligación moral y legal, se basaba en la idea de mejorar las condiciones sociales de la población para alcanzar la civilización mediante el servicio obligatorio (a partir de aquí usaré el término en portugués *serviço*). En caso de incumplimiento del *serviço* de manera «libre» podían ser arrestados y obligados a realizarlo a lo que se denominaba *chibalo* o *chibaro*, según la región. En ninguno de los dos casos se consideraba trabajo esclavo porque recibían una retribución por el mismo que les permitía acceder a la compra de productos. En el caso de *chibalo* el pago era menor ya que se realizaba bajo arresto. Estas políticas fueron muy dispares entre el sur y el norte de Mozambique (ya constituido como existe en la actualidad). Para este periodo, la actividad comercial se había extendido por el interior de la provincia de Niassa ofreciendo productos como sal, azadas o tejido que inicialmente intercambiaban por marfil, cera o productos agrícolas y posteriormente por la producción de algodón obligatoria. Este tipo de comercio era normalmente itinerante y poco común, lo cual implicaba desplazamientos para las transacciones.

¹² *O que as leis abolicionistas não conseguiram de imediato, começou a conseguir-lo o impacto do novo capital comercial que levou os camponeses a produzirem para o mercado internacional a partir de 1840/53. Conseguiu, também, a ocupação colonial moderna desde 1886. O imposto de palhota e o mussoco zambeziano em 1854, e a implementação de uma economia de plantação em 1896, foram as pontas de lança da penetração do capitalismo na região. Rapidamente, os modos de produção africanos preexistentes sucumbiram à dominação do capital colonial. Nos novos sistemas de articulação das relações de produção em presença, tantos quantos os domínios políticos e as economias regionais criadas, a “produção” de escravos para a exportação não tinha mais razão de existir. Tratava-se, agora, de controlar e utilizar localmente a força de trabalho. Todavia, a implantação da exploração direta do capital colonial foi lenta e regionalmente desigual (Medeiros, 1988: 49).*

¹³ *Não há que ter escrúpulo em obrigar, forçar estes rudes negros da África estes ignorantes parias da Ásia, esses meios salvagens da Oceânia, a trabalhar, a civilizarem-se a si mesmos através do trabalho (Carvalho, 1988: 29-30).*

Newitt destaca (2012: 353) que la penetración de la dominación territorial portuguesa en la región de la *Companhia do Niassa* fue demorada por las características de la región y la resistencia por parte de las jefaturas macuas y yaoas con quienes habían perdido relaciones tras el fin del tráfico esclavista. Este territorio abarcaba desde el río Lurio (la frontera natural que separa la provincia de Nampula de la de Niassa en la actualidad) hasta el lago Niassa y Tanzania. Las compañías funcionaban mediante los *prazos* en un sistema semi-servil de producción agrícola que se adaptó a cada territorio mozambiqueño. La compañía tuvo dificultades en su desplazamiento hacia el interior lo que provocó que en 1908 el consorcio de intereses minero sudafricanos fundara *Nyassa Consolidated* que contaba con más fondos para la expansión militar. Se encontraron con una guerra de guerrillas en un bosque que no conocían enfrentándose a yaoas y macuas que tenían años de experiencia en la caza para esclavitud. Esto unido a la mosca tsé-tsé limitó enormemente su capacidad de expansión. A partir de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), debido a la compra-venta de la compañía, esta abandonó la región. Finalmente, en 1919 Portugal logró la ocupación del territorio tras vencer en la zona a Inglaterra, Alemania, macuas y yaoas. Crearon puestos administrativos en cuyas cabezas eran colocados *régulos*¹⁴ que solían carecer del reconocimiento de linaje por parte de la población, sin embargo, no lograron una dominación real hasta 1929 (cf. Balandier, 1993; Medeiros, 2006).

Tras la publicación en 1930 del Acto Colonial, se incentivó el papel de las colonias como productoras de materias primas e importadoras de productos manufacturados de origen portugués. Las leyes que se aplicaban buscaban una maximización de la rentabilidad de la colonia garantizando una producción de algodón y arroz que realizaban principalmente las mujeres mientras que los hombres trabajaban un mínimo de seis meses como prestación de servicios. Zamparoni (1993) recoge los mecanismos usados por Portugal durante la expansión de la red colonial y su implicación en la extracción minera en el país vecino. El *serviço* como adoctrinamiento moral y civilizatorio se complementaba con el *chibalo*. La necesidad de pagar los impuestos en moneda colonial agravó la situación de las personas locales que se veían obligadas a obtenerla mediante este tipo de trabajos forzosos. En el *chibalo*, además de cobrarse menos, en caso de que se huyese del mismo las mujeres de la familia del prófugo eran raptadas, hasta que este se presentase, a modo de castigo (Zamparoni, 1993). Cabe señalar que el efecto que tuvo esta misión civilizadora transformó las relaciones de parentesco al colocar sobre la familia nuclear la operatividad familiar. En el *serviço* fueron los hombres quienes ocuparon la mayor parte de los empleos desafiando en algunos casos la división sexual del trabajo (empleados domésticos o cocineros) (Zamparoni, 1993: 224). Según apunta el autor, pesaba más la desaprobación de que las mujeres dejaran las casas y pudiesen obtener dinero que el propio hecho de que los hombres asumiesen trabajos de mujeres. En el *serviço* -al estar remunerado- se establece una suspensión de los roles de género puesto que, los hombres permanecen con el dominio monetario (Geffray, 2000). De esta manera se crea una interrupción de las esferas de poder colocando en la remuneración de trabajos de mujeres una masculinidad que les beneficia y que fomenta el patriarcado

¹⁴ Líder que está por encima de los mwene y que abarca una región mayor.

de modelo portugués impuesto durante la colonización. La ocupación de los hombres como empleados domésticos se extendió enormemente cubriendo los trabajos que tradicionalmente realizaban las mujeres en sus propias familias. La transformación de los roles de los hombres de cazadores y comerciantes a empleados, supuso un cambio trascendental en las dinámicas económicas.

En este contexto las mujeres eran las principales productoras para la colonia, mientras que los hombres realizaban otro tipo de labores que iban desde la construcción hasta el trabajo doméstico. El cultivo del algodón se convirtió en una fuente fundamental de la riqueza colonial, de acuerdo con Zamparoni:

Ya en ese momento, por tanto, la *Associação do Fomento Agrícola* (AFA) se había dado cuenta de que el cultivo del algodón, por los colonos y empresas agrícolas, con trabajadores asalariados negros y supervisión blanca, significaba altos costes y arriesgados subsidios gubernamentales con resultados inciertos debido al desconocimiento científico sobre los suelos y las semillas apropiadas en la región y la propia inestabilidad climática del sur de la Colonia, así pues lo más adecuado era que esta cultura fuese llevada a cabo por los agricultores mozambiqueños. Argumentaba la AFA que el algodón podría ser cultivado por los «indígenas» de manera doméstica, sin perjudicar la oferta de fuerza de trabajo para las *machambas*¹⁵ de los colonos, pues su cultivo se prestaba muy bien, en todas las fases de producción, al ser llevado a cabo por las mujeres y la progenie de la «familia cafreal». [...] El cultivo obligatorio por los campesinos les pareció más viables a las autoridades portuguesas que el sistema de plantación, pues no exigía inversiones y subsidios estatales, la rudimentariedad y la baja productividad del cultivo serían compensadas por el gran número de cultivadores africanos que, tenían menos poder de presión que los agricultores blancos, serían forzados a asumir las principales pérdidas causadas por las cíclicas crisis ecológicas. El Gremio Africano, que había realizado una insurrección contra los colonos blancos, vio en la introducción de la cultura del algodón una perspectiva para la elevación de la calidad de vida de los agricultores africanos y apoyaba el nuevo discurso de las autoridades coloniales que pretendía predicar, con esta política agrícola, integrar al «indígena» al mercado¹⁶ (Zamparoni, 1993: 103-105)

¹⁵ *Machamba* es el término local para referirse al terreno de cultivo, normalmente familiar.

¹⁶ *Já neste momento, porém, a Associação do Fomento Agrícola (AFA) se tinha dado conta de que o cultivo do algodão, por colonos e empresas agrícolas, com trabalhadores assalariados negros e supervisão branca, significava altos custos e arriscados subsídios governamentais com resultados incertos face ao desconhecimento científico sobre solos e sementes apropriadas à região e à própria instabilidade climática do sul da Colônia, e que o mais adequado era que esta cultura fosse levada a cabo pelos agricultores moçambicanos. Argumentava a AFA que o algodão poderia ser cultivado pelos “indígenas” em caráter doméstico, sem prejudicar a oferta da força de trabalho para as machambas dos colonos, pois seu cultivo se prestava muito bem, em todas as fases de produção, a ser conduzido pelas mulheres e crianças da “família cafreal”, deixando os homens disponíveis para servirem como força de trabalho assalariada ou para o chibalo. [...] O cultivo obrigatório pelos camponeses pareceu às autoridades portuguesas ser mais viável do que o sistema de plantation, pois não exigia investimentos e subsídios estatais e a rudimentariedade e a baixa produtividade do cultivo seriam compensadas pelo grande número de cultivadores africanos que, tendo muito menor poder de pressão que os agricultores brancos, seriam forçados a arcar com os principais prejuízos decorrentes das cíclicas crises ecológicas. O Grémio Africano, que tinha se insurgido contra os colonatos brancos, viu na introdução da cultura do algodão uma perspectiva para elevação da qualidade*

Esta estrategia permitía la reproducción social, ya que las mujeres asumían ese trabajo, el cual aseguraba una mano de obra constante para la colonia. Las diferencias entre el sur y el norte, el proceso de industrialización concentrado en la costa y en el sur, así como el patrilineaje y el matrilineaje, definieron la afectación de las políticas coloniales. Es importante destacar las notables diferencias entre el sur y el norte del país, principalmente la provincia de Maputo (antigua Lourenço Marqués) donde estaba la mayor concentración de actividades comerciales. La construcción de puertos, carreteras y ferrovías tuvo predominancia en las principales ciudades Maputo y Beira. En concreto Maputo, debido también a su cercanía con Sudáfrica, se convirtió en un punto neurálgico de actividad económica que era usada como puerto de salida del oro. Los hombres del sur (principalmente Maputo que estaba en un auge de industrialización) migraron a las minas de oro de Sudáfrica, donde obtenían más ganancias (First, 2015). Progresivamente, esta migración se instauró como parte del rito de paso de los hombres a la edad adulta, a pesar de la alta tasa de mortalidad. Ir a las minas adquirió tal importancia que servía para medir el prestigio de los hombres en función de quién iba o no, y quién lograba enriquecerse o no. Esta costumbre se ha mantenido hasta actualidad (2014) tras el endurecimiento de las leyes migratorias laborales en Sudáfrica (DW Internacional, 2014).

El norte matrilineal se mantuvo escasamente industrializado y comunicado, principalmente el interior de la provincia de Niassa que no cuenta con salida al mar, no está cerca de la capital, ni del lago Niassa. La producción agrícola fue el principal *serviço* para la colonia. Algunos hombres desempeñaban empleos, pero en menor medida de lo que ocurría en el sur. Funada-Classen (2012) recoge extensamente el impacto de este proceso en la región. Puesto que la intención de esta contextualización histórica es proporcionar un panorama general, no me extenderé en mayores detalles en lo que circunscribe al periodo colonial; sólo destacar un último aspecto que es relevante para la lectura de esta tesis.

La política y las leyes coloniales se sustentaban en la idea de que tenían una «obligación moral» de hacer «evolucionar» a las poblaciones locales a etapas superiores de la civilización (Meneses, 2010). Durante la primera mitad del siglo XX se incentivaron las ayudas, beneficios y oportunidades para propiciar una migración «ordenada» a las colonias de quienes huían de la pobreza crónica en la que vivían en la metrópoli. El aumento de esta migración se basaba en una mayor dominación bajo el paraguas de la obligación moral civilizadora para con las colonias. Los conocimientos llegados de la metrópoli se transformaron en una categoría de dominación, el mito de esta superioridad innata fue un arquetipo imprescindible de la arquitectura colonial, siendo resiliente mediante la colonialidad en la actualidad. El trabajo como medio para civilizar prestaba bien sus servicios para justificar la explotación laboral a la que estaba sometida la población en nombre de la civilización. Las leyes eran aplicadas de manera diferenciada entre portugueses e «indígenas». A las/os hijas/os de colonas/os se les aplicaba las leyes

de vida dos agricultores africanos e apoiava o novo discurso das autoridades coloniais que apregoava pretender, com esta política agrícola, integrar o “indígena” ao mercado (Zamparoni, 1993: 103-105).

portuguesas, evidenciando la raza como distinción de acceso a los derechos, siendo estas/os ciudadanas/os en vez de súbditas/os, sin embargo, se les consideraba como ciudadanas/os de «segunda» por no haber nacido en Europa.

La ley para las/os «indígenas» se basaba en derechos consuetudinarios y en el *Estatuto do Indigenato* que no fue derogado hasta 1961 dentro del contexto de las luchas nacionalistas. Este Estatuto prohibía la ciudadanía de las/os mozambiqueñas/os y sentaba sus bases en el *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique* (1926) y en el *Acto Colonial* (1930) que tras varias modificaciones, fue reformulado por última vez en 1954. El comienzo del *Estado Novo* (dictadura portuguesa que transcurrió de 1933-1974 cuya figura principal fue el dictador Antonio Salazar) fue en detrimento de la posición política y legal de la población ya que fue jurídicamente considerada inferior. Al mismo tiempo, se reconocía la posibilidad de optar a la ciudadanía -a la civilización- siempre y cuando se cumpliesen determinados requisitos, estas personas eran llamada *assimilados* (se trata de personas que lograban adquirir la ciudadanía dejando atrás su estatuto de «indígena»)

Los *assimilados* - la tercera categoría presente en el espacio colonial - encontró también una expresión en este estatuto, que estipulaba en detalle las condiciones de acceso al mismo. En los términos del Estatuto, *assimilados* eran los antiguos indígenas que habían adquirido la ciudadanía portuguesa tras probar satisfactoriamente la culminación de los requisitos que les permitía transitar del pasado reciente: a) tener más de 18 años; b) hablar correctamente la lengua portuguesa; c) ejercer una profesión, arte u oficio del que obtenga el rendimiento necesario para el sustento propio y de las personas de la familia a su cargo, o sea poseedor de bienes suficientes para el mismo fin; d) tener buen comportamiento y haber adquirido la ilustración y los hábitos que se presuponen para la integral aplicación del derecho público y privado de los ciudadanos portugueses; e) no haberse negado al servicio militar ni haber sido desertor (artículo 56^o)¹⁷ (Meneses, 2010: 85).

Meneses (2010) señala precisamente que, a pesar de no estar políticamente de acuerdo, había personas que se sometían al examen para tornarse *assimilados* para poder huir del trabajo esclavo. El número de personas que llegaron a adquirir este estatus era exiguo mientras que, toda la vida y burocracia en la colonia estaba mediada por esta clasificación.

Estas estrategias tomadas durante el periodo de ocupación portuguesa incidieron en otros aspectos para lograr una mayor dominación sobre la población. Para ello, pusieron en marcha dispositivos de control mediante la designación de jefaturas dirigidas por los

¹⁷ *Os assimilados – a terceira categoria presente no espaço colonial – encontram também expressão neste estatuto, que estipulava em detalhe as condições de acesso ao mesmo. Nos termos do Estatuto, assimilados eram os antigos indígenas que haviam adquirido a cidadania portuguesa, após provarem satisfazer cumulativamente os requisitos que transitavam do passado recente: a) ter mais de 18 anos; b) falar correctamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor (artigo 56)* (Meneses, 2010: 85).

administradores y jefes de puesto, tras haber socavado en gran medida la estructura de jefaturas tradicionales. Estos *régulos* (nombre que se usa hasta la actualidad para los jefes de región) recibían premios o alguna compensación monetaria por sus servicios (Carvalho, 1988: 34). También se incentivaron las divisiones étnicas y algunas características culturales como estrategias de estratificación para mitigar posibles revueltas.

La mayor parte de la población se regía por el *Estatuto do Indigenato*, basado en el gobierno indirecto, amparado en líderes locales que se asemejaban a los tradicionales, pero que estaban al servicio de la colonia. Estos realizaban labores de recaudación de impuestos, resolvían conflictos y administraban a cambio de beneficios así, transformando las nociones de «líder» (cf. Geffray, 1991). También la noción de «tradición» fue reformulada y reinterpretada en un espacio política-legal complejo mediado por la aplicación de leyes desiguales. Estos liderazgos fueron entendidos de manera homogénea y centralizada si bien se basaba en leyes propias de cada una de las culturas. La dicotomía establecida entre indígenas-tradición y colonos-civilización, amparada en la obligación moral civilizatoria, determinó el carácter de las jefaturas de las culturas mozambiqueñas. Esta figura hereditaria técnicamente basada en la tradición, no siempre lo fue y estuvo instrumentalizada (Meneses, 2009). Estos formaban parte del operativo colonial. En paralelo se mantuvieron las/os líderes originarios sin el cargo político asignado por la colonia.

Como fue anteriormente mencionado, esta compleja organización social colonial se mantuvo hasta 1961 cuando la presión infringida por las distintas fuerzas nacionalistas logró derogar el *Estatuto do Indigenato*. Estas fuerzas políticas continuaron luchando contra la presencia colonial dentro de un contexto político global en el que las independencias nacionalistas estaban a la orden del día en el continente africano. Esta situación, unida a la polarización en torno al neoliberalismo o el social-comunismo, propició la formación en 1962 del *Frente de Libertação Nacional* (FRELIMO) a partir de la unión de distintas organizaciones nacionalistas. El FRELIMO lideró la ofensiva de la guerra colonial desde el norte del país hasta el sur -si bien existían otros grupos políticos nacionalistas de distintas índoles-. La guerra de la independencia fue iniciada en 1964. La crisis económica, social y la *Revolução dos Cravos* en Portugal (el 25 de abril de 1974) que ponía fin a treinta y ocho años de fascismo amparado en el *Estado Novo*, fue el contexto óptimo para terminar de alcanzar la independencia en Mozambique. Tras la *Revolução dos Cravos* en la que se instaura la democracia en Portugal y en todas sus «*Provincias de Ultramar*» surgen en Mozambique otros partidos y grupos políticos que son identificados por el FRELIMO como enemigos colaboracionistas del Estado colonial. La fragilidad del Gobierno y la presión de la guerra fue lo que obligó a iniciar el diálogo de Lusaka (Zambia) el 7 de septiembre de 1974 que dio paso a un gobierno de transición de la mano del FRELIMO oficializando la independencia el 25 de junio de 1975 (Meneses, 2015). Samora Machel fue el primer presidente de la *República Popular de Moçambique* que era de carácter marxista leninista. El Estado-nacional se constituyó bajo el Partido Único, lo cual fue uno de los desencadenantes de la Guerra Civil¹⁸ (también comúnmente denominada «conflicto

¹⁸ Dentro del contexto mozambiqueño existe un debate sobre la denominación de esta guerra como «Guerra

armado») (Newitt, 2012). Antes de enmarcar las causas y consecuencias de esta guerra, señalar aspectos fundamentales de la ideología y política promulgada en los años setenta por el FRELIMO.

El proyecto nacional liderado por el FRELIMO se asentaba en una dialéctica de la unión nacional basada en la lucha armada que conduciría a la independencia, por tanto, ensalzaba el papel de las/os revolucionarias/os en la conformación del país. Este proyecto fue inicialmente articulado mediante la identificación del enemigo: el colonialismo e imperialismo portugués y los países que lo apoyaban. Se buscaba la conformación de una nación socialista justa e igualitaria entre toda la ciudadanía (Meneses, 2015). La ideología era predominantemente anticolonial y antifascista que buscaba derrocar el régimen imperial portugués para otorgar al pueblo el autogobierno desde una perspectiva social-comunista que aunase a la nación. La unidad nacional se presentaba en este panorama como la única alternativa para alcanzar la independencia. Para personificar esta figura de la ciudadanía comprometida, revolucionaria, igualitaria, moderna y socialista se creó la figura del *Homem Novo* que se oponía a los enemigos/traidores (todas aquellas personas que no comulgasen con la ideología del partido o que representaran una reminiscencia del pasado). La idea nacional promulgada por el FRELIMO implicaba la destrucción de las diferencias culturales dentro del Estado, para promover esta cooperación el ejército estaba compuesto por personas de orígenes muy distintos que no necesariamente hablaban el mismo idioma, así incentivando el aprendizaje y uso del portugués. El «enemigo» era una figura construida en oposición al *Homem Novo*. Tras la independencia no desapareció el discurso del *Homem Novo* y el «enemigo», por el contrario, se incentivó y fue un eje fundamental en la construcción de la nueva nación que rechazaba todos los elementos coloniales o tradicionales que iban en detrimento de la unión nacional, el pensamiento científico y la paridad entre la ciudadanía. Los liderazgos tradicionales fueron barridos y condenados por su colaboración con el colonialismo y por perpetuar las desigualdades (Geffray, 1991). Quienes eran considerados «enemigos» podrían ser castigados y enviados para ser reeducados en lugares remotos del país, se ejercía especial vigilancia entre los antiguos *assimilados* y habitantes de las ciudades con mayores riesgos de aburguesamiento. Esto fue dotando al partido de un carácter más autoritario. El *Departamento de Informação e Propaganda da FRELIMO* creó la figura de *Xiconhoca* a modo de arquetipo del «enemigo» que representaba todos los males del país (Meneses, 2015). Esto incluía el «tribalismo» (identificación étnica o regional), el oscurantismo (creencias y prácticas religiosas locales, incluidas ceremonias e iniciaciones), así como los liderazgos tradicionales de cualquier tipo. Todas estas estaban directamente en contra del espíritu nacional de unión revolucionaria, del Poder Popular y del Estado moderno que se buscaba construir. Todas ellas amenazaban el proyecto nacional de una ciudadanía hecha a imagen y semejanza del *Homem Novo* (estos aspectos serán profundizados a lo

Civil», en este texto se ha optado por nombrarla de esta manera porque es como las/os informantes se referían a ella y por respeto a la conceptualización que tienen de este periodo. Cabe señalar que en ocasiones también era nombrada como «la guerra entre hermanos».

largo de la tesis). Sin embargo, se instrumentalizaron aspectos de las culturas como las danzas o los héroes como parte del discurso de identidad. La lucha de las mujeres también formaba parte de la ideología nacional pues se las consideraba doblemente oprimidas por el patriarcado y por el colonialismo. En 1973 fue creada la *Organização das Mulheres Moçambicanas* (OMM), que destacaba la participación de las mujeres durante la guerra de la independencia en el Escuadrón Femenino (Vieitez, 2002a).

Este proyecto nacional incluía una organización popular de las empresas, las instituciones públicas, las fábricas y el campo. La organización del campo con células dinamizadas por las sedes administrativas en las que debía concentrarse la población fue una iniciativa que buscaba aunar a la ciudadanía anulando los lazos de parentesco (más allá de la familia nuclear) que amenazaban la unión nacional. Dentro de este contexto los secretarios de barrio surgieron como una respuesta organizativa popular que dinamizaba política y administrativamente a la población (Meneses, 2009: 27). Esto constituía un gran enfrentamiento al poder de los liderazgos tradicionales y al derecho consuetudinario, el cual debía ser eliminado para erigir la nación moderna, reproduciendo así la lógica colonial donde la población local era desdeñada al considerarse «atrasada». Consecuentemente, «lo tradicional» adquirió nociones de «nosotras/os, nuestra cultura», en contraposición al Estado moderno entendido desde la alteridad (Meneses, 2009: 30). Estos no estaban exentos de críticas dentro del propio partido. De acuerdo con Geffray (1991) este fue uno de los motivos que incentivó la Guerra Civil en el país, ya que fue una herramienta de movilización para la adhesión a la resistencia. Los motivos principales de la guerra estaban vinculados a cuestiones sociopolíticas globales en un contexto de Guerra Fría.

El proyecto nacionalista diseñado por el FRELIMO fue cuestionado tanto interna como externamente. En oposición a este se destacó la formación de la *Resistência Nacional Moçambicana* (RENAMO) en 1975 que a partir de 1977 tomó las armas en contra del Partido Único iniciando la Guerra Civil que duraría hasta 1992. Este grupo estaba financiado por Sudáfrica, EEUU y Rodesia y se alzó como una respuesta a la propuesta social-comunista en un contexto de Guerra Fría que buscaba acabar con este tipo de gobierno en favor del neoliberalismo. Una vez más, las zonas más aisladas y boscosas al norte del país fueron el escenario del inicio de esta guerra, ya que permitía una mayor capacidad de movimiento a las guerrillas. Geffray (1991), Funada-Classen (2012) y Newitt (2012) exploran ampliamente las causas y consecuencias de la guerra en distintos contextos del país. Esta tuvo un fuerte impacto entre la población del norte del país que se vio más afectada. Esta investigación no se centra en los aspectos relacionados con las causas de la guerra, por tanto, solo señalaré algunos aspectos sociales que son imprescindibles para la comprensión de esta monografía.

Las rupturas causadas en las sociedades rurales fueron una clave fundamental en la movilización de la guerra que había abierto fisuras entre la población. La exaltación nacional sin el reconocimiento de la heterogeneidad del país, la creación de aldeas comunitarias, se unieron a un malestar social que veía sus formas de vida destruidas una vez más, viéndose obligadas/os a trabajar en *machambas*¹⁶ colectivas, en este caso, para el desarrollo de la nación. La nueva sociedad rural desarrollada estaría carente de características propias,

compuesta por camaradas unidas/os bajo el proyecto del *Homem Novo*, liderada por hombres sin autoridad, ni conocimientos legítimos (tradicionalmente). Las *Aldeias Comunais* (aldeas comunitarias) fueron construidas, pero escasamente habitadas, pues las personas huían a sus tierras en cuanto se daba la ocasión, frecuentando la sede para participar de reuniones o eventos. Sin embargo, estas aldeas, fueron tremendamente eficaces para la construcción de un aparato administrativo en las zonas rurales. El desabastecimiento de las tiendas y los almacenes que se sucedió tras la independencia agravó esta situación, las cooperativas de consumo donde se podía adquirir bienes manufacturados a precios razonables se establecieron como respuesta (Geffray, 1991).

Recuperar la dignidad y la identidad se convirtió en bandera de la RENAMO que las instrumentalizó para movilizar a las tropas y a la población, ponderando los aspectos tradicionales. Devolvían así el poder a los líderes tradicionales y respetaban las formas de vida locales, si bien sacaban partido de ello para el mantenimiento de la guerra, robando alimentos, capturando personas para el ejército o para servir a los militares. La violencia y el hambre fueron las principales consecuencias de la Guerra Civil en el norte de Mozambique, que quedó dividido entre territorios de RENAMO o de FRELIMO, padeciendo las consecuencias de un ejército u otro. El acceso al mercado quedó completamente inhabilitado, haciendo de los bienes manufacturados un lujo peligroso.

Al mismo tiempo, unirse a la RENAMO significaba -para muchas personas- el acceso a vivir según sus leyes y costumbres sin necesidad de esconderse. Poder casarse, iniciarse, honrar a las/os antepasadas/os, sanar y practicar la religión sin ser perseguidas/os. Esta compleja realidad social a la que se enfrentaba la sociedad en medio de un conflicto bélico, transformó definitivamente el país. La Guerra Civil de Mozambique no era ajena al contexto global de la Guerra Fría cuyos bloques principales financiaban la misma, al tiempo que se ponían en marcha distintos proyectos de colaboración entre otros países socialistas. Tan solo un año después del fin de la Unión Soviética, el 4 de octubre de 1992, se firmó el Acuerdo de Paz en Roma que ponía fin a más de diez años de guerra. En 1994 tuvieron lugar las primeras elecciones democráticas de Mozambique convirtiendo a Joaquim Chissano -del partido del FRELIMO- en el primer presidente democráticamente elegido de la República de Mozambique, cesando el régimen del Partido Único. En la actualidad ambos partidos siguen siendo los predominantes en el país.

En 1980 ya habían sido iniciadas políticas económicas de apertura comercial que se incrementaron a partir del inicio de la democracia, tras la cual cayeron en desuso muchas de las políticas económicas social-comunistas para adherirse a distintos programas de desarrollo y rehabilitación económica extranjeros que buscaban insertar al país competitivamente en el mercado neoliberal global (Casimiro y Neves de Souto, 2010). Además de las políticas económicas para incentivar el desarrollo en el país, el Gobierno tomó medidas de restauración dirigidas a reparar los estragos de la guerra, tratando de crear puentes entre las culturas locales y la nacional. En el año 2000 se recogía la necesidad de que el cuerpo administrativo local tuviese la obligación de consultar a las «autoridades locales». Estas autoridades han sido asimiladas por el Gobierno formando parte de la burocracia administrativa y política local del Estado. En 2004 se reconoció oficialmente

la figura de las/os líderes tradicionales:

El artículo 118 da *Constituição* de 2004 establece que «El Estado reconoce y valoriza la Autoridad Tradicional legitimada por las poblaciones y según el derecho consuetudinario», siendo igualmente competencia del Estado encuadrar la participación de las autoridades tradicionales «en la vida económica, social y cultural del país, en los términos de la ley». Conviene especificar que en ningún momento en la constitución se define el sentido de «autoridad tradicional»¹⁹ (Meneses, 2009: 25).

Este grupo engloba jefas/es tradicionales, secretarías/os de barrio o de aldea, equiparando a todas estas figuras entre sí. Los puentes construidos también implican una institucionalización y centralización del poder mediante ramificaciones tradicionales.

El trayecto histórico trazado hasta ahora recoge periodos históricos amplios desde distintas perspectivas orientadas a los aspectos relevantes para esta monografía. El recorrido económico que se destaca en el primer periodo por un lado y, las implicaciones sociales de las políticas tomadas durante el periodo colonial y de Partido Único por otro, muestran una radiografía de la realidad social de Mozambique. Los cambios económicos devenidos después de la década del 2000 van en sintonía con el proceso iniciado en la búsqueda de un país más desarrollado y moderno. A partir de esta breve lectura histórica -cuyos aspectos serán profundizados a lo largo de los próximos capítulos- permite delinear una ruta comprensiva y enmarcada mostrando un aspecto más de la compleja realidad social abordada en esta etnografía.

1.3. Cultura macua

Mozambique alberga una gran diversidad de culturas y lenguas. A pesar de esta gran variedad, en general se distingue entre culturas matrilineales y patrilineales que dividen el país entre el norte y el sur. La matrilinealidad es característica del norte. Tal y como se aborda a lo largo de esta monografía las formas de parentesco y residencia están en constante transformación y afectan a la matrilinealidad. A pesar de que el sur patrilineal tiene preponderancia debido a que es donde se ubica la capital y uno de los polos económicos fundamentales del país, numéricamente la cultura macua es la mayoritaria en el país, abarcando las provincias de Niassa, Nampula y Cabo Delgado. El *emakhuwa* (macua) es la lengua vernácula más común según el INE (2017a; Jasse et al., 2018) el 29,5% de la población lo habla como lengua materna.

¹⁹ *O artigo 118 da Constituição de 2004 estabelece que «O Estado reconhece e valoriza a Autoridade Tradicional legitimada pelas populações e segundo o direito consuetudinário», cabendo igualmente ao Estado enquadrar a participação das autoridades tradicionais «na vida económica, social e cultural do país, nos termos da lei». Convém referir que em momento algum a constituição define o sentido de «autoridade tradicional» (Meneses, 2009: 25).*

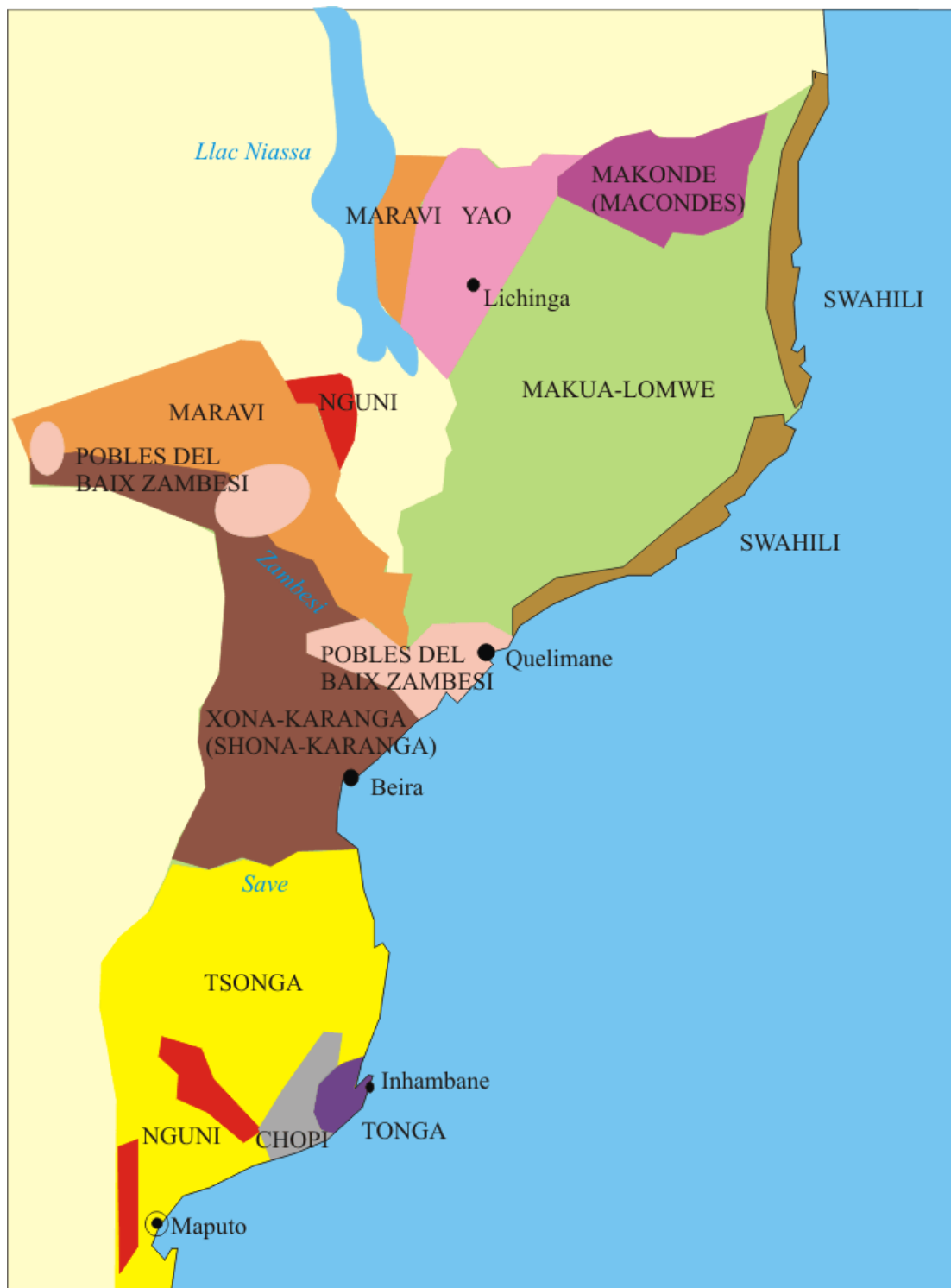


Figura 22. Mapa regiones lingüísticas Mozambique. Autor/a desconocida/o

Dentro del gran territorio que abarca el macua, existe una gran diversidad de dialectos y de particularidades. Lerma (2009) y Funada-Classen (2012) recogen la siguiente clasificación general en relación a subvariedad dialéctica e identitaria que se compone de tres subgrupos principales y cuatro grupos menores. Por un lado, los tres mayores son: macua del interior (Nampula y Niassa); macua-meto (Niassa y Cabo Delgado); y, macua-lomwe (Zambia y Niassa). Por otro lado, macua-rovuma (próximo a la frontera de Niassa); macua-chaca (sur de Cabo Delgado y norte de Nampula); macua del litoral (ubicado en la costa); y, macua chirima o xirima en el noroeste de Nampula y en Niassa, que es la que nos ocupa. Niassa está casi en su totalidad habitado por población macua. En el caso de Txikoko, la mayor parte de la población es macua-xirima, sin embargo, la frontera con macua-meto queda muy próxima y produce una fuerte enemistad con las zonas próximas a quienes se les considera hostiles. Los dialectos macua-xirima y macua-meto son bastante diferentes a pesar de su proximidad. Debe tenerse en consideración para la lectura de este texto la gran diversidad de macuas que existe y, por tanto, las muchas formas en las que este presenta su forma hablada y escrita. Las maneras en las que aquí aparecen escritas las palabras macuas pueden sufrir alteraciones en su forma escrita en función de la región en la que se esté. Dicha ortografía aquí se basa en el macua-xirima apoyada en los textos de Frizzi y en cómo deletreaban mis informantes que no estaban alfabetizadas/os en macua. Se trata de un elemento importante a tener en cuenta para comprender la diversidad de formas en las que pueden aparecer escritas algunas palabras en comparación a otras regiones macua.

La cultura macua es matrilineal, matrifocal y matrilocal. La figura de la mujer es muy importante a nivel espiritual, religioso y organizativo. Soares de Castro (1941) afirma que, a pesar de la preponderancia de las mujeres dentro de la cultura, estaban sujetas a su hermano mayor o *atata* (este nombre es exclusivo de quien ostenta esta posición en la familia y se diferencia del resto de hermanos). El *atata* estaba en el derecho de ofrecer a sus hermanas para mantener relaciones sexuales con algún hombre que estuviese de visita a modo de cortesía hacia el invitado. A pesar del poder de los *atata* sobre sus hermanas, ellas marcaban la pauta de descendencia transmitiendo el *nihimo* (clan materno) a sus hijas e hijos. El *nihimo* es el clan al que se pertenece, teóricamente el matrimonio siempre debe ser exógamo a este *nihimo* transmitido mediante el útero materno (Castro, 1941; Geffray, 2000; Lerma, 2009; Arnfred, 2011; Funada-Classen, 2012). Existen doce *nihimo* y quienes lo comparten se les consideran parientes, el matrimonio entre estas personas es incesto y, por tanto, peligroso. También destacar que, en la actualidad, en el registro civil se usa el nombre de pila del padre y el *nihimo* de la madre en la inscripción del nacimiento, siendo usado el nombre del padre como el principal apellido, dejando de lado el *nihimo*. Geffray (2000) considera que el parentesco macua es abusivo con los hombres que están subordinados a las familias de sus mujeres, trabajando para ellas sin recibir nada a cambio, siendo explotados por sus suegras, obligados a renunciar a su familia, su tierra y sus hijas/os. El autor afirma estas cuestiones ignorando el poder y autoridad de los hombres que, como maridos y hermanos, ejercen sobre las mujeres. Esta perspectiva es contradictoria a otras obras como la de Arizcurinaga (2008) o Arnfred (2011). La

uxorilocalidad es la forma de residencia habitual, no la única. Los hombres, al casarse, se trasladan inicialmente al lugar de residencia de su esposa (sobre todo cuando se trata de un matrimonio joven). La pareja participa colectivamente con la madre de ella en la *machamba* hasta que el matrimonio es afianzado -mediante el nacimiento de hijas/os- y alcanzan madurez e independencia creando su *machamba* y granero propio. Las mujeres son las principales gestoras de las reservas de comida, también son las cocineras, además de limpiar, buscar agua, entre otros quehaceres. Ellas deben obediencia a su marido y deben servirle lo que él les pida. Esto es observable en pequeños gestos cotidianos, en la ocupación del espacio en las casas, a quién se sirve comida en primer lugar, qué alimentos se les sirven, quién ostenta la autoridad para hablar en público, quién toma las decisiones, quién tiene mayores tiempos de descanso, etc. Esta realidad no exhibe una matrifocalidad evidente ni en la vida práctica ni en la religiosa. La fase etaria o las posiciones sociales que ocupan las mujeres les pueden proporcionar esferas de poder, aunque el acceso esté más restringido que en el caso de los hombres.

La cultura macua no es gerontocrática, pero las fases etarias tienen importancia en relación a la autoridad, el respeto, la sabiduría y la permisividad de los actos. Las fases de la vida macua se clasifican en función a cambios que otorgan nuevas posiciones sociales. Al nacer no se entra directamente en la categoría de «persona», se espera hasta el día que se cae el cordón umbilical (una semana después aproximadamente), una vez esto ocurre, se hace una pequeña ceremonia de purificación que da paso a la entrada en la «vida» (ver ceremonia 14 en Fuentes Primarias). Desde este momento hasta que empieza a caminar es un/a bebé que acompañará a su madre. Después de que esto ocurra, se realiza otra ceremonia de purificación para que no muera «del susto» cuando sus padres retomen las relaciones sexuales (teóricamente se debe guardar celibato hasta que la/el última/o hija/o comienza a andar) (ver ceremonia 4 en Fuentes Primarias). Esto da paso a la niñez que se caracteriza por una gran libertad, al no haber pasado todavía por el rito de iniciación se considera que forman parte del tiempo de Namuli, la diosa monoteísta creadora de la vida. Durante la niñez no es posible castigar ni recriminar a la infancia porque, al no pertenecer al tiempo terrenal, las/os antepasadas/os pueden expresarse a través de ellas/os, estando así libres de culpa. A modo de ejemplo expongo lo sucedido con una vecina de Txikoko:

Gabriela perdió su casa y su cultivo de plátanos, porque a uno de sus nietos se le prendió fuego. El niño no fue castigado a pesar de que ella estaba muy enfadada. Fue a hablar con la adivina que le transmitió la ofensa en la que ella había incurrido con sus antepasadas/os y que habían propiciado el comportamiento de su nieto que llevó al desastre. Una vez realizadas las ceremonias pertinentes de restauración de la ofensa a las/os antepasadas/os, rehízo su casa y su cultivo de plátanos (Diario de Campo, 11/09/2019).

La inmunidad de la que se goza en la niñez como portadoras/es de mensajes acaba en la iniciación, tanto femenina como masculina. Tradicionalmente, niñas y niños perdían su nombre de infancia durante el periodo de la iniciación y renacían tras esta con el nombre de personas adultas responsables de sus actos. Desde la colonización hasta la actualidad esta práctica está desapareciendo. En las iniciaciones se mantiene el acto de «pérdida del

nombre», pero debido a que las/os niñas/os deben ser registradas/os desde su nacimiento, ya no se les puede cambiar el nombre; por ello, no existe como tal la pérdida del nombre y durante la iniciación usan nombre de animales (muchas veces elegidos por las/os niñas/os) como símbolo de pérdida del nombre (ver ceremonias 1, 8, 11, 12 y 13 en Fuentes Primarias). En algunas comunidades encontré todavía niñas/os que eran llamadas/os de determinada manera por sus familias y tenían, aparte, «el nombre de la escuela». Al preguntarles sus nombres muchas veces mencionaban ambos y, si solo mencionaban el de la infancia, eran recriminadas/os para que me dijiesen el nombre de escuela, comúnmente nombres en portugués o algún nombre escuchado en la radio o la televisión. Cabe destacar a este respecto que, durante el periodo colonial, las personas fueron obligadas a tener nombres portugueses lo cual ha tenido un fuerte impacto; solo entre las personas más jóvenes es común escuchar nombres que no sean en portugués²⁰.

Una vez se ha realizado la iniciación (entre los once y los quince años), pasan a ser responsables de sus actos y se les aplican normas de comportamiento muy estrictas, puesto que ya pertenecen al tiempo terrenal, lo que continuará hasta la muerte. Desde que finaliza la iniciación hasta el matrimonio y el nacimiento del/a primer/a hija/o, se entiende que están en un proceso de aprendizaje de los deberes, actitudes, respeto, comportamiento y trabajo de la vida adulta. A diferencia de lo que pueda ocurrir en otros contextos y en contradicción con lo apuntado por Osorio y Macuacua (2013), tras la iniciación no se considera que puedan contraer matrimonio, es un comienzo madurativo. Según mis informantes, una joven se puede casar cuando se le cae el pecho entre los dieciocho-veinte años²¹. Los embarazos prematuros y los matrimonios infantiles se consideran un grave problema que se debe remediar. El matrimonio, entendido de una manera tradicional, es una unión duradera o temporal que se confirma en el primer embarazo y parto.

El parto supone para las mujeres un cambio paradigmático en relación con su estatus social. Las mujeres pasan a denominarse «mamá» y en el caso de los hombres «papá», siendo este nombre menos común para dirigirse a ellos que hacia las mujeres. Los hombres suelen ser tratados más formalmente (llamándoles «señor») y su autoridad, una vez llegados a la edad adulta, no depende tanto de su ciclo reproductivo como en el caso de las mujeres. Los hombres deben respetar a sus mayores, pero tienen la prerrogativa, desde temprana edad, de hablar en público en las reuniones, de ir y venir, decidir no casarse, etc. Las mujeres en la categoría de «mamá» no gozan de tal privilegio y, al compartir espacio con hombres o con mujeres de más edad, permanecen en silencio, sobre todo al tratarse de situaciones formales con presencia de personas ajenas a la familia. Es común usar el nombre de «mamá» o «papá» para referirse a personas de la misma edad, aunque estas ya hayan sido abuelas/os, pero pertenecen a la misma categoría. Una vez se convierten en abuelas, adquieren más libertad de movimiento, de opinión o de hablar en

²⁰ Al buscar pseudónimos he tratado de mantener el sentido y el origen del nombre porque creo que es significativo cuando una persona tiene un nombre bíblico o algún nombre de una cantante, por ejemplo.

²¹ Según la tradición, el matrimonio representa un acuerdo entre dos matrilineajes cuya cabeza principal es el *atata*. Una mujer puede negarse al matrimonio y se suele respetar su opinión aunque en última instancia el *atata* es quien decide.

público. A medida que se envejece, se adquiere más autoridad. Tras la muerte se vuelve al útero de Namuli a descansar, esta persona (sobre todo si se trata de alguien importante o de avanzada edad) será un/a antepasada/o de la familia. Las/os antepasadas/os forman parte de la vida cotidiana, estas/os pueden manifestarse de una diversidad de formas y deben ser tenidas/os en consideración.

A continuación, se expone las fotografías de la obra de un artista local representando las fases de la vida de las mujeres en algunas de las tareas que llevan a cabo:



Figura 23. **Representación escultural de la vida de las mujeres macua I.** Artista desconocido. Es una obra circular con seis imágenes que representan la vida de las mujeres: haciendo una *makeya*, amamantando, mostrando respeto, cocinando, transportando agua y en la vejez.



Figura 24. **Representación escultural de la vida de las mujeres macua II.**
Artista desconocido.

Es importante señalar que, incluso dentro de las familias, una vez pasada la niñez, hombres y mujeres difícilmente comparten espacios; en los funerales se ora de manera separada, los hombres dirigen la oración principal, mientras que las mujeres están a los lados o cocinan para la ceremonia (ver ceremonias 3, 6 y 9 en Fuentes Primarias); en las casas hombres y mujeres comen de manera separada (aunque estén frente a frente) y no comparten platos. Dentro del grupo de las mujeres, la figura de la *apwiyamwene*²² tiene características propias y está dotada de más autonomía y poder.

Las *apwiyamwene* solo pueden ser mujeres. Cada familia tiene una mujer, normalmente la hermana más mayor, que ostenta este cargo. Esta mujer ocupa un lugar de respeto y autoridad, es escuchada y tiene obligaciones para con la familia. Es la mujer que, junto al *atata*, aconsejará a la parentela sobre todo a las mujeres. Ellas son las responsables religiosas de sus familias, conducirán las ceremonias internas a las/os antepasadas/os y a Namuli (ver ceremonias 7, 15, 16, 17, 19 y 23 en Fuentes Primarias). Es la única persona que puede moler harina de sorgo para las ofrendas familiares (ver Figuras 72 y 73). Es la primera en hacer la ofrenda (a partir de ahora *makeya*) y la que recoge todos los elementos, después de que otras personas de la familia hayan hecho la suya, así dando comienzo y fin a la misma. Rita-Ferreira apunta al papel de estas mujeres dentro de la cultura macua en una obra que trata de la historia precolonial de Mozambique, señalando el papel de estas mujeres, y dice: «La madre y la hermana más mayor del jefe gozaban de una cierta preponderancia política. La hija más mayor de la última, la *pia-muene*, era guardiana de las costumbres y responsable de los lugares funerarios del matrilinaje²³» (1982: 127).

Además de las *apwiyamwene* que operan en las familias, cada comunidad elige a una -y esta no tiene por qué ser de entre las mujeres más mayores- sino de cualquier edad. Arizcurinaga (2008) sugiere que estas podían ser incluso recomendadas por la *apwiyamwene* antes de su muerte por tratarse de alguien bastante joven. Estas mujeres tienen responsabilidades en la comunidad (ver Figura 85) y son las encargadas de dirigir todas las ceremonias relacionadas con las/os antepasadas/os, las que preparan la harina en todas las ocasiones (incluidas las iniciaciones). En la iniciación femenina tienen un papel fundamental, también son las consejeras y las mujeres pueden refugiarse en su casa siempre que sea necesario. Las *apwiyamwene* dirigen la vida espiritual de la comunidad. Siempre deben ser parientes del *mwene* (líder comunitario), aunque no necesariamente se trate de su hermana. Estas mujeres gozan de cierta autoridad política y participan de las reuniones de los líderes, aunque normalmente no se les permite hablar, de hacerlo lo hacen en la intimidad al *mwene*. El *mwene* es el líder de una comunidad, el que la dirige, toma las decisiones importantes, resuelve los conflictos, forma parte de muchas de

²² Mujer que ostenta un cargo principal guía espiritual dentro de la familia y/o la comunidad.

²³ *A mãe e a irmã mais velha da chefe gozavam de uma certa preponderância política. A filha mais velha desta última, a pia-muene, era guardiã das costumes e responsável pelos lugares funerários da matrilinhagem* (Rita-Ferreira, 1982: 127).

las ceremonias como una figura fundamental y es guía de todo el pueblo. Lerma (2009) apunta al sentimiento de desamparo y pérdida que siente la comunidad ante la ausencia de esta figura que es clave para la vida de la comunidad. Estas personas son las que gozan de mayor autoridad, en su presencia se guarda silencio y se escucha, y son conocedoras de muchos secretos y sus opiniones devienen de esa sabiduría. Los *mwene* son elegidos por la comunidad. Para ser *mwene* se debe ser bondadoso de corazón y no codicioso; por tanto, no es un rol que se pueda desear, querer o pretender ocupar. La comunidad lo elige en secreto, un día van a su casa y le colocan *makeya* (ofrenda) de harina de sorgo en la cabeza, la única manera de rechazar el puesto es huir en ese momento al río y lavarse con agua. Los *mwene* están subordinados a la figura del *régulo* que opera en un mayor territorio. En la iniciación de un *mwene* participan muchos otros, además del *régulo* y la *apwiyamwene*. Durante esta iniciación es aconsejado, se le desvelan muchos secretos y, también durante los primeros años, le acompañan otros *mwene* hasta que se dé por concluido su aprendizaje.

Arnfred (2011) señala que hay puestos que no tienen género asignado, como el de quienes ejercen la medicina tradicional o, en este caso, *mwene*. En sí el término no designa ningún género sino un cargo. Esto significa que, a diferencia de la *apwiyamwene*, no hay como tal una prohibición de que las mujeres ocupen este cargo. Pueden hacerlo, pero es solo poco común. Arizcurinaga (2008) plantea que la preponderancia de los hombres en el cargo de *mwene* se debe al periodo colonial, puesto que los portugueses no reconocían a las mujeres como figuras de poder; también destaca que durante el periodo colonial la designación de figuras de poder siempre era otorgadas a los hombres. La autora llega a sugerir que las mujeres delegaron en sus sobrinos mayores este cargo ante la falta de autoridad que ellas tenían ante los colonos. A mi parecer no hay datos suficientes que puedan confirmar o desmentir si antes de la colonización había más mujeres *mwene* que, por ejemplo, en la actualidad. No es un cargo que exclusivamente ocupen los hombres, pero a lo largo de mi investigación solo encontré a una mujer en el cargo entre los más de treinta *mwene* a quienes conocí.

Es importante destacar que las esferas de poder en el caso macua no pueden ser entendidas ni confundidas bajo una epistemología ajena a la propia cultura. Mujeres y hombres ocupan espacios diferenciados en la sociedad que trabaja de manera cooperativa. Las mujeres cuentan con una autoridad y poder espirituales que trascienden todos los ámbitos de la vida, además de controlar el alimento. Los hombres gozan de otras esferas de poder. No se pretende iniciar un debate sobre la autoridad y el poder en relación con el género, lo que exigiría una investigación detallada sobre estas figuras, pero baste señalar características generales de la organización social macua en la que determinados cargos, atravesados por el género, tienen papeles centrales en la cotidianidad.

En el caso de las *apwiyamwene* -como guías espirituales- son figuras elementales de la comunidad, las mujeres están dotadas de un poder espiritual, que es clave en la vida social. Frizzi (obra aún por publicar) recoge uno de los mitos de origen en el que Namuli les entrega la menstruación a las mujeres al descubrir su secreto. En aquel tiempo, Namuli vivía entre las personas. Las mujeres y los hombres discutían sobre quién se parecía

más a la Diosa Namuli. Una mujer se percató de que todos los meses Namuli caminaba durante largo tiempo por el río y un día decidió seguirla. Se escondió entre las rocas y vio como Namuli se desnudaba y limpiaba la sangre menstrual de su vagina en el río, ella pensó «nosotras teníamos razón, Namuli es una mujer como nosotras». Cuando se disponía a marcharse Namuli se percató de la presencia de alguien y la hizo ir donde ella: «has desobedecido y me has seguido, has descubierto mi mayor secreto, el secreto que otorga vida y que es en sí mismo la muerte. Sí, las mujeres sois más parecidas a mí que los hombres, ahora que conoces mi secreto vuestra es la responsabilidad de continuar la vida, os entrego a vosotras, mujeres, la menstruación y con ello la vida». Dicho esto, la Diosa Namuli se marchó convirtiéndose en la gran montaña que se puede encontrar en la provincia de Zambezia. Esta montaña de aspecto picudo (falo) y con una gran cueva (útero) es donde nace la vida y reside la muerte; esta se asemeja a la menstruación, que es el mayor indicativo de fertilidad aunque, en sí misma, es la evidencia de falta de reproducción de la vida.

El poder y el valor espiritual que tienen las mujeres es trascendental a toda la religiosidad macua. A lo largo del texto se explorará esta cuestión religiosa destacando que la población no se identifica ni nombra estas prácticas y creencias como religión (ver capítulo ocho). La figura de Namuli, aunque mencionada, ha caído en favor de la alusión a Dios o a Alá. Esta negación va en detrimento de la matrifocalidad y de las esferas de poder de las mujeres. A pesar de ello, la práctica ceremonial macua es fundamental y la relación con las/os antepasadas/os cotidiana. Existe una gran variedad de *makeya*, estas forman parte de todos los tipos de ceremonias (nacimiento, honra, iniciación, muerte, agradecimiento, pedidas, etc.) (ver apartado de ceremonias en Fuentes Primarias). Existen *makeya* específicas para honrar a las/os antepasadas/os (como es el caso de la *xataka*). Estas son realizadas más de una vez al año, el infortunio suele ser interpretado como una falta de cuidado a las/os muertas/os y, por tanto, se procede a realizar una *makeya*.

Este breve panorama político, religioso y de parentesco de la cultura macua debe servir a modo de introducción básica para comprender unas categorías elementales que permitirán la lectura del texto. A lo largo de la monografía se abordarán de manera pormenorizada y actualizada muchos de los aspectos aquí mencionados para analizar la realidad social sobre estos conceptos y categorías. Estas ideas generales orientarán la lectura en lo que a cultura macua se refiere, aun siendo esta mucho más compleja, diversa, híbrida y cambiante de lo que esta descripción general refleja.

1.4. Territorio

Este apartado describe el distrito donde fue realizada la investigación etnográfica, los detalles que aquí se narran se basan en los datos y las observaciones realizadas durante el trabajo de campo. Txikoko es el nombre del distrito y también de su capital. A lo largo del texto se especificará cuándo se refiere al distrito, pues suele usarse también para hablar de la capital, llamada villa o sede. En la monografía empleo el término de «comunidades» porque es el nombre local que designa a las poblaciones de fuera de la capital y a las localidades de menor tamaño. El distrito se compone por su capital y noventa y nueve comunidades de distintos tamaños. Las comunidades suelen cambiar de emplazamiento; se crean y desaparecen con cierta regularidad, por tanto, es difícil determinar el número exacto, su ubicación o el número de habitantes de estas. Actualmente, existe cierta tendencia a establecerse en un lugar de manera más estable, sobre todo junto a los caminos principales donde existen mayores oportunidades de negocio o cierto acceso a la cobertura y a la electricidad. Sin embargo, son muchas las comunidades situadas en territorios alejados que continúan practicando cierto grado de nomadismo. Esto ocurre cada un tiempo indeterminado, normalmente años. Los motivos principales para los cambios suelen ser el agotamiento de las tierras productivas, cambio de *mwene*, algún tipo de discusión o interés por estar más próximo a la capital. Es interesante resaltar que, en las divisiones realizadas de comunidades por este último motivo, estas son creadas por un pariente del *mwene* y la nueva comunidad recibe el mismo nombre que la anterior añadiendo «dos» tras el nombre. La comunidad original no desaparece, permanece en su localización y es creada una nueva comunidad que mantiene el nombre para referenciar el origen y conexión con este otro pueblo.

La sede está en continua expansión, actualmente ya cuenta con cuatro barrios a los que se les van añadiendo nuevas viviendas. Las comunidades son muy variables en cuanto a número de habitantes. Algunas cuentan con una gran concentración de población por las oportunidades mercantiles con las que cuentan; otras, tienen algo más de concentración debido a que están cerca de lugares de culto. Estos dos tipos de comunidades suelen acoger a más de un grupo matrilineal. Normalmente, las comunidades están compuestas por grupos matrilineales extendidos. Independientemente del tamaño y del número de población, se les nombra como «comunidad», solo la capital recibe un nombre específico a nivel administrativo. Usualmente se refieren por los nombres propios a las comunidades. Las poblaciones que están más alejadas y son más pequeñas pueden llegar a ser nombradas como «*mato*» (bosque/campo). Esto no necesariamente es despectivo, aunque a veces lo es, y se suele usar para hablar de un lugar apartado, potencialmente peligroso, asociándolo con categorías sociales relativas a una menor presencia de mercado, desarrollo, electricidad, productos manufacturados, etc. Este tipo de comunidades se suelen componer de una única familia y cuentan con una distribución más extendida en el territorio. Los núcleos familiares viven más alejados unos de otros, en muchas ocasiones están separadas por *machambas* y no suelen ser visibles unas casas de las otras a simple vista. En cambio, las comunidades con mayor densidad de población (que se organizan en torno a una actividad

económica o motivo religioso) suelen estar más concentradas las viviendas. Este tipo de comunidades no suelen cambiarse de lugar, permanecen, habitualmente tienen pozos y escuelas primarias de cemento. Una comunidad que salvaguarda un lugar por motivos espirituales puede deberse a varias razones: el túmulo de algún *mwene* o *apwiyamwene* importante, una montaña o río de especial importancia donde se peregrina para hacer *makeya* o una antigua misión católica que en la actualidad está vacía pero que ha albergado durante el periodo colonial una Iglesia, una Escuela Primaria, una Escuela de Oficios, un hospital, casa de Padres y casa de monjas. Las comunidades con mayor actividad económica normalmente se organizan en torno a esta. En estas hay mayor presencia comercial, también pueden contar con una sede del almacén de tabaco local en la que hay operarios y se da la compraventa del tabaco. En algunas comunidades se organiza un mercado itinerante una vez a la semana al que acuden los comerciantes desde la villa.

Tratar de enumerar cuántas personas viven en cada comunidad es un reto inasumible, basándome en las personas observadas en fiestas de las comunidades menores podrían oscilar entre cincuenta o doscientas personas, contando a las/os niñas/os. Estas/os componen la mayor parte de la comunidad. Es difícil saber qué niña/o pertenece a qué familia pasada una edad. Durante los primeros años de vida, normalmente viven con sus madres a pesar de que hay excepciones. Es relativamente común entregar a la/el primer/a hija/o al cuidado de una pariente femenina de mayor edad madre/abuela/hermana. Se explicita quién es la madre biológica se haga cargo o no de la criatura. Existe la opción también de que las niñas sean enviadas a casa a algún familiar por motivos y con duraciones muy variables. Esto suele ocurrir en torno a los ocho años de edad. La hija mayor que permanece con su madre no suele dejarla una vez llegada a esta edad porque ayuda en las tareas: limpia, cocina, cuida y transporta a sus hermanas/os menores. Sin embargo, algunas transitan entre familiares de manera más o menos estable. Los motivos principales suelen ser: una abuela (o mujer mayor de la familia) que se haya quedado sin niñas/os en su casa (este arreglo libera de una carga alimenticia a su familia y presta ayuda con algunas tareas como limpiar el patio de la casa); cuando hay dificultades para mantener a todas/os las/os hijas/os; cuando alguien de la familia necesita niñas de la edad para colaborar en algunas tareas domésticas; o cuando alguien de la familia vive en la ciudad y se le quiere dar mejores oportunidades escolares, este caso también incluye niños. En todos los casos que conocí, estas niñas frecuentaban la escuela regularmente. Las personas que acogen a la niña son responsables de su educación, de la asistencia a la escuela, de vestirla, alimentarla, cuidarla, pueden llegar a asumir los costes de su iniciación también. Estas niñas suelen visitar a sus familias y varía el tiempo que permanecen fuera de sus casas, pudiendo ser desde unas semanas a algunos meses e incluso años. En estos casos, una vez casadas, deberían volver a la casa de sus madres, pero ni todas lo hacen, muchas permanecen donde pasaron la mayor parte de su infancia y son acogidas como hijas. En los casos en los que son enviadas a las ciudades para estudiar, luego presentan algunos problemas; en las instancias en que conocí su vuelta, tras terminar los estudios o casarse, apenas hablaban macua-xirima y tenían problemas para comunicarse con sus familias. Este tipo de arreglos no acostumbran a ser evidentes, por lo que tardé meses en ser capaz

de identificar estos flujos y cómo funcionaban.

La cultura macua al ser uxorilocal se espera que las hijas vivan en las inmediaciones de sus madres; los hijos se sobreentiende que se marcharán, aunque suelen tener casas independientes dentro del patio de sus madres hasta que se casan. Existen grandes diferencias entre las comunidades y la villa en relación a la forma de residencia. En la actualidad hay una mayor tendencia a la neolocalidad entre las personas más jóvenes que tratan de buscar oportunidades laborales y comerciales en núcleos más urbanizados bien sea en la villa, en comunidades mayores o cercanas a las carreteras principales. En la villa, debido a la distribución de los barrios cada vez más poblados, existe una mayor demanda de los terrenos, esto implica que las hijas vivan alejadas de sus madres. En estos casos, las hijas acostumbran a visitar a sus madres diariamente, aunque ya no coman allí. Los cambios en las formas de residencia no se circunscriben exclusivamente a los núcleos más urbanizados, como decía anteriormente, es común que parejas jóvenes practiquen la neolocalidad o incluso que residan (aunque sea por un periodo de tiempo) en casa de la familia del marido. En las comunidades la uxorilocalidad se practica de manera más estable. Los cambios de territorio y el acceso a la tierra permiten mayores posibilidades para escoger la zona de residencia. Los hijos suelen abandonar las casas de sus madres mientras que las hijas acostumbran a residir cerca de ellas. Las hermanas suelen vivir próximas entre sí y encontré casos en los que los hermanos con cargo de *atata* residían en la misma comunidad de sus hermanas, mientras que su mujer había abandonado su residencia original. Las hijas, una vez casadas, abandonan la casa de sus madres, pero se suelen establecer a unos cien o quinientos metros de la casa de estas. Las hijas casadas cuentan con un patio propio a pesar de visitar asiduamente el de sus madres. Esta relación permanece así hasta que las hijas se convierten en abuelas, una vez adquirida esta categoría etaria van trazando sus nuevos círculos en torno a sus propios patios.

El patio es el centro neurálgico de la vida familiar. Es donde transcurren casi todas las actividades cotidianas. Hombres y mujeres se ubican en lugares diferenciados de los patios para las actividades diarias. Los hombres suelen ocupar las sillas (si hay) y las mujeres suelen ocupar las *esteras*²⁴. Los patios suelen ser de gran tamaño, en ellos se construyen casas en función de las necesidades de las familias. La casa principal pertenece al matrimonio propietario del patio. Esta casa suele ser de mayor tamaño y es la que cuenta con las principales mejoras. Puede tener una única estancia o varios cuartos. En estas estancias se suele dormir durante la época fría además de servir para guardar los objetos de valor como televisión, placas solares, altavoces, cubos, congeladores, ropa, en algunas ocasiones comida, entre otros. Normalmente, construido a un metro o metro y medio del suelo, está el silo donde se guardan las provisiones de grano para el año. Además de estas construcciones, está la cocina, esta suele estar hecha de materiales más livianos que el lodo; la paja o el bambú son los materiales predilectos para facilitar la salida del humo. En ocasiones se ubica en la parte de abajo de los silos. Muchas casas

²⁴ Alfombra de producción local hecha a partir de un cáñamo de la zona.

cuentan también con un alpendre²⁵ redondo que, además de para reunirse, sirve para dormir en él las noches calurosas. Todas las edificaciones, menos la cocina, cuentan con un espacio exterior tapado por el techo que permite protegerse del sol o de la lluvia estando en el patio. Por último, hay un número indefinido de casas que se construyen en función de las necesidades de las familias. Estas son menores y están hechas de adobe. Las/os niñas/os no iniciadas/os duermen comúnmente con alguna mujer adulta a menos que esta vaya a dormir en la intimidad de la casa con el marido. Una vez iniciadas/os, las chicas ocupan una casa independiente y los chicos otra, sin mezclarse entre ellas/os ni con las personas adultas. Los hijos que permanecen en casa de sus madres pasada cierta edad, se construyen sus propias casas independientes en los márgenes del patio de sus madres para tener cierta intimidad. Originalmente, las casas eran redondas, porque estas no tienen esquinas, no crean sombras y, por tanto, no se pueden esconder los espíritus en ellas. Hoy en día casi todas las casas son rectangulares y tienen esquinas, solo los alpendres se siguen construyendo redondos en todas las ocasiones.

Las edificaciones presentan una gran gama de materiales de construcción que determinan también las categorías sociales. Los materiales principales de origen natural son: el adobe, el bambú, la paja y los troncos. En las versiones consideradas más sofisticadas se elaboran ladrillos con el adobe, se secan al sol y se construyen con ellos. Además de estos materiales, se usan el cemento, la chapa para tejado, rollos de plástico y la pintura. Es común que las mejoras en las casas impliquen colocar una capa de cemento sobre la casa original de adobe. Este tipo de casas no se abandonan a diferencia de las que son recubiertas de barro. Otro tipo de mejoras que se suelen realizar es la colocación de chapas metálicas en vez del tejado que comúnmente es de paja (en caso de mudarse se llevan el tejado). Los tejados que no son de chapa suelen contar con una estructura de bambú, sobre la que se coloca un rollo de plástico extendido y, finalmente, la paja. El plástico permite una mayor impermeabilidad. Una mezcla de todos los materiales suele ser los más común, sobre todo en la villa. Las comunidades suelen contar con el aislante de plástico, pero el resto de materiales son de origen natural. En la sede también existen diferencias entre unas casas y otras. Las personas más acomodadas suelen hacer mejoras en sus hogares, pero normalmente es a largo plazo. Puede obtenerse la chapa del tejado y años después se coloca cemento, por ejemplo. La zona comercial de la villa -que se ubica en la carretera principal que la conecta con otros distritos- está encementada debido a que hay una mayor circulación de capital. Según se aleja del núcleo comercial, se ve una mayor variedad en cuanto a los materiales de construcción. A continuación, pongo cuatro fotografías para que se puedan apreciar estas diferencias entre las comunidades y la villa:

²⁵ Estructura tradicional redonda de gran valor simbólico, puede estar en las comunidades o dentro de las casas.

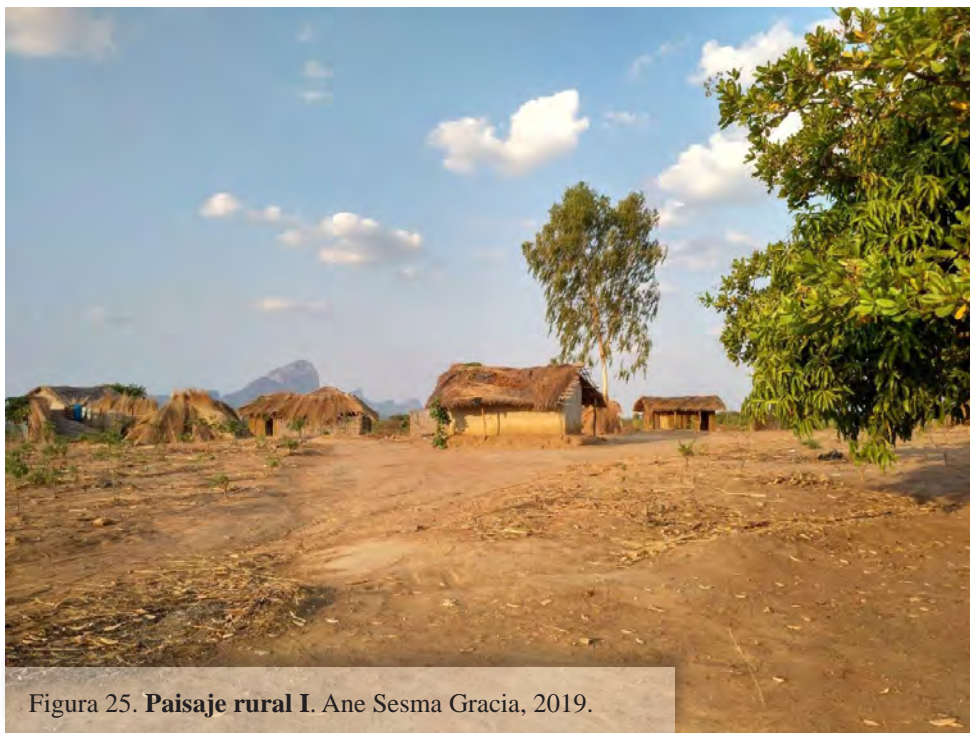


Figura 25. Paisaje rural I. Ane Sesma Gracia, 2019.

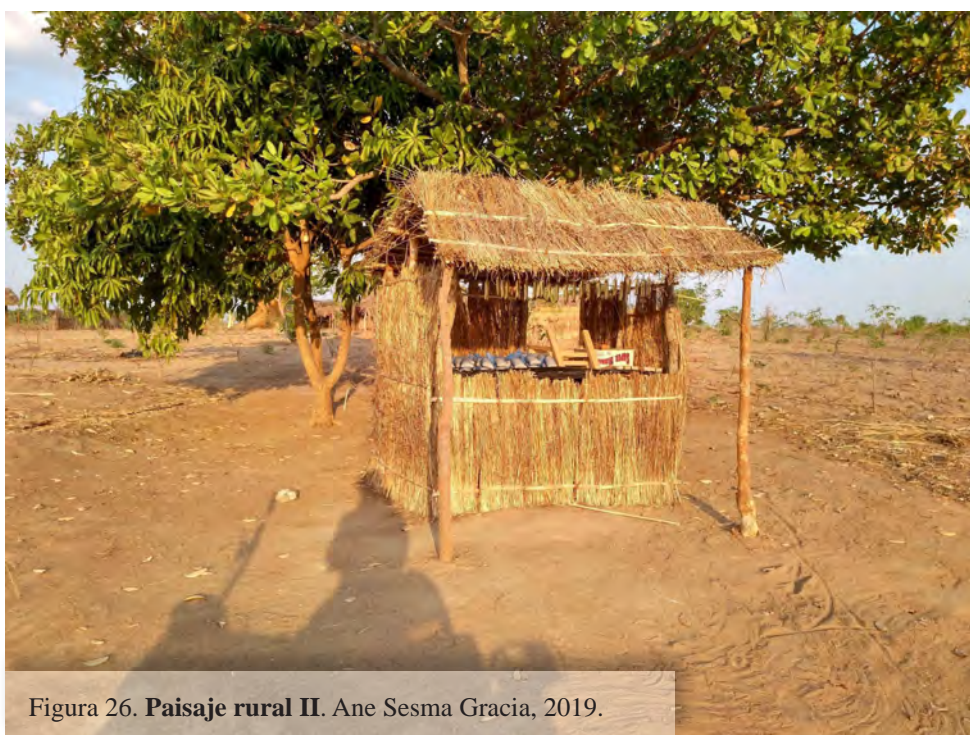


Figura 26. Paisaje rural II. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 27. Paisaje urbano I. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 28. Paisaje urbano II. Ane Sesma Gracia, 2019.

La villa está atravesada por la carretera que la conecta con otros distritos. El almacén de tabaco se ubica a unos dos kilómetros de la villa desde la carretera. Esta vía está aplanada y recibe mantenimiento. El resto de caminos que salen desde la villa y llevan a las comunidades están menos cuidados; son de tierra, pero no están aplanados, tienen muchos agujeros, tramos de arena y son de difícil acceso en coche. De estos caminos nacen vías menores que conectan con las comunidades más alejadas. En la medida que se alejan de la urbe, empeoran las condiciones de los caminos. Desde la villa hay *chapas*²⁶ que comunican el distrito con Nampula, Cuamba o Lichinga, estos suelen parar en comunidades u otras

²⁶ *Kombis* o furgonetas con la parte trasera abierta que se usan para el transporte de personas.

villas que están de camino, pero no hay ningún transporte que cubra las distancias de las comunidades que están fuera de este circuito. Esto dificulta el acceso a los servicios que ofrece la villa a las personas de las comunidades. Dependiendo de su situación económica, las familias pueden contar con una moto y una bici o dos. El uso suele ser compartido con predominancia de los hombres sobre el transporte (también suelen ser los que los compran al obtener la mayor parte del dinero mediante el cultivo comercial). Desplazarse a pie es lo más frecuente. Muchas mujeres caminan con sus excedentes hasta el mercado de la villa algunas veces por semana para obtener dinero y comprar productos esenciales para la familia como jabón, aceite, sal o ropa.

La villa de Txikoko se estructura a partir de esta carretera. La mayor parte de la actividad comercial se concentra en torno a esta, al mercado municipal y en sus inmediaciones. En la actualidad, la mayor parte de comercios circunscritos a la carretera pertenecen a inmigrantes de origen del sudeste asiático. Estos comerciantes venden principalmente productos importados de Asia. Entre los productos más comunes se encuentran: jabón en polvo, tres tipos de jabones de barra, sal, aceites vegetales de distintas marcas, arroz, escobas, sazón de pollo en polvo, mantas, peines, pasta de dientes, chupetes, cepillos, galletas, motos, bicicletas, ganchitos, insumos agrícolas, machetes, azadas, pilas, linternas, azúcar, dulces, etc. Estos comercios cuentan con algún trabajador local que sirve los productos. Además de estos negocios, hay dos distribuidoras de bebidas alcohólicas que también funcionan como bares. Hay jóvenes que venden carne de cabra al peso, crédito para el móvil o hacen reventa de gasolina comprada en la gasolinera que está a dos kilómetros de la villa. Hubo una tienda de ropa que cerró y abrió una tienda de *tuppers* y ollas de metal. También hay una tienda de un hijo de un portugués y madre mozambiqueña que era prácticamente el único que traía productos importados de Portugal y Sudáfrica, además de una panadería y una tienda de un hombre de Nampula que traía pollos congelados de Sudáfrica y *carapau* (un tipo de pez) de Etiopía. Por la calle que comunica esta carretera con el mercado municipal se concentran los puestos de *capulanas*²⁷, así como de otros productos como zapatos de segunda mano y nuevos, productos de belleza, ropa de segunda mano; también se revenden los productos de los comerciantes asiáticos en sobres o bolsitas por valor de 5 o 15 meticales (MTn)²⁸. Los hombres dirigen estos negocios, casi en su totalidad, en contraposición a los productos agrícolas que están feminizados. Los propietarios de estos puestos compran y revenden aceite, sal o jabón que empaquetan en porciones más pequeñas y que, normalmente, las mujeres compran con el dinero que han obtenido de su venta en el mercado. Muchas veces no pueden permitirse comprar una barra de jabón entera, pero sí un cuarto a 5 MTn. De esta calle donde discurren este tipo de comercios,

²⁷ Tejido colorido de gran valor simbólico, práctico y de estima social.

²⁸ 70 MTn equivalía a 1 euro aproximadamente en 2019. Una *capulana* de calidad media costaba 250 MTn, un saco de 20kg de sal 300 MTn. Una lata de 30 litros de cacahuets 200 MTn, una lata de 20 litros de arroz sin descascarar 300 MTn. Una barra de jabón 20-40 MTn dependiendo de la calidad. Una cabra 2000 MTn. Una gallina entre 200-450 MTn. Una olla de barro hecha a mano 10-20 MTn. Estos datos son sólo ilustrativos para tener una noción del precio de las cosas. Los animales y los productos de *machamba* son más baratos fuera de la *sede* mientras que los manufacturados son más caros y a la inversa.

se accede a una zona en la que se encuentra a un lado, el mercado municipal y al otro, los puestos de pescado seco. Este pescado seco normalmente es nacional, de río y está salado para su conservación. En la zona del mercado pueden encontrarse a la venta bambú, productos hechos de bambú o barro, gallinas y cabras, en algunas épocas del año maíz o leguminosas, además de tubérculos, hojas (de yuca, calabaza o judías), cebolla, coles, ajo, lechuga, tomates, alguna fruta, huevos, etc. Dentro del mercado hay unas encimeras altas de cemento sobre las que se ofrecen productos procedentes de las *machambas*; en este espacio hay algunos hombres, pero la mayor parte de los puestos son de mujeres. Del edificio del mercado a la derecha, hay una explanada de tierra en la que se extiende la mayor parte del mercado de las mujeres que vienen de las comunidades. De los productos agrícolas hay algunos que vienen de fuera del distrito como las cebollas, los ajos, los pimientos, las coles o las lechugas (no siempre pero sí cuando son muy grandes o hay mucha cantidad en un puesto). Las mujeres de la explanada suelen vender los excedentes de sus *machambas*, hacen montones y lo venden por entre 5-15 MTn en función de si es fruta o verdura. La fruta es siempre más cara debido a la escasez de la misma. Suelen vender yuca, ñame, cacahuets (cuando es época), huevos en ocasiones, leguminosas u hojas de varios tipos con los que se prepara el *caril*²⁹. En los barrios y en las comunidades puede haber puestos parecidos al que se aprecia en la imagen de arriba (Figura 26), pero tienen una menor oferta de productos que en el mercado. La zona de mercado es de los espacios más dinámicos de la villa. Este, además de ser un espacio físico, lo es también simbólico al que se le asocian muchas categorías negativas, como se verá a lo largo de la monografía (véase capítulos cinco, seis y siete).

Cerca de la carretera principal hay tres de las «pensiones» que alquilan cuartos por horas o noches y están mal vistos ya que suelen usarse para la prostitución o relaciones ilegítimas (sin embargo, también son usadas por comerciantes u hombres de paso sin familia en la villa debido a su bajo coste). Junto a las pensiones se ubica la zona donde se vende la mayor parte de *cacholima*³⁰. Este negocio es fundamentalmente masculino ya que son sus productores y consumidores principales. Normalmente la dosis se vende por entre 5 o 25 MTn en función de la cantidad, por las noches hay siempre mucha gente en esta zona. Hay otra bebida alcohólica de producción local que es elaborada por las mujeres y su venta se da en los patios de las casas de estas. La *cabanga*³¹ no tiene asociado las nociones de peligrosidad de la *cacholima* por su menor graduación y el ambiente donde se vende. Esta cerveza hecha a partir de azúcar y salvado de maíz es la bebida predilecta entre la población.

La electricidad, junto al mercado, es uno de los principales atractivos de la villa. La búsqueda de una toma eléctrica es motivo de desplazamiento entre las personas jóvenes

²⁹ Guiso, existe una amplia variedad de estos, aunque localmente se usa este nombre en portugués para nombrarlos a todos.

³⁰ Es un licor semejante al ron hecho a partir de caldo de caña de azúcar que se destila locamente (ver Figura 47).

³¹ Es una cerveza hecha a base de salvado de maíz y azúcar que las mujeres suelen preparar para vender o consumir en las fiestas.

fundamentalmente. A excepción de la villa hay pocas comunidades que cuentan con tendido eléctrico. El acceso a la energía y electricidad suele ser mediante linternas de pilas y, en contadas ocasiones, generadores de gasolina. Para cargar el móvil cuentan con pequeñas placas solares (ver Figura 68), aunque como no tienen la debida conexión suelen quemar las baterías y siempre hay que estar vigilándolas. Las casas con toma eléctrica acostumbran a tener de dos a cuatro enchufes y alguna bombilla. La electricidad se compra a crédito como la recarga del móvil. Tener dinero para comprar electricidad es un problema corriente, también hay apagones regulares, sobre todo los domingos. Asociado a la electricidad está internet. Pocas personas tienen teléfonos táctiles, pero quienes los tienen tratan de adquirir crédito para comprar paquetes de internet. Fuera de los caminos y los núcleos principales no hay apenas cobertura. Internet es un bien escaso y de difícil acceso. Sin embargo, la mayor parte de personas adultas cuentan con un teléfono móvil de primera generación. En 2019 solo operaba una compañía telefónica y había un rumor de que, próximamente, llegaría la otra empresa mayoritaria en el país.

El agua se obtiene de ríos, pozos o de manera canalizada. El agua canalizada solo está disponible en la villa y la instalación es muy cara (se amplía las cuestiones relativas al agua en el capítulo siete). En la villa todas las familias pagan una cuota bastante baja por el usufructo del agua, pero no se paga por el consumo (algo que se está intentando cambiar mediante la privatización). El agua canalizada proviene de un pantano cercano, esta es considerada de muy baja calidad y las personas procuran no beberla. A pesar de que se considera de baja calidad, es una señal de estatus tener una toma de agua en casa. Para tener esta toma hay que pagar toda la instalación y derechos de uso desde la tubería más cercana. El agua canalizada implica un grifo en el patio donde poder llenar los baldes de agua sin necesidad de ir fuera o esperar las filas de los pozos. Pocas personas cuentan con este tipo de fuentes domésticas. Las familias que tienen un grifo suelen permitir a las vecinas coger agua en su patio o la venden a módicos precios (*cf.* INE, 2017b: 59). Para beber se suele preferir el agua de pozos (dentro de los pozos también suele haber preferencias). El uso del agua del río es la norma en comunidades que no cuentan con pozo. En la sede las personas usan el agua del río para bañarse, lavar ropa o los utensilios de cocina, sobre todo durante el periodo seco. De entre todas las aguas la más preciada es la de una comunidad a unos quince kilómetros en la que hay una naciente de una montaña, que también es un lugar de culto. Algunas personas mandan construir pozos en sus casas, aunque no suelen tener agua todo el año, solo en la época fría. Estos pozos son menos profundos que los que construye el Gobierno porque están hechos a mano y no con máquinas. Los pozos del Gobierno están encementados, tapados y funcionan por bomba. Los pozos caseros intentan taparse lo mejor posible, pero deben tener espacio para un cubo para sacar el agua. El agua es una de las principales preocupaciones de la población, sobre todo su calidad y escasez en algunas épocas del año.

La vida material cotidiana se compone por una diversidad de productos de origen local e internacional. Habría que destacar un mayor uso de productos de fabricación propia en las comunidades. Al igual que ocurre con la construcción de las casas, en las comunidades hay una mayor incidencia de uso de cazuelas de barro, utensilios de madera, producción

de condimentos, aceites vegetales, etc.; en la villa suelen sustituirse por productos manufacturados. Hay manufacturas que están igualmente extendidas en la villa y en las comunidades: ropa, cazuelas, *capulanas*, sal, baldes de plástico y platos de plástico o metal. Suelen preferirse las cazuelas de metal por su durabilidad y ligereza. Lo mismo ocurre con los cubos para transportar agua, ya no se usan de barro por su pesadez (a lo que hay que añadirle el peso del agua) por lo que son siempre de plástico. Sin embargo, hay muchos productos -tanto en la villa, como en las comunidades- que siguen siendo de origen local principalmente *peineras*³² (ver figura 29) y *pilões*³³ (ver figura 30). Estos dos elementos son esenciales para la vida cotidiana porque son los utensilios de cocina más usados junto a las cazuelas.



Figura 29. *Peinera*. Ane Sesma Gracia, 2019. Utensilio de cocina hecho localmente.



Figura 30. **Mujer usando *pilão***. Ane Sesma Gracia, 2019. Utensilio de cocina hecho localmente.

³² Utensilio de cocina y transporte usado cotidianamente por las mujeres hecho a partir de un cáñamo fino trenzado y madera, con forma redondeada, es usado para muchos fines principalmente «*peneirar*» que es la actividad en la que se mueve la *peinera* para quitar la cáscara o limpiar los alimentos.

³³ Un mortero que suele alcanzar un metro de altura de producción local a partir de madera. El plural de *pilão* es *pilões*. El mazo del mortero puede alcanzar el metro y medio. Pilar es el verbo que se usa para denominar el uso del *pilão*.

Las comidas normalmente se componen por *caril* y *xima*³⁴. La *xima* es lo que mayor aporte calórico proporciona, se prepara a partir de una harina mezclada con agua al fuego produciendo una polenta de viscosidades diversas en función del origen de la harina. Actualmente, la harina más común es la de maíz. Carvalho (1988: 113-114) apunta a que en el siglo XIX se sustituyó el sorgo y el mijo por el maíz debido a su mayor resistencia al calor y a que los pájaros no se lo comen. Siempre y cuando la familia se lo pueda permitir se procura usar el molino eléctrico para hacer la harina de maíz porque es más rápido. Hacer la harina de maíz manualmente requiere mucho trabajo. La parte de *pilar* y quitarle las briznas al maíz suele hacerse a mano para ahorrar los 50 MTn adicionales que cuesta en el molino. Con este residuo sobrante del maíz se hace la *cabanga*, aunque normalmente es usada para alimentar a las gallinas y patos domésticos. Algunos hombres prefieren el maíz sin limpiar, sus mujeres sienten cierta vergüenza de esto porque es considerado una actitud tomada ante las épocas de hambre cuando se debe aprovechar todo y les hace parecer pobres. Ellas justifican a sus maridos alegando que son exmilitares y que se acostumbraron a comerlo así en su paso por el ejército. Casi cualquier harina (menos la de trigo) es usada para hacer *xima*. La harina de sorgo es la que originalmente se consumía en la región antes de la introducción del maíz. En la Figura 35 se puede apreciar la variedad de cereales con las que se hacía harina y que actualmente están en desuso. El sorgo no es usado cotidianamente, pero todas las familias lo cultivan ya que es el cereal por excelencia que se usa para todas las ceremonias. El sorgo es el cereal sagrado y purificador, también es símbolo de la mujer y de la fertilidad. Este se reproduce anualmente donde cayeron sus semillas, los granos están envueltos en una película que -según afirman- se asemeja a los labios que envuelven la fecundidad del útero. Solo las mujeres pueden pelarlo y producir harina de este cereal mediante el molino de mano (Ver Figura 75, más adelante). En último lugar, cabe destacar la harina de yuca en la elaboración de la *xima*. Hay regiones en las que es muy común el consumo de esta variedad, sin embargo, en el distrito este tipo de polenta se asocia a la hambruna. Para hacerla, la yuca se pela cuando está fresca, se deja secar al sol y se almacena, después basta con reducirla con el *pilão* cuando se quiera cocinar. En ocasiones especiales, o bajo restricciones médicas, se prepara arroz o pasta en vez de *xima*. A mayor estatus socioeconómico mayor será el consumo de arroz. El arroz es consumido en eventos o cuando se reciben personas de rango en casa. Lo mismo ocurre con la pasta, pero es menos común que el arroz. Algunas mujeres producen arroz para su consumo en el pantano de donde procede el agua canalizada, pero la mayoría es comprado en sacos en los comercios.

Por su parte, el *caril* es la otra piedra angular de las comidas, este consiste en un guiso. El nombre *caril* proviene de la palabra curry y es el genérico en portugués que se usa para todos los tipos de guiso en el distrito. Esto no es algo extendido a Mozambique, es algo que ocurre localmente y probablemente en otras regiones. En macua se usan palabras específicas para referirse a cada uno de los distintos platos en función de los ingredientes

³⁴ Polenta, normalmente de maíz o de sorgo, aunque se puede hacer de otros cereales o tubérculos, es la principal comida que acompaña al *caril*.

usados. Estos platos suelen ser aderezados con aceite, sal, tomate, cebolla, sazón de pollo, cacahuete, ajo o plantas del entorno, en función de la disponibilidad y el presupuesto. La comida diaria se cocina con poco o ningún aceite en contraposición a los días de eventos, fiestas o ceremonias. El ingrediente principal del *caril* definirá el estatus de la comida. En lo más alto y descendiendo está la carne, el pescado congelado, el pescado seco, los huevos, las leguminosas y, en último lugar, las hojas. Las dos últimas son las que más se consumen cotidianamente. Es frecuente que las mujeres hagan un *caril* para el marido (y para ellas a veces) de mayor rango y otro distinto para quienes comen en su casa (normalmente niñas/os). La carne se consume principalmente en eventos y fiestas, sobre todo cuando se trata de cabras o cerdos. La caza es poco común, aunque se consume en las comunidades cercanas a los bosques, al ser algo prohibido es difícil de comprar aunque es tremendamente apreciada y mucho más barata. El tipo y cantidad de *caril* que se consume se asocia al estatus y a la gordura/grandeza. Las personas poderosas son llamadas «grandes» por el estatus, así como por su masa corporal. El consumo de *caril*, asociado a la capacidad económica, se da por la cantidad del mismo, así como su presencia de carne o pescado ya que es el elemento más caro de la comida y, por tanto, se asocia a personas con mayor poder. Este poder (como se verá en el capítulo tres y siete) es un poder adquisitivo vinculado a comerciantes o burócratas, no a la posición de las/os líderes tradicionales. La comida es un tema crucial que preocupa a las mujeres diariamente. Es una manera de agasajar, de ser cortés, de cuidar, de sanar y de preocuparse. Los periodos de hambre, junto a la falta de agua, son los más temidos. Las mujeres tienen un gran control de su producción agrícola y cuánto les durará en función de la cantidad de gente que acostumbra a alimentar en sus casas. Algunas, sabiendo que no llegarán a la siguiente cosecha con suficiente comida, procuran comprar más o plantan el «maíz del hambre», este es despreciado por su baja calidad, la imposibilidad de hacer semillas y lo rápido que se pudre. Esta variedad de maíz transgénico crece en dos meses, en condiciones adversas y es usado en casos excepcionales para pasar los meses hasta la cosecha de maíz normal.

Este último apartado sobre la realidad social del distrito, las formas de vida material, así como de residencia, sirve de marco para la lectura de la obra. Esto ofrece un panorama económico, histórico y contextual que dota de profundidad y caracteriza la realidad social aquí analizada. A lo largo de la etnografía se detallan muchos aspectos aquí descritos de manera compleja y pormenorizada abordando sus matices. Esta descripción proporciona una guía interpretativa y un marco para una mejor comprensión e indagación de esta monografía.

Capítulo 2. Metodología y acercamiento epistemológico

Los aspectos que se abordan en este capítulo metodológico tienen tres orientaciones principales. La primera responde al proceso metodológico que se siguió para la producción del conocimiento de manera situada, esta corresponde con los tres primeros apartados (2.1, 2.2 y 2.3). La segunda (2.4) ofrece una retrospectiva teórica de la epistemología, desde la cual se aborda el proceso de construcción de la investigación, así como la perspectiva desde la que trabajo. En la tercera orientación (2.5) expongo, de manera detallada, las herramientas metodológicas usadas durante el periodo de trabajo de campo y su sucesivo análisis. A partir de la investigación etnográfica, he procurado construir un relato pormenorizado sobre ejes analíticos que están interrelacionados entre sí, y que tratan de desarrollar la narrativa de manera cohesionada.

2.1. Desde dónde

La metodología, la epistemología, el análisis y la escritura de esta tesis están influenciados por la teoría feminista y por mi formación académica en Brasil. Durante el tiempo que cursé la maestría en la *Universidade Federal da Bahia*, me encontré con enfoques antropológicos distintos a lo que había estudiado hasta entonces. Leer autoras/es como Davi Kopenawa y Bruce Albert, Viveiros de Castro, Carneiro da Cunha, DaMatta o Leila Gonçalves me inspiró a elaborar la investigación antropológica desde un lugar más autorreconocido y consciente. Este proceso implicó una transformación en la perspectiva, así como en la escritura; esta influencia trasciende las referencias bibliográficas que aquí aparecen. El cambio de paradigma que implica una metodología y etnografía que apuesta por el detalle, por lo propio, por descripciones densas y complejas, que requieren de tiempo, me ha animado a trazar mi camino de escritura en esta línea; he dado espacio a los detalles que componen parte del todo para su comprensión, interrelación y análisis. Un espacio propio para la expresión que permita una proximidad a la lectora o el lector desde las interpretaciones y análisis ofrecidos en el texto.

El feminismo me acompaña desde mucho antes del inicio de esta tesis, resultando imposible renunciar a él en mi mirada antropológica. De manera implícita, esta perspectiva atraviesa todo el texto. La forma en la que me relaciono, miro, entiendo, comprendo, analizo y me expreso está atravesada por el feminismo de carácter más teórico y político (aunque el feminismo es siempre político). He realizado un proceso de repensar mi feminismo desde muchos ángulos, principalmente desde los feminismos africanos, negros, decoloniales e interseccionales, que me han aportado perspectivas interesantes sobre las que construir y pensar todo el proceso metodológico, de análisis y de escritura. Consciente de mis limitaciones, de mis características y de la posición que tengo en la geopolítica corporal, también considerando las dimensiones, significados y consecuencias de mi corporalidad,

he tratado de construir una narrativa centrada y que refleje las perspectivas de quienes han participado en esta investigación. No escribo en términos absolutos, sino desde donde tuve acceso, con todos los fallos, limitaciones, éxitos, restricciones y privilegios. Escribo desde el respeto, la cercanía y el cariño de quienes me dedicaron su tiempo y su conocimiento. He tratado de recoger distintos puntos de vista para dedicar un análisis lo más amplio y completo posible.

La elección de la forma escrita, dentro de un idioma tan limitado respecto al género como es el español, ha conllevado una reflexión difícil y una ardua toma de decisiones. No estoy satisfecha ni tranquila con la decisión tomada, pero por motivos formales y la índole de este texto he llegado a ella. Me hubiese gustado usar un lenguaje neutro (y he tratado de hacerlo siempre que he podido) o usar el femenino genérico como forma de reivindicación. No he podido hacer ninguna de las dos cosas, así que he optado por escribir primero en femenino y, en segundo lugar, en masculino, principalmente, porque hablo sobre todo de mujeres. Cuando hablo solo en femenino o en masculino es porque me refiero a una u otro respectivamente. Este lenguaje excluye a todos los sentires que no encajan en esta dicotomía, aunque bien es cierto que no encontré nadie en este contexto que se expresase fuera de este binarismo. Muchas personas coincidirán conmigo en que no fue la mejor decisión; puede que tampoco la peor. Espero que este texto refleje esta intencionalidad lingüística a medio camino entre lo correcto y lo incorrecto.

2.2. Pero, ¿por qué?

Esta es la eterna pregunta que me ha acompañado en los últimos años al igual que a otras/os muchas/os compañeras/os que inician este viaje. Hay tres pilares bajo los que se sustenta esta cuestión: 1) por qué el doctorado; 2) por qué antropología; 3) por qué África (pocas veces me preguntan el porqué de Mozambique). Este no es el espacio para describir todos los acontecimientos de mi vida que llevaron a estas líneas, pero sí quisiera dar algunas pinceladas que respondan a dos de las cuestiones. ¿Por qué el doctorado? En primer lugar, ni una gran pasión por la academia ni por la investigación me han traído hasta aquí. Hay muchas personas cuyo objetivo es alcanzar esta oportunidad dedicando mucho tiempo y esfuerzo. En mi caso no fue planeado, implicó esfuerzo pero no intencionalidad y premeditación. En segundo lugar, la encarnada precariedad del oficio de la antropología en una sociedad mercantilista y acelerada presenta la opción del doctorado como una alternativa laboral digna y de al menos cuatro años de cotización. Podría ser más romántica o estar más comprometida con el amor académico y no es que no lo sea, sino que la noción de clase y la necesidad de un salario atraviesan mi perspectiva del mundo.

¿Por qué África?: No cometeré la osadía de decir que investigo sobre África, considerando el tamaño del continente y la diversidad sociocultural del mismo. He realizado la investigación en una región del norte de Mozambique en la que permanecí cerca de un año en dos estancias diferenciadas. Hice pocas salidas del distrito durante el tiempo que permanecí allí. En el apartado dedicado al contexto queda bien reflejado que me ciño a un territorio bastante pequeño, considerando las dimensiones del continente y del país. Hace

años asistí a un curso impartido por mi actual directora, Soledad, sobre feminismos en África en el que aprendí mucho y alimentó mi curiosidad sobre el continente. Tras varios meses de trabajo precario decidí intentar el doctorado y Soledad aceptó dirigirme la tesis. Mi tercera lengua no es ni el inglés ni el francés, ni conocía ninguna otra lengua que se hable en África, que no sea el portugués, así que ello redujo enormemente la elección de países. Bien podría haber investigado algo vinculado con la migración. No se me ocurrió.

La división global del trabajo, la explotación de recursos y las formas que adquiere el sistema neoliberal es un tema que siempre me ha fascinado. Creo firmemente que la mejor crítica que se le puede realizar al capitalismo es mostrar las formas de vida que genera, evidenciando, también, las formas de resistencia que se expresan ante este, reinventándolo y apropiándose de aspectos del mismo.

Un repaso por las noticias de los principales periódicos de Mozambique y de grupos de investigación del país, me llevó a depararme con una reciente ampliación de minas de carbón en el interior de Mozambique que había motivado la reconstrucción de la línea férrea que transcurre de las minas hasta la costa de Mozambique atravesando Malawi. A este factor de interés se le añadió que toda la región norte de Mozambique es matrilineal, lo cual me interesó todavía más, convencida de las particularidades propias de estos procesos globales en grupos de parentesco minoritarios a nivel mundial. A partir de estas indagaciones previas realicé el primer proyecto de investigación.

El punto de partida teórico, iniciado en los albores de esta tesis, se vio profundamente influido por la trayectoria de la investigación. En la evaluación para la obtención del contrato de Formación del Profesorado Universitario (FPU), la/el evaluadora/o apuntaba al interés de la propuesta, pero también a lo ilusa que era la misma, ya que planteaba un trabajo de campo que transcurriese por la línea férrea. En su informe de concesión del contrato, aquella señalaba las dificultades específicas que podrían darse, tales como la falta de infraestructura y las posibilidades de establecer vínculos con las comunidades. Esta persona tenía razón. Aceptar los devenires y las limitaciones del trabajo de campo me condujo a una investigación profunda y fecunda sobre la realidad social, atravesada por la mercantilización de la vida desde una esfera y perspectiva que aún estaba por descubrir. La revisión bibliográfica aquí propuesta es la maduración teórica de estos años en relación con la experiencia etnográfica durante el trabajo de campo. Asimismo, cabe destacar que la literatura mozambiqueña ha supuesto un pilar, sustento y aproximación emocional a la teoría y a los datos etnográficos sin la cual no podría haber desarrollado la necesaria profundidad y el conocimiento espiritual, precisos en este caso.

Una vez abandonada la intención inicial de conocer el transcurso de la línea férrea para entender los impactos de las minas de carbón más allá de sus inmediaciones, durante la primera estancia de campo en 2018, debido a problemas para la obtención de un visado que me permitiera una estancia de más de un mes, viajé hasta Malawi. En el transcurso me cercioré de la imposibilidad (que ya me había sido señalada) de mi empresa original. Durante mi estancia en 2018 pude apreciar y entender que la realidad siempre supera a la imaginación. Por ese motivo y por cuestiones materiales de supervivencia básicas (comida, higiene, seguridad, etc.), decidí acotar la investigación a una región que también

estaba afectada por este transcurso de una manera mucho más sutil. En las sutilezas, los silencios y las invisibilidades reside una fuerza, un interés que permean los cambios económicos globales. La realidad social con la que me topé se convirtió en el mejor de los escenarios para mi propósito. Creo haber podido profundizar en aspectos trascendentales de mi principal preocupación analítica gracias a estos cambios producidos durante el transcurso de la investigación. Espero que, a lo largo de estas páginas, se pueda apreciar tanto el análisis como el proceso realizado durante todos los meses de investigación.

2.3. Un relato propio

Durante el transcurso del trabajo de campo se dieron varias circunstancias que determinaron enormemente el acceso a unos grupos sociales u otros. Mi trabajo se vio fuertemente influenciado por ser una mujer blanca de casi treinta años (en el momento de la investigación), europea pero no portuguesa, que viajaba sola y sin hijas/os. Berreman (1975) señala, igualmente, cómo los accesos a la información se restringen en función de la/el ayudante de campo escogido pues la posición social que esta persona ostenta influye en los acercamientos y la confianza que se deposita en la propia investigadora. Mis primeros contactos fueron gracias al párroco, lo cual también determinó el inicio del trabajo de campo. Al principio mis ayudantes fueron mujeres entre los cuarenta-sesenta años que ya eran abuelas, que gozaban de buena reputación y autoridad. Tardé varias semanas -meses incluso- en que confiaran en mí, llegué a trazar una amistad muy próxima con una de ellas que me perdió el miedo. El respeto con el que me trataban por ser blanca es algo que me acompañó durante todos los meses. Ser blanca y extranjera «anulaba» mi género en muchas circunstancias, se me concedía el privilegio de comer con los hombres, por ejemplo, algo que solo ocurre con muy pocas mujeres en circunstancias muy concretas. Durante este periodo, además de frecuentar sus casas diariamente, acompañarlas en sus quehaceres, asistir a todos los eventos, celebraciones o fiestas a los que me invitasen, entrevisté -en varias ocasiones- a cada una de ellas sobre distintos aspectos para poder trazar las líneas generales a seguir durante la investigación. Posteriormente, con su ayuda, se estableció contacto con distintas personas tanto de la villa como de las comunidades a las que entrevistamos. A lo largo de todos los meses (no sólo al inicio) frecuenté comunidades más o menos cercanas a la villa en las que pude permanecer por varios días, lo cual brindaba la oportunidad de aproximarme a esta realidad social.

Todas mis ayudantes, con más o menos confianza, hicieron un esfuerzo muy grande por enseñarme las normas sociales con las que manejar me; nunca lo hubiese logrado sin ellas. Me posibilitaron acceder a muchas vivencias, de mujeres y hombres, en todas las regiones gracias a sus contactos y su interés. Sin embargo, al estar vinculadas a ellas también me eran restringidos algunos espacios. Las mujeres de mi edad normalmente están en la categoría de «mamas», todavía no han tenido nietas/os y, por tanto, están subordinadas, deben respeto a sus mayores. Mis ayudantes no las consideraban personas de interés porque no tenían conocimientos o autoridad suficiente, esto fue determinante en las zonas rurales. En la villa las jóvenes de mi edad que no estaban en esta esfera eran

entendidas como muy malas influencias y no se consideraba adecuada mi relación con ellas.

Esto tuvo una clara consecuencia en mi proceso de trabajo de campo. En la primera mitad se concentran muchas experiencias, entrevistas y conocimientos de las personas de las zonas rurales, así como de edad más avanzada. En la segunda mitad del trabajo de campo, decidí obviar sus recomendaciones y empecé a salir con las mujeres de mi edad de la villa. Esto tuvo repercusiones directas sobre mi investigación. Las que comenzaron siendo mis ayudantes pasaron los siguientes meses hasta que me marché dándome consejos y cuidándome; paulatinamente dejaron de darme acceso a muchos espacios y de ponerme en una posición «de honor», lo cual también fue ventajoso para acceder a espacios desinhibidos, para hablar de sexualidad, para el desnudo, para espacios más íntimos, aunque implicó -en algunos casos- restringir mi acceso a espacios a los que consideraron que no merecía acceso. Solo dos de ellas se mantuvieron firmes, no me dijeron nada, siguieron ayudándome, dándome acceso a espacios y, de hecho, se abrieron a hablar de ciertos temas que hasta entonces evitaban.

Cabe destacar que esta segunda etapa coincidió con el periodo en el que la vida agrícola se intensifica tras los meses de relativa calma. Las actividades ceremoniales y festivas se reducen, la falta de alimento ensombrece todo. El hambre que devendrá hasta febrero empieza a apremiar, todo el mundo está muy ocupado en la agricultura, por tanto, menos dispuesta a conversar o ser visitada ya que implica tener que ofrecer algún tipo de comida -por cuestiones de decoro, no porque se pida-. En contraste, las mujeres jóvenes de la villa cuyas vidas «podrían mancillarme», no tenían ninguna *machamba* que cuidar y el tiempo ecológico no les preocupaba, teniendo mucho más tiempo libre para conversar, pasear, hacer visitas, etc.

Este tiempo tuvo características propias muy interesantes. Cambié la metodología de manera muy significativa. Pude empezar a usar el móvil normalmente como hacían las chicas jóvenes, lo que me permitía recoger conversaciones y situaciones más fácilmente. Al perder parte del aura de respeto-poder que me rodeaba, tuve acceso a más intimidad y cotidianidad de las mujeres jóvenes. Ver la telenovela diariamente se convirtió en un espacio interesante de investigación, pasear, hablar con hombres que no eran autoridades, beber alcohol o bailar se transformaron en espacios sociales que me habían sido vetados hasta el momento. Las mujeres jóvenes no tardaron ni una semana en ser directas respecto a lo que pensaban o en reírse de mí por no saber cosas que eran importantes. No insinúo que llegasen a pensar que era «una de ellas», pero sí sentí ser tratada más equitativamente que hasta aquel momento, también porque ellas renegaban abiertamente de las normas tradicionales del decoro y del respeto -aunque luego las cumpliesen-. También se trata de una generación que no había crecido durante el periodo colonial ni durante la Guerra Civil, yo les recordaba más a la telenovela turca que a la presencia portuguesa. Los procesos hegemónicos globales, junto con el racismo, devienen en su caso de otras esferas como los cánones de belleza, la reciente incorporación de cremas para aclarar la piel, los cuerpos, la ropa, la lengua, las relaciones, etc. Esta situación tuvo también consecuencias negativas: además de perder el acceso a otros espacios sociales que eran muy importantes, desde

aquel momento fui sistemáticamente acosada por todo tipo de hombres. El talante para rechazar proposiciones se convirtió en un ejercicio imaginativo cotidiano del que aprendí mucho con ellas.

Durante todo el proceso de investigación etnográfica tuve presente el conocimiento situado (Haraway, 1995b) en relación a los distintos accesos que se pueden establecer como investigadora. De acuerdo con Haraway, quisiera apuntar a las relaciones que se establecen determinando el camino que se traza a lo largo del conocimiento situado. En antropología, desde Geertz (2003), este es un tema de debate central. Al tratar de esbozar las características de nuestras investigaciones -distanciándonos de la visión omnipresente características de las etnografías de Evans-Pritchard, Malinowski, Fortes, Levi-Strauss, Mead y tantas otras/os autoras/os clásicas de la antropología- buscamos una aproximación que permita permear en los entresijos culturales. No pretendo aquí fingir que he descubierto algo nuevo o novedoso en el aspecto metodológico, solo sigo la línea de mis precursoras/es. Únicamente trato de caracterizar las circunstancias específicas que me acompañaron a lo largo del trabajo de campo que han determinado la producción de datos. Todo lo que en estas páginas aparece está mediado por mi percepción y los accesos que tuve.

El proceso de acercamiento y de socialización cotidiana fue más sencillo con las mujeres jóvenes porque todas ellas hablaban portugués de manera fluida, acostumbraban a usarlo de manera habitual antes de que yo empezase a salir con ellas. En este caso decidí no hacer entrevistas grabadas para no romper o crear distancia en la confianza mutua que teníamos. Es posible que haya sido una decisión desacertada en opinión de muchas personas, pero creo que el trabajo de campo, así como la cotidianidad, ofrecen espacios de reflexión y conocimiento más profundos -en muchos aspectos- difícilmente alcanzables mediante entrevistas. También querría considerar que, estas jóvenes, a pesar de rechazar con vehemencia los roles jerárquicos tradicionales, estaban atravesados por ellos; no consideraban tener autoridad para hablar en un formato más formal. Me ofrecieron hablar con sus padres y madres puesto que no sentían su palabra como lenguaje autorizado, ni siquiera en cuestiones que le atañen directamente. Por ese motivo desistí rápidamente de dotar a la investigación de un espacio más formal, como sería el de la entrevista. Opté por pasar la mayor parte de mi día con unas u otras, estando en sus casas, acompañándolas al mercado, a ver a un novio, preparar *cabanga* juntas, asistir a los eventos del Partido, a la discoteca, a ver la novela o pedir dinero a sus padres o novios para cerveza. La relación con ellas me permitió acceder a los empleados de los tabacos que frecuentaban los bares. Hasta aquel momento me había sido prohibido explícitamente -por la empresa durante muchos meses- hablar con sus empleados, pero esta no tenía cómo prohibir que hablasen conmigo en el bar, lo cual fue crucial para poder acceder a discursos de hombres jóvenes, entre otros. Gracias a esto, finalmente, después de meses, el jefe de los tabacos me concedió una entrevista.

Echando la vista atrás, considero que el periodo de trabajo de campo tuvo dos grandes etapas, muy distintas y con puentes complejos entre ambos, siendo esto un reflejo de la realidad social. La ruptura que supuso este cambio la entendí inicialmente como una pérdida, pero pasado el tiempo creo que fue una oportunidad de comprender

la diversidad, la complejidad y la elasticidad de este contexto. Como investigadoras/es, estamos atravesadas/es por aquello que piensan de nosotras/os y debemos partir de ahí para comprender que, aunque queramos, no podemos decidir qué acceso se nos otorga y en qué momento. Perder el aura respeto de la mayoría de la población fue bastante útil, muchas personas que nunca se habían atrevido a hablarme por miedo o por la distancia social empezaron a hacerlo. La transformación de las percepciones por las que pasa la/el sujeto que investiga -por parte de las personas con las que convive durante el trabajo de campo- son elementos cruciales para comprender desde dónde se habla y se escribe.

Por último, quisiera señalar que, durante todo el trabajo de campo, tuve acceso a situaciones atravesadas por el dolor y la pérdida de todas las mujeres con las que hablé, de todas las edades, zonas y por distintas razones. El dolor y el sufrimiento es estructural al sentimiento de estas mujeres por el contexto, así como por los condicionantes sociales que las atraviesan y que tratan de revertir. En esta tesis no he querido abordar específicamente el honor-dolor que implican los partos, los nacimientos y la maternidad. El tabú en torno a estos temas es constitutivo en las relaciones; estos encuentran las formas de existir en los márgenes de la expresión del sufrimiento, el deseo y el honor que implica la generación de la vida. Espero, a partir de ahora, contar con el tiempo y el valor necesarios para abordar temáticas cruciales que atraviesan a muchas mujeres en el mundo y que, al mismo tiempo, son temáticas profundamente particulares y específicas.

2.4. De oficio, feminista

*La teoría feminista siempre se ha derivado de la política feminista. Las perspectivas feministas sobre el mundo implican nuevas formas de entenderlo, de dar sentido a la experiencia de conflicto, contradicción y opresión de las mujeres*³⁵ (Mama, 2002: 7).

Un abordaje metodológico implicado exige necesariamente un cuestionamiento íntimo sobre el proceso de producción, de acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui: «No puede haber discurso de descolonización, ni teoría de descolonización, sin una práctica descolonizadora (2012b: 100)». He enunciado mi posición y mi lugar en esta investigación que no queda libre de problematizaciones. Cualquier investigación que se proponga ser políticamente crítica no está exenta de estas problemáticas. Lejos de tratar de resolver en estas líneas todo el vasto debate existente en torno a las epistemologías, voy a delinear aspectos que considero fundamentales para abordar la perspectiva de esta tesis, reconociendo(me) en todas las limitaciones y ventajas que haya podido tener a lo largo del proceso metodológico. De acuerdo con Casimiro y Neves de Souto:

Nuestras creencias culturales y nuestros comportamientos como académicas y activistas modelan, de este modo, los resultados de nuestros análisis y son parte de la evidencia

³⁵ *Feminist theory has always been derived from feminist politics. Feminist perspectives on the world imply new ways of understanding it, of making sense of women's experience of conflict, contradiction and oppression* (Mama, 2002: 7).

empírica, a favor o en contra de las peticiones avanzadas de los resultados de investigación (Harding 1987, Mouffe 1996, Mbilinyi 1992, Mulinari 1997)³⁶ (Casimiro y Neves de Souto 2010: 19).

Sin lugar a dudas, los datos y análisis son fruto de las interpretaciones propias. A lo largo del trabajo de campo, me he encontrado con limitaciones y ventajas debido a mis características, tanto innatas como de comportamiento. En este sentido, me gustaría señalar una de las mayores limitaciones a lo largo del periodo de investigación: el idioma y las traducciones. La lengua es una cuestión esencialmente colonial en muchos territorios del mundo, incluido África. Mi falta del conocimiento de macua fue una traba importante en la comunicación, si bien aprendí nociones básicas, siempre dependía de una ayudante para realizar las entrevistas o entender conversaciones complejas. La única ventaja que esto me proporcionaba era una mayor capacidad de análisis observacional. También me encontré con la inmensa complejidad ante la traducción de los matices de los idiomas. Cada lengua es tan profundamente significativa que ofrece una posibilidad simbólica de pensamiento propio. Esa capacidad dificulta tremendamente las traducciones. Por ese motivo, en el texto he optado por mantener algunas palabras en macua originalmente o su uso en portugués, ya que su traducción hace perder una parte esencial de su significado. También he mantenido -en gran medida- las formas de habla y las expresiones locales. La manera de construcción de las frases, junto a la elección de vocabulario, responde a una compleja realidad sociocultural que se manifiesta en la enunciación. Asimismo, hay que destacar que una menor intervención aproxima a la/el lector/a a las narrativas, colocando la importancia en las personas enunciantes durante la construcción del discurso que guía este texto. Esta decisión parte de las reflexiones hechas por Kumar Mishra (2013) en las que invita a apropiarse de las lenguas coloniales convirtiéndolas a un lenguaje propio, adaptando idiomas hegemónicos a la expresión propia.

El estilo de escritura es una toma de decisiones que implica un posicionamiento respecto a cómo se entiende el método, la investigación y la epistemología. Las formas de pensamiento, así como la escritura, nacen de un posicionamiento en el mundo. En este sentido, Kumar Mishra (2013) recuerda que la producción teórica poscolonial es un posicionamiento político que niega la neutralidad de la producción intelectual, que polariza los discursos y esencializa la realidad social, sin tratarse, por tanto, de un momento histórico tras la colonización. La descolonización exigió una revisión simbólica y una resignificación. Asher (2017) trae a la discusión la noción de «representación» situándola como un elemento crucial de la teoría feminista ubicada en las dicotomías de pensamiento entre occidente-no occidente, urbano-rural, cultura nacional-culturas locales, ciencia/filosofía occidental-conocimientos/epistemes diversas, etc. De esta manera plantea las posibilidades y las formas en las que la representación tiene cabida

³⁶ *As nossas crenças culturais e os nossos comportamentos como académicas e activistas modelam, deste modo, os resultados das nossas análises e são parte da evidência empírica, a favor ou contra as solicitações avançadas nos resultados da investigação* (Harding 1987, Mouffe 1996, Mbilinyi 1992, Mulinari 1997) (Casimiro y Neves de Souto, 2010: 19)

dentro de estas dicotomías. Esta idea de representación es interesante para pensar en la división internacional de trabajo que existe también -en muchos casos- en el proceso de investigación, aumentando la distancia en el transcurso de creación del conocimiento que se circunscribe mayoritariamente a las regiones del norte global, planteando así las posibilidades de representación.

Linda Smith Tuhiwai (2016) aborda la necesidad de descolonizar las propias metodologías a partir de su experiencia con población maorí. La autora plantea la estrategia tomada por las/os maorís que elaboran una reinención de las metodologías desde su perspectiva que permitan el acercamiento al conocimiento local sin convertirlas/os en objetos de investigación. En esta misma línea, Davi Kopenawa y Bruce Albert (2010) elaboran una obra que ha influenciado de manera significativa la antropología brasileña al proponer una escritura compartida que permita una aproximación dialógica del proceso de investigación. Estas propuestas metodológicas parten de una preocupación por la elaboración del conocimiento en el que sujeto/objeto trate de ser deconstruido en la búsqueda de una narrativa próxima que caracterice la realidad social de manera reflexiva y crítica considerando el universo simbólico, social, cultural, histórico, económico, así como las múltiples afectaciones que puedan darse. Esta crítica está directamente relacionada con mi posición en esta investigación, en el esfuerzo de escritura de la misma tratando de reflexionar sobre una realidad social de manera crítica y concreta que coloque a las personas desde una subjetividad activa y resiliente. Sahlins (1997a; 1997b) también apunta -en este sentido- a la necesidad de repensar las formas de escritura para no reducir a las personas a objetos de investigación. El lenguaje usado en la redacción, en cuanto intrínsecamente simbólico, juega un papel crucial en la construcción del relato. Autores como Nancy Scheper-Hughes (1997), Loïc Wacquant (2002) o Phillipe Bourgois (2010) influenciaron de manera definitiva mi forma de acometer la escritura, colocando las narrativas y los procesos históricos en el centro del análisis, interconectando las realidades sociales desde el ámbito macro al micro, y viceversa.

Parto de una perspectiva antropológica feminista en la elaboración del método y de la epistemología. Los temas abordados no se circunscriben a cuestiones feministas como tal, ni jamás fue usada esta palabra en ningún momento del recorrido etnográfico. Es una posición desde la que parto, no el tema de investigación. Esta posición me ha permitido elaborar una perspectiva que atraviesa la metodología, el análisis, las interpretaciones y la escritura que está comprometida a no homogeneizar ni reducir a anecdóticas las realidades sociales aquí presentes. Monhanty (1991) denuncia precisamente este error de algunos feminismos occidentales. Destaca la perspectiva etnocéntrica que ignora la diversidad de realidades sociales que atraviesan a las mujeres en relación a raza, origen, sexualidad, identidad, edad, etc., reduciendo la existencia de «mujer» a una realidad dicotómica en la que las mujeres no-occidentales quedan homogeneizadas en «mujer del tercer mundo» sobre las que se descargan las conceptualizaciones de las divisiones polares del mundo. En este sentido, cabe señalar la «doble colonización» -como la autora lo llama- que las mujeres sufrieron: en primer lugar, como sujeto colonizado y, en segundo lugar, como mujer por el patriarcado. A este respecto, habría que destacar la importancia e influencia

adquirida por los procesos de imposición de un modelo colonial patriarcal superpuesto a otras realidades patriarcales y/o sociales (cf. Peters, 1997a, 1997b; Oyèwùmí, 2017). Sin embargo, Spivak (2003) trae a colación una crítica a la perspectiva poscolonial, ya que esta puede caer en el error de esencializar y tratar de recuperar de manera acrítica todos los elementos culturales anteriores a la colonización a pesar de que pueden ser perjudiciales para algún sector de la sociedad³⁷. Dentro de este contexto de cambio, Kumar Mishra (2013) señala que: «Las mujeres buscan emanciparse mediante la educación, la lucha y el trabajo duro. Los hombres poscoloniales recolonizaron los cuerpos y las mentes de sus mujeres en nombre de la preservación de sus valores culturales³⁸ (2013: 132)». Este aspecto es revelador porque mueve a las mujeres del monolítico del «tercer mundo» a un espacio de agencia en el que se enfrentan a una confrontación de discursos que las oprimen. Tal y como indica Spivak: «No obstante, uno debe insistir que el sujeto colonizado subalterno es irremediamente heterogéneo (2003: 322)». En este sentido, Mohanty (1988) apunta precisamente la necesidad de repensar la representación de «mujer del tercer mundo» como víctima empobrecida del desarrollo capitalista y del patriarcado, para colocar los conocimientos por ellas generados en el centro ya que ofrecen formas imaginativas alternativas -no depredadoras- de conectar la naturaleza y la cultura, socavando el binomio elemental del conocimiento occidental.

Las mujeres siguen luchando contra un legado colonial que influyó en aspectos políticos, ideológicos, institucionales y económicos, entre otros. Partiendo de las reflexiones anteriormente mencionadas, caracterizo minuciosamente las realidades sociales macua, tratando de huir de la generalización y homogeneización de estas. Sin embargo, mi intención no es particularizar o convertirlo en un estudio de caso (cf. Connell, 2014). Lo macro nace necesariamente de una realidad micro. Las interconexiones entre una y otra crean un relato analítico y discursivo que permite trazar una crítica a los procesos de cambio que se dan en realidades sociales concretas. Las etnografías permiten aproximarse a las realidades concretas, ayudando en la comprensión del mundo y ofreciendo experiencias alternativas vivibles. En esta misma línea, Svamba (2021) propone una perspectiva ecofeminista que conecta la vida material ecológica con la perspectiva decolonial y feminista, ofreciendo planteamientos metodológicos y de acción alternativos a los procesos homogeneizantes del capitalismo global. Esta propuesta coloca en el centro la producción de la vida, la cual es sistemáticamente invisibilizada, en la que se revelan los impactos de los procesos globales. Svamba plantea una praxis ecofeminista que sea intrínsecamente relacional e interconectada que afecte en las investigaciones dejando de lado la perspectiva dicotómica.

