

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 87.**

**PROCESOS DE RECONCILIACIÓN
POSBÉLICA EN ÁFRICA SUBSAHARIANA**

Rito y reconciliación en Mozambique.
La cultura como mediadora de la
experiencia bélica

Ilundi Cabral

Rito y reconciliación en Mozambique

La cultura como mediadora de la experiencia bélica

Ilundi Cabral

Save the Children, Mozambique

ilundicab@yahoo.com.br

RESUMEN

Partiendo del conflicto armado posindependencia de Mozambique (1976-1992), el presente trabajo desarrolla algunas cuestiones relativas al papel de la cultura como mediadora en la experiencia de la guerra y la posguerra, con un enfoque particular a los rituales de purificación espiritual. Se argumenta que estos rituales tuvieron un papel importante en el proceso de rehabilitación, reintegración y reconciliación social de los combatientes retornados de la guerra, así como de las sociedades mozambiqueñas en general; asimismo, se exploran las potencialidades y limitaciones de estos rituales.

Palabras clave: Mozambique, cultura, mediación, conflicto, reconciliación social

Tomando como punto de referencia el conflicto armado que surgió tras la independencia de Mozambique (1976-1992), el presente artículo se propone desarrollar algunas cuestiones relativas al papel de la cultura como mediadora de la experiencia bélica y posbélica. Este tema ya había sido anteriormente objeto de estudio en el marco de un proyecto de investigación concluido en julio de 2005¹. En dicho estudio se identificaron una serie de recursos materiales y simbólicos de la cultura “tradicional” mozambiqueña que habían mediado en la reinserción social de niños y jóvenes militarizados *durante* dicho conflicto. Entre los recursos analizados en esta investigación, cabe destacar un modelo local de interpretación y respuesta a la adversidad que, en el caso de los combatientes, fue accionado a través de rituales de purificación espiritual.

Este artículo se centra en estos rituales, con el objetivo de subrayar el potencial de “curación social” de la cultura tradicional. La importancia de dichas prácticas rituales es reconocida no sólo por actores clave del proceso de reconciliación social posbélico, sino también por la literatura disponible, que las presenta como factor de estabilización y de reconstrucción del Mozambique posterior a 1992. Así, el artículo se estructura en tres grandes apartados: El primero introduce algunos conceptos generales para la comprensión del fenómeno de posesión por espíritus y de la experiencia bélica; el segundo ilustra sucintamente el impacto del conflicto armado y algunos de los puntos críticos del acuerdo general de paz; y, el tercero, explora las potencialidades del ritual de purificación espiritual *kuhlapsa*, como instrumento de rehabilitación, reintegración y reconciliación social. Finalmente el trabajo concluye con una reflexión en torno a algunos de los elementos del ritual.

EL RITUAL Y LA POSESIÓN POR ESPÍRITUS:

MARCO TEÓRICO

Kertzer (1988) define el ritual como una acción envuelta en una “maraña de simbolismo”. Al contrario que la acción convencional, la acción ritual tiene un significado, un objetivo y una función específica, que se manifiestan y desarrollan mediante conjuntos de símbolos. El ritual cumple la función comunicativa de expresar un mensaje –un comportamiento, una idea, una acción. A raíz de estar envuelto en una maraña de símbolos, el ritual puede, en momentos determinados, ser leído o interpretado de manera diversa por los participantes, en función de sus agendas y expectativas personales. En determinados contextos, esta variedad y divergencia de interpretaciones adquiere un potencial disruptor sobre la estructura social vigente, con consecuencias políticas reales. En este sentido, las distintas interpretaciones del ritual sugieren posibles concepciones de la vida social diferentes, lo que imprime al ritual un cariz de creatividad y de cambio. Sin embargo, a pesar de constituir un proceso de innovación, el ritual está inserto en una tradición y no tiene necesariamente la intención de romper con ella –a través de este fenómeno los participantes se someten a la voluntad colectiva y aprenden los principios básicos de la vida social, interpretándolos de una manera individual y acomodándolos a sus expectativas y necesidades personales.

A su vez, la posesión por un espíritu puede definirse como un episodio en el que el ser humano es temporalmente desplazado, deshabitado o tomado por uno o más espíritus (Barnard & Spencer, 2003). Al ser poseído por espíritus, el ser humano se transforma en un huésped que alberga una entidad externa, por medio de un proceso de desplazamiento

literal del yo. El episodio de posesión refleja la necesidad social de convertir al espíritu en algo concreto y auténtico. Uno de los mecanismos más comunes es la “naturalización” del espíritu, mediante una negociación ritualizada entre huésped y espíritu. Esta negociación es pública y se produce en presencia de terceros: un mediador, un espectador, un cliente. Es el testimonio público que corrobora la manifestación del espíritu y el proceso de transformación incorporada del huésped, que concluye con el diálogo entre espíritu y huésped, y la consiguiente posesión de este último. Este proceso es un acto ritual a la vez colectivo e individual. Los mensajes transmitidos por la posesión tratan de dar respuesta a preguntas concretas del individuo y/o del colectivo, y se enmarcan en modelos cosmológicos del colectivo social, pero al mismo tiempo se enfrentan a conflictos y expectativas individuales (del huésped, del público), además de plasmanse en ellos. Por este motivo, la posesión por espíritus es altamente imprevisible y constituye un espacio de contestación política. La interpretación del mundo contemporáneo a partir de la actividad espiritual genera voces críticas, alternativas y pone al descubierto las ambigüedades de la vida social.

La posesión es poder. Por una parte, el acto de posesión en sí es una representación de un poder superior –el mundo espiritual– al que sólo determinados seres humanos tienen el privilegio de acceder. Siendo así, la posesión trata de capturar la relación entre formas locales y formas externas, más poderosas, de autoridad y poder. En este sentido, el acto de posesión es, en sí mismo, un acto de poder y discurso moral. Este acto es bastante flexible, adaptable al cambio y trata de adecuarse al contexto contemporáneo: requiere acción (una respuesta terapéutica, para transformar al huésped, que en momentos de crisis social puede extenderse a una respuesta terapéutica para la transformación [moral, espiritual] del colectivo social).

LA CULTURA COMO MEDIADORA DE LA EXPERIENCIA BÉLICA

La experiencia bélica

La sociedad construye modelos con los que poder dotar de significado a su existencia y a los acontecimientos que la surcan. La colectividad “lee” su existencia pasada y presente a través de estos modelos explicativos. Independientemente del grado de violencia que la caracteriza, la experiencia bélica está influenciada por las relaciones sociales y por el acceso a determinados recursos materiales y simbólicos del colectivo

social de inserción, los cuales permiten interpretar la guerra, dotar de significado a la experiencia individual de ésta última y elaborar respuestas a su impacto. De este modo, la cultura, como marco de referencias y significado, constituye un importante mediador de la experiencia bélica, que puede intensificar o suavizar el impacto bélico y posbélico sobre la persona y/o el colectivo (Boyden & Berry, 2004; Efraime Júnior & Errante, 2002).

La experiencia bélica no es universalmente uniforme. Ante una situación de guerra, ni la experiencia de distintas personas ni su forma de reaccionar son las mismas. La experiencia bélica es compleja, subjetiva y diversificada, condicionada por la edad, la clase social, el género, la estructura y la estabilidad familiar. Esta experiencia es a la vez individual y colectiva, y soporta la interferencia de valores, apropiaciones simbólicas, prácticas y creencias socioculturales (Machel, 1996; Cohn & Goodwin-Gill, 1997). Por ello, la respuesta humana a la adversidad y el concepto de “violencia” son individuales: el impacto de la guerra no se reduce al trauma, e incluso en los contextos en los que la experiencia produce trauma, éste no es interpretado, elaborado ni respondido de la misma manera (Honwana, 2002; Efraime Júnior & Errante, 2002). Aunque la implicación en actividades militares pueda ser voluntaria, la decisión personal de militarización está también determinada por presiones externas (Cohn e Goodwin-Gill, 1997; Machel, 1996). Concepciones locales de “niño”, “adulto” y de “género” pueden influir sobre la legitimidad social de un agente de violencia. Incluso si la participación militar está socialmente legitimada, responde a una presión colectiva. En tiempos de guerra, la independencia de la opinión personal es bastante relativa y el individuo, consciente de ello, reestructura constantemente sus emociones, sus vivencias, sus valores morales y sociales para sobrevivir a ella.

