

Usos de la terminología del parentesco en Marruecos: humanos, *jnun*, matrimonio, afinidad y alianza¹

Araceli González Vázquez

Área de Estudios Árabes e Islámicos, Departamento de Estudios Clásicos
Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)
lacuerre@gmail.com

Palabras clave: Marruecos, espíritus, parentesco ficticio, afinidad, cuerpo.

Resumen: Este artículo analiza un uso particular de la terminología del parentesco en Marruecos, centrándose principalmente en materiales etnográficos yebllés. Examina el matrimonio entre los humanos y los *jnun* (ár. genios o espíritus, generalmente maléficos), y reflexiona sobre el rol de la afinidad como medio de establecimiento de una alianza interespecífica.

Introducción

Este artículo ofrece un estudio introductorio sobre el uso de terminología del parentesco para designar un tipo de relación intersubjetiva que mantienen algunos humanos, hombres y mujeres, con los *jnun* (ár. pl. genios o espíritus, normalmente maléficos). Se trata del matrimonio de un hombre y una *jinniyya* (ár. sg. genio de género femenino), y del matrimonio de una mujer y un *jinn* (ár. sg. genio de género masculino). ¿Por qué se dice de algunos hombres y mujeres que están “casados” (ár. pl. *mjuwwjin*) con los *jnun*, que son sus “esposos” (ár. sing. *rajel*) o “esposas” (ár. sing. *mra*), y que tienen con ellos “hijos” o “hijas” (ár. pl. *‘aylat*)? ¿Cuál es la naturaleza que se les atribuye a los hijos de los matrimonios interespecíficos de los humanos y los *jnun*? ¿Qué nociones de persona se manifiestan a través de estos usos de la terminología del parentesco? ¿Estamos frente a usos eminentemente “metafóricos” o frente a otro tipo de

¹ Este trabajo ha sido realizado gracias a un contrato posdoctoral del Gobierno Vasco (2011-2013).

usos? ¿Qué nos dicen sobre el lugar de los *jnun* en las ontologías y las cosmologías locales marroquíes?

Los *jnun* son seres que aparecen mencionados en el Corán y los Hadices, y que por tanto forman parte de las creencias fundamentales de la religión musulmana. Además de su caracterización en los textos mencionados, en cada sociedad islamizada existen múltiples concepciones de las características de estos seres y de sus relaciones con los humanos, los animales, los ángeles (ár. pl. *malaika*) y los demonios (ár. pl. *shayatin*). Humanos y *jnun* no solo coexisten, sino que también interactúan. Si nos fijamos en la caracterización coránica de los *jnun* veremos que Dios creó a los humanos y a los *jnun* con idéntica intención, pero de distinta manera: “No he creado a los *jnun* y a los hombres sino para que Me sirvan” (azora LI, *Al-Dhariyat*, aleya 56); “[Dios] creó al hombre de arcilla, como la cerámica; creó a los genios, en cambio, de fuego puro” (azora LV, *Al-Rahman*, aleyas 14-15); “Hemos creado al hombre de barro arcilloso, maleable, mientras que a los genios los habíamos creado antes de fuego de viento abrasador” (azora XV, *Al-Hijr*, aleyas 26-27). En las interacciones entre los humanos y los *jnun*, el cuerpo humano es un elemento de central importancia, ya que es el lugar en el que tiene lugar la experiencia humana del *jinn/jinniyya*. Pero la corporeidad de los *jnun* no es un aspecto menos importante. Se pueden distinguir al menos tres formas de “corporalización”: la adquisición por parte del *jinn/jinniyya* de una forma humana en la que existen aspectos físicos animales (por ejemplo y entre otros aspectos, pezuñas de cabra en Yebala, la región marroquí objeto de nuestro estudio); la adquisición de una forma netamente animal o la penetración en el cuerpo de un animal; y la adquisición de

una forma netamente humana o la penetración en el cuerpo humano, tanto masculino como femenino.