Esta realidad dicotómica está presente en la praxis científica, en este sentido Aguilar García destaca que:

³⁷ Esto se verá más adelante en el texto específicamente en relación a las actitudes tomadas sobre la indumentaria de las mujeres o su comportamiento (ver capítulo tres y seis). Este tipo de discursos esencializadores también han sido movilizados para reducir los derechos de algunos colectivos como el LGTBI.

³⁸ *These women seek to emancipate themselves through education, struggle, and hard work. The postcolonial men re-colonized the bodies and minds of their women in the name of preserving their cultural values* (Kumar Mishra, 2013: 132).

Esta ideología androcéntrica de la ciencia plantea como necesarios los dualismos: cultura/naturaleza, mente racional/cuerpo prerracional, objetividad/subjetividad, etc. identificando lo masculino con el primer par invariablemente y construyendo una constelación de creencias que estructuran las políticas y prácticas de las instituciones sociales (Aguilar García, 2008: 225).

Este dualismo sobre el cual se asienta la episteme básica de la ciencia requiere una revisión en la que se convierta en un modelo científico-crítico que sirva de referencia en el cuestionamiento metodológico. Harding (2016) lleva este dualismo a una comparación en la conceptualización de África (femenino) en contraposición de Europa (masculino) en la que se asocian características en función a una escala de valores en cada caso, siendo estas primeras colocadas en segundo orden, al igual que las mujeres. Esta perspectiva dicotómica queda estrechamente asociada a la clasificación de desarrollado/subdesarrollado bajo cuyo paradigma son elaboradas políticas basadas en evidencias científicas. Mama (2002) enfatiza precisamente el carácter de los discursos coloniales sobre África basados en una teórica objetividad científica, ignorando las condiciones sociales y las relaciones de poder que han caracterizado el discurso permeando en el lenguaje. Spivak señala que:

Entre patriarcado e imperialismo, constitución del sujeto y formación del objeto, desaparece la figura de la mujer, no dentro de una nada prístina, sino dentro de un violento ir y venir que es la figuración desplazada de la «mujer del tercer mundo» atrapada entre la tradición y la modernización (Spivak, 2003: 358).

En este sentido, Haraway (1995b) apunta al carácter de la filosofía de la ciencia que contribuye a la expansión patriarcal y del capitalismo global destacando la necesaria vigilancia sobre el relativismo cultural que implica una falta de crítica bajo el paraguas de la diversidad.

La subjetividad y la subalternidad se convierten -desde una perspectiva epistemológica- en una necesidad para reflexionar sobre las posibilidades y las dimensiones que estas ofrecen. La propia concepción de las minorías asociadas a una subalternidad muestra las contradicciones de la misma. En este sentido, Appadurai (2007) reflexiona sobre la conformación de las «minorías» -las cuales no son numéricas-, así como la construcción del miedo en torno a ellas; la subalternidad asociada al peligro justificaría el poder hegemónico en nombre del orden, de la paz y del desarrollo. Spivak (2003), al preguntarse sobre las posibilidades del habla del subalterno, no un habla verbal, trata de la representación e influencia asociada a esta categoría de minorías desarrollada por Appadurai. Se priva a las/os subalternas/os de una posición discursiva legítima que debe acallarse para el mantenimiento del *status quo*. Mama (2002) especifica esta realidad al afirmar que: «La ausencia de las mujeres negras ilustra la marginación más general de los grupos desfavorecidos en la producción de conocimientos³⁹» (2002: 7). Las posibilidades

³⁹ *The absence of black women from consideration illustrates the more general marginalisation of disempowered groups within knowledge production* (Mama, 2002: 7).

de «hablar» se construyen bajo el parámetro de la legitimidad científica que no tendría determinaciones políticas, valores o creencias, a pesar de estar constituido por las mismas, esto es «[...]ofrecer una relación de cómo una explicación y una narrativa de la realidad fueron establecidas como las normativas » (Spivak, 2003: 317). En esta línea continúa:

Es más que ambos en tanto objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de insurgencia, la construcción ideológica del género mantiene lo masculino dominante. Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas (Spivak, 2003: 328).

Amina Mama (2002) parte de esta reflexión al plantear la necesaria interseccionalidad en el proceso de producción científica. A pesar de la pretensión de la teoría social de constituirse como objetiva, esta está marcadamente masculinizada, desde la elección de temas, la metodología, las teorías, el análisis hasta la escritura de la misma. Esta producción se ha hecho mediante afirmaciones universalistas sin dotarlas del carácter particular. Lo masculino no es entendido como algo concreto, sino como la norma del todo. En este sentido, es importante destacar que el reconocimiento de la imposibilidad de un conocimiento absoluto y universal ofrece la oportunidad de mejorar las formas de producción del mismo (cf. Mama, 2002), e invita a reflexionar sobre las posibilidades de pensar en objetividades situadas y limitadas, sin una necesaria separación sujeto/objeto, responsabilizándonos del proceso de conocimiento (Haraway, 1995a). Sin embargo, de acuerdo con Mama, encontramos un panorama de producción científica en el que: «En cambio, señalo que las limitaciones metodológicas de la psicología científica han actuado junto a los regímenes discursivos para garantizar un cierto conservadurismo en la producción de las ciencias sociales⁴⁰ (2002: 161)». Por tanto, de acuerdo con Cunha (2019), no se puede pretender alcanzar la justicia social si no hay justicia cognitiva, destacando la necesidad de pensar y analizar las formas emancipatorias articuladas por mujeres de territorios ex-colonizados que han sido silenciadas e invisibilizadas, siendo estas agentes de los cambios en sus propios términos. De esta manera, se busca elaborar prácticas metodológicas y cognitivas atravesadas por las distintas realidades sociales que posibiliten formas de conocimiento emancipadoras que no constriñan la diversidad social. Esto implica la necesidad de mirar a los silencios como espacios de diálogo en sí mismos. La violencia epistémica muestra las imposiciones metodológicas que ignoran la transversalidad y la heterogeneidad de las formas de existencia, así como la interseccionalidad de las vidas. En este sentido, la producción teórica desde los feminismos negros e interseccionales han marcado una pauta fundamental para el abordaje de la heterogeneidad de las realidades sociales (cf. Jabardo, 2008; 2012; Davis, 2016).

Cabe preguntarse sobre la peligrosidad que implican los cuestionamientos sobre la construcción de una crítica a las formas científicas de pensamiento, que no solo residen en los métodos de investigación sino en la cultura científica que es transversal a todos los aspectos de la vida (Harding, 2016). El carácter legitimador del conocimiento científico

⁴⁰ *Instead I point to the methodological constraints of scientific psychology as having acted alongside discursive regimes to ensure a certain conservatism in social science production* (Mama, 2002: 161).

que impregna las formas de aproximación a la realidad es lo que creó el pánico de la pérdida o modificación de estos dogmas, en palabras de Harding: «En las culturas modernas, ni Dios ni la tradición gozan de la misma credibilidad que la racionalidad científica (2016: 16)». Por tanto, resulta esencial la búsqueda de herramientas emancipadoras en la producción del conocimiento. En este sentido Harding está preocupada por el proceso de construcción de la objetividad y de la ciencia, los mecanismos movilizados en este proceso que puedan proporcionar un espacio de creación libre de constreñimientos del discurso dominante. Según la autora, no puede existir la investigación libre de valores, aquellos llamados objetivos son intrínsecamente masculinizados, occidentales y burgueses. Este sesgo androcéntrico trasciende a la elección y definición de los problemas de investigación, esto implica que al usar un proceso metodológico basado en normas producidas desde un lugar androcéntrico, los resultados serán de este mismo carácter, por consiguiente, resulta esencial este cuestionamiento. La dicotomía objetivo/ subjetivo, con el predominante prestigio del primero sobre el segundo, ofrece una ruta del pensamiento científicoccidental en el que no se discute el proceso de formación de esta «objetividad», ignorando los procesos y mecanismos para su creación. Tal y como se señaló al inicio, la perspectiva feminista es esencialmente politizada, cabe cuestionar si un posicionamiento explícitamente situado puede contribuir a la construcción de objetividades, en este aspecto Harding se pregunta: «[...] cómo podría utilizarse una ciencia tan profundamente involucrada en proyectos masculinos característicos con fines emancipadores (2016: 27)». El feminismo ha supuesto críticas a la ciencia que hacen tambalear cuestiones esenciales de la misma, principalmente el proceso de construcción de la objetividad de manera inapelable que dota de legitimidad al conocimiento. Por este motivo, resulta esencial apuntar a la perspectiva crítica de Donna Haraway (1995a; 1995b) que invita a pensar en los procesos de construcción de conocimiento de manera situada. El empirismo feminista que esta autora propone, cuestiona que la identidad de quien observa sea irrelevante, tanto en el proceso de producción de los datos, como en el análisis de los mismo. La identidad *persé* no genera ciencia, el posicionamiento crítico que permite una construcción fehaciente, característica, reflexiva desde donde construir el conocimiento situado, acotando y explicitando sus dimensiones. Estas posiciones localizadas, contrariamente a ser departamentadas, liberan de la carga objetivista para enfocarse en la virtudes de una subjetividad construida desde la reflexión crítica, resaltando problemáticas y beneficios de la misma. Huyendo, así, de la universalidad, Haraway aspira a alcanzar el conocimiento racional, ya que todo conocimiento es esencialmente situado y la falacia del conocimiento objetivo no permite la construcción de una ciencia próxima a la realidad que se investiga. Se trata, en última instancia, de alcanzar una objetividad particular desde una racionalidad crítica posicionada (*cf.* Haraway, 1995a; 1995b). Mama (2002), de acuerdo con Haraway, toma una perspectiva epistemológica situada para elaborar un conocimiento que diste de la producción objetivista que carece de una perspectiva interseccional. Este posicionamiento proporciona una ventaja epistémica al dotar de profundidad, versatilidad y trascendencia a las posiciones que se ocupan desde una perspectiva flexible, transitoria, pero siempre explicitada en el abordaje del conocimiento.

Tras este recorrido por algunas de las principales teorías para la elaboración de un conocimiento crítico, cabe destacar que el proceso de elaboración de este marco metodológico parte de la intencionalidad de expresar un conocimiento situado, con sus ventajas y limitaciones que forman parte de la elaboración de este texto. Se ha buscado elaborar conocimiento desde una realidad social concreta, que analiza una diversidad de circunstancias, colocando en una posición predominante las vivencias de las personas que aquí aparecen. De esta manera se pretende pensar desde distintas formas de conocimiento, de entender y relacionarse con el mundo, así como reflexionar desde los actos cotidianos, los silencios, los detalles, las estrategias de enunciación y de resistencia ante un mundo cambiante donde el neoliberalismo avanza en un proceso globalizador desafiando formas de existencia no inseridas en la lógica productivista.

2.5. Proceso metodológico

Este estudio usa la metodología cualitativa a través de trabajo etnográfico, basada en la observación participante y entrevistas durante cerca de un año en el distrito de Txikoko (Niassa, Mozambique) entre 2018 y 2019. El diario de campo fue la herramienta principal para registrar las observaciones para la construcción de los datos etnográficos. Esta herramienta ha sido crucial para recoger los matices, la complejidad y el secretismo que encarnan muchos de los temas aquí abordados. La observación participante ha sido una clave metodológica central para comprender las prácticas discursivas en la cotidianidad. El diario constituyó un espacio en construcción y reflexión permanente, permitió pensar en las dimensiones de las observaciones desde la cotidianidad, profundizando en aspectos que quedarían cercenados en las entrevistas.

Diarios de campo				
Nº	Año	Inicio	Fin	Páginas
1	2018	18/06/2018	13/08/2018	1-258
2	2019	21/03/2019	20/05/2019	1-220
3	2019	21/05/2019	03/07/2019	221-378
4	2019	04/07/2019	25/08/2019	379-541
5	2019	25/08/2019	09/10/2019	542-723
6	2019	09/10/2019	06/11/2019	724-885
7	2019-2022	06/11/2019	actualidad	886-922

Figura 31. Cuadro resumen de los Diarios de Campo. Ane Sesma Gracia, 2022.

A lo largo de estos diarios se recogen descripciones, anécdotas, historias de vida, conversaciones, experiencias, pensamientos, reflexiones, ideas para guiones de entrevistas, consejos, canciones y un sinnúmero más de cotidianidades que conformaron todos los días que estuve allí. Durante este tiempo participé de al menos veintitrés ceremonias de distintas índoles: iniciaciones, sanaciones, funerales, purificaciones, *makeya*, etc. Acudí a todas las que pude, fuesen o no estrictamente de interés para los objetivos de investigación.

El registro de ceremonias fue una de las tareas más complejas a las que me enfrenté a la hora de escribir el diario de campo. La duración de estas dejaba pocas oportunidades para escribir. Tomar notas resultaba extraño y artificial, aunque iba anotando pequeños detalles. Las ceremonias de sanación, al ser largas y continuas, exigían mucha más dedicación (ver ceremonias 5, 10, 20 y 21 en Fuentes Primarias). Posteriormente, empleé varias sesiones con mis ayudantes en la construcción del relato. En algunas ocasiones entrevisté con posterioridad a quienes habían participado de estas ceremonias, lo cual fue ventajoso a la hora de recoger las canciones y los consejos. En el apartado de «Fuentes Primarias» he colocado una tabla con todas las ceremonias a las que acudí (ver Figura 91), caracterizando cada una de ellas para una mayor profundización.

Con todo, se han realizado entrevistas semiestructuradas, individuales y colectivas, también se han registrado los problemas metodológicos según se suscitaban. Las anotaciones teóricas han sido fundamentales en este proceso permitiendo delimitar los temas a lo largo del trabajo de campo, tanto en el diario como en las entrevistas. Los temas fueron transformándose así y se profundizó en la medida en que datos e informaciones se iban construyendo y analizando. Muchas de las cuestiones trabajadas a lo largo de la investigación etnográfica no están reflejadas en este texto debido a la necesidad de acotar el análisis. Los temas en los que me centré a lo largo de la investigación etnográfica fueron: vivencias de la Guerra Civil, conceptualización del colonialismo, inicio de la democracia, nociones del desarrollo, políticas de desarrollo en la región, alimentación, cultivos pasados y presentes, división sexual del trabajo, mitos de origen, conceptualización de la belleza desde distintos puntos de vista, matrilinealidad, ideas del trabajo y el empleo, relaciones con los hombres, violencia machista, maternidad, nociones sobre las violaciones, definición de la niñez y de la edad adulta, transiciones vitales, importancia de los cultivos comerciales, medios para el cultivo, medicina tradicional, Namuli, relación con las/os antepasadas/os, vida material cotidiana, cocina, higiene, enfermedad, salud, muerte, relaciones y cambio en el parentesco, entre otros.

A lo largo del trabajo de campo -centrado principalmente en los diarios de campo- se realizaron entrevistas grabadas y otras no. Esto fue debido a que, en determinadas circunstancias, grabar las entrevistas implicaba producir una situación de incomodidad o porque explícitamente se pidió que tan solo tomase apuntes. La mayoría de las personas que prefirieron no ser grabadas era debido a su posición de poder dentro de la administración pública o que el tema a tratar implicaba secretismo. En estos últimos casos he procurado trabajar estas informaciones con el respeto y la reserva debida. Traté de entrevistar de manera equitativa grupos representativos de mujeres y hombres, de la zona urbana y rural, atendiendo a distintas edades. El resumen que aquí se muestra está basado exclusivamente en las entrevistas que fueron grabadas, sin embargo, son una representación de la diversidad a lo largo del trabajo de campo. Con todo, como expliqué anteriormente, debido a la tesitura del contexto, hay una menor muestra de entrevista grabadas entre la juventud, ahora esto no significa una menor calidad ni cantidad de detalle de esta realidad social, sino una decisión en relación a la metodología que juzgo beneficiosa a día de hoy. En cualquier caso, a continuación presento un resumen según las categorías de interés de

las entrevistas grabadas realizadas. Para mayor detalle, consultar la tabla de entrevistas disponible en el epígrafe de Fuentes Primarias (ver Figura 90).

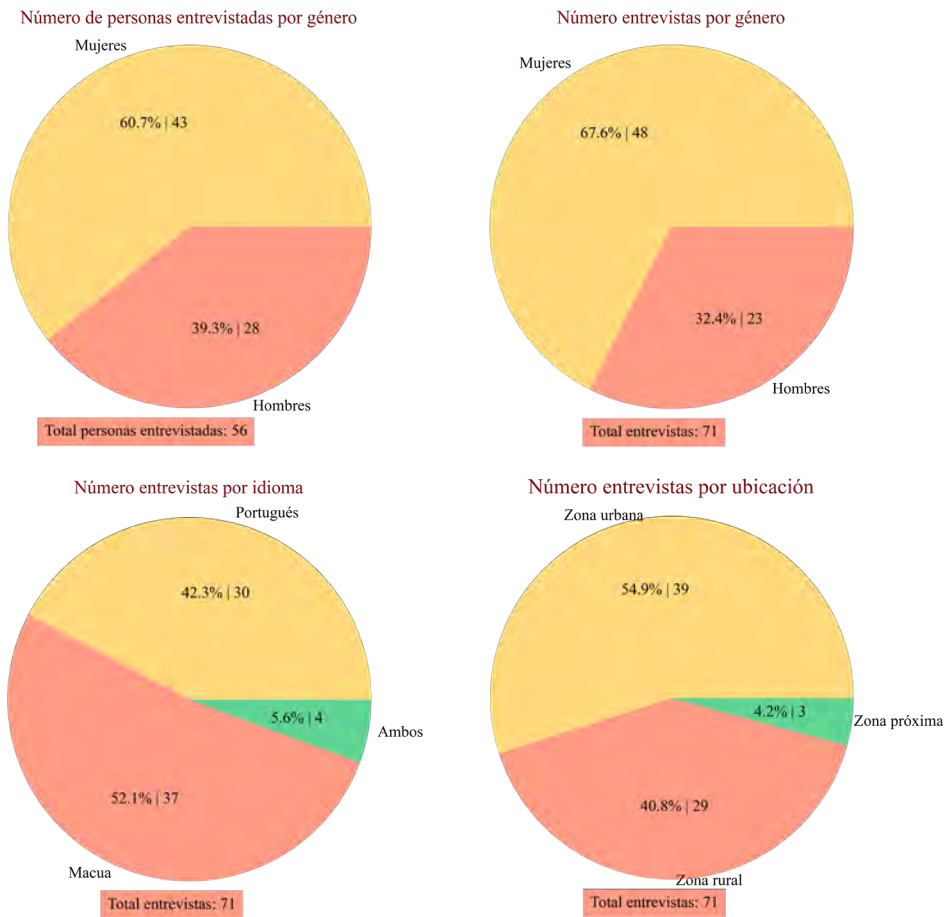


Figura 32. **Síntesis de entrevistas por género, idioma y ubicación.** Iris Sesma Gracia, 2022.

Realicé setenta y una entrevistas grabadas a cincuenta y seis personas diferentes. En ambos casos la mayoría fueron realizadas a mujeres. En relación al idioma, se observa mayor paridad habiendo preponderancia del macua. Finalmente, Txikoko fue el escenario de la mayor parte de estos diálogos a pesar de estar bastante igualado. La búsqueda de cierta equidad en la representación de las personas participantes fue una preocupación importante para tratar de conocer la realidad social diversa en profundidad.

Algunas personas fueron entrevistadas en más de una ocasión para ahondar en aspectos concretos de algunas temáticas. Las franjas de edad son muy amplias y sujetas a mi interpretación. De todas las personas que pregunté casi ninguna sabía su año de nacimiento, algunas lo vinculaban a un acontecimiento cuya fecha yo desconocía (por ejemplo, en la época que murió tal persona). Rápidamente desistí de hacer esta clase de preguntas. Las personas que conocían su edad eran las más jóvenes que habían sido

registradas al nacer, aunque muchas veces los años de nacimiento de los registros estaban mal. Por ese motivo he creado grandes rangos de edad basadas más bien en fases etarias: de veinte a cuarenta años, cuarenta a sesenta años y más de sesenta. La concentración mayoritaria está entre los cuarenta y sesenta, de las setenta y una entrevistas treinta y ocho han sido a personas de estas edades. En el rango de más de sesenta años han sido realizadas veinticinco entrevistas y, por último, de entre los veinte y los cuarenta, nueve entrevistas. Tal y como fue explicado anteriormente, la mayoría de la información referida a esta edad ha sido posible mediante el diario de campo.

Rango de edad	Mujeres	Hombres	Total
20-40 años	5	4	9
40-60 años	27	10	37
60 años en adelante	16	9	25

Figura 33. Cuadro entrevistas por edad. Ane Sesma Gracia, 2019.

En relación a las ocupaciones de las personas en las entrevistas grabadas, se ha distinguido entre quienes solo trabajan en la agricultura (sea esta familiar o para la venta), quienes trabajan en la agricultura y por cuenta propia (costureras/os, medicina tradicional o cargos reconocidos dentro de la comunidad como *mwene*), aquellas personas que trabajan en la agricultura familiar y también por cuenta ajena (normalmente profesorado, cocineras/os, etc.), y, por último, personas que solo se dedican a su empleo (burócratas, personal de la empresa de tabacos o comerciantes):

Ocupación	Mujeres	Hombres	Total
Agricultura	23	7	30
Agricultura y ocupación por cuenta propia	16	4	20
Agricultura y ocupación por cuenta ajena	7	6	13
Empleo	2	6	8

Figura 34. Cuadro entrevistas por ocupación. Ane Sesma Gracia, 2019.

Estos datos resultan llamativos por el tipo de ocupación en relación al género. Predominan las mujeres que se dedican exclusivamente a la agricultura, seguidas de aquellas que además ejercen algún otro tipo de ocupación, normalmente como médicas tradicionales o costureras. Solo dos de las mujeres entrevistadas se dedican exclusivamente a su empleo, mientras que en el caso de los hombres se triplica esta cifra. Entre los hombres existe una mayor paridad entre las ocupaciones que tienen, mientras que las mujeres son muy pocas las que son empleadas en contraposición a las treinta y nueve que trabajan en la agricultura familiar.

Las entrevistas han sido fundamentales en determinados aspectos para entablar un espacio de diálogo y conocimiento con personas en una situación de mayor prestigio,

mientras que, en otras ocasiones, ha sido posible mediante otras herramientas metodológicas. La adaptabilidad y flexibilidad es fundamental para el desarrollo del trabajo de campo que no se rige por estructuras de conocimiento y metodologías estancas, sino que se convierten en procesos de acompañamiento, conocimiento y aprendizaje intensos en el que la versatilidad es su mayor característica.

Esta diversidad y equidad en el proceso etnográfico se manifiesta extensamente en el diario de campo, ya que la mayor parte de conversaciones no fueron grabadas formando parte de una dialéctica fluida y llena de matices. Los diarios de campo son, por tanto, la pieza angular de esta investigación. El proceso de análisis de estos ha sido una tarea compleja debido al formato del que fueron dotados, al ser menos departamentalizados que las entrevistas, estos cuentan con una laxitud, descripciones extensas, transcripciones de conversaciones, descubrimientos, interrogantes, reflexiones, anotaciones de otras personas, guías completas de consejos de distintas ceremonias, acontecimientos presentes o pasados, etc. que he ido ordenando y significando en la medida que la escritura se desarrollaba. El diario es un espacio híbrido de investigación, de reflexión y de construcción de datos. En este caso el diario de campo tiene un lugar destacado en la investigación como herramienta principal, aun siendo las entrevistas cruciales para la profundización de algunos aspectos. La etnografía que aquí se presenta está fundamentalmente enmarcada en estos diarios que han sido elaborados y analizados extensamente para captar todos los matices de la realidad social.

A lo largo del trabajo de campo se registraron los problemas metodológicos suscitados, también las anotaciones teóricas fueron fundamentales en el proceso etnográfico y en el análisis. Tal como fue señalado, he procurado escribir respetando los relatos de las/os informantes, desde el lugar del habla personal, tratando de pensar desde estas enunciaciones, entendiendo sus puntos de vista y analizando las formas de confrontar y/o transformar el mundo que fomentan el empoderamiento en este contexto. He procurado hacer una aproximación particular a cada una de las personas que han formado parte de esta investigación, para comprender sus voces y visiones singulares. Esta monografía está intencionalmente escrita para ofrecer los puntos de vista contruidos por mujeres macua que luchan por sus derechos, y buscan su autonomía dentro de un mundo cambiante marcado por el capitalismo global. Para ello, de acuerdo con Santos:

Para la construcción del conocimiento, es esencial el reconocimiento de las perspectivas a través de las cuales miramos el mundo. En el caso de los estudios hechos en contextos marcados por la situación colonial, es todavía más imperativo, para no prolongar la histórica arrogancia epistémica eurocentrista, que los/as estudiosos/as e intelectuales aprendan con las producciones y reflexiones africanas (sean académicas o no), y sean capaces de dialogar con ellas⁴¹ (Santos, 2020: 22).

⁴¹ *Para a construção do conhecimento, torna-se essencial o reconhecimento das perspectivas através das quais olhamos o mundo. No caso dos estudos em contextos marcados pela situação colonial, torna-se ainda mais imperativo, para não prolongar a histórica arrogância epistêmica eurocentrista, que os/as estudiosos/as e intelectuais aprendam com as produções e reflexões africanas (sejam elas acadêmicas ou não), e sejam capazes de dialogar com elas* (Santos, 2020: 22).

Las perspectivas de las mujeres son centrales en toda la investigación: conversaciones cotidianas, entrevistas, dinámicas, actos, música, bailes, comidas... En cada una de ellas había características que me hicieron plantear temas centrales relacionados como sexualidad, educación, poder, desarrollo, vida, muerte, salud, enfermedad, dinero, relaciones con los hombres e ideas de cómo transformar sus realidades ante el cambio social. El acceso a los distintos grupos de mujeres fue establecido a partir de informantes clave que conocí al llegar y que propiciaron que conociese a otras personas. Muchas chicas jóvenes sentían curiosidad por mí, me invitaban a hacer actividades con ellas, lo que favoreció la intimidad y el establecimiento de relaciones de confianza mutua. La relación de amistad con mujeres de distintas edades me ayudó a conocer distintos puntos de vista y permitió la triangulación de las observaciones y de los datos etnográficos.

Una vez finalizado el trabajo de campo, se recopiló la información y se transcribió textualmente. Tanto los diarios de campo como las entrevistas grabadas fueron transcritas al ordenador para facilitar el orden y la clasificación de datos. Este trabajo me llevó varios meses entre la transcripción y la categorización. La sistematización consistió en la relación de categorías de análisis, identificadas en las matrices intertextuales. El análisis de las categorías originadas a partir del guion de entrevistas facilitó la interconexión de conceptos. Los bloques temáticos centrales para tal análisis fueron construyéndose de manera ligada. La sistematización y el análisis de datos se realizó mediante la categorización y la codificación de lo relativo.

Categorías	Subcategorías
Espacio	Forma de ocupación del espacio
	Distribución del espacio área rural
	Distribución del espacio área urbana
	Distribución del espacio ámbito doméstico
	Ocupación del espacio público por género
	Ocupación del espacio doméstico por género
Historicidad	Noción de la historia
	Construcción de la historia oral
	Formas de narrativas
	Conformación de la memoria
	Transmisión de los conocimientos
	Importancia de las/os antepasadas/os en la construcción de la memoria

Género	Construcción de la noción mujer macua
	Construcción de la noción hombre macua
	Clasificación de la división sexual del trabajo
	Origen de la distinciones binarias
	Reglas de comportamiento en relación al género
	Nociones del género en relación al cambio
Sexualidad	Nociones de la sexualidad en función de género, edad y residencia
	Construcción de la sexualidad y de las fases del coito
	Construcción del cuerpo erótico
	Uso de la sexualidad en función de género, edad y residencia
	Nociones de la sexualidad en relación al cambio
Iniciaciones en relación a la sexualidad y el aprendizaje de género	Características generales de las iniciaciones
	Diferencias de las iniciaciones de un año a otro
	Diferencias de las iniciaciones área rural y urbana
	Duración
	Aprendizajes comunes
	Aprendizajes fundamentales y cómo se organizan en función del tiempo
	Características de las participantes
	Nociones de las iniciaciones y cómo se entienden las que ocurren en distintos espacios
	Nociones de las iniciaciones actuales y las pasadas
	Relaciones de poder durante las iniciaciones
	Relación con el dinero durante las iniciaciones
	Organización de quienes llevan a cabo la iniciación
Edad	Clasificación etaria
	Nociones de las fases etarias en función de la edad de las/os informantes
	Cambios que determinan la categoría social en función de la edad
	Nociones del tiempo en relación a la salud y al cambio
	Trabajos y responsabilidades en función de la edad

Nociones de la tradición	Qué se entiende por tradición
	Qué valor se le da
	Cómo se transmite
	Nociones de la tradición en función de género, edad y lugar de residencia
	Cómo se construye la noción de la tradición en función de la memoria oral
	Dimensiones que adquiere todo lo que es nombrado como «tradicional»
	La tradición como discurso y el alcance que tiene
Dinero	Relación que se establece con el dinero
	Relación con el dinero en relación al género
	Importancia del dinero en la vida cotidiana
	Nociones del dinero y el uso que se le da
	Estrategias de adquisición del dinero en función del género, la edad y la zona en la que se vive
	Dependencia del dinero con la vida cotidiana
	Nociones del enriquecimiento (monetario)
	Percepción en función del aumento del dinero
	Beneficios y problemáticas de una mayor circulación monetaria
	El dinero y su vinculación con el cambio
Mercado	Espacio físico del mercado, cómo se distribuye y se entiende
	La relación que se establece en el mercado en función del género
	Qué espacios se ocupan por género
	Qué productos se vende y se compran en función del género
	Cómo se accede al mercado en función del género
	Nociones del mercado en su vinculación al cambio
	Nociones del mercado en su vinculación a la peligrosidad
	Nociones del mercado entre las mujeres en función de la edad

Salud y enfermedad	Construcción de estas categorías, qué las diferencia y las une
	Cómo se presenta y opera la salud y la enfermedad
	Estrategias para sanar a una persona
	Vinculación del cuerpo enfermo y el cuerpo social
	Vinculación de la enfermedad con las/os antepasadas/os
	Relación entre el conocimiento tradicional y la enfermedad
	El hospital en relación al cuerpo enfermo
	Categorización de las enfermedades y las dimensiones que estas adquieren
Formas de resistencia de las mujeres	Esferas de poder de las mujeres en el ámbito tradicional
	Esferas de poder de las mujeres en la actualidad
	El poder en relación al cambio
	Categorías sociales que otorgan algún tipo de poder
	Elaboración de respuestas a los cambios que se entienden como perniciosos
	Estrategias elaboradas por las mujeres para revertir aquello que consideran negativo
Nociones de cambio	Qué se entiende por cambio
	A qué se vincula y qué lo causa
	Nociones positivas y negativas en relación a esta categoría
	Formas de interactuar con el cambio
	Aspectos de la vida material que se vinculan al cambio
	Peligrosidad asociada al cambio
Nociones del miedo	Construcción del miedo
	Cómo opera y se transmite el miedo
	Su vinculación a la tradición y el aprendizaje
Violencia y muertes	Nociones de la violencia
	Categorización de las muertes
	Vinculación de la violencia a las muertes
	Identificación de la violencia en relación a las muertes
	Relación de la violencia al cambio
	Vinculación de la violencia y las muertes a la peligrosidad

Producción de tabaco	Estrategias de producción del tabaco
	Producción del tabaco en relación al género
	Personas que están o no en la lista
	Formas de producción del tabaco
	Relación de la empresa con la ciudadanía
	Procesos de enriquecimiento a través del tabaco desde una perspectiva de género
	Venta del tabaco y uso del dinero obtenido
Producción agrícola familiar	Espacios de producción, categorización de los mejores espacios
	Relación de la agricultura familiar con el tabaco
	Productos producidos en la agricultura familiar
	Dedicación y tiempo ecológico
	División sexual del trabajo en la agricultura
	Economía y producción separada o conjunta en los matrimonios
	Distinción entre productos producidos por mujeres y hombres
Cuestiones gubernamentales y burocracia	Composición de la teatralidad gubernamental
	Incidencia del Estado en la vida cotidiana
	Presencia del Gobierno en la vida en función del área de residencia
	Relaciones que se establecen con los órganos burocráticos
	La lengua en los espacios públicos oficiales
	Participación en los eventos gubernamentales
	Implicaciones de las elecciones
	Participación política y de voto en las elecciones
	Nociones en torno a las elecciones y el partido en el Gobierno
Educación formal	Relación con la escuela
	Quiénes frecuentan la escuela en función de género y área de residencia
	Nociones de la escuela en función de género, edad y zona de residencia
	Cambios producidos en la educación desde la independencia
	Educación formal durante el periodo colonial
	Implicaciones en relación a la perspectiva de futuro de la educación formal

Educación tradicional	Qué se considera educación tradicional
	Quién tiene legitimidad para impartirla
	En base a qué categorías se establece el conocimiento requerido para la educación tradicional
	Implicaciones de esta educación en la vida cotidiana
	La educación tradicional en relación al cambio
Trabajo y <i>serviço</i>	Construcción de la noción de trabajo
	Construcción de la noción de <i>serviço</i>
	Relación entre estas dos categorías
	Nociones positivas y negativas de estas dos categorías
	Relación de estas categorías en función del género
	Distinciones y semejanzas de estas categorías

El trabajo documental fue clave en tanto que fuentes primarias, junto con los relatorios gubernamentales y oficiales, así como los recortes de prensa. Los capítulos etnográficos en los que se define esta tesis responden a conceptos generales y amplios, interconectados, bajo los cuales se recogen complejas realidades sociales que son analizadas en distintos aspectos mediante las voces de quienes han formado parte de la investigación. La investigación bibliográfica permitió la construcción del marco interpretativo para los resultados. Se realizó revisión bibliográfica y el vaciado documental en la Universidad de Granada (2018-2022), la Universidad de Coimbra (2021), en el Centro de Investigación Macua-Xirimá (Niassa, 2018-2019) y en el medio digital (2018-2022), todos ellos fundamentales para la interpretación y el análisis de los datos. El centro de investigación fue imprescindible en la reconstrucción de la memoria oral y la composición de versiones de los mitos de origen basados en comparativas de distintas fuentes e interpretaciones.

A partir del proceso de construcción de los datos y la categorización, inicié el análisis de ellos a la luz de un marco interpretativo que me permitiese construir un análisis significativo. Este proceso ha sido enmarcado desde una perspectiva histórica que permitiese caracterizar cada uno de los procesos narrados por las personas posibilitando aproximarnos a la realidad social dotándola de un significado específico. El proceso de construcción de una historicidad oral para poder encuadrar estos discursos ha sido un reto a lo largo de toda la investigación; y ha implicado reconsiderar ideas de la temporalidad que son útiles en este contexto y que han hecho con que comprenda y escriba sobre el tiempo de una forma elástica, tal vez poco precisa para algunas investigaciones.

Por último, señalar que en el apartado de Fuentes Primarias pueden ampliarse muchas de las informaciones aquí mencionadas. Se pueden hallar una tabla con los detalles de las entrevistas grabadas, otra con los resúmenes de las ceremonias recogidas en el diario de campo, además de informaciones sobre documentos y textos a los que tuve acceso durante el periodo de trabajo de campo. Entre los documentos mencionados, los manuscritos originales de la última obra -en aquel momento inédita- del Padre Frizzi. No sé si después de su muerte la publicación habrá seguido adelante. Antes de marcharme me entregó

gran parte de sus diarios de campo del periodo de la guerra civil, así como algunos de los manuscritos sin publicar que tenía. Espero que se haya realizado una buena gestión de los materiales visuales, auditivos y escritos que recopiló desde que llegó a Niassa en 1975.

El recorrido realizado por el proceso metodológico y epistemológico de esta etnografía pretende ser una guía interpretativa para la/el lector/a. Se busca aproximar la lectura a un lugar situado que permita una mayor comprensión y profundización basada en las perspectivas desde las cuales se ha abordado el análisis y la escritura. Las herramientas metodológicas, la investigación bibliográfica, el análisis y la redacción forman parte de un proceso de investigación amplio y complejo que se ha ido madurando a lo largo de los últimos años. Difícilmente estas páginas puedan recoger la profundidad y los matices de esta realidad social. He abordado, sobre la base de temas analíticos, aspectos que son trascendentales y que atraviesan este contexto en la actualidad. La etnografía pretende tener un estilo cercano para caracterizar a las personas que han participado en esta investigación trazando desde este diálogo la construcción analítica con las visiones críticas enunciadas que permiten elaborar formas de pensamiento situadas y conscientes.

Capítulo 3. Aproximación Conceptual

3.1. Introducción

En el inicio de esta investigación las preguntas y las bases teóricas partían del análisis teórico basado en las fuerzas económicas internacionales que presionan y modifican la realidad social por todas las latitudes del globo. El proceso mediante el cual diversas formas de glocalidad⁴² (Castells, 2001) se expresan fue el punto de partida del interés en la zona del norte de Mozambique. La ampliación de minas de carbón, la reconstrucción de la línea férrea que atraviesa Malawi y el centro-norte de Mozambique son claves fundamentales para abordar las transformaciones sociales en estas regiones. Los cambios producidos por la intensificación de la exportación de este producto se extendieron por toda la ferrocarril Tete-Nacala. Semale (2013: 193) pronosticaba hace casi diez años que Mozambique podría convertirse en uno de los principales exportadores mundiales de materias primas debido a la apuesta, por parte del Gobierno del país, por el desarrollo económico en clave de exportación de recursos. Bidaurratzaga y Colom (2015: 194) cifraban la primera partida de carbón de la empresa Vale do Rio Doce -que inició su extracción en 2011- en tres coma siete millones de toneladas y se estima que la cantidad ha ido aumentando. Según señala el Diario Nacional de Portugal (11/05/2017), seis millones de toneladas de carbón fueron exportadas en 2016, alcanzando trece millones de toneladas en 2017 y dieciocho millones en 2018. Las grandes mineras extranjeras manejan la extracción de la región de Moatize (Tete), cuya exportación principal se realiza a través del Corredor de Nacala que abarca casi mil kilómetros y en cuyo recorrido atraviesa Malawi y las provincias de Tete, Niassa y Nampula hasta su destino final en el puerto de aguas profundas de Nacala. Bidaurratzaga y Colom (2015) abordan precisamente el impacto de la creciente explotación minera en el país y en la región de Moatize (Tete) en relación con el potencial de generación de empleo y los indicadores de desarrollo.

La división mundial del trabajo ubica a Mozambique -con una escasa producción industrial- en una proveedora fundamental de recursos naturales (minerales, madera, gas, diamantes, etc.), además de contar con una extensa producción agrícola familiar cuya transición a la especialización de determinados productos agrícolas se está acentuando (tabaco, sésamo, castañas, soja, algodón, etc.). El Instituto de Estudios Sociales y Económicos de Mozambique (IESE) investiga las primeras consecuencias de este proceso desde el año 2010: lo prometido, lo real y las implicaciones económicas y sociales de todo ello. Un primer estudio del IESE identifica factores críticos, a medida que la producción de carbón aumenta y las infraestructuras mejoran (Mosca y Selemane, 2011); otras investigaciones del IESE apuntan en esa misma dirección (Cambaza, 2009; Mosca

⁴² El autor define la glocalidad como la capacidad de imaginar lo global y lo local al mismo tiempo, de acuerdo con Scolari «a pesar de la presión globalizadora el tiempo local sigue siendo un elemento constitutivo de la vivencia cotidiana de los sujetos, ya que numerosas actividades (...) se rigen por los viejos tiempos» (Scolari, 2008: 279).

y Selename, 2011; 2012). Entre los impactos ya detectados están los siguientes: (1) desplazamientos forzados a más de cuarenta kilómetros (sin acceso a carreteras, transporte público o mercados); (2) falta de alimentos básicos e imposibilidad de crear nuevas huertas (que alimenten a grupos familiares); (3) irregularidades en la construcción de las nuevas viviendas; (4) falta de agua potable; (5) falta de acceso puestos de salud próximos; y, (6) baja o nula calidad de las tierras; estas son algunas consecuencias que varios colectivos vienen denunciando (*cf.* Mosca y Selename, 2011). Además, han surgido suspicacias por los contratos establecidos entre el Gobierno de Mozambique y las empresas privadas, por las concesiones territoriales a bajo coste y por la precariedad salarial (Mosca y Selename, 2011; Bidaurratzaga y Colom, 2015). Estos estudios apuntan a la industrialización como la causa de un aumento de la prostitución femenina y de otras formas de explotación -sexual y laboral- con impactos de género considerables. También denuncian que la mayor parte de los trabajadores mineros no son de la provincia de Tete, sino de Malawi, Zimbabue o Zambia, así como del sur de Mozambique (con tradición minera arraigada con la vecina Sudáfrica desde el siglo XIX), no reportando mayores índices de empleo a la región. Por último, también se destaca un bajo desarrollo de las industrias subsidiarias debido a que la mayor parte de los productos son importados (alimentación, textil, maquinaria, etc.).

A partir de este diagnóstico, comencé las indagaciones preguntándome sobre las secuelas indirectas, esto es, las repercusiones de los cambios que afectan al norte y al centro de Mozambique derivadas de la intensificación extractivista de las minas como son el incremento del transporte, la exportación o el aumento de transacciones comerciales, para así conocer cómo se materializan en la vida cotidiana. Estos cambios son parte de la vida diaria de quienes viven alejadas/os de las inmediaciones de las minas, pero cuya forma de vida se ha visto transformada por el desarrollo implementado a partir de la extracción minera. Márcio Pessoa (2017) presenta las respuestas de la sociedad civil a la implantación de monocultivos en la provincia de Nampula en regiones próximas a la ferrovía. El desarrollo industrial acelerado y la expropiación de tierras, bien sea para industria mineral o para *agribusiness* en zonas colindantes a la vía, obligan a grandes masas de población a trasladarse a ciudades y villas vecinas con relevantes efectos: saturación de servicios públicos, incapacidad para ofrecer agua, luz, transporte, salud y/o educación a la población emigrada, entre otros. Como apunta Pessoa (2017), ello se extiende a todo el corredor de Nacala pues, aunque no hay una influencia específica de la extracción del carbón, sí abre una línea vertebral que está cambiando todo el comercio desde Tete hasta Nacala. Si bien se aumenta la producción agrícola industrial en todo ese recorrido, el Gobierno está fomentando también la agricultura comercial a pequeña escala, siguiendo el modelo colonial del algodón, habiendo llegado a acuerdos con el Gobierno chino.

3.1.1. Derrotero

Esta breve contextualización hecha hasta ahora pretende aproximar el proceso de investigación a la conceptualización teórica que aquí se presenta para así dotarla de un marco contextual propio. Para ello parto de la premisa de que conocer es un verbo

que implica acción por parte de quien se lo propone. La aproximación al conocimiento mediante las herramientas proporcionadas desde la antropología permite un abordaje de proximidad a realidades sociales que pueden resultarnos ajenas o no. A lo largo del contexto y la metodología, se ha podido dilucidar el marco conceptual de partida para comprender la realidad socioeconómica y cultural, así como la aproximación desde la que parte esta investigación. Para abordar el enfoque teórico conceptual, se proponen dos ejes que vertebran la lógica del texto. Por un lado, un abordaje cronológico, no temporal sino conceptual. Las características propias del trabajo etnográfico me han hecho ordenar los bloques temáticos de la investigación según los acontecimientos, el conocimiento y la confianza acumulada de meses y años. La profundidad del enfoque no es comparable en el inicio y al final de la pesquisa etnográfica. El orden cronológico responde, pues, a los temas teóricos que guían el proceso diacrónico de investigación. Por otro lado, se trata de un abordaje conceptual de temas concretos y transversales a la realidad social. Esta manera de aproximación mediante conceptualizaciones teóricas pormenorizadas contribuye a crear debates específicos desde el propio trabajo de campo.

En las sucesivas páginas se presentan cuatro apartados que trabajan temas distintos, atravesados por cuestiones transversales como son el desarrollo, las formas de resistencia, la globalización, el género y la tradición. Todos los subcapítulos están empapados de estas grandes temáticas que se interrelacionan. En la ardua tarea de dotar de una estructura lógica a esta sucesión de cuestiones que se atraviesan mutuamente, he construido una narrativa que va acentuando el foco en cada una de las características cruciales presentes en la etnografía. La lógica cronológica pediría iniciar estos apartados abordando la tradición, sin embargo, no es mi intención hacer una retrospectiva histórica ficticia -pues lo denominado «tradicional» no necesariamente responde a un tiempo histórico cronológico-. Por tanto, explicaré brevemente el orden lógico interno de estos subcapítulos para facilitar la lectura de los mismos.

En primer lugar, se aborda la conceptualización del poder, de manera general y concreta del contexto macua que pretende orientar y definir estos conceptos de manera que sean útiles para la comprensión del texto completo. Iniciar con este gran concepto persigue el objetivo de enmarcar un tema principal y transversal a la tesis. A continuación, se expone un esbozo sobre las dimensiones y significados del desarrollo en relación a la educación cuyo propósito es orientar el abordaje de las nociones locales contrapuestas de estos conceptos.

En segundo lugar, se presenta la aproximación ligada a las nociones de desarrollo económico en torno a la globalización y la perspectiva sangrienta de la misma. La importancia de la economía moral en este contexto permite un acercamiento de las categorías teóricas movilizadas respecto a la equidad y corresponsabilidad en este marco. Este abordaje pormenorizado en el contexto del norte de Mozambique permite alumbrar parte de los datos etnográficos.

En tercer lugar, se plantea una conceptualización sobre la noción de tradición que es prioritaria para comprender los fundamentos teóricos que aquí se presentan, así como para la comprensión del texto etnográfico. En este apartado también se realiza una

aproximación a las nociones mágicas y de sanación en el contexto de Mozambique para así poder abordar la conceptualización de resistencia desde este ámbito.

En cuarto y último lugar, se expone un acercamiento teórico a la matrilinealidad, el género y la sexualidad en el norte de Mozambique con el propósito de analizar extensamente las características propias del mismo que sirvan de marco interpretativo a la etnografía. Colocar las cuestiones relativas al género en último lugar parte de la intención de contextualizar estas de manera pormenorizada para posibilitar un marco interpretativo profundo debido a su importancia para esta tesis. Si bien en este subcapítulo se trata este tema específicamente, a lo largo de los anteriores se anticipan análisis circunscritos a estas cuestiones.

La lógica de estos apartados responde a un abordaje de las distintas caras de unos objetivos de investigación que se exploran de manera profunda desde distintos ángulos. La elección del orden para estos apartados está basada en la intención de aproximar aspectos transversales de manera gradual desde distintas perspectivas. Situar en último lugar el subcapítulo concerniente al género, sexualidad y matrilinealidad tiene la intención de dotar de mayor detalle a este tras haber abordado temas que le afectan -en la misma medida que este interfiere en los otros-. Esta decisión ha sido compleja y no está exenta de debate. Otro orden podría ofrecer un abordaje distinto en la comprensión que pudiera parecer más adecuada; sin embargo, en última instancia, lo que se pretende con este marco conceptual es dotar a la/el lector(a) de una perspectiva teórica holística que enmarque los debates teóricos pertinentes que contribuyan en la interpretación etnográfica dotándola de una reflexividad y análisis oportuno.

3.2. Poder, desarrollo e identidad: la educación como encrucijada

«Inventar es crear, no mentir». La identidad nacional no exige que seamos todos iguales de antemano. Sin embargo, con fines gubernativos, los ciudadanos deben tener una lengua común»(Appiah, 2019: 134).

Este apartado busca colocar parte del debate teórico para analizar el contexto de esta investigación que se ve atravesado por los conceptos de desarrollo, poder, identidad y educación. El desarrollo, la modernización y la globalización en África Subsahariana son temas ya clásicos de las ciencias sociales desde distintas perspectivas. Estas se envuelven con los procesos de educación formal como parte de las estrategias de desarrollo convirtiéndose en paradigmas propios del mismo. El poder forma parte de todos estos procesos puesto que se encuentra en medio de la negociación entre las distintas facetas. En esta línea, autoridad y legitimidad forman parte de este marco de disputa en el proceso de globalización y su materialización en distintos contextos. A modo de introducción al marco conceptual, se hace un recorrido sobre estos conceptos centrales que guiarán la lectura del texto.

3.2.1. Poder, autoridad y legitimidad

Desde el inicio de la antropología política la pregunta sobre la situación y la organización del poder ha estado implícita. Cuando Fortes y Evans-Pritchard (1981) comenzaron a cuestionarse sobre la organización política, se preguntaban por la organización de poder que se asociaba directamente con el orden político, subsecuentemente crearon su famosa clasificación política en función de la organización territorial, de parentesco, género, etc. Lowie (1985), en este sentido, tuvo una perspectiva más amplia al comprender la política y el poder como algo orgánico, más complejo y que no solo abarcaba a la organización social y territorial, atendiendo a esta como un entramado imbricado de sutilezas que abarcaban espacios sociales que no se circunscriben a la política organizativa. Entendía el poder y la política de forma permeable en todos los aspectos de las culturas, así dotando a la antropología política de profundidad.

Posteriormente, Leach (1977) -siguiendo en parte a Levi-Strauss (1991)- criticó la perspectiva orgánica en la que se había descrito las estructuras políticas, realzando el conflicto intrínseco del poder en distintas esferas (se basó en dos sociedades de la alta Birmania). Por otra parte, Gluckman (1940) centró su análisis en las relaciones de conflicto que consideraba propio de la competitividad en el acceso a los recursos, así cuestionando el paradigma estructural-funcionalista. El autor destaca la función del conflicto en el equilibrio para entablar alianzas, en este sentido los rituales de rebelión funcionarían en el fortalecimiento de la autoridad. Esta posición ofreció un enfoque innovador en la perspectiva de los conflictos y en la dinamización del poder.

El poder entendido como proceso fue uno de los principales paradigmas abordados por Swartz, Turner y Tuden (1966). En su obra colectiva se plantean los procesos políticos desde la toma de decisiones y la resolución de conflictos en las sociedades y debaten sobre el uso de la fuerza o la coerción para alcanzar tal objetivo. En este sentido, la perspectiva de Weber (2006) sobre la legitimidad orienta este debate. Para Weber la legitimidad es una creencia que sirve para reforzar la obediencia, dotándola así de prestigio. Estos mandatos deben ser comprendidos como válidos y obligatorios vinculándolos a la dominación (obediencia), al poder (imponer una postura) y a la relación social. En la obra *Political anthropology* (Swartz, Turner y Tuden, 1966) definen el poder como la capacidad de afianzar las obligaciones en las que se logra obediencia mediante mecanismos que pueden ser consensuales o coercitivos. Es bajo estas circunstancias que se dan los «dramas sociales» (Turner, 1975). Estos autores estaban influenciados por la perspectiva de Parsons (1963; 1969) quien consideraba el poder como un medio simbólico que circula y que permite ejercer la autoridad. Según Parsons mediante el control y el uso en los roles sociales hace posible la eficacia del ejercicio del poder.

Mintz (1996) propone una perspectiva holística en la construcción de los imaginarios sociales sobre las fuentes de poder, partiendo de una conceptualización histórica del mismo. La formación de la «cultura» está -para el autor- estrechamente vinculada al poder, por tanto, conocer las relaciones de poder permite aproximarse a los procesos de conformación de aspectos concretos de la cultura. En este sentido destaca la capacidad

simbólica y la producción de significados desde una perspectiva sociohistórica. En esta línea de pensamiento Geertz (2003) entiende cultura y política de manera inseparable produciendo una transmisión de símbolos, valores y significados que perpetúan y desarrollan actitudes sociales.

3.2.1.1. *Poder y resistencia*

El poder es una idea, un concepto y una realidad que cuenta con un largo recorrido en muchos ámbitos de las ciencias sociales y de la filosofía. No es de extrañar que el debate haya incurrido en la agencia de las/os dominadas/os, aun considerando la interiorización del poder hegemónico y en el biopoder (*cf.* Elias y Scotson, 1994). Los estudios postcoloniales han incidido precisamente en los aspectos de la subalternidad y el poder desde distintos aspectos y referentes. Desde la primera publicación de *Orientalism* en 1978 (Said, 2003) ha habido un cambio paradigmático en el abordaje de los estudios en relación al poder y a la subalternidad. Gramsci (1981) se adentra en el debate sobre las vicisitudes de la cultura como plataforma donde las formas de dominación y consenso son espacios intrínsecamente de generación de conflicto, disputa y cambio. Scott (2003), por su parte, apunta precisamente a la incapacidad de la dominación absoluta sobre quienes viven en la subalternidad, ya que se crean formas de resistencia incluso dentro del propio lenguaje de la dominación. Comaroff (1985) señala, en este sentido, la capacidad transformadora que pueden tener algunos rituales que no necesariamente son usados para la reproducción de las normas sociales. Estos estados liminales pueden operar como espacios de lucha, transformación y reivindicación ante la ritualización de la desobediencia ofreciendo, paradójicamente, la posibilidad de revitalizar una norma o de crear formas de transformación de la misma. El estado liminal ofrece esparcimiento y reconocimiento de las insatisfacciones de las normas sociales, permite una ruptura de ellas y un tiempo de expresión pausando muchos de los códigos sociales. Esto permite crear un espacio que puede ser transformativo de las lógicas y normas culturalmente establecidas. La incorporación de categorías hegemónicas revertidas de significado como forma de resistencia constituye en parte a las realidades sociales decoloniales que conforman identidades culturales, principalmente religiosas. En torno a la religiosidad se han creado oposiciones que han producido paradigmas interpretativos a partir de lenguajes propios (*cf.* Worsley, 1980; Keesing, 1992). Esto implica que el lenguaje de la resistencia debe ser articulado -en muchas ocasiones- con códigos de la dominación, así restringiendo en cierta medida la amplitud de las mismas. En el estudio de las epistemologías decoloniales se apunta frecuentemente a las limitaciones epistémicas que circunscriben al pensamiento anclado en las lógicas occidentales (*cf.* Said, 2003) profundizando en el debate propio de las formas de resistencia y su capacidad transformativa en un diálogo constante de códigos que son parte y reinterpretan simultáneamente la dominación.

Por último, cabe destacar las aportaciones de Sherry Ortner (1995) quien señala la necesidad de mantenerse alerta epistemológicamente, pues existe el riesgo de idealización y homogeneización de la subalternidad. La autora destaca la importancia crucial que se debe

tener en el reconocimiento de las relaciones de poder internas de los grupos denominados subalternos para comprender las dimensiones en las que el poder y la dominación pueden operar. Los grupos subalternos no son en absoluto homogéneos, se trata de una trampa y un atajo terminológico para conceptualizar de manera polarizada las relaciones de poder. Estas relaciones de poder están sujetas a experiencias y categorías concretas que atraviesan a las personas. En este sentido, el feminismo interseccional busca poner en evidencia la necesidad de exponer todas las categorías que operan en las opresiones, no siendo unas dominantes a las otras necesariamente (*cf.* Davis, 2016).

3.2.1.2. Las formas del poder

He tratado de realizar una aproximación conceptual que sirva para operativizar el poder para la empresa que aquí atañe. Un estudio pormenorizado del concepto excedería el propósito de análisis de esta tesis. Partiendo del marco conceptual expuesto hasta ahora, trataré de esbozar brevemente una conceptualización de poder, autoridad y legitimidad que sea útil para el propósito de esta investigación y que resulte práctico para la discusión de la misma. Parto de la premisa de que el poder lo atraviesa todo, desde el sistema-mundo hasta las relaciones interpersonales cotidianas (Wallerstein, 2005). De acuerdo con Foucault (2003), el poder no es algo que se posee, sino que se ejerce, es mediante toda una serie de construcciones diversas de la ejecución del poder que este se manifiesta y se hace efectivo. El biopoder forma parte de la retórica y las formas de expresión del mismo que autorregulan ordenando a las personas y las relaciones. El comportamiento, junto a la disciplina, forman parte del operativo para ejercer y controlar el poder. En este sentido, considero importante destacar las aportaciones hechas por Foucault sobre la forma en la que, las instituciones en general y las escuelas en particular, se articulan en el ejercicio del poder, mediante la instrumentalización de la normalización de los cuerpos y de los actos, estas aportaciones no están exentas de críticas hacia el autor que fue cuestionado debido a la falta de demostración de cómo opera el poder -limitándose a una descripción-. Este es un punto de partida interesante para comprender la manera en la que la disciplina opera en el cuerpo social en este contexto. El poder ejercido mediante el establecimiento de mecanismos que garantizan el comportamiento ha demostrado ser más eficaz que la coerción física. La escuela funciona como un operativo disciplinario eficaz a tal empresa ofreciendo el marco institucional legítimo que funciona en la implantación de comportamientos basados en categorías de poder y autoridad.

La regulación de la conducta mediante normas sociales -sin ejercer la fuerza física- es un mecanismo más efectivo a largo plazo porque implica asumir y cotidianizar estos actos. La autoridad y la legitimidad del ejercicio del poder reside en instituciones sociales, sean estas de carácter gubernamental o no. La oposición entre normas sociales y normas gubernamentales -en este contexto- crean un terreno de disputa del poder que requiere de un análisis detallado para la discusión del drama social (Turner, 1975) en transformación en el que están en debate los juegos, la legitimidad y la autoridad del poder. En ambos casos, el poder se ejerce mediante el control de ideas y la dominación del discurso. Por

tanto, cabe preguntarse quién, cómo y de qué manera ostenta en cada caso la autoridad y la legitimidad del discurso que otorga el poder.

La conceptualización del poder definido por Foucault (1979) continúa siendo un nicho de discusión y deconstrucción. El debate sobre el modo en el que el poder pasa a formar parte del biopoder, se apropia del cuerpo y la vida de las personas, y conforman sus interrelaciones y su comportamiento, sigue a la orden del día (cf. Butler, 2011). Dentro de este marco, Foucault destaca las formas en las que se constituye «el saber» pues este parte en su construcción desde y bajo las relaciones asimétricas que son características del poder. Partiendo de esta noción, destaco que este «saber» es operativizado y ejercido por agentes sociales de manera consciente o no, haciendo que la reproducción de las relaciones de poder se materialice en toda la extensión de la vida, bien sea en la arquitectura, en el paisaje, en las interacciones, en el cuerpo, en la ordenación del espacio, en las miradas o en los gestos. El espesor y viscosidad del poder (cf. Foucault, 1979) no opera con agencia propia sino en la episteme de cada existencia. En este sentido Bourdieu (2008) destaca la importancia de la encarnación del poder en agentes o instituciones que gocen de tal reconocimiento, que usan como medio para imponer su perspectiva. El habla autorizada forma parte del ejercicio del poder, no se puede separar el lenguaje de quien lo enuncia para que este sea efectivo.

Balandier (1994) destaca la importancia de la dramatización del poder como una clave fundamental de la ejecución y operatividad del mismo. La escenificación del poder forma parte esencial de su legitimidad; las herramientas puestas al servicio de dicha teatralización que las dotan de valía; al mismo tiempo, gracias al poder dicha representación es dotada de su operatividad. Hobsbawm y Ranger (2002) aportan evidencias de cómo la teatralización sirve en el entramado de la *Invención de la Tradición* como mecanismos útiles que sirvieron al poder colonial y sin cuya escenificación, la eficacia del poder no podría tener el mismo efecto (además evidentemente del poder coercitivo característicos de los procesos de colonización).

Estos actos dramáticos pueden formar parte del propio proceso administrativo territorial que sirven para renovar el poder. Augé (1994) destaca la importancia de la política como ritual que, de acuerdo con la escenificación, dota de significado e importancia a la ritualización de la política como parte del proceso performativo del poder. El discurso autorizado forma parte de la propia teatralización. La autoridad de quienes emiten el discurso y su eficacia simbólica -que supone el ejercicio de poder- debe estar circunscrito a la autoridad concedida previamente al emisor de dicho discurso. Este debe estar, también, precedido de las condiciones sociales que doten de dicha legitimidad a la enunciación en este juego dramático de la política. Tal y como señala Bourdeau (2008) no podemos incurrir en el error de separar el poder del discurso de las palabras del orador, ya que este no tendría el efecto deseado al carecer de autoridad. Los actos políticos no son siempre formulados como tales, sino que, se construyen en una imbricada red de representaciones dramáticas que sirven a un único fin. En este sentido, los actos conmemorativos interpelan mediante la teatralización y el festejo de una fecha que «une» un grupo de personas bajo una comunidad imaginada (Anderson, 2013). Esta teatralización o drama se orchestra

alrededor de símbolos, en palabras de Balandier:

Sin embargo, es a partir del mito del héroe que con mayor frecuencia se agudiza la teatralidad política. La autoridad que engendra es más espectacular todavía que la teatralidad rutinaria y sin sobresaltos. El héroe no es en principio apreciado por ser «el más capaz», ni tampoco, como afirmaba Carlyle, por ser quien asume la carga soberana. Es por su fuerza dramática por lo que el héroe es reconocido. Obtiene su calidad de tal, no del nacimiento o de la formación recibida. Aparece, actúa, provoca la adhesión, recibe el poder. La sorpresa, la acción, el éxito son las tres leyes del drama que le otorgan existencia. Y debe respetarlas todavía en el ejercicio del gobierno, manteniéndose fiel a su propio papel, mostrando cómo la suerte continúa prefiriendo a él frente a los demás. En sus formas contemporáneas, el héroe cambia de figura; es menos el feliz esposo de la Fortuna que el poseedor de la «ciencia» de las fuerzas históricas. Las conoce, puede dominarlas y se beneficia de sus efectos positivos: todas las manifestaciones exteriores del poder no buscan sino producir esa impresión. El recurso a los imaginarios no es otra cosa que la convocatoria a un porvenir en el que lo inevitable traerá consigo mejoras para la mayoría de súbditos. Las luces de escena del futuro iluminan el presente (Balandier, 1994: 19).

El «héroe», tal y como señala Balandier, se presenta ante una escenificación del poder como un símbolo fundamental para la dominación por su grandilocuencia. Es interesante notar el cambio de paradigma apuntado por el autor cuando separa a este héroe de la fortuna para colocarlo del lado del conocimiento de la «ciencia». La «ciencia», como paradigma del conocimiento -occidental-, se aúna al saber-poder construyendo un espacio de legitimidad propio que busca un mejor porvenir. El «héroe» no tiene por qué estar personificado en un solo ser, este puede existir bajo el símbolo de una nación. Por ejemplo, una bandera puede ser usada como símbolo para la creación de una identidad nacional que englobe a toda la comunidad imaginada. La nación adquiere mediante un símbolo visible materialidad y sobre la misma se crean lealtades y verdades. El Estado nacional puede usar bajo este paradigma una estandarización de «la verdad» sobre la base del saber-poder que toma su validación del conocimiento científico. De esta manera establece que el saber-poder y la verdad del Estado se basa en la ciencia que, al mismo tiempo, valida su posición de poder y que, realmente, está basado en la colonialidad del saber y en la creación de Estados-nacionales.

El paradigma de la ciencia opera como poseedor del conocimiento y del poder que beneficia a la sociedad. Su autoridad viene delegada de su puesto en la posición del discurso legítimo que es alimentado por el Estado al mismo tiempo que el saber-poder de la ciencia precisa de la validación del propio Estado. La autoridad sobreviene al lenguaje desde una perspectiva externa puesto que esta es otorgada a una persona que encarna el poder del gobierno representando la autoridad. Es el lenguaje autorizado que le dota de esta capacidad, esta persona que ostenta la autoridad y la legitimidad del habla tiene el capital simbólico acumulado, concedido y delegado. Al mismo tiempo, esta autoridad depende de los rituales sociales o de las características sociales que envuelven a la persona o a la institución implicada en el ritual de la política. El orquestamiento necesario en la performatividad del poder se convierte en una serie de normas y actitudes reproducidas e

interiorizadas que entran en constante conflicto con las formas de resistencia y los cambios sociales.

3.2.1.3. *Saber, poder y habla autorizada en el contexto macua*

El saber-poder acuñado por Foucault enfatiza la idea de «el saber es poder», lo que resulta un eje fundamental en el acceso a la autoridad en el contexto macua. El saber crea poder al mismo tiempo que es producido por este. El saber, o el conocimiento, es una clave fundamental de autoridad en sociedades en las que la gerontocracia es predominante o en las que la legitimidad de la autoridad tradicional está en disputa. En última instancia, el debate circularía en torno a quién tiene autoridad y legitimidad sobre el saber y el poder. Para la construcción del saber-poder se parte inicialmente de la noción de Foucault «saber es poder» (o saber/poder) (1979) para abordarla de manera concreta en el contexto que ocupa a esta investigación. En este caso, partiendo de las nociones de Foucault, abordó el saber-poder en estrecha correlación con el saber/poder de manera particular, ya que el guion une las palabras «saber» y «poder» en un mismo significado que no puede ser diferenciado y que responde a la forma de construcción del poder en el contexto macua. Saber siempre es anterior al poder porque se trata de una categoría que precede al poder desde la cosmovisión macua. Las relaciones se entienden desde esta conjunción dentro de la tradición y la alteración del mismo implica un conflicto. En el caso macua (cf. Medeiros, 1984; 1988; Feraudy-Espino, 2007; Arizcurinaga, 2008; Frizzi, 2008; Lerma, 2009; Arnfred, 2011; 2015a; 2015b; Devaka, 2018; etc.) queda evidenciado que el saber-poder está vinculado a la edad o a la categoría etaria (niña/o, madre/padre, abuela/o) hasta cierto punto. El poder no siempre se vincula a la edad a pesar de que las personas más mayores gocen de mayor autoridad gracias a los conocimientos y saberes acumulados (se entiende que a lo largo de sus vidas han aprendido secretos que les hace más sabias/os). Sin embargo, en el caso macua, por encima de la cuestión etaria está la autoridad y poder vinculado al rango social que ostenta la persona. Ser *apwiyamwene*, *mwene*, *régulo*, *atata*, etc. son puestos vitalicios, elegidos por la comunidad y quienes concentran el poder ejecutivo, simbólico, religioso y de decisión. Las/os *namuku*⁴³ o *nahako*⁴⁴ gozan de autoridad y prestigio, pero no ostentan la legitimidad del ejercicio del poder. El poder de este grupo de autoridades reside en la legitimidad de las costumbres y las tradiciones. Está directamente vinculado con las/os antepasadas/os y proviene de ellas/os (cf. Honwana, 2002). Tanto en la edad como en el rango, la autoridad se basa en los saberes que tienen y los secretos que conocen. Estos se desvelan en la sucesión de fases etarias o en la adquisición de rango. Son los conocimientos minuciosos sobre las tradiciones que las convierten en figuras de autoridad. El saber-poder es central en este caso en el que el conocimiento es en lo que se sustenta la autoridad y la legitimidad del poder.

Este marco del saber-poder sin contextualización histórica resulta artificial. El poder coercitivo ejecutado durante el periodo colonial para la dominación y el posterior cambio

⁴³ Curandera/o o médica/o tradicional.

⁴⁴ Adivina/o o médica/o tradicional.

de paradigma en torno al poder iniciado por el FRELIMO son claves interpretativas fundamentales para comprender lo anteriormente descrito. La estructura de gobierno en el ordenamiento territorial del país ejerce un poder y disciplina basada en el Estado Nacional a quien se debe obediencia. Geffray (1991) primero y Meneses (2015) después y recogen las estrategias usadas durante la Guerra Civil en Mozambique para la adhesión de las/os habitantes a la ideología del Gobierno. La creación de la ciudadanía nacional, que primara sobre la identidad étnica, se convirtió en una prioridad esencial del FRELIMO. Honwana (2002) y Meneses (2015) destacan esta postura en el intento de acabar con la diversidad cultural del país imponiendo una única cultura nacional basada en preceptos social-comunistas. La construcción de la identidad nacional como proyecto político unificado para la expansión de la autoridad del Gobierno en el territorio se formuló con el fin de controlar el país derrocando las autoridades tradicionales. El Gobierno ostenta y ejecuta el poder desde una perspectiva de Estado y está presente mediante las instituciones administrativas, escolares, militares, policiales, de salud, ayudas sociales y agrarias, etc. El poder ejercido desde estas áreas de actuación está basado en la autoridad y la legitimidad que les es otorgada como nación democrática. Bordonaro (2009) especifica el poder central que la escuela adquiere en el proceso de construcción del saber-poder al colocar la autoridad y la legitimidad del conocimiento en el área educativa formal, dando un salto cualitativo entre las formas de ejercer el poder de las autoridades tradicionales y las que devienen del gobierno basadas en el paradigma científico.

El saber-poder está en el centro del drama social en el que se debate quién ostenta la legitimidad y la autoridad del saber. En el ejercicio del poder en cuya base recae el saber, existe una problemática en el reconocimiento de los distintos saberes y una contraposición en el que no se reconoce mutuamente dicha autoridad y legitimidad. De esta manera, se crea una dicotomía del lenguaje autorizado (*cf.* Bourdeau, 2008). Las formas discursivas que adquiere la transmisión del saber-poder confrontan a la sociedad entre los distintos accesos al cambio. Esta se ve personificada en instituciones dentro del proceso discursivo del saber-poder creado dentro de la dramatización de poder encarnada por la figura «heroica» (*cf.* Meneses, 2015), sea esta una idea creada como representación de un Estado o pueda ser esta encarnada en una persona real. La legitimidad del discurso se encuentra en entredicho y en construcción entre las esferas del ejercicio de poder que se encuentran en debate.

Considerando este esbozo teórico y enmarcándolo para el análisis de esta tesis, y tras haber señalado las consideraciones de poder, defino autoridad como el poder que algunas personas ejercen debido a su posición social dotada de legitimidad otorgada de manera administrativa o tradicional. Estas personas pueden haber sido elegidas o no por la población, pero les es reconocida a nivel formal su autoridad. Existen distinciones imprescindibles en este contexto sobre la autoridad en función de la legitimidad de la misma. La legitimidad es otorgada a la voz de quien pronuncia el habla autorizada (*cf.* Bourdieu, 2008). El cuerpo administrativo goza de autoridad y de poder ejecutivo, pero no necesariamente de la legitimidad otorgada por el grueso de la población que no escucha ni obedece más allá de la apariencia las indicaciones. Las y los líderes tradicionales gozan de

la autoridad y legitimidad otorgada por la población y tienen una gran influencia tomando las principales decisiones (al igual que con las figuras de autoridad dentro de cada familia). Sin embargo, el cuerpo administrativo gana peso en quienes se mantienen más fieles a la legitimidad y el reconocimiento dispensado por la escuela y el conocimiento científico conceptualizado en torno al Estado. Este drama social entre poder, legitimidad y autoridad es el campo de análisis que se busca en esta investigación para expandir los límites que se entrecruzan entre ellas. Estas deben estar circunscritas a un drama o una teatralización que dote de significado mediante la operatividad de símbolos que son movilizados para las ocasiones que les otorgan eficacia simbólica. La figura del lenguaje autorizado se encuentra en una encrucijada de cambio en un debate abierto sobre la autoridad del ejercicio de poder mientras que los mecanismos de legitimación siguen su curso.

3.2.2. Desarrollo, modernidad y globalización

3.2.2.1. *Un acercamiento*

La conceptualización de desarrollo parte del periodo colonial y se da a través de la teoría de la modernización (Escobar, 1988; 2007; Karp, 2002). En este sentido, Harvey (2004) señala a este «nuevo» imperialismo como principal eje de dominación mediante las herramientas del neoliberalismo global. Desde hace ya décadas muchas/os autoras/es señalan que el continente ya estaba inmerso en la economía mundial incluso antes de los procesos de colonización, pero siempre de una manera periférica (Wallerstein, 1989; 2011; Wolf, 2014; Ferguson 1994; 2006; McLuhan y Powers, 1995; Wright, 1997; Comaroff y Comaroff, 1999; Piot 1999; Pérez Galán, 2012). Esta situación, lejos de resolverse, se ha agravado con los procesos de globalización extractivista actuales (Cambaza, 2009; Mosca y Selename, 2011; 2012; Semale, 2013; Bidaurratzada y Colom, 2015). En este sentido, Cunha (2019) apunta a esta situación que se ve agravada por el aceleramiento extractivista y capitalista que se está dando en el país y que supone un ejemplo crítico de la globalización económica y financiera que ahonda en las desigualdades. De acuerdo con Spivak:

La división internacional del trabajo contemporánea es un desplazamiento del campo dividido del imperialismo territorial del siglo diecinueve. Puesto de manera sencilla, es un grupo de países, generalmente del primer mundo, que están en la posición de inversión de capital; otro grupo, generalmente tercermundista, provee el campo para la inversión, ambos por medio de los compradores capitalistas nativos y mediante su malamente protegida y cambiante fuerza de trabajo. En interés de mantener la circulación y el crecimiento del capital industrial –y de la tarea concomitante de administración dentro del imperialismo territorial del siglo veinte–, el transporte, la ley y los sistemas estandarizados de educación fueron desarrollados –lo mismo que las industrias locales fueron destruidas, la distribución de la tierra reconfigurada y la materia prima transferida al país colonizador–. Con la así llamada descolonización, el crecimiento del capital multinacional, y el alivio de la carga administrativa, el «desarrollo» no involucra ahora la legislación al por mayor

ni el establecimiento de *sistemas* educativos de una forma comparable. Esto impide el crecimiento del consumismo en los países compradores. Con las telecomunicaciones modernas y la emergencia de economías capitalistas avanzadas en los dos extremos de Asia, conservar la división internacional del trabajo sirve para mantener el suministro de trabajo barato en los países compradores (Spivak, 2003: 328).

Liviga define la liberación económica como «[...] la apertura de la economía a más actores en el proceso de producción y distribución de bienes y servicios⁴⁵» (2011: 1). Esta apertura implica un diálogo de dominación que no solo afecta a una cuestión económica sino social, política y cultural también. De acuerdo con Shivji (2006) el neoliberalismo implica una regresión al imperialismo bajo la idea de la globalización. Esta perspectiva coincide con la estrategia del BM (Banco Mundial) y del FMI (Fondo Monetario Internacional) en lo que se entiende que debe haber una correcta gestión de la liberalización y apertura económica de los países para el desarrollo. Casimiro y Neves de Souto (2010) señalan las políticas específicas adoptadas en Mozambique que contaron con múltiples repercusiones en todas las esferas del territorio nacional. La economía es el principal objetivo de la filosofía neoliberal. Difícilmente se alcanzarán las necesidades de cada país bajo el paradigma dictado por el neoliberalismo y las políticas de desarrollo diseñadas y representadas por el BM y el FMI (cf. Liviga, 2011). El proceso de apertura económica, desde una perspectiva globalizada que busca la privatización, ha hecho de las políticas de desarrollo un espacio de poder y riqueza para los cargos políticos que median en ella (Liviga, 2011). El «nuevo desarrollismo» acuñado por Pradella y Marois (2015) se refiere al proyecto de desarrollo internacional que sienta sus bases en el colonialismo cuya eficacia sigue a la orden del día.

3.2.2.2. *Accesos al desarrollo*

Antes de la invención del tercer mundo (Escobar, 2007), el destino del continente africano se había visto envuelto con el desarrollo, la modernidad y la globalización. Estos tres conceptos arraigan sus orígenes en el proceso colonial del continente cuya justificación civilizadora se extendió en la misma medida que la dominación económica y política. La justificación moral de la dominación sirvió a su objetivo para deshumanizar a las poblaciones y así someterlas, robarles las tierras, prohibir sus formas de vida y apropiarse de todo aquello que pudiese interesar. Este proceso iniciado hace ya siglos se sigue palpando en la actualidad en formas revitalizadas, bajo nuevos lenguajes que buscan el «desarrollo» del continente.

El estudio del desarrollo en África sienta sus bases en las primeras investigaciones sobre el impacto de las culturas europeas en el continente de autores como Mitchell (1954) o Schapera (1993). La concepción de «modernidad» se erige en contraposición a la «tradicición» como destinos dicotómicos y cuyo fin es la eliminación del segundo en

⁴⁵ [...] *the opening of the economy to more actors in the process of production and distribution of goods and services* (Liviga, 2011: 1).

el éxito del primero. Lo moderno se asocia a todo lo externo con bagaje colonial. Los parámetros de la modernidad se definen en función de la proximidad a los estándares impuestos desde el período colonial. De acuerdo con Balandier, «el imperialismo colonial es solamente una de las manifestaciones del imperialismo económico⁴⁶» (1993: 110), es en este entramado en el que se erige la noción de modernidad estrechamente vinculada al imperialismo colonial y económico que impone unas perspectivas y objetivos. Esta imposición no significa una desaparición de las culturas colonizadas, sino un escenario marcado por las relaciones de poder coloniales y la violencia en cuyas consecuencias se sigue sintiendo (Said, 2003, Fanon, 2009).

Ya desde Maunier (1932) se destaca que la colonización es un hecho de poder que se ha extendido a lo largo del tiempo como configuración de relaciones que trascienden todas las sociedades. La colonialidad (Quijano, 2000a; 2000b) actúa en la actualidad dominando y rigiendo relaciones de poder bajo pautas de origen colonial que operan cotidianamente. El término de «modernidad» se debe significar dentro de este campo de relaciones de poder en el que se basó la dicotomía de orden colonial: rural/urbano, incivilizado/civilizado, tradicional/moderno. El «atraso» tecnológico, económico, social, cultural, moral, científico, etc. con el que se identificó a las sociedades africanas trató de ser atajado mediante el empeño del *serviço* obligatorio y escuelas. En Mozambique esto se materializó mediante el trabajo obligatorio, la imposición de impuestos y las escuelas religiosas, entre otros. El *chibalo* dinamitó las relaciones de parentesco obligando a un gran número de hombres a abandonar sus lugares de residencia y emigrar a las ciudades o Sudáfrica (ver capítulo uno apartado dos). La escuela tenía un papel civilizador que se mantuvo tras la entrada en el gobierno del FRELIMO. Este se erigió con un carácter anticolonial mientras se buscaba construir una nación basada en el conocimiento científico, la igualdad ciudadana y la creación de una identidad nacional que traspasase las fronteras étnicas.

Si el periodo colonial fue caracterizado, para la mayoría de los mozambiqueños, por la construcción de una referencia ciudadana ausente en la pertenencia étnica (ósea, una pertenencia identitaria colectiva), el proyecto político dominante en el país, defendido por el FRELIMO, exigía la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, independientemente (y primordialmente sin relación) con sus raíces étnicas. «Matar la tribu para construir la nación» - unas de las palabras de orden en boga en el periodo revolucionario - reflejaba este objetivo, es decir la emergencia de una identidad nacional desenraizada del pasado étnico.

En este contexto, la independencia simbolizó la ruptura con la herencia colonial. El «desmantelamiento del Estado», la «creación del Hombre Nuevo» y la «destrucción de las ideas tradicionales y prácticas oscurantistas» fueron los principios filosóficos que dirigieron la urgencia de estos cambios, incluida la construcción de una alternativa basada en el poder popular.

Definido como un estado secular desde su primera constitución (1975), así como contra de las «estructuras feudales tradicionales» presentes en el país, Mozambique pronto

⁴⁶ *O imperialismo colonial é somente uma das manifestações do imperialismo econômico* (Balandier, 1993: 110).

optó por la abolición de estas instituciones. Las élites locales y las estructuras de poder asociadas a la administración colonial fueron estigmatizadas y las «prácticas tradicionales» desterradas de la esfera pública, al igual de lo que había ocurrido en otros países vecinos. En este contexto, la opción por el reconocimiento de las diferencias etno-culturales fue considerada una decisión política equivocada⁴⁷ (Meneses, 2008a: 78-79).

En este proyecto de desenraizar la identidad para plantar un sentimiento nacional sobre la base de un Estado moderno -cuyo objetivo era el desarrollo del país- fue crucial el papel de las instituciones. Se entendió la modernización del país como la ruptura de todo lo que era tradicional o étnico, adoptando estructuras burocráticas y sociales «modernas» ajenas al territorio (siguiendo, en parte, la estela colonial). Cabe señalar que no me refiero a una noción estanca de las culturas ignorando la plasticidad de las mismas, solo indicar la perspectiva que se tenía en una visión dicotómica entre lo antiguo y lo moderno, donde el Estado-Nación representa la modernidad basada en unos parámetros primero coloniales y, más tarde, social-comunistas. En nombre del progreso se pretendía hacer desaparecer distintas expresiones culturales como las autoridades locales, las ceremonias, las iniciaciones o la medicina tradicional. Las campañas postcoloniales siguieron la empresa iniciada por la colonización enfatizando su espacio de actuación en la sanidad pública, la educación, la legalidad, la administración centralizada, etc. (Meneses, 2008a: 172).

Durante este periodo fue rearticulada la noción del trabajo asociado al progreso siendo esta redirigida a las nociones del «*Homem Novo*» (Meneses, 2015: 19). Esta perspectiva en sí misma es una ontología de la definición del trabajo que se contrapone al término de trabajo que implica la reproducción de la vida. El trabajo moderno es el empleo, aquel que se relaciona a un salario y que no necesariamente se vincula a un desempeño eficiente. Un empleo es esencialmente progreso personal, alcanzar un mayor grado de modernidad; para acceder a este es necesario tener estudios, aunque sean básicos. Este proceso de modernización llevó a una reinterpretación e hibridación de aspectos denominados tradicionales y modernos. Chanock (1985), Mamdani (1996), Hobsbawn y Ranger (2002)

⁴⁷ *Se o período colonial foi caracterizado, para a maioria dos moçambicanos, pela construção de uma referência cidadã assente na pertença étnica (ou seja, uma pertença identitária colectiva), o projecto político dominante no país, defendido pela Frelimo, exigia a igualdade jurídica de todos os cidadãos, independentemente (e primordialmente sem relação) das suas raízes étnicas. «Matar a tribo para construir a nação» – uma das palavras de ordem em voga no período revolucionário – reflectia este objectivo, ou seja a emergência de uma identidade nacional desenraizada do passado étnico.*

Neste contexto, a independência simbolizou a ruptura com a herança colonial. O «escangalhamento do Estado», a «criação do Homem Novo» e a «destruição das ideias tradicionais e práticas obscurantistas» foram os princípios filosóficos que nortearam a urgência destas mudanças, incluindo a construção de uma alternativa baseada no poder popular.

Definido como um estado secular desde a sua primeira constituição (1975), assim como contra as «estruturas feudais tradicionais» presentes no país, Moçambique cedo optou pela abolição destas instituições. As elites locais e as estruturas de poder associadas à administração colonial foram estigmatizadas e as «práticas tradicionais» banidas da esfera pública, a exemplo do que tinha acontecido nos países vizinhos. Neste contexto, a opção pelo reconhecimento das diferenças etno-culturais foi considerada uma decisão política errada (Meneses, 2008a: 78-79).

y Meneses (2009: 32) señalan precisamente a la reinvencción de aspectos de la tradición que, en ocasiones, proceden de imposiciones del período colonial instrumentalizadas en la actualidad y amparadas en la legitimidad del pasado. Esto no ha implicado la desaparición de las tensiones sino un proceso de camuflaje ante la aparente tolerancia de prácticas y conocimientos tradicionales que se ven ensombrecidos por la tendencia modernizadora avalada y legitimada por el proceso de globalización creciente. La educación fue usada y sigue funcionando como eje de modernización y desarrollo.

A pesar de que los colonizadores han dado un poderoso golpe en la sociedad tradicional, la educación tradicional sigue siendo la forma de educación dominante en Mozambique. Debido a su conocimiento superficial de la naturaleza, los miembros de la sociedad tradicional la conciben como una serie de fuerzas de origen sobrenatural ... en que la superstición toma el lugar de la ciencia en la educación... sacando partido de la superstición... algunos grupos sociales consiguen mantener un dominio retrógrado sobre la sociedad. En este contexto, la educación busca transmitir la tradición, que es elevada a nivel del dogma. El sistema de grupos etarios y los ritos de iniciación pretenden mantener a la juventud bajo el dominio de viejas ideas y así destruir su iniciativa. En nombre de la tradición se hace oposición a todo lo nuevo, diferente y extranjero. De este modo, se impide todo el progreso y la sociedad sobrevive de forma perfectamente estática. La mujer es considerada un ser humano de segunda clase, sujeta a la práctica humillante de la poligamia, adquirida a través de una oferta hecha a su familia... y educada para servir pasivamente al hombre⁴⁸ (Samora Machel, 1981: 34 en Honwana, 2002: 169-170).

En este mismo sentido, Merry (2003) señala -en relación a las élites urbanas- el distanciamiento que establecen con las zonas rurales que estarían «plagadas de cultura» y sin educación. De esta manera, se niega la propia cultura, denostando y determinando la subalternidad de estas regiones en contraposición a la zona urbana en la que se reside de modo moderno, estableciendo una relación entre modernidad y educación. Thomas apunta que «[...] hablar de lo rural y lo urbano, y de la tradición y la modernidad es referirse a los depósitos sedimentados de las narrativas modernistas de desarrollo y progreso que el colonialismo legó a gran parte del mundo poscolonial⁴⁹» (2002: 367).

⁴⁸ *Embora os colonialistas tenham dado um poderoso golpe na sociedade tradicional, a educação tradicional continua a ser a forma de educação dominante em Moçambique. Devido ao seu conhecimento superficial da natureza, os membros da sociedade tradicional concebem-na como uma série de forças de origem sobrenatural ...em que a superstição toma o lugar da ciência na educação... Tirando partido da superstição... certos grupos sociais conseguem manter o seu domínio retrógrado sobre a sociedade. Neste contexto, a educação visa transmitir a tradição, que é elevada ao nível de dogma. O sistema de grupos etários e os ritos de iniciação pretendem manter a juventude sob o domínio das velhas ideias, para lhes destruírem a iniciativa. Em nome da tradição, faz-se oposição a tudo o que é novo, diferente e estrangeiro. Deste modo, impede-se todo o progresso e a sociedade sobrevive de forma perfeitamente estática. A mulher é considerada um ser humano de segunda classe, sujeita a prática humilhante da poligamia, adquirida através de uma oferta à família dela... e educada para servir passivamente o homem* (Samora Machel, 1981: 34 en Honwana, 2002: 169-170).

⁴⁹ *[...] to speak of the rural and the urban, and tradition and modernity is to refer to sedimented deposits of modernist narratives of development and progress that colonialism bequeathed to much of the postcolonial world* (Thomas, 2002: 367).

En esta línea, Bordonaro (2009) destaca la estrategia usada en Guinea-Bissau, tras la independencia, para la conceptualización del desarrollo como ideología anticolonial y de construcción nacional, continuando el debate y las tensiones ya existentes desde el periodo colonial entre el «pueblo tradicional» y la modernidad urbana, implícitas en la «civilización» colonial. De esta manera, se vincula el desarrollo y el progreso al área urbana en contraposición a lo rural-tradicional. Las formas de producción material y social no-urbanas son entendidos como atrasados y obsoletos, lo que haría necesario un distanciamiento físico y simbólico de estos para alcanzar el progreso. Sin embargo, el acceso a lo moderno y al desarrollo queda mediado por otros condicionantes, distintos a los de la tradición, pero que determinan las posibilidades de ascenso social en un contexto en el que el prestigio y las oportunidades se logran mediante el capital económico, que viene vinculado a su vez por el acceso a la educación.

La obtención de dinero se convierte en la piedra angular para acceder al poder, al prestigio, a la familia, etc. Los bienes sirven como símbolo de opulencia y el acceso a los mismos -mediante el dinero- es una necesidad. Sin embargo, la falta de acceso de manera estructural produce una gran ansiedad y frustración entre la gente más joven (*cf.* Bordonaro, 2009). Sigue existiendo una dependencia económica de estos jóvenes con las economías rurales, aunque trate de negarse. En el contexto etnográfico descrito por Bordonaro da buena cuenta de esta situación y señala precisamente la tensión existente entre estas dos esferas destacando cómo la ideología desarrollista puede ser usada en oposición a la confrontación generacional del poder, la autoridad y la legitimidad de los discursos predominantes. Urbano y rural en este caso se entienden como opuestos, aceptar uno implica rechazar tajantemente el otro, si bien una serie de hibridaciones se dan en una negociación constante que expresa un drama social recurrente. Thomas (2002) llama a redirigir la atención en una distinción espacial de esta dicotomía, no temporal entre pasado-presente. Esboza de esta manera la necesidad de pensar en estos espacios -entendidos de manera dicotómica- donde la geografía opera como una marca divisoria ideológica que funciona en estas tensiones sociales. Esta geografía de la modernidad poscolonial representa una división social llena de tirantezas y luchas en la búsqueda de los espacios de poder, así como la manera de lograrlos o de mantenerlos. Del mismo modo que Sahlins (1997a; 1997b) apunta a que la práctica de las/os kayapó de incorporar el término cultura para mantener su autonomía ante el Estado, quiero señalar aquí que el uso de «tradicional» o «antiguamente» en este caso es una estrategia para el mantenimiento de las esferas de poder y legitimidad (véase capítulo siete y ocho).

También cabe destacar que ha existido la idea de que las personas que procuran el desarrollo son víctimas del encanto de la modernidad (*cf.* Mbembe, 1985; Gandoulou, 1989) así obviando y desacreditando la capacidad de agencia y autonomía. Este enfoque en las políticas públicas de Mozambique se vio afectado ante el cambio iniciado durante la Guerra Civil a mediados de 1980 cuando se dejaron parcialmente de lado las políticas socialistas y se introdujeron las neoliberales mediante el Programa de Rehabilitación Económico (*Programa de Reabilitação Económico* PRE). A partir de esta fecha se inician sucesivos programas de desarrollo: Plan de Acción para la Reducción de la Pobreza

Absoluta I y II (*Plano de Acção para a Redução da Pobreza Absoluta 2001-2005 y 2006-2009*) (Casimiro y Neves de Souto, 2010: 14). Sin embargo, de acuerdo con Cornwall, «Las reformas de liberalización en países que ya ofrecían servicios sociales básicos universales en el pasado transformaron la salud y la educación en bienes de consumo, en vez de en un derecho ciudadano⁵⁰» (2018: 13). La precarización de la sanidad y la educación, el desempleo crónico y la falta de acceso a servicios básicos empuja a las mujeres a asumir más trabajo para poder costear estas necesidades. Esto deben hacerlo de manera autogestionada para poder cubrir necesidades, principalmente cuando no se cumple la corresponsabilidad económica con los hombres. Desde esta perspectiva, el empoderamiento y la autonomía económica de las mujeres solo puede ser dirigida a cuidar y sostener a las familias. El empoderamiento, pues, está revestido de un contenido intrínsecamente controvertido (*cf.* Batliwala, 2007; Chakravarti, 2008; Wilson, 2008). Aquellas que desafían este paradigma del desarrollo basado en el empoderamiento para el cuidado, usando los beneficios económicos para sí misma, se exponen a críticas sociales. El empoderamiento de las mujeres dentro de los programas de desarrollo se espera que esté dedicado al cuidado de la familia. A su vez, se espera de ellas que sean unas madres abnegadas. Las mujeres que no se ciñen a estas expectativas sociales -usando el dinero para sí mismas- son criticadas por el desafío que su existencia implica (*cf.* Moore, 2020).

3.2.2.3. *Desarrollando mujeres*

Vieitez y Morales (2019) apuntan al carácter particular en el que las políticas de desarrollo afectan a las mujeres ofreciendo datos comparativos útiles para la comprensión de la aplicación de estas políticas (Ochoa y Vieitez, 2017; Vieitez, 2017). Stoler (1977), por su parte, apunta a la supuesta correlación que debía haber entre el aumento de las mujeres en la economía implicaría una mayor posición social y política, sin embargo, como destaca Cornwall (2018), esto no tiene por qué darse necesariamente.

El empoderamiento de las mujeres, aparentemente, contribuye a mantener un modelo residual de la familia en el que las mujeres son aquellas que cuidan, y compensan la incapacidad o falta de voluntad de los hombres para desempeñar el papel de proveedor, generando recursos para alimentar y educar a sus hijos, así como hacen la mayor parte de la reproducción social (normalmente hablábamos sobre eso como una doble o triple jornada de trabajo. Ahora se llama «empoderamiento»)⁵¹ (Cornwall, 2018: 13).

El impacto del proceso de neoliberalización desarrollista tuvo consecuencias para la

⁵⁰ *As reformas liberalizantes em países que já ofertaram serviços sociais básicos universais no passado transformaram a saúde e a educação em bens de consumo, em vez de um direito do cidadão* (Cornwall, 2018: 13).

⁵¹ *O empoderamento das mulheres, ao que parece, contribui para manter um modelo residual da família em que as mulheres são aquelas que cuidam, e compensam a incapacidade ou falta de vontade dos homens em desempenhar o papel de provedor, gerando recursos para alimentar e educar seus filhos, bem como fazem a maior parte do trabalho de reprodução social (Nós costumávamos falar sobre isso como uma dupla ou tripla jornada de trabalho. Agora chama-se «empoderamento»)* (Cornwall, 2018: 13)

población en detrimento de la calidad de los servicios, tanto en educación como en sanidad. La precarización y proletarización implicaron una mayor necesidad de generar ingresos para las familias, viéndose obligadas a combinar el trabajo agrícola con otros empleos. Cornwall (2018) llama la atención en esta dirección al señalar la peligrosidad de las políticas de desarrollo desde una perspectiva de género o, más bien, dirigidas a las mujeres que sobrecargan de trabajo a estas y las responsabilizan individualmente del progreso. Esta perspectiva evidencia las ya dispares posiciones feministas y en la conceptualización de las mujeres africanas desde una perspectiva occidental (Salo y Mamá, 2001; Bakare Yusuf, 2002). El carácter meritocrático e individualista señalado por Cornwall apunta a una crítica del modelo de desarrollo que busca el empoderamiento femenino como mecanismo para eludir las responsabilidades sociales que el Estado debe tomar. Hacer a las mujeres responsables de toda la carga familiar y nombrarlas como heroínas de sus vidas no es sino un mecanismo patriarcal de reproducción de los roles de género que sobrecarga de trabajo a las mujeres que se ven obligadas a redoblar sus quehaceres. Este tipo de políticas inciden escasamente en la responsabilidad gubernamental en el desarrollo. El éxito de este se achaca a la agencia individual de quien lo emprende obviando las realidades sociales diversas y sin realizar una crítica al sistema-mundo.

El empoderamiento liberal busca simplemente acomodar a las mujeres dentro del mercado sin interrumpir las desigualdades sociales y de poder existentes. El empoderamiento libertador, en contraste, coloca las relaciones de poder en el corazón de un «proceso por el cual las mujeres alcanzan autonomía y autodeterminación, bien como instrumento para la erradicación del patriarcado, un medio y un fin en sí», para «cuestionar, desestabilizar y, eventualmente, transformar el orden de género de la dominación patriarcal» (Sardenberg, 2010: 235). «Tal abordaje», continua Sardenberg, «es consistente como un foco en la organización de las mujeres, en la acción colectiva, a pesar de que no menosprecie la importancia del empoderamiento de las mujeres a un nivel personal» (Sanderberd, 2010: 235). Esto es evidente en los escritos feministas de la década de 1990, como por ejemplo los trabajos de Naila Kabeer (1994) y Gita Sen (1997)⁵² (Cornwall, 2018: 8).

Cornwall nombra este tipo de actitud como empoderamiento *light* pues no supone una crítica ni transformación real, tan solo una adaptación e incentivación de la inserción de las mujeres en el sistema neoliberal del que dependen, a su vez, para acceder a servicios mínimos. Ferguson (1999; 2006) cuestiona precisamente la despolitización de los procesos de empoderamiento exclusivamente demarcados por la autonomía económica o

⁵² *O empoderamento liberal procura simplesmente acomodar as mulheres dentro do mercado sem interromper as desigualdades sociais e de poder existentes. O empoderamento libertador, em contraste, coloca as relações de poder no coração de um «processo pelo qual as mulheres alcançam autonomia e autodeterminação, bem como um instrumento para a erradicação do patriarcado, um meio e um fim em si», para «questionar, desestabilizar e, eventualmente, transformar a ordem de gênero da dominação patriarcal» (Sardenberg, 2010: 235). «Tal abordagem», continúa Sardenberg, «é consistente com o foco na organização das mulheres, na ação coletiva, embora não desconsidere a importância do empoderamento das mulheres em um nível pessoal» (Sardenberg, 2010: 235). Isso é evidente nos escritos feministas da década de 1990, como por exemplo os trabalhos de Naila Kabeer (1994) e Gita Sen (1997) (Cornwall, 2018: 8).*

legal. Esto implicaría una individualización y no colectivización de la vida, así como de la agencia entendida desde un *ethos* individual que particulariza los problemas sociales en una idea meritocrática de la sociedad. En este sentido, Manzanera-Ruiz (2021) señala la importancia de comprender de manera holística esta adquisición de derechos y de empoderamiento, no solo desde una perspectiva económica. Derechos sociales y políticos deben ir a la par para realizar un cambio de paradigma real que no reproduzca las lógicas de la globalización neoliberal:

Como Mercedes de la Rocha (2007) argumenta, la ascensión de una narrativa que aplaude a las mujeres pobres como aquellas que son capaces de sacar a sus familias de la pobreza hace que se exija cada vez más de ellas, como heroicas supervivientes⁵³ (Cornwall, 2018: 13).

Los costes derivados de la educación y de la sanidad en Mozambique (transporte, cambios de expediente, eventos escolares, uniformes, matrículas de la enseñanza Secundaria, en ocasiones la infraestructura, cuidados) dependen de la familia y no del Estado. De acuerdo con Loforte (2000) y Casimiro y Neves de Souto (2010), esto ha derivado en una pluriactividad de las familias y no necesariamente mejora su calidad de vida. La necesidad de obtener dinero para costear necesidades básicas se suma al trabajo agrícola que sustenta principalmente la vida. El peso económico no recae exclusivamente sobre los hombres. Las mujeres buscan estrategias (normalmente vinculadas a la agricultura y al mercado) para acceder a recursos mínimos que les permitan costear estos derechos básicos. Esto supone en muchas ocasiones que se traza un paralelismo entre la mujer económicamente autónoma y empoderada, pero el dominio económico no necesariamente implica igualdad o poder para las mujeres (*cf.* Manzanera-Ruiz, 2021). En este sentido, Cornwall señala que:

La adquisición de dinero parece tener poderes casi mágicos, como si, una vez que las mujeres tuviesen su propio dinero, podrían sacudir la varita y, con un truco de magia, hacer desaparecer las normas sociales, las relaciones afectivas y las instituciones subyacentes que las constriñen⁵⁴ (Cornwall, 2018: 6).

Manzanera-Ruiz y Vieitez (2019a) apuntan precisamente a la necesidad de reflexionar de manera específica, en cada contexto, sobre las políticas de desarrollo para comprender cómo afectan a las mujeres específicamente. De esta manera destacan una necesaria crítica al modelo de desarrollo homogeneizante que reproduce, una vez más, una mirada miope sobre el continente.

⁵³ Como Mercedes de la Rocha (2007) argumenta, a ascensão de uma narrativa que aplaude as mulheres pobres como aquelas que são capazes de tirar suas famílias da pobreza exige cada vez mais delas, como heróicas sobreviventes (Cornwall, 2018: 13).

⁵⁴ A aquisição de dinheiro passa a ter poderes quase mágicos, como se, uma vez que as mulheres tivessem seu próprio dinheiro, poderiam sacudir a varinha e, num passe de mágica, fazer desaparecer as normas sociais, as relações afetivas e as instituições subjacentes que as constroem (Cornwall, 2018: 6).

Lesetedi (2018) incide en que los hogares encabezados por hombres gozan de una mejor posición económica por la ventaja con la que cuentan en el acceso a recursos productivos. La feminización de la pobreza es una de las principales preocupaciones dentro de la agenda de desarrollo (Chant, 2008); según señala, los hogares encabezados por mujeres estarán probablemente más empobrecidos. Kabeer (2015) menciona como posibles causas a la baja participación de las mujeres en las tareas vinculadas al desarrollo, así como mayores limitaciones en el acceso a los recursos productivos. En este aspecto, Cornwall (2018) y Lesetedi (2018) destacan la necesidad de reflexionar sobre el modelo patriarcal dominante que las políticas de desarrollo no desafían ni cuestionan. El único fin sería incorporar a las mujeres al mercado laboral mediante el empoderamiento *light* (Cornwall, 2018) sin necesidad de cuestionar las relaciones de poder impuestas por el patriarcado y la situación de la mujer subordinada en cada contexto específico. De acuerdo con Pérez Orozco (2017), habría que colocar la economía de los cuidados en el centro del debate para tratar de hacer una aproximación a la realidad social de las políticas de desarrollo en cada contexto, pensando en estrategias que busquen la transformación social y no solo la incorporación de las mujeres al mercado capitalista global como piezas productivas a muy bajo coste. Esto no exime que existan mujeres con recursos económicos, capacidad de gestión y autoridad; sin embargo, hay una predominancia de mujeres que se exponen a la vulnerabilidad que implica el mercado laboral informal que supone una mayor precarización para ellas y sus familias. Una vez se ha abandonado total o parcialmente la soberanía alimentaria mediante la autoproducción, existe una dependencia vital con el mercado para el consumo de subsistencia, lo cual va en detrimento de la seguridad alimentaria.

3.2.3. Implicaciones de la educación formal

Fanon (2009) ofrece una perspectiva del poder del lenguaje, o el lenguaje como manera de operativizar el poder, que contextualiza lo señalado por Foucault (1980) desde una perspectiva que permite atender a la capacidad simbólica del poder mediante el uso del lenguaje. Aprender el idioma colonial, con las dimensiones simbólicas que a este lo caracterizan, es un esfuerzo y un proceso de cambio en la significación. La perpetuación de las lenguas coloniales como idioma oficial y su uso en los entornos oficiales y educativos, no solo es una manera de dominación y limitación de acceso a quienes no lo hablan, es una violencia epistémica que perdura, rechazando las lenguas y las cosmovisiones locales. Así, imponiendo una centralidad en la que los significados, son creados a partir de conceptualizaciones que les son ajenas a la población y que no trazan puentes entre unos y otros (Ngehndab, 2020). Esto no niega la versatilidad, adaptación y apropiación de las lenguas a lo largo del mundo, pero tampoco se puede ignorar de dónde parte la colonialidad de un idioma. De acuerdo con Lie (2011), el lenguaje (no solo entendido como idioma) es cada vez más globalizado imponiendo regímenes de conocimiento y de poder. Esta situación confronta la retórica de cómo el desarrollo parte de una base local, cuando en verdad se rige por regímenes de conocimiento que le son ajenos a la localidad y que, como señala Golooba-Mutebi (2005), son reinterpretados localmente bajo un paradigma propio

que resulta en un fracaso a los proyectos de desarrollo.

El desarrollo, al igual que la modernidad, son discursos importados que son apropiados y usados en las negociaciones de las relaciones del poder. Bordonaro refleja el mismo sentir del desarrollo en el caso de Guinea-Bissau al señalar cómo, tras la independencia, el desarrollo se convirtió en una clase de la retórica nacional (Bordonaro, 2009: 70). Esta retórica ha permitido a las/os jóvenes tener un espacio de legitimidad que no estaba reconocido dentro de la tradición y es usado como medio de distanciamiento, así como de acceso a la modernidad. Este se ha convertido en un recurso para hacer demandas sociales que se expresan mediante el lenguaje del desarrollo confrontando la autoridad tradicional. Entender el concepto de desarrollo como un desafío al orden establecido por la cultura local nos acerca a un debate transversal en esta investigación. La tensión existente entre generaciones, zonas rurales y urbanas se expresa cotidianamente en las conceptualizaciones del desarrollo y de la modernidad. Las personas más jóvenes y de las zonas urbanas desafían a la autoridad tradicional amparándose en la legitimidad que les otorga el desarrollo y la modernidad. Las vías de acceso a la ansiada modernidad se trazan a través de la educación formal que cuenta con una perspectiva científica que rechaza con vehemencia lo tradicional. Esto implica una ruptura entre estas dos perspectivas en la que se centra el drama social (Turner, 1975).

El aprendizaje-civilizado, representado por las escuelas, se convierte en la clave de acceso al progreso y al conocimiento moderno en el que la pauta del desarrollo y del subdesarrollo es sistemáticamente repetida. Aprenderse bajo la noción de «países subdesarrollados» o en «vías de desarrollo» es una clave fundamental para comprender la constante devoción por un sistema meritocrático que no reconoce sus desigualdades estructurales y limita los accesos que tienen por la falta de dinero para costearse esas oportunidades. La escuela se erige desde el periodo colonial como la clave de la civilización y, como apunta Mbembe (1985: 45-46), el lugar del modernismo estatal y, por tanto, donde la ideología de desarrollo choca con la realidad local. La escuela es un dispositivo de acceso al prestigio social, identidad urbana y moderna. De esta manera, los títulos se convierten en un capital simbólico del nivel de desarrollo (*cf.* Bourdieu, 2012; Passeron, 1982). Este acceso rompe con su identidad haciendo muy difícil volver a la identificación de lo rural y, por tanto, aceptar volver al campo tras la escuela. Sin embargo, al igual que señala Bordonaro (2009), las circunstancias socioeconómicas del país hace que sea muy difícil el ascenso social mediante la educación ante un desempleo crónico en el país. El 21 de septiembre de 2021, el periódico online Sapo recogía algunos datos del Instituto Nacional de Estadística de Mozambique (INE) que reflejan un descenso en el desempleo en el país. De un 20,7% de desempleo en 2014/2015 a 17,5% en 2019/2020, siendo las zonas urbanas las más afectadas contando con un 28,9% en contraposición a las rurales que solo cuentan con un 11,4% (*cf.* Casimiro, 2014). Cabe resaltar que no queda bien establecido cómo se mide el desempleo y que la ocupación principal de la población es la agricultura familiar (véase capítulo uno apartado uno).

Se debe entender la modernidad y el «ser desarrollado», no como un estado estanco al que se aspira sino como una conceptualización propia de cada contexto etnográfico

al que se dota de significados y símbolos propios. Este opera simbólicamente en cada contexto de manera distinta con características particulares, pero como un faro de acceso, sistemáticamente vetado por las formas en las que se expresa el sistema mundo en cada región. La frustración asociada a estas dificultades de acceso -en una constante negociación entre lo moderno y lo tradicional- es digno de estudio. Esta ideología está a la orden del día y es un lenguaje en sí mismo en la disputa intergeneracional y regional. Algunos aspectos de la modernidad como medio para expresarse en contra de características de la tradición vienen siendo señalados por investigaciones como Comaroff (1985) y deben entenderse como «[...] marco narrativo y símbolos de la modernidad para construir una identidad independiente en el contexto urbano, desafiando la autoridad de los mayores y como forma de aspirar a nuevas formas de poder y estatus social⁵⁵» (Bordonaro, 2009: 84). Por tanto, este proceso de implantación de la ideología del desarrollo es reapropiado y significado dentro de cada contexto, dotándolo de símbolos propios y usándolo como herramienta para reivindicarse y negociar localmente en un contexto crecientemente globalizado. Igual que se vaticinó la desaparición de la matrilinealidad con el avance de la modernidad, Lévi-Strauss (1988) presagió la triste desaparición de las distintas culturas bajo la sombra y el avance de una modernidad euroamericana. Nada más lejos de la realidad, se ha demostrado una capacidad imaginativa y resignificativa tanto en el ámbito de quienes se adhieren a lo moderno como quienes perpetúan lo tradicional, haciéndose valer en un nuevo lenguaje que crean y reconceptualizan constantemente (cf. Sahllins, 1997a; 1997b), como será construido a lo largo de esta etnografía.

3.3. Antepasadas/os en el lenguaje de la salud y la enfermedad

3.3.1. Tradición y conflicto/peligro

En el «Diccionario de Antropología» Barfield (2001) define la «tradición» de la siguiente manera:

Siempre con referencia al pasado, esta categorización añade peso y relevancia a lo que describe; la designación simbólica de algo como tradición le añade significado y valor. Ubicando su objeto en la historia, esta designación se opone a la modernidad y crea confusión de significados. Ofrece razones para la preservación, el tratamiento especial, el cuidado; algo calificado de tradición tiene más probabilidad de ser fomentado y de adquirir importancia. Así, la tradición es un territorio de la imaginación, pero su presencia tiene importantes consecuencias en la vida social. Decir que algo es tradicional significa hacer uso de una poderosa estrategia social para poner de manifiesto su valor, también porque se refiere a nosotros mismos y merece, por tanto, nuestra atención (Barfield, 2001: 650).

⁵⁵ [...] narrative framework and symbols of modernity in order to build an independent identity in the urban context, in defiance of the authority of the elders and as a way of aspiring to new forms of power and social status (Bordonaro, 2009: 84).

En esta misma línea, Temudo define la tradición y lo tradicional de manera más concreta y útil para el propósito de esta tesis cuando apunta a una multiplicidad de aspectos que envuelven a la tradición que está en constante transformación:

A los efectos de este artículo, los conceptos de «tradición» y «tradicional» se refieren a un conjunto de ideas, tecnologías y estructuras sociales africanas que las personas aceptan conscientemente como transmitidas por sus mayores y que, por tanto, se distinguen claramente de los aspectos exógenos que se perciben como prestados (ya sea de Occidente o de los pueblos vecinos). Ni que decir tiene que algunos rasgos considerados «tradicionales» también pueden ser el resultado de la incorporación satisfactoria de elementos externos o de intercambios previos de conocimientos⁵⁶ (Temudo, 2019: 3-4).

Estas definiciones permiten aproximar el concepto al estudio de análisis partiendo de la tradición como tremendamente viva y dinámica. Esta se transforma constantemente, operando como un universo simbólico en el que reside la autoridad y el reconocimiento de las prácticas sociales y culturales. La tradición ha sido un hándicap para la antropología desde el comienzo de la disciplina, inicialmente fundamentada en una visión evolucionista del desarrollo humano. Pese a la renovación epistémica, el debate entre la tradición y la modernidad sigue estando presente en distintos aspectos (Douglas, 1999; Comaroff y Comaroff, 1999; Meneses, 2008b; Honwana, 2002; Golooba-Mutebi, 2005; Bordonaro, 2009; etc.). Justamente, Hobsbawn y Ranger (2002) iniciaron un debate importante al respecto en la década de los ochenta, poniendo en valor el carácter innovador e inventivo de determinadas tradiciones; precisamente, como estrategias actuales y no «atrasadas» u opuestas a la modernidad. La «invención de la tradición», en sus términos, destaca por la elasticidad de las tradiciones en tanto que agentes del cambio, amparadas en un imaginario social del origen que en este texto se denominará como «neo-tradición». Se trata de una estrategia útil puesto que la tradición goza de legitimidad -en determinados casos- lo que permite perpetuar o instaurar algunas prácticas que sirvan a un interés. La etiqueta «tradición» recoge un sinfín de conocimientos, cosmovisiones, prácticas, creencias, relaciones de poder, etc.; esto es, una amplia amalgama de rasgos característicos de las sociedades y las culturas que se reinventan continuamente. Sin embargo, la tradición se contrapone a la modernidad, ambas en relación a patrones evolutivos contemporáneos medidos por el alcance y la adhesión a determinados modelos económicos y/o tecnológicos, estandarizados dentro de un mundo globalizado.

Walley (2003) apunta a la vinculación que se establece entre modernidad y desarrollo en su investigación en la isla Mafia de Tanzania con la creciente promoción del ecoturismo en la región. Su punto de partida resulta revelador para contextualizar las

⁵⁶ *For the purposes of this article, the concepts of 'tradition' and 'traditional' refer to a set of African ideas, technologies and social structures that people self-consciously accept as having been transmitted by their elders, and which are thus clearly distinguished from exogenous aspects that are perceived as being borrowed (either from Western or from neighbouring people). It goes without saying that some features deemed 'traditional' may also be the result of the successful incorporation of external elements or of previous exchanges of knowledge* (Temudo, 2019: 3-4).

conceptualizaciones de modernidad y desarrollo, productos de una ideología que encarna una dimensión significativa definida contextualmente. No existe una única modernidad, sino múltiples formas (Gaonkar, 2001: 17). Sin embargo, resulta interesante destacar que el modelo de la modernidad se basa en parámetros definidos eurocéntricamente y que, el uso de este término, se vincula a alcanzar tales parámetros. Ferguson (2006) advierte del riesgo que conllevan las conceptualizaciones de la modernidad en el relativismo cultural. De acuerdo Sahlins (1997a; 1997b), existen diversas formas en las que las culturas -intrínsecamente híbridas- se relacionan con los cambios, creando estrategias y formas de la glocalidad que permiten ampliar el debate y la imaginación de la conceptualización de la vida. Sin embargo, es importante destacar que eso no implica la ausencia de un modelo, de un parámetro deseado, usado como símbolo de lo que es considerado moderno o desarrollado (Walley, 2003). La relación establecida entre tradición y modernidad permite una aproximación a las nociones que los vinculan entre sí. Para nada se trata de lo mismo, pero en el contexto africano parece devenir de un proceso de sustitución de uno por el otro. Las terminologías «desarrollo» y «subdesarrollo» son, de hecho, elementos de clasificación global determinando las relaciones mundiales y la división global del trabajo. Arturo Escobar (2007) señala las trampas de este proceso en que los «incivilizados» se convierten en «subdesarrollados» y los «civilizados» en «desarrollados» en un momento particular de la historia, concretamente, en la mitad del siglo XX (puesto que unos años antes la pobreza se consideraba de hecho como digna y positiva, según apunta el propio Escobar). El símil establecido entre moderno/civilizado/desarrollo en oposición a tradicional/incivilizado/subdesarrollado muestra las traducciones histórico-sociales aplicadas a cada cultura y territorio. No es casual que los territorios transiten entre estos tres estados y que quienes una vez fueron modernos, hoy son desarrollados, y quienes fueron atrasados, hoy en día son subdesarrollados. El desarrollo se impone como modelo y paradigma a alcanzar cuyo fin último es crear un estándar económico que se encajen dentro de las nociones eurocéntricas de la economía capitalista. Oteng-Ababio (2018) señala precisamente la necesidad de pensar en las economías informales desde otro ángulo que permitan entenderlas como mecanismos indispensables en la forma de vida de muchas personas que les conceden un grado de flexibilidad que de otra manera sería imposible. Como señala Walley, citando a Stacey Pigg, atender a la modernidad en su expresión cotidiana implica la mención de las ideas que genera el desarrollo en los lenguajes no occidentales:

Prestar atención a los usos cotidianos de lo «moderno» en las partes no occidentales del mundo significa inevitablemente abordar las ideas de desarrollo. Como ha argumentado Stacy Pigg para Nepal, «...la modernidad no es una abstracción. Es una idea que cobra sentido y se concreta a través de la participación en las ideologías y las prácticas institucionales del desarrollo... Ser moderno es ser bikasi (desarrollado)⁵⁷ (1996: 172) »

⁵⁷ *Paying attention to the everyday usages of the «modern» in non-western parts of the world inevitably means addressing ideas of development. As Stacy Pigg has argued for Nepal, «...modernity is not an abstraction. It is an idea rendered meaningful and concrete through involvement with the ideologies and institutional practices of development...Being modern is being bikasi (developed) (1996: 172)» (Walley,*

(en Walley, 2003: 34).

Esta dicotomía es usada precisamente como categorización y estratificación social, contraponiendo la modernidad/desarrollo a la tradición. La tradición adquiere ese doble sentido y trampa entre lo «no-civilizado» o «subdesarrollado» y, al mismo tiempo, legitimadora de una serie de prácticas que se reivindican. Moore (2020) destaca precisamente el poder que está adquiriendo en algunos lugares -como en el caso de Uganda- el uso del concepto de la tradición para promover políticas coercitivas con el objetivo de volver a los «valores tradicionales» construidos en oposición a la colonización y a la colonialidad representada en los procesos de modernización y desarrollo. El discurso de la tradición es usado en ciertas ocasiones como herramienta de legitimación en la imposición de leyes o normas que incentivan o son producto de neo-tradiciones que favorecen y articulan determinados intereses. Cunha (2019) trae a colación esta misma cuestión -de manera similar a Moore- sobre el intento de imponer maxi-faldas en el uniforme escolar para «proteger la sociedad» mediante la «moralidad africana original» (en la que las piernas deben estar cubiertas). Ambas autoras apuntan a que se usa la legitimación de la tradición y de lo protocolario de «las mujeres africanas» para no mostrar las piernas como medida de control sobre el cuerpo de las mujeres. En el caso de Cunha, vemos cómo el debate modernidad vs. tradición se articula de manera misógina responsabilizando a las chicas del acoso sexual que sufren por la largura de la falda; acusándolas, también, de incumplir las normas de decoro tradicionales que las mantendrían a salvo, de acuerdo con la autora:

La actual metanarrativa nacional sobre la modernidad contemporánea del Estado mozambiqueño evita por completo abordar estas cuestiones. En realidad, las «cuestiones de la mujer», como se denominan, han quedado cada vez más confinadas a algunas políticas sectoriales y poco presupuestadas. Al mismo tiempo, una masculinidad exacerbada y agresiva como auténtica identidad africana está, por el contrario, ocupando cada vez más las esferas públicas y privadas⁵⁸ (Cunha, 2019: 113).

En la necesaria reflexión decolonial para abordar este debate, resulta imprescindible pensar en estas categorías como agentes activos de la colonialidad que se expresan en formatos institucionales y en políticas públicas. Al mismo tiempo, se corre el riesgo de caer en la esencialización, la legitimidad y el encorsetamiento de las tradiciones o las culturas entendidas de manera estanca. Esta dicotomía con sus formas híbridas que se relacionan produciendo nuevas y transformadoras categorías sociales, ofrecen un punto de partida para comprender los términos de tradición y modernidad como estrategias categóricas usadas por agentes sociales. De esta manera, les permite interactuar dotando

2003: 34).

⁵⁸ *The present national meta-narrative about the contemporary modernity of the Mozambican state avoids dealing with these questions altogether. Actually, 'women's issues', as they are called, have become more and more confined to some sectorial and under budgeted policies. At the same time, an exacerbated and aggressive masculinity as the authentic African identity is, on the contrary, occupying public and private spheres more and more* (Cunha, 2019: 113).

a estas categorías y nociones, valores y símbolos que operan como esferas del poder y la autoridad.

Según Duranti (2000: 27), «El lenguaje es la herramienta intelectual más flexible y poderosa que los seres humanos hemos creado». Este puede ser usado como una herramienta para transmitir poder y autoridad en su composición donde no solo las palabras importan sino toda la representación que conforma el lenguaje (Foucault, 1979; 1980; Balandier, 1994; Bourdieu, 2008). El lenguaje parte de una codificación simbólica que dota de significado al mundo creando cosmovisiones particulares (Kopenawa y Albert, 2010; Cunha 2017; Cunha y Casimiro, 2019). El símbolo forma parte intrínseco del lenguaje, siendo el lenguaje simbólico el pilar con el que expresar y significar el mundo (White, 1982). En este sentido, la tradición como lenguaje -considerando este como una codificación de símbolos que permite crear un paradigma interpretativo- se convierte en una forma significativa útil usada para expresar un conjunto de creencias, prácticas, valores y cosmovisiones que atraviesan las realidades de las personas que se valen de estas categorías. Dentro del contexto mozambiqueño, considerando la historia colonial y democrática donde la conceptualización de la tradición ha sido fuertemente denostada, resulta un recurso útil el uso del lenguaje de la tradición para conceptualizar un gran abanico de categorías y realidades. El lenguaje de la tradición es colocado en un segundo plano en contraposición al discurso principal sobre la modernidad y el desarrollo. Ambos discursos coexisten en la cotidianidad para así mantenerlas en un segundo plano, usando como principal discurso el de la modernidad y el desarrollo, coexistiendo ambos en las prácticas cotidianas.

3.3.2. Tradición y resistencia en Mozambique

En el contexto mozambiqueño se suscitó gran debate en torno a la caracterización de la tradición en su contraposición a la modernidad, lo que ha determinado significativamente la conceptualización de ambas categorías en su elaboración propia y resignificación en cada cultural local. En este trabajo no se pretende tratar el concepto de tradición como un esencialismo o la búsqueda del estado más puro de la cultura macua. El término de tradición se enmarca necesariamente en la caracterización recogida desde una perspectiva *emic*. Sin embargo, cabe destacar la construcción de estas ideas en la historia reciente de Mozambique; es sobre la construcción ideológica de estos conceptos que el FRELIMO ha determinado las decisiones políticas hasta la actualidad (Geffray, 1991; Honwana, 2002; Funada-Classen, 2012). Geffray señala la importancia que cobró el posicionamiento de la tradición como una herramienta de movilización para la Guerra Civil en Mozambique.

Esta guerra contra la tradición que caracterizó todo el primer periodo del Gobierno del FRELIMO supuso una transformación radical de todas las instituciones que operaban a nivel local (como se vio en el capítulo anterior). Se prohibieron las tradicionales y sus expresiones en ceremonias, la medicina tradicional y se intentó destruir todas las nociones étnicas. En contraposición a lo que había ocurrido durante la colonización que se clasificó y ordenó a la población basándose en las características culturales que categorizaba a

las distintas poblaciones formando grandes grupos étnicos en el territorio. Algunas de las características organizativas locales fueron instrumentalizadas por los colonos para el control de la población, como ocurrió con la creación de la figura del *régulo* a partir de la del *mwene* (cf. Farré, 2016). Tal y como fue señalado anteriormente, aquellas cuestiones que no interesaban al proceso de colonización trataron de acabar con ellas, como fue el caso de las creencias locales ante la imposición del catolicismo (Pinho, 2015). El FRELIMO se propuso ir más allá, no solo eliminando prácticas sino también la identidad cultural étnica basada en costumbres, idioma, territorio, etc. De esta manera, trató de construir una ciudadanía igualitaria bajo una misma nación, con un fuerte sentimiento nacional y de unión que se alejaba de las características culturales. Para este proyecto era necesario terminar con las distinciones culturales y lingüísticas del país bajo una misma bandera, himno, valores, idioma, creencias y costumbres, siendo así que se llegó a afirmar en un documento del Consejo de Ministros en 1975 que la «[...] destrucción de las estructuras del pasado no es una tarea secundaria, ni un lujo ideológico. Es una condición para el triunfo de la Revolución⁵⁹ (FRELIMO, 1976)» (Meneses, 2009: 25). La educación y la sanidad pública sirvieron a esta misma ideología teniendo una menor incidencia en los lugares más alejados de los núcleos urbanos.