La cultura también es una importante mediadora de la experiencia bélica individual y colectiva a partir de las “narrativas bélicas” que ayuda a producir. Estas narrativas constituyen modelos de interpretación y de significado de la experiencia bélica, que invocan códigos de conducta culturalmente definidos y símbolos de lealtad y pertenencia, con los que el individuo estructura y analiza dicha experiencia –quién es la víctima y quién el perpetrador, qué es culpa e inocencia, qué es humano e inhumano– y responde al impacto de la misma. La memoria es el elemento-clave de estas narrativas. Dota de significado y secuencia temporal a fragmentos dispersos recordados y, de esta forma, logra dar una respuesta al pasado. Es también un acto subjetivo, moral y culturalmente mediado, que se transforma continuamente en cada evocación. La memoria tiene la importante función social de hacer “compatibles” las relaciones sociales entre el individuo y el colectivo, permitiendo la reciprocidad en la interacción y futuras introspecciones. La existencia de diferentes narrativas históricas no implica que haya memorias más completas que otras –significa que hay diferentes modos de construir la memoria y de valorarla.

Reconciliación y reintegración: Estrategias de gestión de la vergüenza

La paz es un concepto tan ensalzado que los esfuerzos necesarios para su mantenimiento tienden a subestimarse. Sólo funciona si las partes en conflicto actúan y creen en ella como alternativa vital viable. La reconciliación no se limita al restablecimiento de lazos de afiliación entre las partes en conflicto, implica también la negociación de valores, actitudes, comportamientos y estructuras institucionales que soportan esa interacción. Las dinámicas culturales de la moral y la vergüenza constituyen aspectos centrales para trabajar por la paz, pues definen el modo en que las sensaciones de dolor y de pérdida serán gestionadas por el colectivo e influyen en su capacidad de reconciliación. A través de la socialización, el individuo adquiere las estructuras normativas de la vida social (valores, actitudes, comportamientos), que aplica en sus interacciones. Los valores y roles sociales culturalmente sancionados, y asumidos por los miembros del colectivo, constituyen su “capital social” (Errante, 1999).

La violencia amenaza al capital social y fomenta la socialización de la agresión. Al buscar una causa trascendente para el sufrimiento que de ella se deriva, el colectivo construye un enemigo a través de la doble estrategia de deshumanización del *otro* e idealización del *yo* como “puro” y “superior”. Esta idealización genera modelos agresivos de socialización y disminuye la importancia de los modelos sociales no violentos. Las fronteras del colectivo se hacen menos flexibles para redefinir al “amigo” y al “enemigo”, y el individuo, presionado por la necesidad de supervivencia, busca protección en asociaciones basadas en la violencia (grupos militares, bandas urbanas, etc.). Además del capital social, las “dinámicas de la vergüenza” también influyen en la interacción entre colectivos (Errante, 1999).

La vergüenza expresa humanidad, pérdida, y es evocada cuando el *yo* siente amenazados sus valores queridos o su dignidad. Sin embargo, la vergüenza difícilmente se expresa, pues pone de manifiesto vulnerabilidades y sitúa a las partes en conflicto en una posición que puede ser atacada. Cuando no es reconocida, la vergüenza promueve el conflicto pues se desvía y se transforma en emociones más “tolerables” (más o menos peligrosas) como rabia, odio, culpa; o bien se oculta tras las máscaras del desafío, la indignación o la superioridad. Cuando la vergüenza desviada deja de ser contenida por el colectivo y se transfiere a la interacción con otros colectivos, se transforma rápidamente en una interacción violenta. Así, toda la estrategia de gestión del conflicto es, en el fondo, una estrategia de gestión de la vergüenza. Si es reconocida, puede transformarse en una “vergüenza integradora”, mecanismo positivo de reparación de vínculos sociales dañados y de acercamiento de las partes en conflicto. Vergüenza y cultura son dinámicas interrelacionadas, pues la vergüenza depende de la amenaza al capital social, al tiempo que la respuesta a *esta* amenaza también está política y culturalmente determinada. Independientemente de las respuestas anteriores de un colectivo a la situación de conflic-

to, *cada contexto de* conflicto puede modificar el proceso de socialización, así como las normas culturales de gestión de los conflictos vigentes. Cuánto más prolongado sea el conflicto, más complejo será el ciclo de violencia y la socialización de la agresión.

EL IMPACTO DEL CONFLICTO ARMADO POSTERIOR A LA INDEPENDENCIA DE MOZAMBIQUE

Durante el conflicto armado que asoló Mozambique (1976-1992) entre el Gobierno de Mozambique y la Resistencia Nacional de Mozambique (RENAMO), la población civil fue obligada, directa e indirectamente, a pronunciarse a favor de una u otra facción. La polarización reflejó más una falta de alternativa que la división ante un proyecto dado o ante una ideología política. Familias y colectivos sociales quedaron así divididos por líneas de combate de un conflicto armado que, si bien para algunos tuvo algún sentido en un principio, dejó de tenerlo al prolongarse. El impacto socioeconómico y humano del conflicto armado fue considerable. Al final de dicho conflicto una tercera parte de la población mozambiqueña sufría malnutrición, y dos terceras partes vivían por debajo del umbral de pobreza; más de 1.800 escuelas fueron destruidas y más del 50% de la red de salud básica y de la red viaria también fueron destruidas o eran impracticables (Machel, 1996). Según estimaciones oficiales, entre una población total de 16 millones (censo de 1980), el conflicto había provocado 1,1 millones de muertos, había obligado a 1,5 millones de mozambiqueños a buscar refugio en los países vecinos (Zimbawe, Zambia, Malawi) y a 4,5 millones a convertirse en desplazados internos en el país. La mayor parte de las víctimas del conflicto armado fueron civiles de las zonas rurales (Vines, 1991).

En un país de población mayoritariamente joven, el conflicto tuvo sobre la infancia un gran impacto. Según cifras oficiales, el 50% de los muertos eran menores de 15 años. Dos terceras partes de los niños en edad escolar quedaron sin acceso a la educación, y cerca de 250.000 niños fueron separados de sus familias y expuestos a situaciones límites². Un estudio de 1989, con niños procedentes de bases de la RENAMO, puso de manifiesto un gran número de testimonios en primera persona de asesinatos, torturas, mutilaciones, abusos sexuales, así como participación en las actividades militares (Boothby & Sultan [1990], en: Boothby, 1993)³. Se estima que más de 25.000 niños se convirtieron en niños-soldado⁴.

El conflicto tuvo un impacto considerable sobre las relaciones sociales y familiares. Las aldeas fueron materialmente destruidas o incluso eliminadas, y las relaciones sociales y familiares que constituían la base de la vida social se deterioraron. En las zonas rurales,

pocas familias salieron indemnes del conflicto. Muchos de sus miembros murieron, atacados por familiares y miembros de su propia comunidad. Hijos separados de sus padres, hermanos obligados a alistarse en ejércitos opuestos y a combatir entre ellos; jóvenes raptadas que volvieron con hijos frutos de violaciones y de la esclavitud sexual, trayendo la vergüenza a su familia y convirtiéndose en “no casaderas”; hijos obligados a matar a sus propios padres; y familias atacadas por antiguos vecinos (Vines, 1991; Efraime Júnior e Errante, 2002). La debilitación de los lazos familiares se manifestó no sólo en el sentido físico de desaparición de los miembros, sino también en el sentido emocional. La militarización tuvo un impacto enorme en la autoestima y en el comportamiento de los niños y de los jóvenes militarizados, que regresaron con sus familias atemorizados, confusos y sin confianza en el futuro. Tras haber experimentado el uso de la fuerza y de la autoridad de forma arbitraria, volvieron con la fe disminuida en los padres y adultos como fuente de protección y autoridad, cuestionando los modelos patriarcales y gerontocráticos de la vida social. Los progenitores, a su vez, se sintieron culpables y avergonzados por no haber logrado garantizar la protección de sus hijos. Estos sentimientos no facilitaron la gestión familiar posbélica, en la que las experiencias personales se enfrentaban a diferentes memorias dolorosas y trataban, con diferentes grados de éxito, de producir narrativas personales coherentes de la guerra. Las relaciones conyugales se vieron también afectadas, pues el dolor derivado de las experiencias individuales se superponía en ocasiones al de la pareja (Efraime Júnior & Errante, 2002).