En *Par-delà Nature et Culture* (2005), el antropólogo francés Philippe Descola analiza los modos de relación entre los seres (fr. *existants*), y establece que existen dos modalidades de estructuración de la experiencia individual y colectiva: la identificación y la relación. Uno de los modos de identificación concebidos por Descola, el animismo, es una ontología que implica la existencia de una discontinuidad física entre los seres en lo que se denomina “fiscalidad” (fr. *fiscalité*), y una continuidad metafísica en lo que el autor llama “interioridad” (fr. *intérieurité*). Si tenemos en cuenta lo que Descola señala a propósito del animismo, veremos que nuestros interlocutores marroquíes establecen una discontinuidad física entre los humanos y los *jnun*. Es interesante notar que no solo se debe a que fueran creados a partir de diferente materia, sino también al hecho de que los *jnun* son seres invisibles para los sentidos humanos. Por el contrario, también veremos que establecen una continuidad metafísica entre los humanos y los *jnun*: ambos son seres dotados, entre otros atributos comunes, de inteligencia (con frecuencia se habla de “entendimiento”, ár. sg. *aql*), de voluntad y de intencionalidad.

En los últimos treinta años, varios antropólogos han realizado importantes contribuciones en torno a la noción de “animismo”, una noción que introdujo Edward B. Tylor (1832-1917), y que la antropología evolucionista utilizó para designar un conjunto de creencias en las que animales no-humanos y no-animales aparecen revestidos de cualidades intelectuales y emocionales que son similares a las de los humanos (Willerslev, 2007). En *Primitive culture*, Tylor afirma que

el animismo es: “the deep-lying doctrine of spiritual beings, which embodies the very essence of spiritualistic as opposed to materialistic philosophy” (Tylor, 1871: 443). La mayor parte de los antropólogos que han reflexionado de forma novedosa sobre las nociones de persona asociadas a las ontologías y cosmologías animistas lo han hecho a partir de materiales etnográficos de la Amazonia, de Siberia o de Papúa Nueva Guinea (entre otros autores, Descola, Taylor, Viveiros de Castro, Fausto, Villaça, Hamayon, Willerslev y Strathern). También existen algunas contribuciones más recientes centradas en la sociedad marroquí, fundamentalmente en las relaciones entre humanos y *jnun* (González Vázquez, 2010; Simenel, 2012). En la actualidad, numerosos trabajos consideran que el animismo es básicamente una ontología relacional que concierne a personas no-humanas, o a personas distintas de las humanas. Dejando a un lado las referencias peyorativas de los siglos XIX y XX, uno de los primeros investigadores que ponen en relación el pensamiento animista y los discursos humanos sobre los *jnun* es un misionero americano llamado Samuel M. Zwemer. Zwemer ofrece la definición siguiente: “Animism is the belief that a great part if not all of the inanimate kingdom of nature as well as all animated beings, are endowed with reason, intelligence and volition identical with man” (1920: 3). No obstante, Zwemer, que se refiere muy brevemente al matrimonio entre los humanos y los *jnun*, no establece una interpretación del fenómeno, y parece señalar la extrañeza que le produce que se trate la cuestión en textos de jurisprudencia islámica: “Special sections are also devoted in books of Moslem law regarding marriage Jinn with human beings and their rights of inheritance!” (1920: 135).