La construcción de la nación frelimista se basaba en tres pilares: acabar con el colonialismo, el capitalismo y con la tradición (Honwana, 2002). Esto significaba una ruptura radical con el pasado en la construcción del presente, esta ruptura simbólica fue una renovación, el comienzo de nuevas formas de sociedad que no estuviesen arraigadas en el pasado capitalista, colonial y tradicional. Estos tres pilares guiarían su política y fueron instrumentalizados por la RENAMO en la construcción de una retórica ideológica en la movilización de la ciudadanía. La Guerra Civil enmarcada en el contexto de la Guerra Fría buscaba impedir la formación y perpetuación de Estados socialistas con el apoyo de EEUU y Sudáfrica, entre otros (Geffray, 1991). El discurso en favor de la tradición fue un recurso y un enclave ideológico que fomentó la movilización en favor de la RENAMO en las zonas del país más distantes de la capital y cuyas formas de vida trataban de ser socavadas (Honwana, 2002). La guerra no fue sostenida para luchar por la tradición, sino que esta fue instrumentalizada para el mantenimiento de la guerra. La menor presencia de organismos nacionales -tanto militares como cívicos- creó un vacío institucional en la transición entre el colonialismo y la República Popular. En concreto, en el proceso de la construcción nacional, la intencional humillación de las/os líderes tradicionales, la negación y persecución del curanderismo fueron claves fundamentales para gran parte de la ciudadanía que vio muy afectada su forma de vida y su entendimiento de la misma. La perpetuación del sistema de parentesco matrilineal que no se había visto socavado durante la colonización inicialmente se vieron afectados en este periodo histórico. Los terrenos de cultivo comunitarios ideados por el FRELIMO minaban estas formas de vida en favor de un tipo de vida comunitaria no basada en las alianzas de linajes matrilineales sino en

⁵⁹ [...] *destruição das estruturas do passado não é uma tarefa secundária, nem um luxo ideológico. É uma condição para o triunfo da Revolução* (FRELIMO, 1976) (Meneses, 2009: 25).

la solidaridad nacional. Esta tentativa por parte del Gobierno de cambio y unificación de las culturas mozambiqueñas afectó en la cotidianidad de las personas que, valiéndose de la neo-tradición, reinventaron muchas de las prácticas adaptándolas a las circunstancias.

3.3.3. Salud y enfermedad, claves para comprender la cosmovisión

El pensamiento mágico debe ser comprendido como una lógica distinta a la científica (Gluckman, 2009). Douglas (1973) apuntaba precisamente a las distintas complejidades del pensamiento y de las estructuras que ordenan el mundo entre la pureza y la impureza. El poder que existe en la corrupción de lo puro es el camino en el que se puede trazar la construcción de nuevas categorías. El pensamiento mágico forma parte de la construcción de cada universo simbólico y, tal y como apunta la autora, la lógica mágica equivale a la lógica científica en la misma medida que crea un orden y clasificación del mundo que nos rodea. Las cuestiones mágicas han sido un tema recurrente y fundamental en la conformación de la disciplina antropológica fomentada por la preocupación en la cognición y la cosmovisión de las distintas culturas (Evans-Pritchard, 1976; Mauss, 1979; Malinowski, 1994; Douglas, 1973; 1999; Gluckman, Douglas, y Horton, 1991; Comaroff y Comaroff, 1999; etc.). Estas formas de entender e interpretar el mundo se han visto directamente relacionadas con la oposición entre la modernidad y el desarrollo, desafiando esta imposición e inclinándose por interpretaciones y reconfiguraciones enraizadas tradicionalmente (Díaz, 1995; Brow, 1996; Ortner, 1995; Moore y Sanders, 2001; Coronil, 2002; Honwana, 2002; Golooba-Mutebi, 2005; Taussig, 2010; etc.). Tal y como señalan Roca e Iniesta:

Por último, hay que destacar que clan, etnia y tradición son expresiones interpenetradas de un modo africano de existir, y que ésta es la gran frontera africana frente a una globalización homogeneizante que en África se empantana de forma notoria. No es que lo local, lo particular africano sea residuo del pasado, destinado a su próxima desaparición a manos de una modernidad exultante, es que todo ello expresa una formidable vitalidad, plasticidad e inventiva que nos recuerda que la humanidad siempre se expresa de forma arraigada, tal vez no a un territorio, pero sí a una historia, a un conocimiento transmitido y a una sacralidad que es el mayor baluarte en la frontera ante la modernidad étnica (Roca e Iniesta, 2013: 41).

Al igual que con la matrilinealidad y la tradición, se predijo la desaparición de la magia y de las prácticas asociadas a las mismas (posesiones, rituales, hechizos, creencias, etc.), una vez que la modernidad, el pensamiento científico y el desarrollo se impusieran en estas culturas. Lejos de ocurrir esto, la magia se ha convertido en un canal y un lenguaje para subvertir las imposiciones de la economía capitalista global como propulsora de un tipo de modernidad desarrollista (Golooba-Mutebi, 2005). Taussig (2010) apunta a la significación de la figura del diablo y a la eficacia de esta como método de control de la economía moral en contextos de expansión de la economía capitalista. En este mismo sentido, Ong (1987) apunta a las posesiones como formas de resistencia corporal y

psicológica que se expresan en sociedades que están transitando a la economía industrial. La magia es un lenguaje que permite el diálogo con la cosmovisión de una sociedad aproximándonos a la lógica que la rige y a la eficacia simbólica de la misma (cf. Lévi-Strauss, 1995). Las formas de resistencia a través del pensamiento y las prácticas mágicas se unen a las resistencias que parten de la reinención y adaptación de determinadas tradiciones para subvertir imposiciones. Como señala Ortner (1995), la resistencia puede ser, más que una oposición, un proceso de autenticidad que es un espacio de creación de la crítica.

En este contexto, la breve aproximación al pensamiento mágico sirve de punto de partida y contextualización a las nociones de salud y enfermedad del ámbito etnográfico. La tradición como lenguaje -mencionada anteriormente- se aúna y refiere a todo el conjunto de prácticas y creencias englobadas dentro de «la tradición». Appiah recoge parte del sentido de lo tradicional en su vinculación con la religión⁶⁰: «Para muchos ashanti, la religión -lo que los antropólogos a menudo llaman «religión tradicional»- no es un mero sacramento; es una forma de gobierno» (Appiah, 2019: 96).

En este contexto, esta poderosa palabra recoge toda la cosmovisión macua que incide principalmente en las nociones de religión, salud y enfermedad, pues estos estados forman parte de una misma existencia. Hablar de salud y enfermedad en este contexto requiere una aproximación a las nociones de estos conceptos localmente que permita trazar los límites. De acuerdo con Honwana:

La salud es entendida como un estado natural de todos los seres humanos. Por eso, estar con falta de salud indica un estado de anormalidad, de desequilibrio, no solo físico sino también social. La salud es, por consiguiente, abordada más en términos de un proceso de la vida que simplemente en términos de un proceso corporal y, luego, adquiere una dimensión más amplia y relativa a los conceptos biomédicos. Salud se define pues, por las relaciones armoniosas entre los seres humanos y el medio ambiente, entre ellos y sus antepasados y entre estos con el medio ambiente⁶¹ (Honwana, 2002: 208).

Unir aquí magia, tradición, salud, enfermedad y resistencias tiene el claro propósito de esbozar las líneas que conectan estos grandes conceptos dentro de la cosmovisión macua que hacen de la práctica tradicional y mágica, la forma de comprender salud-enfermedad que dispone del dispositivo dialéctico de las formas de resistencia.

⁶⁰ Las creencias tradicionales no están nombradas en el contexto macua como religión. Las religiones son el catolicismo, el islam o el protestantismo. Todo el conjunto de creencias, religiosidad, prácticas rituales, etc. realizadas dentro de la cultura macua reciben el nombre de «tradición», es por ello que mantengo el término emic aunque parte de estas prácticas sean religiosas.

⁶¹ *A saúde é tida como um estado natural de todos os seres humanos. Por isso, estar com falta de saúde indica um estado de anormalidade, de desequilíbrio, não só físico, mas também social. A saúde é, por conseguinte, abordada mais em termos de um processo de vida do que simplesmente em termos de um processo corporal e, logo, adquire uma dimensão mais ampla relativamente aos conceitos biomédicos. Saúde define-se, assim, pelas relações harmoniosas entre os seres humanos e o meio ambiente, entre eles e os seus antepassados entre estes com meio ambiente* (Honwana, 2002: 208).

3.3.4. Medicina tradicional, posesiones y poder en Mozambique

He aquí una cosa en la que podemos estar de acuerdo con los fundamentalistas: nuestros antepasados son poderosos... aunque no de la manera en que aquellos imaginan. Porque ninguno de nosotros crea de cero el mundo que habitamos; ninguno elabora sus valores y compromisos si no es en diálogo con el pasado. Pero el diálogo no es determinismo. Una vez que se piensa en las identidades de fe en términos de prácticas mudables y de comunidades, en vez de como conjuntos de creencias inmutables, la religión se vuelve más un verbo que un sustantivo, la identidad se revela como una actividad, no como una cosa. Y en la naturaleza de la actividad está traer cambios. Nuestros antepasados están aferrados a nosotros de modos que apenas percibimos. Pero mientras vertía el aguardiente en los antiguos altares familiares, me encontré pensando que, en el ámbito ético, ya sea el civil o el religioso, debemos reconocer que algún día nosotros también seremos antepasados. No solo seguimos las tradiciones; las creamos (Appiah, 2019: 96-97).

Durante el proceso de colonización, así como del inicio del FRELIMO, la tradición y su cosmovisión se vieron afectadas por las distintas imposiciones que se establecieron. La imposición del catolicismo primero y el ateísmo después, pretendían disolver la relación con las raíces culturales para imponer una nueva forma de creencia, lo cual supuso una crisis para el pueblo mozambiqueño (Honwana, 2002: 163). Distintas religiones han estado presentes a lo largo de la historia en el territorio macua. El islam, venido de las transacciones comerciales cuenta con una larga historia; el catolicismo, se extendió mediante la evangelización que se incentivó durante la colonización del siglo XX; y las misiones protestantes -que tenían un proyecto educativo importante en el territorio- también se incrementaron durante el siglo XX (Arnfred, 2015b; Pinho, 2015). El rechazo del FRELIMO a todo tipo de religiones y a la tradición supuso una de las causas del declive del mismo (cf. Geffray, 1991). Tras la firma del Acuerdo de Paz en 1992, el proyecto nacional socialista del FRELIMO rebajó su postura criminalizadora de las religiosidades. A pesar de las influencias, imposiciones y prohibiciones vividas durante siglos, las cosmovisiones basadas en la relación con las/os antepasadas/os siguen siendo predominantes en todo el país, aun contando con cierto sincretismo por parte de todas las religiones anteriormente mencionadas.

El partido FRELIMO transformó y adaptó su discurso sobre la tradición en la medida en que fue necesario para la aceptación de la realidad social del país. Dejaron de estar prohibidos los rituales, las lenguas locales, la medicina tradicional y las/los líderes locales -incluso se les empezó a dar cierto grado de reconocimiento a nivel institucional-⁶².

En el caso de la medicina tradicional, Honwana (2002), Meneses (2004; 2008b) y Acçolini y Teixeira (2016) recogen el inicio de la AMETRAMO (*Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique*) como una de las iniciativas en el reconocimiento del valor de estos conocimientos y prácticas que son, en muchas ocasiones, el primer recurso de la población (Honwana, 2002; Meneses, 2004). Acçolini y Teixeira (2016) señalan precisamente el proceso de institucionalización de la AMETRAMO como parte del

⁶² La falta de acceso al servicio público de salud supuso un importante reto de la posguerra en las zonas rurales principalmente, el Gobierno tuvo que rehacer la mayor parte de las instalaciones que habían sido destruidas durante la guerra (cf. Honwana, 2002).

proyecto iniciado por el FRELIMO durante el fin de la Guerra Civil en el reconocimiento de algunas esferas de lo tradicional, para así acabar con parte de las tensiones provocadas por las iniciales políticas que buscaban terminar con todos los aspectos tradicionales de las culturas en la búsqueda de la creación de una única cultura nacional mozambiqueña. Honwana destaca que, a pesar de que la medicina tradicional es uno de los principales recursos, esta se ha ido mermando debido al elevado coste económico, sobre todo en comparación con las curas ofrecidas en las iglesias y en el hospital. Esto ocurre principalmente en las zonas urbanas donde estos accesos son más cómodos y el coste de la medicina tradicional es más elevado. La medicina hospitalaria presenta limitaciones frente a la tradicional, porque la primera se ocupa únicamente de paliar los síntomas. Esta no llega a dilucidar la envergadura del verdadero origen de la dolencia y tampoco es capaz de diagnosticar las enfermedades relacionadas con las posesiones (Honwana, 2002: 173). El hospital es útil para curar el cuerpo, pero no para curar el verdadero origen de las dolencias. La medicina tradicional encuentra nuevas formas de existir en el presente ya que permiten trazar nuevas aplicaciones ofreciendo espacios de comprensión y sanación más allá de la materialidad del cuerpo (Honwana, 2002; Meneses, 2004; 2008b).

El cambio de discurso en torno a la tradición afecta a otras esferas como al proceso de reconocimiento de las/os líderes tradicionales y la reconversión de algunas/o de ellas/os en jefaturas de barrio. A pesar de la aceptación institucional de determinadas prácticas tradicionales o neo-tradicionales, la dicotomía tradición-modernidad sigue presente en el proyecto de desarrollo llevado a cabo en Mozambique. En esta disyuntiva, la neo-tradición adquiere nuevos matices y resulta una herramienta útil para conceptualizar y analizar el lenguaje de la tradición y de las enfermedades usadas por la población.

Honwana (2002) apunta a la necesidad de comprender la relación entre la noción de salud, enfermedad, curanderismo, adivinación y antepasados/os, no como espacios diferenciados que se ponen en relación, sino como una cosmovisión, una manera de comprender, relacionarse con el entorno y de percepción que forman parte de las relaciones sociales constantes de la cotidianidad.

Los espíritus de los antepasados interfieren directamente en la vida de los seres humanos en la sociedad. Son los guardianes del orden social, protegiendo y dando suerte a quien cumple las normas sociales y castigando a los que se comportan mal. Así, los espíritus de los antepasados, en vez de desaparecer en una dimensión distante y oscura, forman parte del cotidiano de las comunidades. Están siempre presentes, tanto en las creencias como en sus prácticas sociales cotidianas⁶³ (Honwana, 2002: 233).

Partiendo de esta conceptualización, las dimensiones de lo «tradicional» se convierten todavía más difusas y elásticas, pues la cosmovisión presenta una forma de abordar

⁶³ *Os espíritos dos antepassados interferem directamente na vida dos seres humanos na sociedade. São os guardiões da ordem social, protegendo e dando sorte a quem cumpre as normas sociais e punindo os que se comportam mal. Assim, os espíritos dos antepassados, em vez de pertencerem a uma dimensão distante e obscura, fazem parte do quotidiano das comunidades. Estão sempre presentes, tanto nas crenças como nas suas práticas sociais quotidianas* (Honwana, 2002: 233).

la realidad social que necesariamente cuestiona una visión estanca unidireccional de la construcción de la salud y la enfermedad. Como fue señalado anteriormente, la construcción en oposición durante el primer periodo de Gobierno del FRELIMO, supuso un reto fundamental en la construcción de la nación. De acuerdo con Honwana, el proyecto de convertir a la población -dentro de las fronteras mozambiqueñas- en camaradas nacionalistas ateas/os estaba abocada al fracaso. En contra de lo que el FRELIMO consideraba:

Los discursos respecto a la hechicería⁶⁴ no son anti-modernidad; por el contrario, constituyen los reflejos de una lucha constante por una vida mejor; para tener un sentido más amplio de salud y de bienestar que incluya la «paz social» y la posibilidad de controlar y manejar los riesgos producidos por la modernidad⁶⁵ (Meneses, 2008b: 188).

Cabe señalar que, tal y como apuntan Honwana y Meneses, estas prácticas tradicionales no se circunscriben exclusivamente al área rural o a personas «apegadas» a la tradición, todas las clases sociales acceden de una u otra forma a la medicina tradicional; mostrando así el fracaso de esta empresa de la eliminación de las culturas locales. La literatura mozambiqueña retrata esta realidad compleja e imbricada en la que convive la polarización ficticia de estas categorías y cosmovisiones (lógica científica y lógica mágica). Chiziane (Wieser, 2019) destaca la necesidad de reconocer y visibilizar las cosmovisiones que permiten una aproximación al trauma desde una lógica no-científica que no está siendo fácilmente comprendida y sanada dentro del marco cartesiano donde cuerpo y espíritu quedan definitivamente separados.

La biomedicina occidental, con suposiciones basadas en teorías de Descartes, encara el cuerpo y la mente como entidades distinguibles y separadas. Esta concepción implica que las causas de la enfermedad se localizan en el cuerpo o en la mente, pero no simultáneamente en ambos. Los modelos psicoterapéuticos occidentales dominantes también sitúan las causas de la perturbación psicosocial en el individuo y buscan respuestas que se basan fundamentalmente en la terapia individual⁶⁶ (Gibbs y Boyden, 1996).

La enfermedad -como la alteración a la falta de salud- incluye motivos relativos a la armonía natural y social donde, a su vez, lo social comprende la relación con las/os

⁶⁴ Meneses en este caso usa la palabra hechicería, aun no siendo lo mismo que el curanderismo, se refiere en este caso a las prácticas de medicina tradicional.

⁶⁵ *Os discursos que dizem respeito à feitiçaria não são anti-modernidade; pelo contrário, constituem reflexos de uma luta constante por uma vida melhor; para um sentido mais amplo de saúde e bem-estar que inclui 'paz social' e a possibilidade de controlar e manejar os riscos produzidos pela modernidade* (Meneses, 2008b: 188).

⁶⁶ *A biomedicina ocidental, com pressupostos baseados nas teorias de Descartes, encara o corpo e a mente como entidades distinguíveis e separadas. Esta concepção implica que as causas de doença se localizam no corpo ou na mente, mas não simultaneamente em ambos. Os modelos psicoterapêuticos ocidentais dominantes também situam as causas da perturbação psico-social no indivíduo e procuram respostas que se baseiam fundamentalmente na terapia individual* (Gibbs e Boyden, 1996).

antepasadas/os. Esto implica dimensiones de la noción de dolencia que abarcan toda la cosmovisión: una interpretación del mundo y de las relaciones (Malandrino, 2010). La enfermedad entendida de forma holística envuelve no solo al cuerpo y a la mente, sino a todo el ecosistema natural y social de la persona. Desde esta perspectiva, la unión entre enfermedad y tradición presenta una clave interpretativa fundamental. Honwana, en su estudio sobre medicina tradicional y posesión en el sur de Mozambique, apunta a que:

Por tanto, la dolencia es considerada en primer lugar como un fenómeno social que introduce una alteración en el curso normal de la vida y que puede o no reflejarse en el cuerpo físico. Esto significa que las causas de la dolencia son esencialmente sociales⁶⁷ (Honwana, 2002: 240).

Comprender la salud y la enfermedad desde esta perspectiva implica entender las dolencias desde un marco interpretativo amplio que pueden o no ser diagnosticadas con métodos físicos. Una sintomatología puede formar parte de una dolencia espiritual o social que no puede resolverse mediante la intervención en el cuerpo. Este tipo de enfermedades llamadas -en muchas ocasiones- «tradicionales» son dolencias que deben ser abordadas desde esta perspectiva. Meneses señala en este sentido que:

Los médicos tradicionales son los terapeutas que mejor parecen saber lidiar con las enfermedades llamadas «tradicionales», i.e., enfermedades con una pesada carga emocional, pues trabajan con el cuerpo y con los espíritus, estos espíritus que «ocupan el cuerpo» causan diversos problemas a los pacientes. La función de la adivinación busca tratar las causas que originan el mal, ofreciendo medios para solucionarlo. La función sanadora busca eliminar los síntomas físicos. Estas dos funciones son complementarias, pues compiten para el restablecimiento pleno del paciente. Para el médico tradicional, curar significa quitar todas las impurezas o desequilibrios de la vida del paciente, por lo que cada tratamiento termina normalmente con una ceremonia de purificación, previniendo contra situaciones semejantes en el futuro⁶⁸ (Meneses, 2004: 90).

Sin embargo, esto no implica un rechazo a la biomedicina. Es común realizar de manera alternativa, consecutiva o conjuntamente tratamientos en el hospital y en la medicina tradicional. Se reconoce el poder curativo de la medicina de hospital -principalmente en cuanto a la sintomatología de enfermedades infecciosas- a pesar de que este no es capaz

⁶⁷ *Portanto, a doença é considerada em primeiro lugar como um fenómeno social que introduz uma alteração no curso normal da vida e que pode ou não reflectir-se no corpo físico. Isto significa que as causas da doença são essencialmente sociais* (Honwana, 2002: 240).

⁶⁸ *Os médicos tradicionais são os terapeutas que melhor parecem saber lidar com as doenças ditas «tradicionais», i.e., doenças com uma pesada carga emocional, pois que trabalham com o corpo e com os espíritos, espíritos esses que «ocupam o corpo» e causam diversos problemas aos pacientes. A função divinatória procura tratar as causas que originaram o mal, prescrevendo meios para a solucionar. A função curativa procura eliminar os sintomas físicos. Estas duas funções são complementares, pois concorrem para o restabelecimento pleno do doente. Para o médico tradicional, curar significa remover todas as impurezas ou desequilíbrios da vida do paciente, pelo que cada tratamento termina normalmente com uma cerimónia de purificação, prevenindo contra situações semelhantes de futuro* (Meneses, 2004: 90).

de sanar la verdadera causa que ha hecho enfermedad a la persona (Honwana, 2002: 238). Sin embargo, como señalaba Meneses, Honwana también apunta a la existencia de enfermedades propias que solo pueden ser sanadas dentro del ámbito tradicional porque están directamente relacionadas con las afecciones y dolencias, entendidas todas como interconectadas con todas las esferas de la vida. Las enfermedades causadas por espíritus, hechizos o la magia solo hallan la cura en el ámbito de la medicina tradicional cuyo diagnóstico se debe realizar mediante la adivinación.

La adivinación forma parte del diagnóstico y la determinación de la cura. Si no se tienen en cuenta todos los factores que afectan a la/el doliente, difícilmente se podrá hallar una cura eficaz y que no le haga recaer en poco tiempo. Hablar de salud, enfermedad, tradición, desarrollo y modernidad en el contexto mozambiqueño obliga a pensar estas categorías de manera intrínsecamente interrelacionadas y, al mismo tiempo, como contrapuestas. La influencia que tuvo la prohibición de las prácticas, creencias y curas tradicionales sigue teniendo un fuerte impacto. La creación de la AMETRAMO fue el inicio de un puente de comunicación entre tradición y política gubernamental que ha sido más fructífera en la zona sur del país -principalmente en la región de Maputo- que en otros territorios. Esto ha sido amplia y profundamente discutido por Honwana (2002), Meneses (2008b; 2009) y Acçolini y Teixeira (2016). Sus obras son un punto de partida para conceptualizar las dimensiones de los procesos de salud y enfermedad desde el ámbito de la tradición. Sus investigaciones reflexionan sobre la plasticidad e innovación de las prácticas «mágicas⁶⁹» que forman parte del diálogo de negociación del poder con el Estado, que son -en última instancia- una fuente de crítica a la imposición de un sistema que va en contra de los derechos de la población que ven sus vidas y su autoridad amenazada.

Poder y conocimiento constituyen así categorías fundamentales para la comprensión de la dinámica de este conflicto. Las autoridades religiosas tradicionales parecen comandar un conocimiento esotérico que huye de cualquier control de las autoridades políticas formales. En este sentido, la religión tradicional se convierte en una forma de rival del poder, que tiene que ser disputado por el nuevo orden político⁷⁰ (Honwana, 2002: 173).

Honwana profundiza, concretamente, en las dimensiones que la posesión adquiere como método de adivinación para la localización de las causas de una enfermedad. También destaca la importancia que las posesiones adquieren a la hora de reconfigurar y negociar el poder. Estos dos aspectos de la posesión y de la adivinación permiten comprender las vías de negociación del poder que operan dentro de la medicina tradicional. Estas actúan como desafío al poder institucional por su gran autonomía, así como porque parten de cada una

⁶⁹ Estas son entendidas como todos los aspectos que tienen que ver con adivinación, curanderismo, posesiones, comunicaciones espirituales, conocimientos médicos de plantas o minerales del entorno, prácticas ceremoniales, purificaciones, ofrendas, etc.

⁷⁰ *Poder e conhecimento constituem assim categorias fundamentais para a compreensão da dinâmica deste conflito. As autoridades religiosas tradicionais parecem comandar um conhecimento esotérico que foge a qualquer controlo das autoridades políticas formais. Neste sentido, a religião tradicional torna-se uma forma rival de poder, que tem de ser disputada pela nova ordem política* (Honwana, 2002: 173).

de las cosmovisiones de las culturas del país. El poder que reside en las posesiones y en la adivinación conecta todas las dimensiones de la vida para dotar de significado a todo tipo de dolencias. Las posesiones operan como lenguaje que permite poner en diálogo las dolencias sociales y que buscan el equilibrio entre personas, naturaleza, sociedad, antepasadas/os, etc. Este estado tiene la capacidad de poner en interrelación todo el universo para, así, convertirse en un lenguaje propio que permite expresar dolencias sociales que van más allá de lo físico (Honwana, 2002: 297). La adivinación (y la posesión requerida para la misma) es un proceso de diagnóstico social que busca explicar las causas que subyacen a la enfermedad, sean estas azarosas, maldiciones, incumplimientos de la tradición o de las/os antepasadas/os, conflictos familiares, laborales, políticos o envidias, entre otras (cf. Honwana, 2002: 207).

El lenguaje de la adivinación y de las posesiones abarcan toda la realidad de significados que sirven para hablar del progreso, de la vulneración de derechos, del cambio en la autoridad, del desarrollo en el ámbito de la economía, de las transformaciones del parentesco y de las migraciones.

En el caso macua, los procesos de dolencia que implican posesión, no solo afectan a las personas que se dedican a la adivinación, sino que son una enfermedad extendida (cf. Meneses, 2004). Por tanto, la feminización de las posesiones no es casual, forma parte de las posibilidades de expresión a las que se tienen acceso recurriendo a estrategias o dolencias tradicionales (cf. van Allen, 1972). De acuerdo con Meneses: «la dimensión mágica de la política no es marginal, más bien es una dimensión central de la naturaleza de la autoridad pública, del liderazgo y de las identidades populares en el continente⁷¹» (2008b: 162). Si bien, como advierte Honwana (2002: 77), no podemos caer en la falacia de creer que las posesiones forman parte de una contracultura propia femenina o de las personas más subordinadas, pues estas afectan a todos los géneros y estratos socioeconómicos, pero se puede reconocer cierta tendencia en el uso de esta herramienta. La posesión en sí misma posibilita formas de agencia y de rebelión en un lenguaje institucionalizado dentro de la tradición. Según Mahmood, la agencia es «una capacidad de acción que las relaciones específicas de subordinación crean y permiten» (2001: 210), haciendo que la posesión cuente con agencia propia. La posesión funciona como herramienta y lenguaje para poder expresar dolencias personales y sociales que no pueden ser expresadas en los ámbitos sociales o políticos. Permite que el lenguaje de lo simbólico -y no de la lengua hablada- cobre peso, colocando en el centro el drama social que expresa la enfermedad (cf. Meneses, 2008b: 188).

Honwana recoge testimonios de enfermedades tradicionales basadas en posesiones que son premisas esenciales de la conformación de la/el adivina/o -y de la/del médica/o tradicional en su caso-. En el caso macua-xirima -abordado en esta investigación- dista en muchas de las características de las posesiones descritas por Honwana (2002), Meneses (2004; 2008b; 2009) y Acçolini y Teixeira (2016). Hay similitudes llamativas en relación a

⁷¹ [...]a dimensão mágica da política não é marginal, mas sim uma dimensão central da natureza da autoridade pública, da liderança e das identidades populares no continente (Meneses, 2008b: 162).

las formas de posesión, de sanación y de aprendizaje, pero se diferencian en muchas otras características que es importante puntualizar para comprender la relación que se establece entre doliente y posesión. Partiendo de que la enfermedad es la falta de salud personal, social, espiritual y natural, el desequilibrio que se sintomatiza en la posesión expresa un drama intrínsecamente social, por tanto, la cura abarca el plano físico, espiritual, social y trascendental (cf. Honwana, 2002: 230). Frizzi (2008) recoge los cantos y características empleados en las sanaciones de las posesiones dentro de la cultura macua-xirima. En estas posesiones se destaca la incorporación de las/os antepasadas/os de manera involuntaria y la necesidad de atajar y sanar a quien padece esta sintomatología. Una persona que pasa por la posesión puede tener una variedad de síntomas, pero no necesariamente deberá convertirse en curandera⁷² y/o adivina. En el caso macua-xirima las personas curanderas (*namuku*) no necesariamente deben ser también adivinas (*nahako*). Las primeras pueden trabajar exclusivamente con el tratamiento farmacológico del entorno. Son las segundas quienes se encargan de identificar el origen que aflige a la persona y los remedios para atajar la dolencia; esto suele implicar el acompañamiento de toda la familia uterina. La sanación se compone por elementos simbólicos, farmacológicos, comunitarios y de purificación que se extienden en el tiempo. Todos estos deben estar en sincronía para lograr la recuperación de una persona (cf. Honwana, 2002: 221).

Esta distinción, en relación a la diversidad de contextos en Mozambique, resulta imprescindible para abordar el significado de la posesión en el contexto macua. En este marco se debe atender a la posesión como lenguaje movilizad predominantemente por las mujeres, quienes activan este dispositivo dialógico como mecanismo para expresar el drama social que viven ante los cambios. La situación de las mujeres en las sociedades matrilineales está en transformación, afectando a las esferas de poder que tradicionalmente les pertenecían. El lenguaje de lo tradicional les permite retomar el diálogo y expresar su posición. Dentro de esta misma lógica Meneses destaca que:

Para estos líderes, luchar por la autoridad era sinónimo de una lucha por su dignidad, lucha que confrontaba con el proyecto de poder popular hegemónico por el que apostaba el FRELIMO. El recurso a la crítica tradicionalista no se deriva de una simple oposición entre comunidades tradicionales inmutables y un Estado modernizador; por el contrario, constituyó una crítica eficaz e históricamente enraizada de la implementación autoritaria de políticas centralmente producidas y profundamente imperfectas, un rechazo no de la modernidad *persé*, sino de una modernización fallida e coercitiva en el contexto de tratar de afirmar el control local mediante procesos centralizados de la vida de las poblaciones⁷³ (Meneses, 2009: 29).

⁷² Si bien las autoras se refieren a estas figuras como médicas/os tradicionales en este texto se refiere como curanderas/os (*namuku*) o adivinas/os (*nahako*) porque es el nombre emic que me dieron, estos son empleados por su nombre macua o por la traducción.

⁷³ *Para estes líderes, lutar pela sua autoridade era sinónimo de uma luta pela sua dignidade, luta esta que chocava com o projecto de poder popular hegemónico em que a FRELIMO apostava. O recurso a uma crítica tradicionalista não decorreu de uma simples oposição entre comunidades tradicionais imutáveis e um Estado modernizador; pelo contrário, constituiu uma crítica eficaz e historicamente enraizada da implementação autoritária de políticas centralmente produzidas e profundamente imperfeitas, uma rejeição não da modernização per se, mas de uma modernização falhada e coerciva no contexto de tentativas de*

De manera similar, las mujeres no luchan contra el cambio, sino contra la merma de su dignidad tales como la pérdida de espacios de autonomía y poder. Las posesiones, en sí, encarnan una profunda crítica al sistema que prima la ideología neoliberal -que incentiva su dependencia hacia los hombres en el ámbito económico-, así como a la imposición de una perspectiva patriarcal que beneficia la paternidad y la patrilinealidad sobre el sistema de parentesco macua (como se ha detallado en capítulos anteriores). Esto se ve reforzado por el escaso reconocimiento que reciben las sociedades matrilineales en el ámbito legal.

A pesar de que se entiende la tradición y la modernidad como opuesto, resulta necesario realizar un esfuerzo por comprenderlas, no como dicotómicas, y sí como dos posiciones interrelacionadas. Las prácticas tradicionales y las posesiones no buscan eliminar la modernidad, sino expresar una cosmovisión de la misma. Es una forma de entenderla, relacionarse y apropiarse de ella. Una faceta más de la glocalidad que ofrece puntos de vista y lenguajes con los que expresar, relacionarse y resistir ante un sistema amenazante.

Tradición y modernidad coexisten en un intenso diálogo que produce formas diversas de relacionarse, comprender y existir en el mundo. La posesión, las dolencias y la tradición adquieren dimensiones concretas que dotan de significado el todo cultural en cada caso. No son pasajes anecdóticos, ni situaciones excepcionales, son una expresión concreta y cargada de matices que posibilitan realizar un análisis profundo sobre las formas de expresión y de relación de cada cultura. Las denominadas tradiciones no son un *stock* de «antiguas creencias» que se ponen en funcionamiento en determinadas circunstancias, estas son fruto de la relación de tradiciones con distintos orígenes (locales, culturas cercanas, musulmanas, cristianas, occidentales, cultura material de distintos orígenes, etc.) que conforman el imaginario social de «lo tradicional». Lo tradicional es tremendamente flexible y puede articularse con elementos modernos de origen extranjero (Meneses, 2008b: 183-184). El discurso de lo tradicional no solo es operativo dentro de la cosmovisión o como forma de resistencia; este también puede ser movilizado -como fue señalado anteriormente- por el discurso etnonacionalista para legitimar políticas actuales con carácter retrógrado. El discurso de «lo tradicional» puede tener estas dos vertientes de interpretación, pero en ambos casos lo que prima es la distinción entre el «nosotras/os» y lo de fuera, identificado como «lo moderno». Es una manera de salvaguardar la identidad que se puede ver amenazada ante los cambios. En este sentido Meneses apunta que:

Cada vez más activamente, el adjetivo 'tradicional' marcaba y reafirmaba el deseo de autonomía, de auto-representación y de auto-preservación, en este debate lo 'tradicional' simboliza cada vez más 'lo nuestro', 'nuestra cultura' y el Estado moderno era asociado a la alteridad, al Estado, sombra persistente de la relación dicotómica entre ciudadanía y subalternidad⁷⁴ (Meneses, 2009: 30).

afirmar um controlo local sobre processos centrais a vida das populações (Meneses, 2009: 29).

⁷⁴ *Cada vez mais activamente, o adjetivo 'tradicional' marcava e reafirmava o desejo de autonomia, de auto-representação e auto-preservação, debate este onde o 'tradicional' simbolizava cada vez mais 'o nos', 'a nossa cultura' e o Estado moderno era associado a alteridade, ao Estado, sombra persistente da relação dicotômica entre cidadania e subalternidade* (Meneses, 2009: 30)

En este sentido, lo «tradicional» se contrapone a las políticas de Estado como una forma de resistencia y de agencia. Sin embargo, adquiere un carácter muy distinto cuando el Estado usa lo «tradicional» en su propio interés (cf. Cunha, 2019), principalmente en la aplicación de políticas que buscan imponer características retrógradas (a veces extranjeras) entre la población (cf. Moore, 2020). El uso de la tradición como parte del etnonacionalismo resulta paradójico y vale la pena detenerse en este aspecto para señalar la doble moral que opera sobre las mujeres en relación al discurso de la tradición. La legitimidad de la tradición funciona como mecanismo para mantener, legitimar e imponer formas de control y dominio, principalmente en el cuerpo de las mujeres. El uso del discurso de la tradición en sus formas neo-tradicionales pueden imponer características recientes bajo el paraguas de la tradición que buscan mantener el poder de quienes planifican estas acciones, en palabras de Cunha:

A menudo, en la retórica nacionalista, se impone a las mujeres el papel de preservar, con sus obras y sus cuerpos, todo el tejido material y simbólico sobre el que descansan algunos de los símbolos más poderosos de la permanencia inventada de las naciones: lenguas, tradiciones, ceremonias y linajes. Esta categoría de mujeres se utiliza hiperbolizando el honor de un destino que, al fin y al cabo, se les impone y sobre el que parecen tener poco o ningún control. Su significado se reduce así a meros y exóticos instrumentos de guardia de sus señores, que suplen las necesidades de la reproducción de su poder⁷⁵ (Cunha, 2019: 106-107).

Por tanto, observar el doble juego de las posibilidades del discurso de la tradición permite aproximarse a las dimensiones de su plasticidad. El etnonacionalismo amparado en la tradición convive con la creación de un presente enraizado en el lenguaje de la tradición que permita articular formas de resistencia y agencia de manera velada a las mujeres. Por su parte, Meneses habla de la (re)invención moderna del poder tradicional (cf. Meneses, 2009: 35) para destacar la propuesta de instrumentalización de aspectos de «lo tradicional» por parte del Estado dentro del ámbito de la salud. Este fue iniciado con la institucionalización de la medicina tradicional cuya ventaja era su reconocimiento, pero que es movilizadado como instrumento político. La medicina tradicional al no estar sufragada por el Estado -como ocurre con la hospitalaria- se le otorga derecho a existir al tiempo que la vilipendia ante la biomedicina al no contar con el mismo estatus.

Tras analizar los aspectos que puede adquirir «lo tradicional», me gustaría añadir un matiz que resulta revelador para el análisis. El uso dialógico que se realiza de la tradición se encuentra siempre en un segundo plano al discurso oficial. Las formas tradicionales no

⁷⁵ *Quite often in the nationalist rhetoric, women are imposed as the ones responsible for the role of preserving, with their works and their bodies, all the material and symbolic fabric on which rest some of the most powerful symbols of the invented permanence of the nations: languages, traditions, ceremonies and lineages. This category of women is used by hyperbolizing the honour of a destiny which after all is imposed on them and over which they seem to have little or no control. Their meaning is thus reduced to mere and exotic guard-servant instruments of their lords, supplying the needs of the reproduction of their power* (Cunha, 2019: 106-107).

se oponen a la modernidad, incluso se exalta las ventajas del desarrollo ofrecidas por el Estado, como señala Honwana:

Una cuestión crucial, levantada también por Fry (1990) es la reconciliación del deseo de «modernidad», de la necesidad del desarrollo económico y del progreso como fuente de unión a los modos tradicionales de organización social y respectivos valores religiosos⁷⁶ (Honwana, 2002: 182-183).

Este lenguaje simbólico-tradicional opera en las sombras del discurso oficial, no se oculta, pero se le resta importancia, haciendo que se subestime su verdadero poder (Sarr, 2019). Durante el primer periodo del FRELIMO, las prácticas y la medicina tradicional se vieron gravemente afectadas y la población tuvo que esconderse para poder llevarlas a cabo. Lo tradicional, a pesar de gozar de cierto reconocimiento institucional, se opone a las enseñanzas dictadas desde el Gobierno en la actualidad desde un ámbito epistémico. El discurso predominante por parte de la población de restar importancia y centralidad que tienen las prácticas y creencias, empujando su importancia en la vida social, es una estrategia para salvaguardarlas del peligro, de que sean un debate público abierto. Si no son entendidas como amenazantes, es poco probable que sean perseguidas. Estas se convierten, por tanto, en un lenguaje de lo oculto que permite un espacio de agencia y de empoderamiento en los mismos.

3.4. Economía moral y violencia en el capitalismo

Por globalización se entiende aquí la aceleración creciente de los procesos comerciales a nivel mundial y la desregulación de mercados y capitales nacionales; argumentos neoliberales crecientes para la hegemonía mundial (Ahedo, 2019; cf. Cunha y Casimiro, 2019). La apertura comercial se refiere a la 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-Levitt, 2014; Polanyi, 2020), las cuales se detallan en apartados subsecuentes.

Estudios previos han investigado cómo las relaciones sociales existentes conectan lo sobrenatural con las economías locales y los mercados en distintas partes de África al sur del

⁷⁶ *Uma questão crucial, levantada também por Fry (1990) é a reconciliação do desejo de «modernidade», da necessidade de desenvolvimento econômico e de progresso com a forte ligação aos modos tradicionais de organização social e respectivos valores religiosos* (Honwana, 2002: 182-183).

Sahara (Bohannon, 1959; Geschiere, 1992; Hutchinson, 1992; Guyer, 1995; 2004; Ortuño, 2006). En Txikoko, la entrada de nuevas mercancías y oportunidades económicas, tales como el comercio u otros, ha modificado creencias y valores preexistentes en un contexto de creciente globalización. El aumento de la circulación de productos manufacturados en el norte de Mozambique ha dado lugar a diversas respuestas culturales. Las muertes de personas y la desaparición de sus cuerpos o partes de sus cuerpos en este contexto se relacionan con el enriquecimiento material (sea considerado o no legítimo), los productos manufacturados y la fuerza de trabajo.

3.4.1. Robo de cuerpos y órganos como motores de riqueza

Parte de esta investigación 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; Scheper-Hughes, 2000; West, 2005; Meneses, 2008b; Daniel, 2015; Mariano *et al.* 2016; Rodríguez, 2016; Mwiba, 2018). 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 *et al.* 2016: 39). Meneses (2008b: 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 realizar 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 (Carbajosa, 2004; Monserrat, 2004; News, 2004a; 2004b; Jiménez, 2007; Sucesos, 2017; Internacional, 2019).

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 compra-venta internacional, convirtiéndose en un negocio, y señala la necesidad de repensar los códigos éticos del trasplante de órganos a nivel global. El testimonio de este informante de Mariano *et al.* 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, de 2015)⁷⁷ (Mariano *et al.*, 2016: 50).

⁷⁷ *Estamos numa economia de mercado em que tudo se vende. As pessoas que acreditam, que procuram a magia, que procuram o dinheiro, fazem com que o problema do tráfico de partes humanas seja uma*

El uso de órganos en rituales con fines de enriquecimiento está recogido en numerosos estudios. Comaroff y Comaroff (1999) destacan 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). Otras/os autoras/os dan cuenta de que las/os médicas/os tradicionales mozambiqueñas/os poseen conocimientos para crear riqueza, mediante la preparación de medicamentos derivados del cuerpo humano (Mariano *et al.*, 2016: 36). Mwiba (2018) también relaciona el robo de órganos y cuerpos con el desarrollo económico de Malawi, destacando el uso de cuerpos de albinas/os 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. Las/os informantes de varias/os autoras/es achacan estas muertes a personas ricas con grandes tiendas y negocios urbanos (Mariano *et al.* 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 (Golooba-Mutebi, 2005; West, 2005; Meneses, 2008b). Tal y como señala Golooba-Mutebi (2005) la modernización lejos de disminuir las prácticas mágicas, las incentiva como mecanismo y lenguaje del propio cambio económico.

3.4.3. 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; Scott, 2003; *cf.* Polanyi, 2020). 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 demás⁷⁸» (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, aún si es solo un espejismo social, donde las propias personas limitan su expresión de riqueza para protegerse de rumores o envidias y de sus

realidade ligada à condição sócio-económica. Num país pobre, em que todos lutam pela sobrevivência, tudo que aparece serve para comercializar, até as próprias crianças, os próprios filhos são vendidos. Penso que este conjunto de factores contribui para o elevado número de casos de tráfico (Jurista, Maputo, de 2015) (Mariano et al., 2016: 50).

⁷⁸ [...] anthropologists use moral economy in a broader sense to describe the shared mores and values with which people evaluate their relations with other (Prince, 2012: 536)

posibles consecuencias (cf. Golooba-Mutebi, 2005). Desde la sociología 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 que define la naturaleza de las acciones económicas, es decir, «pretende mostrar al dinero como un transporte de virtudes y valores morales en lógicas monetarias plurales» (Wilkis, 2015: 561). Por tanto, si la riqueza comporta una carga moral, esta también podría ser definida en función del origen de aquella. Hutchinson (1992) apunta a esa característica del dinero, dándole un sentido moral a la riqueza Nuer que la convierte en componente de circulación de la virtud social y elemento clave del equilibrio de la economía moral. Wilkis acuña términos como «sospechas del dinero» o «dinero sospechado» para conceptualizar el dinero como poder. En este sentido, la sospecha sobre el dinero define claramente una posición de subalternidad:

El dinero sospechado muestra cómo el dinero que circula en el mundo popular está cargado de estigmas y prejuicios; el dinero lejos de ser neutral es un transporte de formas de impugnación simbólica muy recurrentes. La sociología moral del dinero saca a la luz esta relación entre dominación simbólica y dinero que pauta ciertas dinámicas que atraviesan la economía popular. *La nueva infraestructura monetaria* del mundo reactualiza las «sospechas del dinero» en manos de los pobres. La monetización de la política social, la financiarización o la ampliación del consumo han desplegado un espacio monetario desde donde las clases populares se exponen a ser juzgadas moralmente (Wilkis, 2015: 564).

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 (Polanyi-Levitt, 2014: 206; Ahedo, 2019: 71). 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 deben ser analizado en el amplio contexto de apertura

neoliberal política y económica mozambiqueña⁷⁹ (Meneses, 2008b: 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 (Wilkins, 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 (Foster, 1972; Braga, 2019; Fassin, 2019). 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 neoliberal⁸⁰» (2008b: 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 eviten 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, 2008b: 184-188).

⁷⁹ *As reflexões sobre as qualidades erosivas do dinheiro e da produção de mercadoria ajudam a interpretar estas realidades (Taussig, 1980; Snodgrass, 2002; West, 2005). Trabalhos mais recentes têm vindo a pôr de parte o estereótipo que define as 'sociedades tradicionais' como sendo resistentes à economia de mercado. O pensamento dominante é que a monetarização agrava as frustrações e os desejos das pessoas, tornando muitas mercadorias teoricamente acessíveis mas, na prática, inatingíveis (Parry e Bloch, 1989). A monetarização tende a aumentar o nível das diferenças de riqueza entre os membros de uma comunidade, face à diferença de oportunidades de vida. Mas esta mesma monetarização também permite que as pessoas se afastem das obrigações de 'nivelamento', de reciprocidade e redistribuição pressupostas pelas normas de vida na aldeia, ou que recusem essas obrigações. Os boatos acerca do alegado tráfico de órgãos para feitiçaria devem ser analisados no amplo contexto da abertura neoliberal política e económica moçambicana.* (Meneses, 2008b: 181-182).

⁸⁰ *As manipulações das acusações de feitiçaria, no terreno, correspondem a respostas locais à globalização neoliberal* (Meneses, 2008b: 184).

3.4.4. 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; Honwana, 2002). Las personas afrontan los cambios, generalmente negativos, de la modernidad mediante la brujería, la manipulación de cuerpos y los sacrificios (*cf.* Comaroff y Comaroff, 1993; 1999; Honwana, 2002; Meneses 2008b; 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 (Geschiere, 1992; Bohannan y Dalton, 1995; Golooba-Mutebi 2005; Bernault, 2006). 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 punción 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 otras/os. Los sacrificios permiten negociar, transferir, impugnar, acumular y reclamar derechos sobre las personas; también moldear lazos de obligación, deuda y alianza con otras/os (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 (*cf.* Honwana, 2002). 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*⁸¹...). El sacrificio de sangre, en su acepción más estricta, implica la existencia de una víctima (*cf.* Ortuño, 2006), mientras que la ofrenda refiere a bienes. Kopytoff

⁸¹ Árbol sagrado, es autóctono de la zona y crece de manera natural.

(1971: 129-142) relaciona sacrificios y ofrendas con la conexión entre vivos (ancianas/os) y muertas/os (ancestras/os), es decir, un continuo y no ámbitos separados de lo social, lo político o lo económico (cf. Polnanyi, 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» (*wunnuwana*), 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 (cf. 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 las/os participantes supone el pago por la restitución de la salud de la/el enferma/o. El sacrificio de sangre macua no se limita a la sangre animal. Feraudy-Espino (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 (cf. 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 enclave 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 otras/os autoras/es 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) (Levi, Sacks y Tyler, 2009). Los factores que provocan este sentido de obligación y voluntad de cumplimiento sustentan la organización social.

3.5. Género y sexualidad en el norte de Mozambique

3.5.1. Construcción macua de la persona y del género

La ontología del cuerpo y de la persona macua debe ser comprendida desde una cosmovisión africana propia. En macua *erukulu* significa vientre y familia, trazando la conexión entre ambos conceptos. Estos representan la interconexión y el *ethos* de lo que constituye el corpus familiar, esto es, una existencia conectada individual y colectivamente en el imaginario social. Es en esta línea que Smith (2012) contrapone la idea de «individualidad» y «dividualidad» precisamente para destacar la necesidad de construir un *ethos* de persona que contravenga los preceptos del individuo unipersonal a la idea de una colectividad del ser. La idea desarrollada por Lerma (2009: 74-75) sobre la conceptualización de la persona macua basada en la relación establecida entre personas, naturaleza, pueblo y Dios queda escasa. Honwana (2002) añade a esta conceptualización la relación con las/os antepasadas/os que es imprescindible para conocer y comprender todas las implicaciones que el *ethos* de persona conlleva.

Los regímenes de conocimiento y poder operan dentro de la globalización; el género no es una excepción a esto (Narayan, 2000; Mohanty, 1988; Blystad, Haukanes y Zenebe, 2014). Oyëwù mí (2017), Amadiume (2018) apuntan a una construcción del género -en concreto de la categoría mujer- desde una perspectiva colonial que impulsó esta clasificación como divisoria de la sociedad, sobre la base de una idea de las categorías de género impuestas. Meneses (2008a) señala que:

Así, e intentando no producir generalizações, é possível dizer que a rígida separação de los papeles de género que se convirtió en una característica de la modernidad europea no estaba presente en la mayoría del continente en la época pre-colonial. Esto no significa que la separación de género no existiese; existían divisiones, no obstante, sus fronteras eran fluidas⁸² (Meneses, 2008a: 74).

Si bien estas categorías son importadas, no se puede negar la existencia de una división

⁸² Assim, e tentando não produzir generalizações, é possível dizer que a rígida separação dos papéis de género que se tornou uma característica da modernidade europeia não estava presente na maioria do continente na época pré-colonial. Isto não significa que a separação de género não existisse; existiam divisões, porém, as suas fronteiras eram fluidas (Meneses, 2008a: 74).

de género dentro de las culturas del norte de Mozambique. En este mismo sentido, Arnfred (2011) apunta también a la distinción en relación al género dentro de la cultura macua. De acuerdo con Oyěwùmí y Amadiume, es necesario construir categorías de género que atiendan al proceso sociocultural e histórico propio, considerando los efectos de la colonialidad en la construcción de la categoría mujer en el contexto africano (cf. Blystad, Haukanes y Zeneje, 2014). Tamale apunta a cómo:

Se animó a los africanos a rechazar sus creencias y valores anteriores y a adoptar los «modos civilizados» de los blancos. Un nuevo guión, impregnado del edicto moralista victoriano, antisexual y de vergüenza corporal, se inscribió en los cuerpos de las mujeres africanas y, con él, un elaborado sistema de control⁸³ (Tamale, 2006: 89).

Esta construcción colonial de la categoría «mujer africana» viene siendo denunciado por los feminismos africanos y negros que apuntan a la necesidad de una perspectiva interseccional que no victimice a las mujeres. La creencia de que existe un mayor grado de opresión hacia las mujeres en las culturas dichas «tradicionales» debe ser desarticulado (Blystad, Haukanes y Zeneje, 2014: 27). La influencia de los periodos coloniales en la construcción de las categorías de género tuvo distintas formas de afectación en todas las culturas que se vieron sometidas. Tal y como señala van Allen, la cultura occidental no necesariamente significó una mejora de la situación de las mujeres:

[...] Pero la occidentalización no es una bendición sin desventajas. La experiencia de las mujeres igbo bajo el colonialismo británico muestra que la influencia occidental puede a veces debilitar o destruir la autonomía y el poder tradicionales de las mujeres sin proporcionar a cambio formas modernas de autonomía o poder⁸⁴ (van Allen, 1972: 165).

Para hacer una aproximación de la categoría «mujer macua», parto de una perspectiva que tiene en cuenta las categorías *emic* de persona, la construcción de los roles de género, así como la historicidad de estas categorías asociadas a los trabajos asignados respecto al sexo. A partir de esta noción se interpreta la conceptualización de los cuerpos sexuados y el dimorfismo sexual (Fausto-Sterling, 2006). Oyěwùmí (2017) y Amadiume (2018) apuntan y critican el carácter de la (bio)lógica, la categoría binaria sexual occidental, destacando la necesidad de construir categorías propias para cada contexto. En palabras de Oyěwùmí, «los análisis y las interpretaciones de África deben empezar con África» (2010: 35). En este sentido, Santos (2020) reflexiona:

Una perspectiva africana de género, en ese sentido, se convierte en una importante herramienta metodológica-teórica, y también política, para evitar la reproducción de

⁸³ *Africans were encouraged to reject their previous beliefs and values and to adopt the 'civilised ways' of the whites. A new script, steeped in the Victorian moralistic, antisexual and body shame edict, was inscribed on the bodies of African women and with it, an elaborate system of control* (Tamale, 2006: 89).

⁸⁴ *But Westernization is not an unmixed blessing. The experience of Igbo women under British colonialism shows that Western influence can sometimes weaken or destroy women's traditional autonomy and power without providing modern forms of autonomy or power in exchange* (van Allen, 1972: 165).

patrones coloniales de construcción de conocimiento, como el «africanismo eurocentrista», para usar los términos de Théophile Obenga⁸⁵ (2013) (Santos, 2020: 8).

En esta investigación me refiero a mujeres y hombres a partir de la identificación de las personas que la basan en la genitalidad, porque denominan así a los cuerpos sexuados. Al igual que señala Oyëwùmí (2017), eso no quiere decir que determinadas actitudes ni personalidades vayan asociadas a esta clasificación. Es una descripción del papel reproductivo según se entiende la procreación de la vida en una dimensión heterosexual, aunque pueda existir una amplia diversidad sexual, de identidad o de relaciones sexuales. Este trabajo parte de datos etnográficos que representan el mundo entre mujeres y hombres a través de relaciones heterosexuales. En este contexto, la genitalidad determina el papel en la sociedad según la división sexual del trabajo. Arnfred (2011: 254-255) abre el debate al plantear las dimensiones del «poder de las mujeres» en el caso macua principalmente vinculándolo a la sexualidad. La sexualidad es para las mujeres macua un espacio fundamental en las relaciones de género que las posiciona en una esfera de poder según esta autora. Por tanto, el papel dentro de la sexualidad define la construcción de las categorías de género en el caso macua. Sin embargo, esto no implica que sean las únicas o más importantes categorías sociales; tal y como apunta Oyëwùmí (2017) existen otras que, sin duda, podrían tener la misma o similar importancia. Esta autora afirma que la construcción del género fue parte del proceso de colonización, pues antes de esta la organización social se basaba en la edad y la generación, no en el sexo entre las/os yoruba.

En el contexto macua el género no determina necesariamente el estatus dentro del ámbito social. En palabras de Arnfred:

En esta línea de pensamiento es perfectamente posible suscribir nociones de género flexibles y situacionales, mientras que al mismo tiempo se habla de posiciones femeninas y/o masculinas, y de posiciones de poder vinculadas a determinadas capacidades. Algunas posiciones vinculadas a determinadas capacidades en la sociedad Makhwa no tienen género. Por ejemplo, la palabra para curandero/ahivino, *kulukana*, no tiene género, lo que indica que este puesto puede ser ocupado por un hombre o una mujer. Otras posiciones están diferenciadas por género. Alguien experto en alimentación y sexo ocupa un puesto femenino. Generalmente, esa persona es una mujer biológica, pero ocasionalmente puede ser un hombre. Los hombres que practican la cocina sabrán todo el tiempo que están actuando como invitados en un dominio femenino a menos que, por supuesto, hablemos de trabajo asalariado, en cuyo caso todo el registro de valores y expectativas cambiará⁸⁶

⁸⁵ *Uma perspectiva africana de gênero, nesse sentido, torna-se uma importante ferramenta metodológico-teórica, e também política, para evitar a reprodução de padrões coloniais de construção de conhecimento, como o “africanismo eurocentrista”, para usar os termos de Théophile Obenga (2013) (Santos, 2020: 8).*

⁸⁶ *Along these lines of thinking it is perfectly possible to subscribe to flexible and situational notions of gender, while at the same time talking of female and/or male positions, and of positions of power as linked to certain capacities. Some positions linked to certain capacities in Makhwa society are ungendered. For example the word for healer/diviner, kulukana, is ungendered, indicating that this position may be filled by a man or a woman. Other positions are gendered. Somebody who is an expert on food and sex occupies a female position. Generally such a person is a biological woman, but occasionally it may be a man. Men who practise cooking will know all along that they are guest-performing in a female domain unless, of*

(Arnfred, 2011: 255).

Según Amadiume (2018: 58 y ss.), la laboriosidad femenina es el valor superior de las mujeres que les confiere autonomía y capacidad de autosuficiencia (por ejemplo, mediante el control de los mercados centrales), pero también les proporciona opciones para acceder a riqueza, títulos o poder desde los vínculos matrilineales y la asociación con las deidades femeninas (superiores a las masculinas) y asociadas con la laboriosidad. Dentro de la cultura macua se dan ejemplos específicos en relación al liderazgo (cf. Arnfred, 2015a). Existen dos figuras líderes: *mwene* y *apwiyamwene*, ninguna de las cuales determina el género de quien ostenta el cargo, sino que definen el cargo en sí mismo. Sin embargo, *apwiyamwene* es siempre una mujer, pero *mwene* puede ser tanto un hombre como una mujer. De acuerdo con Medeiros (1984) y con Arizcurinaga (2008), los *mwene* se institucionalizaron como hombres -a pesar de que siga habiendo casos de *mwene* mujeres⁸⁷ - por el impacto de la colonización, entre otros factores, aunque no haya datos suficientes para conocer la realidad anterior a la ocupación portuguesa como fue señalado anteriormente.

Este debate sobre la construcción de las categorías de género sería pertinente y deseable, pero no es el objetivo de esta investigación. El eje de la distinción social y de las jerarquías de poder no depende de la genitalidad, pero la denominación de género -en el contexto macua- se hace en función de esta. El género se presenta como una categoría elástica que no determina necesariamente el estatus sino el papel social y reproductivo. El estatus de las personas cambia a lo largo de su vida viéndose más o menos condicionadas por esta categoría de manera flexible. En este texto se utiliza «mujer» y «hombre» para distinguir la morfología sexual sobre la cual la cultura macua define el tipo de trabajos que son asignados a cada corporalidad, tanto en el ámbito sexual como en otros espacios de la vida social; siempre teniendo en cuenta que no son normas rígidas y que la transgresión es entendida como «visita» (cf. Arnfred, 2011; 2015a). Los límites son difusos y reinventados siempre que sea necesario en una cultura viva y dinámica en plena transformación.

3.5.2. Historia económica y género en el norte de Mozambique

En el último cambio de siglo la globalización ha transformado Mozambique. Los cambios económicos, impulsados por agentes externos para la explotación del primer sector, aceleran el proceso de transformación económica iniciada desde el fin de la Guerra Civil (1975-1992) (Meneses, 2008b; 2009; Bidaurratzaga y Colom, 2015; Cunha y Casimiro, 2019). En Txikoko (Niassa) ello ha supuesto la entrada de nuevas mercancías y oportunidades comerciales (Mosca y Selemane, 2011), modificando el contexto con la

course, we talk about wage work, in which case the whole register of values and expectations will change (Arnfred, 2011: 255).

⁸⁷ Como se ha visto anteriormente, con Pinho (2015) y Arnfred (2011; 2015b) las relaciones entre mujeres y hombres también se vieron afectadas en el contexto macua.

plasticidad característica de las culturas africanas apuntada por Roca e Iniesta que permite comprender los procesos de cambio de manera dinámica y abierta (2013: 41).

Al norte de Mozambique estas transformaciones incluyen migraciones, disputas de territorios, impacto del comercio de esclavas/os y/o de marfil, influencia del mercado costero, *prazos* de la Compañía de Niassa, etc.; esto es, el periodo de ocupación efectiva colonial portuguesa (principalmente a partir de la IGM), lo que supuso el acceso de la población a mercancías extranjeras, mediadas en función del género (Medeiros, 1988; 1997; Geffray, 2000):

Durante las diferentes épocas históricas antes de la dominación colonial, a partir de los últimos años del siglo XIX, la producción agrícola de subsistencia era la actividad económica principal. En estas actividades, las mujeres constituyen el elemento estable y permanente. Los hombres participan en algunos trabajos, en particular en desbrozar las tierras y en las cosechas.

Las actividades masculinas por excelencia eran la caza, la pesca, la producción artesanal, los viajes de comercio y las prácticas guerreras.

Mientras que la agricultura permaneció (bastante) idéntica en sí misma durante siglos, las actividades masculinas fueron favorecidas por los contactos comerciales en la costa del océano Índico. El marfil, el cuerno de rinoceronte, el diente de hipopótamo, las pieles de los animales bravos y los esclavos, constituían los productos más buscados en las playas del norte de Mozambique por los extranjeros de varios orígenes⁸⁸ (Medeiros, 1984: 3).

Medeiros (1984; 1988; 2006) y Geffray (1991) destacan la dependencia femenina en los hombres para el acceso a los productos provenientes de la costa, siendo ellos principales proveedores de mercancías por ser quienes realizaban las transacciones comerciales. De hecho, los *mwene*⁸⁹ buscaron cambiar la forma de herencia para favorecer a sus hijos valiéndose del islam en este contexto matrilineal (Medeiros, 1984: 9).

La colonización reforzó la figura del hombre como proveedor bajo esa perspectiva patriarcal portuguesa de la familia nuclear y el establecimiento del empleo asalariado masculino (Meneses, 2008a; Arnfred, 2015b; Pinho, 2015). Se distinguen tres formas de impacto colonial en función de la forma productiva establecida en cada una de las tres zonas del país: sur, centro y norte. La matrilinealidad del norte presenta un obstáculo a la

⁸⁸ *Durante as diferentes épocas históricas que antecederam a dominação colonial, a partir dos últimos séculos XIX, a produção agrícola de substância era a actividade económica principal. Nesta actividade, as mulheres constituíam o elemento estável e permanente. os homens participavam em alguns trabalhos, em particular no desbravamento das terras e nas colheitas. As actividades masculinas por excelência eram a caça, a pesca, a produção artesanal, as viagens de comércio e as práticas guerreiras. Enquanto que a agricultura permaneceu (bastante) idéntica a ela própria durante séculos, as actividades masculinas foram favorecidas pelos contactos comerciais na costa do oceano Índico. O marfim, o chifre do rinoceronte, o dente do hipopótamo, as peles dos animais bravos e os escravos, constituíam os produtos mais procurados nas praias do norte de Moçambique pelos estrangeiros de várias origens* (Medeiros, 1984: 3)

⁸⁹ Recordar que *Mwene* es el nombre macua para los líderes de un conjunto de personas que viven cerca y suelen pertenecer al mismo matrilineaje. Estos cuentan con más poder que los *atata* (tíos maternos del matrilineaje) y aprovecharon la coyuntura para reforzar el poder masculino.

formación colonial y al desarrollo de la modernidad (Arnfred, 2015b: 201). Esto apela al principio de «no maximización» que recogen Roca e Iniesta (2013: 31), una estrategia de resistencia a la lógica productiva maximizadora, más propia de sociedades occidentales. Arnfred apunta a un proceso de mayor de individualización motivado por la economía monetaria, el cual fue en detrimento de las autoridades tradicionales y del parentesco, principalmente en regiones donde el empleo asalariado dominaba (Arnfred, 2015b: 200). La matrilinealidad choca con la lógica productiva colonial patriarcal, ya que esta se fundamentaba en la familia nuclear como foco de la vida. El norte de Mozambique, a diferencia del sur, contó con un modelo colonial que no dinamitó las formas de parentesco mediante el sistema agrícola productivista de algodón instaurado. Esto es, el algodón desequilibró la agricultura de subsistencia, pero mantuvo el tiempo ecológico estacional y las formas de parentesco, viéndose menos afectada la matrilinealidad⁹⁰.

3.5.3 ¿El declive de la matrilinealidad?: Cambios económicos y agencia

La obra de Audrey I. Richards en *African Systems of Kinship and Marriage* (1950) (cf. Schneider & Gough, 1961) es elemental para el estudio de sociedades matrilineales que permiten comprender las dimensiones y transformaciones de lo que denomina el *puzzle matrilineal*. De manera general, los estudios sobre matrilinealidad auguraban un desaparecimiento paulatino de la misma ante la introducción de la economía capitalista de mercado, especialmente a partir del proceso de aceleración del mismo con la globalización (Richards, 1934; 1950; 1982; Gough, 1961; Tanner y Lynn, 1985; Peters, 1997a; 1997b).

La literatura reciente ha acumulado pruebas que demuestran que, bajo los cambios económicos provocados por el contacto con las naciones industriales occidentales, los grupos de ascendencia matrilineal se desintegran gradualmente. En su lugar, la familia elemental se convierte en el grupo de parentesco clave en lo que respecta a la residencia, la cooperación económica, la responsabilidad legal y la socialización, con una estrecha gama de relaciones de parentesco interpersonales que se extienden hacia fuera de forma bilateral y la vinculan con otras familias elementales⁹¹ (Gough 1961: 631).

Arnfred (2015b: 2) apunta a la matrilinealidad como un obstáculo a la formación colonial y al desarrollo de la modernidad, llevando a transformaciones y malentendidos sobre las formas de familia (Peters, 1997a; 1997b). La matrilinealidad choca con el ideal de familia nuclear promovida por la modernización que centra el poder y la atención

⁹⁰Las relaciones de género se vieron más afectadas en el sur patrilineal, aun cuando la patrilinealidad encajó mejor con el modelo colonial por el asalariamiento y la migración masculina a las minas de Sudáfrica.

⁹¹ *Recent literature has accumulated evidence to show that under economic changes brought about by contact with Western industrial nations, matrilineal descent groups gradually disintegrate. In their place, the elementary family eventually emerges as the key kinship group with respect to residence, economic cooperation, legal responsibility, and socialization, with a narrow range of interpersonal kinship relationships spreading outward from it bilaterally and linking it with other elementary families* (Gough 1961: 631).

en la figura paterna. Según Arnfred, la matrilinealidad significa una mayor resistencia y vulnerabilidad a la modernización corriendo el riesgo de que: «Cuando la modernización económica se imponga realmente, lo más probable es que el matrilineaje tenga que rendirse⁹²» (2015b: 202). Tal como apunta Cunha (2019), estos cambios han repercutido en el aumento de violencia hacia las mujeres. Johnson (2016) argumenta que, debido a estas mudanzas, se ha proporcionado a los hombres una ventaja estratégica por su mayor acceso a los medios de producción y al dinero que ha repercutido negativamente en la valoración y prestigio del trabajo de las mujeres en la tierra, así aumentando las desigualdades de género (cf. Lesetedi, 2018):

En pocas palabras, los recursos sobre los que las mujeres tenían más control -la tierra y los productos alimenticios de esa tierra- se estaban volviendo relativamente menos importantes para las estrategias económicas generales de los hogares o las unidades familiares más grandes⁹³» (Vaughan 1987: 128 en Hayes, 2016: 97).

En este sentido, el cambio climático y un bajo rendimiento agrícola está afectando a los beneficios devenidos de la misma inclinando cada vez más la tendencia hacia la preferencia de trabajos asalariados que permitan acceder a la compra de alimentos y de bienes de primera necesidad (Feijó y Agy, 2015; Temudo, 2019).

Hay una extensa bibliografía que recoge las estrategias económicas de las mujeres en el África al sur del Sáhara principalmente entre la economía informal (Clark, 1995; Casimiro y Neves de Souto, 2010; Feijó y Agy, 2015; Vieitez, 2017; Cunha y Casimiro, 2019; Manzanera-Ruiz y Vieitez, 2019b; Vieitez y Morales, 2019b; Manzanera-Ruiz, 2021). Estas estrategias económicas son fundamentales para el mantenimiento familiar, pero es importante que sean compatibles con el trabajo de cuidados. Este tipo de autoempleos suelen permanecer invisibilizados además de contar con una gran inestabilidad debido a formar parte de la economía sumergida. También se debe destacar las implicaciones que este tiene dentro de marco del desarrollo (véase el segundo apartado de este capítulo) anteriormente mencionado- que implica mayor sobrecarga trabajo para las mujeres (cf. Cornwall, 2018).

El empleo de los hombres adquiere preponderancia como principal fuente de ingresos para muchas familias y se vincula a una mayor estabilidad económica. La figura del hombre como proveedor y sustento familiar fue incentivada por la ocupación colonial (Peters, 1997a; 1997b). Además de en el ámbito económico, el periodo colonial implicó la transformación en las esferas de poder entre mujeres y hombres. Van Allen (1972) argumenta que, durante el proceso de ocupación colonial, las mujeres igbo perdieron sus estrategias de negociación al no ser reconocidas como figuras con agencia política; también, fueron prohibidas y perseguidas las formas de reivindicación tradicionales que

⁹² *Quando a modernização econômica realmente assumir o controle, muito provavelmente a matrilineagem terá que render-se* (Arnfred, 2015b: 202).

⁹³ *Put simply, the resources over which women had the most control – the land and the food products of that land – were becoming relatively less important to the overall economic strategies of households or larger family units* (Vaughan 1987: 128 en Hayes, 2016: 97).

tenían.

En el caso de Mozambique, la migración de los hombres a las minas de Sudáfrica y el trabajo forzado durante la colonización supusieron una base fundamental de la división de empleo por género y la adquisición de poder económico de los hombres (Zamporini, 2007; Agy, 2017). De esta manera: «Hay mujeres que realizan, por cuestiones de pobreza o de supervivencia familiar, una multiplicidad de tareas, las cuales constituyen un alargamiento del trabajo doméstico, sin ningún tipo de visibilidad, reconocimiento o apoyo legal⁹⁴» (Casimiro y Neves de Souto, 2010: 15). El cambio de centralidad de la economía campesina hacia la economía de mercado -en la que los hombres tienen mayor agencia- implica una pérdida de prestigio y de autonomía hacia las mujeres. En el caso de las sociedades matrilineales, esto adquiere características propias al entrar en juego la relación económica entre la familia uterina y el matrimonio. En la medida en que adquiere mayor prestigio e importancia el trabajo realizado por los hombres-maridos, se produce así una desestabilización de la autoridad de las mujeres en el matrilineaje que se ven sujetas a la toma de decisiones de sus parejas en relación al dinero.

Altman (2001) señala en este sentido que el triunfo del neoliberalismo ha repercutido de manera negativa en las mujeres eliminando apoyos sociales dentro de la tradición, debilitando su bienestar y de quienes tienen a su cargo. Orisadare (2019: 3) apunta a que la teoría de la modernización mediante el crecimiento económico conduce inevitablemente a la igualdad de género y el desarrollo social; sin embargo, se ha demostrado que lo que produce es una mayor desigualdad debido al dispar acceso de oportunidades -entre hombres y mujeres- delimitado por componentes socioculturales e históricos (cf. Vaughan, 1987; Cunha, 2019). Arnfred señala que:

La economía monetaria y la individualización pueden traer libertad de la sujeción a la familia extendida y a la autoridad del linaje, tanto para los hombres como para las mujeres. Pero, más frecuentemente, los hombres están en una posición mucho mejor para sacar ventaja de esa libertad que las mujeres. Para las mujeres, los mismos desarrollos frecuentemente significan la pérdida de redes de género de la familia extendida, y la exposición más inmediata al poder del marido. Los hombres, claro, también pierden su red de género de la familia extendida⁹⁵ (Arnfred, 2015b: 201).

Johnson (2016) destaca las estrategias usadas por las mujeres enfermas de VIH/SIDA en Malawi como recurso para combatir las desigualdades y la desventaja económica que

⁹⁴ *Há mulheres a realizarem, por questões de pobreza e de sobrevivência familiar, uma multiplicidade de tarefas, as quais constituem um alargamento do trabalho doméstico, sem qualquer visibilidade, reconhecimento ou apoio legal* (Casimiro y Neves de Souto, 2010: 15).

⁹⁵ *A economia monetária e a individualização podem trazer liberdade da sujeição à família estendida e à autoridade da linhagem, tanto para homens quanto para mulheres. Mas, mais frequentemente, os homens estão em uma posição muito melhor para tirar vantagem dessa liberdade do que as mulheres. Para as mulheres, os mesmos desenvolvimentos frequentemente significam a perda das redes de gênero da família estendida, e exposição mais imediata ao poder do marido. Os homens, é claro, também perdem a sua rede de gênero da família estendida* (Arnfred, 2015a: 201).

se ve incrementada por la enfermedad. Estas mujeres recurren a estrategias y dispositivos amparados en la matrilinealidad que les permiten crear redes de seguridad independientes al matrimonio (2016: 9). El mantenimiento del control sobre la tierra, el alimento y las/os hijas/os sirven como estrategias para perpetuar aspectos de la matrilinealidad, a pesar de haber perdido parte del prestigio y del poder en la esfera pública a consecuencia de las políticas coloniales (Meneses, 2008a). Cabe señalar que la matrilinealidad no necesariamente equivalía a un poder por parte de las mujeres, sino a la subordinación de estas con respecto a la matrilinealidad. Sin embargo, la matrilinealidad nos obliga a repensar y reconfigurar las categorías de género y el ordenamiento de las esferas de poder que no son equivalentes a otros patriarcados (Johnson, 2006; Meneses, 2008a; Arnfred, 2011).

Casimiro y Neves de Souto (2010: 16) apuntan a la necesidad de mirar a las formas de resistencia desde la invisibilidad que estas pueden adquirir del mismo modo que Scott (2003) recoge las sutilezas de la confrontación del poder. En este sentido, cabe destacar los relatos recogidos por Tamale (2006) al colocar la autonomía de la sexualidad de las jóvenes como un elemento clave en las reivindicaciones que parten desde los aspectos tradicionales de la sexualidad. La autora señala precisamente la importancia que ha adquirido la figura de las «*ssenga*» como iniciadora de las jóvenes. Según Tamale, la figura de *ssenga* ha sido reinventada dentro del mercado capitalista habiéndose convertido en una alternativa laboral para muchas mujeres. En sus enseñanzas se destaca la sumisión a las reglas matrimoniales y al marido, pero también la dominación hacia los hombres mediante la sexualidad: «En otras palabras, alientan a las mujeres, a través del sexo, a socavar el poder patriarcal desde detrás de una fachada de sumisión total» (Tamale, 2006: 94). En esta figura se encuentran lo antiguo y lo moderno impregnado también de categorías como edad, religión o clase (2006: 91). Estas dos formas de resistencia, empleo y uso de la sexualidad, amparadas en instituciones de carácter tradicional, resultan relevantes para este caso donde la reinención de actividades tradicionales -como oficios- y el uso de la sexualidad -como una estrategia de poder- siguen vigentes (cf. Arnfred, 2011). La rearticulación de las tradiciones por parte de las mujeres para contribuir a su agencia permite pensar en las estrategias ofrecidas dentro de prácticas tradicionales ante el cambio. En este sentido, cabe recordar que las nociones de agencia y empoderamiento *light* apuntadas por Cornwall (2018) que busca la autonomía económica de las mujeres sin la transformación de las relaciones de poder (como fue analizado en el apartado dos). En este contexto agencia y empoderamiento es referido a la autonomía que busca socavar las relaciones de poder y que se aleja del discurso desarrollista. Temudo (2019) apunta a este respecto una perspectiva interesante en el caso etnográfico por ella descrito donde determina que la «libre elección» del matrimonio entre las mujeres en Guinea-Bissau puede repercutir negativamente en su situación, exponiéndose a matrimonios más dominante y con una menor capacidad de movimiento. La institución tradicional de *benanga*⁹⁶ les

⁹⁶ Consiste en matrimonios concertados con hombres mayores y, posteriormente, los amantes más jóvenes que las mujeres tienen.

permite transitar de manera más autónoma que las exigencias del matrimonio monógamo basado en la familia nuclear y que, como recoge Hayes (2016), puede dejar a las mujeres en una peor situación al no tener redes basadas en el parentesco. Según Temudo: «Las prácticas tradicionales, irónicamente, proporcionaron a las mujeres más espacio para elegir, más oportunidades para alcanzar el bienestar económico, más movilidad y más libertad sexual durante su vida, ayudándolas a salir de una estricta gerontocracia masculina⁹⁷» (2019: 17). A pesar de las nociones falsas que relacionan las costumbres «tradicionales» a una mayor subyugación de las mujeres, estas han demostrado estar caracterizadas por una mayor fluidez en relación a la construcción del género y de los roles asociados a este (Oyèwùmí, 2017; Amadiume, 2018), ofreciendo formas de resistencia explícitas, gerencia de la sexualidad y acceso a la esfera pública del poder (Tamale, 2006; Meneses, 2008a; van Allen, 1972; Arnfred, 2011; 2015a; Santos, 2020).

Temudo define las modalidades de agencia como las acciones que van más allá de la protesta abierta o resistencia oculta marcadas por estrategias más sutiles de la transformación social (2019: 3). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, las mujeres al conocer las «reglas del juego» -en relación a su situación con los hombres- pueden tomar actitudes subordinadas de manera estratégica para mejorar su situación en el futuro (Casimiro y Neves de Souto, 2010: 18). Dentro de este marco, quiero destacar las distintas formas mediante las cuales las mujeres usan los recursos a su disposición para luchar por sus derechos bien sean adquiridos, de origen tradicional o en forma neo-tradicional, que les permite resignificar y reinventar características ya presentes.

La gerencia de la sexualidad como parte de la agencia de las mujeres abre un campo interesante de análisis que permite poner en discusión las distintas esferas de la sexualidad y cómo estas son administradas por parte de las mujeres. Temudo sugiere una reinención de la sexualidad tradicional que permite apropiarse de técnicas para el uso de la autonomía. El estiramiento de los labios vaginales es un tema recurrente en relación a la autonomía de la sexualidad de las mujeres (Arnfred, 2011; Depaepe y Kikumbi, 2018; Temudo, 2018; Muchono y Naidu, 2020; Maloa y Cebola, 2021; etc.). Si bien, como recoge Temudo, el estiramiento de labios es considerado parte de la MGF (Mutilación Genital Femenina), se diferencia enormemente de esta última y, tal como sugiere esa misma autora, responde a una perspectiva colonialista de la práctica sexual. La sexualidad se convierte en una estrategia poderosa e interesante en algunas situaciones, como señala Moore (2020) al hablar del sexo transaccional. Así Hayes afirma:

Se espera que las mujeres mantengan relaciones sexuales con hombres más poderosos a cambio de favores, información o capital. El segundo tipo de sexo transaccional incluye las relaciones en las que las mujeres esperan recibir apoyo de los novios a cambio de prestar servicios domésticos y una relación sexual⁹⁸ (Hayes, 2016: 99).

⁹⁷ *Traditional practices, ironically, provided women with more space for choice, more opportunities to achieve economic well-being, more mobility, and more sexual freedom within their lifetime, helping them navigate their way out of a strict male gerontocracy* (Temudo, 2019: 17).

⁹⁸ *Women are expected to have sex with more powerful men in exchange for favours, information, or capital. The second type of transactional sex includes relationships in which women expect to receive support from*

Temudo, al definir *benanga* como una estrategia económica, sexual y de alianzas por parte de las mujeres, las equipara a la economía moral, ya que las mujeres siempre esperan alguna contraprestación económica por las relaciones sexuales mantenidas.

Sin embargo, aunque la *benanga* pueda considerarse parte de una economía moral, y las mujeres esperen algún tipo de retribución económica (en regalos y/o dinero en efectivo y comida especial) a cambio de sus favores sexuales, es claramente diferente de lo que se conoce comúnmente como «sexo transaccional» (véase Hunter 2002). De hecho, estos nuevos tipos de relaciones sexuales a cambio de beneficios materiales -enmarcados en lo que Nicole Constable (2009) llama la «mercantilización de la intimidad»- se han relacionado con la globalización, el neoliberalismo y el aumento de la pobreza en la literatura reciente (véase, por ejemplo, Hunter 2002; Cole 2004)⁹⁹ (Temudo, 2019: 11).

En esta misma línea, Moore define el pánico moral como «[...] son periodos en los que una condición, persona o grupo de personas se define como una amenaza para los valores de una sociedad¹⁰⁰» (2020: 324) y apunta a la capacidad que tiene la ropa para desencadenar pánicos morales (cf. Hansen, 2004), ya que la vestimenta media entre la individualidad y las normas sociales. La ropa supone una tecnología material mediante la cual las personas se expresan como parte de la performatividad y se distinguen de las otras; el cuerpo es, por tanto, conferido por las relaciones de poder y dominación (Muchono y Naidu, 2020). El control sobre el uso de prendas de ropa es una extensión del control del cuerpo de las mujeres que funciona como un dispositivo político y de alerta ante una sociedad cambiante. Dominar el cuerpo y la vestimenta resulta más fácil que contener los cambios sociales. Este es el caso que Moore analiza con el uso de la minifalda que se asemeja al recogido por Cunha (2019) en relación al largo de las faldas del uniforme de las jóvenes en Mozambique con las maxi-faldas (véase apartado dos). La preocupación moral que se esconde bajo el largo de la saya de las mujeres muestra el pánico moral que la largura de dicha prenda puede ocasionar, ya que significa cambio social, acceso a la autonomía del propio cuerpo y gerencia de la sexualidad (sacando partido del uso de esta prenda de vestir como se vio en el caso de la *benanga* o de las *ssenga*). Lo que está en juego no es la longitud visible de la pierna, sino la autonomía en la decisión sobre el largo de la falda. Cunha (2019) afirma:

boyfriends in exchange for providing domestic services and a sexual relationship (Hayes, 2016: 99).

⁹⁹ *However, even if benanga may be considered to be part of a moral economy, and women expect some kind of economic return (in gifts and/ or cash and special food) in exchange for their sexual favours, it is clearly different from what is commonly known as 'transactional sex' (see Hunter 2002). Indeed, these new kinds of relations of sex for material benefits – framed within what Nicole Constable (2009) calls the 'commodification of intimacy' – have been connected with globalization, neoliberalism and increased poverty in recent literature (see, for example, Hunter 2002; Cole 2004) (Temudo, 2019: 11).*

¹⁰⁰ *[...] moral panics are periods during which a condition, person, or group of persons becomes defined as a threat to a society's values (Moore, 2020: 324).*

Mozambique no está exento de esta economía política conservadora y misógina que la globalización financiera y extractiva alimenta tan claramente [...]

La tradición se convierte en la última salvación de la privación. En el proceso, la misoginia crece como la posibilidad de controlar a quienes están aún más desposeídos: las mujeres. Los fantasmas coloniales, neoliberales y patriarcales han regresado con renovada energía y convicción. Es en este contexto que me propongo analizar el uso obligatorio de maxifaldas para las niñas en las escuelas públicas mozambiqueñas y el retorno de la idea de un ama de casa disciplinada y obediente como autenticidad africana como herramientas para superar su experiencia colonial contemporánea y su explotación¹⁰¹ (Cunha, 2019: 113).

Según Tamale, «el colonialismo, en conjunto con sus líderes patriarcales africanos, desarrollaron un sistema inflexible de derechos costumbrista, el cual dio origen a nuevas estructuras y formas de dominación¹⁰²» (2006: 89). Meneses (2008a) refiere a cómo estas estrategias fueron usadas para mantener a las mujeres dentro del espacio doméstico (entendido de manera amplia y no solo circunscrito a la casa/hogar); aunque como destaca Arnfred este puede en sí mismo constituir un espacio de poder (2015b). La sexualidad es un campo de poder para muchas mujeres del África al sur del Sáhara que se enfrentan a las ideas puritanas neo-tradicionales y etnonacionalistas (Cunha, 2019; Moore, 2020). Esta ideología queda recogida bajo la etiqueta y el paraguas de «mujer africana», reivindicando así una moralidad puritana y coercitiva para las mujeres, socavando sus espacios de poder tradicionales y favoreciendo la figura del hombre; todo ello, en el marco de las relaciones de las autoridades tradicionales con los colonos (Meneses, 2008a). Reviviendo así las nociones victorianas en un proceso neocolonial devenido de la globalización. La ideología puritana neo-tradicional y etnonacionalista busca legitimar un modelo patriarcal moderno al servicio del mercado capitalista que subordina a las mujeres a la esfera doméstica y reproductiva amparándose en una supuesta tradición con poso de ideales de género coloniales, solo otorgando espacio a un empoderamiento *light* que beneficie a la productividad (Cornwall, 2018).

En este contexto, las mujeres ponen en práctica dispositivos para poner en valor la economía de la intimidad como un mecanismo de poder (Constable, 2009). El pánico moral opera como un sistema de vigilancia -de economía moral- ante la economía de la intimidad y el sexo transaccional, para el control del cuerpo y de la sexualidad de las mujeres. No es de extrañar que el pánico moral se incentive en momentos de crisis o cambios sociales. Este opera para dar respuesta a las mudanzas haciendo un llamamiento

¹⁰¹ *Mozambique is not exempt from this conservative and misogynist political economy that the financial and extractive globalization so clearly feeds. [...] Tradition becomes like the ultimate salvation from deprivation. In the process, misogyny grows as the possibility to control those who are even more dispossessed: women. The colonial, neo-liberal and patriarchal ghosts have returned with renewed energy and conviction. Is in this context that I aim to analyse the compulsory use of maxi skirts for girls in Mozambican public schools and the return of the idea of a disciplined and obedient housewife as African authenticity as tools to overcome its contemporary colonial experience and exploitation* (Cunha, 2019: 113).

¹⁰² *Colonialists worked hand in hand with African patriarchs to develop inflexible customary laws that evolved into new structures and forms of domination.* (Tamale, 2006: 89).

a mantener el orden establecido. Así, funciona como mecanismo para retener unos valores conocidos ante la fragilidad de estos y la pérdida de poder que suponen para quienes pretenden retenerlo.

En el caso de la construcción de la masculinidad, esta crisis se ve en la economía monetaria. Ante la falta de dinero y bienes que puedan controlar para legitimar su posición, se aspira a mantener la autoridad masculina mediante el control del cuerpo de las mujeres. La inseguridad de la masculinidad, en cuanto identidad, se vuelve acechada por los cambios producidos por la globalización y, tal como señala Moore (2020: 326), la independencia económica adquirida por las mujeres posiciona a los hombres como eunucos económicos. Los hombres no pudiendo ejercer la dominación mediante el dinero ni en el nombre de la tradición, rescatan valores que les sirvan como recurso para seguir ejerciendo el dominio sobre las mujeres. La separación de ingresos dentro del matrimonio es común pero las mujeres tienden a tener una posición subordinada, bien sea mediante el *lobolo*¹⁰³ o por las limitaciones estructurales de acceso a los medios de producción, así como por la carga de trabajo de cuidados que asumen¹⁰⁴ (Meneses, 2008a; van Allen, 1972; cf. Lesetedi, 2018).

Moore (2020) vincula el debate sobre el uso de la minifalda en Uganda a la dentición o a la pérdida de dientes. Esta figura retórica se refiere a tomar dinero o regalos de los hombres sin corresponder con sexo, engañándoles y rompiendo así el trato del sexo transaccional. La pérdida de dientes está conectada simbólicamente con el dinero, el sexo y la castración masculina. Esta práctica se asocia a las jóvenes urbanas (principales usuarias de la minifalda) que sacan máximo provecho económico de los hombres, sin darles el pago en sexo esperado de dicha transacción. Esta es una estrategia de supervivencia en los márgenes de la precariedad y caracterizada por la interdependencia asimétrica del sexo transaccional (Moore, 2020: 335-337). La falta de correspondencia sexo-regalos encarna en sí misma una peligrosidad, porque las mujeres quiebran las normas establecidas entre sexo y economía. La ausencia de contraprestación desequilibra uno de los pilares fundamentales de la economía sexual, sacando beneficio en vez de mantener el equilibrio de subordinación (Moore, 2020: 325). Por tanto, lo que preocupa no es el largo de la falda, sino el poder que las mujeres demuestran al desafiar los códigos existentes entre sexo y economía como base de las relaciones de género. De esta manera se pone en jaque el control sobre el cuerpo de las mujeres y el propio patriarcado en el control de la sexualidad femenina. La sexualidad es usada por las mujeres para el ascenso económico, basándose en la economía de la intimidad y en su agencia económica. En esta misma línea, el incremento de dinero ha proporcionado a las mujeres mayor independencia desafiando el control sobre los recursos por parte de los hombres. De acuerdo con Temudo:

Sus múltiples voces ilustran las negociaciones en curso sobre el género y la generación en un contexto de profundas transformaciones culturales, sociales, económicas y políticas, y las

¹⁰³ Término usado en Mozambique para referirse al precio de la novia. Cabe señalar que nunca oí este término en el distrito ni ningún otro que especificase esta transacción a pesar de que pregunté por ello.

¹⁰⁴ Es interesante notar la plasticidad de la relación existente entre las mujeres y el dinero desde distintos aspectos a la luz de lo anteriormente mencionado en «Desarrollando mujeres».

dificultades que tienen los actores para aceptar las nuevas formas de libertad, las nociones de amor romántico y el empoderamiento global de los jóvenes¹⁰⁵ (Temudo, 2019: 17).

Esta reflexión conecta con el análisis realizado a lo largo de este capítulo sobre el desarrollo desde una perspectiva de la (in)dividualidad. La noción de desarrollo basada en la individualidad unipersonal -que no colectiva (Honwana, 2002; cf. Lerma, 2009; Strathern, 1987; 1990; Smith, 2012)- desafía las nociones comunes de persona y cuestiona la esencia misma de la configuración del *ethos*, afectando a la sexualidad y el género que se ven representados en el uso de la ropa, los afectos, las transacciones, el matrimonio o el sexo (Wyrod 2008; Boyd 2013; 2014; Moore, 2020). Esta investigación está precisamente contextualizada en las formas en las que las mujeres desafían esas imposiciones desde una perspectiva feminista, esto es, las formas de resistencia de las mujeres macua en un sentido amplio. Estas mujeres lidian con los cambios y los reinventan valiéndose -en muchas ocasiones- de las tradiciones que resignifican en su beneficio, así luchando por su autonomía sorora, no necesariamente individual. Esta resistencia es en ocasiones silenciosa e invisible, por lo que requiere de una observación cuidadosa y reflexiva.

3.5.4. Sexualidad, poder y trabajo en las mujeres macua

El cuerpo de las mujeres y su sexualidad se han interpretado como objetos que forman parte del proceso de negociación del nuevo modelo de Estado en Mozambique (Pinho 2015; Arnfred, 2015b). Pinho recoge la historia legislativa que afecta al cuerpo de las mujeres y, coincidiendo con Arnfred, destaca que el modelo colonial impuesto sobre la familia, las mujeres y las unidades productivas basadas en la sexualidad estaba asentado sobre una perspectiva cristiana protestante de las misiones (Arnfred, 2015b: 200; Pinho, 2015: 171). Estas últimas, entre otros, formaron a los principales líderes gubernamentales del país tras la independencia. Por contra, las misiones cristianas católicas, implantadas durante el *Estado Novo* -promovido durante la dictadura de Salazar en Portugal-, no tenían por objetivo escolarizar a la población, sino catolizar a la misma, así contrarrestando la educación que impartían las misiones protestantes (cf. Khambane y Clerc, 1990). En este contexto, Pinho identifica el cuerpo de las mujeres y su sexualidad como parte del proceso de negociación del nuevo modelo de Estado.

La sexualidad macua y el cuerpo femenino -principalmente los ritos de iniciación- han ocupado debates polémicos entre distintos posicionamientos feministas y estudiosas de las mujeres y del género (Tamale, 2006; Arnfred, 2011; 2015a; 2015b; Osorio y Macuacua, 2013; Pinho, 2015; Santos, 2020; Maola y Cebola, 2021). Arnfred misma reconoce en sus obras (2011; 2015a; 2015b) el cambio de perspectiva respecto a los posicionamientos condenatorios de toda tradición que no siga el modelo occidental de los derechos de las

¹⁰⁵ *Their multiple voices illustrate the ongoing negotiations of gender and generation within a context of profound cultural, social, economic and political transformations and the difficulties the actors have in coming to terms with new forms of freedom, notions of romantic love and the global empowerment of young people* (Temudo, 2019: 17).

mujeres (cf. Osorio y Macuacua, 2013). Arnfred (2015a) y Santos (2020: 21) traen a colación precisamente la necesidad de comprender la corporalidad y la sexualidad de las mujeres macua desde una perspectiva propia. Esto debe ser analizado a la luz de lo que señala Tamale (2006: 89) en relación a las transformaciones que se están produciendo ante la «modernización», la urbanización y la economía capitalista dentro del neoliberalismo. La sexualidad de las mujeres se ha convertido en un campo de disputa sobre la que se erige parte del etnonacionalismo y se construye la moralidad dentro del ámbito de la colonialidad (Moore, 2020: 326) .

Esta investigación sigue a Arnfred (2011; 2015a; 2015b) y Santos (2020: 21) para comprender la corporalidad y la sexualidad de las mujeres macua desde una perspectiva propia. Las mujeres macua hablan del sexo como un trabajo, pero no en el sentido negativo que le concede Federici (2013: 46); para ellas ese trabajo es algo bueno, porque reproduce la vida lo que es la piedra angular de la existencia misma¹⁰⁶. El trabajo conforma todas las actividades para la (re)producción de la vida, incluidas las relaciones sexuales. La producción del cuerpo sexual -según corroboran las informantes de Arnfred- cumple dos objetivos: el cumplimiento con el trabajo y el disfrute de la sexualidad.

La sexualidad puede ser un espacio de poder en el contexto africano y no necesariamente de opresión masculina (cf. Federici, 2013). De acuerdo con Temudo, para el caso *benanga* «Un aspecto paradójico de la práctica [sexuales] de la benanga es el complejo tejido de la libertad y el deber, el placer y el beneficio económico, la resistencia y la conformidad¹⁰⁷» (2019: 10). Dentro de esta amplia y compleja esfera, Hayes (2016: 99) apunta al aumento de consejos que reciben las jóvenes para soportar la violencia y el malestar en el matrimonio debido al menor número de matrimonios que repercute -como indicaba Cunha (2019)- en un aumento de la violencia machista devenida de los procesos de globalización. El vínculo establecido en el sexo transaccional -entre sexo y dinero- amplía las fronteras del debate entre sexualidad, poder y relaciones de género. Autoras como Cornwall (2002), Groes-Green (2013) o Temudo (2019) debaten precisamente las fronteras de sexo y poder en el África actual. Como señalan Hunter (2002) y Cole (2004), la relación que se establece entre el sexo y los regalos (incluido el dinero) no supone una novedad en este contexto. El intercambio económico no implica necesariamente un intercambio transnacional y se debe conectar con los actuales procesos de globalización y neoliberalización.

En el caso macua la producción del cuerpo para la sexualidad, así como las enseñanzas durante la iniciación femenina son fundamentales en la construcción de la categoría mujer que va estrechamente ligada a la sexualidad que opera como empoderamiento (Maloa y Cebola, 2021). Arnfred señala la importancia que todos los componentes de la producción del cuerpo sexual tienen/tenían para las mujeres. El estiramiento de los labios vaginales menores, las escarificaciones corporales, el uso de cuentas de vidrio, las dilataciones en

¹⁰⁶ Destacar aquí que, en ningún caso, la cuestión del trabajo relacionado con el sexo se aborda desde la prostitución. Se usan conceptos propios macua para la conceptualización del trabajo como aquello que produce la vida, distinguiéndose del empleo.

¹⁰⁷ *A paradoxical aspect of the practice of benanga is the complex knitting of freedom and duty, pleasure and economic gain, resistance and compliance* (Temudo, 2019: 10).

labio y nariz o uso de aceites olorosos, forman parte fundamental de la sexualización y son usados como estrategia para estimular sexualmente a los hombres. Esta producción del cuerpo también busca trazar el camino del acto sexual para que sea satisfactorio para ellas.

Los tatuajes, así como las *missangas* (cuentas de vidrio usadas en torno a caderas) sirven para motivar al hombre, una vez que algunos hombres no saben cómo excitar sexualmente una mujer; cuando ellos sienten necesidad de tener relaciones sexuales cogen una mujer de sorpresa, y bajo esas circunstancias ella tiene pocas opciones de llegar al orgasmo, que es el placer sexual. En cambio, si la mujer tiene tatuajes en su cuerpo, usa *missangas* y tiene los labios de la vagina alargados, el hombre tiene que comenzar a jugar con esas cosas. Al hacer eso, la mujer queda preparada para el acto sexual resultando en satisfacción para ambas partes. (OMM iw, Provincia de Zambesia)¹⁰⁸ (Arnfred, 2015b: 190).

Este tipo de prácticas están en desuso por la fuerte campaña iniciada durante la colonización y perpetuada por el gobierno del FRELIMO en su cruzada contra la tradición -principalmente para la eliminación de los ritos de iniciación (masculinos y femeninos)- alegando que era una forma de subordinación y dominación hacia las mujeres que no tenía cabida en el nuevo modelo de Estado (Meneses, 2008a; Arnfred, 2015b). Esto obligó a realizar los ritos de manera secreta lo que tuvo fuertes repercusiones sociales, tanto por la importancia simbólica, espiritual, de aprendizaje, autoconocimiento, conocimiento de la sexualidad, etc.; también, las alianzas entre mujeres forjadas en estos espacios se vieron afectadas. La iniciación es un espacio de sororidad, de encuentro y festejo para las mujeres macua. La prohibición de estos restringe su acceso a la diversión, a los lazos de solidaridad, empoderamiento y resistencia forjados en este ámbito. Tamale (2006) apunta a estas mismas circunstancias entre las mujeres igbo que fueron incentivadas a abandonar las prácticas de la sexualidad tradicional -estirado de labios vaginales, entre otras- repercutiendo negativamente en su autonomía. En ambos casos -macua e igbo- la iniciación femenina -colectiva o individual¹⁰⁹- se ha retomado partiendo de los conocimientos tradicionales y adaptándolo a las circunstancias actuales, siendo todavía un pilar de la construcción de la identidad y la sexualidad como empoderamientos.

La producción del cuerpo para la sexualidad -en el caso macua- forma parte de la producción de un capital erótico [corporal] (Hakim, 2011), que representa espacios de poder femenino y es fundamental en el acceso a los otros capitales. El capital erótico macua

¹⁰⁸ *As tatuagens, assim como as missangas (contas de vidro usadas em volta dos quadris) servem para motivar o homem, uma vez que alguns homens não sabem como excitar sexualmente uma mulher; quando eles sentem a necessidade de ter relações sexuais eles pegam a mulher de surpresa, e sob essas circunstâncias ela tem poucas chances de chegar ao orgasmo, que é o prazer sexual. Contudo se a mulher tiver tatuagens em seu corpo, usar missangas e tiver os lábios da vagina alongados, o homem tem que começar brincando com essas coisas. Ao fazer isso, a mulher fica preparada para o ato sexual resultando em satisfação para ambas as partes (OMM iw, Provincia de Zambesia) (Arnfred, 2015b: 190).*

¹⁰⁹ Tamale (2006) explica la figura de las *ssengas* (principalmente en el ámbito urbano) como figuras importantes en el proceso de aprendizaje de la sexualidad. Éstas no tienen el carácter colectivo de los ritos de iniciación femenina, pero sí se valen de los aprendizajes de los mismos adquiridos dentro de la tradición.

resulta clave en las relaciones de género y el matrimonio. El capital erótico corporal es producido por las propias mujeres y no depende de la fisonomía necesariamente. El capital es movilizado dentro del matrimonio, entendido como trabajo. El sexo es considerado «el primer trabajo» una actividad positiva que forma parte de las actividades de reproducción de la vida que incluye: las relaciones sexuales, la producción del cuerpo sexual y el disfrute propio de la sexualidad. Esta actividad, por tanto, implica un espacio de poder y autonomía para las mujeres. Otros estudios corroboran esta posición de poder de las mujeres en el acto sexual, por ejemplo, los testimonios de las mujeres *maconde*:

[...] los hombres son egoístas durante el acto sexual, ellos solo piensan en sí mismos, cuando tú tienes *othuna*¹¹⁰ no es el hombre quien dicta el ritmo sexual, mientras la mujer no esté satisfecha el hombre no tiene cómo quitar el pene de la vagina¹¹¹ (Cossa, 2014: 115).

En el mismo sentido que Temudo (2019: 17) destaca la extraña paradoja que implica que el orden jerárquico de género tradicional en la que hay una subordinación explícita de las mujeres proporcione, en realidad, mayor poder y autonomía que la libre elección en determinados espacios; prácticas consideradas perjudiciales para las mujeres signifiquen empoderamiento o agencia. En el caso macua, la autogestión femenina del capital erótico es crucial para su autonomía, colocando a las mujeres como agentes en la economía sexual, asentada en el mito de origen y vigente mediante la reapropiación del mismo.

Desde ahí surgen interrogantes sobre cómo las dinámicas de neoliberalismo global inciden en las relaciones de género, específicamente en las transformaciones actuales de la sexualidad y del cuerpo de las mujeres. Las relaciones de género, mediadas por la sexualidad, forman parte de la propia división sexual del trabajo. Según Geffray:

Si, como vimos, los hombres dependen de las mujeres en virtud del control exclusivo que ellas ejercen sobre los graneros, los mismos hombres excluyen «simétricamente» a estas últimas de la gestión de los productos destinados al (o provenientes del) mercado: ellas deben pasar por los hombres, «pedirles». Se establecen así dos esferas de circulación distintas – mercancías y víveres – entre los cuales los individuos adultos se distribuyen de manera exclusiva unos en relación a los otros en función del sexo¹¹² (Geffray, 2000: 170).

La etnografía de Geffray expone no solo que la división sexual queda reflejada en el acceso al mercado y al dinero, sino en la dependencia femenina en los hombres para

¹¹⁰ Alargamiento de los labios vaginales menores.

¹¹¹ [...] *os homens são egoístas durante ato sexual, eles pensam neles, quando tu tens othuna não é o homem que dita o ritmo sexual, enquanto a mulher não está satisfeita o homem não tem como tirar o pênis da vagina* (Cossa, 2014: 115)..

¹¹² *Se, como vimos, os homens dependem das mulheres em virtude do controlo exclusivo que elas exercem sobre os celeiros, os mesmos homens excluíram «simetricamente» estas últimas das gestão dos produtos destinado ao (ou provenientes do) mercado: elas devem passar pelos homens, «pedir-lhes». Estabelecem-se assim duas esferas de circulação distintas – mercadorias e víveres – entre os quais os indivíduos adultos se distribuem de maneira exclusiva uns em relação aos outros em função do sexo.* (Geffray, 2000: 170).

acceder a los productos (sal, tejido, etc.). Una informante dice: «“[...]Nuestros esposos hacen lo que quieren con esos productos, pero nosotras tenemos que recibir alguna cosa que sea testimonio de aquello que los hombres nos deben¹¹³”» (Geffray, 2000: 172). En cuanto al proceso de producción del cuerpo femenino para la sexualidad (cf. Arnfred, 2011), Geffray señala que: «La fecundidad obligatoria de los hombres parece corresponderse con la obligación correlativa de las mujeres de mantener y satisfacer el deseo de sus cónyuges¹¹⁴» (2000: 126). Es precisamente la expresión «los hombres nos deben», así como el trabajo que las mujeres ejercen respecto a la sexualidad lo que constituye el punto de partida de este análisis. La relación de reciprocidad existente entre lo que los hombres dan (productos/dinero) y las mujeres ofrecen (sexo/alimento), que aquí denominaremos *economía sexual*¹¹⁵, explorando y analizando sus dimensiones. La ausencia de regalos hacia las mujeres constituye una falta grave del matrimonio que acarrearía divorcio o repudio hacia el hombre (Geffray, 2000: 168). La relación de género asentada en la economía, mediada por la sexualidad, es el *ethos* de las relaciones establecidas entre mujeres y hombres macua, y sirve como guía constitutiva de las transformaciones en la actualidad.

¹¹³ «“[...] os nossos esposos fazem o que querem desses produtos, mas nós entendemos que temos que receber alguma coisa que testemunhe aquilo que os homens nos devem» (Geffray, 2000: 172).

¹¹⁴ *A fecundidade obrigatória dos homens parece corresponder a obrigação correlativa das mulheres de manter a satisfazer o desejo dos seus cônjuges* (Geffray, 2000: 126).

¹¹⁵ Wilhelm Reich, psicólogo y psicoanalista austríaco, quien se carteaba con Malinowski entre 1938 y 1942, se inspiró en él para abordar la economía sexual desde el punto de vista de la armonía y la satisfacción sexual (afirmación de la sexualidad, frente a la negación/moralidad de la misma). En este capítulo se ve también la relación entre economía y sexo que desafía la típica dicotomía entre naturaleza y cultura, muy en sintonía, por ejemplo, con los estudios de Audrey I. Richards (1934; 1959; 1982) sobre el grupo bamba. La economía sexual macua define un intercambio por reciprocidad a diferencia de los psicólogos, Roy Baumeister y Kathleen Vohs, para quienes la economía sexual define el sexo como intercambio de mercado, basándose en la teoría del cambio social, o también de otros estudios que la relacionan con la prostitución, la trata de personas, la pornografía, la violencia doméstica o la existencia de *sugar daddies/mommies*.

BLOQUE II: ETNOGRAFÍA

Se dice que cuando la camaleona namanriya¹¹⁶ estuvo lista, subió a la cima del árbol de muttholo y desde allí se lanzó al vacío. Al impactar contra el suelo, los huevos que cargaba eclosionaron dando lugar a la vida mientras ella moría. Fue así que Namuli creó la vida. Es ese el secreto de la vida y el destino de la maternidad.

Ahora, todo el mundo sabe que, quien se encuentra a namanriya en el camino, debe dar la vuelta y volver a casa.
(Diario de Campo, agosto de 2019)



Figura 35. *Mapira* y *Maxoeira*. Ane Sesma Gracia, 2019. Demostración de los cereales de consumo habitual (sorgo y mijo) antes de la llegada del maíz.

¹¹⁶ Este tipo de camaleonas cuando van a poner los huevos se lanzan desde la copa de un árbol.

El bloque se divide en cinco capítulos que parten de un proceso de creación y análisis del periodo de investigación. Tiene un estilo personal y cercano. En estas páginas he tratado de reflejar distintas perspectivas y realidades desde la no-victimización. A lo largo de la etnografía se analizan aspectos de la compleja realidad social de este contexto, habiendo tenido que dejar de lado otros temas pertinentes también, para presentar un texto coherente, hilado y que tuviese un punto final, que en verdad es un punto de partida. El orden en el que se presentan los capítulos traza un camino de aproximación a la realidad social de Txikoko en distintos ámbitos y esferas de la vida. Al igual que con los capítulos anteriores, otro orden podría ser igual de válido o mejor, pero los presento de esta manera porque considero que permiten construir el relato etnográfico de una forma más coherente.

En primer lugar, ofrezco un breve capítulo contextual que auxilia el ya desarrollado contexto de esta tesis. Mi propósito con esta ampliación era dejar espacio para narrar una contextualización más pormenorizada y personal en la que cupiesen datos que parten de las trayectorias de vida de las personas con las que trabajé y que forman parte de la historia de Mozambique.

En segundo lugar, se expone el capítulo etnográfico que ha formado parte de un artículo. Este puede ser considerado el más crudo de todos los capítulos por la naturaleza de la temática, la decisión de ponerlo al inicio parte de la intención de aproximar a la/el lector(a) a la cosmovisión macua en relación a los cambios económicos, lo cual permite un acercamiento que guiará los sucesivos capítulos.

En tercer lugar, el capítulo está dedicado exclusivamente a cuestiones de género, mujeres, sexualidad y cuerpo. Este capítulo es un pilar esencial de todo el texto, analiza y explica las dimensiones que las relaciones de género tienen en la sociedad macua. Enlaza con el capítulo anterior al ofrecer otra dimensión de las lecturas del cambio producido ante la globalización y, también, presenta un punto de partida sobre la yuxtaposición de perspectivas que existen en torno a los cambios desde una posición dicotómica entre lo rural/urbano, viejo/joven o tradicional/moderno.

En cuarto lugar, se parte de este último punto del capítulo anterior para profundizar en estas vicisitudes de las implicaciones del «desarrollo». En este capítulo se presentan distintas perspectivas en torno a estas nociones específicamente y la importancia central que cobra la educación formal que se encuentra en el centro del debate como paradigma del cambio. Se concluye apuntando al drama social que implican las transformaciones que se están viviendo en el contexto etnográfico y cómo son vividos y respondidos, lo cual permite contextualizar el siguiente capítulo.

En quinto y último lugar, para finalizar este bloque, parto de lo expuesto en el capítulo anterior para profundizar precisamente en las formas de resistencia que se movilizan desde la cosmovisión macua para incidir en la defensa de los derechos y las esferas de poder que benefician a las mujeres. Este capítulo aúna todos los anteriores, desde todas las perspectivas para poner en el centro las nociones del cambio y la resistencia del mismo. Para guiar este capítulo expongo las nociones de salud y enfermedad macua que son fundamentales para la comprensión y análisis del lenguaje que es movilizado en los procesos de resistencia.

Capítulo 4. Territorio etnográfico: economía, mercado, sacrificio y verdad



Figura 36. **Paisaje I.** Ane Sesma Gracia, 2019.

4.1. Introducción

El objetivo de este capítulo es ofrecer un acercamiento a la realidad social del distrito de Txikoko -más detallada e íntima- partiendo, entre otras informaciones, de las narrativas locales sobre determinados hechos históricos. Una aproximación de la cosmovisión macua-xirima acerca de determinadas cuestiones clave que trascienden a toda la etnografía proporciona una lectura más pormenorizada, contextualizada y precisa. Tal como se expuso en el capítulo metodológico, se trabaja desde una perspectiva feminista y decolonial, asumiendo todos los retos que implica la realización de una etnografía en un contexto africano. Las voces, situaciones y vidas que se describen a lo largo de las siguientes páginas son narrativas elaboradas con el mayor de los cuidados y respeto tras el consentimiento de las personas que participan en la investigación. Asumo cualquier error de escritura que pueda llevar a colocar a estas personas en una posición de subalternidad y se debe a mi torpeza que así pueda haber quedado reflejado. El análisis que se presenta a lo largo de la parte etnográfica parte de un marco teórico conceptual que busca pensar desde una perspectiva en la sea posible construir una crítica al capitalismo global desarrollista, que no impulsa necesariamente vidas más dignas sino vidas más dependientes.

A lo largo de este primer capítulo haré un breve recorrido sobre las nociones del comercio y su implicación en la región, las distintas conceptualizaciones del trabajo y del empleo, por último, señalaré la importancia que cobra la verdad y los secretos en este contexto. Este pequeño marco interpretativo permitirá una aproximación imprescindible a los capítulos que lo suceden y que están interconectados en la realidad y en su análisis.

4.2. Comercio

Desde una perspectiva histórica, las transacciones comerciales se han visto afectadas y transformadas a lo largo de la historia en el norte de Mozambique. Medeiros (1984; 1988; 1997), Geffray (2000), Funada-Classen (2012), entre otras/os, apuntan a los cambios producidos hasta la implementación de un sistema de mercado neoliberal en la actualidad. Conocer y analizar las consecuencias y transformaciones de los cambios económicos permite comprender las dimensiones que estas están adquiriendo en distintas esferas de la vida. La población de Txikoko se ve influenciada por las políticas económicas que afectan al país dentro de una lógica de mercado extractivista (Cambaza, 2009; Mosca y Selename, 2011; 2012; Semale, 2013; Bidaurratzada y Colom, 2015). Las consecuencias de este tipo de políticas van más allá de las intermediaciones territoriales. Estas se sienten de distintas formas a lo largo y ancho del país como consecuencia de un mayor número de importación-exportación y el cambio de lógicas de mercado.

En concreto, las relaciones comerciales del norte de Mozambique, se han visto afectadas por las distintas realidades geopolíticas del territorio. Durante el periodo anterior a la presencia colonial, las dinámicas comerciales estaban marcadas por la división sexual del trabajo que establecían un desigual acceso a unos productos u otros (Medeiros, 1984,

Geffray, 2000).

Las relaciones comerciales en el territorio han ido adquiriendo mayor relevancia en la medida en que los productos y el transporte aumentaban. Bernardo (09/07/2019) –un señor de unos noventa años–, afirmaba haber viajado en su juventud a pie hasta la costa del Océano Índico junto a otros hombres para vender miel y cera de abejas para comprar *capulanas* y sal. En el caso de Telma (24/05/2019) recuerda la partida de sus hermanos que se marchaban durante meses a Malawi o Tanzania con el fin de obtener algunos productos. En caso de no tener nada con lo que comercializar, vendían su fuerza de trabajo y regresaban solo tras haber obtenido algunos bienes. Telma destacó que los bienes obtenidos en estos viajes pertenecían únicamente a los hombres, aunque normalmente los dividían entre su esposa y su familia matrilineal. Todo ello implica una dependencia y flujo diferencial de productos respecto al género. Geffray apunta a esta distinción apelando al control de las mujeres sobre los graneros y los hombres de los bienes comerciales respectivamente, existiendo una dependencia recíproca entre sí, haciéndose dependiente de unas/os de otras/os.

[...] pero él manifiesta también, por otro lado, la dependencia de ellas en relación a los hombres en cuanto al acceso al mercado, tanto a las mercancías como al dinero. Ellas no tienen por sí mismas, socialmente, ningún acceso posible. Dependen de los hombres, y más precisamente de sus maridos: sus congéneres están bastante ocupados por su lado en vestir a sus propias esposas. Los hombres erigieron así ellos mismos una barrera, social pero imponente e, aparentemente, inquebrantable, entre las mujeres y el mercado (Geffray, 2000: 169-170)¹¹⁷.

El periodo colonial portugués (*prazos da coroa*) incrementó el acceso diferencial de hombres y mujeres a productos extranjeros. Por un lado, eliminó las rutas comerciales de los hombres y, por otro lado, estableció el intercambio monetario que partía del cultivo obligatorio del algodón que debía ser vendido para comprar en las tiendas portuguesas. Bernardo afirma haber realizado estos viajes hasta que hubo presencia portuguesa en la región. Con todo, esta situación no acabó con el acceso desigual de las mujeres a los productos. Las mujeres dependían de los hombres para acceder a ellos (Medeiros, 1988; 1997; Geffray, 2000), aun cuando seguían siendo las principales productoras agrícolas de subsistencia (economía principal de la región).

¹¹⁷ [...] mas ele manifesta também, por outro lado, a dependência destas em relação aos homens quanto ao acesso aos mercado, tanto às mercadorias como ao dinheiro. Elas não têm por si próprias, socialmente, nenhum acesso directo possível. Dependem dos homens, e mais precisamente dos seus esposos: os seus congéneres estão bastante ocupados por seu lado a vestir as suas próprias esposas. Os homens erigiram assim eles próprios uma barreira, social mas imponente e, aparentemente, intransponível, entre as mulheres e o mercado. [...] Se, como vimos, os homens dependem das mulheres em virtudes do controlo exclusivo que elas exercem sobre os celeiros, os mesmo homens excluíram «simetricamente» estas últimas da gestão dos produtos destinados ao (ou provenientes do) mercado: elas devem passar pelos homens, «pedir-lhes». Estabelecem-se assim duas esferas de circulação distintas – mercadorias e víveres – entre os quais os indivíduos adultos se distribuem de maneira exclusiva uns em relação aos outros em função do sexo (Geffray, 2000: 169-170).

Esos portugueses ahí trajeron tiendas. Trajeron muchas cosas. Ya no hacía falta viajar. Incluso vendían por las comunidades en unos coches. Con el dinero del algodón podíamos comprar sal, ropa, *capulanas*, herramientas... todas esas cosas. Cada vez más y más. La gente cultivaba el algodón para los portugueses y se gastaba el dinero portugués en las tiendas portuguesas. Era así mismo. Ya nadie viajaba (Bernardo, 09/07/2019).

La imposición de modelos femeninos y masculinos (Arnfred, 2011; 2015a; 2015b; Osorio y Macuacua, 2013; Pinho, 2015; Santos, 2020; Maola y Cebola, 2021), según las ideologías de género predominantes en Europa, reforzó el rol del proveedor masculino principal, el tipo de familia nuclear -frente a la familia extendida- y el empleo asalariado para los hombres (Arnfred, 2015b; Pinho, 2015). Las mujeres cultivaban algodón también, pero eran los hombres los encargados de venderlo. Esto, unido a la imposición del *chibalo* o trabajo obligatorio a los hombres, reforzó estos roles de género.

Se cuenta que, en los años sesenta (cuando los hombres disponían *individualmente* del dinero proveniente de las culturas introducidas por los colonos, el algodón y la castaña de cajú), «las mujeres no conocían el dinero. Las mujeres decían: «muéstrame el dinero, pero ¿para qué lo quiero? [...] yo soy una mujer, compra telas; ¡todo lo que yo conozco son las telas!» Las mujeres rehusaban ser informadas acerca del dinero, el hombre decía «Tienes aquí dinero, tanta cantidad» [...] la mujer decía: «¡Iiih! ¡Iiih! ¿Qué es eso? ¿para mí? ¡No! ¡No! No quiero saber, ¡ve a guardar el dinero!» El *mahumu* (jefe de la adelfia) decía a sus sobrinas: «No podéis utilizar el dinero de vuestros maridos, ni controlarlos, vosotras no tenéis nada que ver con el dinero. El dinero es del hombre, ¡punto final!¹¹⁸» (Geffray, 2000: 169-170).

Si bien hoy en día las mujeres tienen acceso al dinero y a los productos manufacturados, este acceso sigue siendo desigual, para ellas más restringido y, generalmente, dedicado al bienestar del conjunto familiar. Las economías separadas dentro del matrimonio son muy comunes, solo compartiendo algunos gastos normalmente vinculados a la descendencia. Los hombres siguen teniendo el protagonismo en el acceso al dinero y a bienes por la forma en la que se presenta la división sexual del trabajo, en el que los hombres producen y comercializan la mayoría de productos para su venta, y tienen mayores posibilidades de empleos o trabajos esporádicos considerando que las mujeres asumen la mayor parte del trabajo de cuidados.

¹¹⁸ *Conta-se que, nos anos sessenta (quando os homens dispunham individualmente do dinheiro que lhes provinha das culturas introduzidas pelos colonos, o algodão e a castanha de caju), «as mulheres não conheciam o dinheiro. As mulheres diziam: «Mostras-me o dinheiro, mas para que é que o quero? [...] eu sou uma mulher, compra panos; tudo o que eu conheço são os panos!» As mulheres recusavam-se a ser informadas acerca deste dinheiro, o homem dizia «Tens aqui dinheiro, tantos contos» [...] a mulher dizia: «Iiih! Iiih! o que é isso? Para mim? Não! Não! Não quero saber, vai guardar o dinheiro!» O mahumu (chefes da adelfia) diziam às suas sobrinhas: «Você não podem utilizar o dinheiro dos vossos maridos, nem controlá-lo, vocês não têm nada que ver com o dinheiro. O dinheiro é do homem, ponto final!» (Geffray, 2000: 169-170).*

4.2.1. Dinero y cambios en las relaciones de género

Caterina y Renata -que acostumbraban a reclamar del alto precio de los productos en la actualidad- señalaban que cuando eran jóvenes, con pocas *coroas*¹¹⁹, una podía comprar ropa para toda la familia, herramientas para la *machamba*, sal y *capulanas* (aunque eran feas y aburridas de un solo color). La presencia portuguesa en el territorio también supuso el comienzo de los primeros empleos asalariados estables en la región, siendo estos muy codiciados por algunos hombres como principal acceso al enriquecimiento. A diferencia de otras regiones de Mozambique, no hubo un éxodo masivo masculino a las minas sudafricanas para la obtención del dinero necesario para el pago de impuestos (Zamparoni, 1993).

El acceso al dinero modificó las relaciones de parentesco. Muchas mujeres abandonaron a su familia uterina para mudarse con su marido donde este tuviese el empleo. El enriquecimiento incentivó la poligamia entre los hombres. También, muchas mujeres se vieron obligadas a permanecer con sus cónyuges por mandato de la familia para no perder los privilegios monetarios que estos les ofrecían. Sin embargo, el cultivo de algodón obligatorio fue la medida más extendida en el norte del país. Las mujeres solteras eran obligadas a cultivar tres hectáreas de algodón y los matrimonios cuatro. En caso de que la *machamba* estuviese sucia o no trabajasen lo suficientemente rápido, el capataz -que era siempre un hombre local- les agredía físicamente. El retrato de los portugueses -formado por la memoria oral- los describe como personas crueles, en algunas ocasiones se les acusa de canibalismo, llegando a afirmar que el gobernador de Lichinga (Vila Cabral en la época) había llamado al pueblo para un discurso en el que declaró que no se los comían como animales que eran, porque eran capaces de trabajar. En las áreas rurales recuerdan cómo eran transportados sobre camas de bambú que cargaban cuatro hombres para visitar los campos de algodón y las mujeres subrayan cómo se consideraba que estaban «al servicio» de estos hombres y las violaban cuando visitaban sus comunidades. El trato abusivo recibido, combinado con las violencias por parte de los capataces, se mezcla con relatos sobre las ventajas que el dinero portugués trajo a la región¹²⁰.

Hoy en día se sigue hablando en voz baja de este tema y se ensalza la victoria del FRELIMO por haber obtenido su libertad.