El fin del conflicto implicó mucho más que el mero retorno de la población civil y militar a sus zonas de origen. Implicó la localización y la reunificación de familiares (en muchos casos, no sólo la familia había desaparecido físicamente, sino también todo el colectivo), la reconstrucción de las casas, el desminado, la apertura de las escuelas, la reparación de las vías de comunicación, de la red de salud y de la red comercial, la asistencia médica/psicosocial, así como la reconciliación de los conflictos internos del colectivo derivados del propio conflicto armado. En definitiva, implicó la reparación del tejido social, económico y político del país; tareas que fueron facilitadas por el alivio que la paz trajo consigo, pero que no se materializaron únicamente con la firma del acuerdo de paz. Tras década y media de conflicto, la RENAMO y el Gobierno mozambiqueño decidieron el alto al fuego con un Acuerdo General de Paz (AGP), el 4 de octubre de 1992. Se creó una misión de Naciones Unidas para Mozambique (Onumuz), que planteó un programa de desmovilización de los soldados de ambos ejércitos y la creación de un único ejército nacional, con soldados de ambas facciones, y se inició la reintegración social y económica de los ex combatientes en la sociedad civil. Unos 92.000 soldados fueron desmovilizados y se creó un ejército nacional con 12.000 efectivos.

El objetivo del programa de desmovilización era retirar las armas en poder de los combatientes, y garantizar así un futuro civil sin necesidad de tener que recurrir de nuevo a ellas. En teoría, el programa debería de haberse aplicado también a los niños-

soldado, que habían luchado como adultos, realizando tareas de similar o mayor complejidad y riesgo, y para quienes era también preciso garantizar un futuro sin armas. Sin embargo, el AGP no reconoció su existencia ni su participación en el conflicto armado, y un número considerable de niños y jóvenes fueron excluidos del programa de desmovilización⁵, hecho que provocó que no pudieran acceder a los beneficios inherentes al acuerdo. El tratamiento dado al niño-soldado se limitó a su “desmovilización informal” y reunificación familiar mediante el Programa de Localización y Reunificación Familiar. Este programa, iniciado en 1989, sólo tuvo acceso a las bases militares de la RENAMO y a las zonas rurales más afectadas a partir de 1992; operando intensamente en el ámbito nacional hasta 1996. Después del AGP, se llevaron a cabo proyectos de seguimiento de las reunificaciones, formación profesional y asistencia psicosocial a los reunificados. Sin embargo, fueron pocos los proyectos aplicados con continuidad, y la mayoría no logró acompañar y/o apoyar el delicado regreso de los niños y jóvenes militarizados a la vida civil y familiar. En general, esta tarea correspondió a los colectivos sociales y a las familias que, a pesar de no estar totalmente aislados del apoyo exterior, dependían básicamente de sus capacidades y recursos para lograr reintegrar social y económicamente a los niños reunificados. Percibiendo el potencial de gestión de vergüenza y de sufrimiento que los colectivos sociales presentaban, y haciendo frente a una carencia importante de recursos para dar respuesta a los diferentes problemas de la posguerra, el Gobierno mozambiqueño apostó estratégicamente por el colectivo social como principal agente de rehabilitación y reintegración social de los combatientes (niños, jóvenes y adultos).

El “rescate” de la cultura en la posguerra

La construcción de narrativa(s) sobre el conflicto armado mozambiqueño posterior a la independencia fue, en cierto modo, el pilar del trabajo por la paz. La sociedad mozambiqueña valoró la posibilidad de paz, las transformaciones necesarias y los costes que conllevaban, y decidió emprender esfuerzos para mantener la paz colectiva. Ello incluyó el control del dolor individual como coste de mantenimiento de la paz, lo que no significa, sin embargo, que no haya habido una brecha entre lo que las personas sentían y la forma de combatir esos sentimientos (Errante, 1999). Únicamente a través de dicha significación y compromiso consciente por el mantenimiento de la paz puede comprenderse cómo familias separadas por la guerra pudieron volver a vivir juntas; o cómo colectivos que habían sido violentamente atacados por sus propios miembros los aceptaran nuevamente. Sin negar una memoria colectiva nacional sobre el conflicto armado posterior a la independencia, la posguerra en Mozambique incentivó la constitución de narrativas locales y permitió que éstas, a través de sus propios medios, reconciliaran a la sociedad con el pasado sin interferencias importantes por parte de la figura del Estado. Priorizar el establecimiento de una “verdad” individual y local sobre una

“verdad” nacional, para facilitar el trabajo integrador y estabilizador de la gestión de la vergüenza, es una estrategia de reconciliación. Se crearon narrativas históricas nacionales, pero éstas no se superpusieron a las narrativas locales, cuya coherencia y (relativa) no-problematización son, en el fondo, garantía del mantenimiento de la paz.

Durante el conflicto, ambas facciones utilizaron aspectos de la cultura tradicional como táctica de guerra, y la población civil recurrió también a elementos de la cultura tradicional para responder y sobrevivir a la agresión (Vines, 1991; Geffray, 1991). Tras el AGP la población continuó utilizando los recursos culturales disponibles para inscribirse en el nuevo proyecto de socialización no violenta y sustentarlo frente a la experiencia del pasado (Honwana, 2002). Destacan tres factores por haber desempeñado un papel crucial en la construcción de narrativas reconciliadoras en el conflicto posterior a la independencia: los rituales de purificación y reconciliación con los espíritus; la flexibilidad de las categorías de “víctima” y “perpetrador”, resultante de la prolongación de la guerra; y la sensación generalizada de que el conflicto no fue legítimamente una guerra del pueblo –fue sobre todo una guerra entre el Gobierno y la RENAMO a la que el pueblo fue injustamente *involucrado*. Estos factores permitieron trabajar de forma efectiva el dolor y las categorías anteriormente mencionadas por todo el país y con una intensidad variable; sin ignorar, sin embargo, las consecuencias de la participación militar y el sufrimiento causado, y evitando, al mismo tiempo, la estigmatización y la marginalización sociomoral del “perpetrador”.

MODELOS EXPLICATIVOS Y DE RESPUESTA A LA ADVERSIDAD: RITUALES DE PURIFICACIÓN *KUHLAPSA*

En Mozambique la supervivencia es un acto colectivo, enraizado en recursos materiales y simbólicos de prestación de cuidados internos al colectivo (Errante, 1999; Boothby, 1993). El conflicto armado posterior a la independencia no fue el primer conflicto al que tuvieron que enfrentarse los colectivos sociales en Mozambique, ya que previamente habían desarrollado un significado para la guerra y sus consecuencias, así como estrategias de supervivencia al respecto. A pesar de su diversidad cultural, los colectivos mozambiqueños comparten un modelo explicativo común, *que está fundamentado en dos elementos*: 1) En la concepción de la existencia de una relación social íntima y permanente entre los vivos y los espíritus de los muertos; y 2) en la idea consecuente de

que el mantenimiento estable y armonioso de dicha relación permite mantener una armonía –o “normalidad”– en el mundo de los vivos. El desequilibrio en la armonía de la relación con el mundo espiritual perjudica, por lo tanto, a la armonía del mundo de los vivos (bajo la forma de guerras, calamidades naturales, epidemias, etc.). La normalidad se restablece únicamente cuando el desequilibrio ha sido identificado y equilibrado. En la cultura mozambiqueña, ello es un importante modelo de interpretación y respuesta a muchos acontecimientos cotidianos.