Una buena parte de la información etnográfica que utilizaremos en este artículo procede de nuestras investigaciones de campo desarrolladas en distintos períodos entre 2000 y 2013 en el Rif occidental marroquí (Yebala), particularmente en las cabilas de Ghzawa, Beni Mestara, Beni Mesguilda y Al-Akhmas, y en las localidades urbanas de Chefchaouen, Ouezzane, Tánger y Tetuán. Aquí nos centraremos en materiales de Ghzawa. Otra fuente de información que utilizaremos son los trabajos del sociólogo finlandés Edward Westermarck (1862-1939). A pesar de ser conocido en la disciplina preferentemente a través de un estudio sobre el matrimonio, *The History of Human Marriage* (1891), y a pesar de haber publicado una monografía sobre los ritos nupciales en Marruecos, *Marriage Ceremonies in Morocco* (1914), las reflexiones de Westermarck sobre el tema que nos ocupa son escasas, y se encuentran preferentemente fuera de las obras mencionadas. Es necesario volver la vista atrás hacia un artículo publicado por este sociólogo en 1899, el titulado “The nature of the Arab ġinn illustrated by the present beliefs of the people of Morocco”, y revisar los dos volúmenes de *Ritual and belief in Morocco* (1926), la obra en la que reflexiona sobre los *jnun* con mayor detenimiento, para encontrar algunas referencias de interés. En cualquier caso, el texto de carácter antropológico que hasta la fecha trata con mayor profundidad el matrimonio entre los humanos y los *jnun* en Marruecos es una monografía del antropólogo norteamericano Vincent Crapanzano, un libro que se encuentra entre los textos más leídos y citados de la antropología. En *Tubami* (1980), Crapanzano nos ofrece relatos en primera persona que conforman la historia de vida de un obrero marroquí, un hombre soltero que dice estar casado con una *jinniyya*, con Aisha Qandisha. Crapanzano ya se había referido al ma-

trimonio interespecífico en otra de sus obras célebres, *The Hamadsba* (1973). En la titulada *Tubami*, sus reflexiones sobre la “posesión” profundizan en la misma línea desarrollada en aquella: una interpretación de la relación entre el humano y el *jinn* a partir de las condiciones sociales que generan una aflicción psíquica, hecha fundamentalmente desde la psiquiatría y el psicoanálisis. Los trabajos de Crapanzano (1973, 1980) han permitido evidenciar que las relaciones de género son muy relevantes en las relaciones entre los humanos y los *jnun*, y que ciertos hombres que son incapaces de desarrollar en su vida algunos de los roles asociados a su género, como por ejemplo el de casarse y formar una familia, experimentan la posesión por parte de la *jinniyya* Aisha Qandisha o de otras *jinniyyas*.

Esta es una línea de investigación muy interesante, pero quizá es necesario subrayar que de la misma manera que los efectos de la acción de los *jnun* sobre los humanos son plurales y dan lugar a un amplio número y variedad de aflicciones físicas y mentales (Mateo Dieste, 2010), las estrategias humanas de reconocimiento y de interacción con los *jnun*, son también numerosas. También lo son los factores sociales que sitúan a unos humanos más cerca del mundo de los *jnun* que a otros. Indudablemente, el trabajo de campo nos permite detectar esta complejidad. En lo que concierne al tema de nuestro artículo, parece importante subrayar que la incorporación de los *jnun* no depende únicamente de la voluntad de los *jnun*, y que también se le atribuye a un deseo consciente del humano de incorporar un *jinn/jinniyya* o de hacer que la posesión perdure. Aquí es necesario señalar que, si nos fijamos en los discursos sobre el matrimonio entre los humanos y los *jnun*, veremos que con frecuencia se habla de personas “casadas” con los *jnun* cuando la

“posesión” ha perdurado en el tiempo y tiene visos de permanencia, o cuando la persona se comunica con el *jinn/jinniyya* con cierta frecuencia y de alguna manera su comportamiento evidencia los efectos de esta comunicación intersubjetiva.