Ahora quien quiere cultivar algodón cultiva algodón. Quien tiene fuerza por cultivar tabaco cultiva tabaco. Somos libres de cultivar y cada persona obtiene por lo que trabajó su *machamba* (Telma, 18/07/2018).

La organización social matrilineal se vio afectada por esta imposición con impactos diferenciales según las zonas (Peters, 1997b; Arnfred, 2015b: 200-201). El norte de Mozambique, a diferencia del sur, contó con un modelo colonial agrícola que no dinamitó

¹¹⁹ La moneda oficial durante el período colonial.

¹²⁰ Hablar de este periodo sigue siendo algo muy difícil, he optado por reunir de manera resumida estas vivencias que fui conociendo a lo largo de todos los meses y que son siempre expresadas de manera muy fragmentada.

las formas de parentesco a pesar de transformarlas. Esto es, la obligada producción de algodón desequilibró la agricultura de subsistencia, pero mantuvo el tiempo ecológico estacional y las formas de parentesco, viéndose menos afectada la matrilinealidad¹²¹. La matrilinealidad, en general, resistió la ocupación colonial y los planes modernizadores, aun chocando con la lógica productiva colonial patriarcal, fundamentada en la familia nuclear como foco de la vida (Richards, 1934; 1950; 1982; Schneider & Gough, 1961; Peters, 1997a; 1997b; Arnfred, 2015b; Pinho, 2015; Santos, 2020). En el sur del país, las migraciones masculinas, los trabajos forzosos, la expansión comercial y de transportes afectaron significativamente a los roles de género que, aun siendo sociedades patrilineales, se vieron muy influenciadas en relación a la organización social (Zamparoni, 1993; Pinho, 2015).

4.2.2. Falta de productos y nociones del sufrimiento

Los colonos se establecieron principalmente en la villa o sede de Txikoko que operaba como puesto administrativo. A pesar de que los viajes comerciales por parte de los hombres habían cesado, seguía siendo recurrente que estos fuesen desde las comunidades a la sede para realizar las transacciones comerciales, así manteniendo la relación de dependencia por parte de las mujeres para el acceso a los bienes (Geffray, 2000). La sede no contaba con los cuatro barrios que hay en la actualidad. Caterina afirma que, cuando ella se instaló con su marido en el barrio tres, daba mucho miedo porque estaban literalmente en el bosque y se consideraba muy peligroso¹²². Actualmente la villa se encuentra en creciente expansión alrededor de la carretera que la atraviesa, ampliando las dimensiones de los cuatro barrios.

Durante el periodo colonial, la creciente expansión y acceso a productos importados cobró una relevancia fundamental en el distrito que vino a sustituir tanto el comercio costero como el uso de productos producidos a partir del entorno¹²³. El aumento del comercio transformó las relaciones de género (Medeiros, 1984; 1988; Geffray, 2000; Pinho, 2015) y también cambió las necesidades que se vieron reflejadas en las nociones del «sufrimiento». Productos que habían sido escasos o inexistentes se convirtieron en bienes de primera necesidad como la sal, el aceite, la ropa, las herramientas del campo, etc. La colonización impuso nuevas normas sociales, el pago de impuestos y, también, extendió la presencia misionera católica (Meneses, 2008a; Arnfred, 2015b; Santos, 2020) obligando a determinados códigos morales como la monogamia, el matrimonio eclesiástico, la prohibición de tatuajes (principalmente los faciales), cubrirse el pecho,

¹²¹ Las relaciones de género se vieron más afectadas en el sur patrilineal, porque la patrilinealidad encaja mejor con el modelo colonial por el asalariamiento y la migración masculina a las minas de Sudáfrica.

¹²² De la casa de Caterina a la avenida principal comercial se tardan siete minutos a pie.

¹²³ Mis informantes me mostraron distintas técnicas realizadas, a partir de plantas del entorno, para producir condimentos que se usaban cuando no había sal o cómo se realizaban, a partir de la corteza de una variedad de árbol local, un material que era usado como ropa o *capulanas* cuando no había suficiente acceso a ropa o *capulanas* de algodón. El uso de la ceniza de la hoja de cacahuete sigue siendo común en las áreas rurales, pero solo llegué a conocer a un hombre que sabía tratar la corteza para la producción de ropa/*capulanas*..

la castidad, el decoro sexual, etc. Dentro de este contexto, el término de «sufrimiento» adquirió nociones interesantes para comprender cómo es utilizado hoy en día. El «sufrimiento» es usado para referirse a «la falta de» y no-acceso a determinados productos. Se vincula al concepto de pobreza entendida como la incapacidad monetaria para comprar bienes. Esta idea confronta la noción macua que considera que la riqueza radica en la descendencia. La primera vez que una madre lleva a su primera hija a la iniciación esta también es aconsejada. Uno de los consejos principales que se repiten es: «parir una vez llena patios¹²⁴» (Diario de Campo, 21/08/2019 y 14/09/2019) señalando que engendrar y procrear es la verdadera riqueza porque llena muchas casas. El cambio que ha habido en la noción de riqueza demuestra un cambio de paradigma en el relato y en la conformación de la pobreza aplicando conceptualizaciones desarrollistas (Liviga, 2011; Pradella y Marois, 2015). Dentro de esta idea, hay productos que se consideran más necesarios que otros, en el primer orden de necesidad está la sal, las *capulanas* y el jabón. Estos tres elementos son prioritarios y su falta es la mayor causa de sufrimiento. El uso de técnicas tradicionales mediante hojas o raíces que cumplen estas mismas funciones están denostadas y, de usarse, se hace en secreto para no abochornarse por no tener dinero para comprar estos productos esenciales.

Estos productos cobran especial relevancia en las narrativas del sufrimiento vinculado al periodo de la Guerra Civil en Mozambique, en la que hubo una escasez crónica de todos los bienes comerciales. Por este motivo, las/os informantes se refieren a este periodo como «volver a antiguamente» porque retomaron conocimientos y técnicas en el uso de plantas del entorno que habían sido sustituidas en alguna medida por productos importados (tanto antes como durante la colonización).

En aquel tiempo fue como volver a antiguamente, yo había llegado a Mozambique el año de la independencia y trabajé de corazón en las *machambas* comunitarias, pero luego enseguida llegó la guerra. La guerra fue trágica, pero fue la mejor de las oportunidades para conocer todos los conocimientos macua, toda la religión, la historia, las ceremonias... En aquel periodo no había medicina que no fuese la tradicional, las ceremonias eran puras, eran como antiguamente, ¡*mirusi*!¹²⁵ llevaba cinco años! Nunca más vi de nuevo un *mirusi* tan largo... Empezaron a usarse muchas técnicas ya olvidadas y solo recordadas por los ancianos. Por la noche, toda la villa dormía aquí en nuestro patio para protegerse y Benedita comenzaba a contar historias de antiguamente ante el fuego. La mayoría de las historias que estoy escribiendo fue en aquel tiempo que las oí¹²⁶. En aquel tiempo fue el tiempo de

¹²⁴ *Coyara omosa osika elapo* (21/08/2019 y 14/09/2019). Días después me reuní con Caterina para repasar las canciones. Este es el único de los consejos que tengo en macua original. Las mujeres con las que trabajaba, a pesar de que algunas de ellas sabían escribir, ninguna de ellas sabía escribir en macua.

¹²⁵ Enfermedad tradicional que se explorará en el capítulo ocho.

¹²⁶ El padre Frizzi se refiere al último libro que estaba en proceso de publicación cuando murió repentinamente. No tengo conocimiento si finalmente fue publicado, pero me dejó la copia con la que estaba trabajando a finales de 2019 y que es la que he usado como marco interpretativo de parte de esta tesis. Él creía en la necesidad de escribir la historia oral del pueblo macua por su valor inmaterial incalculable de una cosmovisión que para él estaba muriendo por la globalización. Murió con gran pesar de su corazón del desvanecimiento de las historias, los conocimientos, las ceremonias, los medicamentos, las recetas,

recordar. Yo creo que gracias a la guerra el pueblo macua todavía tiene su esencia porque la tradición fue lo único que restó cuando no había nada. No con ello quiero decir que la guerra fuese buena, fue muy dura y cruel, murió mucha gente de maneras horribles. Pero los antepasados cuidaron del pueblo, los árboles dieron ropa, las hojas dieron sal, las ceremonias curaron física y espiritualmente al pueblo que tanto estaba sufriendo (Padre Frizzi, 19/09/2019).

Una vez comenzada la guerra, en la región «no quedó nada», las tiendas se vaciaron completamente, no había acceso a productos manufacturados. Tener sal, azúcar o ropa era potencialmente peligroso si alguno de los ejércitos lo encontraba. Las posesiones que quedaban se guardaron en ollas de barro y se enterraron en el bosque. Las narrativas sobre el sufrimiento de la guerra están estrechamente ligadas a «volver a antiguamente», al hambre, al miedo y a la tortura. Se reactivaron todos los conocimientos ecológicos que habían sido sustituidos por productos importados. La falta de comercio, el aislamiento y el miedo incentivaron las prácticas de curanderismo, adivinación, la producción local de condimentos y ropa a partir de la corteza de árbol. Estas dos últimas son las más destacadas por las informantes como el mayor de los sufrimientos y las dos representaciones principales para referirse a que tuvieron que «*voltar a antigamente*» (volver a antiguamente). En esta línea Geffray apunta: «La falta de sal es referida en los testimonios de todas las personas que vivieron bajo el control de la RENAMO como una de las manifestaciones de la condición miserable de las poblaciones¹²⁷» (1991: 121). Estas características -junto con el miedo- son partes fundamentales del sufrimiento de la guerra cuando hubo un «retroceso temporal» respecto a los bienes que ya había. Por tanto, la clasificación temporal en este caso es referida con respecto al empleo de unos materiales o de unas prácticas, a pesar de conocer el periodo histórico en el que se está viviendo. El «sufrimiento» es siempre colocado en relación a la falta de productos que provienen de las transacciones comerciales, esto es, con la división histórica que se establece en función de las formas de vida y los bienes.

Cuando empezó la guerra yo era un niño, vivíamos en Nhembu. Me acuerdo que mi madre nos quitó toda nuestra ropa y la puso en una olla de barro, fue al bosque y la enterró allí. Hizo lo mismo con todo lo que teníamos: sal, azúcar... cualquier cosa que no fuese del bosque ella lo enterró allí. Si la RENAMO te atrapaba con esas cosas eras asesinado porque solo quien es del FRELIMO tiene acceso a esas cosas. Eso decían. Nosotros nos vestíamos con corteza de árbol como se hacía antiguamente, había un señor allí en Nhembu que él todavía sabía cómo preparar la corteza para hacer ropa con ella. Pero era muy mala, teníamos

las semillas, la belleza y la agricultura tradicional. Veía en cada aspecto de la cultura macua una belleza absoluta y entendía contextualmente aquellos aspectos que reinterpretaba desde su fe católica. Sus diarios de campo escritos durante la Guerra Civil, donde narra detalladamente cada aspecto de las ceremonias de *mirusi* y *matxini*, así como sus cantos y la traducción al portugués de los mismos, constituyen un material único y que espero poder trabajar en el futuro gracias a la copia mencionada.

¹²⁷ *A falta de sal é referida nas testemunhos de todas as pessoas que viveram sob o controlo da Renamo como uma das manifestações da condição miserável das populações* (Geffray, 1991: 121)

que coserla con palitos como esos de ahí (señala una planta cercana) pero no aguantaba más de dos o tres días. Las mantas también eran de aquel material. Tú sabes, aquí hace frío y aquella ropa no es como nuestra ropa, era mucho frío que pasábamos, mucho frío y mucha hambre. Nadie tenía valor de ir a la *machamba*. Teníamos *mapira* o maíz cerca de las casas, pero si llegaban los soldados se llevaban todo y nos quedábamos así sin nada. Fue un período muy muy muy aislado. No había nada. No llegaba nada. Después fuimos a vivir a la villa. Los viajes siempre se hacían por la noche y, si alguien estornudaba, la gente corría de esa persona por si era atrapada por los soldados. En aquella época todo el mundo dormía junto. Las personas tenían mucho miedo (Diario de Campo, Joaquim, 14/07/2019)

En este mismo sentido Geffray (1991) apunta:

A partir de su entrada en guerra, las poblaciones disidentes pierden la posibilidad de acceso al mercado. Los bienes manufacturados son únicamente provenientes de las redadas y se destinan a los soldados. La ropa no existe, los sacos son utilizados como vestuario y están hechos trapos, las/os niñas/os andan desnudas/os, es frecuente que las/os adultos usen corteza de árboles u hojas de platanera entrelazadas¹²⁸ (Geffray, 1991: 120).

En esta misma línea la falta crónica de bienes de primera necesidad se vinculan a la vida de las/os cautivas/os durante la guerra que -en las entrevistas realizada por el autor- apuntan al hambre y falta de sal en el alimento como un símbolo persistente del sufrimiento causado por el periodo de la Guerra Civil y del cautiverio, aumentando así los estragos de la guerra (Geffray, 1991: 95-98), asociando la falta de estos productos al sufrimiento y el «retorno a antiguamente».

4.2.3. Mercado y dinero

La retrospectiva del proceso histórico comercial obliga a plantear también la relación que las personas establecen con el dinero, cómo se obtiene y se usa. Durante la colonización, la obtención del dinero era a partir de la venta de algodón y, en menor medida, de trabajos asalariados. Actualmente, el mayor flujo de dinero de la región proviene de la venta de tabaco y, en menor medida, de algodón, cacahuets, sésamo, arroz, girasol y maíz. El trabajo remunerado ha aumentado, pero sigue sin ser la principal fuente de acceso al dinero. El desarrollo comercial -tras el fin de la guerra- ha ido adquiriendo fuerza principalmente a partir de la década de 2000 cuando el almacén de tabaco se instauró en la región. La introducción de una fuerza económica tan importante ha transformado significativamente las dinámicas comerciales locales. Bohannan y Dalton (1995) establecen una clasificación basada, por un lado, en la intencionalidad de la producción en relación al mercado -venta

¹²⁸ *A partir da sua entrada em guerra, as populações dissidentes perdem a possibilidade de acesso ao mercado. Os bens manufacturados são unicamente provenientes das razias e destinam-se aos soldados. As roupas não existem, os sacos utilizados como vestuário são usados e estão em trapos, as crianças andam nuas, e frequentemente os adultos utilizam cascas de árvore ou folhas de bananeira entrançadas* (Geffray, 1991: 120)

de excedentes o producción dedicada a la venta-; por otro, la relación de la subsistencia y del mercado -si se vive del mercado o si es complementario.

Esta clasificación se produce desde una perspectiva occidental, sin embargo, la catalogación es útil para analizar las formas comerciales presentes en Txikoko, pues coexisten todas las formas comerciales clasificadas por estos autores. Desde una perspectiva de género, es posible distinguir esta clasificación para ofrecer una perspectiva de las divisiones comerciales respecto al género que resulta interesante en un análisis de cómo opera el comercio en la actualidad. Basándome en las narrativas recogidas durante el trabajo de campo, he observado que existe una transición de una forma de vida de subsistencia con mercado ocasional que está en transformación hacia un mercado periférico, así como hacia la economía campesina en las que el mercado gana relevancia. Según esta clasificación, la economía en la actualidad se encontraría en un punto intermedio; el trabajo de los hombres se acercaría más a la economía campesina mientras que las mujeres seguirían más próximas a la economía de subsistencia con mercado periférico. Actualmente, los hombres producen principalmente productos para el mercado como tabaco, algodón, cacahuets, sésamo, etc. Otros hombres revenden productos manufacturados -estos suelen ser de fuera del distrito, principalmente Nampula-. Las mujeres acceden al dinero vendiendo el excedente de su *machamba* de subsistencia de la cual difícilmente obtienen más de 100-300 MTn semanales y nunca de manera regular. El dinero lo usan principalmente para comprar sal, jabón y ropa. El mercado no es, por tanto, necesario para la supervivencia de la vida porque las personas siguen viviendo de la *machamba*. La *machamba* de las mujeres proporciona alimento a toda la familia y no existe una dependencia vital con el mercado -en la mayoría de los casos-, pero sí que se establece una relación de dependencia para «dejar de sufrir». Los hombres -con un poder adquisitivo mayor- tienen más acceso a los bienes de consumo del mercado que son la frontera simbólica entre el tiempo de «antiguamente» y el actual, delimitado igualmente por el «sufrimiento» y circunscribiéndolo al género y a la zona de residencia. Una persona con acceso al dinero y al comercio no «sufrirá». Normalmente, en la villa se tiene mayor acceso a los productos, lo cual implica que las personas de las comunidades se lamentan frecuentemente del «sufrimiento» que padecen por la falta de productos -a pesar de ello, la mayoría admite preferir vivir en la zona rural que es más tranquila y está más cerca de las *machambas*-.

Según esta perspectiva, el comercio periférico sería la frontera interpretativa en la distinción que se realiza entre «tiempo tradicional» del «tiempo moderno¹²⁹» basada en la obtención de productos manufacturados. Esta diferenciación de tiempos es importante porque el tiempo de las/os antepasadas/os es un tiempo indefinido, pero que abarca toda clase de explicaciones y nociones que se reúnen bajo el paraguas de la «tradición». El tiempo de la «modernidad», de la democracia y del desarrollo se refiere al periodo actual y se define desde la perspectiva desarrollista iniciada desde la independencia. El esfuerzo

¹²⁹ Moderno en el sentido que se usa localmente la palabra para referirse a la llegada de productos manufacturados, la radio, la televisión, etc. No en el sentido histórico del término en sí.

realizado por el FRELIMO, clasificando las prácticas tradicionales como atrasadas, siguió la estela colonial primitivista denostando la diversidad de culturas del territorio (Honwana, 2002; Meneses, 2004). El Gobierno, en la actualidad, lleva a cabo políticas públicas de diálogo en sus distintos Ministerios (Agricultura, Sanidad, Mujer, etc.) aunque sigue una clara pauta desarrollista. Las prácticas denominadas «tradicionales» siguen vigentes, se practican y marcan de manera significativa el tiempo social. Estas coexisten con el desarrollo económico global que se manifiesta en la localidad mediante la diversidad de productos, aumento de suministros, referencias adquiridas mediante la televisión y de internet, inmigración, apertura de nuevos nichos de mercado, mejora de las infraestructuras, etc. El acceso a los bienes de consumo -en mayor o menor medida- son claves interpretativas fundamentales usadas para medir el bienestar en función del acceso a los mismos. La relación de los tipos de mercados vinculados a las nociones de temporalidad y «sufrimiento» son un fundamento básico de cómo -localmente- son percibidos los productos manufacturados. El acceso a los mismos son guías importantes para la comprensión de la sociedad macua-xirima.

4.3. Trabajo y *serviço*

Muchos de los términos con connotaciones negativas en las conceptualizaciones culturales occidentales, son consideradas buenas, necesarias y positivas en la cultura macua. El trabajo es considerado como algo bueno, los secretos son buenos e imprescindibles, incluso determinado tipo de miedo es considerado positivo porque mantiene el orden social. La conceptualización del trabajo en contraposición al empleo o *serviço* se erige sobre el carácter de dicha acción. El trabajo es toda actividad que produce y reproduce la vida. El trabajo es algo bueno y positivo porque la vida -el mantenimiento de la misma- es lo más importante. Aquí pretendo analizar el concepto de trabajo en relación, o más bien, en su distinción del empleo o *serviço*. He optado por mantener el término en portugués *serviço* -en vez de su traducción aproximada «empleo»- porque considero que tiene un matiz colonial del servilismo que caracteriza mejor el origen y uso del término, dotándolo de especificaciones propias locales. El término *serviço* se refiere fundamentalmente al empleo, esto es a la actividad remunerada, con o sin contrato, estable o inestable, pero cuya característica principal es que hay un salario vinculado a terceras personas. Producir tabaco para su venta no se considera *serviço* aunque el objetivo sea la obtención de dinero. Este es entendido como trabajo que forma parte de la reproducción de la vida. De igual modo que durante el periodo colonial, el cultivo obligatorio de algodón no era considerado *serviço* por el carácter no tercerizado y la relación con la tierra del mismo. Sin embargo, por su obligatoriedad y violencia no es entendido como algo bueno como ocurre con otros trabajos agrícolas.

El término «trabajo» encarna una elasticidad propia que se adapta a muchas circunstancias, pero que nunca llega a trascender a los límites que se le impone al término de *serviço*. El trabajo puede ser parcialmente remunerado, pero rara vez son sumas muy sustanciosas y nunca es regular. El trabajo se engloba como todas las acciones realizadas

que sirvan para la reproducción o el mantenimiento de la vida, cocinar, limpiar, construir casas, hacer objetos de cáñamo o barro, parir, mantener relaciones sexuales, cuidar, coger agua, *pilar*, enterrar, trabajar en la *machamba*, etc. Todo es considerado trabajo de reproducción de la vida. Los cuidados son considerados trabajo y están sujetos a la división sexual del trabajo.

El trabajo, las acciones realizadas, implican una fuerza de trabajo, esto es, un sacrificio -de esfuerzo físico- que aporta parte del cuerpo y alma de esa persona para dicha acción y, por tanto, la persona que trabaja es la dueña del fruto de su trabajo. Quien no haya trabajado para obtener dicho fruto será desposeído del mismo. Un evento ocurrido en casa de Caterina, cuyo marido era *mwene* de barrio, ilustra bien esto. Se trataba de una fuerte discusión entre Isabel y una vecina por lo siguiente: localmente las tierras no se compran, las personas buscan y encuentran terrenos que no están siendo trabajados y empiezan a usarlos. Estos pueden ser cedidos a otras personas durante un periodo de tiempo o para siempre, pero en sí nadie ocupa la tierra trabajada de otra persona. Según la ley de Mozambique:

En la República de Mozambique la tierra es propiedad del Estado y no puede ser vendida, o por cualquier otra forma, alienada, hipotecada o empeñada. Como medio universal de creación de riqueza y del bienestar social, el uso y aprovechamiento de la tierra es directo de todo el pueblo mozambiqueño.

Las condiciones de uso y aprovechamiento de la tierra son determinadas por el Estado. El derecho de uso y aprovechamiento de la tierra es conferido a las personas singulares o colectivas teniendo en cuenta su fin social.

En la titularización del derecho de uso y aprovechamiento de la tierra el Estado reconoce y protege los derechos adquiridos por herencia u ocupación, salvo habiendo reserva legal o si la tierra ha sido legalmente atribuida a otra persona o entidad¹³⁰ (República de Moçambique, Direito de Uso e Aproveitamento de Terras, s.f., basado en la LEI DE TERRAS Lei nº 19/97 De 1 de Outubro).

Aun existiendo esta regulación, el Estado tiene derecho de privatizar determinado territorio como señalan Meneses (2008b), Mosca y Selemene (2011; 2012), Birrautzaga y Colom (2015), entre otras/os. La tierra -teóricamente- es de quien la trabaja, siempre que no esté previamente ocupada, menos cuando se trata de la privatización de la misma para empresas. La vecina de Caterina era una señora muy mayor que cultivaba arroz en

¹³⁰ *Na República de Moçambique a terra é propriedade do Estado e não pode ser vendida, ou por qualquer outra forma, alienada, hipotecada ou penhorada. Como meio universal de criação da riqueza e do bem-estar social, o uso e aproveitamento da terra é direito de todo povo moçambicano.*

As condições de uso e aproveitamento da terra são determinadas pelo Estado. O direito de uso e aproveitamento da terra é conferido às pessoas singulares ou colectivas tendo em conta o seu fim social.

Na titularização do direito de uso e aproveitamento da terra o Estado reconhece e protege os direitos adquiridos por herança ou ocupação, salvo havendo reserva legal ou se a terra tiver sido legalmente atribuída a outra pessoa ou entidade (República de Moçambique, Direito de Uso e Aproveitamento de Terras, s.f., basado en la LEI DE TERRAS Lei nº 19/97 De 1 de Outubro).

un terreno cerca del pantano. En un momento dado, decidió dejar de cultivar porque no aguantaba más el trabajo y cedió dicho terreno a su hija. La hija era profesora, por lo que no había cultivado nada aquel año e Izabel, al ver el espacio vacío, había cultivado su arroz y estaba pendiente de recoger la cosecha. La vecina y su hija afirmaban que dicho terreno -y lo que en él había- les pertenecía, porque «todo el mundo» sabía que ese terreno lo usaban ellas, mientras que Izabel se amparaba en el trabajo y sacrificio que había dedicado a aquella tierra y que, por consiguiente, le pertenecía. El *mwene* del barrio acabó decidiendo que, de hecho, la cosecha de aquel año sería de Izabel, quien sin duda la había trabajado, pero que, al año siguiente, dicha tierra fuera dividida entre ambas, la vecina e Izabel.

El trabajo de facto otorga derechos sobre los productos y la tierra. La posesión derivada del fruto del trabajo, del esfuerzo y del sacrificio realizado mediante el cuerpo o la mente, cuyo beneficio del trabajo no es el dinero sino la reproducción de la vida. La cosmovisión macua no duda de que el trabajo reproductivo es un trabajo, es la premisa del trabajo en sí mismo. Son los beneficios monetarios derivados del trabajo y del tiempo dedicado a lo que se les debe categorizar de una manera distinta. El trabajo de cuidados es productivo, como señala Cunha y Casimiro (2019), desdibujando las fronteras de la (re)producción señaladas por las feministas occidentales donde producción-(masculina)/reproducción-(femenina) no tienen cabida. Existe una distinción sexual del trabajo, pero no necesariamente una es más valorada que la otra a pesar de lo señalado por Medeiros (1984) respecto a la caza. A falta de datos sobre la valoración de unos trabajos más que otros, solo me cabe destacar que, en la actualidad, el medio para la obtención del dinero sí dota de mayor importancia y prestigio, pero siempre de manera limitada. El estatus adquirido en la labor social comunitaria sigue teniendo mayor peso e importancia que el enriquecimiento (aunque estos trabajos son también fuente de ingresos). Este tipo de trabajos son tales como *mwene*, curanderas/os, adivinas/os, *apwiyamwene*, etc., así como otras figuras de prestigio social. Estos trabajos pueden ser nombrados como *serviço* aludiendo a que se presta un servicio que está siendo remunerado, aunque normalmente es usado para cantadoras o *batukistas*¹³¹. Existen, además de las figuras oficiales, otras personas que acostumbran a participar en las ceremonias y que contribuyen con sus trabajos -cocinando, construyendo, *pilando*, etc.- estos no son remunerados ni son considerados *serviço*. Se prestan de manera voluntaria entre vecinas/os, parientes y amigas/os en un intercambio de dones constantes que mantiene en equilibrio la reciprocidad social.

El término *serviço*, en su contraposición al trabajo, tiene su origen en el período colonial. Implica realizar una serie de actividades por las cuales se recibe una remuneración monetaria. Estos empleos, que dependen de la contratación, pueden ser administración, policía, militar, medicina, enfermería, profesorado, servicios de limpieza, seguridad, cocina, secretariado, puestos administrativos/políticos, puestos dentro del almacén de tabaco, dependiente, entre otros. Estos *serviços* están altamente codiciados y suelen ser objeto de hechizos y maldiciones fruto de la envidia. Existen otros muchos puestos de trabajo normalmente informales como vendedores de crédito para móvil, trabajadores agrícolas,

¹³¹ Persona que toca el *batuki*, tambor hecho de madera y piel curada de algún animal.

obreros, constructores de pozos particulares, etc. que se destacan por la eventualidad y falta de salario fijo. Estos puestos son considerados *serviço* porque venden su fuerza de trabajo y no los productos devenidos del mismo como sería el caso de quienes venden sus excedentes en el mercado. El *serviço*, en contraposición al trabajo, es ajeno, no reproduce la vida sino el dinero. El acceso a este y al dinero cada vez cobran mayor relevancia desafiando la conceptualización de la vida desde la cosmovisión macua. Comprender esta distinción y sus matices permite analizar las transformaciones sociales en la actualidad y los procesos en lo que se procura una mejora social mediante la búsqueda de un empleo que otorgue seguridad financiera.

Hay trabajos que pueden ser contratados por terceros pero que no necesariamente son considerados *serviço*. Esto ocurre principalmente cuando se contratan algunos servicios en la *machamba*. Caterina, por ejemplo, se quejaba de que su marido no iba nunca a la *machamba* y que si iba era solo de paseo. Su *machamba* alimentaba a un gran número de personas y ella acababa contratando a algún joven de la zona para que le ayudase cuando tenía que abrir la tierra, dividiéndose el campo. Angelino era cocinero y su mujer solía estar enferma, así que contrataba ocasionalmente a otro hombre para que hiciese tareas en su *machamba* que a él no le daba tiempo por estar en el *serviço*. Estos trabajos ocasionales se suelen hacer dentro de la agricultura familiar son siempre puntuales. A pesar de ser un trabajo remunerado, se distingue del *serviço* debido a la eventualidad y el carácter próximo que lo distingue del *serviço* agrícola normalmente relacionados con los cultivos comerciales tercerizados o el cultivo para personas que no trabajan su propia *machamba* (funcionarios o comerciantes normalmente). Estos dos casos de externalización del trabajo agrícola se diferencian fundamentalmente en la implicación, formalidad, ganancias y durabilidad, aunque este último suele ser el más impreciso. Personas de alto rango de la administración o de los tabacos tienen a jóvenes contratados de manera fija para que cultiven sus *machambas*. También, el empleo eventual en el tabaco presta servicios puntuales o estacionales a grandes agricultores de tabaco que contratan personas para sacar adelante el cultivo. Los hombres suelen cubrir los puestos más duraderos mientras que las mujeres se emplean días puntuales (principalmente durante el plantío) ya que ellas no pueden eludir sus responsabilidades de cuidados y, por tanto, no pueden ausentarse durante largos periodos.

El cultivo de tabaco es el *serviço* agrícola más común. El almacén de tabaco local no tiene tierras de cultivo. Los hombres suelen cultivarlo por su cuenta o contratados por agricultores independientes para trabajar en sus *machambas* prestando un *serviço*. Hay dos variedades de tabaco principal que se cultivan en la zona para su comercialización. Uno de ellos (el más rentable) exige el secado por estufas de leña y el otro no. Desde la apertura del almacén la promoción del cultivo está dirigida a hombres porque se considera un trabajo que requiere de un esfuerzo físico que las mujeres no podrían realizar. Esto, unido a la conceptualización previa señalada sobre la distinción de género en la obtención de dinero, provoca que la mayor parte de persona que trabaja el tabaco sean hombres. En mis observaciones apuntaría a que no es una cuestión de fuerza física sino de tiempo. De hecho, durante el periodo de trabajo de campo entrevisté a varias mujeres que tenían

plantaciones de tabaco, aunque normalmente era de la variedad que no necesita de estufas -para las que se requiere mucho más esfuerzo para alimentar la estufa con leña-. Las mujeres en edad fértil realizan sus tareas acompañadas de la mayoría de sus hijas/os que no están en la escuela, además de cocinar, *pilar*, limpiar, cuidar, coger agua, preparar agua en el baño, etc. El tabaco requiere mucho tiempo, mucha dedicación, mucha agua y las *machambas* cada vez están más alejadas porque el tabaco «se come la tierra» dejándola devastada. Las personas cada vez buscan terrenos más alejados tanto para el tabaco como para la *machamba* habitual. Cabe destacar también que en las familias que cuentan con moto, esta normalmente es solo usada por el hombre. La bicicleta, aunque la usan tanto mujeres como hombres, es más común que la usen los hombres, haciendo que los desplazamientos de las mujeres sean más lentos.

En una entrevista realizada a la mayor productora del norte del distrito ella me decía:

Los hombres nos decían que nosotras no podíamos, que no teníamos fuerza y nos negaban aprender aquello que les enseñaron en los tabacos. Así pasé unos años mirando a mi marido, aprendiendo cada paso y yo pensé, ¿cómo no voy a poder hacer eso? Claro que puedo hacerlo y así empecé, ahora tengo una *machamba* grande de tabaco y contrato a unos hombres que vengan a ayudarme (25/10/2019)

Como hace referencia la informante, las mujeres que cultivan tabaco acostumbran a contratar a hombres para trabajos puntuales. Los hombres con grandes cultivos de tabaco también contratan gente, dependerá del tamaño de la *machamba* si son contratos puntuales o para toda la temporada. El hijo de Teresa (Diario de Campo, 23/04/2019) fue contratado por un agricultor de tabaco durante seis meses a cambio de comida para él y su familia además de una pequeña compensación económica tras la venta del tabaco en el almacén.

El sistema de venta de tabaco en el almacén es una continua fuente de enfado y conflicto. Según varios de los trabajadores, además de hombres entrevistados a este respecto y el jefe del almacén de tabacos de Txikoko, inicialmente, todas las personas que quisieran podían apuntarse en «la lista» para vender tabaco. Quien no está en la lista, no puede vender su tabaco. Según André (16/10/2019), jefe de los tabacos, la empresa ayudó inicialmente a montar las estufas y quien las cuidó y siguió progresando se está enriqueciendo. Culpa a los agricultores de no obtener el dinero esperado por la baja calidad y cantidad de tabaco. Sin embargo, el cultivo de tabaco es difícil y requiere de muchos insumos, los cuales se obtienen contrayendo una deuda con el propio almacén de tabaco. Para cultivar la variedad de tabaco que interesa al almacén, es necesario comprarles las semillas y los agrotóxicos, además de seguir todas las indicaciones del secado y el mantenimiento de las estufas. Esto supone unos elevados costes que se contraen en forma de deuda y que, posteriormente, es restada del monto de la venta. Es común que la venta no llegue a cubrir el coste de la deuda. Según André (16/10/2019) esta fue una de las razones para limitar «la lista» a aquellos agricultores que cumplían los parámetros establecidos por la empresa, lo cual provocó que la mayor parte de hombres y mujeres que cultivaban tabaco se quedasen fuera porque no llegaban a los mínimos, según la empresa. No por ello quiere decir que la gente haya dejado de cultivar tabaco.

Se ha creado una red paralela de cultivo de tabaco no oficial porque, según los agricultores, es el producto que más beneficios da; aunque considerando el alto coste de su cultivo, no siempre es una medida del todo acertada. Por ejemplo, 10 kg de sésamo se pueden vender por unos 800 MTn. Durante la cosecha de 2019 el marido de Filipa obtuvo 1600 MTn por el tabaco sin contar los insumos que tuvo que comprar en el mercado no oficial. Una buena cosecha de tabaco proporciona la posibilidad de una gran suma de dinero que se obtiene de una sola vez. Muchos hombres compran altavoces, motos o bicicletas, además de necesidades básicas para la familia, tales como cazuelas, platos, jabón, aceite, *capulanas*, etc. A pesar de que se sigue cultivando tabaco fuera de la lista, es cierto que ha limitado enormemente las ganancias de quienes no están. Estas personas deben entregar su tabaco a alguien de la lista para que lo venda en su nombre. En el mercado de Txikoko es posible comprar insumos no oficiales para el tabaco, pero todos los informantes coinciden en que se trata de productos de peor calidad y que se obtiene menos beneficio. La rueda de dependencia que se crea a partir de la deuda fomenta una producción de tabaco de peor calidad, tanto en el crecimiento como en el secado, lo cual acarrea que los capataces clasifiquen las hojas de tabaco como peores y así se les pague menos dinero a los agricultores. Estos son un ejemplo del tipo de información que reparte el almacén y la tabla de precios de compra:




Figura 37. Folleto informativo tabaco I. Ane Sesma Gracia, 2019. Folleto informativo sobre buenas prácticas del cultivo de tabaco dispensado por el almacén a las/os productoras/es locales.



Figura 38. Folleto informativo tabaco II. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 39. Folleto informativo tabaco III. Ane Sesma Gracia, 2019.



Universal
MOÇAMBIQUE LEAF TOBACCO LIMITADA

Entrada Nacional Nº 7, Bairro MPáduá | Caixa Postal 633 | 50100 | Tete | Moçambique

PREÇOS DO TABACO FCV - CAMPANHA 2019

CLASSE		CLASSE	
FX1FO	130	FM1FO	165
FX2FO	115	FM2FO	145
FX3FO	110	FM3FO	135
FX1F	125	FM4FO	95
FX2F	110	FM1F	165
FX3F	105	FM2F	145
FXV	12	FM3F	135
FND	12	FMSR	38

FC1FO	145	FL1FO	201
FC2FO	125	FL2FO	175
FC3FO	120	FL3FO	145
FC4FO	78	FL1F	180
FC5FO	48	FL2F	160
FC1F	135	FL3F	140
FC2F	120	FL3LJ	100
FC3F	115	FL3R	130
FCJP	45	FL4R	90
		FLJP	45
		FLKP	12
		FLV	12
		FNDL	12

Plm
29.03.19

M. COLEMAN
2019-03-29

Tel +258 2522 7000 | Fax +258 25224052 | E-Mail: MLTC@moiltc.com | NUIT: 400.027.285
WWW.UNIVERSALCORP.COM

Figura 40. **Listado de precios del tabaco.** Ane Sesma Gracia, 2019. Cuadro proporcionado por el almacén sobre los precios de compra en 2019.

La producción agrícola tabaquera mostrada en las viñetas está bastante alejada de la realidad social del cultivo del tabaco que no atiende a las realidades sociales y materiales de las/os agricultoras/es. André siempre ponía de ejemplo a dos hombres que se han enriquecido mucho gracias al tabaco, basándose en una idea meritocrática del esfuerzo y la perseverancia. Estos grandes agricultores, como otros de dimensiones menores, son los principales responsables de la contratación de hombres durante períodos más estables de tiempo (de tres a seis meses). Sin embargo, estos hombres son la excepción y no la norma en el cultivo de tabaco. Según André (16/10/2019), para tener una buena producción es necesario contar con dos estufas de secado. La realidad es que la mayoría

difícilmente logra mantener una con el trabajo y reparaciones que requiere, aunque el jefe del almacén achaque estas pérdidas al desinterés de los agricultores, las dificultades ecológicas, económicas y de conocimiento suelen ser las principales causas del deterioro que provocan la baja calidad e insuficiente dinero en la venta. En el caso de las mujeres, suelen producir el tabaco que no requiere estufas y que se vende a más bajo precio porque requiere menos esfuerzo y tiempo, lo que implica que ellas tienen menos ganancias.

Los cultivos para la venta (tabaco, algodón, sésamo, maíz, etc.) son cruciales en la economía local y la mayor fuente de ganancias monetarias. El Ministerio de Agricultura ofrece campañas de diferentes cultivos, entre ellos la cebolla, la lechuga, el tomate o la soja como medios de vida (Diario de Campo, entrevista jefe Agricultura, 15/11/2019). El acceso a este tipo de ayudas siempre requiere un nivel de complejidad que provoca que pocas veces lleguen a convertirse en proyectos duraderos. El dinero prestado para este tipo de iniciativas acaba siendo gastado en mejoras para la casa porque, según Caterina, «no es suficiente para comenzar de verdad el negocio» (Diario de Campo, 08/09/2019). Teresa señaló esta misma problemática en otra ocasión. En ambos casos, la deuda contraída simplemente llegó a «desaparecer». Además de las dificultades burocráticas y de alto coste económico, hay que sumarle que este tipo de procesos suelen requerir algún conocimiento de portugués que no todas las personas tienen. Quienes no hablan portugués se sienten más reticentes a acudir a las administraciones públicas porque -en muchas ocasiones- las personas que trabajan allí no hablan macua o se niegan a hablarlo alegando que el portugués es el idioma oficial. La falta de conocimiento de la lengua mayoritaria en el territorio es un problema que se da en muchos entornos laborales. Además de la imposición del portugués como idioma oficial de la República, se promovió la movilidad entre provincias en los puestos de trabajo para incentivar su uso (Meneses, 2009). Por este motivo, el funcionariado es conocido como las únicas personas que se casan formalmente con papeles para poder pedir el traslado conjunto.

Por tanto, las oportunidades de crecimiento económico son burocráticas, dificultosas y poco realistas para la cotidianidad tanto de mujeres como de hombres. El 24/10/2019, entrevistando a una trabajadora del servicio de atención a las mujeres, reclamó la baja participación de las mujeres en las actividades programadas. En una otra ocasión, con motivo de las elecciones, se estaba realizando un estudio de participación en el que se lamentaban de que muy pocas mujeres participaban en la investigación. En ambos casos no se tiene en cuenta la gran cantidad de ocupaciones que tienen las mujeres y, en el segundo de los casos, los entrevistadores eran todo hombres, lo que impide que cualquier mujer con decoro acuda a un espacio privado con un hombre que no conoce y que no es de su familia. Carga de trabajo, género y edad son tres cuestiones fundamentales que deben tenerse en cuenta para comprender las limitaciones de acceso a muchos de los recursos y al *serviço*. Las políticas públicas que pretendan repercutir positivamente en la población en clave de desarrollo, deben partir de un conocimiento local que les permita comprender las formas de operativizar las acciones.

4.4. Verdad

*«Osuwela ovira voraya'vo»,
Conocer es pasar allí donde están las cosas (Diario de Campo, 28/09/2019)*

Me gustaría finalizar este capítulo introductorio al territorio etnográfico dando unas breves nociones que giran en torno al concepto de «verdad» que son transversales a todo el texto y que ayudan a enmarcar y comprender la lógica bajo la que se opera en todos los aspectos de la vida.

El conocimiento es extremadamente importante ypreciado en la cultura macua, pero es, al mismo tiempo, potencialmente peligroso. Conocer algo implica haberlo vivido y conocer su verdad. La verdad es la falta de secreto y, por tanto, es el conocimiento como tal. La verdad da poder y genera cierto grado de peligro en determinadas circunstancias. Desconocer algo es sinónimo de inocencia al mismo tiempo. Si se conoce algo se puede hacer responsable a la persona, en caso de desconocerlo no se puede culpar o sospechar de alguien. Muchas veces se alega desconocimiento para librarse de culpa. Es común que las informantes usen la expresión «*ouvi falar*» (oí hablar) para referirse a acontecimientos que han ocurrido, pero con los que no quieren vincularse porque los consideran malos o peligrosos. Esa expresión permite narrar acontecimientos desvinculándose de cualquier relación con ellos, quitándose la responsabilidad de posibles futuras acusaciones o maleficios.

Conocer algo es «pasar por ello». La prohibición de acceder a las ceremonias sin haberlas vivido anteriormente, se aplica a cada una de ellas (desde la iniciación hasta las de sanación). Existe un gran miedo de que otras personas «roben» los conocimientos sin haber pagado por ellos. Esta situación se da principalmente durante la iniciación en la que hay un control de las asistentes. Pagar por los secretos, así como por los conocimientos es común, obtenerlos ofrece poder y estatus a la persona que los adquiere. En el capítulo ocho se analizará en profundidad, pero es importante destacar que, en el caso de las enfermedades, haberlas padecido es esencial para poder ser curandera de dichas dolencias. El conocimiento es entendido como un tránsito que hace la persona hacia la verdad que guardará como secreto. Las personas más ancianas suelen ser las que más secretos y conocimientos poseen. En la actualidad, existe una fuerte desazón de esta generación ante la falta de interés de las/os jóvenes por sus secretos y conocimientos, lo cual provoca que tengan menos prestigio (véase capítulo siete).

El conocimiento nunca es gratuito, hoy en día se paga con dinero, pero siempre han existido formas de compensación y de sacrificio asociadas a los conocimientos o a los cambios de estatus. La vida es un equilibrio entre la naturaleza, Dios, las personas y las/os antepasadas/os, ese equilibrio se mantiene mediante el intercambio de dones, que en sí mismo es una ofrenda, un sacrificio, algo que se ofrece para obtener un beneficio (por ejemplo, cuando se consagra a una antepasada para la sanción de un familiar). Feraudy-Espino (2007) señala el necesario sacrificio de sangre que se debía hacer -durante el periodo anterior a la presencia portuguesa- para convertirse en *mwene* o cuando este moría. Estos

sacrificios serían el pago por el acceso al conocimiento, a la verdad y al poder que ostenta el *mwene* en este caso. El sacrificio -como acceso a conocimiento que otorga la verdad ontológica del pueblo macua- es una de las bases primordiales de la organización social y de su equilibrio entre todas las partes.

Actualmente, el acceso al conocimiento y a la verdad de manera legitimada reside en la ciencia y en la escuela. Ha sido desposeída del circuito de conocimiento tradicional y se les ha otorgado a las personas más jóvenes creando un conflicto de intereses y de poder en la sociedad. Desde el proyecto nacional impulsado por el FRELIMO tras la independencia, se ha asociado lo tradicional con el oscurantismo, lo primitivo y lo atrasado, poniendo el foco en la educación científica la base del desarrollo (véase capítulo siete). Esto ha hecho que se infravaloren los conocimientos de las personas más mayores, no solo en torno a cuestiones místicas, sino en relación a conocimientos agrícolas y/o ecológicos del entorno. Esta crisis social que afecta a todos los sectores sociales es transversal a toda la investigación en matices muy amplios y complejos. Estas pinceladas pretenden ayudar en el proceso de lectura a modo de premisas o guía básica para comprender la inmensa complejidad de este territorio etnográfico.

Capítulo 5. Sacrificio, enriquecimiento y robo de cuerpos



Figura 41. Paisaje II. Ane Sesma Gracia, 2019

5.1. Introducción: Cazadores de cuerpos

La corporalidad en la cultura macua-xirima adquiere dimensiones que van más allá de lo estrictamente físico y que conecta el cuerpo con todos los componentes de la cosmovisión que engloban la vida (Honwana, 2002; Lerma, 2009). El cuerpo adquiere un valor y una importancia fundamentales en este contexto por ser el ejecutor de las actividades cotidianas. El robo de personas, cuerpos o parte de ellos, es una actividad conocida y frecuente en la historia oral macua. A partir de la investigación realizada mediante entrevistas, observación participante y revisión bibliográfica establecí tres distinciones basándome en la diferenciación de momentos históricos de estos acontecimientos.

Geffray (2000) recoge datos relevantes del robo de personas durante el periodo anterior a la ocupación portuguesa. Basa estas informaciones en las entrevistas realizadas durante su trabajo de campo en el norte de Mozambique en las que recoge parte de la memoria oral. Según estas narrativas, el robo de personas estaba presente entre comunidades cuando había escasez de mujeres para la repoblación de una generación. Al ser matrilineales, la necesidad de un gran número de mujeres que asegure la supervivencia del grupo era fundamental. Mis informantes confirmaron la existencia de esta práctica en periodos anteriores a su vida y por los relatos que habían escuchado a parientes más ancianas/os. La memoria oral colectiva opera como un dispositivo interesante en la construcción de los datos, sin embargo, presentan el reto de la falta de concreción respecto a las fechas. Es por ello que, comúnmente, se refieren a cualquier tipo de tiempo pasado, mítico o real como «antiguamente», lo que dificulta establecer lapsos temporales de los acontecimientos. Las narrativas permiten dilucidar aproximadamente el periodo histórico donde pudieron ocurrir algunos de los acontecimientos señalados, como es el caso del robo de niñas anterior a la ocupación portuguesa.

Las luchas de poder por el territorio de los distintos reinos implicaban, también, el secuestro con el fin de esclavizar y vender a esas personas en la costa Índica junto a marfil o cuernos de rinoceronte (Medeiros, 1984; 1988; Carvalho, 1988; Geffray, 2000; Funada-Classen, 2012). Feraudy-Espino (2007) documenta la llegada de personas esclavizadas macua a Cuba durante todo el siglo XIX destacando así que el flujo de comercialización de personas seguía vigente durante ese periodo (véase capítulo dos). Angelino (Diario de Campo, 01/05/2019) resaltaba que el robo podía ocurrir tanto para robarles sus órganos como para mandarlas a trabajar muy muy lejos, siendo este último el más común «antiguamente». Por tanto, se pueden distinguir dentro de este periodo dos formas de robo o raptó: por un lado, el secuestro para esclavitud y comercialización de personas; por otro lado, el robo de niñas prepúberes con intención de ampliar los grupos matrilineales que estaban siendo amenazados por la falta de mujeres.

En el caso del robo de mujeres, Geffray (2000) y Newitt (2012) señalan que las familias contaban con un grupo de hombres jóvenes encargados de robar a estas niñas de otras comunidades con el objetivo de iniciarlas en sus propios grupos matrilineales para después desposarlas¹³². Las niñas eran sometidas a ciertas situaciones que les provocaban

¹³² Durante el rito de iniciación femenina, el quinto día cuando se va al bosque, varias mujeres se disfrazan de

terror con el fin de que olvidasen toda su vida anterior, que perdiesen la identidad de su grupo y, así, poder acoplarse dentro de su nuevo grupo familiar. Las niñas que ya habían sido iniciadas -al ser consideradas adultas- implicaban un conflicto mayor porque estas, a diferencia de las no-iniciadas, pertenecían al tiempo terrenal y no al tiempo de las/os antepasadas/os. Hoy en día no se practica en ningún caso nada parecido a este tipo de robos. Ninguna persona entrevistada dice haber visto jamás estas prácticas a pesar de reconocer que han existido alguna vez.

Durante el periodo colonial del siglo XX se transformó la figura del robo de personas vinculándose directamente a la ocupación portuguesa, si bien no eran los ejecutores de dichos raptos. Existe la creencia de que muchas de las personas que los portugueses mandaban cazar era para comérselas (recuérdese la mención al gobernador de Vila Cabral). La acusación de canibalismo encarna no solo una maldad en sí misma propia de los hechiceros, sino que destaca claramente la idea de robar la fuerza vital de otras personas, el sacrificio ilegítimo para obtener determinados beneficios como el poder y la riqueza. Las personas, una vez atrapadas, eran dirigidas al PIDE (*Polícia Internacional e Defesa do Estado*) de cuya sede se dice «quien entraba no volvía a salir». Teresa, Angelino, Izabel, etc. me relataron distintas historias de familiares que habían sido atrapadas y llevadas al PIDE. Hoy en día las personas todavía temen aproximarse de las instancias donde una vez estuvo el PIDE.

Durante este periodo, a quienes efectivamente realizaban el rapto se las denominaba *nahopa* que es un tipo de pez que crece en ríos cercanos. Según las/os informantes, un camión recorría los caminos rurales anunciando la venta de dicho pez y, cuando las personas se aproximaban a comprarlo, eran capturadas. Sobre qué ocurría con esas personas posteriormente hay diferentes versiones. Muchas/os informantes afirman desconocimiento como una forma de desvincularse de esos actos, otras narran cómo alguien de su familia fue capturado. Hay quien afirma que esas personas eran vendidas como esclavas o simplemente llevadas al PIDE sin volver a aparecer. Teresa en una entrevista recordaba:

Mi primo venía de la *machamba*, con toda la ropa sucia, sucia y raída. Ahí pasó aquel camión de *nahopa*, él sabía que aquello no era bueno, pero no les importó. Estaba por el camino y lo atraparon pensando que era un vagabundo sin familia. A la noche vino su mujer a casa de mi madre llorando que no había vuelto el marido y fueron a buscarle al camino de la *machamba*. Una vecina les dijo que había visto ese tal camión de *nahopa*. Así que fuimos en la noche andando hasta la sede. Llegamos a la puerta del PIDE y empezamos a gritar y a gritar y a gritar diciendo que aquel era nuestra familia, que no era un vagabundo cualquiera. Montamos mucha escandalera, hasta bien entrada la mañana que no paramos

militares y persiguen a las chicas para simular que las raptan y las violan. Según las informantes, ofrecieron varias posibles interpretaciones todas en la misma línea. Había tres interpretaciones principales de a quiénes representaban estas mujeres vestidas de soldados: 1) los hombres que raptaban a las niñas antiguamente para sus grupos matrilineales; 2) muchas mujeres afirmaban que antes se disfrazaban de leones (que es el símbolo de los colonos); 3) representan a los militares de la Guerra Civil que raptaban y violaban mujeres. En cualquier caso el objetivo de esta *performance* es asustar a las niñas para que tengan miedo de los hombres y de lo que les puedan hacer (véase capítulo siete).

de gritar. Le decíamos que no se lo comiesen y que no lo mandasen fuera, que aquel no era vagabundo, no. Al final lo soltaron. No sé si nos creyeron o no querían oírnos más (risa) pero al final lo soltaron. Nosotros no somos familia de *mwene*, no era para llevarnos. (24/04/2019).

Los *mwene*, como figuras fundamentales en la organización administrativa colonial, cobran especial relevancia en los circundantes a los *nahopa*. Según las/os informantes, una persona solo podía ser capturada si guardaba algún lazo de parentesco con el *mwene*¹³³. La familia como cuerpo social, cobra importancia en la noción de sacrificio. El *mwene* se beneficiaría del sacrificio de una persona por los favores proporcionados por los colonos. Por tanto, el no-parentesco debería liberar a las personas porque su familia no llegaría a beneficiarse del sacrificio.

Hace mucho tiempo había *namakakattha* pero son diferentes con esos de ahora porque *namakakattha* de hace mucho tiempo siempre venía esas personas contrataban con el *mwene*, dejaban el dinero, el *mwene* lo cogía para que fuesen a coger personas, entonces iban a atrapar a las personas, si era una chica o una madre era llevada a casa del *mwene* y el *mwene* decía «nada esa no es de mi familia, no puede ir», no podía matar la persona mientras no fuese de su familia (Diario de Campo, Rita, 18/09/2019).

Las figuras de *nahopa* desaparecieron junto a la colonización, pero el robo de personas y cuerpos sigue siendo un tema recurrente. En la actualidad a las personas que capturan, roban cuerpos o partes de ellos se les denomina *namakakattha*, cuyo origen viene de la palabra «*catana*» en portugués o «machete» en español. El sacrificio que estas muertes encarnan sigue vigente, aunque desvinculado de la figura del *mwene*. Las nociones de sacrificio en relación al asesinato por parte de los *namakakattha* ofrecen nuevas perspectivas de análisis.

5.2. 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, 2008b). 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, las/

¹³³ Debe considerarse que los lazos de parentesco son muy extensos y que una persona puede no conocer personalmente a dicho *mwene* pero estar emparentado con él.

os 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» (Diario de Campo, 09/10/2019). En otra entrevista, Izabel coincide en estas afirmaciones: «Los comerciantes claros [bangladesíes] y esos *fuertes* [comercios grandes], usan los cuerpos de otras personas, los han puesto en sus tiendas y por eso son *fuertes*¹³⁴ y ricos» (Izabel, 25/06/2019).

Con la liberalización del mercado y la entrada de nuevas mercancías, mediante acuerdos comerciales con China¹³⁵ e India (Ahedo, 2019), los países africanos han cobrado especial relevancia en las últimas décadas, generando respuestas locales significativas ante la modernidad (Geschiere, 1992; Comaroff y Comaroff, 1999; Meneses, 2008b; Mwiba, 2018). Las/os 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* (cf. Comaroff y Comaroff, 1999), sino usando partes de los cuerpos en la producción. Así Teresa decía (26/04/2019):

- Ane: Y, ¿qué hacen las personas con los huesos?
- Teresa: ¿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.
- Ane: ¿En qué fábricas?
- Teresa: 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

¹³⁴ *Fuertes* significa dineraria o materialmente ricos; término emic que las/os informantes aportan e indica nociones de poder.

¹³⁵ Segundo país importador (tras Sudáfrica) (INE, 2020).

días hay *namakakattha*... Sí, son los tabacos, antes no era así, añadió la hermana de Fausta (Fausta y hermana, 02/07/2019).

El consumo y uso de manufacturas representa la modernidad para la población, visión contrapuesta a los elementos naturales, las/os antepasadas/os o la Guerra Civil, periodos de mayor frugalidad de épocas anteriores (cf. Geschiere, 1992; cf. Comaroff y Comaroff, 1993; 1999; Bernault, 2006). Los productos manufacturados son enormemente valorados y proporcionan prestigio social. Filipa (Diario de Campo, 05/07/2019) 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 vegetal; otro día, al sugerirle a Caterina (Diario de Campo, 14/08/2019) 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*. A tenor de los datos, los bienes de mayor importancia son el jabón, la sal y la ropa (incluidas *capulanas*). 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 *namakakattha* 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, 25/06/2019).

La mayoría 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 peligrosos¹³⁶, pertenecientes a mozambiqueños que tampoco son originarias de Txikoko (en su mayoría). 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 (cf. Lonsdale, 1992).

Existe una paradoja entre el prestigio que aportan las manufacturas y el acceso excesivo a las mismas 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 (cf. Feraudy-Espino, 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 (cf. Ortuño, 2006; Levy et al., 2009). El enriquecimiento de una

¹³⁶ Se les otorga otro tipo de peligrosidad no vinculada a los asesinatos que se aborda en el próximo capítulo.

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.

5.3. *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*, etc. 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 adivina/o). 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 y/o para la comunidad. Las muertes rituales necesarias para ejercer de adivina/o (*nahako* a partir de ahora) se consideran legítimas y secretas. Para pasar de curandera/o (*namuku* a partir de ahora) a *nahako* hay que sacrificar sangre de la propia familia mediante la muerte de uno de sus miembros, normalmente un/a niña/o, según Caterina, Tereza y Renata. El espíritu de la persona fallecida se convierte en comunicador/a entre *nahako* y antepasadas/os. Laura, otra informante clave, fue llamada por las/os antepasadas/os para convertirse en adivina, pero sus hijos le prohibieron hacer la ceremonia por miedo al sacrificio que requería (Diario de Campo, 08/11/2019)¹³⁷. 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 cuerpo social familiar. Estas muertes no están vinculadas con los *namakakattha*, pero se consideran potencialmente peligrosas por lo que las/os *nahako* siempre están bajo sospecha de convertirse en hechiceras/os y/o *namakakattha*. Las/os hechiceras/os son muy temidas/os por estar vinculadas/os, 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 *namakakattha* por el temor que inspiran 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 a pasar 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, 7/10/2019).

¹³⁷ En el capítulo ocho se abordan extensamente estas cuestiones.

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 vender los huesos o cuerpos 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* (Diario de Campo, Caterina, 14/09/2019). Este tipo de robos, muertes y desapariciones son muy comunes. Las entrevistas y conversaciones 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: «el chico que ha aparecido muerto al otro lado del río le faltaban los genitales y los ojos» (Diario de Campo, Caterina, 03/06/2019); «el sobrino de mi cuñada, tras varias semanas desaparecido, han encontrado partes de su cuerpo tirado cerca de la casa de la madre» (Diario de Campo, Filipa, 16/08/2019); «al día siguiente de enterrar a mi sobrina en el patio de sus padres, ya habían robado su cuerpo» (Diario de Campo, Renata, 23/07/2019).

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

Silverio es un hombre que ha estudiado una carrera universitaria y ejerce como profesor en la Escuela Secundaria local, vino al distrito de adulto con su mujer que tiene una *machamba*.

El hijo de Silverio (en realidad es el padrastro pero todo el mundo lo llama así) apareció muerto boca abajo con una mosquitera en la mano en un bosque cercano. Al poco de que encontrasen el cuerpo (hinchado), apareció la administradora, el cura y, por último, la policía. Entonces la comunidad entera empezó una laboriosa misión de reconstrucción de los hechos. ¿Cómo había muerto? ¿Por qué estaba en un lugar tan alejado? ¿Le faltaban órganos? ¿Quién lo habría matado (física o místicamente)?

Dicen aquí que un cuerpo asesinado no debe ser enterrado en el cementerio porque atrae los malos espíritus y que no se puede llevar a casa para el funeral, sino que hay que enterrarlo rápidamente donde fue encontrado. Como dicta la tradición, lo enterraron rápidamente. Nadie parece estar de acuerdo con la fecha de la muerte. Según la madre y un señor al que insultó, lo habían visto la noche anterior. Según el enfermero del pueblo, llevaba muerto tres días. Nadie parecía sentir mucho la muerte del hijo de Silverio porque era un borracho y un ladrón. La gente pensó que alguien lo habría pillado robando y lo habría matado.

La policía llamó al enfermero del pueblo para que buscara la causa de la muerte. El enfermero comprobó que no se habían llevado ningún órgano para hacer hechizos y no tenía puñaladas ni tiros, así que determinó que no había sido asesinado sino muerte natural, posiblemente por una sobredosis de alcohol. Lejos de satisfacer esta explicación al pueblo, fue motivo de más intrigas, porque si hubiese dicho que había sido asesinado, su muerte tendría sentido, una puñalada es clara, la falta de órganos no deja lugar a duda, pero ¿ninguna señal de violencia? Eso sí que es extraño. El enfermero en cuestión le sacó sangre y la madre exigió que le hicieran un análisis, ella estaba segura de que lo habían envenenado (algo bastante

común sobre todo de mujeres celosas para vengarse de los maridos infieles). Según parece, en las versiones que había muerto hacía solo unas horas, primero había insultado a Angelino (profesor de la Escuela Primaria y agricultor), luego había ido a casa de la madre a pedir algo de cenar y le había dado arroz.

También le había pedido una mosquitera y se la había dado. Después se marchó. ¿Angelino quería vengarse? Pero, ¿por qué estaría tan lejos? Nadie sabe. Si realmente ha sido envenenado, ¿no sería la madre, la que le dio la comida, de la que habría que sospechar? En las comunidades alejadas hay personas que sostienen que fue la madre quien lo envenenó. La madre acusó a Silverio -su marido y padrastro del chico muerto- de haber colaborado activamente en su muerte porque se quejaba de que le robaba. Silverio dice que él no ha sido. Desde el día que apareció el cuerpo, la madre -acompañada por mujeres de la familia- llora y grita por las calles mientras acusa al marido de la muerte de su hijo. Ahora estamos esperando a los resultados de la sangre que se llevó el enfermero y del adivino.

La gente «grande» (la gente de la administración que es poderosa y rica) está incentivando esta idea de que fue asesinado. En una de mis visitas a la casa de la señora Izabel ha salido el tema del hijo de Silverio. Tras establecer que merecía su muerte por borracho y ladrón, me ha contado que fue asesinado porque le querían robar la sangre. A lo que yo le he dicho: «No, pero si estaban todos los órganos». Y me ha dicho que vieron en el cadáver un pinchazo (el hombre que encontró el cuerpo así lo afirmó, según me dijo), que le habían chupado la sangre. Y por si esta no fuese una explicación suficiente, en el cruce de la siguiente comunidad a unos cinco kilómetros había aparecido otro hombre muerto con un pinchazo al que le habían chupado la sangre también. Por tanto, la gente ha llegado a la conclusión de que alguien los mató para venderle la sangre al almacén de tabaco local que necesitaba hacer dinero para el periodo de cosecha (el almacén está ubicado justo entre el pueblo y el cruce donde apareció el otro cuerpo). No todas las industrias necesitan las mismas partes del cuerpo. Parece evidente que el dinero necesita sangre, los platos huesos. Esta explicación es la que más ha satisfecho a una comunidad angustiada por una muerte sin explicación y tras más de seis meses después de la muerte era la última versión y la que la propia familia sostiene habiéndose eliminado las otras posibles versiones que aparecieron al principio. Nadie parece tener ningún interés en buscar al sujeto que habría robado la sangre para posteriormente venderla en el almacén de tabaco. Para la familia, sigue siendo un tema complicado, la madre del chico en cuestión lo menciona a menudo afirmando que lo mataron para venderlo (Diario de Campo, 10/05/2019, 24/05/2019 y 28/10/2019).

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 (Diario de Campo, Caterina, 09/10/2019).

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.

5.4. Robo de cuerpos, trabajo y corpus social

Las formas destacadas de enriquecimiento de hombres o de familias conllevan vigilancia y sospecha sobre el origen de la prosperidad económica de que se trate (*cf.* 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 (*cf.* 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. 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 cuerpo social y, solo entonces, es considerado legítimo (*cf.* 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 25/06/2019).

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* (*cf.* 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 cuerpo 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 (*cf.* 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, 25/06/2019).

A pesar de que la riqueza pueda provenir de trabajos legítimos, toda mejora estará bajo estrecha vigilancia y, por tanto, se medirá la demostración de dicha mejora ante los ojos de la población. Caterina me contó que, tras la muerte de su madre, ella y su marido habían criado al menor de sus hermanos, gracias a su sacrificio había ido a estudiar a Nampula y tenía un buen empleo. Cuando este comenzó a ganar dinero, quiso agradecerle el sacrificio realizado poniendo tejado de chapa, mejorando la casa y comprándole una máquina de coser, pero ella se negó. Afirmaba tener mucho miedo de ser hechizada por la envidia de las/os vecinas/os. No fue hasta la prosperidad de parte de la comunidad -debido al tabaco- que mejoró su casa y le pidió al hermano los regalos una vez ofrecidos. Sin embargo, este se negó. Según Caterina, la nueva esposa lo tenía hechizado de amor y por eso había olvidado sus responsabilidades familiares, viéndose ella obligada a cumplir el papel de *atata*¹³⁸ en muchas situaciones familiares (Diario de Campo, 10/09/2019).

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 estas 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 Augusta 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, 19/09/2019).

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 al 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* es mucho trabajo» (Diario de Campo, Adelinda, 26/09/2019).

La totalidad de informantes consultadas/os 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

¹³⁸ Tío materno en quien reside la autoridad de la familia.

no se le pusiera sangre al molino, este molino acabaría estropeándose enseguida. Oí decir así (Izabel, 25/06/2019).

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» (Diario de Campo, Angelino, 01/05/2019).

La tecnología y las manufacturas recientes forman parte del proceso de globalización¹³⁹. 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 provienen 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 pareciese que viajaba con un amigo, pero la policía se dio cuenta de que era un muerto (Ahmad, 27/04/2019).

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

5.5. Consideraciones finales

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

¹³⁹ La electricidad llegó a Txikoko hace cerca de veinte años.

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 cuales 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.

Capítulo 6. Intercambio económico del sexo: reciprocidad, sexualidad y género



Figura 42. **Animales de enseñanzas.** Artista desconocido. Esta obra representa cuatro de los animales que ofrecen conocimientos a la cultura macua: la perra (relaciones de género), la camaleona Namanriya (vida), la tortuga (sabiduría) y la gallina *do mato* (desconocido).

6.1. Introducción

Este capítulo analiza el mito de origen de la Diosa Namuli respecto de tres aspectos principales, interrelacionados a la luz de las transformaciones socioeconómicas actuales en el norte de Mozambique; también, se analiza la operatividad y los límites del intercambio económico del sexo en la actualidad; por último, se analiza las reinterpretaciones y la actualidad del mito hoy en día mediante la categorización de «*meninas estragadas*» -o chicas estropeadas-. El objetivo es analizar cómo las mujeres macua entienden y definen a aquellas que no cumplen con las reglas y que son consideradas *meninas estragadas* que son quienes hacen valer el intercambio económico del sexo de una manera distinta. Esta categoría recoge una amplia variedad de mujeres: trabajadoras del sexo, desobedientes de la tradición y la familia, las que visten ropa ajustada, quienes se niegan a seguir las normas para ser bonitas/buenas, las que usan en propio beneficio la economía sexual y las que buscan la autonomía mediante acceso al *serviço*. La obtención de empleo en sí se considera algo bueno, tanto para mujeres como para hombres, pero el uso del dinero definirá si se trata de mujeres buenas o no. Para ello, se aborda la categorización de «*meninas estragadas*» desde distintas perspectivas para tener un análisis global.

Ante de iniciar el análisis se relata el mito¹⁴⁰:

Namuli, mujer y Diosa, fue la primera menstruante y la primera menstruada. Sola generó a sus hijas y a sus hijos. Las hijas las entregó a la apwiyamwene en un lugar exclusivo para ellas a un lado del río. Los hijos los entregó al mwene y los dejó al otro lado del río. Crecieron de manera separada mujeres y hombres con un río en medio. Namuli conseguía alimentar con sus pechos a todas las personas.

Pasado el tiempo, Namuli vio que sus hijas e hijos estaban con salud y pensó en dejar de amamentarlas/os. Pensó en darles una ayuda para que pudiesen comer caril para que fuesen felices. Empezó a pensar y preguntarse, ¿qué animal, entre aquellos que había creado, iría a conseguir alimentar a todas las personas? Así pues, llegó a la conclusión de que la perra y el perro podrían ayudarles por su carácter noble, ya que nunca olvidan quién es la/el dueña/o.

Así pues, Namuli entregó una perra a las mujeres diciéndoles: «Mi ayuda es esta. Esta perra es capaz de cazar todos los animales del bosque, cuidad de ella, no le deis órdenes, no la instiguéis y no la llaméis por su nombre, pues ella conoce mis leyes, los tabús y los misterios de la vida humana». La apwiyamwene y la perra se hicieron grandes amigas y esta última la seguía a todas partes, principalmente al río a buscar agua. Aquella perra conseguía cazar cualquier animal, lo cual era motivo de gran alegría. Las mujeres agradecían a Namuli la gran abundancia de caril que les proporcionaba.

La Diosa hizo lo mismo con los hombres, les entregó un perro y les explicó las normas que debía respetar. Sin embargo, el perro no era tan buen cazador como la perra, cazaba

¹⁴⁰ Recogido durante el trabajo de campo (2018-2019) con la colaboración del Centro de Investigaçao Macua-Xirima, consciente de que existe una inmensa diversidad de formas de narrar este mito.

animales de vez en cuando y normalmente eran de pequeño porte lo cual no saciaba el hambre de todos los hombres. A veces el perro atravesaba el río para visitar a la perra y pasaba días sin volver al margen del río de los hombres. Estos sufrían de hambre que fue empeorando según pasaba el tiempo y sus cuerpos -que iban madurando- cada vez estaban más débiles.

El mwene se preguntaba: «¿Qué puedo hacer para no morir y que no mueran todos los hijos que Namuli me dio? Tal vez deba hacer como el perro que veo a veces atravesar el río e ir a visitar a la apwiyamwene. Sí, iré al otro lado a visitarla y le suplicaré para que me preste su perra cazadora y así comer todos los días caril».

Así pues, el mwene bajó al río y lo atravesó, al llegar al otro lado las mujeres fueron a su encuentro y le ofrecieron un asiento para que saludara a la apwiyamwene. Finalmente, él le habló: «Madre, en el otro lado del río no estamos bien, por eso he venido a visitarle. Sé que la Diosa Namuli no permite que los hombres vengamos aquí, pero si he venido hoy aquí, no es porque quiera despreciar ni desafiar la voluntad de Namuli, no, es porque sabemos que la Diosa quiere la vida y no la muerte. La verdad es que, en el otro lado del río, nos estamos muriendo de hambre por falta de caril, el perro que Namuli nos dio no es un buen cazador, él también se ausenta varios días cuando viene aquí a visitar a vuestra perra dejándonos sin apoyo en la caza. Es por eso que he atravesado el río para hablar con usted y rogarle que me preste a su perra cazadora». La apwiyamwene le respondió: «Sí, entiendo y veo vuestro sufrimiento y estoy dispuesta a prestaros la perra. Llevároslo a vuestras cacerías y comed buen caril, pero tened en cuenta las reglas más importantes: no debéis decirle “coge, coge”, no debéis darle órdenes y jamás debéis llamarla por su nombre, pues ella es una gran cazadora, conocedora de todas las prescripciones y misterios de las mujeres y de la Diosa Namuli».

El mwene aceptó y aquel mismo día volvió a casa llevando consigo la perra de las mujeres. En la puesta de sol mandó tocar el tambor para llamar a todos los hombres. Una vez reunidos, el mwene les explicó el acuerdo que había hecho: «las madres del otro lado del río han visto nuestra aflicción y por eso han aceptado prestarnos su perra cazadora. Por tanto, vamos a levantarnos temprano y vamos a ir al bosque para cazar con ayuda de la perra. Como sabéis, todas las cosas de esta tierra vienen acompañadas de sus respectivas leyes y prohibiciones. La apwiyamwene ha ordenado que nunca se le diga “coge, coge”, que nunca le deis órdenes y que jamás mencionéis su nombre, pues es una perra gran cazadora que sabe todos los tabús y los misterios de las mujeres y también de la Diosa Namuli. ¿Entendieron? Si no obedecemos estas órdenes, una gran calamidad caerá sobre todos nosotros».

Los hombres respondieron: «Sí, escuchamos, obedeceremos las órdenes de la apwiyamwene». Al día siguiente todos los hombres salieron a cazar y durante toda la semana cazaron muchos animales con ayuda de la perra y estaban muy felices. A la semana siguiente el mwene pensó que podría dejar a los hombres ir a cazar solos con la perra. Durante varios días iban y volvían con muchas presas y sin incidentes, pero cierto día, un joven, al ver un gran antílope empezó a decirle a la perra: «Mira, mira, corre ¡cógelo! ¡cógelo!». Llegando incluso a llamarla por su nombre y dándole órdenes en

repetidas ocasiones. La perra se fue y se perdió en el bosque atrapada por los espíritus, se convirtió en una loba y no se la volvió a ver¹⁴¹.

Tristes, los hombres volvieron a casa, después de comer se reunieron y le explicaron al mwene la desgracia que había ocurrido. El mwene se enfadó, pero no dijo nada. Al día siguiente, al alba, fue a visitar a la apwiyamwene. Viendo al mwene atravesar el río con el rostro apesadumbrado, las mujeres se reunieron en silencio. Tras los saludos, la apwiyamwene preguntó por su perra y él le contó lo sucedido y le preguntó: «¿Cómo vamos a resolver este conflicto?». La apwiyamwene le respondió: «En verdad este conflicto nunca se resolverá, se resolverá solo el día en que me devolváis a la perra cazadora. Era vuestro perro que atravesaba el río y venía a visitar a la perra, él seguía las órdenes de Namuli; ahora, ¿vosotros los hombres queréis invertir las órdenes de la Diosa? Si no conseguís hallar a nuestra perra, sabed que iremos a la guerra. Nosotras las mujeres no perdonamos y en cada guerra sois vosotros los hombres que siempre perdéis. Nosotras somos la segunda Diosa en la tierra».

El mwene regresó y llamó a los hombres y les dijo: «Mañana iréis al bosque a buscar a la perra de las mujeres. Por favor, debéis encontrarla y devolverla. Si no la encontramos habrá una gran guerra, las mujeres no perdonan y nosotros siempre perdemos porque ellas son las segundas Diosas en la tierra».

Al día siguiente los hombres fueron al bosque a buscar a la perra. Buscaron todo el día bajo el sol abrasador, pero no la encontraron. Nunca más se la volvió a ver. De nuevo el mwene atravesó el río para comunicarle que no la habían encontrado y ella le dijo: «Como no habéis encontrado a la perra habrá guerra, habrá guerra entre vosotros y nosotras puesto que habéis sido lo suficientemente débiles como para no saber mantener el tabú. Ahora el conflicto es vuestro, los culpables sois vosotros los hombres. Así como hacía vuestro perro, vendréis dentro de siete días y lucharemos en el bosque de mi reino puesto que todos los secretos se ocultan allí y todos los conflictos se resuelven allí. Tenéis una semana para prepararos para la guerra».

El mwene regresó e informó a los otros hombres. Durante el resto de la semana se estuvieron preparando respectivamente para la guerra.

El mwene les decía: «preparad las flechas y los machetes, iremos amenazar a las mujeres hasta masacrarlas a todas, será el día de nuestra iniciación de nuestra maduración».

Al otro lado del río la apwiyamwene habló con las mujeres: «Habrá una gran guerra contra los hombres. Tened valor, cuidado de vuestros tatuajes¹⁴², de los abalorios que usaréis y de vuestro ethuna¹⁴³, serán nuestras armas de guerra y con ellas venceremos a los hombres. El día que vengan el mwene y los hombres, debéis mirarme e imitarme lo que yo les haga. Delante de ellos nos desnudaremos y nos mostraremos así para que vean la belleza de nuestros cuerpos. No temáis, lucharemos contra ellos y así haremos de

¹⁴¹ Según mis informantes, las mujeres nunca deben temer a las/os lobas/os del bosque porque nunca les atacarán ya que estos recuerdan que una vez estuvieron a las órdenes de las mujeres.

¹⁴² El término «tatuaje» en realidad se refiere a escarificaciones, pero he mantenido el término *emic*.

¹⁴³ Nombre que recibe el estiramiento de labios vaginales menores.

ellos nuestros esclavos. Será nuestra iniciación y la prueba de nuestra madurez, nuestro matrimonio».

El día acordado los hombres se prepararon, cogieron sus armas y atravesaron el río dispuestos a matar a las mujeres.

Las mujeres se vistieron, tatuaron y arreglaron con abalorios bonitos y fueron al bosque. Al llegar empezaron a desnudarse mostrando sus tatuajes y sus abalorios frente a los hombres.

En aquel momento los hombres quedaron seducidos y debilitados por el deseo de los cuerpos desnudo de las mujeres. Se les cayeron las armas de las manos de manera que no tuvieron más ganas de luchar. Constatando la debilidad del mwene ante la seducción, la apwiyamwene lo llevó a su casa. Las mujeres la imitaron, cogieron a alguno de los hombres y se los llevaron a sus casas. Fue aquel día que la apwiyamwene se casó con mwene¹⁴⁴ y todas las mujeres y los hombres les siguieron haciendo aquello que la perra y el perro les habían enseñado.

Al anoecer la oscuridad cayó sobre la tierra y la luna nació para brillar con la agradable candidez y fresca que la Diosa namúlica le confirió. La apwiyamwene llamó a todas las mujeres y a todos los hombres para tratar del conflicto de la perra perdida. Tras mostrar la culpabilidad de los hombres, dijo: «Mwene, ya que tus hombres no consiguieron encontrar mi perra, sois vosotros mismos los que debéis resolver el conflicto. A partir de hoy y para siempre, nuestra perra será cada uno de vosotros hombres, sois vosotros que debéis ayudarnos a conseguir caril yendo a cazar. De hoy en adelante sois hombres robados y seréis nuestros para siempre. Seremos nosotras las que os desposaremos para que cacéis para nosotras en vez de la perra que perdisteis. Por eso, debéis abandonar siempre vuestras tierras y desposaros con nosotras en las nuestras. Nosotras os mandaremos porque somos la imagen de la Diosa Namuli mujer. Deberéis construir nuestras casas y enterrar nuestros muertos. Nosotras os alimentaremos y daremos todo lo que necesitéis pero todas/os las y los hijas/os que nazcan serán nuestras/os y viviréis en nuestra tierra siendo siempre extranjeros, realizando los trabajos necesarios en nuestras casas, vosotros pagaréis por haber perdido a nuestra perra. Tendremos hijas/os pues Namuli no quiere la muerte sino la vida. Vosotros, hombres, pensasteis en luchar contra nosotras y asesinaros a todas, pero matar no agrada a Namuli. Ella quiere la vida, quiere el matrimonio, ¿si nos matáis con quién os casareis? Todo debe crearse en equilibrio como la perra y el perro. No casarse significa no engendrar vida, no ampliar el reino de Namuli. Nosotras las mujeres somos la segunda Diosa en la tierra por eso no quisimos luchar, gracias a nuestra belleza os hicimos comprender las obligaciones. Os estaremos siempre vigilando para que no huyáis y hasta cuando orinemos lo haremos

¹⁴⁴ Normalmente sería impensable que un mwene y una apwiyamwene se casen porque son parientes. En todas las versiones del mito que recogí esto era narrado así y lo he mantenido a pesar de que hoy en día no ocurriría. Cabe destacar que algunas informantes me señalaron que antiguamente en la iniciación del mwene este debía mantener relaciones sexuales con algunas mujeres de su familia, incluida la apwiyamwene, es posible que ambos casos estén relacionados. Durante mi investigación de campo ninguna de estas circunstancias se dio.

mirando la puerta de casa para veros y vosotros lo haréis mirando al bosque queriendo huir. Las mujeres nunca miraremos atrás en el camino cuando vayamos al río porque siempre estaremos controlando la casa. El hombre nunca podrá llevar a la mujer a su casa materna, pero él siempre formará parte de la misma y nunca de la casa de su mujer. Así resolveremos el conflicto de haber perdido la perra por no respetar los tabúes».

A partir de aquel tiempo hasta hoy los hombres dejan las casas de sus madres para vivir junto a sus esposas, deben proveer de caril a las casas de sus esposas y criar su descendencia.

Los estudios sobre matrilinealidad en África Subsahariana -ya desde los clásicos en antropología- sostienen de forma general la desaparición de las formas de organización social matrilineal en favor de patrilineales a través, sobre todo, de la introducción de la economía capitalista (Richards, 1934; 1950; 1982; Schneider & Gough, 1961; Peters, 1997a; 1997b). Sin embargo, la matrilinealidad macua, lejos de llegar a desaparecer o diluirse en la patrilinealidad -el así denominado *puzzle matrilineal* por Audrey I. Richards en *African Systems of Kinship and Marriage* (1950) (cf. Schneider & Gough, 1961)-, sigue presente a través del control femenino sobre los alimentos y la sexualidad; también continúa vigente la deuda contraída por los hombres para con las mujeres a través del intercambio económico del sexo. El mito de origen de la Diosa Namuli, se analiza en relación a tres aspectos principales interrelacionados: 1) la centralidad del sexo y la belleza como estrategia de las mujeres para mantener su poder y autonomía; 2) la gestión de la sexualidad en las relaciones de género (entendiendo el sexo como derecho además de obligación siempre que esté aprobado por las familias); 3) el sexo como central en la reciprocidad de las relaciones de género, donde los hombres deben compensar económicamente a las mujeres por este intercambio. Se trata de una deuda ancestral adquirida por los hombres respecto a las mujeres a través del mito de origen. La matrilinealidad concede más espacio sociopolítico a las mujeres, característica de las relaciones de género macua (cf. Peters, 1997a; 1997b): los hombres fueron condenados a estar al servicio de las mujeres (entre otros, cazar para ellas) por perder a la perra de las mujeres. Desde ahí se estableció el deber moral y la obligación de reciprocidad que establece la relación entre economía y sexo. La matrilinealidad se reconfigura toda vez que las mujeres, en tanto que agentes y protagonistas de sus vidas, buscan nuevas vías de emancipación y autonomía. Como tal, persiste la exigencia a los hombres de la restitución de la perra que regaló la Diosa Namuli a las mujeres.

A lo largo de este capítulo se analizarán las dimensiones del mito, se planteará la actualización del mismo y, por último, se debatirán las formas en las mujeres hacen valer el mito en la actualidad en un contexto neoliberal-global. El objetivo de este capítulo es plantear la actualización y renovación tanto del mito como de características de la cultura matrilineal y de la economía sexual, en cuanto eje fundamental en la agencia y la autonomía de las mujeres macua en un mundo cambiante al que se adaptan y reinventan constantemente.

6.2. Las dimensiones del mito

6.2.1. Transformaciones corporales de la belleza

El mito de origen macua refuerza elementos culturales centrales como la importancia de la matrilinealidad, la uxorialidad, la obligatoriedad de la división sexual del trabajo y la relación entre la economía y el sexo. Estos cuatro elementos están presentes. La matrilinealidad queda establecida al colocar a los hombres bajo dominio de las mujeres, marcando así la pauta de la descendencia. La uxorialidad se representa metafóricamente cuando los hombres abandonan su lado del río para ocupar el de las mujeres. La división sexual del trabajo y la economía sexual quedan bien reflejadas en la pérdida de la perra y la posterior condena de los hombres. Este capítulo se centra principalmente en estas dos últimas cuestiones, pero se debe comprender esta realidad social teniendo en cuenta las cuatro dimensiones mencionadas.

La matrilinealidad se ha destacado por el poder y el control que ejercen las mujeres sobre los alimentos y la sexualidad (Geffray, 2000; Arnfred, 2015a). La sexualidad continúa constituyendo una de las esferas de poder y autonomía de las mujeres, recogida en el mito de origen mediante la forma matrimonial de la cosmovisión macua. Localmente el mito explica el origen y las normas del matrimonio, así como el trabajo de transmisión/reproducción de la división sexual del trabajo y los roles de género que se transmite por parte de las mujeres mayores a las jóvenes.

El sexo es *el primer trabajo* que incluye la labor reproductiva que incube a mujeres y hombres al igual que dar a luz, cocinar, cuidar, cazar, transportar agua, procurar medicamentos, construir casas, hacer objetos de barro, etc. El sexo es trabajo como lo son otras actividades que posibilitan la vida. El trabajo es positivo, según Caterina: «El trabajo es esfuerzo, el trabajo es bueno, sin trabajo las personas acaban mal» (Diario de Campo, 09/10/2019). El fin de dicho trabajo es «comer juntos»¹⁴⁵, esto es, compartir en colectividad (Lerma, 2009)¹⁴⁶. *Ovara muttheko*¹⁴⁷ es la forma correcta de referirse a la actividad sexual, cuya traducción sería «hacer trabajo» o «el primer trabajo». Esta conceptualización coloca el sexo en el epicentro de la cotidianidad y de la reproducción de la vida, manteniendo vivo el mito y definiendo la relación de género.

La división sexual del trabajo establece que hay trabajos que corresponden a mujeres u hombres y algunos pocos que son compartidos. El trabajo de mujeres consiste en

¹⁴⁵ «Comer juntos» es una expresión que se usa para referirse a los beneficios y la riqueza compartida. No se entiende, ni acepta, una persona que se enriquece y no lo comparte (véase capítulo cinco). Amadiume (2018) habla de «compartir puchero» con respecto a los vínculos matrifocales que favorecen la riqueza compartida.

¹⁴⁶ Aunando el sentido señalado por Lerma (2009) o la dividualidad (Strathern, 1987; 1990; Smith, 2012).

¹⁴⁷ Existe también la palabra *okanano* para referirse al sexo legítimo que se deriva de la palabra *okona* que significa dormir. Si bien me hablaron de este otro vocablo, *ovara muttheko* era el más habitual en su uso cotidiano.

tener sexo, parir, amamantar, preparar comida, cargar leña, acarrear agua, cultivar la tierra, cargar bebés, limpiar la casa y la ropa, hacer *panelas* (ollas) de barro (que son como el útero y la barriga de una mujer), ayudar en el parto a otras mujeres, elaborar medicamentos, bailar, cantar, organizar y llevar a cabo ceremonias, llevar el control de los silos, destilar bebidas, preparar harina, etc. Las niñas se inician en los trabajos menos fatigosos desde muy pequeñas. En el caso de los hombres su trabajo consiste en arar la tierra, producir productos del bambú u otros materiales vegetales, construir casas, cortar bambú, tener relaciones sexuales, proveer de determinados bienes (jabón, por ejemplo), conseguir *caril*, organizar y llevar a cabo ceremonias, ser líderes, enterrar a las/os muertas/os, cargar leña, elaborar medicamentos, entre otros. Algunos trabajos son compartidos como el de curanderas/os, adivinas/os y, en algunas ocasiones, *mwene*. Cada vez es más común que los oficios no recogidos en los trabajos anteriormente expuestos -trabajos no tradicionales- sean compartidos (profesorado, administración, costura, mercadeo, etc.). Las mujeres -tradicionalmente, aunque hoy en día lo hagan- no pueden acceder a entierros, ni al cementerio, pues es trabajo de hombres. Las mujeres encarnan en sí mismas la vida y, de alguna manera, quedarían mancilladas por su contacto con la muerte. A pesar de ello, las mujeres, al entrar en contacto con un animal poderoso muerto, no necesitan realizar ceremonia alguna de purificación, ya que su sangre menstrual es símbolo de la Diosa, por ser vida y muerte en sí misma, y tienen una purificación mensual. Al contrario de lo que ocurre con los hombres que sí requieren de esa purificación.

Entre los hombres la caza para la obtención del *caril* era un trabajo fundamental, según la división sexual del trabajo establecida en el mito, mientras que para las mujeres lo era transformar su cuerpo para el sexo como dispositivo de guerra. La belleza no es innata, sino producida, y el deseo sexual está construido sobre la producción del propio cuerpo. La belleza es intencional y no se define necesariamente por los rasgos físicos; esta -a través del mito- otorga poder a las mujeres para atraer a los hombres y someterlos al control femenino (Hakim, 2011). En la actualidad, las mujeres continúan transformando su cuerpo con tatuajes y otras formas, siendo la belleza una herramienta de la sexualidad para la negociación de las relaciones de género. Se reconoce que existen algunas personas más bellas que otras. Durante las entrevistas así lo relatan Renata y Francisca: «La belleza está en el corazón y en los tatuajes» (Diario de Campo, 24/05/2019). La «belleza del corazón» se refiere al comportamiento. Una persona de buen corazón es quien no tiene malicia y se comporta bien, según las expectativas sociales. Para las mujeres existen conductas que las dotan de belleza, siendo esta definida por la división sexual del trabajo y la transformación de su cuerpo. *Órera*¹⁴⁸ y *ópera murima* son los términos para hablar de lo bonito y lo bueno. «*Órera*» podría traducirse como bonito y «*murima*» es la palabra para referirse a lo bonito del corazón, esto es, al comportamiento. Ambas coexisten de manera interconectada. Renata, al reflexionar sobre las dimensiones de *ópera*, decía:

- Renata: Una mujer buena es aquella que cuida de sus hijos, que atiende a su marido, le hace comida cuando él se lo pide, le calienta el agua del baño cuando vuelve de la *machamba*,

¹⁴⁸ Esta palabra también se usa cuando se quiere expresar que una comida está buena, por ejemplo.

trabaja su propia *machamba*, atiende a las visitas, se pone de rodillas para recibir, es limpia, limpia su casa y cumple con el sexo

- Ane: ¿Cómo se cumple con el sexo?
- Renata: Sabes que nosotras nos estiramos los labios, a los hombres les gusta mucho jugar con ellos. Cuando vemos una mujer como tú con los labios pequeños nos reímos porque son como los de las niñas. Una mujer buena se estira los labios. Además de jugar con ellos, sirven para atrapar el pene del hombre y eso les gusta mucho. Un hombre que ha estado con una mujer así, ya no vuelve a las otras. Cuando un hombre deja a una mujer, le decimos: «¿No será que no te estiraste bien los labios?». Antiguamente, las mujeres también se hacían tatuajes, como yo, ¿ves? [se señala los tatuajes de la cara y la tripa]. Ya no se hacen por causa de la democracia y de la escuela. En las comunidades todavía hay mujeres que lo hacen, pero aquí en la villa ya no. Ahora hay otras formas en la que las chicas se ponen bonitas, compran pelo como el tuyo, maquillaje, ropa, zapatos. Antiguamente no teníamos esas cosas y nuestra manera de estar bonitas eran los tatuajes. A los hombres les gusta mucho jugar con los tatuajes. Una mujer buena no se avergüenza de estar desnuda delante de su marido. Cuando van a la casa, de noche, ella debe quitarse la *capulana*, mostrarse y mover las *missangas* de su cadera. Él va a recorrer con sus manos los tatuajes para estimularse y va a jugar con los labios de la mujer para estimularla y luego sabes ya lo que pasa. Luego la mujer debe tener siempre un tejido para limpiar al hombre y si él quiere, debe prepararle el baño o algo de comida. Es así. Una mujer bonita es aquella que tiene tatuajes bonitos y buen comportamiento (Renata, 03/09/2019).

Renata explica cómo es una mujer buena a través de la construcción de la belleza y su disposición para el sexo, al tiempo que recoge las transformaciones en la producción de la belleza por los cambios coloniales, políticos y educativos, ocurridos con la modernización (siglo XX) e intensificados desde el fin de la Guerra Civil (1992). La belleza se produce mediante cambios del cuerpo y del comportamiento, con tatuajes o extensiones del cabello. La conceptualización de lo bonito y lo bueno es inherentemente voluntaria pese a transformaciones del concepto de lo estéticamente bello. Las alteraciones realizadas para la producción de belleza componen el capital erótico (Hakim, 2011), basándose en tres aspectos de la sensualidad: sonora (*missangas* de la cadera), táctil (tatuajes y labios vaginales) y olfativa (uso de aceites). La producción de la belleza descrita por Renata se fundamenta en esa transformación del cuerpo. Sin embargo, tal y como ella señala, existe un cambio fundamental respecto a las concepciones actuales de la belleza para las jóvenes. Por ejemplo, la belleza visual (maquillaje, pelo sintético y ropa) adquiere cada vez más importancia. Las concepciones macua siguen presentes (estiramiento de labios o uso de *missangas* y perfumes), sin embargo, ha habido un cambio paradigmático en la producción de la belleza: esta no es solo autoproducida y autogestionada, ahora es también comprada.

Como consecuencia, las fronteras entre sexo y poder se van redefiniendo (Groes-Green, 2013; Temudo, 2019). Existe un contraste ante los cambios sobre la producción de la belleza de las mujeres, esta sigue siendo obligatoria desde el punto de vista que forma parte de su trabajo satisfacer sexualmente a los hombres (*cf.* Geffray, 2000), pero cómo ella se produce y el acceso a la misma se ha transformado con la globalización. Según

el mito, el orden para la producción de belleza proviene de las mujeres mismas; todas tenían acceso a ser bonitas y buenas, haciendo de lo bonito/bueno una categoría accesible bajo determinadas pautas y trabajo. A día de hoy, debido -entre otros a la entrada de nuevas mercancías- para ser bellas, las mujeres dependen de productos externos¹⁴⁹ y del dinero para obtenerlos. Ello transforma las dinámicas originales del sexo y la belleza como poder, perdiéndose la autonomía del acceso a la belleza y siendo subordinadas al dinero y a los hombres(en la medida que ellos proporcionan dinero) para el acceso a ella, intensificando la dependencia establecida en la economía sexual. Esto revierte la posición de las mujeres en relación a la economía sexual debido a que se parte de una dependencia para acceder a ella, lo que no había ocurrido hasta la actualidad. Los cambios en las dinámicas comerciales y de acceso a productos mediadas por las relaciones de género han transformado la autonomía de las mujeres en el acceso al capital erótico (Hakim, 2011).

6.2.2. Transformaciones en las dinámicas del sexo y la belleza

El acto sexual -entendido siempre heterosexualmente- está mediado por normas de conducta y obligaciones. El sexo es una obligación de la pareja para la reproducción de la vida, pero la satisfacción sexual es un derecho en sí mismo. Mujeres y hombres pueden solicitar el divorcio, motivado por falta de sexo o insatisfacción sexual. En una comunidad cercana a Txikoko se hablaba de una joven pareja que se había casado y separada a los dos meses porque «dormían como hermanos». Ella hizo todo lo que posible estimulando al marido, pero él siempre le decía que quería dormir. Finalmente, la mujer fue a hablar con su *atata*, este a su vez habló con el *atata* del marido para que aconsejara a su sobrino sobre el comportamiento que debía tener con su mujer. A pesar de todo ello, la cosa siguió igual y ella pidió el divorcio, aceptándose por parte de las familias (Diario de Campo, 11/06/2019).

Las relaciones sexuales son en sí mismas una condición del matrimonio, porque el objetivo de la unión es la reproducción de la vida, perpetuando el mandato de Namuli. La satisfacción sexual es un derecho para mujeres y hombres sin límite de edad o ciclo reproductivo. Reproducirse es una obligación social, pero la satisfacción sexual es un derecho. Es común que mujeres de más de cincuenta años que están divorciadas o viudas vuelvan a casarse para obtener satisfacción sexual; esto se considera normal y oportuno. Por ejemplo, Jesusa y Mariana tenían alrededor de sesenta años y se habían casado recientemente como segundas esposas. En ambos casos los hombres vivían en casa de sus primeras esposas, visitando esporádicamente a las segundas. Una se mostraba favorable y la otra en desacuerdo a este arreglo. Jesusa prefería que el marido viviese con ella, pero aceptaba el acuerdo porque al menos así estaba satisfecha sexualmente. En contraposición, Mariana estaba encantada con el acuerdo porque la liberaba de toda la carga de la esposa, pero disfrutaba del sexo. En ambos casos habían iniciado la relación con el único fin de mantener relaciones sexuales, ya que ninguna de las dos contaba con engendrar. Sin

¹⁴⁹ Maquillaje, ropas, extensiones de pelo, zapatos, cuchillas de afeitar, pendientes...

embargo, no todos los casos son bien vistos por la comunidad. Maria, una mujer de unos ochenta años, estaba casada con un hombre también anciano, pero ella usaba vaqueros, bebía alcohol y frecuentaba el mercado para acostarse con hombres jóvenes. Su marido lamentaba esta conducta de su mujer, pero debido a la avanzada edad de ambas/os no se atrevía a echarla y la criticaba diciendo que su *verdadera* mujer era su hijo por ser quien le cuidaba.

Comparando las premisas del mito y el análisis de Arnfred (2011) se interpreta la centralidad que la sexualidad y el erotismo adquieren para las mujeres. El mito también señala las relaciones sexuales como instrumento de aproximación a la Diosa mediante la procreación, equipara la capacidad de concebir de las mujeres a la de Namuli. La producción de sus cuerpos para lo erótico es el arma que les permite utilizar el capital erótico (Hakim, 2011). El sexo es obligación para con el don de la vida. La reproducción es un mandato divino y la superioridad de las mujeres se demuestra por haber escuchado los consejos de Namuli. Por tanto, se constituye de esta manera como una obligación y un trabajo. Producir el cuerpo para el erotismo y cumplir el mandato implica asumir el disfrute sexual como parte intrínseca de la procreación. Todo trabajo, aunque implique sacrificio, es positivo. En este sentido, la belleza implica sufrimiento, por ejemplo, a través de las marcas corporales con las escarificaciones, pero comporta un disfrute sexual y el cumplimiento de una obligación. La vida es el mayor legado de Namuli; por ello la riqueza se mide a través del número de descendencia¹⁵⁰ y no en los bienes materiales. Las mujeres gestionan su sexualidad y, a cambio, reciben un intercambio económico como compensación. La división sexual del trabajo establecida en el mito está vigente formando parte de las relaciones en la actualidad. El sexo como una obligación del matrimonio implica para algunas mujeres una carga que deben llevar. A pesar de que en términos generales el sexo y la sexualidad se consideran positivos y las mujeres lo desean, hay mujeres que también mantienen relaciones sexuales con sus maridos por obligación. Filipa me comentaba:

Ahora yo ya soy vieja, no es como antes que a todas horas el marido te busca, pero tampoco te puedes negar siempre, porque es tu trabajo. Yo lo ofrezco como recompensa cuando él trae *capulanas* o carne. Pero las mujeres somos como calabazas, dentro estamos vacías con semillas, ese agujero se llena y se espera (Diario de Campo, 11/07/2019).

Lo mismo ocurre con la producción de la belleza. Hay mujeres que afirman sentir placer en el estiramiento de labios vaginales y otras que sienten gran dolor y lo hacen por obligación. El sexo y la sexualidad puede convertirse en un castigo para algunas mujeres, siendo una herramienta de subordinación al marido, aunque normalmente se desee, se busque y sea algo positivo.

La satisfacción del deseo sexual al ser considerado un derecho, lo erótico, por tanto, adquiere dimensión de poder porque la gerencia de la sexualidad les permite la satisfacción,

¹⁵⁰ La riqueza se mide en descendencia, pero hay un control de la natalidad por parte de las mujeres que priorizan la vida que ya existe sobre la venidera. Las mujeres tienen un amplio conocimiento de las plantas anticonceptivas y abortivas del entorno.

así como el acceso a bienes (Hakim, 2011). El estiramiento de los labios vaginales y de los tatuajes tienen un doble objetivo: satisfacer el deseo de los hombres y constituir el juego precoital como parte obligatoria de la sexualidad con vistas a satisfacer su propio deseo sexual (cf. Cossa, 2014). En palabras de Caterina: «Antiguamente, cuando todas las mujeres tenían tatuajes, los hombres empezaban a palpar cara, pecho, tatuajes; eso es “amor” y de ahí cogían los labios y el hombre gana así mucha fuerza» (Diario de Campo, 09/10/2019). El sexo no se limita a la penetración para la procreación, sino que se envuelve de toda una red de erotismo y sensualidad que dominan el trabajo del sexo en sí mismo; está pensado para el disfrute, no solo para la fecundación; por ese motivo, está bien visto y se considera normal que mujeres con menopausia sigan teniendo una vida sexual activa con el único objetivo de disfrutar. Si bien los tatuajes han caído mayoritariamente en desuso, el estiramiento de los labios vaginales sigue a la orden del día (Cossa, 2014; Temudo, 2019). Muchas jóvenes han empezado a usar *piercing* y las mujeres más mayores se sienten satisfechas porque les recuerda a las dilataciones que se hacían sus madres en la nariz y en el labio superior que dejó de practicarse durante la ocupación portuguesa. Según las descripciones recogidas a lo largo del trabajo de campo, una mujer macua bella tradicionalmente tendría el siguiente aspecto que se puede observar en la escultura de un artista local y en el dibujo retratado a continuación (ver figuras 43, 44, 45 y 46). Cabe destacar que los cambios corporales para la sexualidad y el sexo son un espacio de disputa fundamental de las relaciones de género, cargada de nociones, valores, cambios, poder, derechos y obligaciones que componen un universo simbólico y una cosmovisión compleja en los que las mujeres hacen operar su agencia mediante el uso de su producción corporal (cf. Temudo, 2019). Los cambios corporales mostrados en estas imágenes deben ser comprendidos desde esta perspectiva:



Figura 43. **Escultura de mujer tradicional I.** Artista desconocido. Esta escultura representa a una mujer dando el pecho, ataviada con los elementos tradicionales de la belleza.



Figura 44. **Escultura de mujer tradicional II.** Artista desconocido.



Figura 45. **Escultura de mujer tradicional III.** Artista desconocido.

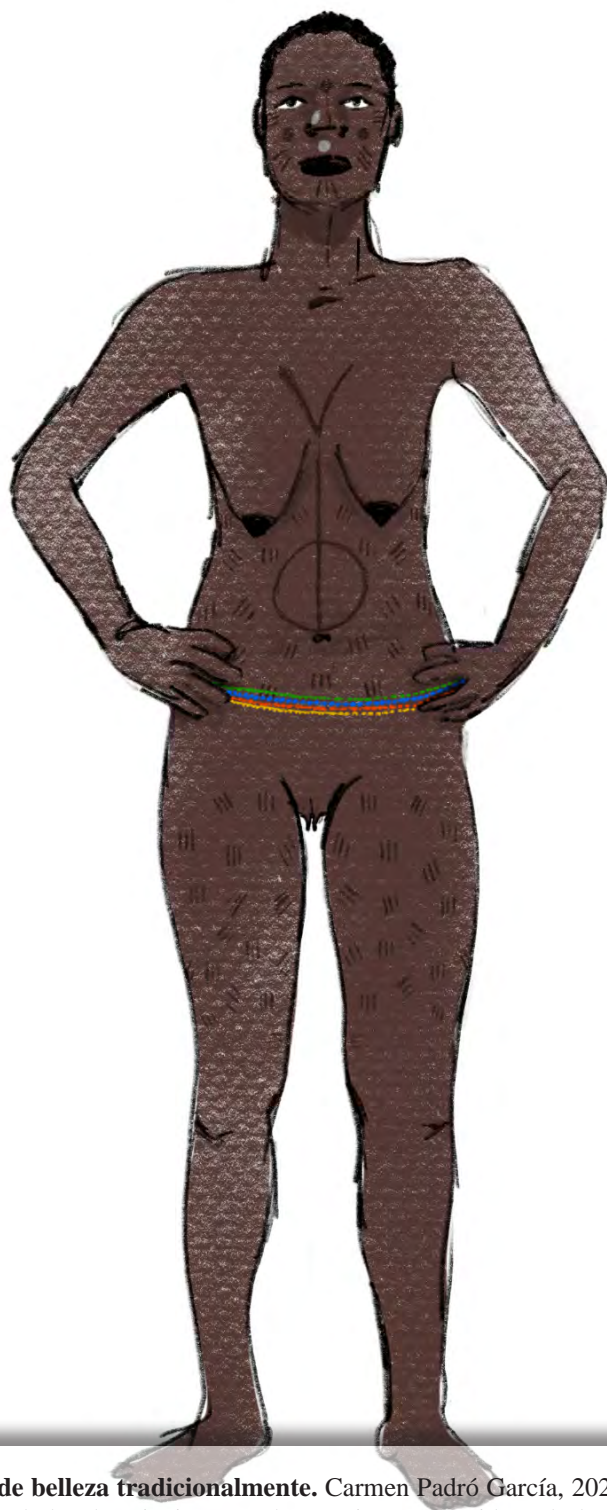


Figura 46. **Producción de belleza tradicionalmente.** Carmen Padró García, 2020. Dibujo realizado a partir de las descripciones y observaciones recogidas a lo largo del trabajo de campo sobre la producción de los cuerpos de las mujeres.

6.2.3. Condena para los hombres, recompensa para las mujeres

Las relaciones de reciprocidad entre mujeres y hombres -donde estos deben compensarlas económicamente por el sexo- se trata de una deuda ancestral. Los hombres se ponen de esta manera al servicio de las mujeres. Esto tiene dos consecuencias: la división sexual del trabajo y el establecimiento de la relación económica de reciprocidad entre sexo y carne (de caza).

El mito establece el inicio de una reciprocidad económica entre mujeres y hombres mediante las prácticas sexuales. Sin embargo, las transformaciones económicas del norte de Mozambique han afectado a la realidad social y a las relaciones de género (Medeiros, 1984; Geffray, 2000). No es posible pensar que la asociación sexo-carne establecida sigue intacta. En este sentido, de acuerdo con Medeiros (1984) y Geffray (2000), las transformaciones económicas y sociales en la región (trata de esclavas/os, comercio, colonización, etc.) han afectado a esta realidad. Geffray recoge el papel de los hombres durante principios del siglo XX como proveedores de bienes. También destaca el papel de las mujeres responsables del granero mientras que los hombres lo son de la carne, el *caril*, la sal, las *capulanas*, etc. Los cambios producidos transforman el elemento del intercambio económico del sexo manteniendo su ontología. Como señalan Hunter (2002) y Cole (2004), el vínculo entre sexo y regalos no es nuevo pero sí debemos atender a la actualización de este intercambio. Los hombres empezaron pagando su deuda sustituyendo a la perra en la caza y con el devenir de los tiempos, igual que la caza ha caído en desuso (por cuestiones que no caben analizar aquí), este aprovisionamiento se ha transformado en otros productos, principalmente aquellos que los hombres han tenido acceso privilegiado (cf. Medeiros, 1984; Geffray, 2000).

La condena coloca a los hombres en el eje de responsabilidad de proveer carne, más concretamente los productos para hacer *caril*. Este guiso es el plato de comida principal que acompaña a la *xima* o polenta. Las comidas principales se componen de estos dos platos. El *caril* es el elemento que define y clasifica la posición y ocasión de la comida. El peso simbólico del *caril* es muy importante porque es, en sí mismo, la definición de comida, de alimento, a pesar de que la *xima* sea lo más abundante y que proporcione mayor aporte calórico. El paradigma del *caril* es siempre la carne. Cuando se habla de «falta de *caril*» quiere decir que no hay carne ni pescado. Tener los productos necesarios para este plato es una preocupación cotidiana de las mujeres. Una joven de unos veinte años que se había separado del padre de su hijo explicó: «Él me llamó para decirme que se estaba yendo, entonces me enfadé muchísimo y le dije “¿cómo que te vas?, ¿dónde está el *caril* para tu hijo? Te vas y no me dejas dinero para *caril*”. Le dije que mandase alguien de su familia para que trajese *caril* para su hijo» (Diario de Campo, Josefina, 20/08/2019). La responsabilidad de los hombres empezó con el mito y continúa, hoy en día, con la capacidad adquisitiva para obtener *caril*, ropa, sal, *capulanas*, jabón, cubos, platos, etc. Esta relación de reciprocidad se extiende hasta la actualidad manteniendo las relaciones interdependientes. La responsabilidad del intercambio no es solo para con la mujer, sino que se debe encuadrar en el sentido dividual/comunitario familiar. Idealmente,

en un matrimonio el hombre debe trabajar en las tierras de su suegra los primeros años o al menos, hacer algún regalo. Bien es cierto que muchos de los matrimonios no tienen estabilidad o que las formas de residencia en transformación están modificando esta pauta. Sin embargo, la corresponsabilidad se mantiene siendo un tema de debate frecuente, cuando un hombre no cumple con la mujer a la que ha dejado embarazada, la familia de la mujer exigirá a la familia de él algunos objetos para la/el bebé. De esta manera se extiende a las familias matrilineales la responsabilidad de mantener a las/os hijas/os.

6.3. Economía sexual: reciprocidad, sexualidad y género

6.3.1. Sexo y dinero: El acceso a los productos

Las transformaciones económicas de los últimos dos siglos cambiaron las relaciones de género (Medeiros, 1984; 1988; Geffray, 2000; Arnfred, 2015b) e impactaron en la transacción económica existente entre mujeres y hombres. La deuda establecida sigue vigente a día de hoy, pero no es solo una cuestión de reciprocidad, sino que llega a ser insultante hacia la mujer no recibir nada por las relaciones sexuales. En relación a esta temática recogí el siguiente testimonio:

- Yo salía con un ingeniero que vino a construir el banco, pero le dejé porque me pegó y me llamaron para trabajar en los tabacos. Los hombres buenos no pegan a sus mujeres. Incluso había ido a su casa en Nampula. En aquella época solo bebía agua embotellada, ¿te lo puedes creer? En su casa de Nampula ¡el baño estaba dentro de la casa! Y había una mujer que limpiaba su casa y su ropa, pero yo no dejaba que ella limpiara mis bragas, eso es íntimo de cada mujer. Me pasaba todo el día sin hacer nada, solo bebiendo cerveza. Eso no es bueno, así que volví a casa de mi madre. Él todavía me da dinero cuando se lo pido. Pero, ¿sabes? El primer día estuve llorando, llorando, llorándole a mi madre preguntándole por qué yo no le había gustado.
- ¿Cómo que tú no le habías gustado?
- Ay amiga, la primera noche que le conocí, estábamos bailando en el Motor¹⁵¹, entonces, él vino a mi casa. Por la mañana, cuando me desperté, él no estaba y empecé a buscar y a buscar, pero nada. ¡No había dejado ni cinco meticales! ¡Nada! ¡Y él es ingeniero! Me quedé desesperada llorándole a mi madre. Después fui a beber con Ilema y fuimos a la obra en la que trabajaba y empecé a gritarle y él me mandó largarme. *Ixiii* él se enfadó mucho conmigo y me dijo que no podía ir a su trabajo a gritarle, pero claro que fui y volvería, qué se ha pensado. Pero por la noche, él vino a la casa de mi madre con muchos sacos de arroz, cebolla, ajo, pollos, todo, él trajo de todo y me dio mucho dinero. Después de eso empezamos a salir (Diario de Campo, 17/10/2019).

No recibir nada a cambio del sexo representa un problema muy grave para las mujeres y lo sobreentienden como un rechazo hacia su persona. En la actualidad no se trata

¹⁵¹ Una distribuidora de bebida y bar-discoteca del pueblo a cuyo propietaria apodan así.

exclusivamente del *caril* o de la carne, sino que es muy común recibir regalos en forma de ropa, zapatos o dinero (Medeiros, 1984; Geffray, 2000; Hunter, 2002; Cole, 2004; Santos, 2020). Cuando los hombres tienen más dinero se espera que ofrezcan más productos. Los hombres más adinerados pueden ofrecer hasta 1000 MTn o dejarles crédito en alguna tienda local para comprar cremas, jabones o algo de *caril* para la familia de ella. Sin embargo, durante la iniciación femenina se aconseja a las niñas respetar al marido y que no se le avergüence si no tiene dinero para comprarles nada, aunque se espera que lo hagan siempre que puedan.

Actualmente, las mujeres tienen acceso al dinero y a productos manufacturados. Todos los días muchas mujeres caminan desde sus comunidades hasta la villa para vender excedente de sus *machambas* y así obtener dinero para comprar jabón, sal, *capulanas*, ropa o aceite. También hay mujeres que producen y venden cerveza en sus casas, que arreglan ropa o que inician pequeños negocios. Sin embargo, de forma general, los hombres realizan la mayoría de las actividades comerciales. Normalmente, hombres y mujeres tienen economías separadas, aunque en gran medida las comparten mediante los regalos o, en el caso de las mujeres, alimentando a sus maridos con lo que producen en su *machamba*. Hay mujeres que comparten el gasto de ropa o del colegio de las/os hijas/os con los maridos, pero se espera de ellos que asuman costos mayores como la compra de una bicicleta o de *capulanas*, por ejemplo. Como fue anteriormente mencionado, generalmente, las mujeres son las principales responsables del cuidado de las *machambas* de alimentos (Medeiros, 1984; Arnfred, 2015a) mientras que los hombres acostumbra a trabajar aquellas que están dirigidas para el comercio. La desigualdad de acceso al dinero crea una dependencia para comprar productos manufacturados y, al mismo tiempo, hace que continúe vigente la transacción económica entre mujeres y hombres.

El acceso dispar a determinados recursos debe entenderse desde la cosmovisión macua (*idem*. Mito) en la que se distribuyen las responsabilidades y se establece el intercambio económico del sexo presente en la cotidianidad. Los cambios económicos han impulsado una renovación del objeto de la transacción manteniendo intacta la división sexual del trabajo y la economía sexual. La cultura macua asume como normativo, necesario y de honor hacia la mujer el intercambio económico de sexo con el marido y/o amantes. La economía sexual funciona como un derecho para las mujeres que siguen reivindicando la actualización de la división sexual del trabajo y la responsabilidad de los maridos (aunque algunas cuentan con dinero propio). A pesar de la centralidad de la economía sexual, los hombres que pretenden basar sus relaciones exclusivamente en esta transacción reciben quejas y críticas precisamente por basar la relación en una cuestión monetaria, ignorando las otras responsabilidades que se esperan en una relación o matrimonio (apoyo mutuo, atención y cuidados ante enfermedades, participación en ceremonias, etc.) Biatriz, en la misma conversación anteriormente mencionada, seguía:

- [...]Pero, ¿sabes amiga? No importa el dinero. ¿Te acuerdas de ese hombre que es jefe de los tabacos? ¿Uno claro y alto? Ese no es bueno. Me quedé embarazada de él y el bebé me estaba matando.
- ¿Te estaba matando?

- Sí amiga, me quedé muy muy débil y delgada, hasta me dieron sangre y tuve que ir al hospital de Cuamba, me internaron allí, iba a morir. Estuve mucho tiempo en el hospital y él no venía a verme y yo cargaba su bebé. Yo estaba todo el rato llorando para que él viniese a visitarme, pero él solo venía, traía chocolate, gallina, arroz, pero él no se quedaba. En Cuamba un médico que habla eso que tú hablas...
- ¿Español?
- Sí, eso, no sé de dónde sería, él era negro.
- ¿Cubano?
- Creo que sí, hay muchos médicos negros que hablan español. Pues él quitó a mi bebé de mi barriga porque me iba a morir, me iba a morir de verdad. Me dolió muchísimo porque estaba embarazada de seis meses y no había anestesia. Estuve muy muy mal. Solo cuando ya no había bebé vino a reclamar, a decirme que yo había matado a su hijo. Ahí yo le dije: «¡Tu hijo me estaba matando! ¡Y soy más importante que el bebé y soy cristiana!» Él pensaba que por traer regalos ya estaba, pero no, hay que visitar (Diario de Campo, 17/10/2019).

Semanas después en un bar con el jefe de los tabacos, Biatriz y él se pelearon por el feto perdido. Él la acusaba de haber matado al bebé y ella de desear su muerte. Después de eso no se volvieron a hablar, pero él siguió pagando nuestras cervezas a pesar de que ella se lo prohibió (Diario de Campo, 07/11/02019).

Si bien Biatriz había llorado al sentirse rechazada por no recibir nada a cambio del primer encuentro sexual mencionado, exige por un lado el derecho a su compensación y, por otro, señala que el dinero no puede compensar otros aspectos que conciernen a las relaciones. Las mujeres cuyos maridos tienen una situación económica acomodada se ven presionadas para mantener la relación por el beneficio que ello supone. Esta circunstancia se encuentra tanto en mujeres mayores como en chicas jóvenes. En el caso de Telma, de cerca de entre los setenta u ochenta años, ella destacó en su entrevista (24/05/2019) que su familia no le dejó divorciarse de su marido porque este era cocinero durante el periodo colonial, uno de los pocos trabajos remunerados. En el caso Andreia se trataba de una chica muy joven¹⁵² que se casó con uno de los comerciantes más importantes del distrito, no se podía separar porque beneficiaba enormemente a la familia y se había quedado embarazada para asegurar el matrimonio.

Las mujeres pueden elegir con quién casarse, aceptar o no una proposición, pero en última instancia el *atata* tiene más autoridad en la decisión. Ambos ejemplos ilustran que, con la introducción del factor monetario, los derechos de las mujeres se ven afectados y que su libertad de acceder al matrimonio y al divorcio se pone en entredicho para favorecer los intereses familiares. No existe una idea romántica del matrimonio. Al preguntar a las mujeres sobre qué es el amor para ellas, invariablemente respondían que «amor» es el encuentro sexual. Sin embargo, al igual que en otras sociedades matrilineales, la flexibilidad del matrimonio facilitaba uniones y separaciones dependiendo de la voluntad

¹⁵² Había mucho debate sobre la edad de la joven, porque alguna gente afirmaba que era menor de edad y otra que no, que había pagado para que le cambiasen la edad de la identidad y así fuese legal la relación.

de las familias y de la pareja. Hoy en día esto está en transformación, tanto por el componente monetario anteriormente mencionado, como por la afirmación de que «ya no hay hombres para casarse» o «los hombres no quieren casarse». Al igual que señala Temudo (2019) (cf. Hayes, 2016), la idea de la falta de hombres hace que las mujeres sean menos dadas al divorcio y soporten mayor violencia. En caso de violencia machista, suelen ser aconsejadas a permanecer con el marido para no perderlo, ante la convicción de que él encontraría fácilmente una nueva esposa. En un contexto tan complejo de cambio es necesario observar de manera crítica y reflexiva estas realidades sociales para comprender cómo las mujeres se reivindican en determinados aspectos de su vida y buscan estrategias de transformación. Telma, a pesar de haber sido obligada a permanecer con su marido, hablaba del dinero como el acceso a la independencia de las mujeres y estaba muy orgullosa de que sus hijas no dependieran de los hombres.

El caso de Biatriz no es el más frecuente ya que su padre es profesor y ostenta una mejor posición económica (tienen un grifo de agua canalizada en el patio de casa de su madre, por ejemplo). Con todo, ella reivindica lo que considera que es correcto, tanto el dinero que los hombres le deben, como la atención en caso de convalecencia. Esto es, el obligado cumplimiento de su trabajo por parte de los hombres, tanto el económico, como el que requiere atención, señalando que la relación no es exclusivamente transaccional.

6.3.2. Dinero en la (i)legitimidad de las transacciones del sexo

Los aspectos relacionados con la economía sexual adquieren dimensiones concretas y nuevas principalmente ante la monetarización de esta relación económica. En el proceso de análisis de datos recogí conversaciones, acontecimientos y percepciones sobre el tema que ilustran cómo se entiende la reciprocidad y abre el debate sobre los límites de la economía sexual.

La relación entre dinero y sexo es muy compleja. Cuando he ido a ver la telenovela turca, en la casa de la madre de Biatriz, han estado hablando de una vecina que, estando casada, se ha acostado con el carpintero. Ellas estaban riéndose de la vecina porque en palabras de Biatriz «él ni siquiera le ha dado cien meticales». Le preguntaron a la vecina por qué se había acostado con el carpintero si no le daba dinero. Ella les dijo que su marido trabajaba muchas horas y estaba muy cansado y que ella tenía necesidades, que al menos ahora estaba satisfecha. Ellas seguían riéndose diciendo que no entendían por qué se acostaba con el carpintero si no le daba dinero

Le pregunté a Biatriz si eso no sería prostitución y ella me dijo algo ofendida que eran cosas muy diferentes: «No lo estás entendiendo, los hombres tienen que darles a las mujeres porque las mujeres no tienen. La prostitución es otra cosa. ¿Te acuerdas de mi prima? Ella sí hace eso. Va por la calle, les da el número a los hombres y luego me llama y me dice que está en la pensión con tal y tal hombre y entonces yo le digo que venga a casa antes del amanecer para que mamá no sepa lo que está haciendo. Quien va a la pensión no es bueno. Esa prima mía se estropeó por culpa del dinero. Ella trabaja para el ferrocarril, pero quiere más. ¿No ves que va siempre llena de maquillaje y creyendo que va *cool*? Pero no es así, no, ella anda de cualquier manera» (Diario de Campo, 29/10/2019).

En este extracto del diario se deben destacar dos cuestiones. Por un lado, la vecina que es infiel al marido para satisfacer su deseo sexual y, por otro, añade un nuevo elemento de suma importancia para comprender la economía sexual en la actualidad. En cuanto al primer aspecto, a pesar del desconcierto de las mujeres que lo contaban, es un indicio de que, como ocurre con Biatriz, no solo se trata de una cuestión económica, sino que las mujeres se hacen valer de maneras diversas para reivindicar sus derechos. Segundo, sobresale la transacción económica y se establece una distinción respecto a la legitimidad o la ilegitimidad de la misma, aplicando esta diferenciación a categorías de mujeres según el tipo de relación sexual que se establece, aunque en todos los casos haya una transacción económica del sexo. Esto obliga a centrar el debate y establecer las categorías desde una perspectiva propia, no occidental. La gerencia de la sexualidad (*cf.* Arnfred, 2015a) en la economía sexual es usada por las mujeres para acceder a derechos que les son propios. Debe entenderse esta relación económica desde las categorías macua para comprender cómo se establece la (i)legitimidad de las relaciones sexuales. Este tema abre debates fructíferos sobre las dimensiones económicas del matrimonio en contraposición a la prostitución. La renovación del mito en un contexto crecientemente global y neoliberal amplía las dimensiones y reinterpretaciones desde una cosmovisión propia.