La posesión por espíritus y la adivinación son elementos centrales de estos modelos explicativos. Forman parte de un sistema más general de creencias, prácticas y comportamientos relativos al bienestar y a la normalidad social que constituye la medicina denominada “tradicional”, que vamos a explicar a continuación. En la cosmología mozambiqueña, la salud y la enfermedad incluyen un importante componente de dimensión social y sobrenatural: el espíritu, o *svikwembu*, en relación permanente con el mundo de los vivos, está presente en todos los momentos de lo cotidiano. El espíritu es una entidad socialmente reconocida, buscada y temida, que puede tanto ayudar como perjudicar a los vivos. La salud y el bienestar de un individuo o de un colectivo dependen del equilibrio de la relación vivos/espíritus de los muertos, y la enfermedad es el resultado de un desequilibrio en dicha relación, a menudo derivado de un comportamiento inadecuado de los vivos hacia los espíritus de los muertos. Los espíritus manifiestan su desagrado infligiendo situaciones problemáticas y “patológicas” al vivo, cuya resolución depende de que éste último cumpla una serie de condiciones. En resumen, en la medicina tradicional el mundo natural y el mundo social no son ámbitos separados, sino que están unidos en un único universo cosmológico. La salud es más que un proceso corporal de bienestar normalizado, es un proceso vital definido por relaciones armoniosas entre el ser humano y el medio ambiente, el ser humano y los espíritus de sus antepasados, así como entre los espíritus ancestrales y el medio ambiente.

En relación con el medio ambiente, se considera que el ser humano establece una relación especial con el medio que le rodea. El medio ambiente puede estar contaminado por sustancias nocivas (por sangre humana en particular), acciones humanas, y puede convertirse en “peligroso” y contaminar a cualquier “intruso” humano desprevenido que penetre en él. Por ello, cuando la persona se aventura por otras regiones diferentes de la suya, se enfrenta a diferentes “peligros”. Una de las formas más peligrosas de contaminación del medio ambiente es que se produzcan muertes que no han tenido las ceremonias fúnebres correspondientes –los espíritus de los muertos insatisfechos permanecen en el mundo de los vivos “contaminando” el medio y poseyendo al individuo desprevenido que pasa, con el fin de exigir la compensación por esta ausencia de ceremonias. Esta creencia está particularmente presente en un extenso país como Mozambique que, tras casi tres décadas de conflicto armado⁶ ininterrumpido, tiene un potencial considerable de “contaminación espiritual” del medio ambiente. La explicación del mal a partir de la contamina-

ción por el medio es generalizada, y se denomina *mpfshukwa* al tan temido fenómeno de resurrección de los espíritus que poseen y atormentan a los vivos. Para descontaminar el medio se requieren rituales de purificación, los cuales identifican a los espíritus “contaminantes”, negocian su apaciguamiento y los sitúan en el mundo espiritual.

En cuanto a los *svikwembu* ancestrales, se considera que existe una relación de dependencia entre los descendientes vivos y los espíritus de sus antepasados fallecidos. Estos últimos son entidades reales que interfieren a diario en la vida individual y colectiva de sus descendientes, tanto a su favor, protegiéndoles, bendiciéndoles, ayudándoles a obtener resultados positivos en las diferentes dimensiones de la vida, como, por el contrario, retirándoles su protección como castigo por algún comportamiento inadecuado hacia otros vivos o hacia el propio espíritu, como por ejemplo no haberles rendido el culto ni el respeto debidos. El conflicto entre descendientes y antepasados se resuelve con la redefinición negociada del comportamiento social del descendiente, y la realización de rituales de reconciliación y veneración dirigidos a los antepasados.

Finalmente, *aún dentro del campo operativo de los espíritus*, se considera que algunos seres humanos –los *valoyi*, hechiceros malévolos– poseen importantes poderes sobrenaturales que les permiten manipular intencionadamente a los *xipoko*, espíritus malignos, y a algunas hierbas medicinales para hacer daño a otros. En el sur de Mozambique, el *xipoko* sólo puede ser contraatacado por otras dos figuras espiritualmente poderosas, el *nyamussoro* y el *nyangarume*. En conclusión, entre el medio ambiente contaminado, los espíritus ancestrales agitados y el *xipoko*, el “infortunio” del mal muy raramente es fruto de la casualidad. El individuo puede ser poseído por uno o varios *svikwembu*, y jamás es él quien escoge a los espíritus, sino que son los espíritus quienes lo escogen para poseerlo. Los “espíritus” son, al mismo tiempo, agentes patógenos y agentes de curación. En la medicina tradicional, la curación es ejercida por el *nyanga*, el médico tradicional, capacitado para ejercer esta función por los espíritus que lo poseen. Hay varias categorías de *nyanga*, que se diferencian por las funciones que desempeñan y por los espíritus que los poseen. En el sur de Mozambique, las principales categorías son el *nyanga* (médico que utiliza hierbas medicinales cuya función es curar), el *nyangarume* (médico con triple función de curación, adivinación y contra-hechicería); el *ngoma* (médico con función de adivinación) y el *nyamussoro* (médico con función de médium, adivinación, curación y exorcismo).

El arte de preparar medicamentos a base de hierbas puede aprenderse con un *nyanga* reconocido; sin embargo, el diagnóstico, la adivinación y el exorcismo son actividades que el médico tradicional sólo puede ejercer con el apoyo de los espíritus que lo poseen; se trata de un conocimiento esotérico al que el médico accede únicamente por la vía de la posesión espiritual. La adivinación y la curación son las principales estrategias terapéuticas de la medicina tradicional. Más que un diagnóstico individual, la adivinación es un proceso de diagnóstico social, que cumple la importante función de regular el comportamiento social del colectivo y de cada uno de sus miembros. El *nyangarume*

y el *nyamussoro* son los médicos más poderosos. El primero es capaz de contraatacar a los *valoyi*, y el segundo de curar el mal de la posesión espiritual mediante la expulsión del espíritu. Por su poder de exorcismo, el *nyamussoro* se ha convertido en una figura particularmente importante para la reintegración social de los excombatientes en la posguerra, gracias a los rituales de purificación. Ambas figuras tienen un poder social y político considerable.

El mundo espiritual de la cultura tradicional mozambiqueña es jerárquico. Los *svikwembu* más importantes son los siguientes: los espíritus de los ancianos y de los jefes (entidades que, después de fallecidas, mantienen el poder sociopolítico que tuvieron en vida), los espíritus con conocimientos esotéricos de curación medicinal, así como los espíritus con poder de *mpfhukwa*. En Mozambique son particularmente temidos los espíritus con poder de *mpfhukwa*, por su poder para atormentar a los vivos mediante la posesión espiritual (Honwana, 2002). Como ya hemos comentado, el individuo puede ser poseído “inesperadamente” a través de la contaminación por el medio ambiente o hechizado por un *valoyi*. El espíritu puede expresar una exigencia con la intención de manifestar su descontento por una acción pasada que le ha perjudicado. En la mayoría de los casos, la insatisfacción de los espíritus obedece a su muerte indebida (cuando todavía estaban vivos) y al incumplimiento de los rituales fúnebres posteriores a su muerte, lo que los hace menos “condescendientes” y más peligrosos con el poseído. Mediante esta contaminación *mpfhukwa*, los mozambiqueños explican el comportamiento anormal de los que vuelven de una incursión a espacios físicos desconocidos. Este comportamiento, concebido literalmente como una “enfermedad”, se cura mediante rituales de purificación que negocian la liberación del individuo de los espíritus que lo poseen.