Una fuente de información más general sobre los matrimonios entre los humanos y los *jnun*, que no examinaremos con profundidad en este artículo, son los textos de jurisprudencia islámica (*fiqh*). Algunos juristas musulmanes se preguntan si los matrimonios entre humanos y *jnun* son lícitos o ilícitos, y discuten la filiación de los hijos habidos de estos matrimonios. En varios de estos textos, la cuestión se aborda, como ya mencionaba Zwemer, en conexión con el derecho sucesorio (derecho a la herencia de los hijos habidos de un matrimonio entre un humano y un *jinn/jinniyya*). Aunque fuera de forma muy marginal, la bibliografía europea de carácter etnográfico que se publicó en tiempos de los protectorados francés y español, y tiempo antes, en la hora de la penetración colonial, también trata la cuestión del matrimonio entre los humanos y los *jnun*. Alfred Bel ofrece uno de los primeros ejemplos referentes al norte de África. Bel explica que en Tlemcen las gentes solían creer que un vecino recientemente fallecido (escribe en 1908) estaba casado a la vez con una mujer, su esposa legítima, y con una *jinniyya*. Los etnólogos franceses en ocasiones se refieren a estos matrimonios como “matrimonios mixtos” (*mariages mixtes*). En el período poscolonial, a pesar de la centralidad adquirida por los estudios sobre el parentesco en el conjunto de la bibliografía antropológica sobre Marruecos, la cuestión del matrimonio interespecífico rara o nula vez ha sido tratada por quienes escriben sobre la institución del matrimonio o sobre las relaciones de parentesco.

Las ontologías animistas conciben que la interioridad de los humanos es idéntica o equiparable a la interioridad de los no-humanos, y que es el cuerpo el que los diferencia. En el caso de la penetración de los *jnun* en el cuerpo humano, nos encontramos frente a una “incorporación” que se suele analizar desde la óptica de los estudios antropológicos sobre la “posesión” y los “cultos de posesión”. Es evidente que un artículo no es el marco idóneo para abordar un debate en profundidad sobre lo que implica el uso de las nociones de “posesión” y “chamanismo” en relación con ciertos fenómenos religiosos y psíquicos, ciertas prácticas corporales y ciertas prácticas sociales marroquíes. Una buena presentación de argumentos relacionados con la cuestión es la que hace el antropólogo francés Bertrand Hell en relación con las prácticas de los gnawa (2002). Lo que sí nos gustaría plantear en este artículo es que, considerados a la luz de los debates actuales sobre el animismo, el chamanismo, la posesión y las relaciones de parentesco, muchos aspectos de las interacciones entre los humanos y los *jnun*, tal y como se presentan en Marruecos, permiten avanzar notablemente en la comprensión de las ontologías y cosmologías locales.

Teniendo en cuenta el carácter conflictivo que se les atribuye normalmente a las relaciones entre los humanos y los *jnun*, en este trabajo reflexionaremos sobre las acciones humanas individuales que podemos entender bajo el prisma de lo que Philippe Descola llama la “afinización colectiva de los enemigos” (*affinisation collective des ennemis*) (1993: 181) y Eduardo Viveiros de Castro la “afinización del Otro” (*afinisation d'autrui*) (2009). Se trata, en ambos casos, de la conversión del individuo y del colectivo no-humano en un afín y el establecimiento

de una alianza interespecífica. Los discursos que afirman la existencia de una relación matrimonial entre los humanos y los *jnun* nos informan sobre una práctica de institucionalización de la alteridad relativa (y no radical) del *jinn/jinniyya*, en tanto especie “matrimoniable”, y sobre una práctica de afinización de los *jnun*, una conversión del *jinn/jinniyya* en un afín, en alguien con el que se posee un lazo de parentesco establecido a través de un matrimonio, y por tanto, un ser Otro con el que se establece una relación de alianza. Esta acción, la afinización, es importante para comprender la incorporación del *jinn/jinniyya* por parte del humano, y la corporalización del *jinn/jinniyya*, es decir, la forma en que adquiere un cuerpo humano. Por lo tanto, es relevante también para analizar las formas de relación intersubjetivas, y en relación con la cuestión del poder, las formas intersubjetivas de dominación, tanto desde la perspectiva del *jinn/jinniyya* como desde la perspectiva del humano. No obstante, la reflexión sobre la afinización también nos permite hacernos algunos otros tipos de preguntas, sobre todo por las asimetrías de poder humanas que mueven a ciertas personas a establecer relaciones de parentesco con los *jnun*, o por las características de las relaciones entre los humanos y los *jnun* que mueven a nuestros interlocutores a emplear la terminología del parentesco para caracterizar las relaciones entre determinados congéneres y los *jnun*.