6.4. *Meninas estragadas*: sexo, dinero y cambio

Se establece una distinción entre la economía sexual legítima de la ilegítima, a esta última se le suele denominar «*meninas estragadas*» que es usado para nombrar a algunas mujeres. La (i)legitimidad se traza sobre los siguientes aspectos: el consentimiento familiar, la autonomía de las mujeres, de su cuerpo y del uso del dinero. Esta categorización -sobre la legitimidad- cambia bastante en función de las voces que la definen y caracterizan. El análisis de esta realidad social, tan compleja y diversa, parte de dos posiciones que están -hasta cierto punto- marcadas por la edad de las mujeres, pero también por la zona en que habitan (urbana o rural). Por un lado, quienes defienden «los tiempos de antiguamente» y las normas marcadas por la tradición, suelen ser mujeres de mayor edad y mujeres jóvenes de zonas rurales. Estas entienden los cambios económicos y sus consecuencias como estrechamente ligados a la modernidad, considerándolos malos y/o peligrosos. Por otro lado, están las mujeres -normalmente más jóvenes- que acostumbran a vivir en zonas urbanas o periurbanas; estas tienen acceso a una mayor cantidad de dinero por su ubicación en espacios con mayor flujo transaccional.

Centraré el análisis sobre este último grupo de mujeres. Estas acceden al dinero gracias a sus parientes masculinos, amantes o trabajos/*serviços* realizados por ellas mismas. Estas chicas normalmente han cursado la Secundaria y suelen tener el empleo como principal objetivo. Algunas de ellas tienen *serviço*, pero en general es muy precarizado y dependen enormemente de la relación con los hombres para obtener el dinero necesario -también porque no cuentan con *machamba* en muchos casos-. Sobre este grupo de mujeres recae la mayor vigilancia social, aunque los comportamientos

de todas las mujeres son escudriñados, incluso aquellas que son figuras de autoridad y respeto. Las mujeres «honradas» se toman mucho cuidado de no mancillar su nombre por comportamientos indebidos. Filipa, que vivía en una comunidad a unos veinticinco kilómetros de Txikoko, solía recorrer la distancia a pie. Una vez un hombre al que ella le había hecho un favor cosiéndole unos vestidos para su hija de manera gratuita, la encontró en el camino mientras iba en moto y se ofreció a llevarla para devolverle el favor. Ella rechazó con vehemencia su ofrecimiento preocupada por las habladurías y por lo que su marido pudiese pensar (Diario de Campo, 14/06/2019). Filipa, a pesar de ser una mujer muy respetada en la comunidad, que siempre cumple las normas sociales y de decoro de manera impecable, podría estar sujeta a habladurías por un comportamiento inadecuado como el de compartir un espacio tan reducido con un hombre que no es su marido ni de su familia. Sin embargo, eso no quiere decir que su marido actual fuese el primero y único, había estado casada con anterioridad. Renata (Diario de Campo, 23/10/2019) me informó que estuvo casada con otro hombre cuando tenía cerca de los veinte años pero que su familia le obligó a divorciarse del primer marido porque este quiso que ella dejase su hogar matrilineal para trasladarse al del marido. Poco después se casó con su actual marido. Cabe destacar que la honradez de una mujer no queda mancillada por el cambio de marido, esto no se considera una práctica ilegítima. Filipa llegó a confesarme proposiciones que había tenido de otros hombres, precisamente por su gran reputación, sin estar ya ella en edad fértil, lo cual es interesante destacar porque resalta el hecho de que no solo se busca la procreación mediante la unión, sino que le son asociadas otras categorías de valor social imprescindibles. A pesar de que Filipa mantuviese su posición de «buena mujer» de manera admirable, era de las pocas mujeres que conocí que obligaba a su marido a lavarse su propia ropa.

Hacer una categoría inamovible o trazar una línea precisa sobre cómo se define o no la (i)legitimidad de las relaciones resulta una tarea imposible en una cultura dinámica que se reinventa constantemente. Analizar cómo se emplea la categoría de «*meninas estragadas*» y la plasticidad de la misma, es un recurso interesante que permite comprender la dinamicidad de los cambios, permitiendo reflexiones interesantes sobre la agencia de las mujeres. A lo largo de esta sección, parto de esta noción de «*meninas estragadas*» que mantendrían la economía sexual de manera ilegítima -a los ojos de la sociedad- desde distintas perspectivas para hacer una aproximación desde distintos ángulos. La diversidad de discursos sobre las prácticas y la vigilancia del comportamiento de las mujeres en relación al sexo proporciona un marco interpretativo imprescindible a la hora de abordar el cambio.

6.4.1. Mujeres próximas a la tradición y los peligros de la modernidad

En Cumpaba siempre hay testículos, en Cuamba encontraste testículos, en Txikoko encontraste testículos. Informa a las jóvenes no vender su cuerpo, pues en todas partes hay testículos, los testículos no acaban.
Consejo iniciación femenina, Diario de Campo, agosto y septiembre de 2019

Durante el primer periodo de trabajo de campo, las mujeres entrevistadas de más de cuarenta años, tanto de la villa como de las comunidades, afirmaban que el mercado, el dinero, el colegio y la democracia han estropeado a las chicas, porque ya no tienen respeto y desean manufacturas del mercado¹⁵³. El lugar del mercado de Txikoko opera como espacio simbólico al que se asocia el origen de muchos de los males actuales que acompañan a la codicia¹⁵⁴. El mercado capitalista es símbolo del origen de los cambios que está perjudicando a las chicas, haciendo que incumplan las normas sociales debido a la presencia de hombres de fuera de la comunidad, al dinero, la ropa de segunda mano de corte occidental, la música electrónica, el maquillaje, las extensiones de pelo, etc. Esta perspectiva acuñada como pánico moral (Rubin, 1989; Moore, 2020) indica precisamente la reacción por parte de la sociedad ante cambios que son considerados perniciosos, principalmente cuando estos se vinculan a la sexualidad. El control del cuerpo de las mujeres resulta más fácil que el control de los cambios, al igual que señala Moore cuando utiliza el uso de la minifalda como paradigma entre los derechos de las mujeres y la tradición. En este contexto, el uso o no de la *capulana* por encima de la ropa ajustada¹⁵⁵, supone esta misma trasgresión. Cunha (2019) apunta a este mismo pánico moral en Mozambique a causa de la largura de las faldas del uniforme escolar y la contestación ciudadana que hubo al respecto. Las prendas operan como símbolos del acceso económico y como desafío al orden establecido transformando el empoderamiento de la sexualidad por parte de las mujeres. En el contexto macua, se considera la sexualidad como un poder de las mujeres (Arnfred, 2011; 2015a), pero el cambio en el uso de la sexualidad está produciendo el pánico moral. Lo que se cuestiona es cómo la sexualidad está siendo utilizada por parte de las jóvenes como medio para acceder a productos manufacturados que desean para ellas o para su belleza y no necesariamente para el cuerpo familiar matrilineal.

Para muchas jóvenes el problema estriba en las formas de acceso a los productos y la falta de dinero (que las familias no les pueden proporcionar). Dentro de la economía sexual, el intercambio de sexo por productos en sí forma parte de lo que se espera, sin embargo, el formato en que ocurre a raíz de la expansión del mercado y de la oferta de productos ha transformado estas relaciones -como fue anteriormente mencionado en relación al acceso a la belleza, por ejemplo-. Comprender las dimensiones de la economía sexual en torno al mercado requiere una revisión en profundidad de la cosmovisión de las nociones del trabajo y el cuerpo familiar para así analizar la conformación de la legitimidad (o no) de los encuentros sexuales y la categorización de «*meninas estragadas*».

¹⁵³ Se refiere al lugar donde hay transacciones económicas dentro de un marco de la economía global (cf. Bohannan y Dalton, 1995).

¹⁵⁴ Enfermedades como el VIH/SIDA también se asocian con el mercado por no existir antes de su expansión.

¹⁵⁵ Las mujeres suelen llevar pantalones por debajo de las *capulanas*, la mayoría de las jóvenes usan pantalones ajustados o cortos, pero nunca se quitan la *capulana* en público.

6.4.1.1. Trabajo robado, belleza y telenovelas

Partiendo de la noción macua del trabajo, en tanto que actividad de (re)producción de la vida social, el sexo forma parte de esa misma noción para el cuerpo familiar cuyo fin es «comer juntos». Por tanto, el trabajo robado es aquel no ejecutado para la (re) producción familiar y, por ende, se considera ilegítimo (*cf.* capítulo cinco). Precisamente, la conceptualización del trabajo sexual robado de la familia constituye el eje argumental de este análisis. Se parte de la noción expresada por Teresa de la siguiente manera:

Esas chicas están robando el marido de las otras. Aunque no estén casados es robar, porque se roba a la familia. Cuando se casan no es robar, porque toda la familia lo sabe. Cuando es sexo de un hombre y una mujer en el mercado, los dos están robando a la familia del otro porque no pidieron permiso. Los hombres que cortejan a las mujeres en los caminos están robando (Diario de Campo, 07/10/2019).

Estas afirmaciones muestran la conceptualización otorgada a los encuentros sexuales sin consentimiento familiar en los que la mediación del matrimonio establecido en el mito se pone en entredicho. La condena de los hombres les pone a disposición de la familia de las mujeres, sin embargo, la división sexual del trabajo delimita y establece cómo debe operar la reciprocidad (Geffray, 2000). El encuentro sexual ilegítimo supone que el hombre roba a la familia de la mujer por partida doble; esto es, por no poner la fuerza de trabajo masculina al servicio de ella -trabajando en la *machamba* de su suegra, por ejemplo- y por robar, a ella y a su familia, la capacidad reproductiva. La mujer también roba el semen del hombre, pero sobre todo obtiene un beneficio individual que las informantes achacan al aumento del comercio. El individualismo, por tanto, y la obtención de beneficio para sí, es cuestionado por parte del cuerpo familiar como principal problemática del cambio.

Las chicas empiezan a ir al mercado y piden cinco meticales y un hombre les da cincuenta; entonces él le dice que tiene que mantener relaciones sexuales, pero es ella la que le está provocando, el dinero no se da de cualquier manera porque es peligroso. Una chica que va al mercado dice: «¡Cómprame esos zapatos!» [refiere la informante, simulando una voz de chica]; ¿Acaso eso no es provocar a un hombre? Se los compran, pero ella tiene que acostarse con él. [...] El trabajo que ellas hacen es diferente de aquellas personas que están casadas, porque es trabajo de robar. Hace mucho tiempo pasaba, pero las personas se avergonzaban, ahora no se avergüenzan porque todo el mundo está buscando dinero. Durante la guerra no ocurría esto, después con los comerciantes empezó a llegar y después como hay más dinero y muchos más productos a la venta [es por lo que] que hay muchas *meninas estragadas* (Diario de Campo, Izabel, 08/09/2019)

Los comerciantes se convierten en agentes que les dan acceso a los bienes mediante una transacción sexual. Por ende, la categoría del mercado aúna todo el conflicto sobre los cambios promovidos por las transformaciones socio-económicas. Las mujeres más próximas a mantener las normas tradicionales del comportamiento femenino asocian

los impactos de la economía global, expresados en el símbolo del mercado, como principal aliciente de desvirtuación de las jóvenes. Renata destacaba en su relato anterior el reconocimiento en relación a la conceptualización de los cánones de belleza; estos cambios, *persé*, no son negativos, la condena radica en el uso de la sexualidad por parte de las jóvenes en beneficio propio (Moore, 2020). El dinero como intermediario del acceso a la belleza ha invertido el orden en la relación económica con los hombres, convirtiéndolos en una clave fundamental de acceso a la misma. El acceso a la belleza mediante la compra de productos produce una dependencia para seguir las tendencias estéticas marcadas principalmente por la ropa que llega, los videos musicales y la televisión. A este tipo de búsqueda de la belleza se le asocia la codicia de la belleza, lo cual resulta problemático para las nociones macua en transformación. La obtención de la belleza es positiva y deseable, los medios para obtenerla en la actualidad es lo que se desaprueba. Se crea una paradoja entre las nociones de independencia de las mujeres mediante la ropa (*cf.* Moore, 2020) y el hecho de que la mercantilización de la belleza ha supuesto una dependencia y no una independencia de las mujeres. La belleza había sido dolorosa pero autónoma, en la actualidad es indolora pero costosa y dependiente. A diferencia de quienes producían su propia belleza, las nuevas generaciones dependen de los productos del mercado, instaurando la necesidad del intercambio monetario para el acceso a aquella (mediante el consumo que es a su vez propiciado por los hombres) y, por tanto, generando una distinción de clase entre ellas y de dependencia -en muchos casos- con los hombres. En resumen, tradicionalmente en primer lugar se es bella y después se accede a la economía sexual mediante el matrimonio; en la actualidad, para acceder a la belleza se requiere, en primera instancia, de la economía sexual y luego se perpetúa, esto implica un desajuste y una dependencia para con los hombres y el consumo.

Existe un cambio paradigmático en el acceso al trabajo de las mujeres. Según el mito, ellas deben producir su cuerpo para la sexualidad, es su responsabilidad satisfacer a los hombres (*cf.* Geffray, 2000). La belleza corporal siempre había dependido de la producción propia; al incorporar esta dimensión de la economía de mercado comienzan a distinguirse categorías de posición económica, ya no basado en el *status* marcado por el origen del linaje y familia, sino por el acceso al dinero. Este último se convierte en pieza clave para todas las familias y se ve atravesado por realidades sociales que aúnan el pasado colonial con las nuevas y crecientes formas de mercado global. En este aspecto hay dos elementos que, junto con el mercado capitalista, fomenta el fenómeno de las «*meninas estragadas*»: por un lado, las telenovelas y, por otro, la falta de trabajo en las *machamba*, el cual se tratará en el siguiente epígrafe. Ambos elementos amplían el significado de clase social en este contexto de manera significativa e interesante para este debate. Las categorías sociales asociadas a la familia, el cargo, la edad, el trabajo (*nahako*, *namuku*, *apwiyamwne*, etc.) permanecen; sin embargo, la clase social -en relación a la capacidad de consumo de bienes- cobra relevancia en la medida que se instaura el neoliberalismo y se manifiesta en el acceso a la belleza. La introducción de factor de clase en la distinción entre las mujeres, aproxima a la peligrosidad a aquellas que tienen mayores accesos al consumo como mecanismo de la economía moral (*cf.* Foster, 1972) que radica en la peligrosidad

del cambio. La falta de determinados productos se asocia al «sufrimiento»; sin embargo, el exceso se vincula a la peligrosidad (*cf.* capítulo cinco). Ahora bien, existen más factores que incentivan o apuntan a las principales causas que corroen a la sociedad en general y a las jóvenes en particular.

Las telenovelas son uno de los argumentos principales del origen de la pérdida de las chicas que las hace estropearse. En las telenovelas -normalmente turcas y brasileñas- las parejas se besan en la boca, una práctica inusual en la cultura macua y que se ha introducido desde el período colonial. Las parejas macua solo muestran afecto en la intimidad, de puertas afuera se tratan con el máximo respeto. Los matrimonios no comen juntos, no se tocan en público, no comparten espacios, no se sientan en la misma *estera*, muchas veces no se hablan y si lo hacen es de manera indirecta; cualquier muestra de afecto en público es extraña. Besarse es considerado algo raro, que pasa en las telenovelas y que son cosas de *mukunhas*¹⁵⁶. Sin embargo, besarse es una práctica que se está extendiendo, tanto por las/os jóvenes como por personas que normalmente vienen de fuera como funcionarias/os del Estado o empleados de mayor formación. Estas personas forman una élite local cuyas costumbres de relación, alimentación, ocio, forma de vestirse, etc. se asemejan más al estilo portugués instaurado desde los *assimilados* y, en la actualidad, con un estilo urbano global. Las normas sociales que fueron impuestas por las/os portuguesas/es durante la colonización y el acceso al estatus de *assimilado* tuvieron fuertes consecuencias en las prácticas afectivo-sexuales (Meneses, 2010). Según Biatriz, había un hombre forastero que pagaba a las jóvenes por «hacerles el amor en la boca» y las chicas de doce años le perseguían en bragas para que les hiciese el amor en la boca y así obtener dinero. Teresa en una entrevista decía: «Como ya han visto las novelas, ya está, empiezan a practicar aquello que han visto en las novelas, aquello de besarse, entonces se empiezan a desviar a escondidas» (Teresa, 12/05/2019). Sin embargo, es importante destacar quién tiene acceso a las telenovelas en una región donde la electricidad es cara y escasa. Para poder ver las novelas, hay que tener televisor y dinero para pagar la programación por cable (unos 800 MTn mensuales), así como la electricidad. Es infrecuente contar con dinero, televisor y cable contratado. Visionar telenovelas es algo limitado, aun siendo común que las mujeres visiten a vecinas que disponen de televisores para verlas. Los besos en la boca vía clase, colonialismo y modernidad son aprendidos de las series y del modelo occidental de amor romántico. Aquí, una vez más, el factor de clase es determinante y cabe destacar que no solo se trata de las novelas, los vídeos musicales o las imágenes de cantantes sirven como referencia, también, en el cambio de la sexualización. Los besos contravienen el erotismo tradicional y promueven que las chicas se estropeen con gente de mayor capital económico. El cambio en el erotismo se entiende como intrínsecamente peligroso por la transgresión que supone y porque implica una sexualización en el espacio público.

¹⁵⁶ *Mukunha* es el término para referirse a las personas blancas (nunca albinas/os) en general pero principalmente a las personas occidentales.

6.4.1.2. Educación, *serviço* y falta de *machamba*

La falta de *machamba* en las mujeres se considera una de las principales razones por las que se estropea una joven. La *machamba* reproduce la vida, da trabajo y responsabilidad. Las chicas empiezan a aprender las labores de la *machamba* después de la iniciación, pero no suele ser hasta después de casarse (incluso unos años después) que se independizan de la *machamba* de su madre. Al igual que el nivel de estudios, las mujeres suelen destacar de sus hijas aquellas que tienen *machamba* propia como parte de las características positivas de ellas. Mientras que para los chicos la falta de *machamba* los convierte en ladrones potenciales, en el caso de las mujeres va asociado a que venderán su cuerpo de manera ilegítima para obtener lo necesario para la vida. En todos los casos, las madres suelen seguir proveyendo del alimento elemental a sus hijas/o aunque reclamen de su falta de *machamba*. Muchas de las informantes apuntan a una problemática crucial en el desinterés por la *machamba* y lo vinculan con el nivel académico obtenido. El hijo de Filipa había logrado terminar el 12º curso y había tratado de encontrar un *serviço* sin éxito, incluso había conseguido hacerse una cuenta bancaria. Debido a la falta de trabajo y el alto precio de vivir en Txikoko, había vuelto a la comunidad y vivía en la circunferencia del patio de su madre. Este joven de veintitrés años no tenía mayor ocupación que hacer los recados de su familia, controlar a sus primas y hermanas, así como hacer pequeños arreglos o negocios, ayudando esporádicamente a su madre con la costura. Su madre afirmaba que:

No puede ser, los chicos estudian hasta la 12º y luego no quieren volver más a la *machamba*, entonces se quedan ahí sin más sin hacer nada y se convierten en *malandros*¹⁵⁷. Es normal que no quieran volver a la *machamba* con los estudios que tienen (Diario de Campo, Filipa, 07/06/2019).

Meses después hizo una *machamba* de caña de azúcar y empezó a destilarla para hacer *cacholima*, una versión casera de la *cachaça*¹⁵⁸ hecha a partir del caldo de caña.

¹⁵⁷ Se denomina así a los hombres que hacen actos delictivos como robar o el pillaje.

¹⁵⁸ Licor producido a partir del caldo de caña de azúcar muy popular en Brasil.



Figura 47. **Producción de *cacholima*.** Ane Sesma Gracia, 2019. Jóvenes que producen *cacholima* para su venta a partir de la caña de azúcar.

En el caso de las chicas, la falta de ocupación en la *machamba* se vincula a su vida ociosa sin quehaceres y se las acusa de pasear constantemente. Pasear ociosamente se considera potencialmente peligroso porque normalmente se deambula por el mercado, para ver las mercancías, la ropa, la gente, las *capulanas*, etc. objetos a los que generalmente no tienen acceso por falta de dinero. En la entrevista anteriormente mencionada, Teresa continúa:

Entonces los chicos les dicen a ellas: «¡Ven, te necesito!» y esos chicos les han robado a sus padres para comprarles cosas a las chicas, solo para atraerlas, porque ellos no tienen dinero, porque no trabajan, pero quieren a las chicas. Entonces es aquí cuando la chica ve la cosa y la chica piensa: «¡Ah, si acepto esto aquí estaré bien porque tendré muchas cosas!», y nada, es recibir ese regalo y ya está, se queda embarazada y el chico no quiere más nada, mientras que ella se queda solo con ese regalo que le dio (Diario de Campo, Teresa, 11/05/2019).

Por consiguiente, la peligrosidad de «estropearse» existe tanto para mujeres como para hombres; en ambos casos se relaciona con la cuestión económica monetaria. No obstante,

en el caso de las mujeres acarrea mayor gravedad como principales (re)productoras de la vida, estando ellas bajo escrutinio social. Los hombres son «como agua que corre» según el punto de vista macua o, según Amadiume para la sociedad igbo-*nnobi*, «el pene del padre dispersa» y «el útero de la madre reúne» (2018: 269). Desde esta perspectiva, implica una mayor vigilancia sobre el cuerpo de las mujeres que son responsables de la reproducción del matrilinaje.

Las causas que apuntan a la falta de *machamba* como agente de peligrosidad deben analizarse en relación a las nociones de trabajo, desarrollo y educación. El nivel formativo es crucial en la identidad de las/os jóvenes que aspiran a mejorar su vida mediante un *serviço* remunerado. Tras la independencia de Mozambique hubo una gran necesidad de ocupar puestos de trabajo, principalmente en todos los órganos gubernamentales. Esto hizo que cualquier persona con cierto grado de estudios y conocimiento del portugués hablado y escrito consiguiera fácilmente un *serviço* público, lo que ha calado en el sentimiento popular y producido distinciones de clase (ver capítulo siete). En ese periodo la tasa de personas alfabetizadas y hablantes de portugués era bastante reducida, el Gobierno promulgó la idea de que los estudios conducían automáticamente al *serviço* y les sacaban de la tradición, considerada esta atrasada y, por tanto, algo de lo que renegar, sobre todo, el trabajo agrícola (concebido como atrasado y pobre) (Merry, 2003; Meneses, 2009). El hincapié del FRELIMO en la educación como base elemental en contraposición a la «cultura» como símbolo del atraso, sigue teniendo un impacto importante a pesar del cambio de políticas públicas (*cf.* Meneses: 2009: 25).

Partiendo de la conceptualización macua en la distinción entre trabajo y *serviço*, este último no cumple la premisa principal del trabajo de la reproducción de la vida que es, en última instancia, el eje fundamental de la organización social. El empleo dentro del Gobierno es la máxima aspiración de las/os jóvenes que ven sus esperanzas truncadas ante la falta de puestos, provocando -en muchas ocasiones- la falta de trabajo y de *serviço* (se exploran estas cuestiones extensamente en el próximo capítulo). La vagancia y la pereza se consideran malas y peligrosas; hacen que las personas desocupadas se conviertan en maleantes. Toda esta situación crea la siguiente paradoja. En general, las personas aspiran a que sus hijas/os, nietas/os, sobrinas/os, etc. estudien e invierten dinero y esfuerzo en ello con el objetivo que lleguen a lograr un puesto dentro del funcionariado o algún *serviço* remunerado. Sin embargo, al mismo tiempo, la escuela formal les desafía y ofende, porque enseñan que las tradiciones no son buenas y que la verdad reside en la democracia, la ciencia y el Estado mozambiqueño. A día de hoy, no existen suficientes puestos públicos ni privados para todas las personas con estudios de Secundaria. Lo primero que se alaba de las/os más jóvenes de una familia es el graduado escolar obtenido y la gran desdicha que supone que, a pesar de haber alcanzado dicho nivel, no consiguen un *serviço*. Esto provoca una gran ansiedad social y anula las expectativas familiares. Por otra parte, las personas jóvenes (diecisiete-treinta años) con estudios y sin empleo se niegan a volver a trabajar la tierra (como hacen sus madres y sus padres) para obtener recursos alimentarios y económicos. Los jóvenes pueden tener pequeñas iniciativas comerciales, pero no *machamba* como sus familias. Sus madres, principalmente, les dan comida obtenida de

sus propias *machamba*, y esos jóvenes logran pequeñas compensaciones económicas de trabajos esporádicos o, en el caso de las mujeres, de los hombres con quienes se relacionan. La educación formal se convierte en una compleja paradoja de esperanza y frustraciones, de la causa del avance social pero también acarrea toda la peligrosidad del cambio y la perdición. Desde una perspectiva de género, obliga a plantear las distinciones que se dan respecto a mujeres y hombres, siendo que, para las mujeres, opera la autonomía de su sexualidad como una de las principales claves, produciendo así el pánico moral (cf. Moore, 2020). La sexualidad, a pesar de ser entendida como buena y necesaria, debe existir dentro de un marco muy específico en que sumisión y autonomía se mezclan (cf. Temudo, 2019). El cambio, en la forma de relación y en la producción del cuerpo, acarrea un cambio fundamental en la conceptualización de las jóvenes que reinterpretan la autonomía de la sexualidad macua en un lenguaje comercial.

La falta de *machamba* se atribuye a uno de los motivos principales de la perdición de las chicas junto a la falta de miedo, las telenovelas, el acceso a la belleza, etc. A pesar de que la mayor vigilancia recae sobre las jóvenes, todas las mujeres están bajo el escrutinio social (como se vio en el caso de Filipa). Una tarde que iba a visitar a Izabel, pasé por una calle donde siempre estaban sentadas unas ocho mujeres de entre los veinte y los treinta años, bebiendo y vendiendo *cabanga* en compañía de sus hijas/os. Me invitaron a sentarme y estuve un rato hablando con ellas. Cuando llegué a casa de Izabel, le hablé del encuentro y me riñó por juntarme con esas mujeres de mala vida, «que ni tienen *machamba* ni nada, se pasan el día allí bebiendo *cabanga* y cuando llega la noche se cambian y van ahí donde Motor para estar con hombres». De las ocho mujeres, seis hablaban portugués fluido y habían cursado estudios primarios y/o secundarios. Esta paradoja muestra el gran conflicto social, la crisis educativa y de desempleo del país al que se enfrentan las personas jóvenes. Esta realidad se pronuncia en las zonas rurales y periurbanas en las que la información, los recursos administrativos y burocráticos son limitados, alcanzando un nivel de complejidad y coste económico elevados. La mayor parte de las familias no conocen el lenguaje burocrático necesario, aun hablando portugués, tampoco cuentan con el dinero que implican las transacciones burocráticas necesarias para la obtención de un contrato laboral formal¹⁵⁹. Por tanto, la promoción de clase implica partir de un estatus que la mayor parte de la población no alcanza. La noción de clase aúna lo económico, lo social y lo cultural formando una barrera que afecta y limita la movilidad social. Todos estos factores sociales y crisis se ven representados en la problemática de la falta de *machamba*, siendo esta causa y consecuencia de la «pereza» entre las/os jóvenes, así como motivo de su desvío en la rectitud. La falta de *serviço* remite a la falta de trabajo en la reproducción de la vida lo que, en última instancia, crea la crisis social, sirviendo como exponente de una serie de cambios y conflictos que atraviesan la sociedad.

¹⁵⁹ Para obtener un contrato se requieren una serie de requisitos que no son de fácil acceso, en el caso de Txikoko muchos de los documentos deben realizarse en la capital o en otras ciudades más grandes, para lo cual se necesita mucho dinero. También se precisa de cuenta bancaria con todos los documentos que esto requiere, además de las cuotas de mantenimiento, etc.

6.4.1.3. Iniciación y prevención del «estrago» femenino

Muchas familias mandan a niñas bastante pequeñas a la iniciación para «meterlas en vereda» ante el mal comportamiento. También se suele iniciar a niñas premenstruantes por otros motivos. Las causas principales de iniciar a las más pequeñas suelen ser: 1) mal comportamiento; 2) tener primas o hermanas que acaben de menstruar; 3) ahorrar dinero en la fiesta de la iniciación al iniciar varias niñas de la familia a la vez; 4) permitir que las niñas sigan jugando y haciendo sus tareas juntas, ya que las niñas no iniciadas no pueden andar con las iniciadas; 5) la creciente preocupación de las madres de no ser informadas de la primera menstruación de la hija; y, 6) la bajada en la edad de las primeras relaciones sexuales que da lugar a los embarazos en edad muy temprana (prefieren que estén iniciadas porque así ya estarían purificadas y no correrían tantos riesgos). Existen más razones para las iniciaciones precoces, pero estas son las principales causas que registré. Algunas por motivos prácticos y otras por preocupaciones familiares. Durante la iniciación se instruye a las niñas en diferentes conocimientos, tareas o deberes, se les enseñan las normas sociales que deben guardar a partir de ese momento y reciben consejos sobre el comportamiento con los hombres. Como ya fue señalado, se les instruye a respetar al marido que no logra ofrecer los regalos suficientes siempre que sea trabajador, aunque esto sea un requisito de la división sexual del trabajo¹⁶⁰.

Una de las preocupaciones principales -junto al mal comportamiento de las jóvenes- es el embarazo prematuro, sobre todo si este ocurre sin que la joven esté iniciada. En las entrevistas realizadas durante la iniciación las madres y las abuelas que habían llevado a sus hijas o nietas mostraban su gran preocupación ante la prematura entrada de las chicas en la vida sexual, lo cual asociaban con la búsqueda de dinero para comprar aquello que su familia no se podía permitir (ropa, zapatos, maquillaje, extensiones, etc.). Esas mujeres afirmaban que antes¹⁶¹ las jóvenes no se casaban hasta que no se les caía el pecho¹⁶² y hablaban de todas las repercusiones negativas que tiene comenzar prematuramente la vida sexual; sobre todo cuando sus cuerpos no se han desarrollado lo suficiente¹⁶³. Existe una asociación entre la forma de vestir y la peligrosidad de convertirse en *menina estragada* que suele desembocar en una temprana iniciación. Esta problemática se presenta cotidianamente y no solo en el periodo de la iniciación, sin embargo, la iniciación se considera el marco en el que tratar de encauzar a las niñas de mal comportamiento. Se espera que los miedos, los consejos, la entrada en la vida adulta, la responsabilidad, la amonestación por las *namuku* de la iniciación y, principalmente, el cambio ontológico

¹⁶⁰ Para profundizar en los datos en relación a las iniciaciones consultas en el apartado de Fuentes primarias la ceremonias 1, 8, 11, 12 y 13.

¹⁶¹ Es una categoría de tiempo que ellas usan pero que no se refiere a ningún tiempo concreto, por el contexto se entiende que es el periodo anterior a la existencia de una vida comercial bastante activa en la región.

¹⁶² «Caer el pecho» es una fórmula temporal para medir la maduración del cuerpo de las mujeres. Se refiere a cuando el cuerpo de la mujer ya está maduro cerca de los dieciocho o veintidós años, cuando el pecho tiene una forma distinta al de la adolescencia.

¹⁶³ Se asocia los embarazos prematuros con malos partos, principalmente cesárea. Cada vez que una joven poco desarrollada se queda embarazada comentan que tendrá una cesárea, el método de parto más temido.

que se da en las niñas surtan el efecto deseado y se conviertan en jovencitas disciplinadas, trabajadoras y obedientes. El día en el que se dan los grandes consejos a las niñas, las madres pueden exponer el mal comportamiento (alguno concreto) de estas y las *namuku* reprenderán a la niña severamente, lo que genera mucha vergüenza en ellas. A pesar de que esta sea la pretensión de muchas mujeres, tras la iniciación, casi todas reconocían no haber percibido ningún cambio entre las jóvenes de la villa; en las comunidades las madres apuntan a cierta mejora. La disciplina que las jóvenes siguen durante el periodo de la iniciación es significativa. A lo largo de estos días no alzan la mirada, no hablan prácticamente, no se mueven bruscamente, no caminan solas, no comen a deshoras, no vacilan, no desobedecen. Solo existen pequeños momentos en los que se les permite ser ellas mismas o en los que se escapa una mirada o una sonrisa. Las fotos que se ven a continuación corresponden a la iniciación de 2019 de Txikoko, están tomadas el último día de la iniciación tras el baño en el río cuando deja de estar prohibido fotografiar y ver a las niñas. La foto del primer plano de las dos niñas está hecha bajo petición de su madrina de iniciación, contando con el permiso para el uso de la fotografía.



Figura 48. **Iniciación femenina I.** Ane Sesma Gracia, 2019. Jóvenes recién ataviadas tras el baño en el río en el último día de la iniciación.



Figura 49. Iniciación femenina II. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 50. **Iniciación femenina III.** Ane Sesma Gracia, 2019. Una de las jóvenes desafía la prohibición de levantar la mirada para mirar a la fotografía.



Figura 51. **Iniciación femenina IV.** Ane Sesma Gracia, 2019. Vuelta a la villa de las jóvenes.



Figura 52. **Iniciación femenina V.** Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 53. **Iniciación femenina VI.** Ane Sesma Gracia, 2019.

Es interesante el contraste entre la disciplina pretendida e incumplida en la vida con la disciplina en la iniciación. Durante este periodo liminar, las jóvenes son aconsejadas en innumerables cuestiones de la vida adulta, realizando hincapié en el buen comportamiento y en la vigilancia que deben tener. La estrecha vigilancia sobre las jóvenes que las puede llevar a una temprana iniciación no acaba tras ser iniciadas. Las familias seguirán supervisando su comportamiento atentas a cualquier tipo de peligro acechante que pueda desviar a las jóvenes y convertirlas en *meninas estragadas*. En las últimas semanas del trabajo de campo se dio lo siguiente:

La nieta de quince años de Filipa ha vuelto a casa de su abuela, porque hay un rumor de que no duerme por las noches en la casa de la familia en Txikoko¹⁶⁴. Cuando he venido a la comunidad a ver a Filipa, he visto a la joven y le he preguntado sobre lo que ha ocurrido y ella me ha dicho que está muy triste, porque no puede acabar este curso por el rumor, pero dice que ella no ha estado con ningún hombre. Filipa me ha dicho que la ha traído de

¹⁶⁴ Es frecuente que las/os jóvenes de las comunidades se muden a la villa para continuar con los estudios primarios o secundarios. Normalmente viven en casa de algún pariente, en una casa construida para la ocasión con otras/os primas/os o hermanas/os en la misma situación o en alguno de los internados dedicados a este fin.

vuelta, porque está muy preocupada que se quede embarazada de un comerciante de fuera o sin marido. La ha criticado, porque la chica insiste en no ponerse la *capulana* por encima de los vaqueros ajustados y le preocupa que los hombres se quieran aprovechar de ella (Diario de Campo, 07/09/2019).

La preocupación de las mujeres para que las chicas de su familia no se conviertan en *meninas estragadas* es muy grande, haciendo todo lo posible por evitarlo. A las chicas ya consideradas en esa categoría, sus familias no dudan en criticarlas. Se establecen dos grupos de *meninas estragadas* en función de su edad: chicas pequeñas que todavía no han parido y las que sí lo han hecho. El parto -por encima de la edad- determina el estatus social y su responsabilidad adulta en la sociedad. Esto ocurre con todas las mujeres, no solo con las llamadas *meninas estragadas*. Es reseñable también que estas mujeres solo viven en la villa, nunca en las comunidades. La falta de acceso al dinero y al consumo para la producción de belleza por parte de las mujeres de las comunidades contribuye al mantenimiento de códigos y normas no consumistas. Las mujeres de las comunidades que suelen acudir al mercado a vender sus excedentes lo hacen en grupo y con parte de sus hijas/os, lo cual contribuye a la vigilancia social. Las jóvenes de las comunidades tienen sus estrategias para obtener, en alguna medida, extensiones o maquillaje, aunque son constantemente ridiculizadas por las mujeres de sus familias que se niegan a ayudarles a ponerse las extensiones, por ejemplo. Estas jóvenes cuentan con un acceso aún más limitado al dinero y al mercado. Tina era una chica de unos catorce años que vivía en casa de Filipa mandada a ayudarla en las tareas hasta la edad de casarse. Una vecina le había dado unos pocos meticales por haberla ayudado en su *machamba* y la joven se compró unas extensiones para el pelo a pesar de la desaprobación de Filipa que se negó a ayudarle, aunque me reconoció que ya no se les obliga a las chicas a raparse el pelo cuando ocurre una ceremonia en la familia para que no sean ridiculizadas en la escuela. El colegio también opera en la normalización de una estética que promociona el pelo sintético en las chicas, sobre todo en las ocasiones especiales o eventos escolares (día de la infancia, por ejemplo) y como una forma de higiene y belleza.

El pelo se trata de un símbolo fundamental en la conceptualización de las *meninas estragadas*. Durante la iniciación se sigue rapando el pelo a las niñas como una forma de purificación aunque ya no se las obligue a hacerlo en otras ceremonias. Existen tres peinados aprobados por la sociedad, uno es el trenzado del cabello en una diversidad de formas; otro, el pelo corto normalmente cubierto con un pañuelo; por último, la colocación de pelo sintético bien sea en extensiones o peluca en función del capital económico. El pelo sintético es más común en la villa, es un reconocimiento de estatus y de capital económico. Las mujeres mayores -aunque reconocen que les queda bien a las chicas participando en la obtención y colocación de las extensiones- apuntan a que es antihigiénico y potencialmente peligroso si no se cuida adecuadamente. Muchas mujeres llevan el pelo corto y suelen cubrirlo con un pañuelo, es lo más común entre mujeres de mayor edad. El pelo, al igual que la colocación de la *capulana*, expresa el estatus y la identidad. Dentro de estos márgenes de peinados que se consideran aceptables se mueven la mayoría de las mujeres, salirse de estos cánones supone un desafío fundamental a las normas sociales

porque resulta altamente subversivo. En cierta ocasión, una de las jóvenes que vivía en el internado se dejó el pelo natural con una dimensión de un palmo de altura, con pequeñas trenzas de raíz para apartarse el pelo de la frente. Automáticamente fue expulsada de la escuela por indecente y sucia. Ella estaba muy enfadada y se negó a trenzarse el pelo. Los responsables del internado fueron a hablar con la escuela defendiendo que el pelo de la joven nada tenía que ver con su comportamiento o higiene, señalando ser un pelo más limpio que el de las extensiones. Finalmente, la joven fue readmitida y forzada a trenzarse todo el cabello. La desobediencia expresada en el pelo acarrea cierta peligrosidad social que no estriba necesariamente en la conceptualización de las *meninas estragadas*, supone una peligrosidad mayor de empoderamiento y rebeldía que logra incomodar más profundamente a la ideología gubernamental que pretende resolver los conflictos sociales mediante el control del cuerpo de las mujeres (Osorio y Macuacua, 2013; cf. Cunha, 2019).

Las dificultades de acceso y el mayor control en la zona rural incentiva que en estas regiones no se den normalmente casos de *meninas estragadas*. A las jóvenes de estas zonas se las asocia con los comportamientos tradicionales de las mujeres, a pesar que cuenten con estrategias para acceder a el código de belleza deseada y aun siendo recriminadas por ello, en cierta ocasión una joven bajó al río a buscar agua en vaqueros (sin *capulana* por encima) muy ajustados y su abuela salió corriendo al verla para tajarla con una *capulana* mientras la reñía (Diario de Campo, 01/06/2019). El día anterior otra joven de la comunidad que había obtenido algo de dinero de su padre compró al *mwene* pintauñas que había traído del Malawi (Diario de Campo, 31/05/2019). Con todo, se las considera más respetuosas con la tradición y una vez casadas no se ven «mamas» con este tipo de embellecedores. Es común que muchos hombres busquen esposas en las comunidades para ejercer un mayor dominio económico sobre ellas. El matrimonio en el área rural se podría clasificar en dos vertientes: por un lado, mujeres en matrimonios tradicionales con hombres del área que acostumbran a mantener relaciones matrimoniales tradicionales con todas sus normas y obligaciones de reciprocidad (el tipo de matrimonio más común); por otro, hombres enriquecidos que buscan en matrimonio jóvenes de las comunidades para ejercer un dominio económico sobre ellas y sus familias, que las presionan para mantener la relación por el beneficio que implica para el conjunto, mientras que ellas quedan aisladas de sus familias porque se mudan al lugar de residencia del marido. Las jóvenes de las comunidades, educadas en el respeto a la familia y al marido, son consideradas más «dóciles», recatadas, ignorantes, sumisas, mejores madres, menos exigentes y más trabajadoras que las de los ámbitos urbanos, lo que motiva a estos hombres a buscar estas esposas mientras mantienen relaciones con otras jóvenes del área urbana y periurbana.

Existen, por tanto, fuertes contrastes tanto en el área (peri)urbana y rural como en las percepciones en torno a las causas del descarrilamiento de las jóvenes. La ideología promulgada desde algunos sectores del Gobierno y de la educación que culpabilizan a la iniciación femenina como principal causa de los embarazos prematuros y los matrimonios precoces, contrasta con la conceptualización de las mujeres en el distrito de Txikoko que apuntan, entre otros, a la educación formal, la televisión, los libros de biología y

democracia como principales factores que estropean a las jóvenes (como se analizará en el próximo capítulo). Estas jóvenes viven en estas contradicciones interpretando y reinventando su espacio, así como su papel en la sociedad. De esta forma, crean nuevos espacios de autonomía y emancipación a medio camino entre el dictamen de sus familias y las tendencias en la actualidad. Las múltiples formas en las que ellas se expresan -siendo o no consideradas *meninas estragadas*- demuestran la diversidad y la autonomía del cambio en cada caso.

6.4.2. *Meninas estragadas* y economía sexual

En la segunda mitad del periodo de trabajo de campo, me hice amiga de chicas casi treintañeras que solían salir a beber cerveza, no tenían *machamba*, tenían estudios secundarios y se les denominaba *meninas estragadas*. Una gran preocupación porque me fuese a estropear se extendió por la villa; hablaban de mí y me aconsejaban que no saliese con ellas o acabaría igual. Todas eran solteras excepto una y habían tenido al menos un/a hija/o. Una era profesora de primaria en una comunidad, otra era limpiadora en el hospital y el resto buscaban empleo. A veces iban con vaqueros y solían incumplir muchas de las normas de decoro. Sin embargo, todas aspiraban a ser buenas esposas, querían tener empleo para ser independientes y cumplían con muchos de los preceptos de sus familias; además, normalmente, vivían con ellas o muy cerca. Estas mismas chicas que bebían y andaban con hombres por las noches, juzgaban a otras mujeres del pueblo (por ejemplo, las que venden *cabanga* o prostitutas) como *meninas estragadas*. También me aconsejaban no tratar con ellas ante el peligro que ello suponía. La preocupación principal que tenían era en relación a las niñas y jóvenes (entre los doce y el primer parto). A estas las aconsejaban y recriminaban haciendo acopio de su preocupación. En los siguientes extractos del diario de campo se muestran claramente la cadena de categorización y preocupación sobre las jóvenes:

Fuimos al bar de Motor por la noche, estábamos Ilema, Tamara, una de las primas de Ilema, Biatriz, Joana y yo. Había bastante gente y había algunas chicas muy pequeñas de unos doce-catorce años. Empezaron a quejarse y criticar que las niñas no podían estar ahí porque se iban a estropear. En una de las mesas vimos al antiguo capataz de Tamara y Biatriz de cuando trabajaron en los tabacos reforestando¹⁶⁵. Fueron a saludarlo y a pedirle que les comprase cerveza. Se quedaron hablando con él y me llamaron para presentármelo. Siguieron hablando con él del mismo tema y acusando a Motor de ser responsable de estropear a aquellas niñas, a quienes a veces pagaba mil meticales a cada una para que vean cómo se acuesta con una y luego con otra. El capataz empezó a decir que lo hacían porque querían, que si querían el dinero era decisión de ellas. Entonces se enfadaron mucho y empezaron a decirle que cuando se es niña siempre es violación, porque las niñas no son capaces de decidir, porque no saben lo que hacen; que a pesar de que quisiesen el dinero seguía siendo violación. Él siguió diciendo que no hasta que al final nos marchamos y nos

¹⁶⁵ El almacén de tabaco contrata a algunas personas de manera estacional para reforestar los bosques debido al gran gasto maderero que se realiza para las estufas de secado del tabaco.

fuimos a casa de Biatriz, mientras ellas seguían comentando que las chicas se estropeaban por culpa del dinero (Diario de Campo, 27/11/2019).

Antes de la comida fuimos a casa de Amelia que estaba haciendo *cabanga*. Estábamos en la *estera* hablando cuando aparecieron unas chicas pequeñas con unas/os niñas/os. Reconocí a la chica que había huido de casa para entrar en la iniciación a pesar de que su familia se lo había prohibido. Llevaba unos zapatos de tacón rojos de cuero desgastado que le quedaban bastante grandes. Empezaron a increparla:

«-¿De dónde has sacado esos zapatos?

- Los he comprado.

-¿Con qué dinero? ¿Tu madre te dio dinero para esos zapatos?

-No...

- Entonces, ¿de dónde saca el dinero una niña para esos zapatos?

[Silencio]

-¡Ah! Esa niña se está estropeando, se acuesta con hombres, piensa que es una mujer, pero es una niña, debe de haber sido Motor o alguno de los comerciantes. Se va a enfermar. ¿Lo has oído? Te vas a poner enferma estando con hombres siendo tú una niña.»

La chica tenía mucha vergüenza y se fue con las/os otras/os niñas/os. Siguieron criticando a las chicas que se acostaban con hombres para comprarse cosas en el mercado, diciendo que se estaban estropeando (Diario de Campo, 06/11/2019).

Semanas más tarde supe que la chica de los zapatos rojos estaba embarazada y todo el mundo comentaba que iba a parir por cesárea porque todavía tenía cuerpo de niña (Diario de Campo, 22/12/2019).

Los datos etnográficos revelan la complejidad de estas categorizaciones. Hay muchos componentes que pueden asociarse con la denominación de «*meninas estragadas*» pero en última instancia lo que determina esta definición es el uso del beneficio económico obtenido de la relación con el hombre y el consentimiento -más bien la falta del mismo- por parte de la familia. Como fue anteriormente mencionado, esto se considera trabajo robado por ambas partes porque no beneficia a la familia matrilineal y, por tanto, desafía la premisa misma de la definición del trabajo reproductivo y del mito. En esta distinción reside la legitimidad o la ilegitimidad de la economía sexual. Lerma (2009) y Honwana (2002) recogen el sentido de la composición del *ethos* de una persona como parte de un grupo familiar indisoluble. El uso del cuerpo de las mujeres, en tanto que intermediación entre economía y sexo, está reconocido como una institución económica en sí misma. De hecho, las dos cuestiones fundamentales que atraviesan la economía del sexo se vinculan a la conceptualización de la persona. Por un lado, estaría el consentimiento de la familia y, por el otro, el uso que se hace de los beneficios. Geffray (2000) apuntaba a la obligatoriedad de los hombres de entregar los bienes para su redistribución, destacando los regalos para las mujeres como pilar de este reparto recíproco. El autor señala el proceso de los hombres en esta transacción. Estos regalos que consiguen las mujeres constituyen parte de la economía familiar. Cuando una mujer recibe una *capulana* de su marido, esta además de vestir a la mujer servirá para transportar bebés y comida, para tapar, limpiar, para vestir a las niñas, etc. Además de una prenda muy valorada y tremendamente útil, la

capulana forma parte de la economía familiar, del *status* de la misma y del conjunto de la vida cotidiana. En el discurso de Biatriz, antes referido, cuando finalmente el hombre le «entrega algo», lo hace en casa de la madre de ella; el beneficio es para su familia. El incumplimiento de la reciprocidad puede llegar a acarrear el divorcio. Durante un periodo que permanecí en la comunidad de Filipa, recogí los siguientes acontecimientos:

Ha venido esta mañana la *apwiyamwene* nada más salir el sol para informar a Filipa que una joven con dos niños llegó ayer por la noche a su casa pidiendo asilo, porque el marido le había pegado. Luego Filipa me ha explicado que las *apwiyamwene* están obligadas por su cargo a aceptar a todas las mujeres que llegan pidiendo refugio. Han mandado a una de las nietas de Filipa al otro lado del río a buscar al *mwene* para resolver el conflicto (Diario de Campo, 06/06/2019).

Hoy se han reunido para discutir lo de la chica del otro día. Ella, el marido, el *mwene*, la *apwiyamwene*, la madre de ella y los *atata* de la pareja. Ella ha pedido el divorcio, pero nadie es muy favorable por los niños, pese a que ella argumenta que la razón principal del divorcio es precisamente que él no cumple con su papel de hombre y que la *capulana* con la que transporta a su bebé y la manta con la que tapa al niño se las dio su madre y no su marido. El maltrato físico no ha salido a colación en ningún momento a pesar de que fue por lo que ella se marchó de casa. La madre ha hablado en favor de su hija repitiendo esta argumentación y destacando la falta de hombría del yerno, ante el incumplimiento de su trabajo como hombre (Diario de Campo, 13/06/2019).

Esto no implica una aceptación pasiva de todas las mujeres respecto a estas normas, muchas deciden abandonar al marido ante violencia o incumplimiento de su rol:

Le pidió algo de dinero al marido, [pero] se negó. Le pidió *capulanas*, sal y jabón, [pero] se negó. Entonces un día estaba volviendo del río y, al llegar a casa, se cayó y el balde se le rompió y el marido le preguntó si era el balde que él había comprado y entonces le pegó una paliza y ahí ella decidió que no valía la pena seguir casada y lo expulsó. Cogió todas sus ropas y las llevó a casa de la sobrina de él y le dijo que no se le ocurriese a su tío volver a poner un pie en su casa (Diario de Campo, 23/10/2019).

El matrimonio es un proceso aprobado por ambas partes de la familia. Cuando los encuentros sexuales se dan sin consentimiento, ni conocimiento familiar, son denominados *oraruwa*¹⁶⁶ que expresa un encuentro sexual ilegítimo, poniendo en entredicho el acuerdo matrimonial, en caso de que lo haya. Una mujer que usa su cuerpo para obtener determinados beneficios sin el consentimiento familiar está usando ese poder de la sexualidad en beneficio propio, rompiendo el *ethos* del cuerpo familiar (Lerma, 2009). Esto supone una mayor probabilidad de usar esos beneficios para sí misma -y no para el conjunto familiar- como, por ejemplo, comprarse unos zapatos de tacón. Biatriz, era considerada *menina estragada* por el consumo de alcohol, su forma de vestir y sus relaciones esporádicas. A su vez, ella reconoce en su prima la prostitución y, por tanto, a una auténtica «*menina*

¹⁶⁶ Denominación con connotación negativa del sexo.

estragada». Su prima, a diferencia de ella, usa maquillaje, viste con pantalones cortos, va a la pensión (y no mantiene las relaciones en su casa), suele recibir dinero a cambio y se acuesta con muchos hombres. Durante una de sus visitas, llegó a marcharse cuatro días a otra villa a cincuenta kilómetros porque en la *chapa* en la que vino conoció a unos hombres de Maputo que venían a instalar la antena de Vodacom y vio un filón económico. El comentario de Biatriz el día que esperábamos a que volviese fue: «No entiendo como no se cansa de acostarse con tantos hombres».

Sin embargo, en aquel periodo poco antes de empezar a salir con Waite, Biatriz mantenía una relación secreta con un hombre que le dejaba crédito en una tienda local. Mientras, la prima siguió dando su número en Txikoko y yendo a la pensión a pesar de que Biatriz estaba muy afligida por lo que le diría a su madre. Finalmente, cuando se marchó, lo hizo con un ex novio de Biatriz, según me contó, acabó el trayecto alojando a uno de los compañeros del ex novio en su casa a cambio de que le pagase el mes de televisión por cable y de que comprase comida. El uso de la sexualidad con un fin u otro no cambia la denominación ya adjudicada a la prima que era muy criticada por la familia, mientras que ella reivindicaba su derecho a hacer lo que quisiese y sacar provecho de ello. Biatriz opinaba que la avaricia había corrompido a su prima que, teniendo empleo, no tenía suficiente y por eso mantenía relaciones con hombres.

El hecho de denominarse unas a las otras «*meninas estragadas*» se ve afectado por el número de hombres, la frecuencia, el tipo de hombre y los espacios de encuentro, pero lo determinante es el consentimiento de las familias y el uso del dinero. En la relación secreta de Biatriz hay factores que corroboran esta relación como ajena a la prostitución: la posición del socioeconómica del hombre, los encuentros en la casa de él y que solo se trataba de un hombre en aquel lapso de tiempo. Estos factores mitigan el peso de la ilegitimidad de la relación ya que la familia de ella tenía total desconocimiento de estos encuentros y la mayor parte del dinero obtenido lo gastaba en sí misma. A pesar de que otras mujeres considerasen a Biatriz una *menina estragada*, ella no se pensaba de esta manera, entendiendo sus relaciones con los hombres como parte de la economía sexual. Las relaciones con hombres acaudalados que se repiten ocasionalmente y que se dan fuera de las pensiones, aun siendo ilegítimas están mejor vistas por el beneficio o potencial mejora social que acarrea.

La conceptualización de la prostitución separadamente de la economía sexual -a pesar de que en ambas circunstancias está presente la transacción económica- plantea que la noción de prostitución debe ser considerada desde una óptica no exclusivamente mercantilista ni monetaria. Las chicas jóvenes que mantienen relaciones sexuales a cambio de dinero no son consideradas prostitutas ni *meninas estragadas*, sino que «se están estropeando». Mantienen relaciones fuera del matrimonio siendo demasiado pequeñas. He de recordar que, desde la perspectiva de muchas mujeres, no es la iniciación que incita a las jóvenes, sino que apuntan al dinero, la novela y la escuela como principales causantes de la promiscuidad. Estas jóvenes «se están estropeando» no se las considerará *menina estragada* hasta el primer embarazo. El esfuerzo por mantener a las jóvenes protegidas de estos peligros tiene como consecuencia -en algunas ocasiones- la búsqueda

de matrimonios duraderos con hombres.

Un pariente de Caterina ha venido a Txikoko para buscar mujer porque es militar y le trasladan a la capital. Le han dado dos semanas de permiso para el traslado y se ha presentado en casa de Caterina pidiéndole que le buscara una esposa. Esta se ha acordado de la nieta de Filipa que había vuelto a la comunidad por las sospechas que había en torno a ella y ha mandado aviso. Filipa dio su visto bueno ante la preocupación de no poder controlar a la joven que se estaba desesperando. El chico compró regalos y a la mañana siguiente temprano caminó hasta allí. Tras las presentaciones iniciales fueron avisados los *atatas* y finalmente el *atata* de la joven se negó al matrimonio alegando que la chica era demasiado joven todavía para el matrimonio y que debía estudiar.

Semanas más tarde en una visita le pregunté si ella quería casarse y me dijo que hubiese aceptado por salir de allí. Finalmente, el chico se casó con una chica de Txikoko que acababa de tener un bebé hacía poco y cuyo padre de la criatura no se estaba haciendo cargo de los cuidados.

Pocos días después la chica tenía una cuenta bancaria abierta y recibía dinero hasta que pudiese ir al encuentro de su marido, de lo cual Filipa se lamentaba por haber perdido esa oportunidad (Diario de Campo, 24/09/2019-30/09/2019).

A pesar de su edad, se podría plantear un matrimonio como remedio a la peligrosidad que encarnan los hombres-comerciantes. Una relación con ellos implica siempre un grado de sospecha mayor y el consentimiento en las relaciones determinará si es o no una relación (i)legítima. Graciela, una joven albina, había llegado a casarse con un comerciante a pesar de la negativa de sus familiares. Debe tenerse en cuenta que, en este contexto, el albinismo es una carga de peligrosidad añadida puesto que es frecuente que se den asesinatos o robo de huesos de estas personas con fines de hechicería. Según Isabel y Caterina (Diario de Campo, 09/05/2019), una noche a las pocas semanas de estar casada, se despertó por un fuerte dolor, vio al hombre salir corriendo de la casa y nunca más lo volvió a ver. Además de cortarle el pelo y el vello púbico, le había cortado los labios vaginales. Graciela permaneció ingresada varios días hasta que las heridas sanaron. Cuando la conocí, seguía viviendo sola y frecuentaba el mercado por la noche algunas veces por semana. Los comerciantes tienen un peso de peligrosidad mayor precisamente por no estar vinculados familiarmente a nadie y porque se les asocia con lo corrompido (como en el caso de determinadas enfermedades, ver capítulo ocho).

Las relaciones con los comerciantes no siempre son dominadas por ellos. La hija de Teresa, Katiana (unos treinta años), estaba saliendo con un comerciante al que dejó por otro cuando el primero se negó a seguir pagándole la construcción de su casa. Ella siempre fue considerada como una *menina estragada*, principalmente por su madre que sufría y se avergonzaba de ella. Katiana siempre mantenía relaciones relativamente estables con los comerciantes de los que vivía y su madre se lamentaba de que se hubiese ido a otra villa a vivir en una pensión «como una puta». Además de sus relaciones con los hombres, el consumo de alcohol y la ropa, tenía problemas con el juego que le habían llevado a varios juicios. Katiana era una fuente de deshonra para su familia a pesar de mantener relaciones estables con hombres que la familia conocía, aunque nunca hubiesen

dado su consentimiento. Además de para sí misma, Katiana usaba parte del dinero para comprarle cosas a una de sus sobrinas que era su ahijada. En su casa -que estaba en el patio de su madre- contaba con altavoces, televisión y otras comodidades, pero seguía dependiendo fundamentalmente de su madre para la comida. Según su madre, Katiana se había estropeado cuando perdió al bebé en su primer parto, tras el cual solo había tenido abortos sucesivos por la «mala sombra» que acarrearaba. Cuando era más joven acudía a la iglesia con regularidad y se casó con un enfermero. El enfermero era violento con ella y cuando se puso de parto la obligó a contener al bebé porque se negaba a que su hijo naciese en un lugar tan indigno como Txikoko, pretendía llegar a una ciudad a más de cien kilómetros de distancia para que su hijo no fuese «del *mato*». Tras dos días de parto el bebé murió y dejaron la relación (Diario de Campo, 23/05/2019). Conforme las informantes ese sería el inicio del declive. Posteriormente tuvo una relación estable con un hombre acaudalado y de buena reputación, pero cuando este le exigió fidelidad Katiana le abandonó y empezó a salir con comerciantes sin renombre, motivo principal de las penas de su madre. Lo que para su familia era una desgracia y una deshonra, para Katiana era una forma de reinterpretar la economía sexual y articularla en beneficio de su autonomía, sin verse en las obligaciones que encarna el matrimonio ni la sumisión que le exigía mantener el renombre en un matrimonio reconocido y deseado por la familia; sin embargo, esto la condenó al ostracismo social y a la completa falta de reconocimiento por parte de la comunidad. Mantuvo su autonomía desligándose de los deseos de la familia y la sociedad, cargando con la mala reputación, usando la sexualidad para su independencia individual, pasando por encima de la reproducción social matrilineal.

Los límites y las fórmulas de cómo se categorizan a las chicas estropeadas o no también depende de las voces desde las que se formula. En el caso de Biatriz y sus amigas, siempre se las considera una mala influencia. Su ropa, el consumo de alcohol y hablar con hombres es potencialmente peligroso. Sin embargo, ellas guardan un férreo respeto a la familia e incluso a los hombres, y su comportamiento así lo exhibe. Los hombres son el principal acceso a aquellos objetos que ellas consideran importantes, tales como dinero para tener internet en el móvil, crema *nivea*, cerveza embotellada, televisión por cable o ropa nueva. Si los hombres de su familia no les proveen de estos bienes indispensables, lo buscarán en otros con quienes tienen relaciones más o menos esporádicas. A pesar de ello, obedecen a sus familias, verbalizan su deseo de encontrar un hombre para casarse y desean al mismo tiempo acceder al *serviço* para ser independientes. A diferencia de ellas, Katiana ha hecho de la economía sexual su modo de vida explícitamente, reinventando los términos de la misma en favor de sí misma, pero distinguiéndose de las denominadas prostitutas. Todas las categorías resultan híbridas y porosas, pero en última instancia se trata de mujeres que usan las herramientas que tienen para construir su propia autonomía encarnada en un conflicto entre la cultura nacional mozambiqueña aliada a las lógicas neoliberales y todo el recorrido cultural-familiar que les recuerda constantemente la dicotomía en la que viven y la peligrosidad sus actos.

La búsqueda de autonomía de las mujeres queda mediada constantemente por la relación con los hombres. Las mujeres reivindican el derecho a la economía sexual

de maneras muy diversas, porque lo entienden como la prerrogativa que les concede cierta autonomía. El peso social de la búsqueda de marido forma parte del intercambio económico. Las familias buscan descargar a los hombres del matrilineaje y a los padres de la responsabilidad económica. Sin embargo, existe una importante agencia por parte de las mujeres, tanto de aquellas que van al mercado a vender, las que buscan *serviço*, las que exigen la contraparte económica a la que tienen derecho por las relaciones sexuales (deuda de los hombres), como quienes hacen de la economía sexual su medio de vida. La gestión del beneficio económico derivado de los encuentros sexuales es lo que está bajo estrecha vigilancia junto a la falta de reproducción del matrilineaje. Cabe destacar que esta autonomía, agencia y reinterpretación de la economía sexual -como medio de ascenso social o de acceso a bienes manufacturados- parte de la precariedad a la que se enfrentan estas mujeres. Los cambios económicos producidos por la creciente exportación de materias primas en el país atraviesan la realidad de las mujeres que se ven en un proceso de precarización. Se espera que la reproducción social continúe intacta por su parte sin considerar sus propias aspiraciones.

La falta de consentimiento quiebra la reproducción matrilineal mediante el trabajo robado además de imperar el beneficio de manera individual. Las transformaciones vividas por las mujeres ante la búsqueda de autonomía desafían la conceptualización del cuerpo social hacia una perspectiva más individualista que desdeña la noción de un cuerpo familiar único a quien pertenecen. El conflicto que subyace es el uso de la sexualidad para la obtención de beneficios económicos y la consideración de *menina estragada* se relaciona, a su vez, con el cambio de paradigma de la construcción de la persona y la mujer macua. El intercambio económico del sexo está aceptado, desde el mito de origen macua, como derecho inapelable de las mujeres y del matrimonio. Se reconoce el carácter económico del matrimonio y de la sexualidad como la base de las relaciones entre mujeres y hombres. Las mujeres mediante la gerencia de su sexualidad gestionan una parte económica de la vida familiar. Por tanto, las *meninas estragadas* desafían la conceptualización del *ethos* de la familia-persona a través de su sexualidad, la cual usan para entablar nuevas formas de emancipación que interseccionan el proceso de globalización y la transformación del concepto de persona/mujer macua. Al colocar en diálogo las diferentes esferas de solera, las adquiridas y las construidas, crean un nuevo paradigma de emancipación y autonomía. Para ello, se valen del poder que Namuli les dio y siguen exigiendo la restitución de la perra perdida, transformando al mismo tiempo las categorías.

6.5. Consideraciones finales

El sexo como trabajo alcanza un significado más transformador que una mera transacción económica. Este reconocimiento conceptualiza y define las relaciones lo mismo que el consentimiento. Las diferentes perspectivas ofrecidas por estas mujeres permiten abrir un debate pertinente dentro de los feminismos en el que la economía sexual forma parte de las relaciones entre mujeres y hombres de manera explícita, como un derecho de las propias mujeres. El mito de origen permite trazar la ruta desde la que

pensar la actualización de la economía sexual que sigue vigente. Esta es operativizada por las mujeres para proteger sus derechos, así como acceder a bienes de consumo que desean. En el proceso de actualización del mito, las nociones relativas a la belleza y el concepto de «mujer» entran en juego ya que el proceso de mercantilización, junto a la movilización de la economía sexual como medio para acceder a los bienes de consumo, pone en jaque la conceptualización de persona y de mujer macua.

Oyewumi (2017) y Amadiume (2018) ofrecen una crítica imprescindible a los feminismos occidentales llamando a la conceptualización y al saber situado (*cf.* Haraway, 1995a). En esta línea se destaca la necesidad de comprender la economía sexual desde una transacción que define las relaciones entre mujeres y hombres (Hayes 2016; *cf.* Moore, 2020). Se parte de esta reflexión para comprender la construcción de categorías siempre localizadas, contextualizadas y conceptualizadas desde las propias voces.

En este capítulo se ha reflexionado sobre las dimensiones de la construcción de género para las mujeres macua y la necesidad de pensar la sexualidad de una manera más abierta y compleja. El intercambio económico del sexo es reconocido con vertebrador de las relaciones de género. En una crítica a los feminismos occidentales podríamos pensar este hecho como la materialización de que en la cultura macua se reconoce explícitamente el verdadero pacto que subyace bajo el matrimonio heterosexual y que, al menos, lo hacen valer. Las formas de resistencia, autonomía y emancipación de las mujeres deben crearse y definirse en sus propios términos. Reivindicar la permanencia de esta relación como derecho de las mujeres, sustenta y reconoce el carácter económico del matrimonio y su objetivo dentro del contexto macua: la reproducción.

La vigilancia a la que son sometidas las mujeres y sus cuerpos muestra la preocupación por la reproducción del cuerpo familiar de manera legitimada por el mismo. En caso contrario, sería entendida como un «robo» de la capacidad reproductiva que no ha sido reconocida ni pagada por parte de los hombres. Por tanto, debe haber consentimiento de la familia, el encuentro debe beneficiarla, el matrimonio implica a toda la familia, no a las personas que lo contraen.

Por último, las voces de resistencia que las mujeres expresan son fundamentales. Ellas continúan exigiendo aquello que es suyo, que fue establecido en el mito de origen usándolo para explorar nuevas formas de autonomía, transformándose, cambiando el mundo y haciendo frente a las nuevas dinámicas de la economía global mediante estas estrategias.

Capítulo 7. Progreso, desarrollo y educación: dimensiones del miedo en la era global



Figura 54. **Comerciante de *canjica*.** Ane Sesma Gracia, 2019. Comerciante de *canjica* (ropa de segunda mano) en su puesto vendiendo dos banderas independentista catalanas.

7.1. Introducción

Este capítulo trata de ofrecer una aproximación, análisis e interpretación de las tensiones que crea el proyecto político de desarrollo en Txikoko. Dentro de este panorama, el propósito de crear una identidad nacional -que suplante las culturales y étnicas- se expone como una necesidad para alcanzar el desarrollo, ya que en este no tendrían cabida las particularidades ni tradiciones locales. La idea de desarrollo confronta dos perspectivas: por un lado, la gubernamental y, por otro, la perspectiva local. El desarrollo es uno de los principales objetivos del Gobierno, entendido este como un desarrollo económico que permita a Mozambique mejorar su posición a escala mundial. En contraposición, el desarrollo desde la perspectiva local es usado para identificar la modernidad, aquello que viene de fuera, que es ajeno. No por ello quiere decir que haya un rechazo sistemático, pero sí hay un cuestionamiento del modelo de desarrollo que trae cambios no necesariamente positivos. De acuerdo con Meneses (2009), existen muchas maneras de expresar una crítica al modelo de desarrollo que trata de imponerse y que no necesariamente implica una mejoraría para la población (*cf.* Temudo, 2019).

En este contexto las dimensiones que adquiere el desarrollo intermedian en las formas de poder. La autoridad tradicional es colocada en jaque por un modelo de desarrollo que prima el conocimiento científico sobre el conocimiento oral transmitido gerontocráticamente y por rango. El cambio en el orden donde reside la autoridad del conocimiento se está viendo transformado en la medida que la legitimidad de la verdad reside en las autoridades gubernamentales (Bordonaro, 2009). Depositar la autoridad en el conocimiento científico como medio para alcanzar el desarrollo, el cual es uno de los principales objetivos como nación, excluye sistemáticamente a la mayor parte de la población adulta, mucha de la cual no ha tenido acceso a la educación y mantiene una vida de subsistencia. Las personas más jóvenes con acceso a la escuela son quienes deben abanderar el desarrollo distanciándose del conocimiento tradicional y aproximándose al conocimiento impartido en la escuela. El grado de conocimiento se mide, en este caso, en el grado de escolaridad y no en el contenido del mismo. Esta realidad trae consigo una confrontación de la legitimidad del conocimiento, una disputa del saber-poder (*cf.* Foucault, 1979). Los conocimientos tradicionales se están viendo desplazados y menospreciados y con ellos, las personas que gozaban de la autoridad del conocimiento y de la verdad. El orden gerontocrático en relación al poder mediante el conocimiento de los secretos se ha visto quebrantado mediante la democratización del saber en las escuelas que, además de romper el orden etario, no reconoce la sabiduría tradicional. Esto implica que las personas jóvenes desobedezcan y desafíen la autoridad de sus mayores sobre un conocimiento más legítimo que camina hacia el desarrollo. Las autoridades tradicionales se resisten a este cambio de paradigma en una paradoja constante en la que incentivan el acceso a la escuela de sus familiares al mismo tiempo que recriminan, condenan y amenazan con las consecuencias nocivas de desobedecer las enseñanzas de antiguamente. El miedo opera en este contexto como un dispositivo pedagógico que busca mantener el control y la autoridad gerontocrática y de rango, mientras las esferas de poder se transforman en una

crisis por la autoridad del conocimiento (saber-poder) en el marco de la globalización neoliberal.

7.2. Modelo de desarrollo gubernamental: identidad nacional

Las «comunidades imaginadas» (Anderson, 2013) son creadas de manera consciente y requieren de nexos de unión sean lingüísticos, culturales, territoriales, simbólicos, étnicos o cualquier otra categoría que puedan servir para destacar el vínculo inquebrantable de personas que *a priori* no tienen conexión entre ellas. Además de una serie de símbolos, la performatividad (Butler, 2011) o la teatralización (Augé, 1994; Balandier, 1994) adquieren en este contexto un papel primordial a la hora de fomentar los sentimientos nacionales. Este reto se ve principalmente entre jóvenes naciones que adquirieron su independencia nacional tardíamente. En el caso del continente africano, a esta reciente realidad nacional de Estados modernos creados a partir de una perspectiva nacional europea, se suman las disparidades de realidades culturales y lingüísticas que hay en las fronteras nacionales fruto de una división colonial que no atendió a las distinciones culturales y sí a los intereses de los países europeos.

En Mozambique, desde la independencia, el partido en el Gobierno FRELIMO incentivó la creación de una identidad nacional con el nombre de «*Homem Novo*» bajo cuyo paraguas se incentivó un modelo de ciudadanía nacional-comunista que condenaba las diferencias culturales y lingüísticas existentes en el país. Esta figura fue usada durante todo el periodo de la Guerra Civil (Meneses, 2015) como herramienta de lucha contra los «bandidos»¹⁶⁷ a quienes se les acusaba -entre otras cosas- en obstruir el proceso de creación de la nación incentivando la identidad étnica que estaba condenada. El *Homem Novo* debía estar comprometido con la nación y el socialismo, olvidando sus ataduras étnicas de pertenencia, asumiendo la hermandad entre todas/os las/os mozambiqueñas/os y promulgando una ciudadanía igualitaria que no se viera afectada bajo ninguna circunstancia y en ningún ámbito por las desigualdades jerárquicas de edad, clan, linaje, género o cualquier otro tipo de categoría. Una vez finalizada la Guerra Civil, la figura del *Homem Novo* cayó en detrimento de una ciudadanía mozambiqueña que aceptaba la diversidad presente dentro del territorio nacional, pero no se renunció a la creación de una identidad nacional mozambiqueña que representase a todas las personas y con la que se identificase toda la ciudadanía. Sin duda, la expansión de la escuela pública y gratuita tuvo un papel fundamental en este proceso que permitió una enseñanza nacional unificada, movilizandando un gran número de ciudadanía para los eventos civiles, así como el proceso de aprendizaje nacional mediante el canto diario del himno antes de iniciar las clases, por

¹⁶⁷ Este es el término con el que se identifica a las personas que eran de la RENAMO. Es significativo que fuese usado este término porque tiene una carga moral importante que apela a su «maldad». Esta «maldad» implica un desafío y desobediencia a quienes habían ganado la Guerra Colonial, por tanto, son señalados como traidores de la propia patria. Muchas personas se vieron obligadas a involucrarse con un bando u otro por la zona geográfica en la que habitaban y el Gobierno dio la posibilidad de entregarse sin consecuencias a las personas que hubiesen sido «bandidos» por este tipo de circunstancias.

ejemplo. El sentimiento nacional trata de imponerse sobre la identidad cultural o étnica que se presenta en contraposición a los valores nacionales. Este sentimiento y la identidad nacional nace estrechamente vinculada a la idea del progreso. El progreso es lo que sirve para distinguir, diferenciar y condenar el atraso que suponen las identidades étnicas en oposición a la identidad nacional moderna promulgada desde el Estado. Este «atraso» con el que se identifican a las culturas locales solo podría ser «sanado» mediante la educación (cf. Mbembe, 1985). Durante un acto público el 3 de noviembre de 2019, con motivo de la despedida de las y los estudiantes de enseñanza Secundaria que volvían a sus casas para las vacaciones, el secretario permanente del distrito realizó el siguiente discurso:

Para finalizar, me gustaría aconsejar sobre todo a nuestras jóvenes que están volviendo a sus comunidades. No perdáis la belleza que habéis adquirido aquí, ahora sois mucho más bonitas que cuando llegasteis, ahora habéis aprendido a tomar baño [ducharse]. Las mujeres de allí de las comunidades son feas y sucias, no podéis volver el año que viene de esa manera porque venís a la escuela y en la escuela tenéis que estar bonitas (Diario de Campo, 03/11/2019).

A estas palabras acompañaron muchas risas y una gran ovación general mientras las jóvenes sentían una inmensa vergüenza. El paralelismo establecido entre belleza, higiene, progreso y escuela es evidente, además de la obligatoriedad de producirse como bellas-limpias para insertarse en el progreso. El progreso es limpio, es educado, es científico, es pulcro, usa jabón, ropa limpia, es urbano, no tiene *machamba*, es ordenado, come en una mesa, sigue las leyes del Gobierno. El progreso sirve en este contexto para identificar aquello que es gubernamental, que se distancia del tiempo simbólico de «antiguamente» o de las/os antepasadas/os para entrar de lleno en el desarrollo, en la tecnología, en las telecomunicaciones, en el dinero, en el conocimiento científico, etc. En el proceso de creación de un Estado Nacional -laico que acepta la diversidad dentro del territorio y que se ampara en la idea del progreso democrático- es necesario crear símbolos y eventos que exalten dicho sentimiento para reavivar, identificar y promover el sentimiento de unión y pertenencia (cf. Anderson, 2013).

7.2.1. Construcción de la identidad en relación al desarrollo

En este contexto, durante el trabajo de campo asistí a los siguientes eventos con motivo de festividades nacionales: Día de la Mujer Mozambiqueña (7 de abril); Día Internacional de las y los Trabajadoras/es (1 de mayo); Día de la Independencia (25 de junio); Día de la Victoria (7 de septiembre); Día de las Fuerzas Armadas (25 de septiembre) y Día de la Paz y la Reconciliación (4 de octubre). Además de estos eventos significativos, asistí a diversas actividades organizadas desde la administración, tales como el Día de las y los Niñas/os (1 de junio) (que es muy relevante y se hacen muchas celebraciones) o la festividad del inicio del plantío (29 de octubre). También, tuve la oportunidad de vivir la campaña electoral y las elecciones generales de Mozambique que fueron el 15 de octubre y por las que hubo un mayor número de actos oficiales.

Todos estos eventos ofrecen una perspectiva interesante en la construcción de la identidad nacional. Los actos institucionales son espacios ritualizados que siguen siempre el mismo patrón y que ofrecen el marco sobre el que aunar el sentimiento de igualdad y unión de todas las personas mozambiqueñas (*cf.* Augé, 1994). Estos eventos ocurren, más o menos, una vez al mes, son siempre organizados administrativamente y su fin es la conmemoración de una fecha señalada para el pueblo mozambiqueño. Autoridades administrativas y locales son las principales participantes de los eventos -junto a las/os niñas/os- que transcurren en su mayoría en portugués, se destaca la participación del personal uniformado como militares, policías o antiguos combatientes y, si la ocasión lo merece, grupos de mujeres se organizan para estrenar la misma *capulana* (principalmente, el Día de la Mujer Mozambiqueña).

Estos eventos festivos cuentan más o menos con el mismo esquema de actuación habiendo pocas variables de uno a otro, aunque la participación no es siempre la misma. El Día de la Mujer Mozambiqueña es un día muy esperado por las mujeres y hay gran agitación; el Día de las/os Trabajadoras/es hay mayor participación por los órganos de trabajadoras/es gubernamentales (hospital, colegios, etc.), el Día de la Paz es un día especialmente señalado que cuenta con una amplia participación por las cabezas principales de las organizaciones religiosas del distrito. Normalmente se realiza un desfile por la calle principal de la villa que llega hasta la Plaza de los Héroe, allí las/os principales responsables políticos, *mwene* de barrio, antiguos combatientes y otras figuras de autoridad y prestigio, aguardan para hacer la ofrenda de flores (o vegetación, no hay flores todo el año). Se realiza la ofrenda de manera ordenada al monumento en forma de estrella pintado con los colores de la bandera. Una vez finalizado este acto, se procede a la celebración que se da a escasos metros donde hay una plataforma y un palco donde se ubican algunas sillas -que también está pintado con los colores de la bandera-. La más grande y elegante para la administradora, las sillas van bajando de calidad y prestigio hasta llegar a las sillas de plástico normales que son las mayoritarias. Mientras, el resto de la población se agolpa alrededor de la plataforma para asistir al espectáculo al que suceden o intercalan con los discursos por parte de algunas personas del palco. A continuación se muestran algunas fotografías realizadas en algunos de estos eventos por el orden que tienen la ceremonia, aun siendo de días distintos:



Figura 55. Eventos gubernamentales I: Desfile I. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 56. Eventos gubernamentales II: Desfile II. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 57. Eventos gubernamentales III: Ofrenda floral I. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 58. Eventos gubernamentales IV: Ofrenda floral II. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 59. Eventos gubernamentales V: Acto I. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 60. Eventos gubernamentales VI: Acto II. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 61. Eventos gubernamentales VII: Acto III. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 62. Eventos gubernamentales VIII: Acto IV. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 63. Eventos gubernamentales IX: Acto V. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 64. Eventos gubernamentales X: Acto VI. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 65. Eventos gubernamentales XI: Acto VII. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 66. Eventos gubernamentales XII: Acto VIII. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 67. Eventos gubernamentales XIII: Acto IX. Ane Sesma Gracia, 2019.

Estos eventos funcionan como parte del operativo de la construcción nacional posindependencia que permiten mandar mensajes de unión y solidaridad a la población. Sin embargo, la población adulta general que no trabaja para el Gobierno tiene una baja participación en los eventos exceptuando el Día de la Mujer Mozambiqueña o el Día de la Paz. La mayor participación suele ser de las/os niñas/os que tienen fiesta en el colegio. En lo que duran estas celebraciones (empiezan temprano por la mañana y raramente pasan del horario del almuerzo a las doce y media) el secretario permanente hace de maestro de ceremonias coordinando y dinamizando el evento. El discurso más importante suele ser por parte de la administradora del distrito que aprovecha este espacio para mandar mensajes importantes o destacar posiciones en torno a temas cruciales como las iniciaciones, la educación o la sexualidad. Cabe señalar que el murmullo general que se alza durante los discursos (tanto por la edad de las/os asistentes, como por no comprender bien el portugués) apenas permite escucharlos.

Durante el día de la Paz -día muy señalado porque marca el fin de la Guerra Civil- el mensaje principal que transmitió la administradora era que la paz y el desarrollo iban cogidos de la mano. Uno no podría estar sin el otro y, precisamente, los conflictos armados que se estaban (y se están dando) en la provincia vecina de Cabo Delgado eran el motivo principal del freno de desarrollo en Mozambique señalando que dicha conmemoración era para «celebrar la paz para el desarrollo¹⁶⁸» (Diario de Campo, 04/10/2019). Aproveché

¹⁶⁸ *Comemorar a paz para o desenvolvimento.*

esta ocasión para anunciar que, tras varios meses, volvería a haber agua canalizada en la villa, lo cual fue un gran motivo de júbilo. Retomar el agua canalizada era una clara señal de progreso y desarrollo. Como se vio en el contexto, las personas acostumbran a obtener agua de pozos y ríos en las comunidades; en la villa, además de los ríos y los pozos comunitarios, existe la canalización de agua que proviene de una laguna cercana donde también se cultiva arroz. Esta canalización es la que provee de agua a parte de las fuentes comunitarias, al hospital, a todas las personas que han pagado la canalización hasta su casa (y que suelen cobrar módicos precios por el uso de su fuente al vecindario). Cuando se cortó el agua canalizada, empezó a haber muchos problemas (en abril de 2019). Los pozos se saturaron, había filas enormes desde antes del alba. Esta situación se agravó cuando comenzó el periodo seco y los pozos empezaron a vaciarse. Existía un acceso muy restringido al agua y quienes contaban con pozos en sus casas los preservaban con celo la poca agua que les quedaba. El problema del agua duró cerca de seis meses, era un tema muy recurrente, por lo que pude llegar a informarme del origen del problema que había sido el proceso de privatización del agua. La administración había exigido a la empresa gestora el pago de impuestos atrasados; la compañía, por su parte, exigió que en ese caso la administración pusiese al corriente los pagos atrasados de esos mismos años (principalmente relativos al pago de la bomba eléctrica que impulsa el agua desde la laguna), al no llegar a ningún acuerdo, la empresa cortó el agua. Cuando fue anunciado que el agua volvería, estábamos en pleno periodo seco con los pozos casi agotados, así que fue un gran alivio para toda la villa.

De esta manera, en un solo discurso, se logró aunar el conflicto existente entre el desarrollo, las culturas locales y el conflicto armado, pasado y presente. El agua canalizada en este caso opera como símbolo del progreso y de resolución de conflictos tras meses de desabastecimiento. Este anuncio se hizo coincidir con las inminentes elecciones generales del país que serían solo once días después. La noticia del retorno del agua canalizada, como una labor incansable realizada por el partido en el Gobierno, fue usada en la campaña política de la villa pues esta era una señal de progreso impulsado por el Gobierno, constantemente entorpecido por quienes lo desafía, a pesar de que el origen del conflicto del agua fuese la llegada de una empresa gestora.

El agua, al ser un tema vital, es crucial en todas las áreas y es instrumentalizada como foco de disputa. En una entrevista realizada el 24/10/2019, la administradora señalaba la problemática que veía en relación al agua, en este caso en las comunidades. Como nueva administradora, llevaba semanas yendo a conocer todas las comunidades y registrando los problemas de las mismas, destacándose la falta de pozos como principal problema (además de la precariedad de las escuelas y la necesidad de crear paritorios en las zonas rurales). Ella reclamaba de la inutilidad de hacer pozos para las comunidades que posteriormente los abandonaban porque no eran capaces de asentarse en un lugar. Así, señalando que la costumbre de desplazarse tras el agotamiento de las tierras iba directamente en contra del progreso que suponía el asentamiento y la construcción de obras no precederías, pasando por alto la rotatividad de las tierras.

Los actos político administrativos sirven, por tanto, de escenario para la construcción

de la identidad basada en el progreso, así como para enunciar críticas por parte de la administración a realidades sociales de Mozambique controvertidas. El día 1 de junio, con motivo de la conmemoración del *Dia das Crianças* -Día de la infancia-, la administradora en su discurso destacó la necesidad de acabar con las costumbres de Mozambique que hacen que las niñas se casen muy temprano y queden embarazadas prematuramente (cf. capítulo seis). La iniciación, en este caso, se presentó como la principal causa de esta problemática que impedía el desarrollo del país (cf. Osorio y Macuacua, 2013). A mediados de agosto, la administradora participó en la iniciación femenina de la villa, junto a otras agentes de la política, como parte de los buenos propósitos del acercamiento a las culturas locales. La irónica relación que se establece por parte las/os agentes gubernamentales en prácticas tradicionales, confronta directamente el discurso enunciado que reproduce la misma conceptualización de desarrollo y progreso iniciada tras la independencia. Las prácticas tradicionales continúan siendo criminalizadas, la participación en las mismas por los órganos del Gobierno, siempre se da de forma suavizada y su presencia se torna predominante sobre la ceremonia en sí (ver ceremonia 22 y 23 en Fuentes Primarias). La pretendida aproximación de diálogo acaba resultando en una teatralización que forma parte del ritual político (Augé, 1994; cf. Balandier, 1994). En ningún caso llega a ocurrir un diálogo. Ignorar sistemáticamente los actos gubernamentales por parte de la población se equipara a la actuación de la administración en las ceremonias tradicionales. La coexistencia de esta dicotomía refleja la disputa sobre el discurso del poder transversal a la negociación de la autoridad y la legitimidad.

7.2.2. Política institucional y desarrollo

En 2019 la campaña electoral se unió a las festividades gubernamentales haciendo que el movimiento político administrativo se destacase sobre otros años no electorales. Este ambiente ofreció un panorama político particular, sobre todo si se tiene en cuenta el contexto del conflicto armado en Cabo Delgado y la amenaza del rearmamento de la RENAMO. Este periodo fue, sin duda, el más ajetreado porque todo el mundo andaba muy ocupado, los *mwene* de barrio, mis amigas que formaban parte de la OJM (*Organização da Juventude Moçambicana*), la OMM (*Organização das Mulheres Moçambicanas*), personas reclutadas, parientes de empleadas/os del Gobierno¹⁶⁹, etc. organizaban, pedían votos, dinamizaban o asistían a eventos. Se combinaba un desinterés, agitación, trabajo e indignación constante por todas las partes en proporciones casi idénticas en relación a las próximas elecciones.

El periodo electoral es muy dinámico para toda la comunidad y sirve de contexto para abrir heridas entre la ciudadanía, pero también para exaltar la unión nacional. La exaltación nacional se lleva con mayor fervor por parte del cuerpo administrativo que, tanto durante las elecciones como en los eventos periódicos, participa activamente mientras que la

¹⁶⁹ Un número considerable de personas admitieron participar de la campaña por miedo a las represalias en caso de no hacerlo. Esto ocurría principalmente con las/os parientes de empleadas/os del Gobierno temerosas/os de perder el único salario familiar.

población general puede asistir o no pero normalmente lo hace con bastante indiferencia. Como fue señalado anteriormente, pequeños grupos se movilizan o se envuelven con algunos de los actos dependiendo de su temática, pero, en términos generales, la mayor parte de la población de la villa hace sus quehaceres y en las comunidades no se sienten este tipo de fechas señaladas de manera significativa (al contrario que ocurrió con las elecciones). Esta diferencia es aplicable tanto a las fechas señaladas como a las elecciones, pero es importante destacar la participación ciudadana en la campaña del FRELIMO por un lado y, por otro lado, las visitas que se realizan a los *mwene* de las comunidades para lograr su favor para las elecciones. La presión existente en torno a demostrarse como activamente frelimista se palpa en una tensión social constante bajo la amenaza de una nueva guerra civil a la cual toda la ciudadanía teme. En este contexto el sentimiento nacionalista debe ser y es reavivado con intensidad por todos los agentes sociales como mecanismo de unión y parte de la campaña.

Tras las elecciones en las que el FRELIMO ganó indiscutiblemente -incluso en provincias como Nampula que tradicionalmente no eran votantes del FRELIMO- hubo mucha tensión. Había muchos rumores de que las visitas de Nyussi (actual presidente) por todas las zonas rurales del país era debido a que a él no se le revisaba la maleta en el aeropuerto -por ser presidente del país- y, por tanto, llevaba votos en ella. Durante el periodo de inscripción para el voto¹⁷⁰ muchas personas se quejaban de que cuando les había tocado su turno se «había gastado la tinta de la impresora», «se había caído el sistema», «no funcionaba correctamente internet», etc. Según las/os informantes, esto solo ocurría con quienes «se sabía» que no eran votantes del FRELIMO. El día de las elecciones, muchas personas se quejaron de que no habían podido votar porque su inscripción estaba en un lugar donde ellos no lo habían hecho o, simplemente, sus nombres habían desaparecido de la lista y no pudieron votar. Sean ciertas o falsas esta serie de acusaciones, en un distrito vecino, ante el resultado de claro vencedor de Nyussi prendieron fuego al colegio donde se habían realizado las votaciones y hubo varias revueltas. Pocos días después de las elecciones varios camiones pasaron cargados de armas que, supuestamente, la RENAMO había desenterrado del bosque para retomar las armas por las elecciones fraudulentas. Durante el tiempo electoral hubo peleas, detenciones y algún tiro por desacuerdos políticos. La tensión creciente aumentó tras las elecciones y los rumores de una remilitarización de la RENAMO se extendieron. No hubo ningún tipo de acto violento más allá de las peleas callejeras y alguna detención. La mayor parte de la población optó por el silencio mientras el miedo a una posible guerra crecía. Todas las personas a las que pregunté afirmaron fehacientemente ser votantes del FRELIMO, por intereses, por convención, porque el *mwene* era del FRELIMO, por miedo o por el motivo que fuese. Un informante llegó a afirmar que dejar de votar al FRELIMO sería un insulto para el propio pueblo. Según él afirmaba, el presidente era como el *mwene*, el pueblo lo elige y se es *mwene* hasta la muerte. Quitar a un presidente o a un *mwene* del cargo sería admitir que el pueblo no hizo una buena elección, que se equivocó y que, por tanto, no fueron inteligentes. El

¹⁷⁰ En Mozambique antes de las elecciones hay que inscribirse en un colegio electoral al que se acudirá el día de la votación.

presidente, una vez electo, como el *mwene*, debe serlo hasta su muerte para así honrar a las/os antepasadas/os. Esta explicación es interesante para trazar una aproximación de símiles en relación a la obtención de rango y poder. Por otra parte, la postura del Gobierno fue inflexible respecto al «mal perder» de los adversarios, haciendo caso omiso a las quejas. En todos los eventos posteriores a las elecciones a los que asistí en la OJM señalaban este aspecto de los otros grupos políticos resaltando todas las virtudes del presidente y del Gobierno.

Además de los conflictos políticos, las elecciones también implicaron la oportunidad de un *serviço* circunstancial en las mesas electorales, lo cual creó una grandísima agitación, además de colas de espera que duraron hasta tres días. Asimismo, los puestos de supervisión de transparencia de las elecciones movilizadas por distintas entidades sociales discurrieron en un intenso regateo para mantener dentro de las familias estos *serviços* que pueden ser transferidos a hermanas/os o hijas/os. Ambos puestos están muy cotizados por el pago monetario que se realiza, provocando agitación y enfado por quienes no lo logran. Para acceder a este tipo de *serviço* es necesario demostrar grado de escolaridad (mínimo Primaria) además de hablar portugués. Este tipo de empleos se unen a la tensión ya existente que exacerba conflictos sociales presentes entre las familias. Sin embargo, todos los conflictos de cualquier tipo, quedan diluidos en la exaltación nacional. Esta debe ser mostrada como forma de adhesión al Gobierno y como signo de rechazo al conflicto y las amenazas inminentes. Incluso quienes mantienen un perfil bajo, se vieron arrastrados a esta exaltación nacional que debe estar por encima de cualquier otro tipo de práctica o creencia. Las zonas rurales se llenaron de banderas del FRELIMO y de Mozambique como signo de adhesión de las comunidades a estas posturas. Filipa obligó a su hijo mayor a quemar una camiseta del candidato de la oposición que le habían regalado por temor a las represalias en su comunidad. Rechazar u oponerse se entiende como malvado, oscurantista y violento. No solo se rechaza la paz, se rechaza el desarrollo, el porvenir, la modernidad, todo lo que vino de la mano del FRELIMO.

El sentimiento de unión nacional ha sido una preocupación y proyecto fundamental de la iniciativa de desarrollo por parte del FRELIMO tras la independencia. La unión identitaria de todas las culturas que conviven en Mozambique es una preocupación constante, llegando a acusar a estas culturas y sus características -en contraposición a la cultural nacional mozambiqueña- como la causa principal del atraso y no desarrollo del país. El sentimiento nacional nació unido al deseo del desarrollo: crear una gran nación unida, libre y desarrollada, donde toda la ciudadanía sea igual y trabaje conjuntamente por y para la prosperidad del país. A pesar de la retórica de la construcción de puentes culturales, sigue pesando la sombra del atraso, el oscurantismo y la incivilización (Honwana, 2002; Meneses, 2008b; Açcolini y Teixeira, 2016). Dentro del discurso institucional, se culpabiliza a la ciudadanía por el fracaso del desarrollo, principalmente vinculándolo a su vagancia y falta de interés en el mismo. Empleados de alta formación (la mayoría con estudios universitarios) en la compañía tabaquera -todos de fuera del distrito, cuya lengua materna era portugués- afirmaban que el problema que ellos veían en Txikoko no era la pobreza económica, sino la pobreza ético, moral, espiritual, la falta

de interés en el progreso y en el esfuerzo recalcando lo que ellos habían luchado para llegar donde estaban (Diario de Campo, 29/10/2019). Evidentemente, la posición de clase social que ostentaban estas personas distaba mucho de la realidad socioeconómica del distrito. La superioridad moral desde donde se elaboran estos discursos en torno al progreso individualizan la culpa usando un parámetro meritocrático, obviando la realidad social y material de la mayoría de la población con falta de acceso sistemático delimitado por causas: lingüísticas, económicas, capital social, cultural o de género (cf. Bordonaro, 2009).

Bidaurratzaga (2011) destaca las grandes diferencias que existen en torno al acceso a la sanidad entre las áreas urbanas y rurales en el África al Sur del Sahara; Mozambique no es una excepción a esta realidad y se aplica en muchos otros ámbitos además de a la sanidad. La falta de acceso a servicios públicos es transversal a toda la realidad de las personas. Quienes viven en las comunidades deben trasladarse, normalmente a pie, hasta la sede. Hasta 2019 el profesorado debía viajar mensualmente hasta Lichinga para poder cobrar su sueldo, lo que tenía como consecuencia que durante ese periodo de tiempo se cancelaban las clases. La falta crónica de servicios exime de muchos derechos a la mayoría de la ciudadanía en las zonas rurales o periurbanas que se ven sujetas a costosos viajes para acceder a los servicios en un contexto sin transporte público de ningún tipo. La mayor parte de documentación para acceder a un *serviço* o para abrir una cuenta bancaria exige viajar a ciudades a más de cien kilómetros en las que tramitar dichos documentos, lo que implica también ausentarse varios días de las obligaciones familiares además del gasto económico. Como resultado, la mayor parte de la población no tiene acceso a estos servicios y en el hipotético caso de lograr un *serviço*, deberá invertir una gran suma en conseguir los documentos necesarios para la realización de un contrato. Por consiguiente, a la escasez de empleo se le suman las dificultades administrativas que provocan una falta de acceso mayor para las personas de las zonas rurales y periurbanas.

Por último, cabe pensar que estas acusaciones emitidas por las clases dirigentes y acomodadas ante la falta de interés por el progreso por parte de la población son entendidas como un fracaso moral de las culturas locales en contraposición al espíritu acumulativo del capitalismo. Sin embargo, todos los esfuerzos realizados por la población para el progreso individual (que son muchos) son sistemáticamente coartados o abandonados. En el caso de las empresas iniciadas en el cultivo de productos para la venta existen muchas limitaciones -como se vio en el caso del tabaco-, que se ven afectadas también por la escasez de agua en la región que no permite el cultivo de cebolla, lechuga o ajo, productos con gran salida comercial. Asimismo, existe un abandono sistemático de las iniciativas por devenires de la vida como enfermedades (propias o de parientes), gastos económicos inesperados o cualquier tipo de acontecimiento que tiene prioridad sobre el potencial enriquecimiento. Esta falta de perseverancia indica una rebeldía a la disciplina y los horarios exigidos para el progreso económico capitalista que no respeta los tiempos sociales y tradicionales. De esta manera se desafía esta forma de pensamiento extractivista y eficiente poniendo, una vez más, en cuestionamiento el desarrollo promulgado desde el Gobierno tal como la autoridad que pretende ejercer sobre las formas de vida.

Roca e Iniasta (2013) apuntan a la perspectiva de no maximización en la que el progreso se entiende de manera redistributiva y no acumulativa, dando un giro interesante a posibles interpretaciones del «progreso» desde miradas no extractivistas. Esta posición resulta interesante desde un punto de vista del proyecto nacional en el que, al aceptar que no iban a poder eliminar las culturas locales, se impuso la identidad nacional mediante actos cotidianos -cantar el himno en el colegio antes de las clases, actos políticos constantes, banderas y fotos del presidente en todos los espacios públicos, etc.-, buscando la acumulación identitaria en la que la mozambiqueña sobresalga. La identidad étnica y nacional conviven entre la población, siendo la étnica la predominante en relación a la organización de la vida social que se rige por el tiempo ecológico fundamentalmente. Las distintas ceremonias tradicionales que se llevan a cabo a lo largo del año se suelen concentrar en periodos concretos, normalmente por una cuestión ecológica del cultivo. En la época fría cuando hay mayor alimento y menor carga de trabajo, se realizan las principales ceremonias como los ritos de iniciación, la mayor parte de *xataka*¹⁷¹, *makeya*, etc. Las ceremonias y/o eventos político-administrativos no se rigen por el tiempo ecológico, sino por fechas marcadas por grandes eventos relacionados con el patriotismo. Esta distinción en la organización del tiempo es una muestra más de la dicotomía existente entre el tiempo moderno, basado en la idea nacional, y el tiempo tradicional, basado en la ecología.

7.2.3. Nociones del cambio y desarrollo

El desarrollo es una palabra central en Mozambique actual, principalmente por parte de los órganos gubernamentales que lo promueven. Desde la independencia en 1975, el partido en el Gobierno -que continúa hasta la actualidad- ha movilizad y tratado de desarrollar el país como uno de sus principales objetivos. Como fue anteriormente mencionado, esta misión implicó la condena de todas las prácticas tradicionales (cf. Honwana, 2002; Golooba-Mutebi, 2005; Meneses, 2009) viendo en la educación científica la única posibilidad de verdad (cf. Bordonaro, 2009), aun aceptando y cooperando en cierto diálogo. El desarrollo es uno de los principales paradigmas locales bajo el cual se movilizan acciones y se inician programas socioeconómicos de todo tipo. Por ejemplo, la Delegación de Agricultura ofrece planes para incrementar el desarrollo mediante préstamos agrarios para iniciar pequeñas empresas agrícolas para las que promocionan algunas variedades de cultivos y semillas. También ofrecen la venta de semillas transgénicas de maíz conocidas como el «cultivo del hambre» para paliar la falta de alimento en los meses de mayor escasez (diciembre-febrero) hasta la cosecha del maíz anual (alrededor de febrero¹⁷²).

¹⁷¹ Ofrendas que se hacen en las casas con mucha comida en honor a las y los antepasadas/os de la familia.

¹⁷² Este tipo de maíz se cultiva cuando hay una falta grave de reservas para llegar hasta la cosecha. Se suele optar por alternativas como harina de yuca seca o sorgo antes que recurrir al maíz ya que se reconoce su baja calidad. La única ventaja de esta variedad es que, al crecer en tan sólo dos meses, ofrece una alternativa alimentaria de carácter urgente.

Asimismo, el Departamento de la Mujer llevaba a cabo actividades de empoderamiento y cooperación entre las mujeres para así lograr su desarrollo y su independencia. Hablar de desarrollo era un concepto cotidiano, pero es importante distinguir el sentido de desarrollo otorgado por los sectores que trabajan en el ámbito gubernamental y el sentido que se le dan los habitantes mayoritarios del distrito.

El desarrollo es progreso, cambio, mejoría, ganancias económicas, salir de la pobreza crónica, educación, electricidad, asfalto, mejoras técnicas, industria, internet, telefonía, antenas, etc. Entre todas ellas, la educación sigue siendo una clave fundamental del desarrollo y una forma de superar el «atraso» crónico de las culturas nacionales como se recogía en documentos gubernamentales: «destruir las ideas y hábitos corruptos heredados del pasado; desarrollar el espíritu científico para eliminar la superstición; promover la emergencia de una cultura nacional, liquidar el individualismo y el elitismo¹⁷³» (FRELIMO, 1982b [1969]: 196 en Meneses, 2015: 20). La vinculación que se establece entre desarrollo, el pensamiento científico y el fin de la tradición, va más allá de las nociones de progreso occidental científico que ofrece avances tecnológicos, técnicos y económicos. En este contexto el acceso a ese conocimiento científico se da exclusivamente en el ámbito de la educación formal (cf. Bordonaro, 2009). El desarrollo económico en Mozambique se ve iluminado por la creciente exportación de materias primas que ponen en entredicho un desarrollo humano que lo acompañe (cf. Cornwall, 2018). Cambaza (2009), Mosca y Selename (2011; 2012), Semale (2013) y Bidaurratzada y Colom (2015) señalan el decrecimiento que la exportación de carbón supone para la región, puesto que, tanto el empleo especializado, como gran parte de industrias auxiliares (de alimentación, por ejemplo), no están siendo fomentadas, por el contrario, se importa la mayor parte de los servicios desde Sudáfrica.

El desempleo crónico entre las/os jóvenes fomenta el sentimiento de frustración y contrariedad en la medida que avanzan en los cursos escolares «desarrollándose» de la manera esperada y ansiando entrar en la prometida modernidad donde podrán dejar atrás las creencias de sus pueblos y acceder a teléfonos móviles, ropa nueva, conocer lugares nuevos, tener un *serviço* con un buen sueldo, etc. La educación se presenta en este contexto como un espacio de conflicto constante. Para poder crecer y desarrollarse se debe estudiar y así lograr el ansiado *serviço*, las familias participan activamente de que las y los jóvenes estudien invirtiendo mucho trabajo y esfuerzo para que lo logren. Al mismo tiempo, la educación formal es un desafío a las «leyes de antigüedad» que rigen la vida social. Hay un cambio en el orden de lo que se considera conocimiento legítimo, trasladando el conocimiento de las personas mayores a la ciencia y a quién tiene acceso a la misma, la juventud. El saber-poder (cf. Foucault, 1979) se expresa en este contexto ante un drama social en el que cambia su ubicación y reconocimiento de la autoridad y de la legitimidad. Hay una crisis etaria respecto a la negociación la autoridad y legitimidad

¹⁷³ *Destrui as ideias e hábitos corruptos herdados do passado; desenvolver o espírito científico para eliminar a superstição; promover a emergência de uma cultura nacional, liquidar o individualismo e o elitismo* (FRELIMO, 1982b [1969]: 196) (Meneses, 2015: 20).

del saber. El Gobierno, mediante la escuela, enseña un discurso científico donde reside el conocimiento, las personas jóvenes que ansían el progreso y el desarrollo son depositarias de este saber-poder. Esto implica un desafío sin precedente al orden establecido del poder por edad y rango transmitido tradicionalmente. Hay un cambio de paradigma respecto al lugar donde se encuentra esta legitimidad y autoridad produciendo un drama que atraviesa la cotidianidad. Se denostan los conocimientos que se transmitían mediante la memoria oral, dejando en un segundo plano estos saberes por parte de la población más joven que busca «ser desarrollada». Cabe destacar que existen claras diferencias entre la juventud de las comunidades y de la villa de carácter periurbano (*cf.* Thomas, 2002). Esta distinción responde más a una cuestión geográfica de cercanía/distancia con la ciudad que comprende el acceso al progreso (Merry, 2003). Al igual que Bordonaro (2009) señala en el caso de Guinea-Bissau, para poder acceder al deseado «progreso» -vía educación formal- debe rechazarse sistemáticamente por parte de las/os jóvenes todo lo vinculado a las formas tradicionales, a pesar de tener una dependencia de las mismas.

Estaba en casa de Caterina comentando la entrevista realizada a una señora muy anciana esta mañana en Chirimani, me había dejado muy impresionada que aquella señora que -en mi opinión- debía rondar los más de noventa años y estaba doblada por la mitad completamente por tanto años de trabajo, nos había contado que recordaba (entiendo que de manera figurativa) cuando las personas de antiguamente no tenían fuego, en esa época no había agricultura y las personas vivían de los que recolectaban y cazaban. Al expresar mi gran sorpresa y conmoción a Caterina, ella me dijo que también había escuchado esas historias de antiguamente, que se las contó su madre, que se las había contado su madre y así sucesivamente. Me dijo que le gustaba que tuviese interés porque ella ha tratado de contárselo a sus hijas, pero ellas no tienen interés «me dicen que son cosas de viejos, que lo olvide, que ya no tiene interés porque ellos aprenden de verdad en la escuela. Es culpa de la democracia que piensen así, ya no respetan nada» (Diario de Campo, Caterina, 19/10/2019).

Muchas veces la población usa como sinónimos democracia, desarrollo y progreso, no porque crean que es lo mismo, sino porque lo sitúan como consecuencia del mismo periodo histórico. Tras el fin de la Guerra Civil -y con la instauración de la democracia mediante las primeras elecciones democráticas (1994)- continuó la era del desarrollo iniciada tras la independencia. Es a partir de este periodo que se sitúan la mayor parte de los cambios por parte de la población de Txikoko. Con la llegada de la democracia -de modelo neoliberal (de baja intensidad, sujeta al FMI y el BM)- se reactivó el comercio y la internacionalización de Mozambique que se erigió como un país capitalista (*cf.* Casimiro y Neves de Souto, 2010). Esto ocurrió de manera desigual entre el norte y sur del país en la medida que fueron afectados de manera distinta. Los procesos de urbanización y de instauración del comercio también se desarrollaron a ritmos diferentes. A partir de este periodo, el desarrollo en el país ha sido el sino y el objetivo del mismo, operando rápidamente para alcanzar los objetivos marcados internacionalmente, dándose así la paradoja del desarrollo.

Es interesante notar las distintas conceptualizaciones en torno al desarrollo que

expresan el conflicto incipiente en torno al saber-poder y la lucha por la legitimidad de la verdad. Estas se ven inmiscuidas en la cotidianidad de las vidas familiares y comunitarias. Las personas jóvenes tratan de trazar su propio camino hacia el progreso y la independencia económica a partir de conocimientos adquiridos en la escuela y en sus casas. La mayor parte de la población, trata de retener el espacio de autoridad y reconocimiento del saber que les es minado paulatinamente por las posturas institucionales y el avance del desarrollo desde un marco global y neoliberal, en el que sus conocimientos no tienen cabida. Como será analizado más adelante, esto no significa que sean víctimas pasivas de este proceso, pues no es mi intención escribir en estas líneas una versión actualizada de *Tristes Trópicos* (Lévi-Strauss, 1988). Solo pretendo señalar el conflicto palpable que reúne una serie de características sociales que, *a priori*, no parecen estar interrelacionadas. La educación es un eje central en este drama social. Por un lado, la educación formal presenta las vías del progreso. Por otro, las enseñanzas tradicionales -cuyo mayor exponente es la iniciación femenina y masculina- siguen a la orden del día recordando lecciones que deben mantenerse para salvaguardar la salud social

7.3. Desarrollo y educación, perspectivas del cambio

7.3.1. Francisco: experto en educación del cuerpo administrativo local

Este apartado se basa en el extracto de una entrevista realizada a Francisco, funcionario experto en educación del cuerpo administrativo local, el 17 de septiembre de 2019. Este hombre tenía en torno a los cuarenta años, era local de Txikoko de padre *assimilado*. Había cursado todos los años escolares y estudió un tiempo en el seminario en Maputo donde se licenció. Dejó el seminario antes de hacer los votos y, aprovechando su formación en Filosofía y Teología, hizo el curso para profesor de Secundaria. Trabajó como profesor en Niassa hasta que fue ascendido para trabajar como experto en educación para el Ministerio. Posteriormente, por desavenencias políticas con el partido, fue enviado a su lugar de origen, Txikoko, donde ocupaba un puesto administrativo. Mantuvimos una relación estrecha a lo largo de todos los meses, aunque siempre de manera pública y distanciada porque él era un hombre casado -aunque separado-. La entrevista fue la primera y última vez que nos reunimos a puerta cerrada sin que nadie nos viese. Francisco era un hombre de fuertes convicciones neoliberales que pensaba que la única manera de que Txikoko progresase era creando industria y empresas privadas que empleasen a la ciudadanía. Francisco fue la única persona en un cargo político al que vi enunciar críticas profundas al Gobierno y al partido. También fue de las personas más evidentemente activas durante las elecciones. Pongo a continuación un extracto de entrevista, esta es una crítica y un análisis sobre las implicaciones del modelo de desarrollo en relación a la educación llevado a cabo en el país:

- Ane: ¿Cuáles son los principales cambios que ha habido en la educación en Mozambique?

- Francisco: La principal cosa que cambió en la educación de Mozambique comenzó en 1994 cuando Mozambique va, por primera vez, a las elecciones generales después de que se crease el multipartidismo. Mozambique entró en la democracia. El problema empezó ahí. Porque antes, cuando Mozambique estaba gobernado por el Partido Único, Mozambique no era muy libre en relación a la libertad de expresión. Los profesores en la escuela eran muy autoritarios, ellos tenían el poder, el poder pedagógico estaba con ellos [cuando habla del poder pedagógico se refiere a la libertad de cátedra y de aprobar y suspender al alumnado]. Quien determinaba el paso de curso o no de un alumno era el poder pedagógico del trabajo del profesor. Y no había necesidad de... no había preocupación de estadísticas, en esa época no. Había preocupación de formar porque el propio Gobierno necesitaba personas para servir y había prisa de formar, de formar para servir inmediatamente. Por tanto, era formar en el nivel general [Escuela Primaria] y llevarlos, así mismo con el nivel general, entregar para el servicio técnico [empleo técnico dentro del Gobierno]. En aquella época el Gobierno hacía todo ese esfuerzo. Después de que terminasen el 7º curso [último año de la Primaria], [o] el 10º curso, tenían empleo, pero no era por ser buenos alumnos, no, es que en aquel momento el Gobierno no tenía personal suficiente para servir¹⁷⁴. Entonces, se graduaba una persona, se lo llevaban, cerraba una plaza, se gradúa, cierra una plaza. Era una urgencia que tenía el Gobierno. También había pocas escuelas ¿no? Estoy diciendo que, en la provincia de Niassa, en toda la provincia de Niassa, solo había dos Escuelas Secundarias, solo dos. Una en Cuamba para la zona sur y en Lichinga la otra para la zona norte. Como ves, mucha gente después de hacer el 3º, 4º o 5º curso, no podrían hacer la 6º y la 7º, porque aquí en Txikoko la 7º solo se podía hacer aquí en la sede. En Manguri no había 7º curso, se hacía aquí. Eso significaba que había distritos que no tenían personas para emplear, el único que llegaba al 7º curso, el único que llegaba al 10º curso, no era el que buscaba el empleo, era el empleo que iba a pescarlo para cumplir una necesidad. El tiempo fue pasando, entonces, en 1994, al acabar la guerra de los dieciséis años [la Guerra Civil], lo que pasó fue que Mozambique con un gobierno constituido, Mozambique lanza la expansión de la red escolar. Entonces son reconstruidas las escuelas en todas las comunidades que habían sido destruidas y los niños empiezan a ir a la escuela. El Gobierno también extendió la red de enseñanza Secundaria. En todos los distritos se empezó a impartir la Escuela Secundaria, hasta la 12º. En una provincia como Niassa hay más de tres facultades. Entonces, consecuencias, mucha gente en la escuela, muchos graduados y poca capacidad de absorberlos en el campo del empleo. Por otro lado, es que esa formación a la que nos referimos es formación de nivel general, no están profesionalizados, es nivel general, que en psicología todavía no son desempleados. Desempleado es aquel que tiene una profesión la cual no está cumpliendo. Sin embargo, un no profesional no es un desempleado, el concepto de desempleo no es ese. Entonces es otra cosa, yendo a tu pregunta, entonces después de 1994, con la democratización de Mozambique, esa democracia no fue bien entendida. Democracia no es sinónimo de falta de reglas, democracia no es sinónimo de falta de exigencia, democracia es una manera de vivir, donde la libertad es para todos. **Hemos llegado a una fase, asociada a los Objetivos del Milenio, en la que los países del tercer mundo fueron obligados a ser desarrollados, en el que el índice de desarrollo era el número de personas alfabetizadas, entonces nosotros empezamos a producir certificados del 7º curso, ligado a la política de enseñanza Primaria gratuita. Por**

¹⁷⁴ Tras la independencia del país, hubo una gran falta de funcionariado público que trabajase y por eso se generó tanto empleo tan rápidamente.

tanto, entra en el 1º curso, no se paga nada hasta el 7º. Basta con que nosotros [los profesores] entreguemos el certificado del 7º curso y ya, no es más analfabeto¹⁷⁵.

- Ane: Pero muchos niños con 7º curso no saben leer...
- Francisco: **¡Eso no importa! Lo que importa es que tienen el 7º curso en el certificado y que la estadística dice que tienen el 7º curso, ha terminado la primaria completa, no es analfabeto, ya ha estudiado y tiene certificado con buenas notas y lanzamos eso en el informe de los Objetivos del Milenio. Entonces, como Gobierno, salimos del índice bajo de «subdesarrollo» y entramos en la arena de «en vías de desarrollo» porque se redujo considerablemente el índice de analfabetismo y eso, ¿qué significa? La preocupación de pasar de curso antes era del alumno, ahora es del Gobierno. El Gobierno está preocupado con que el alumno pase porque, que el alumno pase, determina su crecimiento como nación.**
- Ane: Pero no es un crecimiento real...
- Francisco: **Todo bien, es una cuestión de... si lo mezclamos con la política vamos a ver que hay crecimiento, si lo cogemos técnicamente vamos a percibir que hay un poco de engaño, sí, pero estamos en una situación en la que el indicador está determinado por eso.**
- Ane: Pero ¿quién determina que sea tan importante el indicador? ¿Por qué es importante ese indicador?
- Francisco: **Porque ese indicador determina la salida de un pueblo bruto para un nivel evolucionado donde el indicador es su nivel de escolaridad. En ese indicador no se pregunta lo que él [el alumno] sabe. Lo único que el indicador se pregunta es cuántos de esos alumnos que tú tienes tienen «x» nivel, es un indicador político para la comunidad internacional sobre los países pobres. Y, ¿qué hace un país pobre? ¿Desafiar? ¡No! Si sobre ese indicador la comunidad internacional dona fondos para su implementación, entonces la comunidad fue donando para la educación en Mozambique, una de las ramas con más donación internacional con la intención de salir de la línea del analfabetismo y Mozambique trabajó mucho en esa línea. Si se cumplen los objetivos de escolaridad, se mantienen las donaciones sino, se retiran, por tanto, el indicador político debe mostrar que se está cumpliendo.** Es verdad que luego tuvimos una imposición de políticas educativas y hubo muchos cambios curriculares, alteraciones puntuales del curriculum frecuentes. Entonces fuimos haciendo cada año tenía un folleto [programa] curricular, otro año otro folleto curricular y ahí fuimos aceptando y la situación se mantiene. Hoy en día, los niños están en la escuela, ya tienen el 7º curso terminado, van a la Escuela Secundaria, tienen el 10º curso, hasta el 12º curso, ya tienen el nivel superior y hoy es posible tener jóvenes con nivel superior con certificado que todavía no tienen empleo ¿por qué? Mucha oferta educativa poca capacidad de absorción.
- Ane: ¿Estás de acuerdo con el sistema que hace que los niños tengan certificado, pero no sepan leer, escribir ni hablar portugués?
- Francisco: **Estar de acuerdo no lo estoy, pero te digo una cosa, los países democráticos cuando los gobiernos quieren mantener su liderazgo una de las políticas es ofrecer una enseñanza no muy crítica para que el pueblo no sea el motivo de su caída. De ahí la manutención de la élite.** La familia de la élite llevará a sus hijos a escuelas privadas, donde hay mucha exigencia. El pueblo va a la escuela pública, el pueblo continúa siendo pueblo y la élite continúa siendo élite, quien está dentro ¿qué puede hacer?, ¿luchar contra

¹⁷⁵ He resaltado algunos fragmentos de la entrevista para destacar la importancia que estos tienen para la lectura del texto.

su propio Gobierno? No. ¿Quiere ser élite? Entonces, primero tendrá que tener la capacidad de descubrir eso. Bien, la escuela pública es para el pueblo y la escuela privada, que es muy cara, es para las familias que quieren mantener su élite y listo. Esto no es un problema aislado de Mozambique, no, es un problema del mundo que se vincula a la perpetuación del poder.

- Ane: En el período que tú estudiaste, ¿la educación era mejor? ¿No tenían miedo de perder el poder?
- Francisco: No había necesidad porque el Gobierno era monopartido [partido político único], nadie tenía miedo de nadie.
- Ane: ¿Crees que el Gobierno de monopartido beneficia la educación?
- Francisco: No necesariamente, cuando no tengo miedo soy libre de hablar la verdad ¿no? Cuando no tengo adversario soy libre de dar lo que tengo. Cuando el principal adversario es el pueblo por el poder del voto, entonces los gobiernos democráticos tienen mucho miedo sobre el raciocinio del pueblo, ese es el gran problema, pero es un problema sobre el que no se debate porque debatir sobre ello es traer la apertura del raciocinio público a la escuela ¿no? Los que estudian con inteligencia van a descubrir eso y cuando lo descubran van a tomar medidas porque un país necesita cabezas con raciocinio, pero no muchas. Deben ser controlables y entonces van surgiendo las cabezas controlables que cuando lo descubran [el Gobierno], entonces van a buscarte, te van a colocar en un sitio para trabajar y cuando tú entras, aceptas, te callas y haces el trabajo (risa).
- Ane: ¿Qué pasa entonces con los jóvenes que quieren progresar?
- Francisco: Nunca pasan, nunca progresan, no es una cosa de otro mundo. ¿Qué va a pasar con ellos? Ellos mismos no lo saben, pero acabarán volviendo a la misma vida que tenían sus padres, a la vida de campesinos, ese es el fin último. Cuando después de tantos intentos nada cambia, tendrá que volver a la misma vida que han tenido sus padres con la pequeña diferencia de que cuando llegue alguien que no hable su idioma podrá hablar portugués. Una persona instruida, no muy académica, pero una persona instruida ¿no? Ese va a ser su fin y no es un castigo, es un fin normal cuando un alumno estudia. No descubre a lo largo del camino [educativo] que hay que desempeñar más de lo que el profesor dice. Porque aquí la cuestión es que no se prohíbe enseñar bien, los profesores enseñan como se estipula en el currículum, pero los alumnos han descubierto que sin ningún esfuerzo pueden pasar de curso, entonces no hacen ningún esfuerzo, esperan el fin del curso del año lectivo en el que el profesor tiene que presentar una estadística no inferior a cincuenta alumnos y ¿qué significa? que, en medio de cincuenta alumnos, existen cinco que por inteligencia propia están aprendiendo y saben hacer las cosas, de cincuenta, cinco, aprenden solos con apoyo del profesor. Los otros solo aprenderían si hubiese látigo y exigencia por encima de lo normal, así que esperan que el profesor les apoye [apruebe] al final del curso y el profesor les subirá la media para que pasen de curso y cumplir sus estadísticas. Esa subida de nota no beneficia al alumno, sino que beneficia el informe del profesor.
- Ane: Los profesores podrían exigir...
- Francisco: Podrían sí, pero hay otra cosa, vuelve para lo que te dije antes, buscan cumplir aquello que se les exige. Lo que hace un profesor y un militar es lo mismo. El militar fue instruido para defenderse hasta el último minuto y nunca entregar las armas; el profesor fue instruido para enseñar hasta el último minuto y nunca esconder el conocimiento, pero él tendrá que hacer aquello que le han dicho que haga. El militar tiene que hacer lo que le mandan hacer ¿no?, el profesor hace de acuerdo a aquello que le han dicho que tiene que hacer, si hiciesen más tendrían problemas con el Gobierno. Tú puedes ser una buena

profesora, ven a trabajar aquí, tendrás que hacer lo que nosotros hacemos. Yo empecé a ser profesor en 2001, la exigencia de 2001 no es la misma que la de 2019.

- Ane: ¿Cuál es la diferencia?
- Francisco: La diferencia es que en aquel tiempo el poder pedagógico estaba con el profesor, hoy en día el poder pedagógico le fue retirado.
- Ane: ¿Con quién está el poder pedagógico?
- Francisco: Está con los líderes, está en las oficinas del Gobierno, el poder pedagógico está en la oficina.
- Ane: ¿Cómo se explica la frustración?
- Francisco: Si un país apuesta por la educación general, ese país ha puesto la semilla de la frustración popular porque el pueblo no llega a entender que no es el nivel de escolaridad lo que crea producción, sino el nivel de instrucción. El gran problema que tenemos en Mozambique, que crea frustración, es que el pueblo piensa que cuanto más estudie más dinero ganará, pero está equivocado. Cuanto más instruido [formación técnica] más producirá y esa instrucción no se calcula con el nivel académico más elevado [del nivel general]¹⁷⁶. No, se calcula con el nivel de *input* [conocimientos] que está en su cabeza sobre aquello que tú tienes que hacer concretamente. Quiero decir, podrían estudiar solo hasta el 7º curso, pero podrían aprender a hacer cosas [prácticas y productivas] y no esperar necesariamente que sea el Gobierno quien les emplee. Pueden hacer 10º o 12º, pero no pueden pretender que los veintiseis mil alumnos que se matricularon en este distrito este año, ¡veintiseis mil alumnos! que todos ellos sean empleados por el Gobierno. Si estos, en la línea del Gobierno, estuviesen siendo instruidos en escuelas profesionales en las que aprendiesen profesiones [formación técnica que genera producción y beneficios] o que al terminar el 12º curso volver a la *machamba* no fuese visto como un martirio, sino como una profesión, entonces no habría problema. Estamos en una sociedad en la que fuimos colonizados por un pueblo *gingão*¹⁷⁷ ¿no? Aprendimos a *gingar* y tenemos miedo de producir, eso no es un problema del nivel académico¹⁷⁸.
- Ane: ¿Producir el qué?
- Francisco: De producir... producir... A los mozambiqueños les gusta así, en la oficina. Pregunta, cuando reclaman de la falta de empleo, pregúntales qué empleo quieren ellos. Quieren ser profesores, enfermeros, ingenieros, etc. No quieren ser carpinteros, ni apicultores, ni celadores, no quieren ser obreros. No quieren ser eso, eso da trabajo, es necesario sudar para producir. Ellos quieren ser profesores, quieren ser enfermeros, quieren trabajar en una oficina sentados esperando el fin del mes donde el salario depende del nivel de instrucción, aquí empieza el problema. Pero si tú fueses a la *machamba* con tu 7º curso tu renta dependerá de tu esfuerzo, de tu empeño, de tu dedicación y de tu inteligencia. Entonces, ese es el gran problema que Mozambique tiene como desafío de futuro ¿no?, tiene que invertir el escenario de escuelas generales, tenemos que diseminar, como Gobierno, escuelas profesionales.