Los rituales de purificación *kublapsa*

El conflicto armado posterior a la independencia, que provocó un elevado número de víctimas y contaminó amplios espacios geográficos con la sangre y los espíritus de éstas, originó un importante potencial de contaminación a causa del mal de la posesión por espíritus errantes o insatisfechos. En el ámbito de la medicina tradicional, uno de los modelos de respuesta más poderosos ante esta posesión espiritual es el ritual de purificación llamado *kublapsa*, en lengua changana, en el sur de Mozambique, que tiene poder para diagnosticar y curar este mal. El agente de curación es un *nyanga*, que identifica el tipo y la gravedad de la “enfermedad”. Los casos más graves, cuando el espíritu se niega a abandonar al enfermo poseído, son derivados hacia el *nyamussoro* para que practique el exorcismo⁷.

Los rituales de purificación no son una respuesta exclusiva al conflicto posterior a la independencia; son utilizados desde hace mucho tiempo para “lavar” a cualquier individuo procedente de una incursión en un entorno desconocido⁸. Ya en 1917 Henri Junod

se interesó por la aplicación de estos rituales fúnebres, sugiriendo que la necesidad de purificar la muerte individual se deriva del hecho de que es impura y trae consigo un gran peligro de contaminación colectiva, de modo que, para combatir el peligro de muerte, es necesaria una purificación individual y colectiva. En la forma y en el propósito, el *kublapsa* se asemeja a un rito de paso, pues descarta total o parcialmente una identidad anterior (según la gravedad del mal) para construir otra identidad que es simultáneamente “nueva” y “vieja”. Sin embargo, la función del *kublapsa* va más allá de ser un rito de paso: es un rito de reequilibrio social. Como espacio de curación física y simbólica, es un espacio de rehabilitación, de reconstrucción identitaria, de reintegración y de reconciliación, actuando todas estas dimensiones de manera individual y colectiva, pues, a pesar de que el mal de posesión por los espíritus se manifiesta individualmente, es concebido como un foco potencial de tensión y desarmonía del colectivo, cuya resolución interesa a todos⁹. El individuo con experiencia bélica, “contaminado” o no, puede presentar un conjunto de comportamientos problemáticos derivados del sufrimiento y de la confusión personal, tales como una actitud social violenta, introversión, falta de voluntad en el trabajo, dependencia del alcohol, etc. Todos estos comportamientos son potencialmente disruptores del orden colectivo (sobre todo, del orden debilitado por la experiencia de la violencia), de modo que no son únicamente el individuo y su familia, sino también el colectivo en general, los que tienen interés en que cada potencial “contaminado” sea purificado, para no “contaminar” al resto del colectivo.

El *kublapsa* no sirve sólo para curar, sirve también para prevenir el mal potencial o el “infortunio” generado por la guerra. Este “infortunio” no es una consecuencia inevitable de la guerra, sino que es un fenómeno potencialmente derivado de ésta (es decir, de la contaminación del medio ambiente por los espíritus de individuos maltratados). Se piensa que los individuos que han maltratado o ayudado directamente a maltratar a otros durante la guerra, pueden ser poseídos por el/los espíritu(s) del maltratado; asimismo, un individuo inocente que se introduce inadvertidamente en un espacio físico contaminado puede ser poseído y enfermar. Cualquier individuo con experiencia bélica, independientemente de su forma de intervención (como combatiente, refugiado, desplazado interno, huérfano, etc.), puede verse afectado por el “infortunio” de enfermar –aunque no inevitablemente–, porque ello depende no sólo de sus acciones en la guerra sino también de algo imprevisible: los espíritus.

Tras 16 años de una extensa relación de atrocidades, las familias mozambiqueñas que acogieron en este contexto bélico a retornados, aunque no hayan querido indagar en el contenido de sus experiencias, no han podido ignorar el potencial de actos violentos que éstos han cometido/presenciado/vivido, y han tratado activamente de contrarrestar el efecto póstumo de enfermedad con la purificación ritual. *En suma, la incertidumbre que genera la imprevisibilidad que caracteriza al “infortunio” hace que, muchas veces, el temor que genera lleve a no perder tiempo en analizar detalladamente la*

existencia y el contenido del mal y se actúe mediante el kuhlapsa. El individuo con experiencia bélica puede estar poseído no sólo por espíritus de las personas que él mató, o ayudó directamente a matar, sino también por espíritus de personas a las que maltrató sin llegar a matar (violó, torturó, mutiló) –personas cuyos espíritus, al morir ellas, podrían buscar al “malhechor” para poseerlo y exigir venganza. Los espíritus poseedores pueden influir con bastante fuerza en las acciones, comportamientos y capacidades físicas, emocionales y racionales del individuo poseído. La posesión por los espíritus no se concibe únicamente como un comportamiento problemático sino como una verdadera enfermedad, la principal (y a veces única) responsable de los problemas del individuo en la posguerra, incluyendo la dificultad de adaptación sociofamiliar y de construcción del futuro. Los comportamientos inducidos por la posesión pueden impedir el éxito de la reintegración del individuo.

Los rituales de purificación como el *kuhlapsa* han sido activamente buscados por los propios individuos retornados y por sus familias. A su regreso, el combatiente, consciente de su experiencia bélica, no ignora que ha sido testigo y que ha ejecutado actos moral y socialmente condenables. Aún pudiendo admitir una cierta coacción externa sobre sus actos (efecto de las drogas, amenaza de muerte) teme, a su regreso, la condena y la no aceptación por parte de su familia y del colectivo social. Siente que no forma parte de la “normalidad” y de lo moralmente aceptable; se siente culpable y avergonzado por la historia de su vida. El *kuhlapsa* entonces se busca como una forma de mejorar la imagen personal a los ojos de la familia y del colectivo social, para admitir culpas y, a la vez, pedir perdón así como la aceptación de su regreso. El ritual *kuhlapsa* aparece bajo una forma general uniforme, con pequeñas variaciones de contenido simbólico para adaptar el ritual a cada caso. Idealmente, el *kuhlapsa* se realiza en el interior de la casa del enfermo (en el caso de no haber casa, en el espacio físico de ésta), antes de que el enfermo entre en ella: dentro de la casa, para que la purificación se beneficie del apoyo de los espíritus ancestrales y, *antes de entrar en ella*, para que los espíritus que atormentan al enfermo no contaminen también ese espacio físico. Cuanto antes se realice el ritual tras el retorno del enfermo, mejor, pues será más eficaz para expulsar a los espíritus. Cuanto más tiempo trascurra tras el regreso, menor será su eficacia y mayor la necesidad de repetir la aplicación del tratamiento y/u otros rituales complementarios hasta que el individuo esté curado.

Una forma habitual de realizar el ritual es la siguiente: la familia del individuo retornado (p. ej., un combatiente) llama a un *nyanga* local para que celebre la ceremonia, y éste, informado de que se trata de un retornado de guerra, diseña el marco ritual a aplicar y sale a buscar en el campo los ingredientes para el tratamiento. En el espacio físico establecido para la purificación (en el exterior de la casa familiar, al aire libre o en una pequeña cabaña especialmente construida para el ritual), el *nyanga* inicia su actuación con una consulta de diagnóstico del problema recurriendo a la adivinación con

huesos mágicos, a través de los cuales conversa con el/los espíritu(s). En esta conversación el *nyanga* identifica al espíritu o a los espíritus, trata de averiguar lo que exige(n), y le(s) convence para que abandone(n) el cuerpo que lo(s) aloja(n). La identificación del espíritu puede verse dificultada si éste se oculta en el proceso de adivinación; *bien porque se trate de un espíritu extranjero, o bien porque carezca de espíritus ancestrales* —en cuyo caso el proceso de adivinación y cumplimiento de las exigencias es más complejo, y *económicamente más caro*, pues abarca otros procesos rituales complementarios tales como la limpieza de las tierras y la veneración de los espíritus ancestrales.