¿Un matrimonio conflictivo?

La información etnográfica contemporánea que se refiere a Marruecos sugiere que muy a menudo las relaciones entre los humanos y los *jnun* son relaciones conflictivas. Las rela-

ciones matrimoniales no constituyen una excepción. Hasta la fecha, la escasa bibliografía antropológica que ha tratado este tema refiere que el matrimonio entre un hombre y una *jinniyya*, o entre una mujer y un *jinn*, es una forma de “posesión” o un lenguaje que expresa metafóricamente las características de la posición social que el humano le concede al *jinn/jinniyya*. Se hablaría de matrimonio estableciendo un paralelismo con la relación matrimonial entre humanos, aunque también se trataría de una forma émica de expresar la enajenación mental. Estas son visiones que, a pesar de operar un cierto reduccionismo cuando se proponen como causas únicas o generales de la “posesión”, cuentan con un amplio predicamento. Aquí veremos que en ocasiones nos encontramos frente a fenómenos más complejos, que revelan formas de agencia humanas y nociones humanas de la persona que superan el marco de la “posesión” y el ámbito de la salud y de la enfermedad, y que informan sobre epistemologías, ontologías y cosmologías locales, sobre maneras de concebir el ser y estar en el mundo, y el ser y el estar con los Otros.

De acuerdo con nuestros interlocutores yeblíes, las *jinniyyas* suelen obligar a los hombres a contraer matrimonio con ellas. La idea de un “matrimonio forzado” por la *jinniyya* subyace en buena parte de los relatos registrados. Esta puede ser considerada, como veremos, la primera de una larga serie de inversiones con respecto al mundo humano que iremos señalando en este artículo. Abdallah, un hombre de una aldea de la cabila Ghzawa, asegura que su padre estaba casado con una *jinniyya*. La madre de Abdallah, esposa del hombre fallecido, corrobora sus palabras. En una ocasión, el padre de Abdallah se quedó dormido junto a una *marja*, un terreno húmedo, un lugar en el que resi-

den con preferencia los *jnun*. Al despertar de su siesta, el padre de Abdallah pudo ver a dos mujeres que le dijeron que debía casarse con una de ellas. Él respondió que no podía, que ya tenía mujer e hijos. Entonces una de las mujeres, que eran *jinniyyas*, le pegó una bofetada (*tarsba*) y él accedió a casarse con ella. Desde aquel día, dice Abdallah, su padre estuvo muy enfermo (*marid*). A veces le contaba a su mujer humana los problemas que tenía con la *jinniyya*. Su mujer y sus hijos sabían que estaba casado con ella porque la *jinniyya* hablaba a través de él y preguntaba qué hacía, a dónde iba... Es posible, dice Abdallah, que su padre tuviera hijos con la *jinniyya*. De existir, Abdallah señala que estos serían humanos, no *jnun*. Esta afirmación contrasta abiertamente con la posición de la mayor parte de los juristas musulmanes y de otros de nuestros interlocutores, que hablan casi invariablemente del carácter híbrido de la descendencia de los matrimonios mixtos.

Del ejemplo antecedente podemos subrayar dos aspectos interesantes: por un lado, la primera fase del “ritual matrimonial”, que suele ser, en este como en muchos otros relatos yeblíes, la bofetada de la *jinniyya* al hombre. Un acto violento que, como ampliaremos más tarde, constituye una inversión social, pero que también remite a una de las formas de expresar la acción del *jinn* sobre el cuerpo humano, ya que *matrush* es aquel que ha sido “abofeteado” por el *jinn* y que muestra en su cuerpo los efectos negativos del “golpe”. Las personas del entorno del casado con una *jinniyya* o de la casada con un *jinn* atribuyen ciertos comportamientos del humano a las acciones del cónyuge *jinn/jinniyya*. En este caso sí existe una alusión directa a la enfermedad, a un doble sufrimiento físico y emocional, a través del término *marid*.