¹⁷⁶ En este fragmento el entrevistado explica que, según él, los conocimientos técnicos que producen capital son los que generan beneficio y no la instrucción académica que se adquiere en la Escuela Secundaria en sí, que sería conocimiento de nivel general.

¹⁷⁷ *Gingão* o su verbo, *gingar*, es un término usado en Mozambique que quiere decir pavonearse, exhibirse, vestirse bien, una persona vanidosa. En este sentido al referirse a los colonos tiene un sentido también de la pereza, de no esforzarse y solo aparentar.

¹⁷⁸ Relaciona esta actitud que destaca de los colonos portugueses como una característica heredada en la que se presume, pero no se trabaja ni se produce.

7.3.2. Frustración, desarrollo y educación

La crisis socioeducativa y económica a la que se refiere el entrevistado, aúna un conflicto social latente en la sociedad actual. La vinculación entre los parámetros de desarrollo asociados a la educación como factor del fracaso de la misma es una crítica visceral al formato de implementación de las políticas de desarrollo. Esta entrevista demuestra la necesidad de accionar políticas de desarrollo que estén enmarcadas y que tengan en cuenta la realidad social de cada país y de cada contexto. Existe un problema estructural en el formato educativo del país que se ve obligado a «regalar» títulos para luchar contra el analfabetismo, pero que, sin embargo, padece un analfabetismo crónico en la mayor parte de la población. La escasa formación del profesorado, las distancias que deben recorrer hasta los colegios en el área rural o la precariedad de muchas de las escuelas de las comunidades que no cuentan con pizarra, ni pupitres, ni electricidad, son solo algunas de las dificultades que existen. Con motivo del día de las/os niñas/os (Diario de Campo, 01/06/2019) acompañé a Filipa al festejo del colegio de algunas de sus nietas. Durante el evento colocaron a la niña más avanzada del 7º curso a leer unas palabras que habían sido preparadas por las autoridades del colegio. Tras más de veinte minutos en los que la joven trataba de leer en voz alta, los dos folios que le habían entregado, el director del colegio, exasperado, le arrancó las hojas de las manos y lo terminó de leer él. En estas palabras se ensalzaba la buena educación que estaban recibiendo como alumnas/os de ese centro. Este colegio contaba con infraestructuras financiadas por el Gobierno y del área rural era, sin duda, el más grande y que contaba con más materiales. La paradójica situación que acabábamos de presenciar no fue criticada por ninguna de las personas presentes, incluso cuando volvimos a la comunidad. Filipa, una mujer instruida durante el periodo colonial, hablaba con normalidad de que sus nietas fuesen al colegio, pero no supiesen nada. Reclamaba precisamente de la baja calidad de la escuela desde la llegada del desarrollo, pero no se cuestionó en ningún caso directamente a la funcionalidad de la escuela. El malestar crónico de una educación pública deficiente forma parte de la cotidianidad y de la frustración de toda la sociedad. La precariedad del sistema educativo convive con la acusación de que falta desarrollo y progreso. Esta, a su vez, es motivada por el insuficiente interés de la juventud por progresar; fracaso del que también se les responsabiliza (i.e. entrevista Francisco). Además, se acusa a la juventud de ansiar un acceso sencillo al empleo, sin esforzarse y sin perseveración.

El empleo masivo que hubo en el inicio del sistema educativo mozambiqueño se ha ido mermando en la medida que las instituciones han estancado su crecimiento y han llegado a todas las áreas del país. El sueño de lograr un *serviço* administrativo tras terminar el colegio sigue latente, ya que muchas personas no se explican cómo hay empleadas/os con 7º y sus hijas/os o nietas/os con la 12º no acceden al *serviço*. Al igual que Filipa, la mayoría de informantes reconocen que la educación en la actualidad es peor, pero consideran que sus nietas y nietos -que han alcanzado el último año de la Secundaria-deberían acceder al *serviço*. La vara de doble filo entre la alfabetización universal y la calidad de la enseñanza es un reto actual en el país. Es fácil culpar a las víctimas de esta

situación mediante acusaciones de falta de esfuerzo desde una perspectiva meritocrática del desarrollo (cf. Cornwall, 2018). Estas/os jóvenes siguen las pautas marcadas para la prosperidad y el desarrollo, viendo sus sueños truncados pocos años después (cf. Bordonaro, 2009). Las familias sienten esta frustración e incompreensión también tras haber invertido grandes sumas de dinero para posibilitar que prosperen, con la esperanza de un futuro salario que beneficie a toda la familia. La frustración que sienten las familias se dirige normalmente a acusar de corrupción o favoritismos a los distintos centros que coartan las posibilidades de prosperar. Tras lograr el título de Secundaria, muchas/os jóvenes realizan los exámenes de acceso a los ciclos formativos (el equivalente a la Formación Profesional Superior aproximadamente). La oferta educativa de estos cursos es muy variada: enfermería, profesorado de Primaria, administración, turismo, agropecuaria, etc. La gran dificultad de estos cursos es que están muy demandados y los exámenes de acceso limitan mucho las posibilidades de éxito. Caterina estaba muy enfadada, pues le había dado una gran suma de dinero (cerca de 10.000 MTn) a una de sus hijas porque uno de los examinadores se lo había pedido para que pudiese aprobar el examen. Tardó más de lo debido en reunir el dinero (endeudándose ella misma) y la joven suspendió de todas maneras. Le pregunté si aquel hombre le devolvería el dinero y me dijo con desdén que «ya se lo habría comido» (Diario de Campo, 07/06/2019). Esta situación se repitió en varias ocasiones con personas conocidas y con sus hijas/os y nietas/os que acabaron quedándose en Txikoko. Es importante señalar que, estos ciclos formativos no son en el distrito y que las/os jóvenes deben viajar, tanto para los exámenes de acceso, como para cursarlos en caso de lograrlo. Esto implica un coste económico considerable para las familias que viven fundamentalmente de la agricultura familiar y de la comercialización de algunos productos.

La rabia, frustración, decepción e impotencia que sienten las y los jóvenes ante la falta de *serviço* tras haber terminado la Escuela Secundaria, es uno de los argumentos principales usados por la población para explicar su desinterés y falta de rectitud en la vida. Se considera que, después de haber estudiado, no se puede «simplemente» volver a la *machamba*.

La corrupción de las normas sociales y la pereza juvenil se consideran consecuencia de esta frustración. Una vez finalizada la etapa educativa, no logran acceder a ciclos superiores, se niegan a retomar la agricultura familiar y tampoco logran acceder a ningún *serviço* que les permita mantenerse, siendo económicamente dependientes de las familias. Esto ocurre principalmente con quienes alcanzan los últimos años de escolaridad, quienes finalizan la educación en la etapa primaria suelen permanecer en las comunidades y continuar con las labores que se espera de ellas/os según van creciendo. El conflicto social aparece con la juventud educada que no tiene ocupación de ninguna clase lo cual se considera tremendamente negativo. La falta de trabajo corrompe a las personas, la falta de trabajo y de *serviço*, sumado a la frustración es exponencialmente peligroso para la sociedad.

Existe otro ángulo respecto a los beneficios/mal-beneficios que se adjudican a la escuela: el ideal del progreso y la peligrosidad del mismo. Se tiene en cuenta el

posible beneficio de la educación -el *serviço*-, sin embargo, se toma en consideración la contraparte de la educación formal, su potencial peligrosidad en el desafío de las enseñanzas tradicionales. La educación con base científica característica en la escuela -principalmente en Secundaria- desafía el orden establecido del saber-poder poniendo en entredicho la autoridad y la legitimidad del conocimiento tradicional que estas/os jóvenes rechazan por estar obsoleto. Esta subversión del orden del saber-poder amplía la brecha y el drama social que existe en torno a la educación formal. Las nociones de desarrollo están en el centro de la discursión porque es en torno a este que se erige el debate sobre poder, autoridad y legitimidad localmente. Mientras, las/os jóvenes procuran prosperar mediante la educación para adherirse al desarrollo y al progreso, deben distanciarse, necesariamente, de los preceptos de la tradición de la cual dependen para su subsistencia ante el desempleo crónico. También, son acusadas/os tanto por las instituciones como por sus familias de una vagancia, pereza, desobediencia, falta de interés, de motivación e iniciativa, culpándolas/os de su situación. Entretanto, los embarazos y los matrimonios precoces siguen a la orden del día, mientras las instituciones públicas culpan a la tradición de esta problemática social y la sociedad, acusa al Gobierno de esta situación causada por una deficiente educación. Todo esto mientras se costean estudios que llenan estadísticas con un nivel educativo que dista de quienes se formaron en el sistema público en la década de los 1980 y 1990. En este sentido, Francisco acierta al señalar la reproducción de las clases sociales mediante una educación pública y otra privada, mientras se reproduce la paradoja de una teórica igualdad ciudadana que mediante la meritocracia hará posible prosperar a quien se lo proponga. No ofrece una alternativa real para la juventud mientras se promulga formas de vida que les son sistemáticamente vetadas (Bordonaro, 2009).

La deslegitimación de los conocimientos tradicionales que se fomenta desde la educación formal -además del nivel de frustración que crea- es percibida por la población como una amenaza, principalmente con las temáticas sobre las que han tenido el dominio del saber-poder; particularmente preocupa una de las cuestiones centrales de la cultura macua: la sexualidad. La clase de biología se considera un grave problema para la sociedad porque es la que más explícitamente contraviene y toma parte de las enseñanzas que pertenecen al ámbito tradicional y que, desafía más abiertamente sus enseñanzas. La clase de biología enseña sobre reproducción humana, animal y sexualidad. La reproducción humana y la sexualidad es del ámbito de la educación tradicional, principalmente durante la iniciación, y es fundamental para la cultura macua (*cf.* Arnfred, 2011). Arrebatárles ese espacio de saber-poder implica un drama primordial en la vida social. El miedo en torno a lo desconocido, a los secretos no desvelados, forma parte de la pedagogía en el ámbito tradicional. Como fue señalado anteriormente, se accede al conocimiento en la medida que se van desvelando secretos, estos suelen estar asociados al cambio etario o de estatus. Saltarse este orden es un desafío de por sí al orden establecido, pero a esto hay que sumarle que las enseñanzas tradicionales sobre sexualidad son desacreditadas en el ámbito escolar. Este es uno de los principales encontronazos entre la educación formal y la tradicional que ve su autoridad socavada. Según mis informantes, la escuela les «arrebata» el miedo, tan importante en este tema. La pérdida del «miedo» al sexo y a la sexualidad es considerado

el principal factor por el que las jóvenes quedan embarazadas a temprana edad y una de las causas primordiales de que acaben *estrágadas*. Tal como fue anticipado en el capítulo anterior, la falta de ocupación unido a la falta de miedo son las causas principales que incentivan los «paseos» por la zona del mercado que acabará en desgracia social. En el caso de los jóvenes, en contrapartida, se ven afectados por la potencial peligrosidad de la pereza y del *malandragem*. Esta frustración y falta de ocupación se consideran motores principales del vandalismo. La negativa a volver al trabajo agrícola familiar se extiende principalmente entre quienes han finalizado la Escuela Secundaria, este es un grave problema que inicia todos los otros. Las y los jóvenes con estudios, pero sin *serviço*, que se niegan a volver a la agricultura y que se dedican a «pasear» están abocados al fracaso. A pesar de este sentir generalizado en torno a la peligrosidad de estar desocupada/o, se considera normal la negativa a volver a la *machamba*, porque están en un nivel más elevado, han alcanzado un nivel superior de progreso y desarrollo que les hace rechazar el campo como medio de vida. Son comunes entre las madres y abuelas de estas/os jóvenes frases como: «¿Cómo va a volver a la *machamba* si ya tiene la 12^o?», «se niega a tener *machamba* porque tiene estudios», «el trabajo de campesinos es para incultos y ya tienen estudios».

He ido a casa de los padres de Biatriz a ver la telenovela con ella y otras chicas. Al llegar me he dado cuenta que su madre no estaba y le he preguntado dónde había ido. Me ha dicho que se había ido a la *machamba* a pasar unos días, me ha sorprendido que me haya dicho que es el único lugar donde su madre deja de estar enferma. Le he preguntado si ella no tenía *machamba*, me ha mirado como si mi pregunta fuese la cosa más absurda del mundo y me ha dicho: «¿Para qué voy a tener *machamba* si en casa de papá me dan todo lo que necesito?». Luego me ha recordado que ella ya terminó la 12^o y que no tiene cómo volver a la *machamba*, además de que ya había estado trabajando el año pasado para el almacén de tabacos en prestación de *serviços*. Luego nos han mandado callar. Mientras veía la novela reflexionaba sobre la ironía de una negativa absoluta a *capinar*¹⁷⁹ una *machamba* propia, pero hacerlo para el almacén de tabaco (Diario de Campo, 06/11/2019).

A pesar de que existe una conceptualización negativa en torno a la escuela en muchos aspectos, los estudios son una señal de honra y orgullo de las familias y lo primero que mencionan de las características de las/os jóvenes. Esta compleja realidad de frustración, acusaciones a la corrupción, la falta de empleo, los cambios en la sexualidad y en el género, se aúnan creando una red imbricada de asociaciones que son factores que contribuyen a la realidad social del cambio que se está produciendo que se manifiesta cotidianamente. Coexiste el orgullo y el esfuerzo por formar a la juventud con el desasosiego y tristeza por la falta de respeto de estas/os a las tradiciones, cuya causante es la educación formal. La falta de interés de las/os jóvenes por la continuidad se expresa mediante el rechazo y desdén al desarrollo y al progreso. La negativa a seguir las «leyes de antiguamente» en favor de la libertad e independencia adquirida por el acceso a la educación son expresiones

¹⁷⁹ Este verbo se suele usar para referirse a todas las actividades agrícolas en su conjunto, aunque técnicamente su traducción sería «labrar».

del conflicto del poder en la sociedad (*cf.* Bordonaro, 2009). No tener interés por la memoria oral, no obedecer, no querer colaborar en casa, desafiar el orden jerárquico etario e ignorar los consejos que se les dan son los principales problemas señalados por las informantes. Sin embargo, a pesar de todas las críticas y desafecciones, se considera a la escuela la única vía de progreso y se siguen invirtiendo dinero y trabajo para hacerlo posible. Estas situaciones paradójicas, entre el ansia y la necesidad de la educación formal como principal pilar del desarrollo y del progreso, se contraponen a la frustración de las generaciones más ancianas por la falta de respeto de estas/os jóvenes.

7.3.3. Progreso y peligro

La situación descrita por Francisco en la entrevista es una buena radiografía social de lo que ocurre con la juventud en las zonas rurales y periurbanas (al menos en Niassa). Terminan sus estudios de Secundaria y, al no lograr acceder a cursos superiores o al *serviço*, se llevan un «gran chasco». Los mecanismos políticos descritos ofrecen una perspectiva interesante sobre las consecuencias de la implementación del proyecto por «el fin del analfabetismo». Son evidentes las limitaciones que existen en el ámbito del acceso a la educación reproducidas por el mismo sistema que, teóricamente, debería promover la igualdad.

Tras la imposibilidad de progresar, muchas/os jóvenes vuelven a sus comunidades de origen y se casan. Otras/os procuran formas de autoempleo. Algunos jóvenes prueban suerte con el tabaco o el algodón. Al ser cultivos comerciales ofrecen la posibilidad de una ganancia monetaria, dando acceso mediante el dinero al ascenso social (*cf.* Bordonaro, 2009). La minoría de los jóvenes se organizan en torno a autoempleos como taller de motos, venta de crédito móvil, costureros, comerciantes, etc. Muchas jóvenes acaban casándose y/o tienen hijas/os, realizando en mayor o menor medida trabajos en la *machamba*, a pesar de renegar de ello. Únicamente una pequeña parte se podría decir que se dedica «a pasear». La peligrosidad del paseo estriba, no solo en la falta de trabajo/*serviço* que ello implica, sino por lucirse, dejarse ver, en el caso de las jóvenes ocupar el espacio público (no solo de manera transitoria sino permaneciendo en él). Tal como se abordó en el capítulo seis, se transita por el mercado y por las calles comerciales de mayor tránsito lo cual suma un grado de peligrosidad en el caso de las jóvenes que querrán acceder a los productos a la venta y se relacionarán con los comerciantes. El devenir de las jóvenes, analizado en el capítulo anterior, da buena cuenta de cómo la transformación social se reinventa también desde la perspectiva de estas mujeres.

En este contexto, la falta de esfuerzo y de trabajo vuelve a ser uno de los factores primordiales del conflicto. Caterina, al afirmar que cuando no se trabaja «se acaba mal», se refiere al pillaje o *malandragem* del que se acusa a la juventud, que se ve extrapolado en los estudios. La falta de esfuerzo y trabajo se ve reflejado también en el ámbito escolar según Francisco. Él señala el «descubrimiento» del alumnado de que no necesita hacer nada para pasar de curso como uno de los principales problemas del sistema educativo. La imposibilidad de suspender al alumnado por su bajo rendimiento reproduce el sistema

en el que el aprendizaje real queda a un lado. A pesar de ello, sigue considerando a las/os jóvenes culpables de su propio fracaso porque bien podrían esforzarse, así, ignorando los condicionantes y la realidad social en la que viven.

Esta realidad social es imprescindible para realizar un acercamiento y análisis en clave de desarrollo. ¿Qué desarrollo es ese? ¿Es deseable? ¿Es real? ¿Qué implicaciones tiene? Son muchas las preguntas que se pueden hacer a partir de este planteamiento en el que la realidad educativa deviene de las políticas de desarrollo adoptadas por el país y que afectan de manera significativa a la realidad de estas/os jóvenes. Se les considera causantes, culpables y víctimas de un sistema enfocado a un modelo de desarrollo diseñado desde entidades que cuantifican -y no cualifican- la realidad social.

Este modelo educativo pensado desde el desarrollo impone una perspectiva y unos parámetros para ajustarse al progreso que son sistemáticamente vetados por la desigualdad social estructural a nivel global. Mozambique, por su posición geopolítica en el ordenamiento mundial, no alcanzará el ansiado desarrollo en los parámetros neoliberales globales. El propio sistema-mundo requiere de la división mundial del trabajo para reproducir el sistema capitalista actual basado en la desigualdad estructural en todos los ámbitos. Este modelo de desarrollo iniciado en los años 1980 (*cf.* Casimiro y Neves de Souto, 2010) tacha las formas de vida de la mayor parte de la población como obsoletas mientras se les considera apáticos al cambio. Van Allen (1972) apunta, en esta misma línea, las consecuencias que tuvo este modelo de modernización colonial eurocéntrico para las mujeres Igbo que vieron sus derechos y su poder gravemente mermados. La población rural ve su forma de vida desprestigiada, tanto por el Gobierno como por sus familiares más jóvenes. La autoridad tradicional ve cuestionada su legitimidad y el poder, exigiendo un cambio en las formas de vida, presionando para acabar con las creencias tradicionales, pero sin que les sean ofrecidas alternativas viables para paliar las necesidades básicas. La población local percibe, por tanto, el desarrollo como una amenaza (*cf.* Meneses, 2004; 2008b). De acuerdo con Dupierier y Santamaría (2013), el cambio que está habiendo ante la expansión de mercado global -tanto de la producción para la venta como el acceso a productos- sigue sin entrar en los parámetros de las políticas de desarrollo. Estas iniciativas comerciales forman parte de la -mal llamada- economía informal que nunca logra ajustarse a los mecanismos de desarrollo, ni este último a la realidad social.

En el contexto de Txikoko diría que el desarrollo -entendido de una manera amplia- se refiere a todos los cambios producidos desde el fin de la Guerra Civil, se considera un mal y un bien simultáneamente, como ocurre con la educación formal. Las personas aclaman por el desarrollo en un discurso elocuente a la vez de que se le culpa de todos los males sociales en la actualidad. La relación paradójica responde a un cambio de paradigma y de poderes que se está gestando en el choque entre la autoridad gubernamental y local, cuyo diálogo no siempre se da en el mismo lenguaje.

El desarrollo y el progreso es siempre sinónimo de dinero. Un gran símbolo del desarrollo fue, por ejemplo, la apertura del banco en 2019. El dinero es la materialización del progreso, su mayor símbolo. Al mismo tiempo el excesivo enriquecimiento por canales ilegítimos es peligroso (*cf.* capítulo cinco). Los accesos ascendentes al dinero

normalmente se trazan por las vías de la educación (mayor educación, mayor salario). El tabaco ha dado la oportunidad a algunas personas de enriquecerse sin estudios, lo cual se sigue destacando como una proeza y extrañeza: «Andan con motos pareciendo profesores» (Diario de Campo, 16/10/2019). El desarrollo también significa cambio en los siguientes aspectos: la cosmovisión, las prioridades, la forma y preferencias de cultivo, las relaciones sexo-afectivas, la forma de vestir, la belleza, la forma de ser *cool*, la forma de hablar, el tipo de portugués, las relaciones familiares, el matrimonio, etc. Los accesos a la mayoría de los símbolos del progreso -principalmente estéticos- están mediados por el dinero. Tal como fue señalado en el capítulo cinco, el dinero encarna peligrosidad, la ruptura de la economía moral que opera a modo de regulación. La quiebra de este código moral y la sobresaliencia por motivos monetarios encarna siempre peligrosidad. El pánico moral (Moore, 2020) que estimulan los cambios al desafiar las normas sociales se ve agravado ante la peligrosidad asociada a la corrupción de la codicia del dinero (principal causa de promoción del cambio y corrupción moral). La falta de respeto y la falta de temeridad se consideran consecuencia directa de la democracia, del progreso y del desarrollo porque implica la pérdida de respeto a la tradición. Si la educación es progreso y desarrollo, es lógico considerar que la educación es la principal causa de las problemáticas del cambio. Por tanto, el menosprecio dictado por la educación a la tradición es percibido como asociado al progreso y a las transformaciones devenidas de este. Democracia y desarrollo llegaron unidas de la mano, de hecho, la gran proclama de la democracia fue el desarrollo creando un nexo de unión inexorable hasta la fecha.

Estaba con Joaquim que habíamos ido a comprar cuerda para el pozo que le estaban haciendo a su hermana. Nos dirigimos a su casa a dárselo cuando nos encontramos con Isabel cerca de su casa. Mientras conversábamos un joven de unos quince años derrapó con su bicicleta a medio metro de donde estábamos. Isabel claramente molesta con esta actitud exclamó: «¡Ah! ¡Los jóvenes de ahora! ¡No tienen más respeto! Es culpa de la democracia que creen que pueden hacer cualquier cosa porque tienen derecho». Esa misma mañana Joaquim se lamentaba por la actitud de sus sobrinas recalando que la culpa era de la democracia que le enseñaban a la gente que era libre y ya no se podía regañar a la gente joven, lo que hacía que ya no tuviesen respeto (Diario de Campo, 20/07/2019).

Esta actitud cotidiana respecto a la democracia y perniciosidad del dinero como causantes de la desvirtuación en las actitudes de la juventud expresan una cosmovisión de los cambios que afectan a todos los ámbitos sociales. En concreto, la conceptualización de los lazos de parentesco se están viendo afectados por estas cuestiones. El acceso al progreso logra romper el vínculo al crear distancia social entre familiares. Estando en una fiesta de *xataka* en una comunidad vecina, me habían presentado a un hijo bien avenido que hablaba portugués y que trabajaba como ingeniero en Nampula que estaba de visita. Al cabo de unas horas, mientras conversaba con Mario -el *ata* de la familia de unos ochenta o noventa años- me dijo apesadumbrado que él ya no consideraba al joven como parte de su familia por causa del dinero. El dinero había hecho que ya no fuesen iguales y, si no se es igual, no se puede ser familia. Ahora él era «desarrollado», era como las/os

mukunha (blancas/os), no era mala gente, solo no eran iguales, no era familia (Diario de Campo, 11/10/2019). Esta conversación me vino a la mente cuando meses después leía en la novela *O mapiador de ausências*: «Esos jóvenes, cuando vuelvan, ya no serán hijos de nadie. Ese mi Benedito, por ejemplo, ya dejó de ser nuestro pariente. Ahora pertenece a la ciudad¹⁸⁰» (Couto, 2021: 120-121). La renovación constante del sentimiento de pérdida de parientes asociado al cambio de identidad cultural promovida por el progreso se incentiva y renueva en la medida que se acentúa la relación con la ciudad y el dinero (los códigos y símbolos asociados a estos). Según Mario, el dinero había corrompido todo y hacía que la gente muriese antes también. Las personas tenían muchas preocupaciones por el dinero, lo cual no ocurría antiguamente. El dinero motivaba a la gente a no seguir las «leyes de antiguamente», lo cual provoca enfermedades. Según el informante, esta falta de respeto se estaba manifestando en muchos ámbitos de la vida social incumpliendo, incluso la ley de la exogamia. Jóvenes con el mismo *nihimo* contraían matrimonio, acarreando desgracias como esterilidad y abortos. Muchos de los males de la actualidad son explicados mediante la falta de respeto a la tradición (*cf.* Geffray, 1991) (estos aspectos serán explorados en el capítulo ocho). La falta de miedo se considera un elemento negativo de la educación actual porque no incentiva el respeto tan necesario para el mantenimiento del código social y moral.

7.4. Críticas al modelo gubernamental: significados locales del desarrollo

7.4.1. Los consejos, la pedagogía

El quinto día de la iniciación femenina es uno de los más importantes porque es la noche de los «grandes consejos de antiguamente». Esta noche transcurre en vela para todas las asistentes, mantienen despiertas a las jóvenes haciéndoles golpear con pequeñas ramas tres largos bambús que triangula la hoguera. Los consejos transcurren por parte de las *namuku* en una constante dramatización y teatralización de los mismos en torno al fuego. Estos consejos se consideran los «grandes consejos» porque difieren de aquellos recibidos hasta entonces en la iniciación que solo atañen a las mujeres¹⁸¹. Estos consejos son comunes a la iniciación masculina y femenina, hablan del origen de la vida macua, de pilares fundamentales de la sociedad y de nociones comunes que vertebran la vida. Estos consejos siempre son iguales en todas las iniciaciones siendo lo que menos varían de unas a otras, perpetuándose de generación en generación. Los consejos se suelen formular de la siguiente manera: «Quien vino a insultar, fue un palo en el camino»; «Quien trajo la risa,

¹⁸⁰ *Esses jovens, quando voltarem, já não serão filhos de ninguém. Esse meu Benedito, por exemplo, já deixou de ser nosso parente. Agora pertence à cidade* (Couto, 2021: 120-121).

¹⁸¹ Hay un equivalente masculino a esto, no quiere decir que sean pequeños consejos por ser de mujeres sino porque son concretos. Los grandes consejos atañen a toda la sociedad macua y hablan de los orígenes de la vida.

fue el bambú»; «Donde sale la iniciación, era una niña que dejaron en el bosque¹⁸²» (Diario de Campo, 28/08/2019). Dentro de los «grandes consejos» hay algunos que llevan a pensar que deben contar con cierta actualidad como este: «Quien trajo la ropa, fue el gordo». Por el tipo de corresponsabilidad que se suele establecer entre el poder y la gordura, así como la actualidad de la ropa, hace suponer que algunos consejos son algo más actuales. Este último en concreto resulta especialmente relevante porque sirve para advertir e informar del origen de la ropa como algo ajeno que viene de un espacio de poder y de peligrosidad.

Durante la noche de los grandes consejos las *namuku* permanecen en pie y dan vueltas alrededor de la hoguera desplazándose dentro y fuera del círculo. Narran los conocimientos, los consejos y después repiten un estribillo que las jóvenes deben corear a modo de aprendizaje. Las informantes afirman que siempre hay novedades que surgen de un año a otro, consejos que escucharon en otras iniciaciones o gente de fuera, aunque la mayor variedad es en los «consejos pequeños». En este tipo de consejos participan un mayor número de mujeres que cantan, bailan y corean el mensaje principal de la advertencia. Suelen ser más largos y se dan durante todos los días de la iniciación. La temática de los «pequeños consejos» se repite entre todas las iniciaciones, pero se presta a una mayor versatilidad en torno a su forma narrativa y performática. Los temas principales son higiene personal (principalmente relacionado con la menstruación), el comportamiento, reglas de respeto, responsabilidades de la vida adulta, faltas e irresponsabilidad como quemar la comida, no obedecer a la madre, negarse a limpiar, sexualidad, etc. A pesar de las variaciones de estos cánticos el mensaje hacia las jóvenes sobre la buena conducta es común. Estos, en menor medida, también tienen presencia en la noche de los grandes consejos y se centran en los aspectos de la sexualidad femenina. En la actualidad predominan estos consejos en cuanto a problemas que les atañen directamente: niñas que no han obedecido a sus familias con el peligro de contagiarse de SIDA, si no siguen las normas de la sexualidad de antiguamente; también, se les previene de no «ir lejos» buscando a un hombre ya que tendrían la oportunidad de casarse allí mismo. Un ejemplo de este tipo de consejos sería:

Hice andar a la vagina, hice andar a la vagina, hice andar a la vagina en Cuamba, ya llegué haciendo negocio, no vi movimiento, llegué a Lichinga, no vi movimiento. Aquí

¹⁸² Pocos días después tuve la oportunidad de entrevistar a una de las *namuku* que participó en la iniciación donde fueron recogidos estos consejos y le pregunté sobre este ya que nunca lo había oído en las otras iniciaciones que había asistido. Ella me contó el origen de la primera iniciación femenina. Antiguamente una joven se perdió en el bosque, caminó durante mucho tiempo hasta que cayó la noche y se durmió sobre un *mucho* (hormiguero o termitero gigante) que encontró. El *mucho* es un símbolo de fertilidad y de sacralidad porque se parece a Namuli. Siendo puntiagudo y alto (casi dos metros o más) se asemeja a la montaña de Namuli, pareciendo inerte por fuera, esconde en sus entrañas una fértil vida. Aquella noche, las/os antepasadas/os hablaron con la joven en sus sueños y le contaron todos los secretos de la iniciación, la aconsejaron y le mostraron cuál era el medicamento de la iniciación. También le informaron que encontraría un joven *mwene* que la guiaría. Al despertar volvió a caminar por el bosque hasta que finalmente encontró un joven *mwene* al que le dijo «vayamos a tu comunidad y llama a todas las jóvenes pues debo informar de los consejos que he recibido». Así fue que se dio inicio a la iniciación femenina. Trate de triangular con otras informantes este relato, pero no encontré a nadie que hubiese oído hablar de ello o que me lo reconociese. Si bien no es central para el análisis, creo que forma parte de la memoria oral macua y que es digno de conocer y narrar.

hay hombres, no vayas en Nampula últimamente hay enfermedad, vas a perder la vida en cuanto todavía no creciste. Vagina que anda en muchos lugares se rasga¹⁸³.
Mientras se corea esta canción las niñas que están siendo iniciadas deben poner la cabeza entre sus piernas y saltar hacia delante con el ritmo de la canción. (Diario de Campo, 05/09/2019).

En relación a la sexualidad, se les aconseja sobre maneras en las que pueden evitar la poligamia o se les informa de la obligatoriedad del sexo para con el marido, aunque se les ofrecen estrategias de evitar dichas relaciones no deseadas.

Mira, mira, esa casa sale de la vagina, si le prohíbo a mi marido, él no iba a hacer el tejado, ni a comprar *capulana* o *caril* porque él vino por causa mi vagina.

Polígamo, polígamo, cuando llega el marido a casa la manera de *dormir* es así *wateya*. (Mientras las niñas hacen un baile que simularía cómo deben acostarse con el marido para que no se haga polígamo).

Si tú me molestas cada vez, me voy a enfadar y ponerme arena [en la vagina]. (Acompañado por un baile en el que las niñas de cuclillas se señalan la vagina)

(Diario de Campo, 29/08/2019).

Hay que destacar que no solo se trata de consejos sobre sexualidad, aunque son predominantes. Uno de los consejos que se repite en todas las iniciaciones informa a las niñas sobre cómo deben comportarse cuando les baja la regla, cómo deben guardar su paño menstrual, informan también del respeto que merecen las personas mayores, etc. La sexualidad y el comportamiento con el marido son ejes fundamentales de la iniciación femenina. La problemática actual en relación con la poligamia o la obligatoriedad del sexo es enfocada desde la responsabilidad que ellas tienen y se les culpabiliza si el marido les deja en el futuro. Sin embargo, se destacan y conocen situaciones en las que las mujeres reaccionan ante la situación de poligamia:

Hace mucho tiempo la poligamia existía, pero no había problemas como ahora porque ahora hay FRELIMO. La poligamia es peligrosa por causa de los medicamentos, por ejemplo una persona [mujer] es *poligamiada*, y coge un medicamento para matar aquella otra [otra mujer del marido] cuando el hombre tiene dinero, para que ese dinero se quede con una única mujer, pero hace mucho tiempo no pasaba eso ahí (Rita, 18/09/2019).

Pese a esto, las críticas que se emiten -principalmente desde los órganos gubernamentales- hacia las iniciaciones como incitadoras al matrimonio y a los embarazos no son acertadas (*cf.* Osorio y Macuacua, 2013). Precisamente por el debate y las implicaciones que tiene este tema, me gustaría recalcar que no se incentiva, fomenta, ni comienza el periodo matrimonial inmediatamente después a la iniciación, al menos no

¹⁸³ Rasgar se refiere a enfermedad en este caso.

se pretende. Son consejos que escuchan por primera vez en su iniciación y se espera que asistan a las próximas iniciaciones para aprenderlos progresivamente a lo largo de los años. Es común que jóvenes que fueron iniciadas hace pocos años (de un año a cuatro) sean las instructoras en los bailes a modo de aprendizaje para ellas mismas y para las iniciadas. La memoria oral requiere repetición, la iniciación cumple esta función pedagógica. A pesar del marcado mensaje sexual y de sumisión de muchos de los consejos, nadie habla de matrimonios futuros, no se esperan ni se desean hasta pasados varios años cuando dejan de considerarse realmente pequeñas, lo cual no suele ocurrir hasta pasados los dieciséis o dieciocho años.

7.4.2. El miedo

Los consejos son una parte fundamental de la iniciación y del quinto día. Sin embargo, lo más importante de toda la iniciación, lo fundamental y lo que es común a todas, es la toma del medicamento. Todos los demás acontecimientos que ocurren a lo largo de estos días son lo que acompaña o prepara el consumo del medicamento. Precisamente por haberlo tomado se les permite conocer los «grandes consejos» solo reservados para quien ha realizado el verdadero paso entre la vida infantil y la vida adulta. Tras tomarlo, ha sido purificada y empieza a asumir sus responsabilidades en la vida adulta. Ya no pertenece al tiempo de las/os antepasadas/os, sino al tiempo terrenal. Es el día más importante de la iniciación y, de hecho, el que marcará la pauta para el fin de la misma. Entre la noche del cuarto día hasta el sexto, es el auge ceremonial donde se dan los acontecimientos más importantes: se salta el medicamento de la iniciación, se cocina el alimento que simboliza el útero de las niñas y finalmente se bañan en el río para la reinserción en la sociedad.

El medicamento cobra tanta importancia que las informantes afirman que para asistir a una iniciación donde nadie te conoce, debes identificar el medicamento para que se te permita la entrada. En caso contrario, se consideraría que esta mujer pretende robar sus consejos y su conocimiento. Durante el tiempo que la iniciación estuvo prohibida -por requerimiento del Gobierno- supuso un grave desafío para la transmisión de conocimiento. Muchas mujeres llevaron a cabo las iniciaciones a escondidas reduciendo enormemente los días de duración, consecuencia que sigue vigente en la actualidad¹⁸⁴. Caterina me contó que su madre las sacó a ella y a su hermana en mitad de la noche y caminaron hasta una comunidad muy alejada. Al alba tomaron el medicamento de la iniciación y al caer la noche volvieron hasta su casa. Esa fue toda la iniciación que hicieron (*cf.* Arnfred, 2015b:

¹⁸⁴ Según mis informantes más ancianas, las iniciaciones de antiguamente eran muy diferentes. Muchas de ellas afirmaron que su iniciación llegó a durar años durante los cuales se iban tatuando hasta que finalmente estaban preparadas. Un informante señaló que en algunas iniciaciones las jóvenes permanecían largos meses viviendo en cuevas durante el tiempo que duraba la iniciación. En el caso de los chicos, existe cierto consenso de que al menos duraba seis meses la iniciación en la que los jóvenes vivían en el bosque y aprendían a cazar entre otras actividades masculinas. Hoy en día la iniciación masculina dura alrededor de dos semanas durante el periodo vacacional en la escuela y no se da ninguna muerte, al igual que ocurre con la femenina en la sede, distintos órganos gubernamentales asisten a aconsejar a los jóvenes como la policía o el enfermero. Para más información ver fuentes primarias.

186). Todas las *namuku* de iniciación destacaban que lo central de la iniciación es tomar el medicamento porque es lo que te purifica y prepara tu cuerpo para el embarazo. En caso de quedarte embarazada sin haberlo tomado, podría provocar enfermedad o partos malos. Hoy en día, las iniciaciones femeninas duran entre tres y diez días¹⁸⁵, siendo una semana un tiempo aproximadamente aceptable. De las cinco iniciaciones femeninas en las que participé, todas fueron distintas, aunque había pautas generales que se repetían como: el día de las cuerdas, los bailes, las canciones, la noche de consejos, el día del baño, el medicamento, el día del bosque, etc. El dolor social vinculado al periodo en el que las tradiciones y los líderes fueron perseguidos continúa vigente. En Txikoko la iniciación femenina fue la principal lucha de la población, este hecho llena de orgullo a la ciudadanía que narra las experiencias cuando se retomó esta práctica de manera pública. La importancia que tiene la iniciación para la comunidad es fundamental por muchos motivos: purificar, ofrecer conocimientos, divertirse, espacio de reafirmación, etc.

Uno de los acontecimientos que es común a todas las iniciaciones y que precede a la toma de medicamento sucede en el mismo bosque donde se encontrará la raíz. El quinto día, las mujeres se arreglan y preparan a las niñas en fila tapándolas con *capulanas* para esconderlas de los ojos de quienes no están en la iniciación. Se camina hasta un lugar del bosque cerca de donde las *namuku* hicieron la *makeya* en el *muttholo* y donde se ha enterrado el medicamento. Llegando al bosque unas cuantas mujeres desaparecen y se les dice a las niñas que deben reunir una gran cantidad de leña. Salen disparadas acompañadas de sus madrinas de iniciación en busca de leña. Mientras, las mujeres que se han ausentado se visten de hombre. Se ponen pantalones, se pintan la cara con barro, esconden su cabello en gorros, se ponen camisas masculinas y usan sus *capulanas* para engrandecer su vagina imitando un pene gigante. Una vez reunida la leña, las niñas comienzan a bailar en torno al montículo. En ese momento, las mujeres que se han disfrazado aparecen corriendo y gritando de entre los árboles y cogen a las niñas, simulan violarlas o tiran de ellas con fuerza para llevárselas. Las niñas huyen y tratan de protegerse con sus familias que las empujan hacia las mujeres disfrazadas. Esto ocurre durante un tiempo aproximado de quince a treinta minutos.

Cabe resaltar que hay enormes diferencias de este pasaje de la iniciación entre lo que ocurre en Txikoko y lo que ocurre en las comunidades. Asistí a mi primera iniciación en una comunidad después de haber participado en dos en Txikoko. Sabía lo que ocurría en el bosque, pero en el caso de Txikoko nunca había visto en las niñas miedo real. Se asustaban, corrían, se escondían, algunas se reían, pero en general dura unos pocos minutos, se corre mucho y acaba. Tengo que reconocer que nunca le había prestado mayor atención a este acto de la iniciación, me sorprendió la primera vez, pero no le di la importancia que se merece. La primera vez que asistí a la iniciación en una comunidad, unas mujeres se quedaron atrás y se disfrazaron. Al poco, llegaron gritando y corriendo por el bosque

¹⁸⁵ Hasta ahora me he referido al quinto día porque es lo más común, en iniciaciones más cortas siempre es la noche que precede al día que se va al río a tomar baño y se vuelve a la sociedad. En las iniciaciones a las que acudí que duraban de dos a tres días se realizaban principalmente todos los actos ceremoniales que se concentran entre el cuarto y el sexto día en el caso de Txikoko.

y las niñas salieron despavoridas, chillaban de angustia, muchas lloraban, cuando las alcanzaban se hacían ovillos sollozantes y huían en cuanto podían. Tenían miedo, miedo real, auténtico, pensaban que esas personas se las iban a llevar y las iban a violar, no reconocieron a sus parientes y vecinas tras los disfraces. Me dejó muy impresionada. Después de acabar esa iniciación, acudí a otra en otra comunidad. Llegado el día del bosque, me insistieron en que me vistiese de hombre también y, a pesar de mis reticencias, accedí. Nos pusimos los pantalones, las camisetas, la cara llena de barro, me puse barro en los brazos y abulté mi vagina. Cuando estábamos cerca comenzamos a correr y a gritar persiguiendo a las niñas, una a la que perseguía se cayó con una rama y la alcancé, su familia me animaba para que me la llevase y fingiese violarla, la miré, estaba muy asustada llorando y no pude, fingí tirar un poco de ella y se escabulló. Seguí persiguiendo a las niñas sin alcanzar nunca a ninguna. Durante días no podía pensar en otra cosa más que en que esas niñas tenían miedo, miedo real, pensaban de verdad que les haríamos algo, no reconocieron los disfraces y no podía dejar de pensar por qué no los reconocieron. Hasta la fecha había participado de intensos debates acerca de la veracidad de una película o una serie televisiva que hubiésemos visto. Todas las veces se llegaba a la conclusión de que era real, no que la historia fuese real, sino que aquello había ocurrido realmente. Cuando veíamos la novela me preguntaban si aquella gente *mukunha* era de mi familia o los conocía. La percepción de la realidad y de la teatralidad difiere enormemente en función del tipo de estímulos a los que se hayan expuesto. Las jóvenes habituadas a la televisión o internet conocen el tipo de teatralidad que se expone, las jóvenes iniciadas en la villa *sabían* o reconocían a las mujeres disfrazadas. Las niñas iniciadas en las comunidades, en su inmensa mayoría ni siquiera habían ido nunca a Txikoko, rara vez habían visto la televisión o un teléfono móvil con pantalla. En la mayoría de las comunidades no hay acceso a electricidad y son escasos los coches que pasan por allí. A diferencia de las niñas criadas en Txikoko, que sabían que aquello era una pantomima y que no estaban en peligro, las niñas de las comunidades sintieron miedo y pavor real de que les hiciesen daño. Confundiendo o no a aquellas mujeres con hombres, estaba claro que se trataba de seres desfigurados que nunca habían visto y que las atacaban.

Al darme cuenta de esto, empecé a preguntar a todas mis informantes sobre esta cuestión, principalmente acerca del porqué de la intencionalidad de atemorizar a las niñas. En todos los casos me respondieron que el propósito y fin de aquello es que las niñas tengan miedo. El miedo hará que estén protegidas. Si tienen miedo, no se van a aventurar a irse con hombres desconocidos, ni se van a poner en peligro. El miedo hace que las personas obedezcan, mantengan los secretos y la forma de vida de antiguamente. Una de las críticas principales que se les hacía a las jóvenes de Txikoko era, precisamente, que ya no tenían miedo y eso era considerado como algo negativo (*cf.* capítulo seis). La falta de miedo se considera la causa de que se estropeen y de que no respeten las leyes de antiguamente. Se espera que una vez iniciadas descubran que era una pantomima, pero habrán transitado a un estatus que les permite conocer esos secretos. Su posición ahora es la de guardar los secretos para enseñárselos a generaciones futuras. El miedo no tiene una concepción negativa, cuando algo es peligroso es positivo tenerle miedo porque hará que

te mantengas a salvo. Esa es la lógica que impera. Varias de las informantes me señalaron que, aunque ahora las mujeres se disfrazan de militares, antiguamente lo hacían de leones. Lo cual puede deberse a la peligrosidad de los leones en sí o como al símil con el que se asociaba a los colonos con los leones.

El miedo -entendido como algo positivo- es un aprendizaje fundamental que mantiene a las personas en alerta y seguras. Este es un paradigma esencial para comprender la crítica que se le realiza al sistema educativo como principal corrompedor de la juventud. Hay que recordar que la crítica que recae sobre la biología es precisamente revelar los secretos de la sexualidad haciendo que se le pierda el miedo antes de tiempo o bajo unas enseñanzas que no son las tradicionales. El conocimiento es algo que se guarda con mucho celo, que se ofrece siempre de manera responsable y que suele comportar un pago por quien adquiere dichos secretos, bien sea en forma de dinero, sacrificio o esfuerzo. Dentro de la escuela, el conocimiento que se imparte tiene como consecuencia que tengan acceso a información que, según la educación tradicional, todavía les estaría vetada. El conflicto existente sobre la clase de biología trasciende los conocimientos o la pérdida de miedo en sí. Hablar de miedo -o de la falta del mismo- es una manera de expresar un conflicto social más profundo. Se trata de expresar que estos cambios, en la búsqueda del progreso, del desarrollo o del conocimiento científico, abanderado por la escuela, están arrebatando los espacios de poder, de autoridad y de legitimidad a la tradición. El aprendizaje sobre matrimonio, sexualidad y relaciones de género siempre había pertenecido al ámbito tradicional, siendo este una de sus esferas principales de enseñanza y de organización social. Trasladar la autoridad y la legitimidad de estas temáticas al ámbito institucional es un grave desafío, probablemente el más importante, en esta controversia en torno al poder. Se desplaza el conocimiento de la procreación y de la sexualidad de la historia oral al conocimiento científico, perdiendo el temor a las leyes de antiguamente y el respeto a quienes las transmiten. Acceder mediante la escuela a información sobre estos temas implica el peligro de perder el miedo al sexo y a los hombres (en el caso de las jóvenes). Al no temerles, acceden a ellos sin ningún tipo de cautela y eso, según las informantes, sería una de las principales causas de los embarazos prematuros. Se considera virtuoso entre las jóvenes del área rural el miedo y la cautela con la que se relacionan. Como mencioné anteriormente, la sexualidad y la reproducción es una clave fundamental de la sociedad macua y de las esferas de poder de las mujeres, arrebatárles ese espacio de saber-poder provoca una grave crisis.

Comprender la categoría del miedo desde la cosmovisión macua es un elemento clave para comprender el desafío que supone la educación formal y el acceso a la información. Esta va más allá del temor, despoja el conocimiento del lugar de las personas mayores, a la escuela. Mediante este mecanismo se cambia el lugar del poder. Esto implica un conflicto generacional, entre jóvenes que no respetan las reglas etarias y mayores que se sienten ultrajadas/os. El conocimiento es poder, la sabiduría otorga autoridad y prestigio, permite controlar el acceso que tienen las otras personas y mantiene el orden jerárquico. En este aspecto se distinguen dos tipos de poder. Estaría el poder de la fuerza (león) y el poder de la inteligencia (roedores). El primero no otorga respeto porque se impone mediante

la violencia, el segundo es una autoridad respetada porque actúa con sabiduría. Durante la colonización se consideraba a los colonos leones porque eran fuertes, agresivos y se imponían por la fuerza. Mientras, a la población se la asociaba con conejos o pequeños roedores, más rápidos y listos que pueden esconderse del león (Diario de Campo, 27/05/2019). La asociación se sigue manteniendo (como se recogió en uno de los consejos anteriormente mencionados) entre grande-gordo-poder [por la fuerza] se relaciona a un tipo de poder colonial, militar y gubernamental. Mientras, el poder propio alcanzado mediante la sabiduría, propia de la «gente pequeña», más astuto y que respeta las jerarquías familiares y de los *nihimos*, dotan de autoridad, legitimidad y prestigio. Esta autoridad tradicional fue defendida con fervor durante toda la historia reciente de Mozambique cuando se trató de eliminar las autoridades tradicionales (cf. Geffray, 1991; Honwana, 2002; Meneses, 2009). El conflicto de poder es latente, transversal y gira alrededor de estas cuestiones en las que se envuelven la tradición, la iniciación, el miedo, el desarrollo, el progreso, el dinero, el cambio, las instituciones y la escuela. Sin embargo, todas ellas están correlacionadas en una disputa por defender su posición. Arrebatarse completamente el saber-poder del ámbito tradicional otorgándose al conocimiento científico implica un cambio radical sobre las formas de poder vinculado al conocimiento, que estriba en la legitimidad de los saberes que se imparten. El conocimiento científico se erigió en Mozambique para luchar contra las «supersticiones» haciendo que la sabiduría tradicional se esté viendo desplazada y amenazada. En vez de aceptar estos cambios pasivamente, se están movilizándose estrategias de reivindicación -no necesariamente explícitas- que van transformando parte de los discursos y apropiándose los. Ante la amenaza se exacerban características de la cosmovisión para revitalizar esas enseñanzas. Al igual que ocurre con la magia, el desarrollo lejos de acabar con ella, la alimenta (ver capítulo ocho) (cf. Comaroff y Comaroff, 1999; Golooba-Mutebi, 2005).

El conflicto concomitante a la falta de miedo se asocia con los males del desarrollo y la centralidad que las iniciaciones tienen en el proceso de aprendizaje. Me gustaría destacar que las iniciaciones son un tiempo y un espacio para festejar, donde no hay límites, el tiempo se detiene y todas las actividades se vinculan a estos acontecimientos. Son espacios fundamentales de libertad y de empoderamiento. La resistencia a perder estos espacios y reivindicar su permanencia es por las enseñanzas, pero también por la diversión. Las mujeres se desnudan, se disfrazan, se emborrachan, bailan, se tocan, se ríen, cantan, se divierten, discuten, regatean, comen, se arreglan. Dejan atrás sus obligaciones de limpiar, cocinar, cuidar, cargar agua, etc. Claramente, estas actividades hay que seguir haciéndolas y siempre hay mujeres o niñas en estas actividades, pero es el único momento en el que no deben dejar lo que están haciendo para ir a casa a cocinar para el marido, no se espera de ellas que estén para limpiar la casa o prepararles el agua del baño. Eso no significa que lo hagan ellos tampoco, pero existe cierta elasticidad de responsabilidades durante el tiempo que dura la iniciación. Comprender el tiempo y el espacio de la iniciación como una realidad tremendamente abierta, diversa y cambiante, ofrece la posibilidad de pensarla como un lugar idóneo para contrastar y comprender toda la serie de tradiciones y las reinventaciones de estas que se adaptan constantemente y que, también, sirven como un

espacio de lucha, reivindicación, sororidad y enseñanza mutua.

Las acusaciones mutuas -entre Gobierno y agentes tradicionales- sobre origen del declive de la conducta juvenil suponen un cambio social paulatino que se gesta desde el inicio del desarrollo y del progreso. El cambio ontológico y paradigmático que estos dos elementos -desarrollo y progreso- están trascendiendo en la sociedad se debe a esta disputa por la legitimidad del saber. A diferencia de lo que ocurría en la colonización, cuando había espacios diferenciados y clasificados, había imposición mediante la fuerza y existía cierto reconocimiento utilitarista de las autoridades tradicionales; el ejercicio del poder desde el discurso del desarrollo y el progreso es un ultraje directo a la cosmovisión de una cultura que cuestiona todos los aspectos de sus vidas. Las creencias en Namuli y en las/os antepasadas/os siguen vigentes a pesar del periodo colonial, pero la escuela ha logrado que la juventud deje de participar en muchas de las ceremonias familiares. Los colonos eran un enemigo claro, el desarrollo no lo es, es una meta. La trascendencia que el progreso y el desarrollo han adquirido es una amenaza que atañe a aspectos de la cosmovisión fundamentales.

La transformación social forma parte de la ontología social. No es mi intención en estas líneas pensar en la cultura como algo estático y que debe permanecer inquebrantable. Tampoco se pretende crear una escala de valores sobre las distintas imposiciones, violencias y sufrimientos del pueblo macua. Mi intención es señalar que está habiendo un cambio de paradigma, cuyo origen está situado en la introducción en el mercado neoliberal global que está implicando cambios trascendentales en la episteme. He recogido y analizado esta serie de datos para tratar de dilucidar los contornos de una realidad social tremendamente compleja, dinámica, cambiante y llena de conflictos. De esta manera pretendo aproximarme de las distintas formas de comprender, enfrentar y transformar los cambios sociales. El desarrollo, en su forma paradójica, entre oportunidad y desafío es una frontera de pensamiento y diálogo que se impone y que requiere ser analizado desde distintas ópticas que permitirán pensar el mundo de una forma amplia, diversa e interconectada.

7.5. Consideraciones finales

Francisco hace una crítica contundente y explícita al modelo de desarrollo que se lleva a cabo en Mozambique y sus consecuencias en materia educativa. Los fallos en la aplicación de un modelo de desarrollo -fomentado por entidades internacionales en busca del fin del analfabetismo- es llamativo respecto de la realidad social descrita. La relación que se establece entre la falta de miedo y de respeto se une a las críticas del modelo de desarrollo que cuestionan el sistema e, incluso, la propia democracia. En este aspecto, este capítulo presenta dos críticas contrapuestas y complementarias al modelo de desarrollo implementado, y que se materializan en distintas esferas de la realidad social y por parte de las/os agentes sociales de la misma. La autoridad y la legitimidad del saber-poder se presentan en este contexto como un espacio de disputa cambiante en el que la escuela adquiere importancia como lugar del «saber» en detrimento del conocimiento tradicional.

Esta disputa queda reflejada en torno a las mutuas acusaciones del declive de la moralidad entre la juventud que deben ser analizadas como claves interpretativas en este conflicto.

La crítica al modelo de desarrollo se expresa de manera directa por parte del entrevistado que construye su reflexión basándose en las estrategias adoptadas en materia educativa para cumplir con las expectativas de los donantes internacionales, mientras se promueve el declive de la educación de calidad. Un alfabetismo falso entre la población general no hace sino incentivar un engañoso proceso de desarrollo que retrocede en cuanto al contenido mientras aumenta numéricamente el número de alfabetización. La precariedad de la mayor parte de escuelas primarias en el área rural se ve gravemente afectada por varios motivos: el profesorado no suele querer acudir a estas escuelas, la mayoría no vive en las comunidades y acuden diariamente, el ausentismo por parte del profesorado es muy alto, la infraestructura de las escuelas suele ser deficiente así como el material escolar, no cuentan con pizarras, ni bancos ni mesas en la mayoría de los casos, las comunidades son responsables (y no el Gobierno) de la construcción de los centros, los cuales suelen hacerse del mismo material que las casas. Por otra parte, los colegios suelen estar junto a grandes hormigueros a modo de protección y bendición hacia las y los niñas/os. Algunos colegios puntuales que se ubican en comunidades o centros de comunidades de mayor tamaño cuentan con infraestructuras proporcionadas por el Gobierno, aulas de cemento, pizarras y pupitres. En la medida en que un colegio es de menor tamaño y más alejado está de las carreteras y caminos, más precarizada será su infraestructura. Toda la enseñanza, en todos los contextos y niveles, está sobresaturada de alumnado respecto a la cantidad de profesorado. Estos son otros de los factores que afectan de manera significativa a la calidad de la enseñanza, además de un crónico acoso por parte de los profesores a las alumnas que se manifiesta en distintos formatos (*cf.* Cunha, 2019). Las chicas pueden ser presionadas para ponerse extensión (para ser bonitas y limpias), también se pueden ver obligadas a mantener relaciones sexuales o incluso a casarse con los profesores. Filipa negó la posibilidad de matrimonio a un profesor con una de las jóvenes a su cargo que, en aquel momento, tenía doce años. Desde entonces la joven no había vuelto a pasar de curso. Sumado a estas situaciones, también es frecuente que el profesorado que viene de fuera no hable macua, en la enseñanza primaria esto es un problema ya que la mayoría del alumnado no habla portugués. Se espera que lo aprendan en la escuela, aunque la falta de comunicación dificulta este proceso de aprendizaje. En algunas escuelas, en caso de contar con suficiente profesorado, se incentiva que el profesorado hablante de la lengua materna imparta los primeros cursos para facilitar el aprendizaje de un segundo idioma, pero no siempre existe esta posibilidad. Hay parte del profesorado interesado que procura impartir la docencia de la mejor manera posible a pesar de las dificultades y de los limitados recursos.

La expansión del sistema educativo supuso también la diversificación de los recursos disponibles produciendo una precarización del mismo. La sociedad reclama la baja calidad de la educación en comparación con la recibida en la década de 1990. Una mayor y mejor implementación de los recursos económicos en el área educativa es una exigencia generalizada. Para paliar esta situación y fomentar el fin del analfabetismo real

en Mozambique, requeriría de una transformación de la conceptualización de las políticas de desarrollo en las que los países no se viesen sometidos al cumplimiento estadístico. Mientras, la precariedad crónica del sistema educativo -en todas sus facetas- sigue mostrando datos estadísticos positivos que solo ofrecen una mirada miope del concepto de desarrollo cuantificado, ignorando los estudios que señalan cómo este «desarrollo» se materializa en la realidad social. Si bien este no es el eje principal de este capítulo, he querido apuntar a los problemas estructurales que atraviesa la educación en las áreas rurales de Mozambique, como un llamamiento y una crítica a las imposiciones que se realizan para alcanzar el desarrollo por parte de los agentes externos.

La responsabilidad sobre la causa de la pérdida entre la juventud es una constante discusión entre los dos polos sociales, usando esta realidad social como un diálogo de negociación de la autoridad y la legitimidad del saber. La realidad es que -sea por la iniciación, por la biología, por ambas o por otras muchas causas- existe una problemática de embarazos y matrimonios prematuros que afecta a todo el país, principalmente entre las jóvenes. El modelo de desarrollo, amparado en unas bases económicas poco fructíferas, influye de manera significativa en las expectativas de las jóvenes que mantienen relaciones sexuales para acceder al dinero y a bienes o para pasar de curso. Esto incide en una mayor vulnerabilidad ante embarazos tempranos y a enfermar de VIH-SIDA. Ubicar la crítica al desarrollo -expresado en la falta de miedo- es una manera de especificar dónde se entiende que radica la problemática social que las atraviesa mientras se buscan estrategias para nombrar y reivindicar su posición social desde el ámbito tradicional.

Las críticas realizadas al conjunto de prácticas englobadas en «tradición» abarcan un amplio espectro de realidades sociales que ejercen una fuerte influencia en la cotidianidad y en la educación de las y los jóvenes que luchan por expresar su punto de vista a medio camino entre las dos indiscutibles verdades que se les inculcan. Francisco clama por un tipo de educación elitista, reconociendo los límites de las/los burócratas que reproducen un modelo que no busca cambiar ni mejorar la realidad social y educativa; por el contrario, se procura acceder a una mejor y más cómoda posición individual reproduciendo el sistema establecido. La comparación que realiza entre militares y profesorado es llamativa al reducir la educación al seguimiento de unas órdenes y no al proceso aprendizaje en sí. Incumplir las instrucciones puede incurrir en sanciones no deseadas, coartando toda posibilidad de cambio. Mientras, los datos estadísticos para alcanzar los Objetivos del Milenio avanzan silenciosamente en un ficticio desarrollo. Este, en última instancia, se reduce a una búsqueda interesada de aumento y concentración de beneficios económicos que incrementa las desigualdades sociales. Tal y como señala Francisco, el objetivo es ofrecer una educación no demasiado buena puesto que, en la democracia, el pueblo es el enemigo del Gobierno. Una educación poco crítica permitirá el mantenimiento de la clase dirigente que envía a sus hijas/os a colegios privados en las principales ciudades. La reproducción de las clases sociales queda así esclarecida con evidentes limitaciones de mejora para la población general y con la sucesiva crisis vivida por las/los jóvenes como agentes sociales en la era global.

En relación con la perspectiva de la pérdida del miedo, esta se construye como

una crítica al modelo de desarrollo. Parte de la perspectiva de que no se trata de un desarrollo integral beneficioso comunitariamente, sino que desposee y subordina unos conocimientos y una forma de vida a otra. La conceptualización de la pobreza -como la falta de acceso al consumo de productos manufacturados y, por tanto, al dinero- se alinea con el conocimiento formal accesible en la escuela y único método de acceso al *serviço*. Sin embargo, a pesar que la pérdida del miedo -y, por tanto, del respeto y de los conocimientos adquiridos a partir de la memoria oral- el falso desarrollo educativo aboca a la juventud a una permanente frustración y desempleo que genera mayor ansiedad y mayor sensación de pobreza, lo que implica un menor índice de desarrollo objetivo puesto que tampoco se insieren en el ámbito rural de la economía de subsistencia en muchos casos (que vale recordar es el mayor PIB del país).

Las informantes realizan una crítica sagaz al modelo de desarrollo destacando la crisis social que se da en el proceso de reajuste, adaptación y disputa de poder ante los cambios globales. Estos cambios promovidos desde distintas esferas sociales ocurren a la par de un refuerzo por perpetuar prácticas tildadas de tradicionales que permiten un grado de emancipación. La conceptualización de pobreza-monetaria que se asume por parte de las informantes, se contrapone a las prácticas de resistencia para la perpetuación de la tradición, creando una paradoja que oscila entre la defensa de la tradición, el ansia del progreso y la profunda frustración de expectativas truncadas.

La falta de miedo que se lamenta -que deriva en falta de respeto y obediencia- surge de un acceso al conocimiento más igualitario en un contexto donde la autoridad y la legitimidad del saber-poder está cambiando. La autoridad tradicional del conocimiento está siendo cuestionada y menospreciada. Sin embargo, este acceso al conocimiento científico legítimo otorgado a la juventud no es sino un espejismo del progreso imposible de alcanzar. La lógica económica capitalista en la que se estructura el sistema educativo desde el Gobierno permite cierto grado de acceso de manera limitada vetando cualquier posibilidad de cambio real y culpabilizando individualmente del fracaso, ignorando la problemática estructural del sistema educativo. Por tanto, esta situación repercute negativamente en la población más joven que se ve expuesta a un proceso de proletarización -incumplido en la mayoría de los casos- exponiéndoles a un mayor grado de empobrecimiento produciendo una mayor dependencia económica para con las familias en vez de obtener mayor autonomía como se pretendía.

El conflicto explicitado a lo largo de este capítulo entre dos epistemologías dispares que coexisten son el contexto y punto de partida para el último de los capítulos etnográficos. El análisis realizado hasta ahora presenta un marco interpretativo sobre el que ahondar en los entresijos de las reconfiguraciones y resistencias que se movilizan ante el panorama de cambio actual. Mediante estas palabras, no pretendo concluir nada, sino considerar aspectos importantes que permitan formar un punto de partida para la reflexión.

Capítulo 8. Resistencias de las mujeres macua: el lenguaje de la tradición y la enfermedad



Figura 68. *Namuku*. Ane Sesma Gracia, 2019. *Namuku* preparando medicamento para un niño.

8.1. Introducción: el poder de la *apwiyamwene*

En una de las carreteras de tierra de la provincia de Niassa que conecta su capital con varios distritos ubicados al sur de la misma (entre ellos Txikoko), allí se encuentra la tumba de una gran *apwiyamwene* que murió hace mucho y cuyo túmulo es un espacio sagrado. Según cuentan las personas locales, esta *apwiyamwene* fue una mujer muy poderosa que luchó contra la esclavitud. Es común que las tumbas de grandes lideresas o líderes se conviertan en lugares de culto para la población que guarda en su memoria su grandeza y que transmite generacionalmente. Solo algunas/os *mwene* o *apwiyamwene* son perpetuadas/os de esta manera y normalmente es debido a que, en vida, fueron poderosas/os, importantes o trajeron un gran beneficio a la comunidad. De todos los túmulos sagrados que conocí este era el más importante y extendido en la región. Las personas afirman que durante la guerra las bombas de los aviones no les afectaron porque ella estaba allí, incluso que unos pilotos que pasaron sobre su tumba sin reverenciarla se estrellaron en el bosque al poco tiempo y murieron. Es la costumbre que, quien pasa por allí, aunque sea por la carretera aleadaña, se pare, se reverencie, se quite el sombrero o pañuelo mostrando la cabeza en señal de respeto y se haga una pequeña plegaria, oración o *makeya* en función de cuál sea la religiosidad. Frecuentemente, las personas van hasta allí a hacer pedidos o presentar sus respetos mediante *makeya*.

Una tarde, estando en el grupo de costura de madres con Caterina y Renata (Diario de Campo, 23/10/2019), recordaron que en 2017-2018 habían pasado por aquel lugar cuando se dirigían hacia una peregrinación. Para dicha peregrinación se habían dispuesto camiones abiertos atrás donde se transportaba a las personas que acudían. Al terminarse el bosque y aproximarse del túmulo, Renata solicitó insistentemente que parasen a reverenciar a la *apwiyamwene*. Al recibir una contundente negativa por parte del conductor, afligida, empezó a rezar en silencio. Pocos kilómetros más adelante el camión se averió. Lograron arreglarlo, pero a los pocos kilómetros volvió a estropearse. En determinado momento, al pasar cerca de la capital, se toparon con la policía que les impidió el paso durante horas. Finalmente, el obispo llamó a la policía y les permitió continuar averiándose en otras tantas ocasiones el camión hasta que finalmente llegaron en mitad de la noche. Renata y Caterina se lamentaban de no haberse detenido a rezar mientras aconsejaban a las otras personas (incluido el chofer) la necesidad de redimirse. A la vuelta, el chofer paró y rezaron el Ave María antes de atravesar el bosque y el camión no se averió ni una sola vez.

En octubre de 2019 se dieron los siguientes acontecimientos que levantaron grandes debates y que enfrentaron las perspectivas de muchas personas de la villa. Un grupo de jóvenes que, en su mayoría, pertenecían a la *Organização de Juventude de Moçambique* (OJM) -el movimiento juvenil del partido en el Gobierno FRELIMO- realizaron un viaje a la capital de la provincia. Quienes pertenecen a esta organización suelen hablar portugués fluido y, posteriormente, algunos adquieren puestos dentro del ámbito administrativo. Muchas personas empleadas menores de treinta años pertenecen a este grupo. Con motivo de una competición deportiva, la administración local había dispuesto un camión para que transportase a las y los jóvenes a la capital para participar de dicho evento. En la

carretera que atraviesa el bosque en dirección a Lichinga no hay cobertura en los más de cien kilómetros que la recorren y tampoco está habitado, existen muchas historias de los espíritus que lo habitan y los animales como elefantes o leones que residen allí, siendo este un lugar muy temido. A la ida, una vez atravesado el bosque, no se detuvieron a presentar sus respetos al túmulo de la *apwiyamwene*, todavía peor, le habían arrojado basura y la habían insultado. A la vuelta ocurrió lo mismo, llegando a arrojarle botes de refrescos vacíos. Posteriormente, algunas/os jóvenes afirmaron haber sentido miedo por estos actos de sus compañeras/os. A mitad de camino, en medio del bosque, tuvieron un accidente en el que muchas/os jóvenes acabaron muy mal heridos (llegando a ser hospitalizados en la UCI) y el camión quedó completamente inutilizable. Tres que estaban bien caminaron hasta la comunidad más próxima para pedir auxilio. Al día siguiente varias ambulancias provenientes de distritos cercanos y Lichinga, junto a un camión para los menos graves, fueron a buscar a las/os jóvenes que se habían quedado en el bosque. En las semanas que sucedieron a estos hechos hubo una gran controversia sobre lo ocurrido.

Toda la villa lamentaba lo acaecido. Desde la OJM se intentó movilizar a otras/os camaradas para que vendieran o donaran sangre y se hacían colectas para darles dinero a las familias de las/os hospitalizadas/os en Lichinga, así como para comprar la sangre para las transfusiones. El cuerpo administrativo del distrito se volcó facilitando transporte, medicamentos y servicios médicos a su disposición. El grueso de la población de la villa acusó a las/os jóvenes de provocar su propia desgracia por haber insultado a la *apwiyamwene*. Tenían el mayor de los agravantes; no parar y rezar es peligroso, insultarla y arrojarle basura es mucho más grave y así se vio reflejado en su tamaña desgracia. La indignación por el comportamiento de las/os jóvenes recorrió las calles en la misma medida que se lamentaba su tragedia. Estas posturas se recalcan con comentarios como: «deberían haber respetado», «los jóvenes de hoy en día no tienen respeto», «la culpa es del colegio que ya no obedecen las leyes de antiguamente», «antes de la democracia existía respeto», «ya no respetan nada porque tienen dinero», «creen que el respeto se compra», «el desarrollo hace que no obedezcan», «debían haber escuchado a sus familias y respetar», etc. La gran preocupación de la falta de respeto que demuestran la juventud es un tema de gran consternación, como se mostró en el capítulo anterior (Diario de Campo, 24/10/2019 y 29/10/2019).

En esta misma línea, Geffray recoge en el primer capítulo de su obra *A Causa das Armas* (1991) narrativas de varios informantes que hablan sobre qué originó el inicio de la guerra en sus tierras. En los cuatro testimonios apunta a que la falta de respeto y de *makeya* es lo que posibilitó que la guerra entrase en su territorio, de haber llevado a cabo las ceremonias pertinentes no se habría extendido la guerra. El FRELIMO castigaba y prendía a quien realizase ceremonias o tuviese elementos ceremoniales en sus casas, llegando incluso a destruir u obligar a beberse la *makeya*. Consecuentemente, dejaron de hacerse las ceremonias, este agravio causó la expansión de la guerra al perder el favor de las y los antepasadas/os según sus informantes (Geffray, 1991, 27-30). No respetar ni cumplir las obligaciones ceremoniales acarrea desgracias. Las/os antepasadas/os forman parte de la vida cotidiana y se debe mantener el respeto para prevenirse, la desobediencia

puede conllevar peligros y castigos. Es necesario comprender la articulación de estas desgracias y del lenguaje de la tradición como un espacio de diálogo.

Iniciar este capítulo con esta narrativa tiene el propósito de unir el capítulo siete y ocho en la construcción de una perspectiva crítica en relación al cambio y cómo es articulada como lenguaje. Este capítulo busca entender las formas de resistencia al cambio articuladas desde el lenguaje de lo que localmente se denomina «antiguamente» o «tradicional». Estas concepciones, prácticas, creencias y cosmovisión son movilizadas para expresar una inconformidad a los cambios producidos por el desarrollo, la educación formal y el mercado. De esta manera se articula un lenguaje simbólico que busca mantener la legitimidad del conocimiento tradicional. Aquello que es denominado como «tradicional» o «antiguamente» es un mundo de significado muy amplio que atañe a todos los aspectos de la vida, desde las cuestiones más prácticas hasta las espirituales. Estos términos y todas las prácticas a las que se refieren adquieren un gran poder como forma de resistencia contra los cambios impulsados por el Gobierno moderno, la expansión del mercado neoliberal, junto a una estructura patriarcal occidental que detona las esferas de poder y los derechos de las mujeres macua. Ellas resisten a estos cambios desde sus voces y sus formas de acción cotidiana, usan el lenguaje de lo tradicional como estrategia para luchar contra el progresivo cambio que les impone unos modelos de belleza, de educación, de respeto, de feminidad, de masculinidad, de herencia y de matrimonio que no quieren y que no les representan, creando nuevas formas de resiliencia que mitiguen estos cambios para preservar sus esferas de poder, su autonomía y sus derechos.

8.2. Lo «tradicional» y lo institucional

Lo ocurrido en torno al túmulo explicita un discurso en torno a las consecuencias malignas que tienen la desobediencia a la tradición. Esto constituye una epistemología que coexiste con la científica y para la que estos hechos no serían más que meras casualidades. La perspectiva institucional y tradicional conviven en una realidad social compleja que crea puentes constantes (Walley, 2003). Algunos son deliberados, otros son producidos en la cotidianidad sin ningún tipo de intencionalidad. Estos dos conceptos son articulados, pensados y generados en un diálogo social complejo en el que «lo tradicional» se articula de manera que se salvaguarda de lo institucional, utilizando su legitimidad en la elaboración de discursos de condena y resistencia a aspectos del desarrollo (Tamale, 2006). A continuación, se presenta la construcción de estos dos conceptos, cómo se materializan y cómo se conectan, para profundizar en las dimensiones que «lo tradicional» puede adquirir en las facetas sociales como herramienta de resistencia al cambio.

Apelar a «lo tradicional» abarca un universo simbólico con una gran variedad de prácticas, enfermedades, creencias que se realizan y que están dentro del mundo simbólico-religioso macua. Las creencias macua sobre la Diosa Namuli y las/os antepasadas/os junto con los símbolos, las ceremonias, la cosmovisión y las lógicas propias, son enunciadas en cuanto «tradición» desposeyéndole del carácter religioso que es otorgado a religiones -dichas oficiales- como el catolicismo, el islam o el protestantismo. Todas las prácticas,

ceremonias, *makeya* o cura son denominadas como «cosas de antiguamente» de manera genérica. Esta manera de referirse a una actividad religiosa, curativa y simbólica de forma abstracta hace parecer que son minoritarias o de carácter excepcional. Sin embargo, los tiempos, las ceremonias, la cosmovisión, las dolencias y las creencias que componen «lo tradicional» determinan la cotidianidad y dinamizan la vida social. La forma de referirse a este conjunto de prácticas y creencias restándoles importancia contrasta con la realidad social.

Las ceremonias -del tipo que sean- no son secretas ni se ocultan, tampoco se manifiestan abiertamente, sobre todo ante autoridades gubernamentales. Forman parte del círculo social amplio de cada familia en el caso Txikoko manteniendo un carácter más colectivo en el caso de las comunidades. Desde el fin de la prohibición de las prácticas tradicionales, ha habido muchos cambios influenciados, entre otros, por los cambios socioeconómicos e históricos de los últimos treinta años en el país. Las ceremonias de sanación se han visto menos afectadas por estos cambios debido al carácter más íntimo de las mismas (ver ceremonias 2, 5, 10, 20 y 21 de Fuentes Primarias). En el proyecto de normalización de las prácticas tradicionales (cf. Acçolini y Teixeira, 2016), estas han quedado relativamente al margen de la institucionalización, en contraposición a otras facetas del conjunto de características de «lo tradicional» (jefaturas, iniciaciones, *makeya*, algunos espacios de la medicina tradicional). Como ya fue señalado, el régulo, el *mwene* o el jefe de barrio gozan de reconocimiento por parte del Estado. Cierta tipo de ceremonias se han visto afectadas en determinadas circunstancias por el proceso de institucionalización. Esto significa que en ocasiones cuentan con una presencia institucional (esto ocurre principalmente en las villas) pero que en su inmensa mayoría se siguen dando de manera autónoma -iniciaciones, *makeya*, etc.-.

Como se ha visto hasta ahora, las iniciaciones fueron una de las principales banderas por parte de la comunidad en la reivindicación del derecho a retomar prácticas tradicionales, sin embargo, estas siguen siendo discriminadas y perseguidas por algunas esferas (cf. Osorio y Macuacua, 2013). A pesar de ello, se dan anualmente y se defienden ardientemente para el mantenimiento de las mismas. Las iniciaciones han sido sujetas a un amplio abanico de cambios respecto a la duración, los materiales utilizados, las formas de pago, las formas de embellecimiento o la asignación de la madrina y padrino¹⁸⁶, entre otras. Además de la iniciación, la *makeya* que cada comunidad y familia realiza antes del inicio del plantío ha alcanzado cierto grado de institucionalización; tanto es así que, la administración organiza un evento en una comunidad de su elección para realizar la *makeya* oficial para el inicio del plantío. En las siguientes imágenes se ve un evento organizado por la administración distrital que hace llamar a una *apwyamwene* local y organiza un evento para pedir a las/os antepasadas/os su protección en el nuevo año agrícola. La administradora, que no es macua, hace sus pedidos en portugués. En las últimas dos imágenes de la sección es una

¹⁸⁶ Estas figuras son muy importantes porque son quienes van a poder reprender a la/el joven por su mal comportamiento en el futuro. Según mis informantes, «antiguamente» era alguien ajeno o lejano de la familia, hoy en día suele ser un/a pariente cercano por una cuestión económica. El alto precio que acarrear los costos de la iniciación implica un desembolso familiar suntuoso, por lo que propicia que el dinero circule de manera interna.

ceremonia para pedir por el nuevo año agrícola, con la *apwyamwene* a la cabeza de una familia (ver ceremonias 22 y 23 en Fuentes Primarias).



Figura 69. *Xataka institucional I*. Ane Sesma Gracia, 2019. Acto gubernamental para pedir por la cosecha en el inicio del plantío.



Figura 70. *Xataka institucional II*. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 71. *Xataka* institucional III. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 72. *Xataka* en comunidad I. Ane Sesma Gracia, 2019. Ceremonia de *xataka*, agradecimiento y pedida a las/os antepasadas/os antes del inicio del plantío.



Figura 73. *Xataka* en comunidad II. Ane Sesma Gracia, 2019.

En la primera imagen se aprecia a varias personas vestidas con el uniforme otorgado a las quienes ostentan el cargo de *mwene* o antiguos combatientes y que deben usar en actos oficiales. En las siguientes, se ve toda la movilización social, la presencia del periodista y el acto principal en torno a la administradora del distrito. Estas imágenes contrastan con las dos últimas donde se ve la misma ceremonia realizada en una comunidad¹⁸⁷ donde se destacan las figuras de la *apwiyamwene* de la familia, el *atata* y el *mwene*.

La organización institucional o participación en algunas ceremonias de carácter «tradicional» forma parte del proyecto de reconocimiento de las autoridades locales y de otras prácticas por parte del Gobierno (ver ceremonia 22 en Fuentes Primarias). Pese a ello, ni la religión tradicional ni las enfermedades tradicionales son reconocidas y siguen siendo consideradas características atrasadas que deben desaparecer ante el conocimiento científico, principalmente aquellas que tienen que ver con la práctica médica. Asimismo, las iniciaciones realizadas y organizadas en las villas, suelen contar con la participación de diferentes agentes gubernamentales que van a aconsejar a las y los jóvenes sobre una diversidad de temas; lo cual no ocurre en ningún caso en las comunidades. Existe una basta cantidad de iniciaciones que se realizan en el mismo periodo, pero que suelen ser consideradas «malas» -por las autoridades- precisamente porque estas son realizadas con un carácter reconocidamente más tradicional. Durante la iniciación en Txikoko muchas informantes me afirmaron que si «de verdad» quería ver una iniciación debía ir «al

¹⁸⁷ En esta comunidad en concreto todas las personas guardan lazos de parentesco.

bosque» -refiriéndose a las comunidades-. En la iniciación realizada en la villa afirmaban no poder desinhibirse (desnudarse, bailar y cantar a gusto) y muchas de ellas acudían posteriormente a iniciaciones realizadas en las comunidades. Estas están sujetas a más críticas, por la parte administrativa, porque muchas veces ocurren fuera del periodo no lectivo, tal y como se dicta que debe ser¹⁸⁸. Durante el periodo de trabajo de campo asistí a dos iniciaciones femeninas realizadas en la villa, una masculina (al espacio restringido que podía asistir como mujer) y dos iniciaciones femeninas realizadas en «el bosque» (se realizan parte en el bosque y parte en un lugar apartado de la comunidad). Por lo que pude observar, estas últimas eran mucho más baratas, menos ostentosas, se realizaban más productos de manera casera (el aceite por ejemplo era hecho por ellas y no comprado), eran grupos mucho menores, se practicaba más la desnudez y la explicitación sexual, en general todo era más humilde, duraba menos días, había menos *namuku* encargadas, aunque hubiese varias mujeres que daban consejos. Existían, de hecho, muchas diferencias entre unas iniciaciones y otras, incluso entre las dos realizadas en dos años distintos en la villa.

Lo más característico de la iniciación de la villa es la monetarización y el alto coste de la misma. Las que se realizan en las comunidades también se pagan, pero además de ser más baratas, se paga una única vez y no se está toda la iniciación sumando pluses, lo cual encarece mucho la ceremonia. A esto se le suma el alto coste de la indumentaria de las jóvenes el último día que sirve para demostrar el alcance económico de cada familia. La iniciación de la villa es multitudinaria, acude gran parte de la población a la que se le suman personas que viven en grandes ciudades (con parientes en Txikoko) que traen a sus hijas/os o sobrinas/os a ser iniciados a las zonas rurales. La iniciación de la villa les ofrece un medio camino entre una iniciación completamente rural y lo que sería en las zonas urbanas. Esta, al contar con el amparo institucional, es realizada en el periodo vacacional y es más comedida. Muchas personas empleadas de la administración optan por este tipo de iniciaciones a medio camino.

Los cambios producidos en las ceremonias que insertan elementos exógenos están correlacionados con el respaldo institucional recibido. Las prácticas que teóricamente permanecen más «intactas» son criticadas por su carácter demasiado oscurantista. La institucionalización de prácticas tradicionales es solo una depuración de las mismas para adaptarlas a un lenguaje gubernamental que sea aceptable en el diálogo trazado entre el Gobierno y las culturas locales. De acuerdo con Hobsbawm y Ranger (2002) y Meneses (2009: 36), la (re)invención moderna de la tradición tiene distintas facetas y entra dentro del proceso de negociación del poder en todos los ámbitos sociales. El surgimiento de la AMETRAMO (*Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique*) es una apuesta por crear estos puentes; según señalan Honwana (2002), Meneses (2008b) y Acçolini y Teixeira (2016), está abriendo canales de comunicación y de reconocimiento que son positivos. Sin embargo, en el contexto de esta investigación no conocí a nadie que formara parte de la asociación. La falta de reconocimientos de las/os médicas/os tradicionales en el

¹⁸⁸ Durante el mes de agosto hay dos semanas de vacaciones escolares en las que se suelen realizar las iniciaciones.

distrito de Txikoko puede verse afectada por este factor, así como por la idea dominante que en la zona rural es más atrasada en el desarrollo y, por tanto, más tradicional.

En mi caso, la primera y única vez que oí hablar de dicha asociación fue de un informante que debía acudir a un juicio por no haber pagado al *namuku* de su hija tras tratarla sin éxito. Ninguna otra persona que conocí habló de esta asociación ni formaba parte de ella. Niassa -como fue señalado en la contextualización- es la provincia con menor densidad de población, con el menor índice de industrialización, una red de carreteras en proceso de construcción y alejada tanto de la capital (del país y de la provincia) como de la costa. Este aparente aislamiento incentiva el imaginario colectivo en el que «la tradición» seguiría más viva que en espacios más urbanizados.

Estas ideas operan localmente y sirven a la distinción que se establece en la conceptualización de «lo tradicional puro» en contraposición a «lo tradicional institucional». Esta nomenclatura busca conceptualizar de manera resumida la distinción realizada por las/os informantes en relación a las ceremonias privadas de aquellas que son organizadas por la administración. Irónicamente, aunque esta última goce de cierto prestigio y la población aprecie el reconocimiento, la mayoría prefiere las prácticas y ceremonias no institucionalizadas porque no hay una vigilancia sobre la escala de «desarrollo». Las ceremonias de sanación entran dentro de la categorización «tradicional puro» o no institucionalizadas. A estas, junto con otras prácticas que son exclusivamente reconocidas dentro de las praxis «tradicionales» o de «antiguamente», se las nombra restándoles importancia.

La falta de verbalización de Namuli, la invisibilidad de la relación con las/os antepasadas/os y no reconocer muchas prácticas como religiosas -porque las religiones son las institucionalizadas- sugiere una dimensión estratégica por parte la población. La invisibilidad social a la que se someten estas prácticas podría denostar menosprecio o minusvaloración de las creencias; sin embargo, restarles peso resulta una estrategia útil para continuar practicándose sin que resulten amenazantes para las confesiones que exigen monogamia de fe o para la administración. El no referirse a estas creencias como religión permite a la población identificarse con una de las religiones mayoritarias al tiempo que profesan las creencias «tradicionales», muchas veces de manera sincrética. Esta fórmula les resta peligrosidad a las prácticas tradicionales, no son entendidas como amenazas porque todas las personas se adhieren al Islam, al catolicismo o al protestantismo. Esta forma de salvaguardar las creencias fue un recurso útil durante la cristianización obligatoria en el periodo colonial.

La mayoría de la población, en menor o mayor medida, participa en las prácticas religiosas «tradicionales» o de «antiguamente». Estas se pueden dar de manera sincrética o no en función de la ocasión, pero forman parte de la cotidianidad. El sincretismo está a la orden del día. Los comerciantes venidos de fuera practican un Islam más estricto que la gente local, igual que ocurre con la corrientes pentecostales que se están extendiendo en el distrito (Premawardhana, 2018). Sin embargo, las ceremonias de funerales, nacimientos, iniciaciones femeninas y masculinas, ofrendas agrarias, ofrendas de pedidos, agradecimientos o de sanación siguen las costumbres macua fundamentalmente, aunque

sea con adaptaciones. Por ejemplo, en los funerales se reza una plegaria u otra en función de cómo se identificará el fallecido (musulmán, cristiano, etc.), pero el funeral en sí no sigue el protocolo de dicha religión, sino que se realiza según las costumbres macua.

La invisibilidad social y lingüística a la que se someten estas prácticas bajo el paraguas «cosas de antiguamente» resulta útil porque no confronta directamente, ni desafía los cambios que se han ido imponiendo. La población no rechaza la modernidad, por el contrario, la ansía (*cf.* Honwana, 2002: 182-183), pero como señala Meneses (2008b: 162) no la acepta pasivamente ya que la contestación silenciosa mediante el mantenimiento de las prácticas «tradicionales» sirve para reivindicar una posición frente a los cambios (*cf.* capítulo siete). Al esconder el papel central que tiene la tradición permite que siga siendo practicada en la cotidianidad sin que se considere problemática para el avance socioeconómico. El discurso de desarrollo aprendido y presente en distintos formatos mediante la colonialidad forma parte de una posición que se usa como discurso predominante del progreso. La idea de desarrollo -analizado en el capítulo anterior- permite que las personas encuentren en el no-desarrollado una estrategia de resistencia al cambio amparado precisamente en la invisibilidad cotidiana. La estrategia resulta interesante para alcanzar un grado de libertad de acción. Llamar a todo el conjunto de prácticas y creencias como «tradición» o «cosas de antiguamente» quitándoles importancia, restándoles el valor real que tienen en la cotidianidad, hace que no haya una preocupación por eliminarlas en nombre de la democracia y del desarrollo, como ocurrió durante el primer periodo posindependencia en 1975.

Los puentes que se están construyendo desde el Gobierno mediante el reconocimiento de las/os líderes tradicionales o la AMETRAMO no se ven amenazados. Estos procesos de reconocimiento no implican una transformación real de ninguna de las dos partes. El FRELIMO utiliza este tipo de estrategias como manera de obtener votantes y las poblaciones se benefician, en la medida de lo posible, de esta relación mientras continúan con su cotidianidad. Mientras que no existe una reivindicación activa por el reconocimiento de las prácticas tradicionales, la resistencia opera en los silencios y en la invisibilidad de manera activa (Scott, 2003; Casimiro y Neves de Souto, 2010; Temudo, 2019).

Dentro de este marco interpretativo, es necesario entender que la denominación de «enfermedad tradicional» es una manera de restarles importancia a dos dolencias que cambian radicalmente la dinámica familiar y que moviliza a toda ella llegando a invertir una gran cantidad de dinero, recursos, esfuerzo, tiempo, trabajo, viajes y dedicación por parte de todo el matrilinaje que se moviliza ante este tipo de situaciones. Las enfermedades tradicionales -que se explorarán como punto central en este capítulo- se presentan en el marco de todas las prácticas tradicionales como el eje dramático social que se activan, movilizan y son tan significativas como los funerales. Su carácter pone de manifiesto las dimensiones de la cosmovisión macua conectando cada parte en un todo.

8.3. Tradición y enfermedad

Los hechos ocurridos en torno a la falta de respeto hacia el túmulo de la *apwiyamwene*

son contundentes y esclarecedores para comprender cómo el lenguaje de la tradición (y la falta de respeto a la misma) se convierten en una potente arma vengativa. Scott (2003) señala formas y estrategias de resistencia por parte de las personas «sin voz» o subalternas para ocupar, reivindicar y luchar por sus derechos desde sus posiciones sociales a lo largo de la historia (*cf.* Tamale, 2006; Casimiro y Neves de Souto, 2010). En los casos apuntados por Scott, llama la atención sobre carácter reivindicativo que pequeños gestos o incluso de los silencios que pueden formar parte de la transformación social; señalando que las formas de resistencia existen de manera velada también y no solo mediante acciones concretas (organizaciones, batallas u otros modos de acciones explícitas), siendo la agencia una buena forma de comprender estas acciones (Temudo, 2019). Al igual que Spivak (2003) se cuestiona por las posibilidades de habla desde la subalternidad, cabe preguntarse sobre la doble invisibilidad que recae sobre las mujeres subalternas, escrutando en la invisibilidad histórica, su capacidad de acción y transformación como agentes de su propia historia. Este trabajo requiere de un análisis exhaustivo para visibilizar estas realidades. Desde esta perspectiva, atender al discurso articulado en torno a la responsabilidad de las/os jóvenes del camión de su propia desgracia -por falta de respeto a la tradición- es una crítica feroz al sistema de desarrollo y cambio que se está imponiendo (*cf.* capítulo siete) expresando, así, un punto de vista sobre los cambios y las consecuencias de los mismos.

En el capítulo anterior se apuntaba cómo el discurso aprendido del desarrollo ha creado un lenguaje en el que las personas quedan subordinadas a las lógicas de la idea de desarrollo económico. Dentro del orden económico mundial ha producido una clasificación en la que el lenguaje del (sub)desarrollo es aprendido y en él se autoidentifican en el término de «pobreza» desde esa perspectiva. Esto significa la incapacidad de acceder a los productos mediante la transacción monetaria deseada, asociando el «sufrimiento» a la escasez crónica de acceso al dinero. En la medida que el mercado se amplía y la oferta aumenta, algunas personas se enriquecen, la producción agrícola para la exportación aumenta, se acrecientan las diferencias de clase (*cf.* capítulo cinco) aumentando los miedos, la envidia y posibles persecuciones sociales mediante hechizos. Honwana (2002) señala una creciente aparición de maleficios y de posesiones asociadas a los cambios sociales del periodo de postguerra civil. En esta misma línea se ha apuntado a las formas en las que se presenta la economía moral en la región y la conceptualización de algunos asesinatos, como se ha explorado en el capítulo cinco.

En este capítulo no se analizan los hechizos, las/os hechiceras/os ni los posibles maleficios por envidia, a pesar de saber de su existencia y de su importancia. Lo que aquí se pretende es construir una crítica para analizar las maneras en las que el lenguaje de la enfermedad, las posesiones y la tradición sirven como vehículos para expresar posiciones de resistencia al cambio o como crítica al mismo. He de señalar que pensar que la población acepta y asume de manera obediente la categoría (sub)desarrollo y de pobreza económica a partir de los referentes del orden mundial capitalista -como si estuviesen carentes de agencia y de capacidad crítica- no sería más que una visión superficial y victimista. En este contexto, el uso de la esfera de «lo tradicional» en correlación con el concepto de subdesarrollo aprendido, presenta un paradigma interesante de análisis. La contraposición

de las creencias y prácticas denominadas «tradicionales» confrontan la idea de desarrollo que se promulga en el país habiendo sido objeto de persecución y en la actualidad sujetas a cierta aceptación tras la edulcoración institucional (*cf.* Honwana, 2002; Meneses, 2015). Por tanto, el lenguaje de todo lo que engloba la tradición se presenta como un recurso útil desde dos esferas. Por un lado, como se señaló en el apartado anterior, se le quita importancia, como si realmente no tuviese el alcance o el poder que tiene porque son «solo cosas de antiguamente», aun teniendo estas un gran poder social desde la invisibilidad que se les otorga. Por otro lado, las prácticas denominadas «tradicionales» permiten movilizar acciones sociales que solidifican una cosmovisión sobre la familia uterina. Las enfermedades se presentan como parte del lenguaje de «lo tradicional» formando parte del mismo universo simbólico que permite articularlo para reivindicar sus derechos desde esta dialéctica. Las enfermedades, en este campo, se presentan como parte del lenguaje que permite reivindicar desde este espacio.

Desde este punto de partida, el capítulo se centra en analizar el papel que juegan las enfermedades llamadas «tradicionales» como formas de resistencia de las mujeres macua ante el proceso de globalización liderado por las instituciones y el comercio. Este proceso está transformando los roles de género confrontando a estas mujeres a un tipo de patriarcado en el que ellas pierden parte de su agencia además de sus esferas de poder que les son propias de la cultura macua. La influencia de la globalización neoliberal como agente de neocolonialidad se expresa en este contexto mediante: la creciente monetarización (que como se vio en el capítulo cinco está fuertemente masculinizada); la imposición administrativa de instituciones de parentesco que prima la figura paterna (capítulo seis); y la progresiva deslegitimación y eliminación de las prácticas tradicionales (principalmente desde la educación formal), tal como el discurso de una nación unificada y única que no atiende realmente a la diversidad lingüística y cultural del país (capítulo siete).

El lenguaje de la tradición se presenta como una cosmovisión contrapuesta a la idea de desarrollo promovida por distintos sectores sociales. Este lenguaje resulta una estrategia útil para hablar y explicar todos los acontecimientos considerados dañinos culpando a los agentes que transforman y afectan de manera negativa a sus condiciones actuales. Los acontecimientos ocurridos en torno a la tragedia del túmulo de la *apwiyamwene* -pasadas las semanas cuando las consecuencias habían sido reparadas- siguieron siendo recordados para advertir sobre la necesidad de respetar las «leyes de antiguamente». La constante amenaza del castigo por parte de las/os antepasadas/os al olvidar sus obligaciones rituales es un recordatorio social firme hacia la tradición. Evocar las catástrofes causadas resulta un medio más útil que apelar a la importancia de la memoria oral. En este contexto, hablar de «mala suerte» carece de sentido ya que todo debe tener una causa mayor (*cf.* Honwana, 2002; Meneses, 2004; 2008b). Las distintas formas de comprender un acontecimiento concreto que afecta a toda la comunidad, ayudan a dilucidar los mecanismo operacionales de la lógica local que funcionan a la hora de comprender una serie de causas-efectos.

Los sueños forman parte del lenguaje de la enfermedad y del agravio siendo estos muy importantes en la interpretación de las enfermedades. La incapacidad de conciliar el sueño también es un indicativo de que existe cierta perturbación en la armonía de todos los

elementos. En el mes de agosto (Diario de Campo, 25/08/2019-26/08/2019) un grupo de «mamas» fueron a hacer un taller a una comunidad vecina donde se encuentra el túmulo de otra importante *apwiyamwene*. Durante el tiempo que duró el curso ninguna logró dormir. La última noche una de ellas entró en sueño de *matxini*¹⁸⁹ en el que habló con la *apwiyamwene* que se sentía ultrajada. Al día siguiente, las mamás llamaron al responsable de tal agravio que había obligado a una mujer a limpiar la tumba de la *apwiyamwene* para grabar un vídeo para sus redes sociales y, posteriormente, no había realizado ninguna ofrenda. Este hombre se negó durante días a realizar la *makeya*. Estas mujeres estuvieron sin dormir hasta que finalmente obligaron al agraviador a entregar algo en la tumba y la vida volvió a la normalidad. La falta de sensibilidad del hombre en cuestión había hecho enfermar a un grupo de mujeres que lo obligaron a restaurar la falta, recobrándose el orden social y haciendo que el cuerpo sanase. La enfermedad social puede darse por una diversidad de causas, en este caso no requirieron de una *nahako* (adivina/o) porque mediante la enfermedad tradicional le fue expresado a una de ellas la falta. La complejidad de la cosmovisión de las nociones de enfermedad abarca todo tipo de circunstancias que nunca son fortuitas.

Las causas que provocan una enfermedad se estudian a partir de los síntomas manifestados. Estos deben ser analizados para esclarecer qué enfermedad es y qué la ha causado. Este se inicia en el entorno llevando a diferentes grados de especialización según se desarrolle la enfermedad, el diagnóstico suele hacerlo una *nahako*, principalmente cuanto más se complica. Una enfermedad puede tener muchos orígenes distintos como: acciones indebidas, abandono de las/os antepasadas/os, hechizos, etc., también pensar o discutir mucho suelen ser causas principales de enfermedad, sobre todo de las dos enfermedades tradicionales: *matxini* y *mirusi*. Se asocia pensar en los problemas a la delgadez y, esta, a la enfermedad. Pensar mucho se manifiesta en el cuerpo *magro* -delgado- que es una señal inequívoca de enfermedad, por tanto, siempre se comenta el cuerpo de las otras personas y el propio. Durante los meses de noviembre a enero cuando hay menos comida disponible, entre una cosecha y otra, la población en general adelgaza, esta no se asocia a la enfermedad *persé* sino a la falta de alimento, pero es algo que ocurre de manera general. La delgadez de alguien concreto ante una situación normal es lo que se considera que produce enfermedad¹⁹⁰. Una persona delgada¹⁹¹ se debe a que tiene preocupaciones y estas causan enfermedades. Se manifieste en la delgadez o no, las inquietudes son una de las principales causas de las enfermedades tradicionales.

Mi vecina aquella, tenía un marido que siempre andaba por fuera, eso le provocó *matxini* porque tenía muchos celos de que el marido se fuese con otra, después se divorció. Por

¹⁸⁹ Enfermedad tradicional que se analizará en este capítulo.

¹⁹⁰ Muchas mujeres afirmaban que mi complexión se debía a dos causas: por un lado era blanca y, por tanto, rica, lo que hacía que tuviese acceso a mucho *caril* y no tuviese preocupaciones, por tanto, eso hacía que yo fuese gorda. Por otro lado, al estar allí sin tener cargas y preocupaciones familiares hacía que no pensase mucho y, como pensaba poco, estaba gorda.

¹⁹¹ Existe la excepción entre las personas púberes que siempre se considera que deben ser delgadas porque no tienen cuerpo de «mamas».

las noches corría, gritaba, se arrancaba la blusa e iba hasta el colegio de secundario o ¡hasta Chirimani! Después de que le hiciesen ceremonia bajó el *matxini*, pero no se puso bien hasta que no se divorció, todavía piensa a veces en el marido (Diario de Campo, 11/10/2019).

La enfermedad tradicional que se presenta ante el desasosiego es una forma de expresar un drama social, un conflicto que no puede ser expuesto ya que las normas sociales que operan coartan la autonomía de las mujeres. Otra vecina del barrio había descubierto recientemente que su marido se había casado con otra mujer de un barrio próximo, el hombre quería obligarla a dejar su casa y mudarse cerca de la segunda mujer para que él estuviese más cómodo. Ella se negó y él la denunció a las autoridades gubernamentales y tradicionales por infidelidad y abandono. Él afirmó que sabía que le había sido infiel cuando había ido a buscar leña. Varias mujeres que habían ido al bosque a buscar leña con ella testificaron en favor de la mujer, puesto que esta no había sido infiel. Sin embargo, fue aconsejada para que obedeciera al marido, llegando la procuradora del distrito a presionarla para que se mudase al barrio de la segunda esposa. Finalmente, a regañadientes, la mujer se mudó dejando a sus hijas/os en la casa de origen y solo yendo a dormir a la casa asignada. Poco después, esta mujer cayó muy enferma de *mirusi* y volvió a su casa para ser cuidada por sus hijas (Diario de Campo, 25/10/2019-28/10/2019).

Las formas en las que se usa el lenguaje de lo tradicional no solo aplican a situaciones concretas de la vida sino que se utiliza como razonamiento para explicar desgracias acontecidas por la desobediencia a las leyes de antiguamente (como en el caso del túmulo de la *apwiyamwene*). Las desgracias se interpretan como formas de castigo ante las faltas de respeto a las costumbres. Los cambios producidos por el proceso de desarrollo son una amenaza a las prácticas tradicionales y las transformaciones producidas por estas se entienden como una sanción. Esto permite colocar en agentes externos la responsabilidad y la punición del proceso de desarrollo, quitándose la propia agencia de la crítica señalando a poderes que están por encima de lo humano como responsables de esta crítica. El constante mensaje de recordar la esfera de lo tradicional resulta una forma interesante de enfrentar estos cambios y colocar la responsabilidad en seres dotados de más autoridad en la sociedad.

También, dentro de todo el conjunto de ideas, prácticas y concepciones que se agrupan bajo la idea de «lo tradicional», las enfermedades son las que más capacidades de agencia proporcionan a las personas. La enfermedad justifica la suspensión de las reglas sociales macua. Estas se presentan, pues, como un espacio de reivindicación que permite realizar acciones, que vuelve a recordar la familia matrilineal y que ensalza los lazos de solidaridad grupales que componen a toda la comunidad; contraponiéndose a la tendencia individualista basada en el individuo consumidor y que se erige en antagonismo a la cosmovisión macua de persona (Lerma, 2009). Para poder analizar cómo el discurso de la tradición -en general- y de las enfermedades -en particular- opera, haré un análisis de tipos de enfermedades desde una clasificación *emic*. De esta manera, es posible comprender la agencia y las formas de resistencia que movilizan desde un lenguaje en el que, lo tradicional sirve de canal para reivindicar un espacio propio y mantener las esferas de

poder adquiridas por las mujeres macua.

Existe la siguiente clasificación entre las enfermedades, sin entrar en cuestiones de hechizos y brujería. Están las enfermedades que son de Dios y las que no lo son. Dentro de las enfermedades que son de Dios existen las llamadas «enfermedades tradicionales» (*matxini* y *mirusi*) que tienen un lugar especial y concreto dentro de las enfermedades de Dios. Clasificar las enfermedades en torno a Dios es una taxonomía *emic* que resulta fundamental para comprender los tipos de dolencias. Esta surge de una idea entre lo propio y lo ajeno, lo conocido y lo desconocido, lo que proviene de antiguamente y lo reciente (*cf.* Meneses, 2009). Antes de entrar a explicar las enfermedades tradicionales y su importancia en los procesos de resistencia, analizaré brevemente la distinción de las enfermedades de Dios y que no son de Dios que sirva de marco interpretativo a las dimensiones que la dolencia adquiere.

8.3.1. Enfermedades que no son de Dios

Las enfermedades que no son de Dios son todas aquellas que se vinculan con la llegada de la democracia, el mercado (con personas de fuera) y el desarrollo. Las enfermedades que no son de Dios son ajenas, son extrañas, no se conocen curas desde la medicina tradicional y, por ello, son tremendamente peligrosas. En 2019 estas eran principalmente el VIH-SIDA y el cólera¹⁹². En concreto, el cólera se considera una enfermedad traída por el Gobierno para matarles por ser pobres. El VIH-SIDA se considera un gran peligro que proviene principalmente del mercado.

El cólera genera mucho desconcierto principalmente en el diagnóstico de cómo se transmite. Este se vincula al período seco (octubre-febrero), pero sobre todo a la llegada de agentes gubernamentales que vienen a «poner medicamentos» a los ríos y a los pozos (Diario de Campo, 25/07/2019). A pesar de que existe una campaña para concienciar sobre esta enfermedad y para explicar por qué «ponen medicamentos», se considera que traen la enfermedad y que la echan en el agua para que la población enferme. La creencia de que el Gobierno les quiere matar por ser pobres es entendida como parte de un proyecto de desarrollo en el que no encajan. Urraca llegó a afirmar que «antiguamente las personas vivían muchos años porque no había enfermedad como hay ahora. Más de cien años estaban viviendo, pero ahora es todo enfermedad, enfermedades que trajeron y que no conocemos» (Diario de Campo, 15/07/2018).

- Ane: Entonces, ¿hay más enfermedades que no son de Dios?
- Renata: Está esa enfermedad del cólera. El cólera es que acostumbran a hacer reunión primero, dicen: «vosotros debéis limpiar en las casas, hay una enfermedad que ha de venir ahora». ¿Quién puede saber que ha de venir una enfermedad? Entonces no dura ni dos meses y comienzan a morir las personas. Por tanto, es una enfermedad que traen, no es una enfermedad de Dios (Renata, 03/09/2019).

¹⁹² Es posible que la COVID-19 haya entrado dentro de esta clasificación, pero no he podido contrastarlo. Mi trabajo de campo finalizó cuando todavía no se hablaba de pandemia (a finales de 2019) y solo se hablaba de unos casos en China, de lo que me enteré a la vuelta.

El cólera es un tema recurrente en la época seca y se toman medidas respecto a la ingesta del agua, cavando en los márgenes de los ríos para lograr agua limpia o escogiendo los pozos de donde se obtiene el agua. En una entrevista realizada el 24/10/2019 (Diario de Campo) una de las autoridades sanitarias del distrito me afirmó que el cólera estaba erradicado, las campañas solo tendrían el propósito de concienciar y mantener dicha eliminación. Estas campañas (sean sanitarias, políticas o sociales) suelen ser llevadas a cabo con la participación de los jefes de barrio y los *mwene* de las comunidades que sirven como enlace entre el Gobierno y la población -además de cumplir con las labores administrativas y políticas habituales realizadas desde sus casas por las que reciben una paga-.

La campaña anual del cólera no es una excepción (DW Noticias, 2019), las instituciones sanitarias se ponen en contacto con estas figuras para que les ayuden en la difusión y movilización de la prevención. Estos jefes suelen estar bien dispuestos a colaborar en casi todas las campañas -entre otras cosas porque se suele obtener cierto beneficio-, sin embargo, con la campaña del cólera no surte el mismo efecto. Durante el año 2019, cuando comenzó el periodo seco, Caterina estaba muy preocupada porque habían ido a buscar a su marido para la campaña del cólera. Su marido llevaba ya cinco años como jefe de barrio y había participado en algunas campañas. Este año ella se negó en rotundo y amenazó con abandonarlo si aceptaba, alegando que volvería a traer la enfermedad a la familia. El año pasado el marido de su hija mayor había muerto de cólera porque su marido había traído la enfermedad a la casa en su sombra¹⁹³ por haber estado con las personas del Gobierno que la traían. Caterina también tenía miedo de que las vecinas la acusasen de haber traído la enfermedad al barrio y así perder el prestigio y el favor del vecindario. Contraponiendo las afirmaciones del responsable sanitario del distrito a las narrativas, así como tras sucesivos funerales (por muertes causadas por diarrea) de los que tuve conocimiento entre octubre y noviembre, se destaca una contradicción discursiva en torno a la realidad del cólera en la región.

El cólera es muy temido por su facilidad en el contagio y su mortalidad. Son comunes las historias de quienes se contagiaron en la sombra o por haber tocado la *capulana* de alguien infectado que había fallecido. Actualmente se entierra a las personas que hayan muerto de cólera con todas sus pertenencias para mitigar los contagios porque son muchas las personas que se infectan por quedarse posesiones de las/os muertas/os. Es importante recordar que, bajo la lógica macua, para conocer algo debe haberse vivido; al igual que para ser *namuku* de una enfermedad se debe haber padecido la misma. Si el Gobierno (como representante de la sanidad pública del hospital) es conocedor de una cura para el cólera que no existiera previamente al tiempo del desarrollo, significa que son ellos quienes han sufrido en primer lugar la enfermedad y la han traído, ya que antiguamente no existía; no fue creada por Dios y, por tanto, no les es propia sino ajena. Quien conoce la cura, conoce la enfermedad, por lo que si el Gobierno realiza campañas anuales en estas

¹⁹³ La sombra como las esquinas (porque estas generan sombras) son consideradas potencialmente peligrosas porque ahí se puede esconder la brujería.

-campañías- debe estar la enfermedad, pues son las únicas personas que conocen cómo curarla.

- Caterina: El cólera es muy peligroso. Antiguamente con esos síntomas se hacía *mirusi* y la persona se ponía bien, hoy en día eso no pasa, es llevada al hospital donde tienen medicamentos pero no siempre se curan, muchas personas mueren. El marido de mi hija murió el año pasado. Basta que una persona pase por donde han puesto el agua con cólera y se contagia. ¡A un cuñado mío ni lo lavaron para enterrarlo por miedo a contagiarse! Un pariente, se quiso quedar las *capulanas* del difunto y se las llevó para lavarlas, a los pocos días estaba enfermo vomitando y defecando, con el cólera para eso, te mueres de repente sin más.
- Ane: Pero, ¿cómo se extiende?
- Caterina: El Gobierno llega aquí y llama al *mwene* y a los comisarios para extenderlo.
- Ane: Tu marido es *mwene* del barrio, ¿también lo llaman para extenderlo?
- Caterina: No, no, yo se lo prohibí, tengo mucho miedo de que traiga el cólera a casa y luego ser acusada de haber traído la enfermedad al barrio. Los *mwene* tienen que organizar a los comisarios que la llevan a los ríos y a los pozos. Dicen que ponen medicamentos, pero están extendiendo la enfermedad. Antes no existía el cólera igual que no existía el SIDA.
- Ane: ¿El Gobierno trajo el SIDA también?
- Caterina: No fue el Gobierno, fue la democracia. Esas enfermedades no son de Dios, vinieron con esos comerciantes de fuera, que están una noche con una, otra noche con otras. Una no sabe con quién está su marido, entonces van ahí al mercado y luego vienen a casa y te enferman. Antiguamente no había nada de eso (20/07/2019).

El VIH-SIDA es considerada también una enfermedad que no es de Dios. Al no tener sintomatologías evidentes como el cólera, no existe una preocupación, ni ideas tan concretas sobre la transmisión y se acepta el mensaje del Gobierno sobre su forma de contagio en las relaciones sexuales. Sin embargo, es muy poco frecuente que se usen preservativos en el coito. Esta enfermedad se asocia principalmente con las personas de fuera, los comerciantes, la zona del mercado, el desarrollo y la democracia. Según las/os informantes, es una enfermedad que no existió hasta después de la Guerra Civil cuando se pusieron en marcha algunos programas de desarrollo, dándose la expansión del comercio que había sido paralizado durante la guerra en algunas zonas del norte del país. El VIH-SIDA se considera que viene de fuera, de otro lugar, de lo ajeno, de lo moderno, de los peligros asociados al mercado y a sus representantes (los comerciantes) que van y vienen trayendo consigo la enfermedad. Esta lectura tal vez -médicamente hablando- no sea del todo acertada, sin embargo, encarna una verdad al igual que una crítica muy real respecto a los peligros de la enfermedad y el origen de la misma. Como fue apuntado en el capítulo anterior, las jóvenes reciben consejos durante la iniciación femenina que les advierten de los peligros de la enfermedad «Vagina que anda en muchos lugares se rasga y no llega.» (Diario de Campo, 29/08/2019). Mediante este canto que las jóvenes deben bailar se les transmiten varias lecciones: el peligro de vender su vagina, salir fuera de casa es peligroso, las relaciones sexuales con muchos hombres pueden «rasgar la vagina», esto es, enfermarlas.

Según UNAIDS (2021), la prevalencia de VIH-SIDA en Mozambique se ha reducido en menos de un 1% respecto al 2015, contando así con una prevalencia del 12.4% en 2019 entre la población entre quince y cuarenta y nueve años (2021: 6). La enfermedad predomina entre las mujeres, alcanzando el 15.2%, en contraposición a los hombres, con un 9.5%. Estos datos muestran una mayor vulnerabilidad para las mujeres a nivel general en el país sobre las que recaen las medidas restrictivas y de control de sus cuerpos como medida de prevención (cf. Cunha, 2019). Localmente, se aconseja a las jóvenes cautela mediante el control de su sexualidad. La administración local, además de la Escuela Secundaria, informa a las/os jóvenes sobre las formas de prevención y los peligros de la enfermedad. Durante la iniciación femenina en Txikoko de 2019, estaba con Eustaquia comentando los acontecimientos del día. Una monja y unas mujeres por parte del Ministerio de Salud habían acudido a dar charlas sobre sexualidad desde perspectivas bastante dispares (aconsejando por su parte la abstinencia o el uso de anticonceptivos). Su hija de dieciséis años -que estaba ayudando en la instrucción del baile de aquel año- era una joven en el último curso de Secundaria que se hacía notar en distintas organizaciones juveniles. Eustaquia me contó, con cierto orgullo, que su hija les había confrontado a ella y a su marido sobre sus relaciones sexuales¹⁹⁴ y la importancia de la monogamia para no infectarse de VIH-SIDA, alegando que ella y sus hermanas/os quedarían huérfanas/os. Esta misma joven había acudido a un encuentro juvenil en Cuamba en el que había defendido abiertamente la iniciación femenina, llegando a invitar a las/os representantes a acudir aquel año a la de Txikoko, ya que estos aseguraban que esta ceremonia incitaba al matrimonio prematuro, al embarazo precoz y, consecuentemente, era una de las principales causas de la expansión del VIH-SIDA (Diario de Campo, 21/08/2019). Esta conducta supone un desafío al locus oficial sobre las iniciaciones apuntando a que las causas de esta problemática no reside en las prácticas tradicionales, sino en una esfera global.

Todas las enfermedades que no son de Dios son enfermedades de hospital ya que, si estas son traídas de fuera, es la medicina de fuera que las debe curar. En el puesto de salud local se suministra de manera gratuita medicación para el VIH-SIDA. Lo interesante de esta clasificación de las enfermedades que no son de Dios es precisamente que es una manera de reconocer y expresar que el origen de esas enfermedades les es ajeno proviniendo de un entorno que no es el suyo. Coloca la responsabilidad de su existencia y, por tanto, de las muertes que causan en agentes externos al origen de la propia vida, en este caso Dios. Por consiguiente, son unas muertes peligrosas y arrebatadas que van en contra de la propia lógica de la vida. La vida se entiende en conexión con la muerte y con las/os antepasadas/os, pero estas muertes ajenas son arrebatadas por enfermedades que no forman parte de aquellas que Dios ha dado. El desarrollo, el mercado y la democracia se consideran potencialmente peligrosas, las enfermedades que ellas traen son muy nocivas

¹⁹⁴ Las relaciones sexuales es un tema tabú fuera de las iniciaciones, este tabú se agrava con la relación paterno-filial. Hay muchos consejos y conductas sociales que versan sobre este tabú. Por ejemplo, las jóvenes no pueden limpiarse las uñas en presencia de sus padres porque es una incitación al sexo, después de la iniciación no pueden dormir ni comer con sus padres, se aconseja tocar siempre la puerta de la casa de la madre por lo que pudiera estar haciendo. Por tanto, una joven confrontando este tema con sus padres hablando de sus relaciones sexuales es algo completamente fuera de lugar y es singular que lo hiciese.

y se desconoce cómo combatirlos. Las enfermedades que son de Dios, por tanto, de Namuli, pueden tener remedios del entorno y causas locales (un hechizo, un castigo de las/os antepasadas/os, mal comportamiento, un marido infiel, frío, indigestión, etc.), por tanto, los remedios son locales, una persona puede llegar a conocer cómo se cura una enfermedad de Dios. Las enfermedades que no son de Dios no tienen esta opción. No se conocen, no son propias, no son naturales y, por tanto, no se puede combatir contra ellas en su lenguaje, debe ser siempre cura de hospital, medicamentos proporcionados por el puesto de salud.

8.3.2. Enfermedades que sí son de Dios y de hospital

Las enfermedades que son de Dios son todas aquellas que «siempre» han existido y para las cuales se conocen medicamentos del entorno basado en raíces, ingesta de algunas comidas, ceremonias, etc. La mayoría de las enfermedades pertenecen a esta clasificación, son de Dios y de hospital. Esto quiere decir que estas enfermedades siempre han existido, el hospital tiene remedios para curar estas dolencias, aun conociendo remedios propios que funcionan en combinación con la esfera espiritual (*cf.* Honwana, 2002).

Que una enfermedad sea de hospital no implica que siempre haya que ir, sino que el puesto de salud/hospital¹⁹⁵ puede proporcionar medicamentos o remedios. Este tipo de enfermedades se consideran frecuentes y conocidas, algunas/os *namuku* conocen distintas raíces y plantas que sirven de remedio. Cada vez es más frecuente acudir al hospital para tratar todo tipo de enfermedades y afecciones. Sin embargo, no siempre presta los servicios o las atenciones deseadas, suele ser común una combinación de tratamientos en el puesto de salud y de las/os *namuku* (*cf.* Honwana, 2002).

La más común de las enfermedades de Dios y de hospital es la malaria, una de las principales causas de mortalidad en Mozambique. La Organización Mundial de la Salud en 2021 mostraba los siguientes datos de incidencia por malaria en el país:

¹⁹⁵ Técnicamente, es un puesto de salud, pero localmente todas las personas lo llaman hospital, en ambos casos siempre se refiere al mismo lugar.

Informe mundial
sobre la malaria 2021
Mensajes principales

FIG. 5.2.
Casos estimados de malaria a) y muertes b) en países de HBHI, 2000-2020

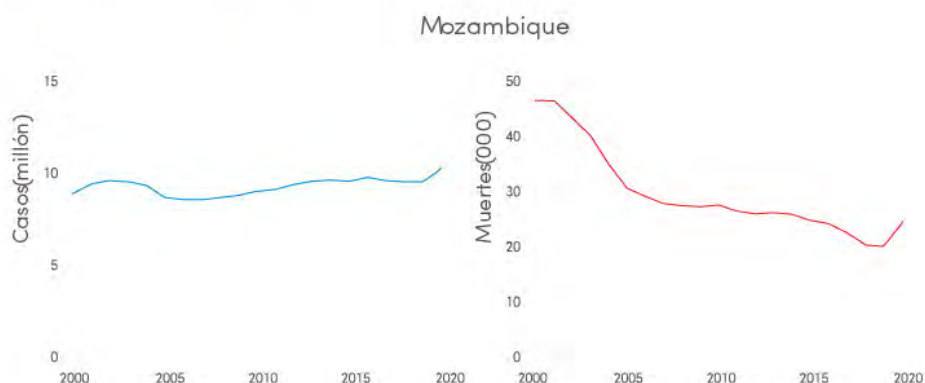


Figura 74. **Informe mundial sobre la malaria 2021.** Organización Mundial de la Salud, 2021: 9.

A pesar de haberse reducido en los últimos veinte años, sigue siendo una de las principales causas de mortalidad. Las iniciativas en contra de la malaria van más allá de la medicación ofrecida, casi todos los hogares cuentan con una mosquitera por persona ofrecida por el Gobierno en la campaña contra la malaria en Niassa en 2017 (Malaria Consortium, 2017). También es cierto que es poco común usar estas mosquiteras para la función que fueron diseñadas. Las mosquiteras son un recurso útil en vez de *esteras*, estropajos, cuerda, esponja para exfoliar la piel, para envolver algunos productos agrícolas, lavar los platos, etc. Durante la visita de la nueva administradora del distrito a una de las comunidades, le fue ofrecida una mosquitera para sentarse, muy ofendida reprendió a toda la comunidad por el uso indebido de dicho artículo y les instó a usarla adecuadamente para prevenir la malaria. Días después, la comunidad, avergonzada, envió a la administradora varios sacos de cacahuets y algunas gallinas a modo de disculpa, pero no cambió en nada la práctica cotidiana. Las mosquiteras son de un material bastante resistente que ofrece diversos usos, además de todos los anteriores citados, hay personas que las usan también para su cometido original. El conflicto reside en la incomprensión que existe entre las distintas perspectivas sobre la enfermedad. Desde una cosmovisión *emic*, no se pueden enfermar de malaria de no ser que haya habido algo que lo motive como la envidia, un hechizo, una falta, etc. Esto no significa que nadie use mosquitera, hay parte de la población que la usa, pero indica una grave problemática en la comunicación y entendimiento entre la población y la administración gubernamental que tiene como consecuencia una aplicación fallida de algunas políticas públicas que no cuentan con el amparo intercultural necesario.

Con todo, se recurre a estos servicios y es frecuente tomar medicamentos ofrecidos por la farmacia hospitalaria. Las personas recorren largas distancias a pie para llegar al hospital y ser atendidos allí. Hay factores que afectan a la toma de decisiones de un tipo de tratamiento u otro -hospitalario o tradicional-; esta toma de decisión no se basa exclusivamente en conocimiento del entorno, costumbre o confianza. La precariedad del puesto de salud, que no cuenta con el personal sanitario suficiente ni con la infraestructura necesaria para identificar y tratar enfermedades más específicas, hace que muchas personas sean mal atendidas y se recurra a las/os *namuku*. Cuando se trata de enfermedades para las que se necesitan realizar pruebas médicas, siempre se deriva a ciudades que están lejos que cuentan con más servicios, pero implica un dinero extra para la familia que no siempre se lo pueden permitir. Esto ocurre principalmente cuando son precisas operaciones o escáneres. Estas ciudades más próximas suelen estar situadas a más de cien o ciento cincuenta kilómetros y en ellas se depende de la única ambulancia que presta servicios a todo el distrito. La familia deberá ir en *chapa* y no siempre se cuenta con familiares en la otra ciudad donde se puedan alojar.