El abandono del espíritu se negocia. Se inicia con una explicación de las condiciones bélicas en las que el enfermo actuó “mal” (fue reclutado a la fuerza, bajo el efecto de las drogas, bajo amenaza de muerte) y la presentación de una petición de disculpas. En el caso de que esto no sea suficiente, la negociación prosigue con la presentación de las exigencias del espíritu o de los espíritus, y el compromiso de cumplirlas por parte del enfermo. En general, los espíritus exigen una compensación por su desaparición física, como ser querido y fuente de sustento familiar. Véase el siguiente ejemplo: el espíritu poseedor se identifica como un hombre al que el enfermo mató durante el ataque a la aldea X. El enfermo recuerda dicho episodio, pide disculpas por él, y el espíritu exige que, en compensación, el enfermo celebre las ceremonias fúnebres que le corresponden y que localice a su familia para pasar con ella un año y compensar así la ausencia del cabeza de familia, así como realizar todo el trabajo que recaía sobre el fallecido: reconstruir la casa, recuperar la huerta y cuidar de los hijos. Dentro de sus posibilidades económicas, el enfermo y su familia cumplen la exigencia del espíritu y, transcurrido un año, el joven regresa a su casa, con una identidad social renovada a los ojos de su familia, gracias a la reconciliación proporcionada por el ritual.

Tras negociar el abandono del espíritu, el *nyanga* prepara el “tratamiento”, con agua hirviendo y “medicamento” (mezcla de ingredientes vegetales, animales y minerales), que utiliza literalmente para bañar al enfermo. Este baño lava simbólicamente al espíritu o espíritus poseídos, expulsándolos del enfermo, purificándolo y eliminando así los elementos nocivos que puedan perturbar/enfermar al individuo. Después del baño, el “nuevo” individuo, ya separado de la identidad de combatiente, puede sufrir algunas pequeñas incisiones corporales (sobre todo en la parte superior del tronco) donde el *tinyanga* introduce otros tratamientos que refuerzan la curación. Existen variaciones en lo referente al tratamiento y al modo en que los espíritus son “lavados” y expulsados del individuo: el *nyanga* puede matar a un pequeño animal en el interior de una cabaña construida especialmente para el ritual, y mezclar después su sangre con las cenizas de las pertenencias del enfermo relacionadas con la experiencia bélica (ropas, zapatos) que se queman a este efecto, para literalmente lavar al enfermo con este preparado. *Mientras las cenizas simbolizan la muerte de la experiencia bélica y de la identidad del combatiente, la sangre simboliza la purificación.* Otra versión consiste en quemar dichas pertenencias y colocarlas en un recipiente cerrado

(una botella por ejemplo), que a continuación será arrojado, de espaldas, a un cruce de caminos, que simboliza la separación (o la toma de caminos diferentes) entre el individuo enfermo con experiencia bélica, y el individuo purificado, renacido socialmente. No existe un único tratamiento; en cada caso se realiza el tratamiento adecuado. Todos los componentes de la purificación tienen un importante simbolismo, incluido el significado propio del término *kuhlapsa* (lavado, expulsión de sustancias nocivas).

Si el espíritu no acepta salir por voluntad propia, debe salir en contra de su voluntad, exorcizado por el *kufemba*. El *kufemba*, o “acto de oler”, lo realiza exclusivamente el *nyamussoro* y constituye un ritual aparte. El éxito de este ritual depende no sólo de la pericia y de la fuerza del *nyamussoro* para expulsar a los espíritus, sino también del apoyo proporcionado por los espíritus ancestrales del enfermo (un individuo “abandonado” por sus espíritus ancestrales debido a su mal comportamiento, tiene menos probabilidades de lograr exorcizar al espíritu poseedor). Finalizado con éxito el exorcismo, el *nyamussoro* receta un estilo de vida ordenado (trabajar, ser responsable, beber con moderación) para garantizar que la posesión no se repita. En ocasiones la purificación no es suficiente por sí sola, sino que debe ser respaldada por otros rituales de limpieza de tierras contaminadas, de veneración y de reconciliación con los espíritus ancestrales¹⁰. Durante el ritual no se llega a hablar de la experiencia bélica del enfermo, sólo se tratan los comportamientos anormales que éste presenta o pueda presentar. En la mayoría de los casos, los “pormenores” de la experiencia individual no son relevantes, porque el ritual previene contra todos los sucesos potencialmente vividos en un contexto bélico. Las diferencias entre los rituales de purificación de los diferentes individuos con experiencias bélicas tienen más que ver con los síntomas provocados por el mal de la posesión, que con el contenido de la experiencia en sí¹¹.

El ritual de purificación actúa en tres vertientes: rehabilitación (objetiva del individuo, subjetiva del colectivo), reintegración social y reconciliación interna del colectivo social. La vertiente de la rehabilitación es tal vez el aspecto más obvio del ritual, dado que la primera función del ritual es curar al individuo del mal de la posesión de los espíritus que puede perjudicarle física, afectiva y psíquicamente. Actuando a nivel simbólico y fisiológico, el ritual logra definir una causa concreta para el comportamiento “anormal” del combatiente retornado, y a partir de ahí puede eliminar el agente patológico y recetar al individuo un estilo de vida controlado, estructurado, que favorezca la progresiva recuperación del sufrimiento producido por la guerra. El ritual ayuda también al combatiente a percibir que él también es una “víctima” de la guerra. Estos factores ayudan a contextualizar y a dotar de significado la experiencia personal bélica; proceso en general dificultado por la intensidad del impacto de la guerra sobre el individuo.

Pero el ritual también es una reacción de defensa del colectivo social, puesto que impide que un “enfermo” posea y contamine a los demás miembros del colectivo. Incentivando la purificación de uno de sus miembros que ha regresado de la guerra,

el colectivo impulsa su recuperación psíquico-afectiva, y combate comportamientos problemáticos reales o potenciales (derivados de la experiencia bélica) del individuo que pueden originar venganzas e inestabilizar aún más al colectivo ya debilitado de por sí. De ahí que, en la posguerra, no sólo incentivasen las purificaciones el individuo retornado y sus familiares directos, sino que también lo hacían los vecinos, *nyangas* y autoridades estatales y tradicionales a fin de evitar la desestabilización del colectivo.

Una dimensión importante de la rehabilitación en el ritual es la transformación identitaria que se produce. Con la muerte simbólica de la identidad problemática, el *kublapsa* provoca una ruptura con la identidad social de “soldado” del enfermo que se asemeja a una “des-socialización”. Sin embargo, en la mayoría de los casos la transición de contextos bélicos a contextos de paz, y viceversa, se realiza mediante una re-socialización, es decir, *mediante una adaptación de algunos de los componentes existentes en las identidades previas a los sucesivos contextos de inserción*¹². De este modo, el *kublapsa* rompe con la identidad social de “soldado” del enfermo, restablece la relación biográfica con la identidad social “anterior a la guerra” y construye una nueva identidad mezcla de la “antigua” identidad “anterior” a la guerra, no problemática, y de una “nueva” identidad, también no problemática, a desarrollar (una oportunidad para empezar de nuevo). El *kublapsa* no produce una verbalización directa, *in loco*, de la experiencia bélica del individuo sometido al ritual. Sin embargo, esto no significa que el ritual ignore o elimine la experiencia bélica personal. El ritual obliga a los participantes –al ex combatiente y a sus familiares más directos– a reflexionar sobre la participación militar del enfermo y a revisar, a modo de catarsis, los hechos más intensos de sus experiencias bélicas individuales. Asimismo, la fase inicial de diálogo entre el *nyanga* y los espíritus poseedores a través de los huesecillos mágicos constituye un momento de revelación y de producción de conocimiento sobre la experiencia bélica del individuo, en la medida en que los espíritus explican los motivos (y los hechos) por los que están descontentos. Al obligar a todos los participantes a reflexionar sobre la experiencia bélica del enfermo y al identificar al espíritu como agente de enfermedad, el ritual permite (si no totalmente, al menos en parte) dotar de significado al comportamiento anormal del poseído como “enfermedad”, proporcionando una oportunidad de curación y de eliminación de los comportamientos asociales y anormales.