En su artículo de 1899, Edward Westermarck señala lo siguiente a propósito de las relaciones entre los humanos y los *jnun*:

In the village Ební Hlu, in the Angera district, I was told that a villager once married a ginnia or female ginn. She gave birth to two sons, one of whom became a taleb, or scribe, and is still alive. In a village near Tetuan, a similar case occurred. A man married a ginnia, and lived with her in a mill. When they were alone she had the appearance of a woman, but, as soon as anybody else entered the mill, she assumed the shape of a frog. The people knew of her from her doings. One morning her husband was found in his bed with his legs tied up. He had quarrelled with his wife, and she had taken her revenge in this way, whilst he was asleep. As a rule, however, she was kind to him. He had always money, he was well dressed, and possessed many guns –which could only be accounted for by his having a ginnia for his wife. This was, after all, an unusually happy instance, for connections with gnun generally result in madness (1899: 252-253)².

² “En la aldea Ební Hlu, en el distrito de Angera, se me contó que una vez un aldeano se casó con una *jinniyya* o *jinn* hembra. Ella dio a luz a dos hijos, uno de los cuales llegó a ser *taleb*, o escriba, y aún está vivo. En una aldea cercana a Tetuán, ocurrió un caso similar. Un hombre se casó con una *jinniyya*, y vivía con ella en un molino. Cuando estaban solos, ella tenía la apariencia de una mujer, pero tan pronto como alguien entraba en el molino, ella asumía la forma de una rana. La gente sabía de ella a través de sus actos. Una mañana su marido fue encontrado en su cama con las piernas atadas. Se había peleado con su mujer, y ella se había vengado de aquel modo, mientras estaba dormido. Por regla general, sin embargo, ella era amable con él. Él siempre tenía dinero, estaba bien vestido y poseía muchas armas –lo que solo se podía deber a que tenía una *jinniyya* por esposa–. Esta era, después de todo, una relación feliz, porque las conexiones con los *jnun* generalmente resultan en locura” (traducción propia).

Es interesante notar que estas observaciones de Westermarck ya revelan aspectos característicos de las concepciones yebíes del matrimonio entre los humanos y los *jnun*. Por un lado, la corporalización de los *jnun*, que adquieren alternativamente forma humana y forma animal, o que regresan a su estado general de invisibilidad. Por otro, la cuestión de las inversiones de los roles humanos, esta vez de los asociados al género femenino. Por último, las implicaciones de la relación con el *jinn/jinniyya* para el humano: prosperidad material, aflicción física y mental, etc. Otro de los aspectos dignos de mención es un aspecto socioeconómico: factores que generan desigualdad social, como la riqueza o el estatus elevado obtenido a partir de la posesión de elementos de prestigio y de fuerza, las armas, son atribuidos a las fuentes del mal por excelencia, los *jnun*. Quizá nos encontramos frente a una condena moral de la desigualdad social.

En *Ritual and Belief in Morocco* (1926), Westermarck ofrece algunos ejemplos de relaciones matrimoniales entre los humanos y los *jnun*. Las referencias de Westermarck, como las de otros antropólogos, ofrecen una perspectiva que privilegia la reflexión sobre las relaciones entre hombres y *jinniyyas*. Uno de los casos que menciona es el siguiente:

During my stay in Mazagan, I heard of a man who was said to be married to a jenniya, in consequence of which his human wife refused to sleep with him (1926: 266)³.

³ “En el transcurso de mi estancia en Mazagan, oí que se decía de un hombre que estaba casado con una *jinniyya*, a raíz de lo cual su mujer humana rechazaba dormir con él” (traducción propia).

Westermarck subraya una serie de perspectivas negativas sobre la relación interespecífica:

The spirit wife, who is generally seen by nobody else but her husband, may supply him with money, but sooner or later she is likely to kill him or to drive him mad (1926: 266)⁴.