La precariedad a la que se enfrenta el servicio sanitario del distrito, unido a las dificultades de acceso al mismo desde las comunidades que no cuentan con transporte público, son algunos de los factores que contribuyen a que la medicina tradicional siga siendo el principal recurso, sobre todo gracias a la proximidad emocional y física. Honwana (2002) destaca en el caso del sur del país que el alto coste de la medicina tradicional había hecho que muchas personas recurriesen a otras opciones -hospitales o cura espiritual en iglesias-. En este contexto, es infrecuente puesto que los traslados al hospital o a otras ciudades tienen un alto coste, mucho mayor que la medicina tradicional¹⁹⁶. Cuanto más alejada de los núcleos urbanos esté una comunidad, más barata será la ceremonia. En la villa de Txikoko la ceremonia de medicina tradicional podría llegar a costar mínimo quinientos meticales solo para la *namuku*. En las comunidades el precio se reducía enormemente. En ocasiones, en enfermedades prolongadas, las personas de Txikoko viajaban a otras comunidades en busca de una *namuku* concreta que les trate. Quienes viven en la capital del distrito hacen más uso del hospital que quienes residen en las comunidades debido al desplazamiento y el costo. Para quienes viven en las comunidades, a pesar de que los servicios dados por las/os *namuku* y/o *nahako* deben pagarse mientras que el hospital cuesta cinco meticales para consultas y gratuito para maternidad, anticoncepción, malaria y VIH-SIDA, el puesto de salud queda tan alejado -principalmente cuando se está enferma/o- que provoca que un gran número de personas nunca lleguen a recibir tratamiento, ni siquiera el de la malaria. Para obtener medicación de la malaria, por ejemplo, deben realizarte el test rápido (que solo reconoce un tipo de malaria en concreto) y este dar positivo. Si alguien vive en una comunidad a treinta kilómetros y no puede desplazarse a pie o su familia no es capaz de trasladarla de otra

¹⁹⁶ La salud es pública y gratuita en Mozambique, la consulta y los medicamentos tienen un pequeño coste de entre 5 y 15 MTn (en 2019). El problema deriva de todos los gastos asociados a la estancia en el hospital como decía.

manera, se optará por permanecer en casa y esta persona no será tratada. Existen iniciativas gubernamentales con agentes de salud rurales que proporcionan medicación básica en las comunidades, pero no está muy extendido. Ante esta situación, la AMETRAMO busca regularizar y expandir su influencia adquiriendo reconocimiento y derechos en la práctica de la medicina tradicional como alternativa legítima al hospital (*cf.* Acçolini y Teixeira, 2016), sin embargo, esto tampoco ha llegado a Txikoko. El acceso a la medicación limita enormemente el tratamiento de algunas enfermedades.

Se puede hablar de un «cierto reconocimiento» institucional en Txikoko a estas prácticas que en palabras del jefe del servicio de salud del distrito «proporcionan un primer contacto con el tratamiento y permite que el puesto de salud se vea menos saturado» (24/10/2019). No todos los órganos gubernamentales están de acuerdo con este tipo de prácticas siendo rechazadas como algo tradicional y anticuado que difunde mentiras sobre las causas reales de las enfermedades perpetuando la superstición e impidiendo el desarrollo del país (Diario de Campo, 25/10/2019, 10/11/2019, 14/11/2019).

Las enfermedades que son de Dios y que pueden ser de hospital son dolencias que afectan cotidianamente a las personas. A estas se responde con una multitud de recursos institucionales como tradicionales en función de gravedad, residencia familiar, recursos económicos, acceso a *namuku* y/o puesto de salud, nivel de escolaridad de la familia, etc. Con estas enfermedades ocurre igual que con los partos (a pesar de que estos no sean considerados enfermedades). En general se reconoce los beneficios de parir en el hospital, pero muchas personas de las comunidades no logran llegar hasta él, a veces paren en casa o en el camino al hospital cuando van andando¹⁹⁷. Por eso, acaban siendo atendidas por mujeres de su familia. No se niega el uso y los beneficios de la medicina occidental, aunque sí se reclama de las limitaciones que el puesto de salud tiene, también se desconfía o se cuestiona la necesidad de algunas intervenciones por motivos económicos. Este era el caso de la cuñada de Filipa de una comunidad a veinticinco kilómetros de Txikoko. La mujer estaba enferma y fue al puesto de salud, sospecharon que fuese apendicitis y la mandaron a una ciudad a ciento cincuenta kilómetros. Tras varios días le dijeron que tenían que operarla. El hijo que la acompañaba se negó a que la operasen porque creía que, al abrirla, la mujer ya no podría hacer las cosas que hacía (cargar agua, coger leña, cocinar, etc.). Volvieron a casa pero, finalmente, como la mujer seguía con mucho dolor, el hijo invirtió todo el dinero que había obtenido del tabaco para llevar a su madre de nuevo al hospital para que la operasen de urgencia, teniendo que costear la premura de la operación aunque la operación como tal debía ser gratuita¹⁹⁸ (Diario de campo, 08/10/2019-27/10/2019). Las distintas fórmulas y combinaciones que se usan para sanar a las personas se convierten cotidianamente en centro de toma de decisiones de las familias. Una persona de la familia enferma es una desgracia, todas colaboran para tratar de sanar y rectificar el

¹⁹⁷ Uno de los principales pedidos de las comunidades a la nueva administradora era colocar paritorios próximos que les permita acudir fácilmente.

¹⁹⁸ Todas las mañanas, un comité de trabajadoras/es del hospital salen para informar a las familias de las normas del hospital en macua y en portugués. En este también se explica que no se debe pagar, ni dar dinero a las/os enfermeras/os porque estas personas ya tienen su salario.

motivo espiritual por el que haya enfermado.

Además de las deficiencias que el servicio de salud público presenta -y como parte de la precariedad del mismo-, hay ciertas sintomatologías que crean grandes debates entre la familia y las personas allegadas a la/el enferma/o. La principal cuestión es distinguir si una enfermedad es o no tradicional debido a que, en ese caso, solo podría ser sanada por *namuku* y *nahako*. Como decía anteriormente, las/os *nahako* tienen un papel fundamental en determinar el origen de una dolencia sea esta de hospital o no y suelen ser consultadas cuando la enfermedad persiste. En ocasiones no se acude directamente a ellas por el coste económico que supone la consulta (cf. Honwana, 2002).

Una persona puede enfermar de malaria. La malaria proviene de un mosquito. Lo que la/el *nahako* va a dilucidar no es qué enfermedad tiene, puesto que es evidente que se trata de malaria; lo que ella/el va a escudriñar es cuál es la causa «real» de esa malaria. La pregunta sería si hay tres personas durmiendo en la misma casa, en la misma *estera*, por qué el mosquito pica y enfermó solo a una de ellas. Los motivos de por qué eso es así es lo que la/el *nahako* va a responder. Las enfermedades normalmente necesitan una cura doble. Por un lado, la física bien sea en el hospital o con tratamientos naturales; por otro lado, la restauración de lo que provocó dicha enfermedad (cf. Honwana, 2002; Meneses, 2004). La/el *nahako* permitirá saber qué lo ha motivado y cómo corregirlo, lo cual puede implicar o no a un/a *namuku* también. La sanación debe implicar una cura corporal y espiritual que rectifique la falta para con las/os antepasadas/os o remediar un posible embrujo, si no se llega a realizar esta parte de la cura la enfermedad persistirá u otras enfermedades le acometerán. Las enfermedades o desgracias que persisten se suelen asociar a la envidia, lo cual opera como parte de la economía moral local (cf. capítulo cinco). Las enfermedades son parte de una noción de falta de salud que abarca a la persona, la familia, la sociedad, Namuli, la naturaleza y las/os antepasadas/os (Honwana, 2002; Lerma, 2009). Es un todo que confluye y que debe ser restaurado para una recuperación completa de la/del doliente. Una persona puede verse atrapada en la malaria en caso de no rectificar los aspectos espirituales de su enfermedad.

En el caso de Angelino, originario de Nhembu -a más de cien kilómetros de Txikoko-, había empezado a trabajar como cocinero siendo uno de los pocos hombres con *serviço* de su comunidad. Un día, pescando con unos hombres de su familia en el río al que acostumbraban a ir, un cocodrilo le comió una pierna. Gluckman (2009) recoge este mismo sentido lógico de las causas de desgracias y enfermedades. De todos los hombres que había, de todas las veces que habían ido, ¿por qué a él y sólo a él le comió la pierna el cocodrilo aquel día y no cualquier otro día anterior? Después de aquel incidente -y de que en el hospital le pusiesen una prótesis- se mudó con su familia a Txikoko donde siguió trabajando de cocinero. Según me afirmaba en una entrevista realizada el 6 de octubre de 2019, «desde entonces las desgracias no paran, ahora mi mujer siempre está enferma, hemos ido al hospital, hemos ido a más de tres *namuku*, dos *nahako*, nada, ella siempre está enferma». Los procesos terapéuticos se extienden mucho en el tiempo, estos deben atender a muchos factores también porque se tratan normalmente de curas en las que la familia y la comunidad participan. Angelino pensaba que algún hechicero poderoso

que le envidiaba por tener un *serviço* le había maldecido a él y a su familia para que perdiese el empleo y no podrían sanarse hasta encontrar un/a *namuku* tan poderosa como quien le maldijo. Cuando las enfermedades no logran ser sanadas existen varios tipos de explicaciones, como el poder de quién maldijo o la ineficiencia del diagnóstico y de la cura, lo cual suele provocar nuevos conflictos.

Izabel tenía un hijo que estaba muy enfermo. Era profesor en Nampula y estaba a punto de ascender a director cuando empezó a perder la cabeza, a ser muy violento, a beber mucho, a faltar al respeto. Pidió una excedencia y vino a Txikoko a casa de su madre a tratarse. Ella procuró toda la ayuda a su alcance. Para mayor agravio no se presentó en la comunión de sus hijos a tiempo, cuando lo hizo estaba completamente borracho y se comportaba de manera violenta (Diario de Campo, 21/07/2019-29/08/2019). La envidia que sentían por él sus compañeras/os de trabajo era el motivo de su enfermedad, lo habían hechizado para que al perder la cabeza no pudiese tomar el cargo como director. Efectivamente, no llegó a ser director de la escuela, se metió en muchas peleas y acabó detenido. Tanto en el caso de Angelino como en el hijo de Izabel, se recurrió al hospital para paliar parte de la dolencia, pero este no llegó a resolverla.

El trabajo familiar ejercido para la sanación de un miembro trasciende muchas de las ocupaciones cotidianas, sea causado por el frío, por la envidia, por una falta a las/os antepasadas/os se espera una activa colaboración por parte de la familia uterina. Las enfermedades de Dios forman parte de la cotidianidad de la comunidad. Coloquialmente, se usa la expresión «*como está a saúde?*» a modo de saludo. Lejos de ser un saludo de cortesía, se alargan en sendas explicaciones sobre las afecciones que les aquejan y plantean posibles remedios alternativos a los ya probados sin resultados positivos. Las enfermedades se manifiestan de diversas formas causadas por distintos motivos. La cura física y espiritual precisa de una serie de cuidados que combinan conocimientos médicos tradicionales y científicos entre los cuales se fluctúa.

8.3.3. Enfermedades tradicionales: son de Dios, pero no de hospital

«Cuando estás nerviosa, provoca enfermedad, como mamá Laura que a pesar de que su marido haya muerto la sigue persiguiendo y ella se enferma todo el rato» (Diario de Campo, Caterina, 14/06/2016)

Conocer y entender las dimensiones de las denominadas enfermedades tradicionales requeriría una extensión, profundización y análisis que excede el propósito de esta tesis. Haré una descripción presentando parte de las características de estas de manera que sirva para el argumentario que aquí se pretende, pero sin llegar a dedicarle la profundidad que merece. Ambas enfermedades merecerían estudios de gran envergadura que permitiesen llegar a conocer toda su plasticidad. Solo el estudio de las canciones usadas en las ceremonias de sanación de estas enfermedades representan un universo simbólico e histórico difícilmente explicable en un capítulo (cf. Frizzi, 2008). A pesar de haber recogido estas canciones, así como observaciones densas en varias de ellas, no pretendo

aquí hacer una descripción ni un análisis exhaustivo de ninguna de las enfermedades¹⁹⁹. Acceder a este tipo de curas es difícil por los secretos que guardan y es en todos los casos un acto de confianza. Se me permitió acceder por ser externa a la cultura macua y por los privilegios que tenía, me siento agradecida de que decidiesen dejarme participar de estas ceremonias. Este análisis se basa principalmente en todas las conversaciones y acontecimientos cotidianos vinculados a estas enfermedades y no a las ceremonias de sanación como tal, aunque estas son de sumo interés.

Estas enfermedades se nombran como «tradicionales» cuya cura solo se halla en la interconexión entre la comunidad, Namuli, la naturaleza y las/os antepasadas/os. Al igual que Chiziane (Wieser, 2019) destaca en la entrevista concedida a Afribuku, estas enfermedades pueden llegar a ser medicalizadas, pero la sanación reside en la vuelta a las raíces tal y como explica en relación en el caso de su madre que acabó recurriendo a la medicina tradicional tras haber pasado por tratamiento psiquiátrico.

A diferencia de otro tipo de dolencias, estas no se suelen ver afectadas por hechizos o brujería, aunque todo es posible. Tienen un carácter espiritual mucho más trascendental que afecta al/la doliente y a toda su familia viva y muerta. Estas enfermedades se llaman *matxini* u *othukeliwa* y *mirusi*. A pesar de que *matxini* y *othukeliwa* sean lo mismo usaré el término *matxini* a partir de ahora porque es el más frecuente a pesar de que el nombre original en macua es *othukeliwa* (Diario de Campo, 29/04/2019). Antes de explicar de manera diferenciada cada una de ellas, quiero destacar que la denominación de enfermedades tradicionales es un término *emic* denominado así porque su existencia está circunscrita a la cosmovisión macua. Estas enfermedades no tienen cabida en la lógica civilizadora y desarrollista. La contraposición entre el discurso civilizador y desarrollista a «lo tradicional» se erige desde una perspectiva occidentalizada en la que las prácticas de las culturas locales son entendidas como atrasadas, acientífica, alógicas, oscurantistas y primitivas, como se ha discutido hasta ahora. De acuerdo con Chiziane (Wieser, 2019), todavía hay un largo camino por recorrer en el reconocimiento y valorización de los conocimientos y prácticas denominadas «tradicionales» bajo cuyo término existe una basta diversidad según las culturas y las regiones mozambiqueñas.

8.3.3.1. *Matxini*

Quien enferma de *matxini* u *othukeliwa* está «atrapada» por un/a antepasada/o, estas/os bajan al cuerpo y se entra en algo parecido a un trance. La mente pasa a estar dominada en parte por las/os antepasadas/os. Se manifiesta bajo una diversidad de formas muy amplia y también hay diferentes remedios para curarla (paloma, gallina, cabra, gacela, jabalí, etc.) en función de dichos medicamentos se clasifica el tipo de *matxini*. Los síntomas más comunes en los que se presenta esta enfermedad suelen ser²⁰⁰: una persona

¹⁹⁹ En la obra de Frizzi (2008) *Biosofia e Biosfera Xirima* se hacen una descripción densa de ambas ceremonias e incluye algunas de las canciones y sus traducciones.

²⁰⁰ Existen muchos tipos de *matxini* y de síntomas que aquí no aparecen, he puesto los que más observé durante el trabajo de campo, como señalaba anteriormente, el estudio de estas enfermedades requeriría una

que está completamente apagada, se recluye en la oscuridad de su casa, no habla y no sale; una persona a la que se le va la cabeza o está ida; una persona que se arranca la ropa y sale gritando y corriendo; una persona que desaparece en la noche y no vuelve hasta pasados varios días, semanas o meses (normalmente regresan con medicamentos pero es frecuente que estas personas «queden atrapadas en el bosque»); una persona que no para de llorar y no responde; una persona que chilla y ataca a otras personas; conductas violentas en general contra las/os convivientes que suele implicar la destrucción de ropa y utensilios domésticos²⁰¹; etc. Estas son las que más observé. En este tipo de estado no se suelen controlar tampoco los esfínteres. En los casos que pude ver, la primera vez que se enferma no se es consciente de lo que ocurre. Cuando una persona ya ha pasado por esta enfermedad suelen ser procesos más tranquilos y conscientes. Hay en personas que llega a considerarse relativamente común que desaparezcan por las noches y vuelvan al día siguiente con medicamentos que las/os antepasadas/os les estaban enseñando. Estos medicamentos pueden tratar una diversidad de dolencias (catarro, diarrea, fiebre, mocos, etc.), es común conocer medicamentos del entorno gracias al *matxini*. El *matxini* al ser una enfermedad de Dios, pero no de hospital, se debe sanar en las casas o acudiendo a la medicina tradicional. No obstante, recurrir al hospital en estos casos es común, se les da tranquilizantes y se quedan ingresadas/os. En más de una ocasión -como acompañante en el hospital- escuché al enfermero señalar que deberían llevarla a la/el *namuku*, aunque por supuesto siguió atendiendo a la persona que permanecía ingresada. Una tarde Agustina vino corriendo a buscarme para pedirme que la llevase en moto a una comunidad vecina. Su prima, que llevaba meses en su casa debido a su enfermedad, había tenido un brote de *matxini* pero en el hospital se negaban a suministrarle medicamentos porque estaba embarazada. Fuimos a la comunidad que me indicó en busca del *namuku* que la solía tratar, pero este se había marchado a una ceremonia hacía dos días y todavía no había regresado. Finalmente, llevamos a su prima a la casa y llamamos a una vecina que, a pesar de no ser *namuku* de *matxini*, tenía profundos conocimientos por haber estado enferma en varias ocasiones y logró bajar el *matxini* (Diario de Campo, 03/11/2019).

Matxini suele darse por las noches, su cura es siempre en la oscuridad, siendo en la nocturnidad el auge de esta ceremonia y el interior de las casas el espacio predilecto²⁰². Namuli es una diosa lunar, la noche es el tiempo de las/os antepasadas/os. Las ceremonias

investigación dedicada exclusivamente a cada una de ellas para llegar a comprender el nivel de envergadura de las mismas.

²⁰¹ Hay un tipo de *matxini* llamado «*germanik*» que es la forma más violenta de salir corriendo y gritando. Este nombre proviene de la Primera Guerra Mundial porque en una montaña junto a Txikoko estaban los soldados alemanes luchando por el territorio y sus condiciones de vida les hacían enloquecer y salían corriendo y gritando de allí. Una informante muy anciana me contó que su madre le había contado que las mujeres solían llevarles alimentos porque les daban mucha pena (Diario de Campo, 11/06/2019).

²⁰² Debe tenerse en cuenta que las casas normalmente tienen poca luz natural debido a su arquitectura. La mayor parte de la vida transcurre en los patios, incluso hay personas que duermen en alpendre en sus patios, siendo las casas espacios de almacenaje y de intimidad muchas veces. En ocasiones las ventanas están tapiadas, durante las ceremonias en el interior se suele hacer una pequeña hoguera que alumbra la estancia y que sirve para cocinar los medicamentos.

de sanación de *matxini* duran más de veinticuatro horas seguidas y pueden repetirse en más de una ocasión en la misma persona. Sin embargo, a partir de la tercera se plantean dos opciones: por un lado, se cuestiona la validez de la/el *namuku* y su eficacia; por otro, se plantea que esa persona «esté siendo llamada» a ser *nahako*. Es este caso un/a *nahako* podría iniciarla o, por el contrario, «cerrarle la cabeza» para que deje de estar en *matxini*. Ambas ceremonias son largas y muy complejas (para ampliar esta información ver Fuentes Primarias ceremonias 5 y 20).

No voy a realizar una descripción densa de cómo son las ceremonias de sanación de *matxini* pero sí me gustaría señalar algunas cuestiones vinculadas a estos ritos. La ceremonia de *matxini* implica a un gran número de personas. Se llama a la/el *namuku*, a la/el *nahako* (algunas veces es la misma persona), a las ayudantes y a la aprendiz, en ocasiones a las cantantes, además se llama al *atata* de la enferma, se moviliza a gran parte de la familia que vive fuera y que viene para la ocasión; amigas, vecinas y parientes van también aunque no llegan a entrar en la ceremonia (que ocurre dentro de la casa), se quedan fuera ofreciendo un trabajo constante limpiando, cocinando, pilando, moliendo, cuidando, construyendo, sacrificando, etc. Los hombres sacrifican los animales necesarios para la ceremonia o construyen el baño particular que necesitará la doliente para sus baños que continuarán durante más de un año después de la ceremonia. A lo largo de todas estas horas durante las cuales hay constante actividad ritual dentro de la casa o en el bosque, en el patio de la casa hay una intensa vida social en la que predomina una calma inusual. No se habla alto, no se grita, no se escuchan risas altas. Las *esteras* están mirando a la puerta de la casa como si estuviesen en vigilia, principalmente por la noche.

A continuación, coloco unas fotografías hechas durante las ceremonias de *matxini*, así un extracto del diario, este forma parte del primer resumen que escribí rápidamente y que posteriormente amplié detallando cada uno de los aspectos:



Figura 75. Ceremonia *Matxini I: Pilando mapira*. Ane Sesma Gracia, 2019. Mujeres *pilan mapira* durante la ceremonia de *matxini*.



Figura 76. Ceremonia *Matxini II*: la enferma sale de la casa tras la noche de vigilia. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 77. **Ceremonia Matxini III: preparando harina de mapira.** Ane Sesma Gracia, 2019. Mujeres guardando ceremonia de *matxini* mientras una de ellas prepara harina de *mapira* que será usada en la ceremonia.



Figura 78. **Ceremonia Matxini IV: buscando medicamentos.** Ane Sesma Gracia, 2019. La *namuku* enseña a la enferma a buscar los medicamentos que necesita.

Cuando cae la noche y la actividad ceremonial aumenta, las mujeres se quedan allí velando por la ceremonia mientras duermen. En caso de que se haga una sesión de adivinación en el exterior será muy entrada la noche siendo una de las pocas ocasiones en las que la paciente saldrá de la casa.

Las mujeres que están en el patio se apartan y se quedan lo suficientemente lejos del fuego para que no se las vea mientras la *nahako*, la enferma y las participantes de la ceremonia sí quedan alumbradas. Al acabar la adivinación volverán a sus posiciones para dormir. Estas mujeres además de aportar trabajo y vigilia ofrecen comida. Esto es común en todas las ceremonias de cualquier tipo. Se da una circulación de comida que será restituida cuando en las siguientes ocasiones en las que otra familia realice una ceremonia.

A la tarde el señor musulmán que se encarga de matar a los animales mató una gallina y una paloma que yo viese, luego mató dos más y ponía parte de la sangre en un plato de metal, pregunté para qué era, pero me dijeron que luego lo sabría. Se deja coagular un poco la sangre, es gelatinosa. Eso es el *txirope*²⁰³, pensaba que el *txirope* solo podía ser de gacela, pero parece que no, que es de cualquier animal solo que el de gacela es más fuerte y específico de *mirusi*. El *txirope* es medicamento. La primera vez que tuvimos que comerlo (la sangre coagulada) fue a la noche dentro de la casa. Con el meñique²⁰⁴ la *namuku* hacía trocitos y nos indicaba que los comiésemos sorbiendo del plato, uno de gallina y otro de paloma. Primero la chica del *matxini* luego la *nahako* y luego el resto. En una *panela* de barro más pequeña se cocinan parte de las vísceras que son el medicamento (además de la sangre). Estas se deben comer junto con la *xima* de *mapira*. Las vísceras que come cada una de las participantes no es aleatoria, la *namuku* hace una selección y separación cuidadosa de cada una de las partes en función de la mujer que se la vaya a comer porque cada una de ellas tiene propiedades concretas. Por la noche, en la madrugada, salimos a un lugar cercano. En una *peinera* llevaron la otra gallina y paloma que se cocinarían a la mañana siguiente. Estábamos cerca del alba, no sabría decir a qué hora, cerca de las cuatro porque todavía no estaba clareando el cielo. Salimos con la *namuku* a la cabeza habiendo dejado a la enferma en la casa. Dimos varias vueltas a la casa en silencio antes de alejarnos para que la enferma no pudiese conocer nuestro camino, hacía mucho frío y apenas nos habíamos vuelto a poner la ropa tras la *makeya* (la *makeya* se debe hacer desnuda de cintura para arriba). Cuando salimos, las mujeres de fuera dormían o fingían hacerlo. Caminamos descalzas cerca de medio kilómetro hasta el extremo del barrio y nos detuvimos próximas de donde se tira y se quema la basura. Al detenerse, la curandera sacó de nuevo el plato de metal con la sangre medio coagulada y la volvió a dividir para que nos la fuésemos comiendo, esta vez no había una botella de hierbas y *cacholima* para beber luego. Cuando terminamos, dijo algo que no entendí, todas empezaron a arrancarle las plumas a la gallina y a la paloma muy deprisa que llevaban la ayudante-aprendiz, me empezaron a decir que hiciese lo mismo, hice lo mismo, luego me cogieron de la mano y con las plumas todavía en ellas salimos corriendo. Al poco nos detuvimos. A pesar de la

²⁰³ Medicamento hecho a base de sangre de animales.

²⁰⁴ El meñique es el dedo con el que se realizan todas las actividades religiosas, es el dedo más importante porque dicen que es el primero en salir del útero en el parto. Este dedo es usado de muchas maneras en las ceremonias, para alzar la olla con medicamentos, para dividir la comida, para agarrarse entre las jóvenes en la iniciación femenina, etc.

actividad no se escuchaba nada, ni nuestro ni de las casas que nos rodeaban. La ayudante de la *namuku* empezó a recolectar las plumas que habíamos arrancado con la ayuda de la linterna del móvil. Cuando consideraron que ya estaba, la *peneira* con las plumas fue entregada a la *namuku* y el resto nos volvimos a la casa dando las correspondientes vueltas a la misma antes de entrar. Al rato volvió la *namuku* y se inició el proceso de preparación para la búsqueda de las plumas que debe realizar la enferma. Encontrar las plumas escondidas será gracias a que las/os antepasadas/os le dirán dónde se ocultan, de esta manera, en el contacto, habrá un reconocimiento y una liberación de las/os mismas/os antepasadas/os que la tienen atrapada. La sangre conecta a las/os antepasadas/os con el mundo terrenal (Diario de Campo, 07/07/2019)



Figura 79. Ceremonia *Matxini V*: enferma es maquillada para conectarse con los espíritus
I. Ane Sesma Gracia, 2019.

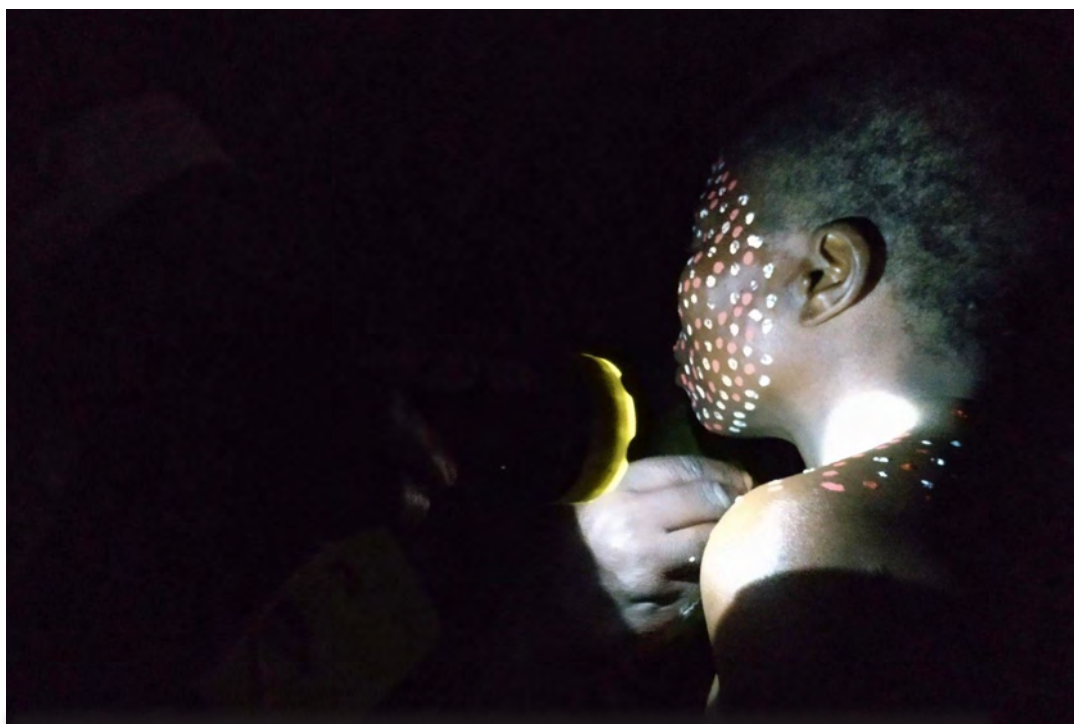


Figura 80. Ceremonia *Matxini* VI: enferma es maquillada para conectarse con los espíritus II. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 81. Ceremonia *Matxini* VII: enferma aguardando I. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 82. Ceremonia *Matxini VIII*: enferma aguardando II. Ane Sesma Gracia, 2019.

La ceremonia de *matxini* no es inmediata, pero no realizarla puede acarrear locura a la persona que la padece. Una persona se enferma y automáticamente no se realiza el ritual por la dificultad logística que suele implicar. A veces pasan meses desde que se anuncia hasta que ocurre. Hay que avisar a muchas personas para que acudan y éstas cuadrar sus agendas; también, hace falta comprar una *capulana* blanca (que es cara y difícil de encontrar), una olla especial para cocinar medicamentos (que a veces hay que encargar) y una *estera*. Por tanto, del momento en el que se manifiesta la enfermedad, hasta que la ceremonia ocurre, pasa bastante tiempo. Comúnmente, el momento de «crisis» se aplaca acudiendo a alguna persona que haya pasado la enfermedad (una vecina normalmente) para que baje la intensidad. Estas crisis se repiten con cierta frecuencia hasta que ocurre la ceremonia. En algunas ocasiones presencié *matxini* que no implicó ceremonia de sanación porque era solo un mensaje que las/os antepasadas/os querían transmitir. Por ejemplo, una joven estuvo dos noches seguidas de *matxini* muy violenta y al tercer día llamaron de su comunidad informando que su madre había muerto. La conclusión fue que el *matxini* era debido a que la estaban advirtiéndole de que la muerte era inminente y que tenía que volver a casa. Tras el funeral volvió a estar bien. En estas situaciones se suele llamar a alguien que lo haya vivido para tratar de mitigar la situación hasta que finalmente ocurre la ceremonia o hasta que se resuelve el origen del *matxini* (Diario de Campo, 21/05/2019-23/05/2019).

A pesar de que esta enfermedad no tiene género, tal y como señalan Arnfred (2011) y Honwana (2002), las mujeres suelen padecerla más a menudo. Las mujeres tienen muchas preocupaciones, con el dinero sus preocupaciones han aumentado. Una mujer que piensa mucho es propicia a enfermar del estrés estos suelen estar motivados por: 1) los cambios que se están dando dentro de la matrilinealidad -impulsados por políticas gubernamentales que priman la autoridad del padre sobre la del *atata*-; 2) el incremento de la poligamia ante el aumento de la capacidad económica de los hombres; 3) la percepción de escasez de hombres está provocando «pensar mucho» que se manifiesta en la enfermedad y estar angustiadas (ver capítulo seis).

- Renata: Cuando las personas piensan mucho se quedan así [enfermas, locas].
- Ane: ¿Es por eso que ahora hay más *namuku*?
- Renata: Hay más porque ahora se paga más que antiguamente, ahora se paga con dinero y mucho (Diario de Campo, 20/04/2019).

Cuando tu marido es infiel, es mejor callar y en la intimidad le preguntas por qué ha hecho eso para que no lo escuche mucha gente. Por ejemplo, mi vecina que se tuvo que ir al polígono ella se negó, luego le dieron consejos y ella calló y se fue, pero si se piensa mucho una se pone enferma, se pone delgada. Pensar enferma porque provoca dolor en el corazón, te provoca muchas dolencias mientras que es pensamiento. La otra vecina, su marido, andaba siempre fuera y eso le provocó a ella dolor de *matxini* y le hicieron la ceremonia, pero en verdad eran celos, luego se divorció. Por las noches salía corriendo y gritando ¡hasta Chirimani! o iba donde el instituto y lo hacía sin blusa. Después de la ceremonia le bajó el *matxini*, pero solo después de que se divorció que se puso bien, aunque a veces sigue pensando un poco en el marido. Cuando una se pone nerviosa, eso

provoca enfermedad. Es como mamá Laura que el marido todavía la persigue después de muerto, aunque fue él quien la dejó, pero ella se sigue enfermado porque la atormenta. Yo misma, cuando me enfermé de *matxini* fue por causa de discusiones con mi marido. Yo sabía que él salía y se veía con otras y yo pensaba y pensaba en ello y cuando volvía discutía con él. Finalmente, callé, yo sé que hace o no hace, pero callo y estoy bien. Como ves es la poligamia que aumenta el *matxini*, antiguamente no era poligamia como es ahora, ahora todas las mujeres son *poligamiadas* y sufren como esa mi vecina que encima la obliga a vivir cerca de la otra mujer. Mi padre, que era *capataz* en el periodo colonial, tenía dos mujeres pero no vivíamos cerca de la otra, mi madre ni le hablaba, ahora las mujeres tienen que ver a las otras esposas y las llaman «primas» pero es mucho el nerviosismo que da a las mujeres (Caterina , 09/10/2019).

Discusión, provoca enfermedad. Las mujeres piensan mucho porque ellas esperan a los hombres, a sus maridos, a que las cortejen, ellas esperan... Los hombres saben que si se divorcian pueden buscar otra y mañana estarán casados. Las mujeres no, hay falta de hombres, las mujeres esperan y esperando, esperando, piensan y de tanto pensar, se ponen flacas y enferman de pensar en el marido. Es la poligamia que enferma a las mujeres que no paran de pensar (Renata, 03/09/2019).

Que haya más mujeres enfermas implica también un mayor número de curanderas que de curanderos de esta enfermedad. El *matxini* permite comportamientos considerados inadecuados como abandonar el marido o la violencia, estas actitudes contrastan con la posterior elección de Caterina de callar como forma de solventar la situación. Cuando se padece esta enfermedad se adquiere una gran libertad, porque todas las normas sociales quedan anuladas y su incumplimiento justificado; a pesar de que posteriormente algunas mujeres optan por «callar», no todas lo hacen, otras se divorcian o abandonan definitivamente al marido.

Durante el *matxini* también se pausan las nociones de pudor. La desnudez de cintura para abajo es un tema muy controvertido fuera del lecho conyugal o de las iniciaciones, sin embargo, queda plenamente justificado cuando una persona se encuentra en *matxini*. Esto otorga cierta libertad, sobre todo de tratar mal a los maridos. Todas las informantes afirman que ahora hay más *matxini* que antiguamente, al igual que hay menos respeto por la tradición y las/os antepasadas/os.

Ahora hay más *matxini* porque las personas piensan más y se enferman más. El dinero da problema y las personas piensan mucho. Antes no había dinero y no había sufrimiento. Ahora las personas sufren por causa de falta de dinero. De tanto pensar se enferman, por eso hay más *matxini* y más *namuku* de *matxini*. Antiguamente para encontrar una *namuku* había que andar mucho, ahora hay muchas, pero saben poco. Las de antiguamente sabía mucho, ahora se compra para ser *namuku* también (Diario de Campo, Renata, 09/10/2019).

Todo el conjunto de cambios que se están dando en la actualidad afectan al *matxini*. Tanto en su forma de expresarse, en las curas, en el precio, en el tiempo, en las personas afectadas, en la movilización que implican en la sociedad, etc. *Matxini* no es una enfermedad ajena a la sociedad sino parte de ella, una expresión de la misma. Esta se modifica en la

medida que los cambios sociales la afectan y se convierte en vehículo para expresar una dolencia social. Como fue señalado anteriormente, esta sirve para recordar la importancia de las/os antepasadas/os; también obliga a los maridos polígamos a prestar atención a sus mujeres o les permite manifestarse violentamente ante esta situación. Estos cambios en la medida que afecta a la matrilinealidad está repercutiendo negativamente en la posición de las mujeres y el papel que han tenido en la sociedad. Las prácticas tradicionales perpetúan su estatus recuperando la importancia uterina.

8.3.3.2. *Mirusi*

Matxini y *mirusi* deben entenderse dentro de un marco interpretativo simbólico en el que se convierten en canales y lenguajes culturales que expresan una gran cantidad de dolencias físicas, espirituales y sociales muy amplias. *Mirusi* se podría traducir por «dolor de cabeza» aunque no es un dolor de cabeza literalmente. Hablar de dolor de cabeza tiene un sentido más figurativo, es un sufrimiento que atraviesa a la persona porque algo está ocurriendo que no hay otra forma de expresar. *Mirusi* es un lenguaje en sí mismo. Es una enfermedad muy compleja que supone mucha más implicación por parte de la familia. No llegué a entender cuáles son los síntomas, pero se parecía a la catarsis, a estar en un estado anímico que está dentro y fuera de este mundo simultáneamente, pero no tiene que ver con las/os antepasadas/os. El trabajo que implica la cura de *mirusi* es mucho mayor y más extendido en el tiempo, normalmente tenía cinco fases, aunque hoy en día se hacen en una o dos por el tiempo y la dedicación que implican. Actualmente, las personas tienen ocupaciones laborales o comerciales, el tiempo agrícola permitía una mayor elasticidad para atender a este tipo de cuidados de acompañamiento. Según las informantes, antiguamente la cura de *mirusi* duraba años. En la primera ceremonia se debía plantar una platanera en el espacio donde la persona enferma se bañaba²⁰⁵. Durante años en esta rutina la persona enferma regaba con el agua de su baño la platanera hasta que el fruto maduraba (Frizzi, 2008). Cuando esto ocurría, se daba la última ceremonia en la que estos plátanos eran comidos, la platanera moría y la enfermedad con ella.

La hija de Isabel tomó el otro día *txirope* porque le duele siempre la cabeza y le salen granos, fue a la *nahako* y le dijo que estaba enferma de *mirusi*. Le he preguntado si para eso no hay que hacer ceremonia, pero dice que es diferente a *matxini*, se toma *txirope* ahora y luego se hace ceremonia, pero puede pasar hasta un año, no es como con *matxini* que sin ceremonia las personas recaen todo el rato. Si no se cura con el *txirope* se empieza a organizar la ceremonia. Si se le pasa, también se tiene así con confirmación de que se trata de *mirusi* porque el medicamento de *mirusi* que lo ha curado (Diario de Campo, 11/10/2019).

²⁰⁵ Durante las ceremonias de sanación (de una amplia variedad de enfermedades), se prepara una olla con una serie de medicamentos que será el tratamiento que la persona enferma debe seguir. Para ello, se construye un baño de paredes de *capim* que sólo la enferma usará. En vez de tomar un baño normal, vierte agua en la olla y se va lavando con el agua de la olla que contiene las raíces-medicamentos a lo largo de meses e incluso años. En caso de que haya que ir cambiando las raíces, la curandera acudirá a realizar el cambio.

Mirusi es considerada una enfermedad más compleja que *matxini*, entre otras cosas porque esta solo puede curarse con *txirope* de gacela. El *txirope* es el nombre que reciben las medicaciones hechas con sangre o carne de animal, son mucho más poderosas que las de plantas, más complejas, precisas, poderosas y peligrosas. El *txirope* más poderoso e importante es el de gacela, porque es con el que se cura *mirusi*. Es común usar *txirope* de gallina, paloma y otro animal en *matxini* pero no es tan poderoso. La gacela es el primer animal que Namuli creó y dicen que todavía huele a Ella, por eso es tan especial, porque al estar tan próxima de Namuli permite sanar *mirusi*.

Gacela es *txirope* porque son los antepasados que comenzaron, por ejemplo, una persona está enferma y va a la adivina y de ahí va a decir que es enfermedad de dolor de cabeza [*mirusi*], entonces van a cazar, matan aquella gacela y aquella sangre del animal se lo dan, basta comer aquel sangre entonces las personas se recupera, es el *txirope* (Rita, 18/09/2019).

La caza es algo poco cotidiano a día de hoy. Ya no hay tantos animales, ni tan próximos, ni la caza es el trabajo principal de los hombres, aunque la practican a veces. Hoy en día realizar una ceremonia de *mirusi* requiere un sobreesfuerzo de ir a cazar una gacela -que normalmente está bastante distante-, también es necesario el encuentro de toda la familia matrilineal. Por tanto, el nivel de esfuerzo y trabajo que requiere *mirusi* es todavía mayor que el de *matxini*. Es necesaria una dedicación intensa y absoluta por parte de muchas personas, además del dinero que hay que pagar a la/el *namuku* así como a otras personas que prestan sus servicios para que esto sea posible.

Mirusi exige un tiempo y una dedicación que difícilmente se acompasa con los ritmos del capitalismo global. No se ajusta a los tiempos del empleo, de la burocracia, del comercio ni de la escuela. Es otro tiempo. La creciente transformación analizada a lo largo de todo el texto afecta también a la duración de la sanación. *Mirusi* se presenta como una enfermedad que reclama el retorno de la familia al origen de donde proviene, al encuentro y a detener el tiempo para dedicarlo exclusivamente a una ceremonia. Por eso, la duración se ha acortado, pero persisten y no están abocados a la desaparición.

8.3.4. Conformación de *namuku* y *nahako*

El conocimiento macua se define por la experiencia. Solo se conoce aquello que se ha vivido. Igual que se señalaba anteriormente, el desconocimiento libra de culpa. Conocer siempre implica que la experiencia sea vivida en primera persona, de esta manera se conocen los secretos que la experiencia desvela (ver capítulo cuatro y cinco; cf. acceso a las iniciaciones). Se aplica a cualquier tipo de situación. El secreto (el conocimiento) es una forma de poder (como fue analizado en el capítulo siete). Se guardan con celo los secretos, por ese motivo las ceremonias suelen darse dentro de las casas y muchas de las entrevistas realizadas eran en la penumbra de la casa para que nadie «robare los secretos». Durante la investigación etnográfica debía contar con una ayudante u otra en función de

sus conocimientos anteriores en una enfermedad. A ellas les eran vetados los espacios si no eran conocedoras previas de la cura de la enfermedad. Una persona sabia es aquella que conoce muchos secretos y para poder seguir manteniendo ese estatus debe guardarlos. Al mismo tiempo, no socializar estos conocimientos implica la pérdida de los mismos, que es una de las quejas principales hacia las personas más jóvenes.

Para llegar a ser conocedora de los secretos se deben dar determinadas condiciones, como es en el caso de las enfermedades que es involuntaria. Sin embargo, existen otras formas de acceder a secretos que otorgan poder, mostrar interés, la subida de estatus a *mwene* o *apwiyamwene* o el pago por conocimientos, son algunas de las maneras. A diferencia de para ser *namuku* o *nahako* -que se dan por cuestiones de enfermedad-, los *mwene* y a las *apwiyamwene* son elegidas/os por la comunidad en secreto. Se eligen basándose en su corazón. En el mes de junio se hizo oficial la elección de un nuevo *mwene* en una comunidad cercana, coincidiendo con que la *apwiyamwene* también había sido elegida recientemente también. Estos puestos son vitalicios. Filipa fue propuesta como *apwiyamwene* y *mwene* rechazando ambos puestos. Finalmente, las personas elegidas resultaron ser muy jóvenes (cerca de los treinta todavía con hijas/os pequeñas/os). Había sido invitada a participar de la ceremonia del *mwene*, pero esta no llegó a ocurrir antes de que me marchase. Hubo una serie de circunstancias relacionadas con el traslado de la comunidad a una región cercana al camino en el que se estaban colocando paneles de alta tensión que retrasaron durante meses esta iniciación. Para poder trasladar la comunidad al lugar elegido por el joven *mwene* -con el que muchas personas de la comunidad estaban en desacuerdo- debían hacer un alpendre donde el *mwene* ejercería su trabajo y se podría reunir la comunidad. Después de su construcción y la puesta de banderas, gentes de una comunidad vecina en desacuerdo con su proximidad boicotearon en varias ocasiones las banderas retirándolas de su lugar. Esto inició una mediación del conflicto que aún no estaba resuelta en noviembre cuando me marché. Sin embargo, algunas preparaciones se fueron realizando. Durante ese periodo, varios *mwene* de comunidades vecinas le acompañaban en el proceso de aprendizaje y le fueron desvelando algunos secretos. Se realizó también una ceremonia de purificación en el que tanto la *apwiyamwene*, como el *mwene*, fueron introducidos en parte de los secretos de las/os antepasadas/os buscando su apoyo debido a su juventud. Con todo, a pesar de no haber realizado la ceremonia oficial, hacían sus funciones del cargo aún siendo de manera asesorada.



Figura 83. Ceremonia de adivinación I. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 84. Ceremonia de adivinación II. Ane Sesma Gracia, 2019.



Figura 85. *Apwyamwene*. Ane Sesma Gracia, 2019. *Apwyamwene* de una comunidad posando para ser fotografiada.

Tanto el *mwene* como la *apwiyamwene* son los más altos cargos, son grandes conocedoras/es de secretos y tienen tareas específicas en las ceremonias, como es en el caso de la iniciación. Sin embargo, su trabajo debe verse acompañado de aquel que realizan las/os *namuku* y *nahako*. Tienen un papel central en la vida social influyendo notablemente en las decisiones. Las/os *nahako* son quienes interpretan sueños, dolencias y se comunican con las/os antepasadas/os. En las imágenes de arriba, la mujer con la *capulana* verde es la *nahako* que está dirigiendo una ceremonia para contactar con las/os antepasadas/os para pedir el favor y la sabiduría necesaria ante dirigentes comunitarios tan jóvenes. Honwana (2002) destaca en su obra la figura central que suponen estas personas en la comunidad (a pesar de la diferencia de la realidad social de casi treinta años y las distinciones culturales del norte y del sur de Mozambique) recoge de manera precisa y clara la centralidad de estas figuras en la vida comunitaria al igual que la estrecha relación que existe con las/os antepasadas/os. El gran honor que implica ser *apwiyamwene* o *mwene* debe estar siempre auxiliado por las figuras que intermedian en la salud física y social, haciendo con que sea necesario siempre un equilibrio entre estas figuras.

Las/os llamadas/os *namuku* son aquellas personas que conocen remedios o medicamentos para sanar. La sanación debe ser física, espiritual y social. Hay muchos tipos de *namuku* para una diversidad de dolencias, algunas más complejas que otras. Conocer remedios naturales para ciertos malestares no significa necesariamente ser *namuku*, esto requiere un mayor grado de especialidad. Algunas mujeres conocen y practican tanto curas como ceremonias sin llegar a identificarse como *namuku*, principalmente aquellas que tienen que ver con las etapas de la niñez. A pesar del gran número de *namuku* que existen para distintas enfermedades, la clasificación principal estriba entre quienes son *namuku* de *mirusi* o de *matxini*, las dos enfermedades tradicionales por excelencia. Esto no significa que sean también *nahako*, hay quien lo es y quien no. Las curanderas especializadas en *mirusi* y *matxini* son las que suelen ejercer esta profesión y se dividen entre ellas en estas categorías no solapando el ejercicio de su trabajo. El requisito en ambos casos es haber padecido la enfermedad para llegar a poder formarse en la misma. También existe la posibilidad de que una *namuku* conozca muchos medicamentos que sean para tratar enfermedades de Dios (pero nunca las tradicionales) que le haya enseñado otra persona, que haya comprado ese conocimiento o que las/os antepasadas/os se los haya enseñado a ella estando enferma de una de las enfermedades tradicionales. Para convertirse en *namuku* de una enfermedad tradicional la persona debe ser iniciada y no todo el mundo que la padece lo hace. Esto quiere decir que una *namuku* puede saber remedios para distintas dolencias como dolor de estómago, malaria, dolor de ojos, etc., cuyo conocimiento haya adquirido a través de las/os antepasadas/os en estado de *matxini*, pero no realizar ceremonias de esta enfermedad. A pesar de que no es un requisito como tal, normalmente, a quienes no hayan pasado por una de las dos enfermedades tradicionales difícilmente se las considerará *namuku* a pesar de tener un amplio conocimiento de plantas del entorno que sirven para una gran diversidad de dolencias²⁰⁶. Se recurrirá a estas personas, pero ellas mismas no se

²⁰⁶ Este era el caso de muchas de mis informantes de mayor edad, ninguna decía ni ejercía la profesión, muchas habían sufrido de *matxini* y tenían un amplio conocimiento de medicamentos que usaban y trataban

considerarán *namuku*. Para ser *namuku* además de haber enfermado, deben realizar un periodo formativo e iniciarse. Tras estar doliente se da acceso a participar en ceremonias para la afección particular de que se trate, porque ya conocen los secretos de la misma.

La adivinación resulta un proceso más largo, complejo y también más exclusivo. Solo se puede acceder tras haber padecido en más de una ocasión *matxini*. La adivinación como se vio anteriormente es más compleja, larga y encarna en sí misma cierto grado de peligrosidad (cf. capítulo cinco). Además de haber padecido *matxini* en más de una ocasión, solo se puede llegar a ser adivina/o si las/os antepasadas/os te llaman para ello. Nunca es por elección de la persona sino por llamamiento. Cuando se determina que una persona «está siendo llamada», se procede a la ceremonia que la convertirá en *nahako* o que «cerrará» su cabeza de manera definitiva para dejar de enfermar y evitar la locura. En caso de iniciarse para ser *nahako* es necesaria más de una ceremonia además de un proceso de formación acompañado por alguien que se dedique a la adivinación. Por el grado de complejidad y de peligrosidad señalado -en el sacrificio de sangre necesario- hace que sea menos común transformarse en *nahako*. A pesar de esta sombra de peligrosidad por el carácter de su trabajo, son figuras fundamentales para la comunidad y para la cotidianidad, pero son siempre algo temidas e inspiran un gran respeto. En última instancia son las únicas personas capaces de establecer una comunicación con las/os antepasadas/os y, por tanto, con Namuli.

8.4. Formas de resistencia en el lenguaje de la enfermedad y la tradición

El proceso de globalización -que se ha acelerado en los últimos veinte años en el distrito- es un nuevo reto para las dinámicas sociales donde la importancia social del dinero se convierte en un elemento de poder fundamental. El espíritu neoliberal individualista forma parte del proceso de globalización y desafía la conceptualización de la persona macua. La expresión «cosas de antiguamente» recorre todo el universo simbólico que conecta la cosmovisión macua con su materialidad. Las enfermedades denominadas tradicionales incentivan la activación del dispositivo de la memoria y la identidad colectiva. Estas, al igual que los castigos devenidos de las/os antepasadas/os, operan en la reavivación de los lazos familiares entre vivas/os y muertas/os. Las cosmovisiones que operan desde la elasticidad y la adaptabilidad enraizada incentivan y benefician el mantenimiento de la autonomía ante un mundo globalizado que presenta a algunos territorios como subordinados dentro de la geopolítica (Roca e Iniesta, 2013: 21-22). En este sentido, el lenguaje de la tradición ofrece una forma interpretativa, de adaptación y de resistencia ante los desafíos del capitalismo global. En este contexto apelar a una memoria oral que vive en la cotidianidad, que opera reavivando los lazos familiares y comunitarios es significativo para el proceso de transformación social. En este sentido es importante

a otras personas, pero normalmente no les cobraban precisamente porque no eran profesionales.

destacar el poder que se esconde ante la ocultación y la invisibilización que se produce en el lenguaje cotidiano.

A partir de este marco es importante señalar las implicaciones que las enfermedades adquieren. Como se ha recogido a lo largo de este capítulo, la enfermedad es la falta de salud que, a su vez, es una desgracia para la familia. La enfermedad como síntoma de malestar social adquiere vertientes distintas en función de la clasificación que se haya hecho de ella pero parte, en primera instancia, de un diagnóstico que exige la llamada a la tradición pues la propia episteme de la dolencia nace de ahí. Antes de continuar con este análisis, me gustaría destacar que, tal y como ha sido narrado, la mayor presencia de la medicina tradicional en las áreas rurales que son tildadas de «menos desarrolladas», menospreciando las formas de vida y culpabilizando a estas personas, está fuertemente influenciado por la falta de acceso a la sanidad pública y al transporte, no necesariamente tiene que ver con la voluntad de quien enferma o de su familia. Es importante tener en cuenta esta realidad además de que, por otra parte, la medicina tradicional ofrece un tipo de sanación que el diagnóstico físico no permite.

La clasificación *emic* de las enfermedades en relación a Dios presenta una crítica fundamental a la conceptualización de lo propio en contraposición a lo exógeno con la peligrosidad que esta última acarrea. La enfermedad forma parte de la vida, saber entender el lenguaje de la enfermedad e interpretarla es un cometido enormemente complejo que requiere de vastos conocimientos. Las enfermedades que no son de Dios quedan fuera de este universo simbólico, reconocer que hay dolencias exógenas a Namuli conlleva un mayor grado de peligrosidad debido al desconocimiento que hay sobre ellas y la imposibilidad de conocerlas. Las enfermedades de Dios tienen una explicación, aún terminando en muerte o siendo fruto de embrujos. Al igual que ocurre con las muertes y desapariciones de cuerpos en el caso del *namakakattha*, la clasificación exógena es una crítica a los cambios perjudiciales que vulneran sus derechos. Pensar en el cólera como una enfermedad difundida por el Gobierno es una acusación grave y compleja sobre la posición que, como población, sienten que tienen ante el país. Sentir que no tienen cabida en el marco del modelo nacional mozambiqueño es una problemática que implica que estas personas no se sienten vinculadas al modelo de país que se busca, por el contrario, se sienten amenazadas por él, del mismo modo que fueron perseguidas sus formas de vida durante la década de 1970. No se trata de una cuestión de falta de nacionalismo, se trata de la relación que se establece con las instituciones y el Estado y cómo estas son entendidas como ajenas. En este mismo sentido, en el caso del VIH-SIDA se vincula al comercio lo cual es una muestra clara de la vinculación que se establece con las peligrosidades acarreadas por el incremento transaccional dentro del neoliberalismo global (ver capítulo cinco).

Las enfermedades que son de Dios y recogidas dentro del universo simbólico macua siguen operando como una expresión de la enfermedad social. Distinguir estas enfermedades haciendo un espacio propio a las tradicionales forma parte de un proceso de reconocimiento de una mayor gravedad de estas últimas que no necesariamente tiene que ver con la muerte. El cuerpo social familiar matrilineal, en cuanto conjunto, se puede

expresar en la individualidad de una persona que enferma, esta encarna y reúne un drama social. Las enfermedades tradicionales se distinguen de las de Dios por las características y las curas que les son propias, a diferencia de la diarrea, la malaria, el dolor de ojos o la irritación en la piel, se reconoce en estas dolencias procesos más profundos que envuelven todo el significado de la vida macua. Las enfermedades de Dios pueden afectar y existir en muchas facetas y la cura tanto física como social suele ser más individualizada. Las enfermedades tradicionales son más complejas porque es una enfermedad que esencialmente afecta al cuerpo social. Esto no significa que quien enferma no tenga una dimensión propia de esta dolencia, pero estas deben ser comprendidas como un lenguaje en sí mismo.

La tradición -como categoría que engloba un abanico inmenso de características culturales- representa en este contexto un lenguaje útil para expresar disconformidad. En concreto, el lenguaje de las enfermedades tradicionales se convierte en vehículos elementales de contestación y de resiliencia desde el *ethos* de la vida. Las enfermedades tradicionales se presentan como una forma de lucha, mantenimiento y denuncia de un locus familiar que trasciende la individualidad del malestar físico. Permiten hablar de un malestar colectivo y social que se expresa ante una crisis de cambio que afecta negativamente sobre todo a las mujeres. El cambio de autoridad -de los hermanos a los maridos- infringe en un pilar básico de su agencia desvaneciendo la autonomía que obtienen de las redes familiares y su cultivo. Esta situación es más evidente cuando abandonan a su familia para mudarse a una nueva casa con su marido, normalmente porque este ha emprendido una empresa económica y ella queda aislada²⁰⁷. Sin embargo, las enfermedades -al igual que la vejez- son momentos cruciales en los se vuelve a la familia uterina. La autoridad que ejercen los *atatas* sobre ellas es muy diferente del control que ejercen los esposos. Las mujeres macua deben trabajar para su marido en muchos aspectos de la corresponsabilidad que se establece en la relación, pero la autoridad reside en el hermano. En este cambio de las relaciones de género, el marido concentra el poder y la autoridad, así como el mayor acceso al dinero ejerciendo un mayor control. La tradición otorga a las mujeres un espacio de poder que se perpetúa a pesar de los cambios relativos a las relaciones de género. Las mujeres macua lideradas por la figura de la *apwiyamwene* son las responsables de una gran parte de las prácticas ceremoniales y religiosas, existiendo muchas figuras femeninas que trabajan en ello (consejeras, *batukistas*, cantoras, *namuku*, *nahako*, etc.). La desaparición de los trabajos vinculados a la medicina tradicional es una amenaza para su autonomía, su agencia y su esfera de poder en la que su posición es reconocida. Elaborar este discurso de resistencia desde las normas sociales posibilita el articularlo sin que ellas pueden ser acusadas por negligencia o desobediencia. La utilización, por parte de las mujeres, de la tradición como forma de la resistencia a determinados cambios actúa en dos esferas: por un lado, como en el caso narrado al inicio de este capítulo las desgracias sociales

²⁰⁷ Este fue el caso de una joven que se mudó con su esposo a un lugar alejado cercano al bosque para que él cultivase tabaco. El hombre desaparecía frecuentemente porque se iba a la villa donde lo encontraban borracho. Ella tenía mucho miedo del aislamiento y de que un *namakakattha* viniese. Solicitó el traslado y el divorcio en numerosas ocasiones, pero no se lo concedieron porque tenía dos hijos pequeños.

ocasionadas por la desobediencia a las leyes de antiguamente reivindica su importancia de la tradición usando la autoridad ancestral que desaprueba conductas provocadas por el cambio; por otro lado, se usa la estrategia de invisibilidad analizada anteriormente para que no sea percibido como una amenaza al cambio, así salvaguardando y permitiendo que perdure al no ser entendida como una amenaza y resistencia al cambio. Esto no quiere decir que las prácticas se realicen a escondidas, sino que se les quita importancia de cara a afuera. Encontrar el equilibrio en esta aparente antagonía discursiva es el espacio del lenguaje de la tradición que se construye en la crítica al cambio, aunque esto no signifique que se rechace (*cf.* Meneses, 2004; 2008b). Combinar la religiosidad y las sanaciones con otras formas religiosas y médicas no supone ningún riesgo. Es un proceso de hibridación y de transformación enraizado que se apropia. El hecho de que no se rechace abiertamente no significa que esté exento de una reflexión creativa y crítica de estas transformaciones.

A partir de esta cosmología, los procesos de glocalidad adquieren significados propios que se producen en una interacción con el progresivo neoliberalismo creciente que están cambiando la conceptualización «mujer macua». Tres componentes afectan directamente al uso de las enfermedades tradicionales como formas de resistencia: los cambios producidos por el proceso de monetarización que han convertido al dinero en el lenguaje del poder; las políticas gubernamentales que favorecen una organización patrilineal en contraposición a la matrilineal que han transformando las relaciones de género; y la progresiva sustitución de la medicina tradicional por una sanidad pública precarizada en la que se tratan solo los síntomas, pero no el cuerpo social enfermo. Cabe destacar en torno a la cuestión matrilineal que, si el incumplido vaticinio de la muerte de la ordenación social matrilineal ha sobrevivido hasta la actualidad, nuevas formas de reinención de la misma están siendo elaboradas ante un contexto cambiante desafiando, una vez más, el orden social establecido por poderes extranjeros.

Por tanto, la enfermedad, en toda su extensión, forma parte de la vida cotidiana. Las interpretaciones descritas a lo largo de este capítulo permiten una aproximación a la comprensión necesaria para el análisis del poder de este discurso como una forma de resistencia a los cambios globales. Se trata de una estrategia viva de reinención de la tradición que permite adaptarla para mantener aspectos beneficiosos de la misma en favor propio²⁰⁸. En los siguientes apartados, se analizan aspectos relacionados con la instrumentalización que hacen las mujeres en el lenguaje de la tradición y la enfermedad como forma de resistencia ante la vulneración de su posición social. Para ello, se valen de que las enfermedades en general y las tradicionales en particular obligan a las familias a reunirse y así reforzar los lazos matrilineales, así como de la feminización de la enfermedad y, por tanto, de su cura. Lo que ha otorgado a las mujeres tres ventajas que se analizarán a continuación: 1) las ceremonias y los procesos curativos colocan de nuevo en el centro

²⁰⁸ Los «grandes consejos» que se dan en la iniciación, aquellos que son comunes a las niñas y a los niños hablan sobre el origen de la vida y de los elementos en la cultura macua. Mis informantes nunca llegaron a un consenso sólido sobre si esos consejos siempre los habían dado los hombres o una mezcla de mujeres y hombres. Hoy en día, los grandes consejos son dados por mujeres en la iniciación femenina y por hombres en la masculina. Las mujeres, en cualquier caso, han hecho un trabajo activo en exclusivizar y monopolizar cada parte de la iniciación femenina.

el poder de las mujeres en su relación con Namuli y con las/os antepasadas/os cuyo máximo exponente es la figura de la *apwiyamwene*, dirigente espiritual del pueblo macua; 2) las enfermedades, *matxini* en concreto, legitiman cualquier tipo de comportamiento inadecuado ofreciendo un espacio de expresión que no sería aceptable de otra manera; 3) ser *namuku* y/o *nahako* otorga a las mujeres la posibilidad de viajar solas además de tener su propio sustento económico para no depender de los hombres. Dentro de este marco interpretativo, debe colocarse siempre el dispositivo de «lo tradicional» como una forma de reavivar ese poder de manera velada, desposeyéndolo -aparentemente- de su potencial de acción, de cambio y de resistencia ante el discurso hegemónico y que, sin embargo, es reactivado cotidianamente de manera que introduce los cambios en su propio paradigma.

8.4.1. *Erukulu*: vientre, familia y unión

Las enfermedades tradicionales encarnan un proceso de sanación más activo y complejo que cualquier otra dolencia. Se extienden en el tiempo requiriendo de la participación de un gran número de personas, principalmente de la familia matrilineal. Estas terapias que se desarrollan a lo largo de meses, en más de una ceremonia, implican una gran movilidad de dinero, tiempo, trabajo, determinan muchas de las dinámicas y de la organización familiar. Una persona que ha enfermado está exenta de su trabajo cotidiano, pero además se espera que toda la familia trabaje para su recuperación. Pueden seguir manteniendo sus tareas habituales, pero se puede requerir de su presencia, entonces se desplazan para acudir a la ceremonia. Es común que las personas que viven en ciudades grandes como Lichinga, Cuamba o Nampula regresen a las casas de sus madres a realizar este tipo de tratamientos, como se vio en el caso del hijo de Izabel. En estas curas se movilizan muchos elementos físicos y religiosos de la cosmovisión que, en última instancia, sanarán a la persona doliente.

Tal y como se ha señalado a lo largo de los capítulos anteriores, los avances y la introducción de un modelo de mercado neoliberal y global está transformando progresivamente la realidad social, o más bien, se integran aspectos desde una cosmovisión propia dentro del carácter elástico cultural (cf. Roca e Iniesta, 2013). La tradición no es una negación de los cambios sino una manera de interpretarlos y de dialogar con ellos. Tradición y modernidad no se erigen desde la cosmovisión macua como antagónicos sino como susceptibles de reinención, mientras que la perspectiva cartesiana obliga a la eliminación del uno por el otro, como formas diferenciadas que no dialogan y no pueden coexistir o transformarse; solo la eliminación es posible. Esta perspectiva colonial de la eliminación sigue afectando en la posición institucional creando unas clasificaciones de las personas según la cual se medirá su grado de acceso a clases sociales y burocráticas superiores (véase la entrevista de Francisco). El lenguaje de la tradición es resiliente a estos cambios y trabaja con ellos en la creación de un nuevo panorama social, se vale de los cambios que le interesan y rechaza aquellos que no. Este lenguaje de la tradición se presenta aquí como una alternativa inteligente y útil para reivindicar espacios que a la vez que los transforma (cf. Scott, 2003; Temudo, 2019). Desde la incorporación de

productos manufacturados en las ceremonias de todo tipo, hasta el consumo de películas caseras realizadas en la provincia que narran historias locales son recursos de la llamada «modernidad» que sirven al lenguaje de la tradición en vez de acabar con ella.

Esto se da en un diálogo constante con la cultura local produciendo nuevas formas de glocalidad en las que las negociaciones del poder se ubican en el centro de la cuestión (Castells, 2001). A lo largo de los capítulos anteriores, se han mostrado distintas caras de las realidades atravesadas por el cambio que ponen en jaque las nociones contrarias de la individualidad. El individualismo moderno contraviene el sentido de la dividualidad colectiva (*cf.* Strathern, 1987; 1990; Smith, 2012) o el cuerpo familiar, suponiendo un desafío para la cosmovisión macua. El deseo por el cambio y la modernidad junto a la frustración del ansia truncada forman parte de la paradoja entre el deseo del desarrollo, la interpretación y la crítica al mismo (ver capítulo siete). En el lenguaje de la tradición se encuentra una dimensión en la que se negocia la tensión entre lo global y lo local (Honwana, 2002; Meneses, 2004). La individualidad es un desafío a las nociones del *ethos* macua, suponer que el proceso de transformación que se está dando se acepta pasivamente sería una perspectiva miope a cómo las negociaciones y los cambios culturales se dan (Tamale, 2006). La muerte de las culturas vaticinada por autores como Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* (1988) ha sido desdeñada por las etnografías contemporáneas que han mostrado formas de transformación, negociación y resistencia a la cultura global. Sahlins (1997a; 1997b) ya apuntaba a estos cambios como nuevos espacios de disputa que se presentan en apuntes hacia formas de la glocalidad en los que lo propio y ajeno se reinventa en favor de lo local.

La transformación de la noción de dividualidad a individualidad representa un desafío para las formas de vida locales entendidas desde la colectividad. El consumo y compra de productos no debería considerarse como un parámetro de la modernidad ni del desarrollo, el consumo individual de los productos no debería definir la libertad, la individualidad y la agencia (*cf.* Cornwall, 2018). Esta se expresa de formas concretas locales siendo la noción de individuo de consumo (apelando a que la libertad en las sociedades neoliberales se define en función de la libertad de consumo, así como la identidad y la construcción del ego) una problemática en la conformación de la sociedad. Las enfermedades tradicionales ofrecen agencia a quien las padece, son usadas como parte del lenguaje social para expresar determinados dramas sociales que no están permitidos manifestar o no hay las herramientas de enunciarlos. Si las mujeres son aconsejadas a permanecer con los maridos y guardar silencio por «la falta de hombres», como se apuntaba anteriormente (*cf.* Temudo, 2019), las enfermedades tradicionales representan una forma social legítima de disidencia y de expresión dividual (Strathern, 1987; 1990) de disconformidad que, al mismo tiempo, activa el dispositivo de la colectividad en su máxima expresión. Mediante el lenguaje de lo tradicional se está pudiendo reclamar y negociar la transformación de la noción de lo individual. De esta manera estas enfermedades se convierten en espacios de reivindicación y lucha centrales que permiten contraponer el cuerpo familiar y la colectividad al individuo consumidor cuya esfera de poder se basa en la adquisición monetaria. Teniendo en cuenta que las mujeres tienen un acceso al dinero más limitado,

mantener la colectividad y los espacios de poder que les son propios de su cultura, es fundamental para perpetuar su posición social, renegociando los cambios en un lenguaje propio (Temudo, 2019).

La cura de estas enfermedades exige siempre una gran participación y unión por parte de las familias uterinas, así como de la comunidad. El aumento de los casos señalados por las informantes, principalmente entre las mujeres, sugiere que estas enfermedades están convirtiéndose en motores de negociación ante la individualidad patriarcal occidental donde la autonomía del hombre como símbolo de la libertad está en el centro mediante el uso del dinero. Esta noción de libertad individual basada en el hombre desafía su propia autonomía como mujeres en una sociedad matrilineal. Las esferas de poder que le son propias, que construyen desde sus trabajos, su agencia, la relación con las/os antepasadas/os, la sexualidad, la belleza o su autoridad en las ceremonias se ve amenazada ante un proceso de mercantilización de todas estas categorías. Traer de vuelta la unión familiar en un lenguaje de ceremonia y tradición, llevando a todas las personas a un estado liminal, en el que paran el tiempo productivo para dedicarlo al tiempo de cuidados o reproductivo, poniendo en el centro el cuidado de la convaleciente y así, desafiando a las lógicas capitalistas. En las ceremonias las mujeres tienen un papel esencial en el proceso de sanación de la/el doliente, igual que las *apwiyamwene* refrescan la memoria colectiva de la importancia de la tradición y su cuidado. Ellas, como las representantes de Namuli en la tierra, adquieren un grado de cercanía que a los hombres no les es innato. Las distintas *apwiyamwene* de las familias se convierten en el centro de autoridad esenciales en estas ceremonias. Al mismo tiempo, la predominancia de médicas tradicionales, vuelve a colocar en el centro a las mujeres como dinamizadoras de los procesos de sanación. La cura de estas enfermedades permite volver a poner en diálogo y en valor, el conocimiento y la noción de cuerpo familiar que vertebran las dinámicas sociales que se están erosionando con la aceleración de los cambios producidos por el mercado neoliberal que mercantiliza las relaciones y las identidades.

A esta centralidad de las mujeres y la importancia que adquieren como recordatorio de la familia uterina, hay que añadir la unión y espacio de distensión que las ceremonias les ofrecen a ellas. Durante las ceremonias de sanación existe una fuerte sororidad entre quienes se reúnen en el patio aportando trabajo y atención a la doliente como a la familia. Estos espacios están feminizados, principalmente por el tipo de trabajos requeridos en la elaboración de harina y comida; en estos casos, ellas ocupan la mayor parte del espacio, siendo los hombres quienes ocupan los espacios de los márgenes participando solo en algunas tareas (a diferencia de lo que ocurre en la vida cotidiana o en otro tipo de ceremonias *xataka*, *makeya* o funerales). Las ceremonias son circunstancias en las que se permite una mayor movilidad a las mujeres sin que esto suponga habladurías. En estos momentos y espacios se dan muchos de los encuentros, intercambios, conversaciones y cuidados entre ellas. Frecuentemente pernoctan juntas siendo un espacio de diversión el que se crea. La iniciación femenina es, entre todas las ceremonias, la máxima expresión de la libertad dentro de los roles de género tradicionales. Al ser un tiempo liminal, mientras que las jóvenes están sujetas a normas estrictas, quienes están de celebración se permiten ser

obscenas, cantar canciones sexuales, tocarse entre ellas, beber alcohol, bailar, desnudarse sin pudor, etc. Estas ocasiones suelen estar acompañadas de conflictos debido al exceso de alcohol, pero siguen siendo momento de gran alegría y raramente se critica a las mujeres por el comportamiento que tuvieron en la iniciación pues es el tiempo y el espacio para desinhibirse (cf. Dias y Dias, 1970; Arnfred, 2015b: 187). Los distintos ámbitos y tiempos de lo tradicional ofrecen a las mujeres espacios de autonomía, desenfreno, poder, toma de decisiones y sororidad por los que interceden mediante la defensa de las prácticas tradicionales.

El lenguaje de la enfermedad se presenta como una estrategia rica y útil en esta negociación apelando al sentido básico cultural de la unión uterina como se vio en el caso de la mujer que tras abandonar su casa enfermó y tuvo que volver para ser cuidada por sus hijas. *Erukulu*, vientre y familia son la misma palabra, es una unión del útero materno que crea un lazo indisoluble que los avances de la ideología neoliberal global no logran arrastrar.

8.4.2. Libertad de acción

Siguiendo el hilo iniciado en el apartado anterior, al igual que la sanación ofrece espacios de sororidad y de centralidad al poder de las mujeres, la enfermedad, o más bien, estar enferma/o concede un tiempo y espacio en el que las normas sociales son más laxas o desaparecen. La construcción social del «estar enferma» implica que una persona puede suspender sus actividades diarias de trabajo y contribución familiar. No solo la persona enferma, toda la familia se movilizará para sanar a esta persona llegando a poner en pausa mucho trabajo productivo de la familia sobre todo en las *machambas*. La enfermedad, del tipo que sea, ofrece este espacio y tiempo cuya preocupación es la sanación. En el caso de *mirusi* y *matxini* estas se incentivan, principalmente por el carácter colectivo de la sanación que implican las dos. En el caso de *mirusi*, al tratarse de una enfermedad más catártica, ofrece menos posibilidades de acciones directas, sin embargo, apela más a la unión familiar señalada en el punto anterior. La movilización requerida para la preparación de las ceremonias y la implicación durante las mismas son muy significativas. Además de la movilización familiar, la enfermedad justifica actitudes y faltas sociales, principalmente *matxini* por el carácter de la propia enfermedad. Los espacios y los momentos en los que se pueden contravenir las normas sociales son limitados, normalmente circunscrito al estado liminal los cuales conllevan nuevas normas.

Matxini otorga una libertad de acción que no se da en otras enfermedades. Una persona que está de *matxini* y que, por tanto, sus actos los dirigen las/os antepasadas/os y no la persona enferma, puede realizar muchos actos indebidos. Las personas con *matxini* no son directamente responsables de sus acciones porque en sus cabezas están las/os antepasadas/os que las guían. Como ocurre en la niñez, sus actos al estar dirigidos por un poder superior y no pueden ser castigadas/os cometiendo actos que normalmente estarían condenados por la sociedad. Una persona se puede poner violenta, desnudarse, desaparecer durante meses, no atender a sus obligaciones, no respetar las normas de la educación, insultar, chillar, no

lavarse, etc. y todo el mundo dirá que es por el *matxini*. Es común escuchar frases ante conductas reiteradas de violencia, chillos o insultos: «está siempre de *matxini*» o «tiene mucho *matxini*», principalmente en la vejez. Según las informantes ha habido un aumento de *matxini* y también de la poligamia, en muchas ocasiones relacionan estos dos factores, aunque no necesariamente los casos de *matxini* se originan siempre en la poligamia. Se repiten los casos en los que mujeres que llevan casadas muchos años, cuando su marido se hace polígamo entran en *matxini* y expulsan a su marido, le tiran la ropa, lo agreden físicamente, dejan de darle de comer, etc. Además de la poligamia, también son recurrentes los casos como el de Jizele que, al quedarse huérfana, la habían enviado desde la provincia de Zambezia donde vivía con su madre y su abuela a vivir con su tío materno a Txikoko. La mujer del tío la odiaba por las atenciones que su marido le dedicaba y lo obligó a meter a la niña en el internado porque estaba celosa de que le comprase más cosas a su sobrina que a sus propios hijos. La joven tenía ciclos de *matxini* cada pocos meses, incluso llegaron a mandarla a casa de la abuela a que sanase allí, volviendo a los cuatro meses. A su vuelta, tras caer de nuevo en *matxini*, la mujer del *atata* fue llamada y atendió a la niña, finalmente aceptó llevarla a su casa, aunque mantuvo bajo estrecha vigilancia al marido obligándole a comprar lo mismo a los hijos que a la sobrina. La joven había llegado a ser acogida por Renata quien había pagado su iniciación, la había cuidado durante la misma porque la mujer de su *atata* se negaba a responsabilizarse de ella. La joven durante los periodos de *matxini* tenía un comportamiento tanto con su familia, como en el internado, que nunca hubiese sido aceptado y que, finalmente, hizo que fuese admitida en casa del tío (Diario de Campo, 30/04/2019, 03/05/2019, 17/05/2019, 18/05/2019, 25/06/2019, 19/07/2019, 21/07/2019, 29/08/2019, 04/09/2019). No se insinúa en ningún caso que sea «a propósito» o con premeditación. Lo que aquí se pretende es colocar o sugerir que, dentro de una sociedad con normas muy estrictas cuyo consejo principal (sobre todo para las mujeres) para no generar discordancia es «callar» o el «silencio», estar de *matxini* les proporciona una importante e interesante herramienta de reivindicación, de expresión, aceptada socialmente que sirve para reivindicar y hacer lo que ellas quieren amparado en la tradición.

La libertad de acción otorgada por *matxini* es una forma de expresar -en el lenguaje de lo tradicional- la disconformidad y vengarse en muchas ocasiones de un marido polígamo o de la violencia machista que sufren. Se presenta, pues, como un espacio de reivindicación y de acción bajo el nombre de enfermedad. Para sanarse deberán seguir unas normas y pautas acompañadas de la familia que dispensa una serie de cuidados. Sin embargo, el *matxini* puede perseguir a las mujeres con un marido muerto, como en el caso de Laura. Recaer en *matxini* es bastante común. Constancia salía frecuentemente por las noches en busca de medicamentos llegando a desaparecer varios días seguidos, estas salidas habían aumentado desde que su marido había logrado cierta regularidad en la venta del tabaco y había mandado a los hijos a estudiar fuera de la comunidad. Cada vez que ella enfermaba, las/os hijas/os volvían a la comunidad (Diario de Campo, 14/09/2019). El aumento de la enfermedad y los cambios se enmarcan dentro de un mismo contexto. Esto sugiere que *matxini* puede convertirse en un espacio de reivindicación y de lucha que se expresa en

formas violentas o de desaparición.

Por tanto, *matxini* puede ser entendido como un recurso interesante para reivindicar unos derechos, un estatus y un espacio que se está viendo afectado por los cambios en el proceso de globalización. Las/os antepasadas/os forman parte de la vida terrenal, el desplazamiento que sufren ante la falta de respeto por «las leyes de antiguamente» -como ocurrió con la *apwiyamwene*- son un desafío a la organización del estatus y de las esferas de poder de las mujeres. Movilizar -en el lenguaje de las enfermedades tradicionales- formas de acción que recuerden constantemente la presencia de las/os antepasadas/os resulta útil para mantener, perpetuar y adaptar su importancia en un diálogo constante de las transformaciones sociales. De esta manera el *matxini* permite presentarse como una forma de resistencia silenciosa, muy activa y no vinculada a la persona que la padece, sino a las/os antepasadas/os que la motivan por un fallo, un error, un cambio, una falta o una comunicación a las/os humanas/os. Quien está de *matxini* está libre de culpa.

8.4.3. Monetización de las ceremonias y las enfermedades

Siempre ha existido un pago por los servicios prestados. Como se ha visto hasta ahora, todo trabajo debe recibir su justa recompensa. Hoy en día ese pago es en dinero. En el caso del ejercicio de la curandería y de la adivinación el precio varía en función de la distancia con los centros urbanos donde se concentra la actividad comercial. Ocurre a la inversa con los productos manufacturados que, contra más alejados de los centros urbanos, más suben de precio. Muchas informantes en la villa reclamaban que las/os *namuku* no son tan buenas como antes, que ahora hay *namuku* de cualquier cosa y que muchas personas compran los conocimientos. El curanderismo, principalmente en la villa, implica bastante más remuneración que las otras actividades comerciales realizadas por mujeres²⁰⁹. En la iniciación femenina de la villa es precisamente por este motivo que hay un regateo constante, es un nicho de envidias y conflictos muy importantes. Las mujeres que serán las *namuku* de la iniciación de la villa se aferran a este papel con fervor y restringen la incorporación de otras mujeres para aumentar su adquisición personal, estas también inventan pequeñas actividades complementarias que permiten pedir algo más de dinero a las familias lo cual es visto con gran desaprobación por muchas de las asistentes por no cumplir con la tradición estrictamente. El dinero es considerado como una fuente de desvirtuación de la tradición, la codicia lo es. Durante la iniciación de la villa, quien realiza los trabajos que le corresponden a la *apwiyamwene* es la mujer del *régulo*, lo cual es completamente impensable y fuera de lugar para lo que dicta la tradición. Estos cambios, la agencia que ejercen las mujeres sobre determinadas ceremonias y la forma en la que las transforman sirven principalmente para la adquisición económica que reciben por prestar sus servicios. La villa en general es más cara, su auge de carestía es en las ceremonias

²⁰⁹ Las actividades monetarias de las mujeres suelen ser vender *cabanga*, coser o vender excedente de la *machamba* en el mercado como se ha visto hasta ahora. Un vaso de *cabanga* cuesta 5 MTn, un montón de verdura 5 MTn y la costura de una prenda varía en función del trabajo que implique, pero no suele superar los 50 MTn. En una ceremonia una *namuku* o *nahako* puede llegar a ganar más de 500 MTn.

más importantes y multitudinarias -como es la iniciación- sirviendo para mostrar el prestigio y la clase de las familias contraviniendo la economía moral. Por su parte, en las comunidades, había un grupo de mujeres mayores que dirigían la ceremonia, algunas de ellas eran las *namuku* de la iniciación y se contaba con la presencia de la *apwiyamwene*. Estas *namuku* eran reconocidas por sus conocimientos, muy solicitadas en la región ejerciendo la profesión normalmente y no únicamente en la iniciación a diferencia de lo que ocurre en la villa.

Cabe pensar que, si como se vio en el apartado anterior, al igual que hay una feminización de la enfermedad la hay también de su cura basándose en la necesidad de «pasar por algo» para poder conocerlo. Esto les permite retener parte de la tradición que las beneficia, también, perpetuar los conocimientos y la autonomía propia de quienes se dedican a esta profesión, siendo, así, un espacio de poder fundamental para las mujeres el de la religiosidad tradicional al igual que ocurre con la figura de la *apwiyamwene*. Sin embargo, la monetarización de la profesión está señalada como una bajada de calidad siendo la competitividad de precios y de la calidad fuente de conflictos constantes como se da en el caso de las iniciaciones, pero que no es el único caso. El día trece de octubre acudí a la ceremonia de *matxini* de Laura que originalmente estaba prevista para el día once pero la *namuku* no se presentó porque la sobrina de la enferma había comentado en el barrio la baja profesionalidad de la curandera debido a que era la tercera ceremonia de su tía y había vuelto a recaer. Laura bajó el día doce a explicarle a la *namuku* que ella no tenía nada que ver con esas afirmaciones y que confiaba en ella, la sobrina tuvo que disculparse y finalmente se dio la ceremonia, pero la *namuku* le advirtió que nunca más la trataría ni a ella ni a nadie de su familia (Diario de Campo, 14/10/2019). El debate sobre la eficacia y los pagos de la medicina tradicional son frecuentes y no están exentos de rumores, envidias o conflictos.

Con todo, ser *namukua* o *nahako* es un recurso interesante para muchas mujeres para obtener su independencia económica y no necesitar a los hombres para acceder al dinero ni a determinados productos. Estas mujeres acostumbran también a viajar muchos días fuera de sus casas, lo cual es inusual en ellas que normalmente son el elemento estable²¹⁰. El dinero y la movilidad son dos factores atrayentes para las mujeres.

La alternativa laboral que ofrecen estos oficios resulta ser de las pocas profesiones en las que las mujeres se ausentan de manera continuada y larga de sus casas, además de tener un mayor nivel adquisitivo, a diferencia de las mujeres que venden sus excedentes en el mercado, que producen tabaco, cerveza artesanal o cosen, que tienen menos ganancias y de manera más esporádica. La práctica de la curandería y de la adivinación proporciona una economía más estable, independencia y prestigio social, además de ser de las pocas mujeres que caminan solas y eluden sus responsabilidades en caso de estar casadas. Este oficio resulta tremendamente atractivo para muchas mujeres que no desean depender de los hombres ni trabajar para ellos. Una de las *namuku* con las que trabajé era estéril,

²¹⁰ Como se señalaba en el mito de la división sexual del trabajo en el que se establece la matrilocalidad, las mujeres permanecen. Se dice que los maridos son como «el agua del río que corre» para expresar su fluidez y volatilidad.

una de las peores condenas que existen para las mujeres, pero gozaba del respeto de la comunidad además de una posición económica tranquila gracias a la reputación que le precedía como *namuku*. Estaba casada con un hombre bastante mayor que ella a pesar de su infertilidad precisamente por su independencia económica de la que se beneficiaba el marido. Este tipo de iniciativas económicas tanto de la medicina tradicional como del autoempleo en las mujeres -desde una perspectiva del empoderamiento *lighth* (Cornwall, 2018)- resultan en un arma de doble filo, principalmente entre las mujeres que venden excedentes en el mercado de Txikoko. La precariedad a la que se ven expuestas con la sobrecarga de trabajo para poder financiar la cotidianidad de la vida hace que tengan dobles y triples cargas de trabajo a pesar de adquirir cierta independencia económica. La paradoja del empoderamiento se manifiesta en este contexto como herramienta para la autonomía, pero también para la acumulación del trabajo de las mujeres a quienes se les considera responsables de su propio destino ignorando las condiciones socioeconómicas. Ser *namuku* o *nahako* proporciona un autoempleo legítimo y económicamente viable.

La libertad que supone de movimiento y de dinero las convierte normalmente en mujeres autónomas que, en muchas ocasiones, no se vuelven a casar porque logran tener una independencia económica estable. Si están casadas y sus maridos son polígamos también les proporciona mucha tranquilidad porque no compiten por el dinero del marido. Estos oficios, como otros relacionados, son alternativas interesantes en un mercado laboral casi inexistente en un entorno que cada día reclama más transacciones monetarias. El mantenimiento de estos oficios es fundamental para la autonomía e independencia de muchas mujeres. Las mujeres sin educación escolar, que no hablan portugués, tienen nulo acceso al empleo formal siendo los trabajos de carácter tradicional su mayor nicho de mercado. El interés de las mujeres por mantener estos trabajos coincide con la realidad social descrita a lo largo del capítulo, esto es la feminización de la enfermedad y de la sanación.

En resumen, el aumento de *namuku* señalado por las informantes muestra dos cuestiones fundamentales que sirven como estrategia para las mujeres: por un lado, la monetarización de la profesión les ha permitido ganar independencia económica y autonomía, liberándose así de la necesidad de mantener una relación con un hombre para la adquisición de dinero; por otro lado, la oportunidad para la movilidad que les permite viajar, lo que hace que muchas mujeres opten por la soltería para no tener la vigilancia permanente del marido. Está mal visto que las mujeres casadas viajen o se ausenten por largos periodos de tiempo (¿quién cuidaría del marido?). Ser *namuku* o *nahako* supone un desafío a las normas establecidas de género. El lenguaje de las enfermedades tradicionales opera como dispositivo de resistencia y de transformación tanto en el ámbito del cambio, del desarrollo como en el de la tradición, apropiándose y resignificando todos estos espacios, una herramienta fundamental para las mujeres que trazan sus propias formas de reivindicación buscando nuevos espacios de empoderamiento y autonomía.

8.5. Consideraciones finales

Hobsbawm y Ranger (2002), Honwana (2002), Meneses (2004; 2008b), Roca e Iniesta (2013) y Acçolini y Teixeira (2016) señalan la renovación de las prácticas denominadas tradicionales en un proceso de construcción de la tradición. Esto brinda la oportunidad de profundizar en las respuestas desde la cosmovisión macua para comprender, analizar y relacionarse con los cambios desde una posición y empoderamiento propios. La glocalidad encuentra aquí su agencia, su forma de expresión mediante herramientas que ponen en diálogo y transforman las realidades sociales haciendo posible desde lo local rearticular tradiciones que transformen la realidad social y que sean en beneficio propio. Entender la formulación de la tradición como un lenguaje que permite expresar creando un diálogo de la rearticulación de la tradición y la agencia, permite ampliar la imaginación, así como las fronteras a la comprensión del cambio y las estrategias desarrolladas ante el mismo.

Lo que nunca eliminaron fue su frontera antigua, aquella que es la base de su marcada personalidad como céntrica, de su holismo y de su forma de inscribirse en el mundo.

[...]

No es que lo local, lo particular africano sea un residuo del pasado, destinado a su próxima desaparición a manos de una modernidad exultante, es que todo ello expresa una formidable vitalidad, plasticidad e inventiva que nos recuerda que la humanidad siempre se expresa de forma arraigada, tal vez no aun territorio, pero sí a una historia, a un conocimiento transmitido y a una sacralidad que es el mayor baluarte en la frontera ante la modernidad étnica (Roca e Iniesta, 2013: 39).

La rearticulación de las tradiciones ofrece a las mujeres macua un dispositivo de entendimiento, también de resistencia, ante los cambios que se dan en la actualidad ordenando y reinterpretando según determinados códigos culturales. El uso de la tradición y las enfermedades tradicionales como lenguaje permite reinterpretar las nociones adaptándolas a las realidades sociales actuales. Estas formas en las que es usado el lenguaje permiten analizar cómo son usadas estas estrategias y las posibilidades de reinención que las tradiciones ofrecen.

Honwana (2002) señala la idea de que son las personas subalternas quienes se valen de los procesos mágicos para reivindicar un espacio. La autora crítica esta idea de que sea una estrategia de las mujeres exclusivamente señalando la popularidad de las posesiones en la zona sur de Mozambique. De acuerdo con la autora, no sugiero que sea solo una estrategia de las mujeres ni que no tengan otras formas y espacios de reivindicación. Muchas mujeres discuten, se enfrentan abiertamente a sus maridos o parientes masculinos cuando están en desacuerdo sin necesidad de enfermar o de reivindicar su posición tradicional. Las formas como las mujeres se expresan y reivindican sus múltiples espacios sociales es variada, como se ha mostrado en distintas facetas a lo largo de estos capítulos. Sin embargo, coincidiendo con Honwana (2002), defiende que ha habido un aumento de los

casos de *matxini* que, a pesar de no ser exclusivos de las mujeres, hay una predominancia motivada por el factor monetario y de la poligamia.

En este contexto las enfermedades tradicionales afectan a un gran número de personas de distintos estratos sociales de la comunidad. De hecho, estas se muestran ante crisis familiares de personas acomodadas, en el caso de Laura sus hijos le negaban poder ser *nahako* debido a la posición socioeconómica que ellos ostentaban, arguyendo que sería un peligro, una vergüenza, además de no necesitar el dinero. Para ellos, que su madre estuviese tan próxima de la tradición -siendo hombres con carrera universitaria-, era un conflicto, aunque hiciese años que no la visitaban. Se puede afirmar, pues, que las mujeres usan este recurso como una manera de lenguaje legítimo. El lenguaje de la tradición es adaptado a los nuevos contextos sociales y a la realidad global como un mecanismo de discurso legitimado que les permite perpetuar y reinventar esferas de poder.

La vinculación que se establece entre pensar (preocupaciones, estrés, ansiedad) con la enfermedad en su manifestación física mediante la delgadez coincide con dispositivos y estudios que señalan los efectos físicos del entorno en el cuerpo de las mujeres como una manera de control. El control sobre el propio cuerpo y la transformación del mismo mediante la ingesta de alimentos es un análisis pertinente para comprender el conflicto mediante los cambios corporales. A las personas delgadas se las considera enfermas y a las gordas poderosas. Un cuerpo sano es un cuerpo estable, en un peso medio producto del trabajo físico en la agricultura y de una alimentación constante. Las mujeres son las principales cocineras, las que reparten la comida, la gestión de la comida de la familia y de la suya propia es una fuente importante para conocer el estado de salud social de una familia. Qué se guisa, quién, en qué formado, cuánta comida hay, se reparte y la ingesta de alimentos, ofrecen numerosas informaciones acerca del bienestar colectivo, así como de los males personales que pueden ser causados por las preocupaciones o por alguna enfermedad.

La enfermedad tal como su clasificación permiten profundizar también comprender las distintas características que a estas se les otorgan y las peligrosidades de las mismas. La clasificación de las enfermedades en torno a Dios proporciona una clave interpretativa y crítica fundamental para la comprensión de lo propio con lo extranjero y la conceptualización del mismo respecto a la peligrosidad. La relación con la naturaleza, con Dios, entre gente viva y muerta, es cotidiana y configura el universo simbólico e interpretativo. Las categorías y la clasificación *emic* brinda la oportunidad de discernir los matices, la plasticidad de la cultura en cambio constante para así analizar y comprender cómo operan los mecanismos de las mujeres para reivindicar sus propios espacios tanto en la tradición como en el desarrollo. Chiziane señala en la entrevista que: «Analizando racionalmente el papel de la curandera, ella no hizo nada más y nada menos que situar a la persona en su mundo, con las señales que comprende y que la ayudan a superar el problema tranquilamente» (Wieser, 2019: s.n.) y esta es una de sus muchas funciones, poner en diálogo, conectar y permitir que confluyan todo tipo formas de ver el mundo desde una perspectiva que amplía y que no limita las visiones del mundo.

CONSIDERACIONES FINALES

En julio de 2018, a las pocas semanas de estar en Txikoko, el Padre Frizzi me invitó a acompañarle un fin de semana a una comunidad cercana a Malawi próxima al lago Niassa. No había conocido nada además del aeropuerto de Nampula y Txikoko, así que me pareció una buena idea viajar para hacerme una idea más general de otros lugares del norte de Mozambique.

A la ida, paramos en el túmulo de la *apwamwene* y rezamos el Ave María. A la vuelta también. En el ocaso del día llegamos al abismo del bosque y Antônio, el conductor, detuvo el coche. Bajamos unos pocos minutos, al volver a entrar, Antônio no se puso la gorra y el murmullo del Rosario invadió el coche que de otra manera permanecía en un estruendoso silencio. Antes de que la noche cerrada nos atrapase en el bosque, una jauría de lobos interrumpió el paso del coche. El Padre Frizzi me dijo que no me asustase, pues nunca nos atacarían ni se acercarían; cuando se marcharon, el coche arrancó de nuevo.

Continuamos el viaje en penumbra y en completo silencio. Al poco, vi dos destellos en la oscuridad del camino y me figuré que se trataría de algún otro animal del bosque. Conforme nos acercábamos, se intensificó el destello, que era como el de los gatos en la oscuridad, y me cautivó. A pocos metros, Antônio se detuvo y los faros del coche alumbraron a una niña de unos ocho o diez años, desnuda con una manta sobre los hombros, inmóvil, con los ojos muy abiertos que miraban fijamente, pero que no veían nada. Me asusté y me preocupé a partes iguales. Salimos del coche. Empezaron a hablarle primero en portugués y luego en macua y finalmente en yaoa. Le preguntaron su nombre, dónde vivía, dónde estaba su familia y le pidieron en varias ocasiones que subiese al coche. Trataron de acercarse a ella para cogerla del brazo y llevarla al coche, en ese momento rompió su mirada y salió corriendo perdiéndose entre los árboles del bosque. Me sentía completamente impotente y asustada por ella. Antônio volvió al coche, le seguimos, arrancó y nos fuimos. Millones de preguntas e incomprensión agolpaban mi cabeza sin dar crédito a que nos estuviésemos marchando dejando a aquella niña en el bosque. ¿Por qué no fuimos tras ella?, ¿por qué no respondía?, ¿no hablaría macua?, ¿por qué estaba desnuda?, ¿no pasaría mucho frío?, ¿dónde estaría su casa y su familia?, ¿cómo había llegado allí?, ¿por qué estaba sola? Aquella noche el Padre Frizzi me dio mi primer *whisky*.

En aquel momento no fui consciente de ello, pero aquella noche transformó mi investigación y mi percepción para siempre. Mi primer encuentro con *otthukeliwa* o *matxini* fue la más impactante de todas las otras veces que lo presencié. Pocas veces más vería a una niña con *matxini* y nunca más en un lugar tan alejado y peligroso. Aquella noche comprendí que hay una infinidad de factores, no materiales, que forman parte de la vida y que no se puede interferir en todo. La ruptura epistemológica se convirtió en una necesidad imperiosa para poder llevar a cabo la investigación que se presenta en esta tesis. Tuve que desmenuzar todas las certezas que tenía en la vida para comprender que hay cuestiones que se escapan a nuestro control y hay que dejarlas existir como son. Comprender desde una realidad social distinta y aprender nuevas epistemes sería un reto

transversal en los sucesivos meses.

Hablar de conclusiones tras este largo recorrido me resulta imposible, consideraciones finales es una aproximación más precisa a una serie de ideas y debates que abre esta etnografía. Cada uno de los capítulos etnográficos ofrece unas consideraciones finales para repensar las dimensiones analizadas en él. Estas consideraciones finales solo buscan reflexionar sobre cuestiones que han atravesado profundamente esta investigación, así como resaltar los aspectos fundamentales de los hallazgos. Llegué al estudio de la antropología por azar y, sea esta o no mi última producción antropológica, soy consciente de que difícilmente volveré a tener el tiempo, espacio y la oportunidad de escribir una etnografía. La escritura etnográfica ofrece un espacio y una forma narrativa que permite atender a detalles profundamente poderosos que no caben dentro del formato científico actual tremendamente rápido en su metodología y lectura. La realidad es que el método antropológico no nació para tener prisa. Después de compartir tantos meses en Txikoko siento que sigue habiendo una infinidad de cosas que no percibí y que podría seguir aprendiendo y conociendo para seguir reflexionando. El punto y final de una tesis -como de cualquier investigación- es voluntario y tan solo una ficción de quien necesita concluir un texto.

El tiempo dedicado al trabajo de campo ha sido la clave fundamental para poder acceder a la profundidad necesaria. Es precisamente el tiempo el principal problema de la antropología actual. El tiempo es algo que se gana, se pierde y se dedica. Las investigaciones en el área de ciencias sociales no responden como las muestras de laboratorio, pero se nos exige su rapidez. Después de tantos años de profundas reflexiones sobre las epistemologías y metodologías propias en ciencias sociales, siguen encorsetadas a un quehacer científico que dista de las necesidades de las investigaciones sociales. Se exige una celeridad de resultados que hace difícil aproximarse a la profundidad que realmente es necesaria para conocer y analizar una realidad social. El conocimiento para el mercado de consumo está a la orden del día y es uno de los pocos accesos al mercado laboral de la mayor parte de las y los colegas del área. En el contexto actual en el que la velocidad en la que se mueve el mundo, las noticias, las redes sociales, la gente, los productos, etc. las investigaciones lentas no tienen cabida. El trabajo de campo de larga duración se presenta como una resiliencia del conocimiento pausado, y una forma de resistencia a la celeridad del conocimiento más preocupado en la producción de datos que en el análisis. El valor del tiempo debe medirse en la dedicación y no en los beneficios económicos. Gran parte del conocimiento científico ha cedido ante la celeridad en una extraña paradoja del productivismo científico que queda frenado por el tiempo de las revistas. Se exige un conocimiento inmediato, rápido, con la mayor eficiencia posible para la y el lector(a), al mismo tiempo, los procesos de evaluación son extensos y determinan la carrera de quien espera. «El conocimiento no tiene por qué ser rentable» es una oración que difícilmente tiene cabida en la actualidad. En muchas ocasiones a lo largo de estos años me han preguntado para qué sirve lo que hago. La utilidad de esta etnografía probablemente no sea otra que la de invitar a sus lectoras y lectores a repensar y conocer los límites de facetas de lo humano para ampliar la reflexión y el análisis posible. Tal vez, el único propósito de estas páginas sea mostrar,

una vez más, los efectos del capitalismo global, ya que la atención a la formación de vidas precarizadas es la más ardua crítica que se puede ofrecer, aún más desde una metodología no mercantilista.

El periodo de trabajo de campo me permitió reflexionar sobre aspectos que de otra manera difícilmente hubiese tenido la oportunidad. No pretendo en estas líneas realizar una autoetnografía, solo me gustaría destacar aspectos únicos e imprescindibles que la investigación etnográfica ofrece al conocimiento. Muchas/os colegas me han señalado estos últimos años entre risas que hago «antropología clásica». Es posible que tengan razón, al menos sobre el papel. Soy una mujer blanca europea viajando a la zona rural de un país al Sur del Sáhara durante un largo periodo de tiempo para realizar una etnografía. Afortunadamente, décadas de pensamiento antropológico contemporáneo, las perspectivas pos y decoloniales, así como las teorías feminista me separan de la antropología clásica. Gracias a estas perspectivas teóricas, mi aproximación a la realidad social ha sido desde la construcción crítica del análisis, así como un proceso de subjetivación que conecta las realidades sociales que me han permitido profundizar en ellas. Pese a no tener una metodología clásica, sí defiende la necesidad de rescatar aspectos de la misma que son prioritarios en el quehacer antropológico esto es el tiempo; el tiempo de estar, de parar, de conocer, de dedicárselo al conocimiento y al trabajo de campo.

No pretendo aquí hacer una crítica a colegas que optan por trabajos de campo «en casa» o de corta duración, bien es sabido que estas decisiones suelen partir de cuestiones económicas y no de la voluntad. Simplemente quiero señalar que son experiencias distintas. Ninguna es más válida que la otra, simplemente distinta. Las características propias de este trabajo de campo han determinado la investigación al completo. El conocimiento situado ha definido y define la labor antropológica, así como la escrita etnográfica de esta tesis.

Me siento profundamente honrada de que todas las personas de estas páginas me hayan ofrecido su tiempo y su cariño durante toda la investigación, y espero haber logrado corresponderles con estas páginas a los esfuerzos compartidos. Estas personas ven los cambios de manera dramática y optimista. Durante este tiempo aprendí la enorme elasticidad de las circunstancias y los sentimientos respecto a una realidad social cambiante. Pasado, presente y futuro se entremezclan en una ontología propia que explora maneras de reconfigurar las realidades sociales y los cambios.

Comenzaba esta tesis agradeciendo y recordando a todas las personas que han muerto en el transcurso de estos dos años desde que dejé Txikoko. Estas personas han muerto de múltiples enfermedades y formas violentas. Por la falta de acceso a productos de higiene, por COVID no diagnosticado, por falta de pozos, por precariedad, por falta de acceso a una sanidad pública de calidad, por falta de transporte, por envidias, por violencia. No pretendo hacer un llamamiento ni al desarrollo, ni a la permanencia intacta de las culturas, lo cual no sería más que una falacia. Quiero invitar a reflexionar sobre la necesidad de otro tipo de abordaje científico, otras formas de desarrollo que estén basado en el desarrollo humano y no en el económico. Que cada cultura, cada pueblo pueda definir y decidir qué es desarrollo (y si lo desea). El plástico, los carburantes, las fábricas y el consumo

desmedido no nos ha hecho libres, por el contrario, nos ha condenado a nosotras/os y al planeta. En plena crisis ecológica, económica y social no hay una apuesta por la pausa, por la desaceleración que es necesaria. La profunda crisis en la que vivimos no se va a resolver mediante la tecnología.

Tal vez, la antropología permita hacer una propuesta al conocimiento científico invitándolo a decelerar, a esperar para reflexionar, para conocer con cautela y con calma elaborando análisis holísticos a los que se les dedique un tiempo precioso. Tal vez, así, la antropología pueda seguir produciendo etnografías a las que haya que dedicar más de un día de lectura. Solo tal vez, la antropología siga ofreciendo unas posibilidades epistémicas que nos permitan seguir conociendo cada vez de manera más crítica, acogiendo y produciendo reflexiones más diversas desde todos los espacios sociales y todas las latitudes del planeta. Ya desde hace décadas que las poblaciones originarias de América Latina proponen y claman por comprender el planeta de una manera holística que conecte cultura y naturaleza para abordar esta última de manera no extractivista y utilitarista. Desde distintas culturas se ofrecen y conocen formas críticas de pensamiento, así como formas de vida alternativas más sostenibles que no se amparan en la necesidad de producción constante.

No pretendo aquí ser capaz de cambiar el mundo, pues soy consciente también de que pocas personas llegarán a estas líneas. A quienes hayan llegado agradecerles su tiempo y su paciencia, espero que haya merecido la pena y que os haya invitado a ampliar las fronteras del pensamiento. Estas consideraciones finales hablan más del periodo de crisis en el que he escrito la tesis que del análisis realizado, pero este análisis no acaba aquí. Va a continuar, esto es solo un punto de partida desde el que seguir creciendo, siempre y cuando el tiempo y el dinero lo permitan.

Empezaba este breve capítulo con una experiencia que cambió definitivamente mi percepción del mundo y de la investigación. Muchos días me sorprende pensando en lo que habrá ocurrido con aquella niña, solo espero que haya vuelto como *namuku* a su casa y si se ha visto atrapada por los espíritus del bosque que estos la hayan guiado de vuelta al útero de Namuli. Llegar a este pensamiento me ha llevado años de reflexión y deconstrucción.

Realizar un acercamiento a un contexto completamente desconocido ofrece una oportunidad de acceso a un pensamiento radicalmente distinto que amplía necesariamente las fronteras del conocimiento. Espero haber podido contribuir, en cierta medida, en esta dirección, colaborando en el pensamiento y análisis críticos con todas las condiciones personales, sociales y ecológicas que me atraviesan.

Haciendo una retrospectiva de todos los temas, conceptos y variedad de situaciones analizadas a lo largo de este texto se muestra una realidad diversa, compleja y holística que es intrínseca a las sociedades y a las culturas. Fue una fuente de preocupación articular temas tan diversos bajo un mismo título y hacer que funcionasen internamente bajo un mismo paraguas conceptual. Las distintas expresiones y facetas en las que la conceptualización de los cambios, el impacto del creciente mercado neoliberal, se observan en la cotidianidad de la vida atravesando todas las realidades sociales, confluyendo con estares y sentires diversos en el mundo, es una propuesta arriesgada y llena de dificultades

sobre la que construir una investigación.

El proceso de elaboración de este texto ha expuesto las vicisitudes de los procesos que ha implicado, desde un marco metodológico, teórico y etnográfico. Los hallazgos analizados a lo largo de la investigación han sido seleccionados porque en su conjunto permiten dilucidar y profundizar en el complejo entramado de la realidad social macua en la actualidad. A pesar de que, aparentemente los temas son variados, todos ellos comparten elementos transversales que los conectan en una vitalidad del cambio que trasciende a toda la sociedad. Una vez realizadas estas primeras consideraciones finales sobre el proceso metodológico y el contexto en el que se ha desarrollado esta investigación, dedicaré las últimas páginas a dar una última revisión a los principales hallazgos que se presentan.

La realidad social de las mujeres macua, sus perspectivas y las formas de resistencia al cambio es el eje principal que guía todos los capítulos etnográficos. La investigación se ampara en un marco teórico y contextual global profundizando, de manera pormenorizada, en distintos aspectos de la cotidianidad que permiten comprender y analizar la construcción crítica de la realidad resiliente de estas mujeres. Los capítulos etnográficos se construyen, así, en un marco interpretativo general en el que las mujeres macua están en el centro y, desde este punto de partida, se analizan temáticas que conforman parte de su cotidianidad. Dividir estos temas en capítulos separados es una elección para el análisis con el propósito de facilitar la lectura, pero las cuestiones relacionadas con la sexualidad, el género, la belleza, el desarrollo, el sacrificio, el miedo, la verdad, la educación, la enfermedad, la salud, las ceremonias, el poder, el estatus, las iniciaciones, etc., conforman el día a día y se expresan de distintas maneras. Todas estas temáticas forman parte de la vida de estas mujeres que se enuncian respecto a ellas transformándolas. Abordar los temas de manera separada puede resultar engañoso, pues no son más que distintas caras de una misma realidad que ponen el foco en unas cuestiones u otras, pero que no pueden llegar a comprenderse de manera separada. A lo largo de la etnografía propongo un análisis holístico guiado, para aproximarse de manera pormenorizada a cada uno de los temas y, así, construir un relato analítico y crítico.

Iniciar la aproximación etnográfica trayendo a colación la más sangrienta de las interpretaciones tiene una clara intención de atraer el debate hacia los aspectos más crudos de la exégesis. La idea de «sacrificio» abordada desde la perspectiva macua permite abrir el análisis a las formas en las que este se manifiesta en el esfuerzo físico -trabajo- y en los cuerpos sacrificados para el enriquecimiento monetario. Las narrativas en torno a estos conceptos buscan comprender cómo estos se materializan en la cotidianidad, en las personas y en los cuerpos desaparecidos en el territorio. Las muertes y uso de cuerpos, lejos de ser excepcionales, forman parte de la lógica en la que el sacrificio es integrante del equilibrio de la vida. En este aspecto, se aborda la (i)legitimidad de determinados sacrificios en función de las nociones que operan en torno al concepto de persona, trabajo y riqueza. Estos se vinculan a una conceptualización de «persona» que trasciende la individualidad para ahondar en la dividualidad social-familiar en la que el corpus social familiar opera como un organismo en el que el sacrificio forma parte intrínseca de la vida. De esta forma, el sacrificio sangriento no siempre es legítimo sino que debe estar

conectado con las nociones de la persona y la familia, estrechamente vinculadas. El corpus social familiar puede aceptar determinados sacrificios siempre y cuando sean en beneficio propio.

En este mismo sentido, el sacrificio humano indebido es asociado al robo de cuerpos y personas para el enriquecimiento ajeno -al corpus familiar-, así como a la rápida ganancia monetaria no vinculada al esfuerzo físico. Esto es, aquellas personas que se enriquezcan mediante el uso de su fuerza física, de su trabajo, serán beneficios legítimos; por el contrario, el proceso de prosperidad económico cuyo sacrificio-trabajo no sea visible será ilegítimo, por tanto, debe haberse logrado mediante el robo del sacrificio en otros cuerpos. Así, estos cuerpos sacrificados concederán la energía que permite el rápido enriquecimiento y su uso estará vinculado a los comerciantes y a la industria, cuyo motor de funcionamiento y prosperidad no es visible. Las nociones sobre la peligrosidad del enriquecimiento proporcionan un marco interpretativo y crítico local al proceso de cambio que se está dando en la región operando como economía moral en el proceso del control social de la riqueza. La economía moral funciona en este contexto bajo la vigilancia del rápido enriquecimiento que, también, proporciona una interpretación a las muertes y desapariciones de cuerpos que se dan en la región. En este contexto, la interpretación de las muertes y desaparición de cuerpos se ve estrechamente vinculada a los cambios económicos que operarían como motor de cambio y enriquecimiento, lo que va en detrimento del bienestar social y familiar al transgredir las ideas elementales de familia, persona, trabajo y sacrificio. En definitiva, estos conceptos se amparan en las características dotadas por una sociedad matrilineal en la que las mujeres están viendo, mediante la transformación de estas categorías sociales, sus esferas de poder afectadas. Y esta conceptualización queda conectada, como se ha podido observar, con el capítulo etnográfico dedicado a ofrecer una perspectiva en torno a los cambios desde el género, la belleza y la sexualidad.

Por consiguiente, y en segundo lugar, una vez introducidas las mencionadas nociones macua sobre corpus familiar, sacrificio y trabajo, se aborda uno de los temas centrales y estructurales de la investigación: la sexualidad y las relaciones de género. Estas temáticas son transversales a la etnografía desde el punto de vista de las mujeres, sin embargo, en este capítulo se han abordado estos temas de manera específica para permitir una mayor comprensión de los capítulos que lo suceden. Analizar y comprender las dimensiones que adquieren los temas relacionados al cambio con la sexualidad y el género permiten aproximarse a los distintos discursos que las mujeres enuncian en relación a las interpretaciones y las transformaciones de las que son protagonistas. Este capítulo partía, entonces, de uno de los mitos de origen que sirve para explicar la división sexual del trabajo, la matrilinealidad y la uxoriocidad, para acercarlo a la actualidad y al intercambio económico del sexo, establecido también en el mito, para reflexionar sobre la necesidad de repensar, en cada caso, los formatos del sexo transaccional. De este modo, el intercambio económico del sexo se establecía mediante el mito como vertebrador de las relaciones de género operando tanto en la cotidianidad y el matrimonio, como en los escuentros esporádicos, abriendo un debate necesario y pertinente en torno al mismo y

obligando a redefinir, desde una perspectiva *emic*, las nociones del intercambio económico del sexo. Para eso, una vez establecido este punto de partida en el mito de origen, quedan introducidas las distintas voces que conforman los discursos en torno a la sexualidad, el género y los cambios producidos en ellos.

La belleza, en este caso, es abordada como un elemento fundamental del análisis de las distintas perspectivas para comprender el amplio abanico que opera en relación a esta como un trabajo imprescindible de las mujeres. La economía sexual forma parte del proceso de negociación de la belleza que se está viendo transformado por la influencia de los procesos globalizadores. La articulación de nuevas formas de belleza incentiva comportamientos sexuales desaprobados por algunos sectores sociales motivados por haber perdido la autonomía de la autoproducción de la belleza. Si la economía sexual establece un pago de los hombres hacia las mujeres por el encuentro sexual tras haber producido su belleza previamente, la alteración del acceso a la belleza -mediante la compra de productos- ha cambiado el orden, dejando a las mujeres subordinadas a las transacciones para poder acceder a los estándares de belleza. Dentro de este paradigma de la sexualidad y las relaciones de género, las formas de la (i)legitimidad de estas transacciones sexuales están en el centro del debate. Desde esta perspectiva, quedan analizadas las distintas voces de mujeres en relación a la constitución, construcción y actualización de la economía sexual del trabajo. Por un lado, se trata de voces que critican los cambios producidos en estos ámbitos; y, por otro, de la de quienes se valen y transforman esta actualización en beneficio propio. La categoría de «*meninas estragadas*» es aquí usada para denominar mujeres que se valen de una reactualización de la economía sexual en beneficio propio contraviniendo las reglas sobre el corpus social familiar que provoca la ilegitimidad de sus encuentros sexuales. Esta categoría es interesante para su análisis en función de las voces que lo enuncian, pues se categoriza de manera particular por distintos sectores de la sociedad. La denominación de *meninas estragadas* unido al uso individual de los beneficios obtenidos de las relaciones sexuales -que no cuentan con el beneplácito de las familias uterinas- es considerado trabajo (sexual) robado que conlleva la categorización de dicho marbete ante la ruptura del *ethos* familiar en favor de la individualidad y beneficio propio. El conflicto expresado y analizado a lo largo de este capítulo, en el que las relaciones de género y la sexualidad se constituyen como epicentro del drama en relación al cambio, queda conectado con el siguiente que aborda los cambios con el poder y el estatus que está en proceso de renegociación desde el ámbito tradicional e institucional.

De esta forma, y en tercer lugar, partiendo de este marco de relaciones de género, se abordan distintas perspectivas sobre el cambio y la condena al mismo, analizando específicamente las nociones de progreso y desarrollo desde distintas perspectivas. Para ello, se parte de un tema crucial que atraviesa y preocupa enormemente al conjunto social: la educación. Partiendo de la relación que se establece entre educación y progreso, se articulan las distintas voces en torno a estos temas para plantear, por un lado, (1) las estrategias encabezadas por el Gobierno que inicialmente pretendían acabar con las culturas locales del país y que posteriormente se han articulado en el lenguaje del desarrollo; por otro lado, (2) se plantea las dificultades de acceso al *serviço* y la constante frustración entre la

juventud que ve sus sueños de entrada al prometido progreso truncados; al mismo tiempo la juventud se niega a regresar a formas de vida que consideran «atrasadas» -la agricultura- pues sería indigno para su nivel académico; por último, (3) se analizan las posiciones y estrategias articuladas desde la perspectiva tradicional donde el miedo es usado como herramienta pedagógica para salvaguardar el bienestar social en la constante paradoja entre la voluntad de cambio y progreso reflejada en el *serviço*, y la defensa de los conocimientos tradicionales. Mediante el relato etnográfico se construyen las distintas perspectivas relacionadas a estas temáticas. En esta sección cobraba especial relevancia el extracto de una entrevista realizada a un funcionario público que servía para enmarcar el desarrollo de la educación en el contexto actual del distrito mediante profundas críticas al mismo. Este capítulo ha permitido, pues, la profundización en aspectos de las crisis analizada hasta ahora en la tesis desde una diversidad de perspectivas, poniendo en el centro el conflicto que existe por el mantenimiento de las esferas de poder tradicionales o, por el contrario, el desafío a estas leyes -tradicionales- mediante la promulgación del poder institucional que opera en distintas esferas sociales. Las mujeres cobran especial relevancia en este ámbito puesto que los cambios van en detrimento de su posición social, política y económica que tienen en la sociedad matrilineal. Todo ello se ve evidenciado en una disputa sobre dónde radica la legitimidad del poder manifestándose en un enfrentamiento sobre la autoridad del conocimiento entre el científico -institucional/escolar- y el tradicional. Estas tiranteces quedan reflejadas también en las mutuas acusaciones que han infligido la desventura de la juventud. La frustración de la juventud en torno a las posibilidades de ascenso mediante los estudios se suma a este entramado de disputa sobre la responsabilidad del decaimiento moral. Partiendo de este análisis, se conecta con el último capítulo etnográfico en el que queda planteado, tras el recorrido realizado hasta ahora en torno a las diferentes aspectos del cambio, las formas en las que las mujeres macua elaboran estrategias de resistencia mediante el lenguaje de la enfermedad y de la tradición. Esto permite recuperar los análisis realizados a lo largo de todo el texto de la investigación en torno a la cotidianidad de la vida material, la historia, la situación sociopolítica y económica, las nociones de persona, cuerpo, sacrificio, familia, relaciones de género, sexualidad, economía moral, educación, miedo, respeto, entre otros aspectos abordados.

Por tanto, en último lugar, en el capítulo que da cierre al relato etnográfico, se abordan las formas de resistencia que se elaboran desde el lenguaje de la enfermedad y la tradición. Las mujeres son protagonistas de la construcción de estas formas de resistencia debido a que ven sus esferas de poder mermadas ante los cambios. Para ello, se parte del análisis de los anteriores capítulos que enmarcan la realidad social que trasciende a estas dolencias. Colocar este capítulo en último lugar sirve para cerrar -de alguna manera- el análisis transversal de esta tesis, esto es, la afectación de los cambios producidos por el proceso de expansión neoliberal y global desde las respuestas articuladas ante las transformaciones que están produciendo. A lo largo de los capítulos anteriores se ofrecen interpretaciones de las formas de resistencia que son elaboradas, movilizadas y articuladas ante desafíos producidos por los cambios sociales impulsados por el capitalismo global. Este último capítulo pretende ofrecer un análisis de la cosmovisión macua que acerque

a la/el lector(a) a las nociones de salud y enfermedad para así comprender cómo opera dentro del lenguaje y la tradición posibilitando movilizar estrategias de resistencia ante cambios que perjudican principalmente a las mujeres. De esta manera, se muestran formas de resistencia articuladas por las mujeres macua mediante las enfermedades, dichas tradicionales, en la elaboración de estrategias para el mantenimiento de su posición social. Para la construcción de la narrativa de este capítulo se han analizado las distintas nociones *emic* en relación a la enfermedad y salud, categorizándolas entre: enfermedades que no son de Dios, enfermedades que son de Dios y, pueden o no, ser de hospital. Esta clasificación permite comprender el universo simbólico macua en relación a la dolencia y la conceptualización que se hacen de las enfermedades como algo propio o ajeno, así, uniendo el análisis, una vez más, a la conceptualización de los cambios. En este aspecto se destaca la importancia que tienen las enfermedades denominadas «tradicionales» como una herramienta imprescindible para comprender y analizar las dimensiones que la enfermedad puede adquirir y las causas de la feminización de las mismas. En este aspecto, quedan recogidos también los procesos por los que se puede alcanzar el puesto de *namuku* o *nahako* que constituyen un papel social elemental en la salud colectiva de la sociedad. Estas cuestiones están estrechamente relacionadas a los aspectos de saber-poder (también analizados en el capítulo anterior) que son movilizados en el lenguaje de las enfermedades tradicionales como mecanismo de resistencia y perpetuación de determinadas esferas de poder. En las enfermedades tradicionales, como lenguaje de resistencia, se destacan los beneficios que ofrecen específicamente en la movilización de sus esferas de poder para las mujeres, a saber: 1) posibilidad de movimiento (geográfico) -el cual suele estar limitado por sus responsabilidades domésticas-; 2) independencia económica -la medicina tradicional ofrece los mayores beneficios económicos dentro de los trabajos y empleos ejercidos por mujeres-; 3) capacidad de acción -cualquier tipo de comportamiento queda justificado ante la enfermedad, aunque contravenga las normas sociales-; 4) la reunión de la familia uterina para la sanación de la/el doliente -esto sirve de recordatorio para atraer de nuevo la unión matrilineal que está siendo debilitada-; 5) invitación a decelerar el ritmo productivo -las ceremonias exigen la coordinación de un gran número de persona que deben parar sus responsabilidades para atender a un bien mayor, que es la sanación de una persona, así contraviniendo los ritmos productivos del capitalismo global; 6) poner en el centro de la religión macua de nuevo a las mujeres -las ceremonias sirven para reavivar el papel central que tienen las mujeres en la religión macua-; 7) funcionan como estrategia de resistencia ante el aumento de poligamia -la enfermedad es activada como dispositivo para redoblar la atención o para desobedecer en casos de poligamia-; y, 8) les permite expresar desacuerdos que no les están permitidos enunciar de otras maneras -este lenguaje acepta posicionamientos que fuera de la enfermedad no serían aceptados socialmente-. Todas estas cuestiones contribuyen a un aumento y feminización de enfermedades tradicionales que permiten poner en práctica un lenguaje propio de la desobediencia, que es movilizado como forma de resistencia hacia un cambio que perjudica su posición social dentro de la cultura matrilineal.

En conclusión, el análisis etnográfico abordado a lo largo de esta tesis plantea temáticas

de actualidad que requieren de un estudio pormenorizado en su vertiente más cotidiana. He hecho una apuesta por construir un relato etnográfico con descripciones, fragmentos de entrevistas y del diario de campo extensos para permitir una mayor profundización en todos los aspectos que componen una realidad social compleja e interconectada. Este transcurso etnográfico ha sido un recorrido a través de vivencias de personas que formulan la cotidianidad en la búsqueda de la mejora para sus vidas y de quienes les rodean. El neoliberalismo global produce realidades locales que son reinterpretadas de manera imaginativa, y ofrecen estrategias de existencia que abordan esta realidad de manera transgresora. Lejos de homogeneizar -la globalización-, presentan un nuevo campo para la heterogeneidad de las cosmovisiones que son articuladas de distintas maneras, desde distintos sectores y con diferentes intencionalidades para subvertir el orden y ponerlo a disposición de los intereses en cada caso. Estas estrategias resultan interesantes para abordar diversos nichos de conocimiento que nos permitan ampliar las fronteras de la imaginación, del análisis y, también, de las reivindicaciones.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em julho de 2018, algumas semanas após a minha chegada a Txikoko, o Padre Frizzi convidou-me para passar um final de semana numa comunidade próxima do lago Niassa, perto do Malauí. Eu não tinha conhecido nada além do aeroporto de Nampula e Txikoko. Pareceu-me uma boa ideia viajar para conhecer outros lugares do norte de Moçambique.