El hecho de que los posibles comportamientos anormales del individuo sean interpretados como “enfermedad” (y no como un rasgo de personalidad), atribuidos a una causa concreta externa sobre la que no se tiene control (los espíritus), hace que los miembros de la familia y del colectivo sean más tolerantes y más moderados en su juicio sobre el individuo. Ello ayuda al individuo a sentirse más aceptado y con voluntad para esforzarse en su reintegración familiar y social. Un individuo purificado tras volver de la guerra es aceptado por el colectivo mucho más fácilmente –porque es menos “peligroso”– que aquel que no lo ha sido. Una vez que el excombatiente ha sido purificado y “renace” para

su familia y su colectivo social, y que las exigencias del espíritu han sido satisfechas, ya no podrán exigírsele explicaciones u otras compensaciones por los actos cometidos durante su participación militar. Para garantizar el éxito del tratamiento, el ritual, además de romper con el pasado bélico, sitúa al retornado en un ámbito nuevo, *reintegrándolo*. Y, como ya se ha mencionado, en la posguerra todos los miembros del colectivo –los que se quedaron y los que volvieron– tienen interés en evitar desacatos.

Uno de los puntos más delicados de un proceso de construcción de la paz es trabajar el dolor y las categorías de “víctima” y “perpetrador” –los colectivos mozambiqueños han tenido que enfrentarse a esta cuestión con especial delicadeza, pues en la posguerra pasaron a cohabitar, físicamente juntos, “víctimas” y “perpetradores”, cada uno con sus propias agendas de dolor, y los significados específicos de cada una de ellas. Si resolver individualmente cada una de estas agendas es ya una tarea complicada, resolver diferentes agendas de manera simultánea implica, por lo tanto, un esfuerzo extremadamente complejo, cuyo éxito depende de la concertación y de la reconciliación de diferentes voluntades. El *ku-blapsa* proporcionó la ocasión al enfermo y a los demás miembros del colectivo de hacer frente a sus experiencias bélicas individuales, y, en el marco de este modelo explicativo, a aceptar su implicación en las actividades bélicas sin negarla. En el caso de Mozambique, esto implicó afrontar diversos papeles desempeñados por la población, entre los cuales encontramos a niños abandonados, niños secuestrados y militarizados, jóvenes y adultos que sirvieron como milicias populares, jóvenes esclavizadas sexualmente y madres separadas de sus hijos y maridos. Al obligar a las personas a enfrentarse a su experiencia bélica (aunque sólo fuese internamente), el ritual favoreció que no permaneciesen ancladas en el dolor del pasado y no dependieran de él; propició una forma de trabajar ese dolor, a través de la muerte simbólica del “perpetrador” y de su posterior renacimiento purificado; puso en marcha una nueva configuración de las categorías de “yo”, “otro”, “amigo”, “enemigo”, “víctima” y “perpetrador”, pues en cuanto el “yo” empezó a ver al “otro” –enemigo, perpetrador de violencia– de forma diferente (purificado, con una nueva identidad) tuvo que repensarse a sí mismo como “víctima”.

En resumen, la estructura del ritual, así como la explicación sobrenatural que proporciona, ayudaron en la terapia del dolor, la vergüenza, la rabia y otros sentimientos destructivos derivados del conflicto; enfrentó al individuo con sus demonios, proporcionando el espacio necesario para el perdón mutuo, y permitió así el inicio de un proceso colectivo de construcción de una memoria de guerra que sustentase la reconciliación. La purificación fue el primer paso para que el “perpetrador” admitiese su culpa, mostrase su arrepentimiento, su voluntad de redimirse, y de pedir perdón; además, permitió que la “víctima” admitiese también que el “perpetrador” fue en cierto modo una víctima, y le concediese el perdón. Con el tiempo y el esfuerzo mutuo, el impulso que los rituales proporcionaron a la reconciliación dio sus frutos. Los antiguos lazos sociales e identitarios fueron reanudados (aunque no siempre con la misma intensidad) y

se construyeron otros nuevos. El éxito de rituales como el *kuhlapsa* en la rehabilitación, reintegración y reconciliación de los mozambiqueños en la posguerra puede atribuirse a diversos factores, en particular a la motivación de la participación individual y colectiva, reforzada por la legitimidad del ritual como modelo explicativo y de respuesta a la adversidad que implica la guerra, a las elevadas expectativas sobre la capacidad del ritual para actuar de forma positiva en las tres vertientes mencionadas, al reconocimiento social de la eficacia del ritual¹³ y a la “incuestionabilidad” de la purificación vertical y sobrenatural (Chongo, 1996).

CONCLUSIÓN: LA CONSTRUCCIÓN DE VIDAS PACÍFICAS NO SE LIMITA AL ALTO EL FUEGO

Durante la guerra y después de 1992, la cultura tradicional parece haber constituido uno de los pocos marcos seguros con el que los colectivos y sus miembros pudieron contar, viviendo cada cual la tradición con los recursos y las posibilidades que la realidad de entonces permitía. Después de 1992, la tradición fue movilizadada con ímpetu para ayudar a mantener la paz, no sólo porque sobrevivió a la guerra y se mantuvo como marco de referencia, sino también por su capacidad de gestión de la vergüenza y del sufrimiento. La medicina tradicional mozambiqueña merece sin duda ser reconocida en el papel crucial que ha desempeñado en la construcción del país y en la estabilización de la sociedad en la posguerra, como dimensión vital de la capacidad colectiva de rehabilitación del tejido social, a través de rituales de purificación espiritual y otros rituales asociados, como la limpieza de tierras y la veneración/reconciliación con los espíritus ancestrales. Sin embargo, es preciso plantear algunas consideraciones finales en relación con el *kuhlapsa*:

- En primer lugar, es necesario evitar la generalización exagerada de la capacidad del *kuhlapsa* para reconciliar a víctimas y perpetradores, y transformar ontológicamente a estos últimos en “buenas personas”. El ritual estimuló el proceso de reconciliación, pero no lo estableció íntegramente –la reconciliación fue (y es) un proceso abierto en el tiempo, y su evolución depende del esfuerzo cotidiano de cada una de las partes implicadas, más allá del momento del ritual.
- En segundo lugar, el ritual no actuó solo. Ciertos mecanismos culturales y elementos relacionados con la guerra apoyaron la realización de rituales y sustentaron su funcionamiento. Entre éstos cabe destacar los comportamientos de solicitud y pres-

tación de ayuda mutua, la organización amplia de la familia y la ideología patriarcal del modelo familiar, la práctica de cuidar conjuntamente, y no de manera aislada, a los niños del colectivo, el cansancio de la guerra y el carácter flexible de las categorías de “víctima” y de “perpetrador” resultantes de la prolongación del conflicto, entre otros. La paz formal propiciada por un acuerdo general de paz que no fue roto, y el espacio político abierto por el Gobierno mozambiqueño para la construcción de narrativas locales sobre la guerra, también fueron importantes. Sin este marco global, es posible que la activación del ritual no hubiese tenido éxito.

– En tercer lugar, a pesar de haber sido extremadamente eficaz en la rehabilitación, reintegración y reconciliación, el ritual no fue suficiente para orientar todos los casos. En el caso de algunos individuos, la liberación catártica propiciada por el ritual no bastó para que hicieran las paces con el pasado y construir una narrativa coherente de la guerra, por lo que sigue habiendo cuestiones por resolver. Rituales como el *kublapsa*, aún siendo bastante uniformes en su estructura, pueden no lograr dar respuesta a los casos individuales más complejos que exigen otro contenido y otra estructuración del ritual. Estos casos requieren un apoyo psicoterapéutico más especializado, siempre culturalmente adaptado.

– En cuarto lugar, conviene subrayar que, a pesar de que este ritual ha logrado sobrevivir a la guerra y ser rescatado positivamente, otros rituales, por la exposición prolongada a la violencia, alcanzaron un grado de ruptura a partir del cual su aplicación fue más negativa que beneficiosa para el participante.