La inversión de los roles de género es un aspecto que está presente en algunos otros relatos que, sin referirse al matrimonio, hablan de las relaciones entre los hombres y las *jinniyyas*. Rahma, una mujer de una aldea de la cabila Ghzawa, relata que su padre era un gran alfaquí (*fqih*), y que podía dominar a los *jnun*. Un día, su padre se encontraba preparando un *hiyab* y una *jinniyya* se le apareció en la forma de una sierva (*kbadama*) y le castigó lanzándole violentamente a la parte trasera de la mezquita. En lo que se refiere a la inversión de los roles, es interesante destacar la violencia física que ejerce la *jinniyya* contra el hombre. En este relato concreto, una mujer de condición servil, la *kbadama* o sierva, ejerce una acción violenta contra un varón de estatus superior, un alfaquí ampliamente respetado en su comunidad humana. Un ejemplo al que se refiere la antropóloga española Sol Tarres presenta a un hombre de Tánger poseído por una *jinniyya* que pretende hacer el amor con él (2000: 169-170). Este relato gira en torno al deseo sexual de la *jinniyya*, un elemento bastante común en los discursos que informan sobre las relaciones de los hombres y las *jinniyyas*. Una de las “figuras” femeninas que suelen protagonizar

los matrimonios entre los humanos y los *jnun* es, lo hemos señalado ya, la *jinniyya* Aisha Qandisha. Si nos fijamos en la forma en que los marroquíes describen las relaciones entre los hombres y Aisha Qandisha podemos observar algunos aspectos de interés. Un primer aspecto es que, a partir de la seducción, las relaciones entre Aisha y el hombre son relaciones de dominación: el hombre al que Aisha seduce se convierte con frecuencia en su “esclavo” (*kbadim*). A diferencia de lo que normativiza el ideal moral de la *hschuma* que se estima que ha de regir el comportamiento femenino humano, la *jinniyya* puede manifestar sus deseos sexuales de forma directa: hablarle al hombre sin intermediarios, declarar sus sentimientos, deseos y voluntad, acercarse a él y tocarlo... En algunos relatos, la *jinniyya* es un ser que exige el contacto sexual. En el caso del *jinn* que desea el contacto sexual con una mujer humana, no es raro que se hable de violación. Vincent Crapanzano señala en su libro sobre Tuhami que el tema de la esclavización del hombre por parte de una mujer está muy presente en el folclore marroquí, y que es el inverso del estándar que articulan las relaciones varón-hembra. Sus notas, según escribe el antropólogo norteamericano, están llenas de historias de seducciones por parte de *jinniyyas*, de *ghulat* (“ogresas”) y de mujeres “reales” (este entrecomillado es mío) (1980: 102). Otra “figura” femenina que suele ser considerada una *jinniyya* o una *afrita* (ár. sing. masc. *afrit*, ser no-humano dotado de una gran inteligencia), y que persigue a los hombres con sus requerimientos sexuales y matrimoniales es la denominada *tab’a*, la “perseguidora”. En algunos lugares de Marruecos se identifica a Aisha Qandisha con esta figura. En otros, a Umm Sabyan (“la madre de los niños”), una persona no-humana de género femenino que

⁴ “La esposa espíritu, a la que generalmente no ve nadie a excepción de su marido, le colma de dinero, pero más pronto o más tarde es probable que le mate o le vuelva loco” (traducción propia).

victimiza a los niños humanos. En relación con la *tab'a*, el antropólogo marroquí Mohamed Maarouf considera que representa la persecución social, la idea de que en contextos de pobreza, el éxito propio debe ser ocultado porque puede provocar la envidia social de los Otros (2007: 138).