No caminho para lá, parámos no túmulo de *apwamwene* e rezamos a Avé Maria. No caminho de volta, fizemos o mesmo. No crepúsculo do dia chegamos à borda do mato e António parou o carro. Saímos por alguns minutos, António não colocou o seu boné e o murmúrio do rosário invadiu o carro, que de outra forma permanecia num silêncio ensurdecedor. Antes do anoitecer, um grupo de lobos apareceu interrompendo a passagem do carro. O Padre Frizzi disse-me para não ter medo pois eles nunca nos atacariam ou se aproximariam de nós. Quando eles se foram, o carro voltou a arrancar.

Continuámos nosso transcurso no escuro e em completo silêncio. Algum tempo depois, eu vi duas luzes na escuridão da estrada e pensei que era algum outro animal do mato. À medida que nos aproximávamos o brilho, que era como o dos gatos no escuro, intensificou-se e cativou-me. A poucos metros, António parou e os faróis do carro iluminaram uma menina de cerca de oito ou dez anos nua com um cobertor sobre os ombros, imóvel, com os olhos bem abertos e olhando fixamente, mas sem ver nada. Eu estava assustada e preocupada em partes iguais. Saímos do carro. Começou a falar, primeiro em português, depois em Macua e finalmente em Yaoaa. Perguntou o seu nome, onde ela morava, onde estava a sua família e lhe pediu várias vezes para entrar no carro. Tentou se aproximar dela para pegá-la pelo braço e levá-la até o carro, nessa hora que ela quebrou o olhar, fugiu e perdeu-se nas árvores do mato. Eu senti-me completamente desamparada e assustada por ela. António voltou para o carro, ligou o carro e fomos embora. Um milhão de perguntas e incompreensões apareceram na minha cabeça: não podia acreditar que estávamos deixando aquela menina no mato. Por que não fomos atrás dela? Porque ela não respondeu? Não falava Macua? Porque estava nua? Não tinha frio? Onde estava a casa e a família dela? Como chegou até lá? Porque estava sozinha? Naquela noite, o Padre Frizzi deu-me meu primeiro *whisky*.

Eu não estava ciente disso na época, mas aquela noite transformou minha pesquisa e minha percepção para sempre. Meu primeiro encontro com a *otthukeliwa* ou *matxini* desta menina foi o mais chocante de todas as outras vezes em que o testemunhei. Raramente voltaria a ver uma menina com *matxini* e nunca mais num lugar tão remoto e perigoso. Naquela noite compreendi que há um número infinito de factores, não materiais, que fazem parte da vida e que não se pode interferir em tudo. A ruptura epistemológica tornou-se em uma necessidade imperativa para a realização da pesquisa apresentada nesta tese. Tive que romper com todas as certezas que tinha na vida para entender que existem questões que estão para além do nosso controlo e deixá-las existir como elas são. A compreensão de uma realidade social diferente e o aprendizado de novos epistemes seriam um desafio transversal nos meses seguintes.

Falar em conclusões após este longo percurso é impossível para mim; considerações

finais é um conceito mais preciso para a série de ideias e debates que esta etnografia abre. Cada um dos capítulos etnográficos oferece algumas considerações finais para repensar as dimensões analisadas no mesmo. Estas considerações finais procuram apenas reflectir sobre questões que atravessam profundamente a pesquisa, bem como destacar aspectos-chave das descobertas. Cheguei até a antropologia por acaso e quer esta seja, ou não, a minha última produção antropológica, estou ciente de que, dificilmente, terei tempo, espaço e oportunidade para escrever de novo uma etnografia como esta. A escrita etnográfica oferece um espaço e uma forma narrativa que permite a atenção aos detalhes profundamente poderosos que não se encaixam no formato científico tremendamente rápido na sua metodologia e nos tempos de leitura. A realidade é que o método antropológico não nasceu para ser apressado. Depois de compartilhar tantos meses a vida em Txikoko, sinto que ainda há uma infinidade de coisas que eu não percebi e que poderia continuar a aprender. O final de uma tese -como de qualquer pesquisa- é voluntário e uma ficção apenas porque se necessita de concluir um texto.

O tempo dedicado ao trabalho de campo tem sido a chave para ter acesso à profundidade necessária. O tempo é precisamente o principal problema da antropologia de hoje. O tempo é algo que se ganha, se perde e se gasta. A pesquisa em ciências sociais não responde de igual forma que as amostras de laboratório, mas temos sido obrigadas/os entrar na lógica dos seus tempos. Após tantos anos de profundas reflexões sobre epistemologias e metodologias nas ciências sociais, elas ainda estão confinadas a uma tarefa científica que está longe das necessidades da pesquisa social. Exige-se uma velocidade de resultados que torna difícil atingir a profundidade que é realmente necessária para conhecer e analisar com a complexidade exigida uma realidade social. O conhecimento para o mercado consumidor está na ordem do dia e é um dos poucos acessos ao mercado de trabalho para a maioria das/os colegas na área. No contexto actual a velocidade com que o mundo, notícias, redes sociais, pessoas, produtos, etc. se movem, uma pesquisa dedicada e demorada não tem lugar. O trabalho de campo de longo prazo é uma resiliência do conhecimento lento e uma forma de resistência à velocidade do conhecimento que se preocupa mais com a produção de dados do que com a sua análise. O valor do tempo deve ser medido em dedicação e não em benefícios económicos. Muito conhecimento científico entrou na lógica da velocidade em um estranho paradoxo de produtivismo científico que é retardado pelos tempos das publicações nas revistas científicas. É exigido um conhecimento imediato e rápido, com a maior eficiência possível para a/o leitora/or, ao mesmo tempo que os processos de avaliação são longos e determinam a carreira daquelas/es que esperam. «O conhecimento não precisa ser lucrativo» é uma frase que quase não tem lugar no mundo de hoje. Em muitas ocasiões ao longo dos anos perguntaram-me qual é a utilidade do que faço. A utilidade desta etnografia provavelmente não seja outra senão convidar as/os suas/ seus leitoras/es a repensar e a conhecer os limites das facetas do humano a fim de ampliar a reflexão e a análise possíveis sobre a nossa realidade comum. Talvez o único objetivo destas páginas seja mostrar, mais uma vez, os efeitos do capitalismo global, pois esta é a melhor crítica que posso fazer a este respeito. A produção de vidas precárias é a crítica mais árdua que pode ser oferecida, sobretudo quando é feita a partir de uma metodologia

não mercadológica.

O período de trabalho de campo permitiu-me reflectir sobre questões que, de outra forma, dificilmente eu teria tido a oportunidade de fazer. Esta não é uma autoetnografia, eu pretendo apenas destacar os aspectos únicos e indispensáveis que a pesquisa etnográfica oferece ao conhecimento. Muitas/os colegas me disseram nos últimos anos, de forma risonha, que eu faço «antropologia clássica». Elas/es podem estar certas/os; talvez no papel. Sou uma mulher europeia branca que viajou para um país rural ao Sul do Sahara por um longo período de tempo para realizar uma etnografia. Felizmente, décadas de pensamento antropológico contemporâneo, perspectivas pós e decoloniais, bem como teorias feministas, me separam da antropologia clássica. Graças a estas perspectivas teóricas, a minha abordagem da realidade social tem sido a partir da construção crítica da análise, bem como um processo de subjectivação que conecta realidades sociais que me permitiram mergulhar mais profundamente nelas. Apesar de não ter uma metodologia clássica, eu defendo a necessidade de resgatar aspectos dela que são uma prioridade no trabalho antropológico, ou seja, o tempo. O tempo para ser, para parar, para saber, para se dedicar ao conhecimento e ao trabalho de campo.

Não pretendo aqui criticar as/os colegas que escolhem trabalho de campo «em casa» ou de curto prazo, pois é bem sabido que estas decisões são geralmente baseadas em questões económicas e não na sua vontade. Estou simplesmente a ressaltar que estas são experiências diferentes. Nenhuma delas é mais válida do que a outra, apenas diferente. As características deste trabalho de campo determinaram toda a pesquisa. O conhecimento situado definiu e continua a definir o trabalho antropológico, assim como a escrita etnográfica desta tese.

Sinto-me profundamente honrada por todas as pessoas que aparecem nestas páginas por terem partilhado o seu tempo e afecto comigo durante toda a investigação, e espero conseguir retribuí-las/los pelos esforços compartilhados. Essas pessoas veem a mudança de uma forma dramática e optimista. Durante este tempo, aprendi a enorme elasticidade das circunstâncias e dos sentimentos em relação a uma realidade social em mudança. Passado, presente e futuro se misturam em uma ontologia própria que explora formas de reconfigurar as realidades sociais e as mudanças.

Comecei esta tese agradecendo e lembrando todas as pessoas que morreram nos últimos dois anos após ter-me vindo embora de Txikoko. Essas pessoas morreram de múltiplas doenças e de formas violentas. Da falta de acesso a produtos de higiene, da COVID não diagnosticada, da falta de poços de água potável, da precariedade, da falta de acesso à saúde pública de qualidade, da falta de transporte, da violência institucional. Não pretendo apelar nem para o desenvolvimento nem para que as culturas permaneçam intactas, o que não seria senão uma falácia. Quero convidá-las/los a reflectir sobre a necessidade de outro tipo de abordagem científica, outras formas de desenvolvimento que se baseiam no desenvolvimento humano e não no desenvolvimento económico. Cada cultura, cada povo deve ser capaz de definir e decidir o que é o seu desenvolvimento e se o deseja. Plástico, combustível, fábricas e consumo excessivo não nos libertaram, pelo contrário, nos condenam a nós, e ao planeta. No meio da crise ecológica, económica e

social não há um compromisso para parar e para desacelerar. A profunda crise em que vivemos não será resolvida pela tecnologia.

Talvez a antropologia possa fazer uma proposta de conhecimento científico, convidando-o a desacelerar, a esperar para reflectir, a aprender com cautela e calma, elaborando análises holísticas às quais é necessário dedicar um tempo precioso. Talvez, desta forma, a antropologia possa continuar a produzir etnografias que requerem mais do que um dia de leitura. Talvez a antropologia continue a oferecer possibilidades epistémicas que nos permitam continuar a aprender cada vez mais criticamente, acolhendo e produzindo reflexões cada vez mais diversas desde todos os espaços sociais e de todas as latitudes do planeta. Há décadas, as populações nativas da América Latina vêm clamando a necessidade de entender o planeta em relação à cultura de uma forma não-extractivista. São oferecidas e conhecidas formas críticas de pensar, assim como formas alternativas de vida mais sustentáveis que não dependem da necessidade de uma produção constante.

Não pretendo com esta tese mudar o mundo, pois também estou ciente de que poucas pessoas chegarão a estas linhas. Para aquelas/es que chegarem, agradeço-lhes pelo seu tempo e paciência. Espero que tenha valido a pena e que eu as/os tenha convidado a expandir as fronteiras do pensamento. Estas considerações finais falam mais do período de crise em que escrevi a tese do que da análise realizada, mas esta análise não termina aqui. Continuará, este é apenas um ponto de partida para continuar a crescer, se o tempo e os recursos o permitirem.

Comecei este breve capítulo com uma experiência que mudou definitivamente minha percepção do mundo e da pesquisa. Muitos dias eu penso no que aconteceu com aquela menina; só espero que ela tenha voltado para casa como *namuku* ou que os espíritos do mato a tenham guiado de volta ao ventre de Namuli. Chegar a este pensamento levou-me anos de reflexão e desconstrução.

Aproximar-se de um contexto completamente desconhecido oferece uma oportunidade de ter acesso a um pensamento radicalmente diferente que necessariamente expande as fronteiras do conhecimento que já se tem. Espero ter sido capaz de contribuir, até certo ponto, nesta direção, colaborando no pensamento crítico e na análise com todas as condições pessoais, sociais e ecológicas pelas quais sou atravessada.

Olhando para todos os temas, conceitos e variedade de situações analisadas, este texto mostra uma realidade diversificada, complexa e holística que é intrínseca às sociedades e culturas. Foi uma fonte de preocupação articular temas tão diversos sob o mesmo título e fazê-los trabalhar internamente sob o mesmo guarda-chuva conceptual. As diferentes expressões e facetas através das quais a conceptualização das mudanças, o impacto do crescente mercado neoliberal, são observadas no quotidiano, atravessando todas as realidades sociais, convergindo nos diversos seres e sentimentos do mundo, é uma proposta arriscada e difícil sobre a qual se construí o meu projecto de investigação.

O processo de elaboração deste texto expôs as vicissitudes dos processos envolvidos, a partir de uma estrutura metodológica, teórica e etnográfica. Os resultados analisados ao longo da pesquisa foram selecionados porque, como um todo, eles nos permitem elucidar e aprofundar a complexa estrutura da actual realidade social Macua. Embora os temas

sejam aparentemente variados, todos eles compartilham elementos transversais que os conectam na vitalidade da mudança que transcende a sociedade como um todo. Tendo feito estas primeiras considerações finais sobre o processo metodológico e o contexto no qual esta pesquisa foi realizada, dedicarei as últimas páginas a uma revisão final das principais conclusões apresentadas.

A realidade social das mulheres Macua, as suas perspectivas e formas de resistência à mudança é o eixo principal que orienta todos os capítulos etnográficos. A investigação baseia-se num quadro teórico e contextual global, aprofundando, em pormenor, diferentes aspectos da vida quotidiana que nos permitem compreender e analisar a construção crítica da realidade resiliente destas mulheres. Os capítulos etnográficos são assim construídos num quadro interpretativo geral em que as mulheres Macua estão no centro e, a partir deste ponto de partida, são analisados temas que fazem parte da sua vida quotidiana. A divisão destes temas em capítulos separados é uma escolha para a análise com vista à facilidade de leitura, mas as questões relacionadas com a sexualidade, género, beleza, desenvolvimento, sacrifício, medo, verdade, educação, doença, saúde, cerimónias, poder, estatuto, iniciações, etc., fazem parte da vida quotidiana e são expressas de formas diferentes. Todos estes temas fazem parte da vida destas mulheres e são enunciados em relação a elas, transformando-as. Abordar as questões separadamente pode ser enganador, pois são apenas lados diferentes da mesma realidade que se concentram num ou noutro assunto, mas não podem ser compreendidos separadamente. Ao longo da etnografia proponho uma análise holística orientada, para abordar cada um dos temas em pormenor e assim construir uma conta analítica e crítica.

Iniciar a abordagem etnográfica trazendo à tona a mais sangrenta das interpretações tem claramente o objetivo de atrair para o debate os aspectos mais grosseiros da exegese. A ideia de «sacrifício» abordada desde a perspectiva Macua permite-nos abrir a análise às formas como isto se manifesta no esforço físico -trabalho- e nos corpos sacrificados para enriquecimento monetário. As narrativas em torno destes conceitos são utilizadas para compreender como se materializam na vida quotidiana, nas pessoas e nos corpos que desaparecem no território. As mortes e o uso de corpos, longe de serem excepcionais, fazem parte da lógica na qual o sacrifício é parte integrante do equilíbrio da vida. Neste aspecto, a (i)legitimidade de certos sacrifícios é abordada em termos das noções que operam em torno do conceito de pessoa, trabalho e riqueza. Estes estão ligados a uma conceptualização da «pessoa» que transcende a individualidade para mergulhar na dualidade sócio-familiar na qual o corpo social familiar opera como um organismo em que o sacrifício é uma parte intrínseca da vida. Assim, o sacrifício sangrento nem sempre é legítimo porque deve estar ligado às noções da pessoa e da família que estão intimamente ligadas. O corpo social da família pode aceitar certos sacrifícios, desde que sejam em seu próprio benefício.

Na mesma linha, o sacrifício humano indevido está associado ao roubo de corpos e pessoas para o enriquecimento de outros -o corpus familiar- bem como com o rápido ganho monetário não ligado ao esforço físico. Ou seja, aquelas pessoas que enriquecem através do uso de sua força física e do seu trabalho são legítimos, são lucros legítimos; pelo contrário,

o processo de prosperidade económica cujo sacrifício-trabalho não é visível é ilegítimo, portanto, deve ter sido alcançado através do roubo e do sacrifício de outros corpos. Estes corpos sacrificados que permitem o rápido enriquecimento. Este uso de órgãos está ligado aos comerciantes e à indústria, cujo motor de operação e prosperidade não é visível. Noções sobre a perigosidade do enriquecimento proporcionam uma estrutura interpretativa local e crítica para o processo de mudança que ocorre na região, que opera como uma economia moral no processo de controlo social da riqueza. A economia moral opera neste contexto sob a vigilância do rápido enriquecimento, que também fornece uma interpretação das mortes e desaparecimentos de corpos na região. Neste contexto, a interpretação das mortes e desaparecimento de corpos está intimamente ligada às mudanças económicas que funcionariam como motor de mudança e enriquecimento, o que é prejudicial ao bem-estar social e familiar ao transgredir as ideias elementares de família, pessoa, trabalho e sacrifício. Em suma, estes conceitos baseiam-se nas características conferidas por uma sociedade matrilinear em que as mulheres estão a ver, através da transformação destas categorias sociais, as suas esferas de poder afectadas. E esta conceptualização está ligada, como pudemos observar, ao capítulo etnográfico dedicado a oferecer uma perspectiva sobre as mudanças de género, beleza e sexualidade.

Em segundo lugar, uma vez introduzidas as noções Macua de corpus familiar, sacrifício e trabalho, um dos temas centrais e estruturais da pesquisa são abordadas a sexualidade e relações de género. Estes temas são transversais à etnografia do ponto de vista das mulheres; contudo, neste capítulo, estes temas foram abordados especificamente para permitir uma maior compreensão dos capítulos que se seguem. A análise e compreensão das dimensões que as questões relacionadas com a sexualidade e a mudança de género assumem permitem-nos abordar os diferentes discursos que as mulheres enunciam em relação a elas, bem como as interpretações e transformações de que são protagonistas. Neste capítulo, o ponto de partida é um dos mitos de origem que serve para explicar a divisão sexual do trabalho, a matrilinearidade e a uxorilocalidade. A partir disso, o intercâmbio económico do sexo estabelecido no mito é trazido para os dias de hoje para reflectir sobre a necessidade de repensar, em cada caso, os formatos das transações ligadas ao sexo. Desta forma, a troca económica de sexo foi estabelecida através do mito como a espinha dorsal das relações de género que operam tanto na vida quotidiana como no casamento, bem como em encontros esporádicos, abrindo um debate necessário e pertinente sobre o mesmo e obrigando-nos a redefinir, de uma perspectiva *emic*, as noções da troca económica de sexo. Para tal, uma vez estabelecido este ponto de partida no mito de origem, são introduzidas as diferentes vozes que compõem os discursos em torno da sexualidade, género e as mudanças neles produzidas.

A beleza, neste caso, é abordada como um elemento fundamental da análise das diferentes perspectivas, a fim de compreender a ampla gama que opera em torno dela como um trabalho essencial das mulheres. A economia sexual é parte do processo de negociação da beleza que está a ser transformada pela influência dos processos globalizantes. A articulação de novas formas de beleza incentiva o comportamento sexual que é desaprovado por alguns sectores sociais porque nele se perde a autonomia

da autoprodução da beleza. Se a economia sexual estabelece um pagamento dos homens para as mulheres após os encontros sexuais depois de terem produzido previamente sua beleza, a alteração do acesso à beleza -através da compra de produtos- mudou esta relação, deixando as mulheres subordinadas à mercantilização para ter acesso aos padrões de beleza. Dentro deste paradigma da sexualidade e das relações de género, as formas de (i)legitimidade destas transações sexuais estão no centro do debate. Nesta perspectiva, as diferentes vozes das mulheres são analisadas em relação à constituição, construção e actualização da economia sexual do trabalho. Por um lado, estas são vozes que criticam as mudanças ocorridas nestas esferas e, por outro lado, aqueles que utilizam e transformam esta actualização em seu próprio benefício. A categoria de «meninas estragadas» é aqui usada para denotar mulheres que se valem de uma re-actualização da economia sexual para seu próprio benefício. Infringindo as regras do seu corpus social familiar isso é a causa da ilegitimidade dos seus encontros sexuais. Esta categoria é interessante de analisar em termos das vozes que a enunciam, uma vez que é categorizada de uma determinada forma por diferentes sectores da sociedade. A denominação de «meninas estragadas» ligada ao uso individual dos benefícios obtidos através das relações sexuais -que não têm a aprovação das famílias uterinas- é considerado como trabalho (sexual) roubado, o que leva à categorização de «meninas estragadas» diante da ruptura do *ethos* familiar e do benefício coletivo em favor da individualidade. O conflito expresso e analisado ao longo deste capítulo, no qual as relações de género e a sexualidade constituem o epicentro do drama em relação à mudança, está ligado ao capítulo seguinte que trata das mudanças de poder e estatuto que estão em processo de renegociação a partir da esfera tradicional e institucional.

Deste modo, em terceiro lugar, partindo desse marco das relações de género, abordam-se perspectivas das mudanças e a condenação a elas. Com esse propósito são analisados os conceitos de progresso e desenvolvimento desde perspectivas diferentes. Como estes são entendidos a partir de diferentes perspectivas sociais, isso contribui para a diversidade da análise. Para isso, o ponto de partida é uma questão crucial que é de enorme preocupação para a sociedade: a educação. A relação estabelecida entre educação e progresso é discutida a fim de articular as diferentes vozes em torno destas questões: por um lado, (1) as estratégias lideradas pelo Governo que inicialmente buscaram acabar com as culturas locais do país e que, posteriormente, foram articuladas na linguagem do desenvolvimento; por outro lado, (2) as dificuldades de acesso ao emprego e a constante decepção entre as/os jovens que veem frustrados seus sonhos de entrada no progresso prometido. Ao mesmo tempo, as/os jovens recusam-se a retornar aos modos de vida que consideram «atrasados» -a agricultura- por ser indigna de seu nível académico; finalmente, (3) analisam-se as perspectivas e estratégias articuladas a partir do prisma tradicional onde o medo é usado como ferramenta pedagógica para salvaguardar o bem-estar social no constante paradoxo entre a vontade de mudança e progresso reflectida no emprego, e a defesa do conhecimento tradicional. O relato etnográfico constrói as diferentes perspectivas relacionadas com estas questões. De particular relevância nesta secção foi um extracto de uma entrevista com um funcionário público que serviu para enquadrar o desenvolvimento da educação no

contexto actual do distrito através de profundas críticas ao mesmo. Este capítulo permitiu, assim, o aprofundamento de aspectos das crises analisadas até agora na tese a partir de uma variedade de perspectivas, colocando no centro o conflito sobre a manutenção das esferas tradicionais de poder ou, pelo contrário, o desafio a estas -tradicionais- leis através da promulgação do poder institucional operando em diferentes esferas sociais. As mulheres são aqui de particular relevância, pois as mudanças são prejudiciais à sua posição social, política e económica na sociedade matrilinear. Isto é evidenciado numa disputa sobre onde está a legitimidade do poder, manifestando-se num confronto sobre a autoridade do saber, ou seja, entre o científico -institucional/escolar- e o tradicional. Estas tensões também se reflectem nas acusações mútuas que infligem infortúnio à juventude. A frustração das/os jovens com relação às possibilidades de avanço através dos estudos, soma-se a esta teia de disputas sobre a sua responsabilidade pelo declínio da moralidade. Isso ocorre nesse espaço de contestação que debate a legitimidade e a autoridade do poder entre a tradição e os discursos de desenvolvimento liderados pelo Governo e as suas figuras e instituições administrativas. Esta análise conduz ao último capítulo etnográfico, no qual, após a viagem feita até agora sobre os diferentes aspectos da mudança, são apresentadas as formas como as mulheres Macua elaboram estratégias de resistência através da linguagem da doença e da tradição. Isto permite recuperar as análises efectuadas ao longo do texto da investigação sobre a vida material quotidiana, a história, a situação sócio-política e económica, as noções de pessoa, corpo, sacrifício, família, relações de género, sexualidade, economia moral, educação, medo, respeito, entre outros aspectos abordados.

Por conseguinte, finalmente, no capítulo que encerra o relato etnográfico, são abordadas as formas de resistência que são elaboradas a partir da linguagem da doença e da tradição. As mulheres são protagonistas na construção destas formas de resistência porque vêem as suas esferas de poder diminuírem face à mudança. Para fazer isso, parti da análise dos capítulos anteriores que enquadram a realidade social que transcende esses males. A colocação deste capítulo em último lugar serve para encerrar -de certa forma- a análise transversal desta tese, ou seja, os efeitos das mudanças produzidas pelo processo de expansão neoliberal global. Os capítulos anteriores oferecem interpretações das formas de resistência que são elaboradas, mobilizadas e articuladas diante dos desafios produzidos pelas transformações sociais impulsionadas pelo capitalismo global. Este último capítulo visa oferecer uma análise da cosmovisão Macua que aproxima a/o leitora/or das noções de saúde e doença, a fim de entender como a tradição opera dentro da linguagem tornando possível mobilizar estratégias de resistência diante de mudanças que afectam, principalmente, as mulheres. Desta forma, são apresentadas as estratégias utilizadas pelas mulheres Macua para desenvolver formas de manutenção de sua posição social através das doenças tradicionais. Para a construção da narrativa deste capítulo, foram analisadas as diferentes noções *emic* em relação à doença e saúde, categorizando-as em: doenças que não são de Deus, doenças que são de Deus e, quer sejam ou não de Deus, podem ou não ser do hospital. Esta classificação permite-nos compreender o universo simbólico Macua em relação à doença e à conceptualização das doenças como algo próprio ou estranho, ligando assim, mais uma vez, a análise à conceptualização da

mudança. Neste aspecto, a importância das chamadas doenças «tradicionais» é salientada como um instrumento essencial para compreender e analisar as dimensões que as doenças podem adquirir e as causas da sua feminização. Este aspecto inclui também os processos pelos quais a posição de *namuku* ou *nahako* pode ser alcançada, que constituem um papel social elementar na saúde colectiva da sociedade. Estas questões estão intimamente relacionadas com os aspectos de conhecimento-poder (também discutidos no capítulo anterior) que são mobilizados na linguagem das doenças tradicionais como mecanismo de resistência e perpetuação de certas esferas de poder. Nas doenças tradicionais, como uma linguagem de resistência, os benefícios que oferecem especificamente na mobilização das suas esferas de poder para as mulheres são destacados, nomeadamente: 1) possibilidade de movimento (geográfico) -muitas vezes limitada pelas suas responsabilidades domésticas; 2) independência económica -a prática da medicina tradicional é a que oferece maiores benefícios económicos dentro dos trabalhos e empregos exercidos pelas mulheres; 3) capacidade de acção pois qualquer tipo de espontaneidade é justificada pela doença, mesmo que contrarie as normas sociais; 4) a reunião da família uterina para a cura do doente e este mecanismo serve para lembrar a importância da união matrilinear que está a ser enfraquecida pelas normas emergentes; 5) é um convite para desacelerar o ritmo produtivo pois as cerimónias exigem a coordenação de um grande número de pessoas que devem parar as suas responsabilidades para atender ao bem maior que é a cura de uma pessoa, contrariando assim os ritmos produtivos do capitalismo global; 6) coloca as mulheres de volta ao centro da religião Macua já que as cerimónias servem para reavivar o papel central da mulher na religião Macua; 7) funcionam como uma estratégia de resistência ao aumento da poligamia. A doença é activada como um dispositivo para redobrar a atenção ou desobedecer em casos de poligamia; e 8) permite-lhes expressar desacordos que não estão autorizados a expressar de outras formas. Esta linguagem aceita posições que não seriam socialmente aceitas fora da doença. Todas estas questões contribuem para um aumento e feminização das doenças tradicionais que permitem uma linguagem de desobediência que é mobilizada como forma de resistência à mudança que mina a sua posição social dentro da cultura matrilinear.

Em conclusão, a análise etnográfica abordada ao longo desta tese levanta questões actuais que requerem um estudo detalhado nos seus aspectos mais quotidianos. Optei por construir um relato etnográfico com extensas descrições, fragmentos de entrevistas e do Diário de Campo a fim de permitir um estudo mais aprofundado de todos os aspectos que compõem uma realidade social complexa e interligada. Este percurso etnográfico tem sido uma viagem através das experiências das pessoas que formulam a vida quotidiana na busca de melhorias para suas vidas e para as pessoas ao seu redor. O neoliberalismo global produz realidades locais que são imaginativamente reinterpretadas, oferecendo estratégias de existência que abordam esta realidade de forma transgressiva. Longe de homogeneizar, eles apresentam um novo campo para a heterogeneidade das visões de mundo que se articulam de distintas maneiras, desde diferentes sectores e com intenções diversas, com o propósito de subverter a ordem para a por à disposição dos interesses das pessoas. Estas estratégias são interessantes para abordar diferentes espaços de conhecimento que nos

permitem expandir as fronteiras da imaginação, da análise e, também, das reivindicações.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

Diarios de Campo

- Todos los diarios de campo han sido originalmente escritos a mano, basados en las notas de observación, la observación participante, entrevistas, charlas, acontecimientos, vida cotidiana, relaciones, ceremonias, etc.
- Durante 2020 numeré y transcribí al formato digital todos los diarios para realizar la sistematización de los datos obtenidos para su análisis.
- Hay parte de las entrevistas que están en el diario de campo escritas a mano y transcritas posteriormente. Algunas/os informantes prefirieron no ser grabadas/os y, en otras ocasiones, consideré que no era el formato más oportuno, por ese motivo hay entrevistas grabadas y otras no.
- Las descripciones de las ceremonias también fueron transcritas al ordenador de manera diferenciada por el carácter propio de las mismas.

N.º	Año	Inicio	Fin	Páginas
1	2018	18/06/2018	13/08/2018	1-258
2	2019	21/03/2019	20/05/2019	1-220
3	2019	21/05/2019	03/07/2019	221-378
4	2019	04/07/2019	25/08/2019	379-541
5	2019	25/08/2019	09/10/2019	542-723
6	2019	09/10/2019	06/11/2019	724-885
7	2019-2021	06/11/2019	actualidad	886-922

Figura 31. Cuadro resumen de los Diarios de Campo. Ane Sesma Gracia, 2022.

Entrevistas grabadas

A continuación, se presenta un resumen de datos de interés estadístico en relación a las entrevistas grabadas, así como una tabla con los datos pormenorizados.

Género	
Mujeres sobre 71	47
Hombres sobre 71	24
Total entrevistas grabadas	71

Figura 86. Entrevistas grabadas por género. Ane Sesma Gracia, 2022.

Género	
Mujeres sobre 56	34
Hombres sobre 56	22
Número de personas entrevistadas	56

Figura 87. **Número de personas entrevistadas por género (grabadas)**. Ane Sesma Gracia, 2022.

Idioma	
Portugués	30
Macua	37
Ambas	4
Total entrevistas grabadas	71

Figura 88. **Entrevistas grabadas por idioma**. Ane Sesma Gracia, 2022.

Área	
Zona urbana (villa)	39
Zona rural (comunidades alejadas)	29
Zona próxima (comunidades próximas)	3
Total entrevistas grabadas	71

Figura 89. **Entrevistas grabadas por área**. Ane Sesma Gracia, 2022.

Nº	Perfil de las personas entrevistadas	Región	Idioma	Fecha	Traductora
1	Mujer, 40-60 Agricultora, trabajadora por cuenta propia	Villa	Portugués	04/04/2019	No procede
2	Mujer, 40-60 Agricultora, empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	04/04/2019	No procede
3	Mujer, 40-60 Agricultora, trabajadora por cuenta propia	Villa	Portugués	09/04/2019	No procede
4	Mujer, 40-60 Agricultora, empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	09/04/2019	No procede

5	Mujer, 40-60 Agricultora, empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	22/04/2019	procede
6	Hombre, 40-60 Agricultor, empleado por cuenta ajena	Villa	Portugués	22/04/2019	No procede
7	Mujer, 40-60 Agricultora, empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	24/04/2019	No procede
8	Mujer, 40-60 Agricultora, empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	26/04/2021	No procede
9	Mujer, 40-60 Agricultora, trabajadora por cuenta propia	Villa	Portugués	26/04/2019	No procede
10	Hombre, 40-60 Agricultor, empleado por cuenta ajena	Villa	Portugués	26/04/2019	No procede
11	Hombre, 60-90 Agricultor y líder religioso	Villa	Macua	27/04/2019	Sí
12	Mujer, 60-90 Agricultora	Villa	Portugués	07/05/2019	No procede
13	Mujer 40-60 Agricultora, empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	11/05/2019	No procede
14	Mujer, 40-60 Agricultora, empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	12/05/2019	No procede
15	Mujer, 60-90 Agricultora	Villa	Portugués	23/05/2019	No procede
16	Mujer, 60-90 Agricultora	Comunidad próxima	Macua	24/05/2019	Sí
17	Mujer, 60-90 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	05/06/2019	Sí
18	Hombre, 40-60 Agricultor	Comunidad alejada	Macua	07/06/2019	Sí
19	Mujer, 60-90 Agricultora	Villa	Macua	08/06/2019	Sí
20	Mujer, 40-60 Agricultora	Villa	Macua	10/06/2019	Sí

21	Hombre, 60-90 Agricultor	Comunidad alejada	Macua	11/06/2019	Sí
22	Mujer, 60-90 Agricultora	Villa	Macua	12/06/2019	Sí
23	Mujer, 60-90 Agricultora	Comunidad próxima	Macua	12/06/2019	Sí
24	Mujer, 40-60 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	13/06/2019	Sí
25	Mujer, 40-60 Agricultora	Villa	Macua	14/06/2019	Sí
26	Mujer, 40-60 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	20/06/2019	Sí
27	Mujer, 60-90 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	20/06/2019	Sí
28	Mujer, 60-90 Agricultora	Villa	Portugués	25/06/2019	No procede
29	Mujer, 40-60 Agricultora	Villa	Macua	27/06/2019	Sí
30	Mujer, 40-60 Agricultora	Comunidad próxima	Macua	28/06/2019	Sí
31	Mujer, 40-60 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	01/07/2019	Sí
32	Mujer, 40-60 Agricultora y <i>namuku</i>	Comunidad alejada	Macua	01/07/2019	Sí
33	Mujer, 60-90 Agricultora y <i>namuku</i>	Comunidad alejada	Macua	02/07/2019	Sí
34	Hombres (2), 20-40 agricultores	Comunidad alejada	Ambos	02/07/2019	A medias
35	Mujer, 40-60 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	03/07/2019	Sí
36	Mujer, 40-60 Agricultora	Villa	Macua	05/07/2019	Sí
37	Mujer, 40-60 Agricultora, <i>namuku</i> y <i>nahako</i>	Comunidad alejada	Macua	06/07/2019	Sí
38	Mujer, 40-60 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	09/07/2019	Sí
39	Mujer, 40-60 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	09/07/2019	Sí

40	Hombre, 60-90 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	09/07/2019	Sí
41	Mujer, 40-60 Agricultora y trabajadora por cuenta propia	Comunidad alejada	Macua	09/07/2019	Sí
42	Mujer, 60-90 Agricultora	Villa	Portugués	15/07/2019	No procede
43	Mujer, 40-60 Agricultora y trabajadora por cuenta propia	Villa	Portugués	20/07/2019	No procede
44	Mujer, 40-60 Agricultora	Comunidad alejada	Macua	24/07/2019	Sí
45	Mujer, 40-60 Agricultora	Villa	Macua	03/09/2019	Sí
46	Mujer, 60-90 Agricultora y <i>namuku</i>	Comunidad alejada	Macua	06/09/2019	Sí
47	Mujer, 60-90 Agricultora y <i>namuku</i>	Comunidad alejada	Macua	07/09/2019	Sí
48	Hombre, 40-60 Agricultor y trabajador por cuenta propia	Villa	Portugués	07/09/2019	No procede
49	Mujer, 40-60 Agricultora y <i>namuku</i>	Comunidad alejada	Macua	10/09/2019	Sí
50	Hombre, 40-60 Agricultor y <i>mwene</i>	Comunidad alejada	Macua	11/09/2019	Sí
51	Mujer, 20-40 Agricultora y <i>namuku</i>	Comunidad alejada	Macua	14/09/2019	Sí
52	Mujer, 20-40 Agricultora y <i>namuku</i>	Villa	Ambos	14/09/2019	A medias
53	Hombre, 20-40 Empleado por cuenta ajena	Villa	Portugués	17/09/2019	No procede
54	Mujer, 60-90+ Agricultora	Comunidad alejada	Macua	18/09/2019	Sí
55	Hombre, 60-90 Empleado cuenta ajena	Villa	Portugués	19/09/2019	No procede
56	Hombre, 40-60 Empleado cuenta ajena	Villa	Portugués	21/09/2019	No procede
57	Mujer, 60-90 Agricultora y <i>namuku</i>	Comunidad alejada	Macua	24/09/2019	Sí

58	Hombre, 60-90 Agricultor	Comunidad alejada	Ambos	25/09/2019	A medias
59	Hombre, 60-90 Agricultor	Comunidad alejada	Macua	29/09/2019	Sí
60	Hombre, 60-90 <i>Namuku</i>	Comunidad alejada	Macua	30/09/2019	Sí
61	Hombre, 40-60 Empleado por cuenta ajena	Villa	Portugués	16/10/2019	No procede
62	Hombre, 20-40 Empleado por cuenta ajena y propia	Villa	Portugués	17/10/2019	No procede
63	Hombre, 40-60 Agricultor y empleado por cuenta ajena	Villa	Portugués	19/10/2019	No procede
64	Hombres (2), 20-40 Trabajadores por cuenta propia	Villa	Portugués	21/10/2019	No procede
65	Hombre, 40-60 Agricultor y empleado por cuenta ajena	Villa	Portugués	21/10/2019	No procede
66	Mujer, 20-40 Empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	24/10/2019	No procede
67	Hombres, 40-60 Empleado por cuenta ajena	Villa	Portugués	24/10/2019	No procede
68	Mujer, 20-40 Empleada por cuenta ajena	Villa	Portugués	24/10/2019	No procede
69	Hombre, 40-60 agricultor y <i>régulo</i>	Comunidad alejada	Macua	24/10/2019	Sí
70	Hombre, 40-60 Agricultor y empleado por cuenta ajena	Villa	Portugués	25/10/2019	No procede
71	Mujer, 20-40 Agricultora	Comunidad alejada	Ambos	25/10/2019	A medias

Figura 90. Cuadro informativo sobre entrevistas grabadas. Ane Sesma Gracia, 2022.

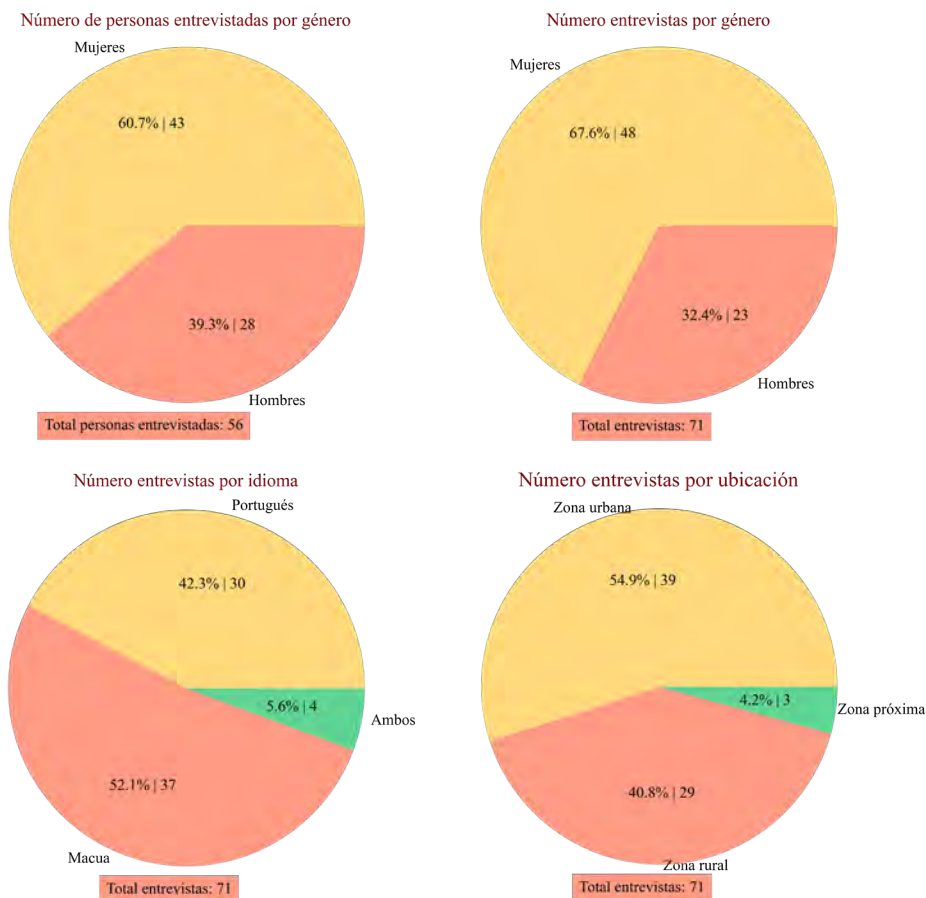


Figura 32. Síntesis de entrevistas por género, idioma y ubicación. Iris Sesma Gracia, 2022.

Documentos adicionales obtenidos durante el trabajo de campo

- Manuscritos originales de las observaciones etnográficas realizadas por el Padre Frizzi durante la Guerra Civil donde se recogen descripciones de las ceremonias de sanación y cantos.
- Obra no publicada del Padre Frizzi en la que estaba trabajando hasta la fecha de su muerte. En su último mensaje me informaba que estaba en vías de publicación, pero no he sabido si ha seguido adelante tras su muerte.
- Tabla de precios de la venta del tabaco proporcionada por el almacén.
- Folleto informativo sobre las correctas prácticas en el cultivo de tabaco.
- Foto de la parte de atrás de un libro de Secundaria donde está el himno nacional.
- Notas recogidas por una colaboradora durante la iniciación femenina de 2018.
- Audios grabados de las canciones de la iniciación de una comunidad, agosto de 2019.

Ceremonias

N°	Tipo	Duración	Participantes	Fecha	Características generales
1	Iniciación femenina Txikoko	Siete días	Mujeres de todas las edades	12/08/2018 19/08/2018	Durante estos días la mayor parte de las mujeres permanece en el mismo lugar. Algunas entran y salen con comida, <i>capulanas</i> o mantas. La mayor actividad ritual ocurre por las noches o por las mañanas. Asisten representantes gubernamentales para dar charlas sobre sexualidad, castidad y salud. Las <i>namuku</i> no ejercen este trabajo normalmente, son mujeres mayores de gran reputación en la villa, pero se habla de que son usureras, se las acusa de inventar nuevo rituales para cobrar más a la asistentes. Hay cerca de cien jóvenes el último día, aunque inicialmente había muchas menos.
2	Proceso adivinatorio	Dos horas	<i>Nahako</i> e interesadas	04/04/2019	Acompañé en un proceso adivinatorio, se realizó en un lugar apartado bastante oscuro en una <i>estera</i> . El <i>nahako</i> tenía unos cuadernos con lo que parecía un idioma de símbolos escritos con lápiz y un juego de tres pequeños espejos, además de algunos pequeños instrumentos musicales que acompañaban a su canto mientras se mecía.
3	Funeral cuarenta días	Veinti-cuatro horas	Toda la comunidad allegada	05/06/2019	A los cuarenta días de la muerte se hace la ceremonia principal en la que participa toda la familia. En estos cuarenta días se espera que a la familia le dé tiempo de acudir. También, es el tiempo que se tarda en llegar al vientre de <i>Namuli</i> . Las personas tradicionalmente son enterradas en posición fetal envueltas en una estera, pasado el río (que marca una línea entre la vida y la muerte) y mirando hacia <i>Namuli</i> para facilitar el tránsito. Acudimos solo durante el día a una comunidad a la que accedimos después de caminar unas horas. Los hombres rezaban bajo la sombra de un gran árbol, las mujeres se distribuían por las sombras restantes cocinando y haciendo otros quehaceres. Se mató una cabra para la ocasión.

4	Ceremonia para limpiar al bebé cuando empieza a andar	Ocho horas	Bebé, parientes mujeres, <i>namuku</i> y nosotras	15/06/2019	El padre del bebé no ha aparecido porque estaba bebiendo, lo cual ha sido un gran bochorno para ellas. La <i>namuku</i> ha preparado un aceite además de medicamentos para el baño, para beberlos y para anudarlos al bebé (en el tobillo, la cintura y la muñeca). El objetivo de esta ceremonia es que sus padres retomen las relaciones sexuales debido a que ya ha empezado a andar. Estas relaciones le podrían dañar y mediante esta ceremonia queda protegido. Es una ceremonia larga por lo que se tarda en preparar los medicamentos. La madre debe seguir bañando al bebé en el medicamento indicado por la <i>namuku</i> .
5	<i>Matxini</i>	Treinta y dos horas	<i>Namuku-nahako</i> , ayudante, cuatro <i>batukistas</i> /cantadoras, mujeres en vigilia (principalmente familia), algunos hombres de la familia y nosotras	06/07/2019 07/07/2019	Acudimos después del almuerzo, había ya muchas mujeres sentadas en la parte de fuera y accedimos a la casa donde había una pequeña hoguera en una esquina y al fondo estaba la enferma -hecha un ovillo- tapada con <i>capulanas</i> . Dentro había seis mujeres más. A lo largo de la tarde se sacrificaron animales y se hicieron varios preparativos. Al caer la noche las mujeres del patio guardaron silencio y comenzó la mayor actividad ritual que transcurrió durante toda la noche en la que estuvieron cantando y tocando unas maracas con el mismo ritmo toda la noche. Solo cuando salimos en la noche paró la música y finalmente cuando salió el sol. Entonces nos preparamos para ir a buscar los medicamentos a un lugar cercano. Pasamos toda la mañana en el bosque y, a la vuelta, se cocinó para entregar a las/os espíritus comida. Cerca del anochecer, la ceremonia se dio por finalizada una vez la <i>namuku</i> había bañado a la enferma y enterramos varios medicamentos en el suelo del baño donde se coloca la olla con los medicamentos. Durante la ceremonia la <i>namuku</i> recibió varias llamadas de la mujer a la que acudiría a su <i>matxini</i> en octubre diciendo que estaba en la <i>machamba</i> de <i>matxini</i> y que ya había tomado el medicamento pero que solo se lo bajaba, que no se lo curaba.

6	Funeral cuarenta días	Veinti-cuatro horas	Toda la comunidad allegada	10/07/2019	Se mató una cabra y había mucha comida. Fue menos solemne que el anterior, la gente parecía animada. Hubo menos rezos, la persona que había fallecido era católica y algunas mujeres participaron en el rezo esta vez. Había muchísima comida.
7	<i>Xataka</i> ofrenda a los muertos villa	Cinco horas	Familia nuclear	20/07/2019	Acudí al anochecer cuando estaba casi todo preparado, distribuyeron toda la comida alrededor de la puerta de la casa principal. Solo estaba la familia nuclear. Pedían que las/os antepasadas/os cuidase de su <i>machamba</i> que estaba siendo atacada por varios animales. Solo la pareja dueña del patio habló durante largo rato mientras permanecíamos de rodillas con la cabeza gacha. Me explico que los umbrales son los espacios propicios porque es donde se crea el espacio entre gente viva y muerte, en las sombras se crea ese espacio. Me quedé hasta bien entrada la noche.
8	Iniciación masculina Txikoko	Quince días	Hombres de todas las edades y algunas mujeres parientes de los iniciados en los días indicados para su presencia	11/08/2019 25/08/2019	Solo accedí a los espacios permitidos a las mujeres que son el primer día cuando se acude al bosque y el día vienen para que sus madres les reconozcan los pies. Esta es la manera en la que ellas saben si han muerto o no durante la iniciación. Hoy en día nadie muere en la iniciación, según Angelino, antiguamente la iniciación podía durar seis meses o un año y los jóvenes aprendían a cazar, hacer casas, objetivos de cáñamo, entre otras actividades masculinas. En la actualidad no ocurre nada de esto. Sí se les realiza la circuncisión, algunos llegan con ella hecha del hospital, pero cada padrino es responsable de llevar una cuchilla nueva para este fin. Existe un debate sobre si la circuncisión es tradicional o una incorporación islámica. Hay informantes que opinan que originalmente solo se realizaba un pequeño corte sin llegar a retirar el prepucio cuyo fin era emular la purificación que otorga la primera menstruación a las chicas, otros opinan que siempre ha sido una circuncisión completa.

9	Funeral cuarenta días	Veinti-cuatro horas	Toda la comunidad allegada	17/08/2019	Acudí a pasar el día y parte de la tarde a un funeral hasta que me marché a otra ceremonia (a pesar de que la ceremonia duró más tiempo). Las mujeres estaban distribuidas en el patio cocinando y limpiando. Los hombres reunidos en el alpendre rezaban a Alá y se les iban sirviendo bebidas y comida.
10	Adivinación para iniciar los rituales de <i>mwene</i> y <i>apwynamwene</i>	Veinti-cuatro horas	Mujeres de la comunidad, dos hombres y nosotras	17/08/2019	Ceremonia celebrada para propiciar sabiduría para una joven <i>apwynamwene</i> y un joven <i>mwene</i> que acaban de ser elegidas/os pero que estaban a la espera de la ceremonia principal que no podría hacerse sin esta purificación. Desde la tarde, y principalmente por la noche, un gran grupo de mujeres se reunieron. La <i>nahako</i> tenía espejos pintados con puntos blancos y unos cuadernos escritos con símbolos. Se cantó durante toda la noche dentro de la casa casi en la oscuridad completa, sólo había una pequeña hoguera y se realizó una <i>makeya</i> dentro para la que vinieron dos hombres. A la mañana siguiente continuó con la preparación de comida.
11	Iniciación femenina Txikoko	Ocho días	Mujeres de todas las edades	18/08/2019 25/08/2019	Parecido al del año anterior, pero con más asistentes. Se destacan las jóvenes venidas de las ciudades y que este año ha subido el precio. Son las mismas <i>namuku</i> y las mismas charlas institucionales. Algunas chicas que se iniciaron el año pasado participaron como instructoras de baile. Este año hubo gran revuelo porque una joven se fugó de casa y entró en la iniciación sin consentimiento, la familia se negaba a pagar y las <i>namuku</i> no la podían dejar salir sin acabar el proceso, aunque quedó aislada hasta que se resolvió quién asumiría el coste de la joven.

12	Iniciación femenina Batiro	Cincuenta horas	Mujeres de la zona de todas las edades	28/08/2019 30/08/2019	<p>Llegamos temprano por la mañana, encontramos ya a muchas de las jóvenes reunidas junto al <i>muché</i> de la escuela. Para iniciar la iniciación corrieron varias veces subiéndolo y bajándolo el <i>muché</i>. El colegio está junto al camino y pasaron unos hombres a los que abuchearon e insultaron hasta que se marcharon a toda prisa. Después fuimos donde el <i>mwene</i> para que les hiciese una <i>makeya</i>, era muy mayor apenas se podía mover. Después de eso separaron a las niñas que todavía no habían menstruado y se llevaron a las otras con una <i>namuku</i> que les explicó con una tabla usando unos polvos de colores la menstruación y cómo funciona el ciclo reproductivo (días fértiles). La <i>apwiyamwene</i> vino e inició la <i>makeya</i> de salvar el nombre. Al atardecer acudimos a una explanada apartada donde se hizo un gran fuego. La noche fue entera de pequeños consejos y baile. A la mañana fuimos al bosque para buscar el medicamento. Por la noche fueron los grandes consejos y a la mañana siguiente fuimos a ver al <i>mwene</i> de nuevo, luego fuimos al río. Cerca del anochecer volvimos.</p>
13	Iniciación femenina comunidad Machecho	Cuarenta y ocho horas	Mujeres de la zona de todas las edades	31/08/2019 02/09/2019	<p>Después de dejar la moto, caminamos cerca de dos horas hasta la comunidad. Todavía no se había iniciado porque la <i>namuku</i> llegaba tarde desde otra iniciación. Fuimos a un lugar apartado en el <i>mato</i> donde había una estructura que usan los hombres para dejar el tabaco en época de cosecha. Los bailes y los consejos duraron toda la noche. A la mañana siguiente nos adentramos entre los árboles para tomar el medicamento. Después pasamos la tarde haciendo distintas actividades ceremoniales hasta la noche cuando empezaron los consejos grandes. A la mañana siguiente fuimos al río. Cerca del anochecer, iniciamos la marcha para volver.</p>

14	Iniciación a la vida de bebé	Tres horas	Bebé, madre, abuela, dos <i>namuku</i> mujeres y nosotras	09/09/2019	Ha sido muy temprano por la mañana, el día anterior se le había caído el cordón umbilical. La han lavado con agua que tenía unos medicamentos de raíces, le han raspado un poco de pelo de cerca de la frente y le han atado unas raíces a la muñeca, a la cadera y al tobillo para protegerla. También, le han indicado a la madre con qué medicamento bañarla los próximos días.
15	<i>Xataka</i>	Doce horas	Familia matrilineal extendida	14/09/2019	El hombre que había muerto de cólera el año anterior había dejado en herencia a su mujer la moto. Como no sabía conducirla, decidió venderla e invirtió parte del dinero de la venta en hacer una <i>makeya</i> para agradecerle al marido el beneficio obtenido y así no provocar su ira. Para esta ocasión un viejo de la familia, a la hora de la <i>makeya</i> , se sentó en el umbral de la casa hablando como si fuese la voz del difunto o para transmitirle el mensaje.
16	<i>Xataka</i>	Doce horas	Familia matrilineal de Teresa	26/09/2019	Llegué tarde porque tenía otros compromisos anteriores. Las ofrendas habían sido ya realizadas y esta vez había venido la familia de Teresa. Me alegró ver a sus hermanos, ella me había contado que hace años en un <i>xataka</i> habían tenido una fuerte discusión porque su hija se enfrentó al <i>atata</i> y este estaba muy ofendido. Ella llevaba desde entonces soñando y los cuervos se habían comido parte de su cosecha ese año. Había logrado hacer de nuevo el <i>xataka</i> con la familia matrilineal para estar a bien. Su hija se había mudado a otra villa con su nuevo novio y no estaba. Días después me dijo que ya no soñaba y que su <i>machamba</i> había mejorado. Antes de marcharme su hija volvió. Teresa pensaba que la vecina las había hechizado. Poco tiempo después de irme supe que su marido y su hijo habían muerto y que su hija volvía a tener problemas con la policía, confirmando así las sospechas.

17	<i>Xataka</i>	Dieciséis horas		28/09/2019	Acudí a casa de Caterina para tratar de ayudarla con los preparativos y había ya muchas mujeres de su familia además de algunas vecinas. Ella estaba muy estresada porque le habían encargado hacer un <i>ottheka</i> que debía empezar a hacer al día siguiente. Ella se enorgullecía mucho de ser de las pocas mujeres que todavía sabía hacerlo. Pasamos toda la mañana con los preparativos. Los hombres, llegada la hora, se juntaron en el alpendre y se puso la comida en la entrada de este mientras se ponían ellos de cucilllas en primera línea y las mujeres alrededor de rodillas. Varios hombres con la cabeza gacha estuvieron entregando la <i>makeya</i> a las/os antepasadas/os finalizando con las dos palmadas huecas. Finalmente llegó el turno de Caterina. Pasamos el resto de la tarde comiendo.
18	Ceremonia preparar bebida <i>ottheka</i> (preparar la bebida se considera una ceremonia en sí misma)	Siete días	Caterina, la mujer dueña de la <i>ottheka</i> , su hermana y yo	29/09/2019	Esta fue encargada a Caterina para el funeral después de los cuarenta días de la muerte de un vecino. Ella me invitó a ser su asistente de puchero durante esa semana. Durante esta semana ella me explicó pormenorizadamente por qué se hace, por qué es importante, cómo se hace tradicionalmente y las variantes que ella le estaba haciendo. No pasábamos allí todo el día, pero íbamos varias veces al día a supervisar los pucheros. Pasamos dos noches allí porque eran noches de vigilia de la bebida, porque es una bebida de las/os antepasadas/os. Se preparó la bebida en la parte de abajo del granero que funcionaba como cocina, era un sitio muy oscuro que solo entraba luz al abrir la puerta y de la hoguera. Solo las mujeres teníamos acceso a este espacio y no todas, solo la dueña, su hermana y nosotras. Caterina añadía harina, probaba los diferentes pucheros, echaba agua, mezclaba, separaba, ponía al fuego y quitaba, etc. Mi aportación como ayudante consistía en remover constantemente los distintos pucheros según sus indicaciones.

19	<i>Xataka</i>	Doce horas	Familia matrilineal extendida	11/10/2019	<p>La <i>apwiyamwene</i> organizaba el <i>xataka</i> para pedir por la comunidad. Fue el <i>xataka</i> más largo al que había acudido porque permanecimos un gran grupo de mujeres durmiendo en su patio. Aunque los hombres habían venido a la <i>makeya</i>, se fueron tras la cena. Esto hizo que la noche se convirtiese en un espacio de ocio en verdad. La mayor parte de las mujeres pasaron la noche bebiendo <i>cabanga</i>, hablando y riéndose hasta el alba.</p>
20	<i>Matxini</i>	Treinta horas	Namuku- <i>nahako</i> , hijas doliente, algunas vecinas, tres <i>batukistas</i> / cantadoras, Caterina y yo	13/10/2019 14/10/2019	<p>Acudimos a media tarde. Había menos gente que en la otra que había acudido, pero era ya la tercera ceremonia de <i>matxini</i>. El propósito de esta ceremonia era distinto. La <i>namuku-nahako</i> pretendía «cerrar la cabeza» de la enferma para evitarle la locura porque estaba siendo llamada para ser <i>nahako</i>. Se repitieron muchos de los actos ceremoniales pero la parte de la adivinación fue más larga y la enferma participó activamente. A la mañana siguiente no se fue a buscar el medicamento porque ya lo conocía. Sin embargo, se realizó durante todo el día un proceso de la toma del baño, hasta entonces el más largo que había visto nunca. También se le hicieron vacunas a la enferma para sellar su cuerpo y se le rapó el pelo. Hacía ya muchos meses que conocía a la enferma y unos días después estuve visitándola, seguía haciendo sus quehaceres en una inusual calma tensa. La <i>namuku</i> había colocado una bandera blanca porque ella había sido llamada pero no era para ser <i>nahako</i> a modo que todo el vecindario lo supiese.</p>
21	<i>Matxini</i> , vigilia	Dieciséis horas	Grupo de mujeres en el exterior	28/10/2019	<p>Permanecí durante la tarde, la noche y algo de la mañana en la vigilia de una ceremonia de <i>matxini</i> realizada en una comunidad vecina acompañando la actividad que se realiza.</p>

22	Xataka institucional	Cuatro horas	29/10/2019	<p>El cuerpo administrativo ha acudido a una comunidad para celebrar un <i>xataka</i> institucional en un <i>muttholo</i> para inaugurar el inicio del plantío para la estación ecológica que se iniciaba. Se han presentado <i>mwene</i>, <i>apwayamwene</i> y antiguos combatientes con el uniforme, personas de la comunidad además del cuerpo administrativo del distrito. La <i>apwayamwene</i> de la comunidad había preparado la <i>mapira</i> para el evento y ha iniciado la <i>makeya</i> a la cual han seguido distintas figuras políticas. A esto ha seguido a un mercadillo de exposición de productos locales, posteriormente unas danzas «tradicionales» que nunca había visto bailar a nadie y unas charlas por parte de agricultura y un representante del almacén de tabaco sobre buenas prácticas en la agricultura, finalmente había una comida.</p>
23	Xataka	Seis horas	01/11/02019	<p>Con motivo del inicio del plantío se ha organizado una <i>makeya</i> para pedir prosperidad a las/os antepasadas/os para ese año agrícola. Al tratarse de una ofrenda familiar y no de la comunidad, ha sido la <i>apwayamwene</i> quien la ha iniciado, seguida del <i>mwene</i>, el <i>atata</i> y otros hombres de la familia. Además de harina se ha ofrecido comida que luego hemos comido. Había pez congelado, gallina y cerdo, <i>cabanga</i>. además de refresco y pan, ya que algunas/os habían muerto durante la niñez.</p>

Figura 91. Cuadro resumen de ceremonias observadas. Ane Sesma Gracia, 2022.

Referencias Bibliográficas

- Acçolini, Grazielle y Teixeira de Sá Junior, Mário. (2016). Tradição - Modernidade: a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo). Dossiê - Perspectivas contemporâneas sobre o mundo Lusófono. *Mediações Revista de Ciências Sociais*, 21(2), 49-70.
- Aguilar García, Teresa (2008). Feminismo Postmoderno: D. J. Haraway y S. Harding. *Eidos*, 8, 222-232.
- Ahedo, Manuel (2019). El África Subsahariana en el orden mundial de la globalización neoliberal. *Relaciones internacionales*, 40, 69-87.
- Aixelà Cabré, Yolanda (2005a). Parentesco y género en el África sahariana y subsahariana. La categorización sexual de los grupos matrilineales. *Studia Africana*, 16, 80-89.
- Aixelà Cabré, Yolanda (2005b). *Género y Antropología Social*, España: Editorial Doble J.
- Allina, Eric (2017). Comprender a “Escravidão Moderna”: Vozes dos arquivos. Dossiê Escravidão, Trabalho Forçado e Resistência na África Meridional. *Cadernos de Estudos Africanos*, 33, 131-155.
- Altman, Dennis (2001). *Global Sex*. Chicago: University of Chicago Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226016047.001.0001>. Consultado el 11 de marzo de 2022.
- Amadiume, Ifi (1997). *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. UK: Zed Books Ltd.
- Amadiume, Ifi (2018). *Hijas que son varones y esposos que son mujeres*. España: Editorial BellaTerra.
- Amy Trauger, Jennifer L. Fluri (2019). *Engendering Development: Capitalism and Inequality in the Global Economy*. Inglaterra: Routledge.
- Anderson, Benedict (2013). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de cultura económica.
- Appiah, Kwame Anthony (2019). *Las mentiras que nos cuentan: repensar la identidad, creencias, país, color, clase, cultura*. España: Taurus.
- Appadurai, Arjun (2007). *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*. España: Ensayo Tus Quets Editores.

- Aragão, Fernanda Maria Baraúna de Freitas (2017). *Vozes de Nacala: uma análise sobre as potencialidades e limites da articulação contra a ProSAVANA* [Trabajo final de máster, Universidade Federal da Bahia].
- Arizcurinaga Zeballos, Ivanna Marcela (2008). *Importância Actual da Apwiyamwene no Âmbito tradicional e Político no Distrito de Muecate, Província de Nampula - República de Moçambique*. Mozambique: Diname E.E.
- Arnfred, Signe (2011). *Sexuality & gender politics in Mozambique: Rethinking gender in Africa*, Inglaterra: James Currey y Nordic Africa Institute.
- Arnfred, Signe (2015a). Female Sexuality as Capacity and Power? Reconceptualizing Sexualities in Africa. *African Studies Review*, 58(3), 149-170.
- Arnfred, Signe (2015b). Notas sobre gênero e modernização em Moçambique. Dossiê: Corpos, trajetórias e valores: Perspectivas de gênero, famílias e reprodução social em contextos africanos. *Cadernos Pagu*, 45, 181-224.
- Asher, Kiran (2017). Spivak and Rivera Cusicanqui on the Dilemmas of Representation in Postcolonial and Decolonial Feminisms. *Feminist Studies*, 43(3), 512-524.
- Augé, Marc (1994). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. España: Gedisa.
- Augusto de Mattos, Regiane (2018). *As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842-1910)*. Brasil: Alameda Casa Editorial.
- Bakare Yusuf, Bibi (2002). Youruba's [sic] Don't Do Gender: A Critical Review of Oyeronke Oyewùmi's The Invention of Women: Making an [sic] African Sense of Western Gender Discourses. *African Identities*, 1(1), 119-40.
- Balandier, Georges (1988). *Modernidad y poder: El desvío antropológico*. España: Ediciones Júcar.
- Balandier, Georges (1993). A noção de situação colonial. *Revista Cadernos de Campo*, 3, 107-131. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v3i3p107-131>. Consultado el 30 de julio de 2022.
- Balandier, Georges (1994). El drama. *El poder en escena* (pp. 15-43). España: Paidós.
- Bank, Leslie J. (2020). Entangled in patriarchy: Migrants, men and matrifocality after apartheid en Bank, Leslie J.; Posel, Dorrit y Wilson, Francis (Eds.). *Migrant Labour after Apartheid: The Inside Story* (pp. 372-393). Sudáfrica: HSRC Press.
- Basehart, Harry W. (1961). Ashanti, en Schneider, David y Gough, Kathleen. (Eds.). *Matrilíneal Kinship* (pp. 270-297). California: University California Press.

- Barfield, Thomas (Ed.). (2001), *Diccionario de Antropología*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Batliwala, Srilatha (2007). Taking the Power out of Empowerment – An Experiential Account. *Development in Practice*, 17(4-5), 557-565.
- Beltrán, Elena y Maquieria, Virginia (Eds.) (2001). *Feminismos, Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernault, Florence (2006). Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa. *The Journal of African History*, 47(2), 207-239.
- Beverley, John (2014). *Subalternidad y representación: Debates en teoría cultural*, Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Bidaurratzaga, Eduardo (2011). Progresos y desafíos para la salud en África Subsahariana: la importancia de los sistemas nacionales de salud para los ODMs. *Revista de Economía Mundial*, 27, 39-70.
- Bidaurratzaga, Eduardo y Colom, Artur (2015). Las industrias extractivas en Mozambique: ¿amenaza u oportunidad para el desarrollo? *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 110, 189-211.
- Blystad, Astrid, Haukanes, Haldis, & Zenebe, Mulumebet (2014). Mediating Development?: Exchanges on Gender Policies and Development Practices in Addis Ababa, Ethiopia. *Africa Today*, 60(4), 25-45. <https://www.muse.jhu.edu/article/54810>. Consultado el 5 de enero de 2022.
- Braga, Ruy (2019). A return of class struggle without class? Moral economy and popular resistance in Brasil, South Africa and Portugal. *Sociologia & Antropologia*, 9(2), 469-493.
- Brow, James (1996). *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village*. Tucson: University of Arizona Press.
- Bryceson, Deborah F., Jønsson, Jesper B., & Verbrugge, Hannelore (2013). Prostitution or partnership? Wifetypes in Tanzanian artisanal gold-mining settlements. *The Journal of Modern African Studies*, 51(1), 33–56. <http://www.jstor.org/stable/43302019>. Consultado el 7 de junio de 2022.
- Boaventura de Sousa Santos (1988). Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, 2(2), 46-71.
- Boaventura de Sousa Santos (2003). O Estado Heterogêneo e o Pluralismo Jurídico. En Boaventura de Sousa y Trintade, João Carlos. *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique Vol.1* (pp. 47-95). Porto: Afrontamento.

- Boaventura de Sousa Santos (2008). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipadora*. Bolivia: CIDES-UMSA/CLACSO/Plural.
- Boaventura de Sousa Santos y Meneses, Maria Paula (Eds.) (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. España: Editorial Akal.
- Bohannan, Paul (1959). The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *The Journal of Economic History*, 9(4), 491-503.
- Bohannan, Paul y Dalton, George (1995). Mercados en África: Introducción. En Velasco, Manuel (Comp.). *Lecturas de Antropología Social y Cultural* (pp. 413-440). Madrid: UNED.
- Bonate, Liazzate J. K. (2007). *Traditions and Transitions. Islam and Chiefship in Northern Mozambique (ca. 1850-1974)*. [Tesis de doctorado, University of Cape Town]. <https://open.uct.ac.za/handle/11427/10148>. Consultado el 25 de mayo de 2022.
- Bonate, Liazzat J. K. (2006). Matriliney, Islam and Gender. *Journal of Religion in Africa*, 36(2), 139-166. DOI: [10.1163/157006606777070650](https://doi.org/10.1163/157006606777070650)
- Bonate, Liazzat J. K. (2007). Roots of Diversity in Mozambican Islam. *Lusotopie*, XIX(1), 129-149.
- Bordonaro, Lorenzo (2009). “Culture Stops Development!”: Bijagó Youth and the Appropriation of Developmentalist Discourse in Guinea-Bissau. *African Studies Review*, 52(2), 69-92. DOI:10.1353/arw.0.0195
- Boulding, Kenneth. E. (1967). The legitimacy of economics. *Economic Inquiry*, 5(4), 299-307.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2008). El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia simbólica. En *¿Qué significa hablar?* (pp. 85-97). Madrid: Editorial Akal.
- Bourdieu, Pierre (2012). *La Distinción*. España: Editorial Taurus.
- Bourgois, Phillipe (2010). *En busca del respeto: vendiendo crack en Harlem*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Butler, Judith (2011). *El género en disputa*. España: Paidós.
- Cambaza, Virgílio (2009). A terra no Contexto do Desenvolvimento da Indústria Mineira: Pressões e conflitos em torno dos DUATS. En de Brito, Luis et al., (Eds.). *Desafios para Moçambique 2010* (pp. 217–228). Maputo: IESE.
- Capurchande, Rhana; Coene, Gil; Schockaert, Ingrid; Macia, Manuel, & Meulemans,

- Herman (2016). "It is challenging... oh, nobody likes it!": a qualitative study exploring Mozambican adolescents and young adults' experiences with contraception. *BMC women's health*, 16, 48. <https://doi.org/10.1186/s12905-016-0326-2>. Consultado el 14 de julio de 2022.
- Carbajosa, Ana (2004, marzo 11). Decenas de niños han desaparecido y han sido mutilados en Mozambique. *El País Internacional*. https://elpais.com/diario/2004/03/11/internacional/1078959605_850215.html. Consultado el 15 de julio de 2021.
- Carvalho, Sol (Ed.) (1988). *História de Moçambique. Vol. I. Mozambique: Tempo sob autorização da UEM*.
- Casimiro, Isabel y Andrade, Ximena (1992). Construindo uma teoria de género em Moçambique. *Estudos Moçambicanos*, 11-12, 93-110.
- Casimiro, Isabel y Neves de Souto, Amélia (2010). *Empoderamento Económico da Mulher, Movimento Associativo e Acesso a Fundos de Desenvolvimento Local*. Maputo: Kapicua, Livros e Multimédia, Lda.
- Casimiro, Isabel (2014). A nova situação socioeconómica no Norte de Moçambique e o impacto sobre as desigualdades das mulheres. En Alberdi, Jokin y Bidaurratzaga, Eduardo (Coord.). *Desarrollo Humano Local en Mozambique* (pp. 57-74). España: Hegoa.
- Castells, Manuel (2001). *La galaxia Internet: reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Castgo, Finório y Salvucci, Vincenzo (2017). *Estimativas e Perfil da Pobreza em Moçambique: Uma Análise Baseada no Inquérito sobre Orçamento Familiar - IOF 2014/15*. <https://igmozambique.wider.unu.edu/pt/documento-de-trabalho/estimativas-e-perfil-da-pobreza-em-mocambique>. Consultado el 30 de julio de 2022.
- Castro, Soares de (1941). *Os Achirimas, Ensaio etnográfico*. Mozambique: Imprensa Nacional de Moçambique.
- Ceamanos, Roberto (2020). *El reparto de África: de la conferencia de Berlín a los conflictos actuales*. España: Catarata y Casa África.
- Chakravarti, Uma (2008). Beyond the Mantra of Empowerment: Time to Return to Poverty, Violence and Struggle. *IDS Bulletin*, 39(6),10-17.
- Chanock, Martin (1985). *Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. New York: Cambridge University Press.
- Chant, Sylvia (2008). The 'Feminisation of Poverty' and the 'Feminisation' of Anti-Poverty Programmes: Room for Revision?. *The Journal of Development Studies*,

44(2), 165-197.

- Chiziane, Paulina (1983). *Ventos do Apocalipse*. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira.
- Cole, Jennifer (2004). Fresh contact in Tamatave, Madagascar: sex, money, and intergenerational transformation. *American Ethnologist* 31(4), 573–588. <https://doi.org/10.1525/ae.2004.31.4.573>. Consultado el 20 de julio de 2022.
- Comaroff, Jean (1985). *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of South African People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean and Comaroff John (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa Vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (Eds.) (1993) *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (1999). Occult Economies and the Violence of Abstraction. *American Ethnologist*, 26 (2), 279-303.
- Connell, Raewyn (2014). Rethinking Gender from the South. *Feminist Studies*, 40(3), 518-539.
- Constable, Nicole (2009). Commodification of intimacy: marriage, sex and reproductive labour. *Annual Review of Anthropology*, 38, 49-64.
- Cooper, Frederick (1996). *Decolonization and African Society: The Labor Question in French and British Africa* (African Studies). Cambridge: Cambridge University Press. DOI:10.1017/CBO9780511584091.
- Cornwall, Andrea (2002). Spending power: love, money, and the reconfiguration of gender relations in Ado-Odo, southwestern Nigeria. *American Ethnologist* 29(4), 963-80.
- Cornwall, Andrea (2018). Além do “Empoderamento Light”: empoderamento feminino, desenvolvimento neoliberal e justiça global. *Cadernos Pagu*, 52:e185202 Dossiê Desenvolvimento, Poder, Gênero e Feminismo. <https://doi.org/10.1590/18094449201800520002>. Consultado el 17 de julio de 2022.
- Coronil, Fernando (2002). *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Venezuela: Nueva Sociedad.
- Cossa, Segone (2014). *Corpos Ubíquos: um estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique*. [Trabajo final de máster, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/115768>. Consultado el 13 de junio de 2022.

- Costa, Inajá (2019, del 15 al 19 de julio). Reflexões Teóricas a respeito da utilização do conceito de “gênero” para o contexto colonial do Norte de Moçambique [artículo]. *30º Simpósio Nacional de História, ANPUH*. Recife, Brasil. https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1564798183_ARQUIVO_ReflexoesteoricasarespeitodautilizacaodoconceitodegeneroparaocontextocolonialdoNortedeMocambique-InajaR.Costa.pdf. ISBN: 978-85-98711-21-8.
- Couto, Mia (2021). *O mapiador de ausências*. Portugal: Editorial Caminho.
- Cunha, Manuela (2017). “Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. En *Cultura com aspas* (pp. 304-370). Brasil: UBU Editora.
- Cunha, Manuela, & de Castro, Viveiros (2018). Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, 10(1), 57–78. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6354>. Consultado el 3 de agosto de 2021.
- Cunha, Teresa y Casimiro, Isabel (2019). Epistemologías del sur y alternativas feministas de vida. En Alberdi, Jon, et al. (Eds.). *Territorios en conflicto* (pp.71-118). Gernika: Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratzuz.
- Cunha, Teresa (2019). Epistemologies of the South, Mozambique and a post-colonial feminist quest. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 24(86), 101-124.
- Daniel, I. Adediran (2015). We thought we will be safe here: Narratives of Tanzanian Albinos in Kenya and South Africa. *African Studies Review*, 9(4), 37-54.
- Davis, Angela (2016). *Mujer, Raza y Clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- Depaepe, Mark, & Kikumbi, Lembagusala A. (2018). Educating girls in Congo: An unsolved pedagogical paradox since colonial times?. *Policy Futures in Education*, 16(8), 936–952. <https://doi.org/10.1177/1478210318767450>. Consultado el 28 de julio de 2022.
- Dias, Jorge & Dias, Margot (1970) *Os Macondes de Moçambique, III: Vida Social e Ritual*. Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar.
- Diário Nacional de Portugal (2017, mayo 11). Vale vai atingir pico de exportação a partir de Moçambique em 2018. *Diário Nacional de Portugal*. <https://www.dn.pt/lusa/interior/vale-vai-atingir-pico-de-exportacao-a-partir-de-mocambique-em-2018-8468230.html>. Consultado el 24 de noviembre de 2018.
- Díaz Cruz, Rodrigo (1995). Ritos mágicos, carabelas, computadoras personales: antropología y tecnología. *Nueva Antropología*, 47(XIV), 23-39.
- Douglas, Mary (1963). *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press.
- Douglas, Mary (1971). Is matriliney doomed in Africa? En Douglas, Mary & Kaberry,

- Phyllis M. (Eds.). *Man in Africa* (pp. 123-37). New York: Anchor Books.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Douglas, Mary (1999). Os lele revisitados, 1987: Acusações de feitiçaria à solta. *Mana* 5(2), 7-30.
- Duranti, Alessandro (2000). *Antropología Lingüística*. UK: Cambridge University Press.
- DW Internacional (2014, julio 16). Mais passado que futuro: mineiros moçambicanos na África do Sul. DW. <https://www.dw.com/pt-002/mais-passado-que-futuro-mineiros-mo%C3%A7ambicanos-na-%C3%A1frica-do-sul/a-17762980>. Consultado el 03 de marzo de 2018.
- DW Notícias, (2019, abril 3). Campanha de vacinação contra a cólera arranca no centro de Moçambique. DW. <https://www.dw.com/pt-002/campanha-de-vacina%C3%A7%C3%A3o-contr-a-c%C3%B3lera-arranca-no-centro-de-mo%C3%A7ambique/a-48178298>. Consultado el 5 de agosto de 2022.
- Escobar, Arturo (1988) Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World. *Cultural Anthropology*, 3, 428-443.
- Escobar, Arturo (1991). Anthropology and the Development Encounter. *American Ethnologist*, 18(4), 658-81.
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Venezuela: Editorial Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona: Anagrama.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Expansión, Datos macroeconómicos (2021). PIB Mozambique. *Expansión*. <https://datosmacro.expansion.com/pib/mozambique>. Consultado el 3 de agosto de 2022.
- Fanon, Faniz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- Farré, Albert (2016). Ruinas y legitimidad en Massinga. Formas de pensar el pasado entre ancianos empobrecidos del sur de Mozambique. *Revista de Antropología Social*, 25(2), 361-387. <https://doi.org/10.5209/RASO.53977>. Consultado el 30 de junio de 2022.
- Fassin, Didier (2019). As economias morais revisitadas. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 18(53), 27-54.

- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia (2017). *El calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Feraudy-Espino, Heriberto (2007). *Macua*. Cuba: Letras cubanas.
- Ferguson, James (1992). The Country and the City on the Copperbelt. *Cultural Anthropology*, 7(1), 80-92.
- Ferguson, James (1994). *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ferguson, James (1999). *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, James (2006). *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11g97mg>. Consultado el 29 de mayo de 2022.
- First, Ruth (Coord.) (2015). *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane*. Recife: Editora UFPE.
- Fraser, Nancy (2009). Feminism, Capitalism and the Cunning of History. *New Left Review*, 56, 97-117.
- Frizzi, Giuseppe y Filippi, Mário (2005). *Dicionário Xirima-português e português-xirima: Gramática e Alfabetização*. Niassa: Centro de Investigação Macua-Xirima.
- Frizzi, Giuseppe (2008). *Biosofia e Biosfera Xirima*. Niassa: Centro de Investigação Macua-Xirima.
- Fortes, Meyer (1963). Time and social structure: an ashanti case study, En Radcliffe-Brown, Alfred, A. *Social Structure Studies* (pp.54-84). New York: Russell & Russell Inc.
- Fortes, Meyer y Evans-Pritchard Edward Evans (1981). *Sistemas políticos africanos*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Foster, George M. (1972). *Tzintzuntzan: Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michael (1978). *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad del saber*. España: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*, Madrid: Ediciones la Piqueta.

- Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. EEUU: Edited by Colin Gordon.
- Foucault, Michael (1986). *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*. España: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michael (2003). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Funada-Classen, Sayaka (2012). *The origins of war in Mozambique. A history of Unity and Division*. Tokyo: Ochanomizu Shobo Co., Ltd.
- Gandoulou, Justin-Daniel (1989). *Dandies à Bacongo: Le Culte de l'Élégance dans la Société Congolaise Contemporaine*. Paris: L'Harmattan.
- Geertz, Clifford (1997). Do ponto de vista dos nativos y O senso comum como um sistema cultural. En *O saber local* (pp. 85-110 y 111-141). Brasil: Vozes.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geffray, Christian (1991). *A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento.
- Geffray, Christian (2000). *Nem pai, nem mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua*. Lisboa: Caminho, Coleção Estudos Africanos.
- Gerdes, Paulus (2007). *Otthava: Fazer cestos e geometria na cultura makhuwa do nordeste de Moçambique*. Maputo: Ediciones Lulu.
- Gershman, Boris (2016). Witchcraft beliefs and the erosion of social capital: Evidence from Sub-Saharan Africa and beyond. *Journal of Development Economics*, 120, 182-208.
- Geschiere, Peter (1992). Kinship, Witchcraft and the Market. En Dilley, Roy. *Contesting Markets: Analyses of Ideology, Discourse and Practice* (pp.159-179). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Giddens, Anthony; Bauman, Zygmunt; Luhmann, Niklas; Beck, Ulrich (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Gluckman, Max (1940). The Kingdom of Zulu of South Africa. En Fortes, Meyer y Evans–Pritchard, Edward (Eds.). *African Political Systems* (pp. 25–55). Londres: Oxford University Press.
- Gluckman, Max (1958). Análisis de una situación social en Zululandia moderna. *Clásicos y Contemporáneos en Antropología CIESAS-UAM-UIA*, 28, 1-27.

- Gluckman, Max (1978). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. España: Ediciones Akal.
- Gluckman, Max; Douglas, Mary y Horton, Robin (1991). *Ciencia y Brujería*. Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- Gluckman, Max (2009). *Costumbre y Conflicto en África*. Perú: Fondo Editorial UCH.
- Golooba-Mutebi, Frederick (2005). Witchcraft, Social Cohesion and Participation in a South African Village. *Development and Change*, 36(5), 937-985. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.0012-155X.2005.00442>. Consultado el 17 de julio de 2022.
- Gonçalves, Euclides (2005). Finding the Chiefs: Political Decentralisation and Traditional Authority in Mocumbi, Southern Mozambique. *Africa Insight*, 35(3), 64-70. DOI: [10.4314/ai.v35i3.22447](https://doi.org/10.4314/ai.v35i3.22447)
- Gottlieb, Alma (2001). Sacrificio. En Barfield, Thomas (Ed.). *Diccionario de Antropología* (551-553), Barcelona, España: Edicions Bellaterra.
- Gough, Kathleen (1961). The modern disintegration of matrilineal descent groups. En Schneider, David M.; Gough, Kathleen (Eds.). *Matrilineal Kinship*, Berkeley: University of California Press.
- Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era, 6 vols.
- Gregorio Gil, Carmen. (2002). *Introducción: género, globalización y multiculturalismo, Mujeres de un solo mundo*. En Gregorio Gil, Carmen y Agrela Romero, Belén (Eds.). *Colección Feminae*. Granada: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- Groes-Green, Christian (2013). To put men in a bottle: eroticism, kinship, female power, and transactional sex in Maputo, Mozambique. *American Ethnologist* 40(1), 102-17. <https://doi.org/10.1111/amet.12008>. Consultado el 30 de junio de 2022.
- Guyer, Jane I. (Ed.) (1995) *Money Matters: Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities*. Londres: Heinemann.
- Guyer, Jane I. (2004). *Marginal Gains. Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hakim, Catherine (2011). *Capital erótico*. Barcelona: Editorial Debate.
- Haraway, Donna (1995a). Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 7-40.
- Haraway, Donna (1995b). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Harding, Sandra G. (2016). *Ciencia y Feminismo*. España: Ediciones Morata.
- Harris, Olivia y Young, Kate (Comp.) (1979). *Antropología y Feminismo*. España: Editorial Anagrama.
- Harvey, David (2004). *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. España: Ediciones Akal.
- Hayes, Nicole C. (2016). “Marriage is perseverance”: Structural violence, culture, and AIDS in malawi. *Anthropologica*, 58(1), 95-105. <https://www.muse.jhu.edu/article/620953>. Consultado el 28 de julio de 2022.
- Hirsch, Silvia M. (2003). Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: Una aproximación antropológica. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 24(1), 213-232. <https://doi.org/10.34096/runa.v24i1.1270>. Consultado el 26 de junio de 2022.
- Hobsbawn, Eric y Ranger, Terence (Eds.) (2002). *La invención de la tradición*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Holy, Ladislav (1986). *Strategies and norms in a changing matrilineal society*. Cambridge: University Press.
- Honwana, Alcinda Manuel (2002). *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Mozambique: Promédia editorial.
- Hunter, Mark (2002). The Materiality of Everyday Sex: thinking beyond ‘prostitution’. *African Studies*, 61(1), 99-119. <https://doi.org/10.1080/00020180220140091>. Consultado el 1 de julio de 2022.
- Hunter, Mark (2007). The changing political economy of sex in South Africa: The significance of unemployment and inequalities to the scale of the AIDS pandemic. *Social Science & Medicine*, 64(3), 689-700.
- Hutchinson, Sharon (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.
- INE (2017c). *IV Recenseamento Geral da População e Habitação: Indicadores sócio-demográficos Moçambique*. <http://www.ine.gov.mz/iv-rgph-2017/iv-recenseamento-geral-da-populacao-e-habitacao-2017-indicadores-socio-demograficos-mocambique>. Consultado el 04 de agosto de 2022.

- INE (2020). *Síntese da Conjuntura Económica*. I. e II. Maputo: Instituto Nacional de Estatística.
- INE (2022a). *Síntese de Conjuntura Económica*. Nº 36, I Trimestre, Junho 2022 – Maputo: Instituto Nacional de Estatística.
- INE (2022b). *População Moçambicana para 2022*. <http://www.ine.gov.mz/noticias/populacao-mocambicana-para-2021>. Consultado el 10 de agosto de 2022.
- Iniesta, Ferrán (2010). *El pensamiento tradicional africano: regreso al planeta negro*. España: Catarata y Casa África.
- Internacional (2019, noviembre 19). Hallan el cuerpo de un niño mutilado en un presunto caso de tráfico de órganos en Mozambique. *ABC*. https://www.abc.es/internacional/abci-hallan-cuerpo-nino-mutilado-presunto-caso-trafico-organos-mozambique-201911191130_noticia.html. Consultado el 15 de julio de 2021.
- Jabardo Velasco, Mercedes (2008). Desde el Feminismo Negro, una mirada al género y la inmigración. En Liliana Suárez Navaz, Emma Martín Díaz, Rosalva Aída Hernández Castillo (Coords.). *Feminismos en la Antropología: Nuevas propuestas críticas* (pp. 39-54). España: Ankulegi. ISBN 978-84-691-4958-4.
- Jabardo Velasco, Mercedes (Ed.) (2012). *Feminismos Negros: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jasse, Francisco; Nassabe, Jonas; Ibraimo, Mussagy; Macamo, Paulo y Mandlate, Teixeira (2018). *Estatísticas da Cultura, 2018*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, INE.
- Jiménez, Yasmina (2007, marzo 7). *Una monja española investiga el tráfico de órganos en Mozambique*. El Mundo. <https://www.elmundo.es/elmundo/2007/03/04/solidaridad/1172981284.html>. Consultado el 15 de julio de 2021.
- Johnson, Jessica (2016). Matriliney. En Stein, Felix (Ed.). *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Editado por Cambridge Online: <http://doi.org/10.29164/16matriliney>. Consultado el 15 de junio de 2022.
- Kabeer, Naila (2015). Gender, Poverty, and Inequality: A Brief History of Feminist Contributions in the Field of International Development. *Gender & Development*, 23(2), 189-205. DOI:10.1080/13552074.2015.1062300.
- Karp, Ivan (2002). Development and Personhood: Tracing the Contours of a Moral Discourse. En Knauff, Bruce M. (Ed.). *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies* (pp. 82-104). Bloomington: Indiana University Press.
- Keesing, Roger (1992). *Custom and Confrontation: The Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Khambane, Chitlango y Clerc, André-Daniel (1990). *Chitlango: Filho de Chefe*. Maputo: Cadernos Tempo.
- Kopenawa, Davi y Albert, Bruce (2010). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Brasil: Companhia das Letras.
- Kopytoff, Igor (1971). Ancestors as elders in Africa. *Africa: Journal of the International African Institute*, 41(2), 129-142.
- Kopytoff, Igor (1990). "Women's Roles and Existential Identities" in Beyond the Second Sex. En Reeves Sanday, Peggy and Gallagher Goodenough, Ruth (Eds.). *New Directions in the Anthropology of Gender* (pp.77-98). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kumar Mishra, Raj (2013). Postcolonial feminism: Looking into within-beyond-to difference. *International Journal of English and Literature*, 4(4), 129-134.
- Kusimba, Sibel (2020). Embodied value: Wealth-in-people. *Economic Anthropology*, 7(2), 166-175.
- Laheji, Christian (2018) Dangerous neighbors: sorcery, conspicuous exchange and proximity among urban migrants in northern Mozambique. *Africa*, 88, 31-50.
- Lancaster, Chet S. (1974). Brideservice, residence, and authority among the Goba (N. Shona) of the Zambezi. Valley. *Africa: Journal of the International African Institute* 44(1), 46-64. <https://doi.org/10.2307/1158566>. Consultado el 8 de abril de 2022.
- Lancaster, Chet S. (1976). Women, Horticulture, and Society in Sub-Saharan Africa. *American Anthropologist*, 78(3), 539-564. <http://www.jstor.org/stable/674416>. Consultado el 3 de marzo de 2022.
- Lancaster, Chet S. (1981). *The Goba of the Zambezi: sex roles, economics and change*. EEUU: University of Oklahoma Press.
- Leach, Edmund R. (1977). *Los sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona: Anagrama.
- Lerma Martínez, Francisco (2009). *O povo Macua e a sua cultura*. Maputo: Paulinas Editorial.
- Lerner, Gerda (2018). *La creación del patriarcado*. Navarra: Katakarak Liburuak.
- Lesetedi, Gwen N. (2018). A Theoretical Perspective on Women and Poverty in Botswana. *Journal of International Women's Studies*, 19(5), 193-208.
- Levi, Margaret; Sacks, Audrey y Tyler, Tom (2009). Conceptualizing Legitimacy, Measuring Legitimizing Beliefs. *American Behavioral Scientist*, 53(3), 354-375.

- Lévi-Strauss, Claude (1988). *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (1991). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (1995). *Antropología Estructural*. España: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (1997). *El pensamiento salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Lie, Jon Harald Sande (2011). *Developmentality: An Ethnography of the New Aid Architecture and the Formation of the World Bank–Uganda Partnership*. [Tesis de doctorado, University of Bergen]. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt130h92h>. Consultado el 19 de mayo de 2022.
- Liviga, Athumani (2011). Economic and Political Liberalization in Tanzania and its Unintended Outcomes. *Eastern Africa Social Science Research Review*, 27(1), 1-31.
- Loforte, Ana (2000). *Gênero e poder entre os Tsongas de Moçambique*. Maputo: Ediciones Promedia.
- Lonsdale, John (1992). The Moral Economy of Mau Mau. En Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa. En Berman, Bruce y Lonsdale, John (Eds.). *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa, Book Two: Violence and Ethnicity* (pp. 265-314). Oxford: James Currey.
- Lopes, Jose Sergio (2011). *El vapor del diablo. El trabajo de los obreros del azúcar*. Buenos Aires: Editora Grupo Antropología del Trabajo (GAT).
- Lowie, Robert (1985). Algunos aspectos de la organización política de los aborígenes americanos. En Llobera, José (Comp.). *Antropología Política* (pp. 107–132). Barcelona: Anagrama.
- Mahmood, Saba (2001). Feminist theory, embodiment and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202–36.
- Malaria Consortium (2017, abril 11). Niassa organiza-se para “deixar a malária de fora” da rede. *Malaria Consortium*. <https://www.malariaconsortium.org/news-centre/niassa-province-prepares-to-andquot-leave-malaria-outandquot-lang-pt.htm>. Consultado el 28 de agosto de 2022.
- Malandrino, Brígida Karla (2010). Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição Bantú. *Revista Último Andar*, 10, 1-70. ISSN 1980-8305
- Malinowski, Bronislaw (1994). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.

- Maloa, Joaquim y Cebola, Geraldo (2021). O impacto da cultura sobre a sexualidade entre os makuwas da Província de Nampula do Norte de Moçambique. *NJINGA E SEPÉ: Revista Internacional De Culturas, Línguas Africanas E Brasileiras*, 1(2), 293–306.
- Mama, Amina (2002). *Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity*. UK: Taylor & Francis e-Library.
- Mamdani, Mahmood (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Manzanera-Ruiz, Roser y Lizarraga, Carmen (2017). Women's social movements and social development: Opportunities for social work in Tanzania. *International Social Work*, 60(1), 219–233.
- Manzanera Ruiz, Roser y Vieitez Cerdeño, Soledad (2019a). Visiones de África: un repaso a los significados de género y a las acciones y luchas de las mujeres en el continente. En Manzanera, Roser; Vieitez, Soledad; López, Lola; Kabunda, Mbuyi; y Benavides Lourdes. *La cooperació al desenvolupament a l'Àfrica* (pp.15-37). Tarragona: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili. <http://llibres.urv.cat/index.php/purv/catalog/view/415/432/979-1>. Consultado el 30 de agosto de 2022.
- Manzanera-Ruiz, Roser y Vieitez Cerdeño, Soledad (2019b). Movimientos de mujeres y gestión comunitaria en África Subsahariana. En Ortega Vieito, Noelia; Bastante Fernández, María y Gómez Haro, Ana (Coords.). *Repensando África: Trenzando redes en torno a Derechos Globales* (pp. 90-111). Granada: Alianza por la Solidaridad.
- Manzanera-Ruiz, Roser (2021). Aportaciones del feminismo internacional a las controversias sobre los Derechos Humanos. En Ribeiro Meyer-Plufg Marques, Samantha y Mota Maciel, Renata (Coords.). *A Constituição por elas: interpretação constitucional sob a ótica das mulheres* (pp. 665-674). São Paulo: Associação Educacional Nove de Julho.
- Mariano, Esmeral; Braga, Carla y Moreira, Andre (2016). *Estudo sobre o Tráfico de órgãos e partes do corpo humano na Região Sul de Moçambique*. Mozambique: Interact Moçambique Lda.
- Marx, Karl (1978). *El capital: El proceso de producción del capital*. España: Siglo XXI editores.
- Maunier, René (1932). *Sociologie coloniale*. Paris: Domat-Montchrestie Editorial.
- Mauss, Marcel (1979). Esbozo de una teoría general de la magia. En *Sociología y Antropología* (pp. 43-150). Madrid, España: Tecnos.

- Mbembe, Achille (1985). *Les Jeunes et l'Ordre Politique en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan.
- Mbembe, Achille y Roitman, Janet (1995). Figures of the Subject in Times of Crisis. *Public Culture*, 7(2), 323-352.
- McLuhan, Marshall y Powers, Bruce R. (1995). *La aldea global*. España: Editorial Gedisa.
- Medeiros, Eduardo (1984). *A representação da mulher nas estruturas do poder tradicional -o exemplo das sociedades do norte de Moçambique-*. Mozambique: UNESCO/FNUAP Seminário sobre Comunicação Social em Apoio aos programas de desenvolvimento.
- Medeiros, Eduardo (1988). *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*. Mozambique: Arquivo Histórico de Moçambique Núcleo Editorial da Universidade de Eduardo Mondlane, Estudos 4.
- Medeiros, Eduardo (1990). Etnias e etnicidades em Moçambique: notas para o estudo de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) emakhuwa e elómwê e advento da etnicidade macua e lómuê. *Africana: Revista editada pelo Centro de Estudos Africanos e Orientais da Universidade Portucalense*, 18, 81-104.
- Medeiros, Eduardo (1997). *História de Cabo Delgado e do Niassa (C.1836-1929)*. Mozambique: Central Impressora.
- Medeiros, Eduardo (2006). Dos territórios linhageiros aos regulados coloniais no vale do Lúrio e na circunscrição de Montepuez durante e após a Companhia do Niassa: Notas exploratórias para uma análise antropológica da cartografia. *AFRICANA STUDIA*, 9, 269-298.
- Meillassoux, Claude (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI Editores.
- Meneses, Maria Paula (2004). Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada»: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas y Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele: os percursos e as experiências de vida de dois médicos tradicionais moçambicanos En Boaventura de Sousa Santos y Cruz e Silva, Teresa (Organização) *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social* (pp.77-110) y (pp.111-144). Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária.
- Meneses, Maria Paula (2008a). Mulheres insubmissas? Mudança e conflictos no norte de Moçambique. *Ex æquo*, 17, 71-87.
- Meneses, Maria Paula (2008b). Corpos de violência, linguagens de resistência: As complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 161-188.
- Meneses, Maria Paula (2009) Poderes, direitos e cidadania: O 'retorno' das autoridades

- tradicionais em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, 9-42. <https://doi.org/10.4000/rccs.1428>. Consultado el 37 de julio de 2022.
- Meneses Maria Paula (2010). O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais. *e-cadernos ces*, 7, 68-93. <https://doi.org/10.4000/eces.403>. Consultado el 14 de abril de 2022.
- Meneses, Maria Paula (2015). Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 9-52. <https://doi.org/10.4000/rccs.5869>. Consultado el 7 de mayo de 2022.
- Merry, Sally Engle (2003). Constructing a Global Law: Violence against Women and the Human Rights System. *Law and Social Inquiry*, 28(4), 941-947.
- Millett, Kate (2010). *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mintz, Sidney (1996). *Dulzura y poder. El lugar de la azúcar en la historia moderna*. México: Siglo XXI Editores.
- Mitchell, J. Clyde (1951). A Note on the Urbanization of Africans on the Copperbelt. *Human Problems in British Central Africa*, 12, 20-27.
- Mitchell, J. Clyde (1954). African Urbanization in Ndola and Luanshya. *Rhodes-Livingstone Communication*, 6. Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute.
- Mohanty, Chandra (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, 30(1), 61-88. <https://doi.org/10.1057/fr.1988.42>. Consultado el 3 de junio de 2022.
- Mohanty, Chandra; Rosso, Ann y Torres, Lourdes (Eds.) (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Monserrat, Concha (2004, febrero 7). Dos misioneras españolas denuncian el tráfico de órganos en Mozambique. *El País Internacional*. https://elpais.com/diario/2004/02/07/internacional/1076108414_850215.html. Consultado el 15 de julio de 2021.
- Moore, Henrietta L. (1991) *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Moore, Henrietta L. y Sanders, Todd (Eds.) (2001). *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. Londres: Routledge.
- Moore, Elena (2015). Forms of femininity at the end of a customary marriage. *Gender & Society*, 29(6), 817-840. DOI: <https://doi.org/10.1177/0891243215599646>. Consultado el 11 de abril de 2022.

- Moore, Elena (2020). What the Miniskirt Reveals: Sex Panics, Women's Rights, and Pulling Teeth in Urban Uganda. *Anthropological Quarterly*, 93(3), 321-350. DOI:10.1353/anq.2020.0050.
- Moro, Pamela (2018) Witchcraft, Sorcery, and Magic. *The International Encyclopedia of Anthropology*. Edited by Hilary Callan, Wiley online library. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1915>. Consultado el 30 de septiembre de 2020.
- Mosca, João y Selemane, Tomas (2011). *El Dorado Tete: Os mega-projectos de mineração*. Maputo: Centro de Integridade Pública.
- Mosca, João y Selemane, Tomas (2012). Mega-projectos no meio rural, desenvolvimento do território e pobreza. En de Brito, Luis; Castel-Branco, Carlos Nuno; Chichava, Sérgio y Francisco, António (Eds.). *Desafios para Moçambique 2012* (pp. 231-255). Maputo: IESE.
- Moser, Caroline (1995). *Planificación de Género y Desarrollo. Teoría, práctica y capacitación*. Perú: Ediciones Flora Tristán y Entre Mujeres.
- Muchono, William, & Naidu, Maheshvari (2020). Socio-Cultural Dynamics of the *khomba* Cultural Practice. *Eastern Africa Social Science Research Review*, 36(1), 81-95. DOI:10.1353/eas.2020.0004.
- Mwiba, Mwanyanja (2018). Medicine Killings, Abduction of People with Albinism, Wealth and Prosperity in North Malawi: A Historical Assessment. *Africa in the World*, 2(1), 30-49.
- Newitt, Malyn (2012). *História de Moçambique. Portugal: Publicação Europa América*.
- News (2004a, febrero 13). Organ traffickers 'threaten' nuns. *BBC*. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3483581.stm>. Consultado el 15 de julio de 2021.
- News (2004b, mayo 13). Mozambique organ scam 'cover up'. *BBC*. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3711855.stm>. Consultado el 15 de julio de 2021.
- Ngehndab, Delphine (2020). Making sense of language use in foreign soap operas: The case of bamenda market women. *Research in African Literatures*, 51(1), 152-167. DOI: <https://doi.org/10.2979/reseafritelite.51.1.09>. Consultado el 16 de mayo de 2022.
- Norbert, Elias y Scotson, John (1994). *The Established and the Outsiders*. Londres: Sage.
- Norman, Will (2008). Mozambique. En Middleton, John y Miller, Joseph (Eds.). *New Encyclopedia of Africa Vol. 3* (pp. 608-621). EEUU: Thompson & Gale.
- Ntenkeh, Bougema Theodore; Fonchamnyo, Dobdinga Cletus y Yuni, Denis Nfor (2022). Women's Empowerment and Food Security in Cameroon. *The Journal of*

Developing Areas, 56(2), 141-153.

- Ochoa Rodríguez, M^a Dolores y Vieitez Cerdeño, Soledad (2017). Políticas públicas e igualdad de género en África: Angola, Cabo Verde y Mozambique”. En Roca, Albert (Ed.) *Mujeres, Mercados y Desarrollo: Perspectivas Africanas* (pp. 321-342). Barcelona: Icaria Editorial.
- Oficina de Información Diplomática [OEC], Ministerio de Asuntos Exteriores (2020). Ficha País: Mozambique. <https://oec.world/es/profile/country/moz#:~:text=Exportaciones%3A%20Las%20principales%20exportaciones%20de,de%20petr%C3%B3leo%20y%20dem%C3%A1s%20hidrocarburos>. Consultado el 3 de agosto de 2022.
- Olson, Elisabeth (1958). *Marriage and the Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press on behalf of The Institute for Social Research of University of Zambia.
- Olson, Elisabeth (1961). Plateau Tonga. En Schneider, David y Gough, Kathleen (Eds.). *Matrilineal Kinship* (pp.36-95). Berkeley: University California Press.
- Ong, Aihwa (1987). *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: SUNY Press.
- Oppong, Christine (1974). *Marriage among a matrilineal elite: a family study of Ghanaian senior civil servants*. UK: Cambridge University Press.
- Organización Mundial de la Salud [OMS] (2021). *Informe mundial de malaria 2021: Material informativo*. https://cdn.who.int/media/docs/default-source/malaria/world-malaria-reports/world-malaria-report-2021-global-briefing-kit-spa.pdf?sfvrsn=8e5e915_23&download=true. Consultado el 15 de julio de 2022.
- Orisadare, Monica Adele (2019). An Assessment of the Role of Women Group in Women Political Participation, and Economic Development in Nigeria. *Frontiers in sociology*, 4, 52. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2019.00052>. Consultado el 9 de mayo de 2022.
- Ortner, Sherry. (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), 173–193. <http://www.jstor.org/stable/179382>. Consultado el 23 de agosto de 2022.
- Ortuño Aix, José María (2006). Derechos y deberes: el ideal de reciprocidad en una sociedad africana. *Studia Africana*, 17, 53-64.
- Osório, Conceição y Macuacua, Ernesto (2013). *Os ritos de iniciação no contexto atual: ajustamentos, rupturas e confrontos*. Maputo: WLSA Moçambique.
- Oteng-Ababio, Martin (2018). Crossing conceptual boundaries: re-envisioning

- coordination and collaboration among women for sustainable livelihoods in Ghana. *Local Environment*, 23(3), 316-334.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (2010). Conceptualizando el género. Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana. *Africaneando: Revista de actualidad y experiencias*, 4(4), 25-35.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (2017). *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Colombia: Editorial en la Frontera.
- Papagno, Giuseppe (1980). *Colonialismo e feudalismo: a questão dos prazos da coroa em Moçambique no fim do século XIX*. Portugal: A Regra do Jogo.
- Parsons, Talcott (1963). On the Concept of Political Power. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107(3), 232–262. <https://www.hse.ru/data/2012/11/27/1301625729/Parsons%20Power.pdf>. Consultado el 5 de julio de 2022.
- Parsons, Talcott (1969). El aspecto político de la estructura y el proceso sociales. En Easton, David (Comp.). *Enfoque sobre teoría política* (pp. 113-174). Argentina: Amorrortu.
- Passeron, Jean-Claude (1982). L'inflation des Diplômes: Remarques sur l'Usage de Quelques Concepts Analogiques en Sociologie. *Revue Française de Sociologie*, 23: 551–84.
- Penvenne, Jeanne M. (1995). *African Workers and Colonial Racism*. Oxford: James Currey.
- Pérez de Armiño, Karlos (2000). *Diccionario de acción humanitaria y cooperación para el desarrollo*. HEGOIA: Euskal Herriko Unibertsitatea. <http://www.dicc.hegoia.ehu.es/>. Consultado 13 de noviembre de 2020.
- Pérez Galán, Beatriz (2012). *Antropología y Desarrollo: Discursos, prácticas y actores*. España: Catarata, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.
- Pérez Ruiz, Bibian (2010). *Otra manera de sentir: feminismos negros, género y estudios literarios en el África Subsahariana*. UNESCO.
- Pérez Orozco, Amaia (2017). ¿Espacios económicos de subversión feminista? En Carrasco Bengoa, Cristina y Díaz Corral, Carme (Eds.). *Economía Feminista: Desafíos, Prouestas y Alianzas*. España: Editorial Entrepueblos.
- Pessoa, Marcio (2017). *Defiant Civil Society: Power and Contestation in Mozambique*. [Tesis doctoral, University of Sussex, Brighton]. <https://www.researchgate.net/publication/332912653> *Defiant civil society power and contestation in Mozambique*. Consultado el 4 de julio de 2022.

- Peters, Pauline E. (1997a). Introduction. *Critique of Anthropology*, 17(2), 125–146. <https://doi.org/10.1177/0308275X9701700202>. Consultado el 2 de agosto de 2022.
- Peters, Pauline E. (1997b). Against the Odds: Matriliney, land and gender in the Shire Highlands of Malawi. *Critique of Anthropology*, 17(2), 189–210. <https://doi.org/10.1177/0308275X9701700205>. Consultado el 30 de abril de 2022.
- Pinho, Osmundo (2015). O “destino das mulheres e de sua carne”: Regulação de gênero e o Estado em Moçambique. *Cadernos Pagu*, 45, 157-179.
- Piot, Charles (1999). *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Poewe, Karla O. (1980). Matrilineal Ideology: the Economic Activities of Women in Luapula, Zambia. En Cordell, Linda S. y Beckerman, Stephen (Eds.). *The Versality of Kinship* (pp.333-357). New York/London: Academic Press.
- Poewe, Karla O. (1981). *Matrilineal Ideology. Male-Female Dynamics in Luapula, Zambia*. London: Academic Press for the International African Institute.
- Polanyi, Karl (2020). *Los límites del mercado*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Polanyi-Levitt, Kari (2014). Los conceptos más importantes en el trabajo de Karl Polanyi y su relevancia contemporánea. *Economía y Desarrollo*, 151(1), 198-211.
- Pradella, Lucia y Marois, Thomas (Eds.) (2015). *Polarizing Development: Alternatives to Neoliberalism and the Crisis*. London: Pluto Press.
- Premawardhana, Devaka (2018). *Faith in Flux: Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Prince, Ruth (2012). HIV and the Moral Economy of Survival in an East African City. *Medical Anthropology Quarterly*, 26(4), 534-556.
- Quijano, Aníbal (2000a). Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina”. En Mignolo, Walter (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp.117-131). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Rachide Agy, Aleia (2017). *Género e Relações de poder na região sul de Moçambique: uma análise sobre a localidade de Mucotuene na Província de Gaza*. Mozambique: Documentos de Trabalho Observador Meio Rural, 50.

- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1971). Dowry and Bridewealth. En Goody, Jack (Ed.). *The Character of Kinship* (pp.119-133). Baltimore: Penguin Books.
- República Popular de Moçambique, Ministério da Educação (2017). *Atlas Geográfico*. Vol.I. Mozambique.
- República de Moçambique, Ministério da Agricultura e Desenvolvimento Rural (2020). *Inquérito Integrado Agrário*. https://www.agricultura.gov.mz/wp-content/uploads/2021/06/MADER_Inquerito_Agrario_2020.pdf. Consultado el 4 de agosto de 2022.
- República de Moçambique, Portal do Governo, (2022). *População total Censo 2007*. <https://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Mocambique/Populacao>. Consultado el 10 de agosto de 2022.
- República de Moçambique (s.f.). *Direito de Uso e Aproveitamento de Terras*. <https://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Cidadao/Informacao/Direito-do-Uso-e-Aproveitamento-de-Terra>. Consultado el 30 de marzo de 2022.
- Richards, Audrey (1934). Mother-right among the central Bantu. En Evans-Pritchard, Evans E.; Firth, Raymond; Malinowski, Bronislaw y Schapera, Isaac. (Eds.). *Essays Presented to C.G. Seligman* (pp. 267-79). London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Richards, Audrey (1950). Some types of family structure amongst the central Bantu. In: Radcliffe-Brown, Alfred R. y Forde, Darryl (Eds.). *African Systems of Kinship and Marriage* (pp. 207-251). London: Oxford University Press.
- Richards, Audrey (1982) *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*. London: Routledge, (1956).
- Rita-Ferreira, Antonio (1982). *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2012a). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Colombia: Otramérica.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2012b). Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95-109.
- Roca, Albert y Iniesta, Ferrán (2013). Raíces: ¿Por qué la historia es un conocimiento vital en el África del siglo XXI? En Santamaría Pulido, Antonio y García Burgos, Jorge (Orgs.), *Regreso al futuro Cultura y desarrollo en África* (pp. 20-54). España: Los Libros de la Catarata.
- Roca, Albert (Ed.) (2017). *Mujeres, Mercados y Desarrollo: perspectivas africanas*.

España: Icaria, Desarrollo Rural.

- Rodríguez, Dácil (2016). *El fenómeno de la trata y tráfico de órganos en Mozambique*. [Trabajo final de máster, Universidad de Comillas]. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/18198/TFM000651.pdf?sequence=1>. Consultado el 12 de julio de 2022.
- Rossi, Ignacio A. (2020). Globalización, desarrollo y reformas estructurales. África y los PAES en los años 80. *Revista de Ciencias Sociales*, 169 (III), 53-67.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, Carole S. (Comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). España: Editorial Revolución.
- Sahlins, Marshall (1993). Good-bye Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History*, 65, 1–25.
- Sahlins, Marshall (1997a). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana*, 3(1), 41-73.
- Sahlins, Marshall (1997b). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana*, 3(2), 103-150.
- Said, Edward (2003). *Orientalism*. UK: Penguin Classics.
- Salo, Elaine, y Mama, Amina (2001). Talking about Feminism in Africa. *Agenda*, 50, 58–63.
- Sardenberg, Cecília (2016). Liberal vs. Liberating Empowerment: A Latin American Feminist Perspective on Conceptualising Women’s Empowerment *IDS Bulletin*, 47(1), 18-27. <https://doi.org/10.19088/1968-2016.115>. Consultado el 17 de junio de 2022.
- Sarr, Felwine (2019). *Afrotopía*. España: Casa África y Catarata.
- Santamaría Pulido, Antonio y García Burgos, Jorge (2013). *Regreso al futuro: cultura y desarrollo en África*. España: Los Libros de la Catarata.
- Santos Assunção, Helena (2020). Reflexões sobre perspectivas africanas de gênero. *Cadernos Pagu*, 58, 1-25. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449202000580013>. Consultado el 7 de junio de 2022.
- SAPO, (2021, septiembre 27). Economía. Taxa de desemprego estimada para Moçambique desce para 17,5% - INE. SAPO. https://www.sapo.pt/noticias/economia/taxa-de-desemprego-estimada-para-mocambique_6151ab973a851d2a1c387feb. Consultado el 15 de julio de 2022.

- Schapera, Isaac (Ed.) (1993). *Western Civilization and the Natives of South Africa*. London: George Routledge.
- Scheper-Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Scheper-Hughes, Nancy (2000). The global traffic in human organs. *Current Anthropology*, 41(2), 191-224.
- Scheper-Hughes, Nancy (2006). El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos. *Revista de Antropología Social*, 14, 195 - 236. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0505110195A>. Consultado el 22 de agosto de 2022.
- Schneider, David M. y Gough, Kathleen (Eds.) (1961). *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press.
- Scolari, Carlos (2008). *Hipermediaciones: elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona: Gedisa.
- Scott, James (2003). *Los dominados y el arte de resistencia*. España: Txalaparta.
- Scott, James (2005). Afterword to Moral Economies, State Spaces, and Categorical Violence. *American Anthropologist*, 107(3), 395-402.
- Selemane, Thomas (2013). Mozambique to become one of biggest coal & gas producers. *Mozambique Political Process Bulletin*, 53, 1-12. https://www.open.ac.uk/technology/mozambique/sites/www.open.ac.uk.technology.mozambique/files/files/Mozambique_Bulletin_53_coal-gas.pdf. Consultado el 23 de junio de 2021.
- Shivji, Issa G. (2006) The Silences in the NGO Discourse. *The role and future of NGOs in Africa*. *Africa Development*, 31(4), 22-51. ISSN 0850-3907.
- Smith, Karl (2012). From dividual and individual selves to porous subjects. *The Australian Journal of Anthropology*, 23, 50-64 DOI:10.1111/j.1757-6547.2012.00167.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). ¿Puede hablar el subalterno?*. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Strathern, Marilyn (1987). *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. New York: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn (1990). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California.
- Stolcke, Verena (1992). *Racismo y Sexualidad en la Cuba Colonial*. España: BellaTerra.

- Stoler, Ann (1977). Class Structure and Female Autonomy in Rural Java. *Signs*, 3(1), 74–89. <http://www.jstor.org/stable/3173080>. Consultado el 14 de abril de 2022.
- Sucesos, (2017, junio 7). Matan a cinco calvos en Mozambique para usar sus órganos en rituales. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/sociedad/2017/06/07/593822e622601d9c7b8b45c2.html>. Consultado el 15 de julio de 2021.
- Svampa, Maristella (2021). Feminismos ecoterritoriales en América Latina: Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza. *Fundación Carolina, Documentos de Trabajo*, 59, 1-29.
- Swartz, Marc; Turner, Victor y Tuden, Arthur (1966). *Political anthropology*, Chicago: Aldine.
- Tamale, Sylvia (2006). Eroticism, Sensuality and ‘Women’s Secrets’ Among the Baganda. *IDS Bulletin*, 37(5), 89-97.
- Tambiah, Stanley (1990). *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanner, Nancy & Lynn, Thomas (1985). Rethinking matriliney: decision making and sex roles in Minangkabau. En Lynn, Thomas & von Benda-Beckmann, Franz (Eds.). *Change and continuity in Manangkabau: local, regional and historical perspectives on West Sumatra* (pp. 47-71). Athens, EEUU: Ohio University Press.
- Taussig, Michael (2010). *O diabo e o fetichismo da mercadoria: na América do Sul*. Brasil: Editora Uniesp.
- Temudo, Marina Padrão (2019). Between ‘forced marriage’ and ‘free choice’: Social transformations and perceptions of gender and sexuality among the Balanta in Guinea-Bissau. *Africa: The Journal of the International African Institute*, 89(1), 1-20.
- The World Bank, (2022). *World Development Indicators* <https://databank.worldbank.org/reports.aspx?source=2&country=MOZ>. Consultado el 3 de agosto de 2022.
- Thomas, Philip (2002). The River, the Road, and the Rural-Urban Divide: A Postcolonial Moral Geography from Southeast Madagascar. *American Ethnologist*, 29(2), 366–91.
- Thompson, Edward P. (1974). La economía “moral” de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. *Revista de Occidente*, 133, 54-125.
- Tripp, Aila, Casimiro, Isabel, Kwesiga, Joy, & Mungwa, Alice (2008). *African Women’s Movements: Transforming Political Landscapes*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI:10.1017/CBO9780511800351.

- Tripp, Aila (2001). Women and Democracy: The New Political Activism in Africa. *Journal of Democracy*, 12(3), 141-155.
- Tuhiwai Smith, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. Chile: LOM ediciones.
- Turner, Victor (1975). *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- UNAIDS, (2021, agosto 21). *Joint United Nations Programme on HIV/AIDS in Mozambique 2016-2020*. <https://www.unaids.org/en/resources/documents/2021/evaluation-UN-Joint-Programme-HIV-Mozambique>. Consultado el 15 de julio de 2022
- Van Allen, Judith (1972). “Sitting on a Man”: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 6(2), 165–181. <https://doi.org/10.2307/484197>. Consultado el 11 de agosto de 2022.
- Van Onselen, Charles (1977). *Chibaro: African mine labour in Southern Rhodesia, 1900-1933*. Londres: Pluto Press.
- Vaughan, Megan (1987). *The Story of an African Famine: Gender and Famine in Twentieth-Century Malawi*. UK: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511549885>. Consultado el 13 de agosto de 2022.
- Veracini, Lorenzo y Verbuyst, Rafael (2020). South Africa’s settler-colonial present: Khoisan revivalism and the question of indigeneity. *Social Dynamics*, 46(2), 259-276. <https://doi.org/10.1080/02533952.2020.1805883>. Consultado el 6 de agosto de 2022.
- Vieitez Cerdeño, Soledad (2000). Inventando y construyendo categorías de “mujer africana” en el África Subsahariana: el encuentro colonial. *Studia Africana* 11, 13-22.
- Vieitez Cerdeño, Soledad (2002a). Retos y estrategias del movimiento de mujeres mozambiqueñas: Apuntes de una revolución de género contemporánea, en *Mujeres de un solo mundo*. En Gregorio Gil, Carmen y Agrela Romero, Belén. *Colección Feminae*, (pp. 211-247). Granada: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- Vieitez Cerdeño, Soledad. (2002b). La consideración de los actores en las zonas rurales: mujeres africanas y desarrollo rural. En *Desarrollo y cooperación en zonas rurales de América Latina y África: para adentrarse en el bosque* (pp. 185-200). Madrid: Los Libros de Catarata.
- Vieitez Cerdeño, Soledad. (2005). Algunas miradas antropológicas al género. En de Torres Ramírez, Isabel (Coord.). *Miradas desde la perspectiva de género. Estudios de las mujeres* (pp. 63-75). Madrid: Editorial Narcea, S.A. y Fundación INVESNES.

- Vieitez Cerdeño, Soledad; Rodríguez Medela, Juan; Marín Sánchez, Isabel (Coord.) (2012). *Percepciones del Desarrollo, dentro y fuera del continente africano*. Granada: AFRICAInES.
- Vieitez Cedeño, Soledad (2017). Género en el África negra: Una selección bibliográfica. En Roca, Albert (Eds.). *Mujeres, Mercados y Desarrollo: Perspectivas Africanas* (pp. 343-387). Barcelona: Icaria Editorial.
- Vieitez Cerdeño, Soledad y Morales Villena, Amalia (2019). Desarrollo en clave de género con idas y vueltas. Retos y logros”. En Santamaría Pulido, Antonio (Coord.). *África en marcha*, (pp. 27-45). España: Los Libros de la Catarata y Casa África.
- Vieitez Cerdeño, Soledad y Cunha, Teresa (2022). Neoliberal programs in Africa south of the Sahara: Gender-blindness and development “laundering”. En López-Castellano, Fernando; Lizárraga-Mollinedo, Carmen y Manzanera-Ruiz, Roser (Eds.). *Neoliberalism and Unequal Development. Alternatives and Transitions in Europe, Latin America and Sub-Saharan Africa* (pp. 42-60). Abingdon, Oxon: Routledge.
- Wacquant, Loïc (2002). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. España: Alianza Editorial.
- Wallerstein, Immanuel (1989). Africa and the World-Economy. En Ade, Ajayi J. F. (Ed.). *General History of Africa, vol. 6: Africa in the Nineteenth Century until the 1880s* (pp. 23–39). Paris: UNESCO.
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis del sistema-mundo: Una introducción (Historia)*. España: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, Immanuel (2011). *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (1st ed.). University of California Press. <http://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pnrj9>. Consultado el 9 de junio de 2022.
- Walley, Christine J. (2003). Our Ancestors Used to Bury their ‘Development’ in the Ground: Modernity and the Meanings of Development within a Tanzanian Marine Park. *Anthropological Quarterly*, 76(1), 33-54.
- Weber, Max (1995). La política como vocación. En *El político y el científico*. España: Altaya.
- Weber, Max (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*. España: Alianza Editorial.
- West, Harry (2005). *Kupilikula*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wieser, Doris (2019, marzo 12). Los ángeles de Dios siguen siendo blancos hoy, entrevista Paulina Chiziane. *Afribuku: cultura africana contemporánea*. En <https://www.>

afribuku.com/paulina-chiziane-mozambique/. Consultado el 15 de julio de 2022.

- Wilkis, Ariel (2015). Sociología moral del dinero en el mundo popular. *Estudios Sociológicos*, 33(99), 559-578.
- Williams, Eric (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Editorial Traficantes de sueños.
- Wilson, Godfrey (1941). *An essay on the economics of detribalization in northern rhodesia*. Escocia: Rhodes-Livingstone Institute.
- Wilson, Kalpana (2008). Reclaiming “Agency”, Reasserting Resistance. *IDS Bulletin*, 39(6), 83-91.
- Wolf, Eric R. (1976). *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Wolf, Eric R. (2001). *Figurar el Poder*. México: Ciesas ediciones.
- Wolf, Eric R. (2014). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Worsley, Peter (1980). *Al son de la trompeta: estudios de cultos cargo*. España: Siglo XXI Editores.
- Wright, Donald R. (1997). *The World and a Very Small Place in Africa*. London: M. E. Sharpe.
- Young, Robert (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Zamparoni, Valdemir (1993). *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique*. Brasil: EDUFBA.