– Por último, es necesario recordar que el trabajo por la paz no depende sólo de los recursos tradicionales de “curación”, además, debe ser apoyado material y simbólicamente a largo plazo. La paz sólo se convierte en una alternativa viable al conflicto si ofrece garantías de mantenerse sin recurrir a las armas, y si permite acceder a oportunidades que legitimen una socialización pacífica tal como la formación profesional y vocacional, la asistencia técnica, el acceso a la tierra y la integración en estructuras *que ofrezcan un lugar de sociabilidad como las iglesias, los clubes de jóvenes, las asociaciones deportivas, etc.*

La desigualdad estructural en tiempos de paz cultiva el conflicto y la violencia, no como “conflicto armado”, sino bajo la forma de delincuencia juvenil, bandas, justicia popular, etc. Así, el contexto de posguerra puede también dificultar el trabajo del dolor y, consecuentemente, el trabajo por la paz. Esto empezó a observarse en Mozambique a partir de 1994, con la disminución de la eficacia de los esfuerzos internos de los colectivos y el resurgimiento de patrones de socialización para la agresión, debido a la persistencia de las desigualdades estructurales en tiempos de paz (Errante, 1999). Estas condiciones podrán hacer que la juventud se plantee si la paz será, realmente, una alternativa viable al conflicto.

Notas

1. Tesina para la obtención del título de licenciatura en Antropología, por parte de la autora.
2. Datos de Draisma & Mucache, 1997.
3. En relación a este tema, la literatura señala que el ejército gubernamental y las milicias populares reclutaron también a menores de 18 años, aunque la RENAMO habría recurrido al reclutamiento de niños más pequeños mediante el uso de métodos más violentos.
4. Estimación oficial de Pardoel (1994) calculada sobre la base del número total de licenciados oficiales. Por límites de espacio, no se define aquí el concepto de niño-soldado. Para una definición más amplia, véase Cohn & Goodwin-Gill (1997).
5. La Onumoz estableció como edad mínima para la desmovilización los 16 años, siendo la mayoría de los soldados desmovilizados mayores de 18 años (Pardoel, 1994).
6. De 1964 a 1992, con la lucha por la independencia nacional y el conflicto armado posterior a la independencia separados por poco más de un año.
7. En la actualidad, también algunas iglesias sincréticas de Pentecostés, como la de Zion, defienden poder extraer el *svikwembu* con la fuerza de Cristo; factor que ha contribuido a su popularidad (Honwana, 2002).
8. No exclusivamente por motivos bélicos. Por ejemplo, en ciertas zonas de la provincia de Gaza, todavía se purifica hoy en día a los mineros que vuelven de Sudáfrica (Honwana, 2002).
9. La idea del ritual de purificación como ritual de reequilibrio social es también desarrollada por Chongo (1996) y Honwana (2002).
10. El propio hecho de que el individuo se haya visto implicado en actividades bélicas puede ser interpretado como una retirada de la protección espiritual decidida por los espíritus ancestrales, que demuestran de este modo su descontento ante el comportamiento social del individuo o de alguno de sus antepasados.
11. Los rituales de purificación para hombres y para mujeres retornados de un contexto bélico son diferentes, ya que, frente a una cierta división sexual del trabajo militar, hombres y mujeres desarrollan experiencias bélicas distintas, y presentan en la posguerra síntomas específicos del mal de posesión por los espíritus.
12. Sin embargo, hay que reconocer la existencia de casos de sufrimiento particularmente agudo en relación con la experiencia bélica que podrán originar una auténtica “des-socialización” de los individuos, y posiblemente una incapacidad de readaptación.
13. Según los habitantes de las dos localidades de la provincia de Gaza, el porcentaje de éxito de la reintegración sociofamiliar de los individuos retornados de la guerra y purificados fue alto. El fracaso es interpretado como una curación ritual mal dirigida, por ejemplo, destinada a los espíritus extranjeros en vez de a los espíritus ancestrales, o viceversa (Cabral, 2005). Éstos, sin embargo, son puntos de vista locales, que deben entenderse contextualizados en su propia cultura.

Referencias bibliográficas

- ASSOCIAÇÃO MOÇAMBICANA DE SAÚDE PÚBLICA (AMOSAPU). "Assistência psicossocial às vítimas da guerra". *Afya-Edição especial* (junio 1996).
- BARNARD, A. & SPENCER, J. (eds). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Londres: Routledge, 2003. P. 439-442 y 490-492.
- BOOTHBY, Neil. "Children of war: survival as a collective act". En: McCALLIN, Margaret (ed.) *The psychological well-being of refugee children: research, practice and policy issues*. Nueva York: International Catholic Child Bureau, 1993. P. 169-184.
- BOYDEN, Jo & DE BERRY, Joanna. "Introduction". En: Boyden J. & De Berry J. (eds.) *Children and youth on the front line: ethnography, armed conflict and displacement*. Oxford, New York: Berghahn Books, 2004. P. xi – xxvii.
- CABRAL, Ilundi. *Digerir o passado: mecanismos sócio-culturais da reintegração social e familiar de crianças-soldado no sul de Moçambique*. Tesis de licenciatura, 2005. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- CHONGO, Arlindo.. "Challenges for psychology: an experience in psychological treatment in a rural community". En: Efraime Júnior, B., et al. *Children, war and persecution-rebuilding hope. Proceedings of the Congress in Maputo, Mozambique, 1-4 December 1996*. Maputo: Reconstruindo a esperança, 1996. P. 83-87.
- COHN, Ilene & GOODWIN-GILL, Guy. *Los niños soldados: un estudio para el Instituto Henry Dunant, Ginebra*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1997.
- DRAISMA Frieda & MUCACHE, Eunice. *Physical and psychological recovery and social reintegration of child soldiers: the experience of Mozambique*. Trabajo presentado en el Simposio sobre prevención y reclutamiento de niños en las fuerzas armadas y la desmovilización y reintegración social del niños soldado en África. Ciudad del Cabo, 23-30 de abril de 1997.
- EFRAIME JÚNIOR, Boia. "The psychic reconstruction of former child and youth soldiers and militia". En: Efraime Júnior, B. et al. *Children, war and persecution- rebuilding hope. Proceedings of the Congress in Maputo, Mozambique, 1-4 December 1996*. Edición especial del Periódico *Reconstruindo a esperança* (1996). P. 61-68.
- EFRAIME JÚNIOR, Boia. & ERRANTE, Antoinette. "Rebuilding Hope on Josina Machel Island: Towards a Culturally Mediated Model of Psychotherapeutic Intervention". (Publicado en alemán con el título "Kindersoldaten und Traumata-Der Fall Mosambik". En: Karin Holm & Uwe Schulz (Eds.) *Kindheit in Armut weltweit*. Leverkusen, Alemania: Leske & Budrich, 2002).
- ERRANTE, Antoinette. "Peace work as grief work in Mozambique and South Africa: postconflict communities as context for child and youth socialization". *Peace and conflict: journal of peace psychology*. Vol. 5. No. 3 (1999). P. 261-279.
- GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Oporto: Edições Afrontamento, 1991.
- HONWANA, Alcinda. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.

- JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu. Tomo I*. Maputo: Archivo Histórico de Mozambique, 1996 [1917].
- KERTZER, D. *Ritual, politics and power*. Londres: Yale University Press, 1988.
- LAMBEK Michael. "The past imperfect: remembering as a moral practice". En: Antze P. & Lambek M. (eds.) *Tense past: cultural essays in trauma and memory*. San Francisco: University of California Press, 1996. P. 235-254.
- MACHEL, Graça. "Impact of armed conflict on children". Report of the expert of the Secretary-General, Ms. Graça Machel, submitted pursuant to General Assembly resolution 48/157. Maputo: PNUD, 1996.
- MOSSE, George. *Fallen soldiers: reshaping the memory of the world wars*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- PARDOEL, Tim. *Demobilization in Mozambique: social-economic profile of the group of 92,881 demobilized soldiers as per the end of the demobilization program on 30.11.1994*. UNDP Reintegration support scheme.
- POLANAH, Luís. *O nhamussoro e outras funções mágico-religiosas*. Coimbra: Centro de Estudios Africanos del Instituto de Antropología de la Universidad de Coimbra, 1987.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Brasil: Editora Vozes, 1974 [1969].
- VINES, Alex. *Renamo: from terrorism to democracy in Mozambique?* Oxford: University of Oxford Press, 1991.