De los *jnun* dicen con cierta frecuencia nuestros interlocutores yeblíes que celebran bodas, y que algunas de estas bodas tienen como protagonistas a dos contrayentes *jnun*, y otras a contrayentes humanos y *jnun*. Es interesante notar que tanto el rito nupcial como la institución del matrimonio, que son ritos e instituciones de una considerable importancia en el ciclo vital de la persona en las aldeas de Yebala, son también situados en un lugar central cuando se trata de clasificar el comportamiento social de los *jnun*. Al interrogar a las mujeres de las cabilas del Rif occidental sobre aquello que une a los humanos y a los *jnun* y sobre aquello que los asemeja, nuestras interlocutoras suelen referirse al hecho de que ambos se casan y ambos celebran bodas. Los humanos perciben a los *jnun* a través de sentidos diferentes del de la vista: cuando los *jnun* permanecen invisibles, ocultos para el sentido de la vista de los humanos, es frecuente oírlos. Una de las mujeres entrevistadas en la cabila Ghzawa relata que, en una ocasión, mientras se encontraba en el bosque cuidando sus cabras, escuchó la algarabía de una boda de los *jnun*: pudo oír que había cantantes y que las mujeres emitían sus alborobolas (*zgarit*), pero no pudo ver nada. Khaduj, una anciana de una aldea de la cabila Ghzawa, dice que en una ocasión un hombre de una aldea cercana se quedó dormido junto a un camino. Al despertar, el hombre contempló la boda de unos *jnun*. Al ver a la novia de la boda, el hombre exclamó que era muy fea. Después se volvió a dor-

mir, y cuando despertó regresó a casa y una vez allí comprobó con horror que la cara de su hermana estaba deformada. Días después, el hombre murió. Aquel fue el castigo que recibió de los *jnun* por haber dicho que la novia de la boda, la *jinniyya*, era muy fea. De nuevo nos encontramos frente a regulaciones morales, en esta ocasión quizá una represión de la afirmación de la primacía de lo estético.

Las interacciones entre los humanos y los *jnun* no solo tienen lugar en el estado de vigilia, sino también en estados de sueño y en estados asociados al sueño, como el letargo o el trance. En Marruecos una de las formas de posesión más habituales es la relación sexual entre un humano varón y una *jinniyya*. Esta forma de posesión puede tener su expresión en la vigilia o en el sueño (a veces la distinción entre ambos estados no está clara para el sujeto), y en los casos de los que hemos tenido noticia, como en otros registrados en Egipto (Zwemer, 1920: 115), la interacción entre el humano y la *jinniyya* tendría lugar principalmente durante el sueño, a través del cual el humano experimenta personalmente los episodios vivenciales correspondientes (incluidas experiencias sexuales reales, la "sexualidad onírica"). Las funciones auxiliares de algunos *jnun* refuerzan el aspecto comunicacional de la "posesión" y quedan atestadas por otros casos yeblíes, como el de la *jinniyya* Meriem que refiere una mujer de la cabila Ghzawa. La figura de Meriem es bastante próxima a la de una *jinniyya kbadama*, "sierva". Meriem habita una fuente de la aldea, y se suele hacer visible a los ojos de la mujer humana a la que auxilia cuando esta da dos palmadas. Así, a partir de este gesto humano, Meriem aparece a demanda de su aliada, normalmente para "ayudarla", que es el término vernáculo que en árabe marroquí elocuentemente utiliza nuestra interlocutora.

¿Hablamos de parentesco? En torno al “matrimonio chamánico”, el matrimonio de humanos y espíritus, la afinidad y la alianza

En las últimas décadas, los estudios sobre el parentesco han experimentado una profunda revisión y una constante renovación. De constituir el eje clásico de la antropología, o el eje central de la antropología clásica, los temas de los estudios sobre el parentesco han sido parcialmente asumidos por otras áreas de investigación que conciernen al género, al cuerpo, al ritual y a la noción de persona, y se ha propuesto hablar de relacionalidad (*relatedness* o *relationality*) (Carsten, 2000: 2-3) o simplemente de modos de relación. En buena medida, la renovación de los estudios sobre el parentesco ha sido promovida por antropólogos que reflexionaban sobre cuestiones ligadas a las áreas mencionadas y que desarrollaban visiones muy críticas con las perspectivas dominantes. Sin citar todos los textos interesantes, sí es obligado nombrar, entre otros, a investigadores como Edmund Leach, Rodney Needham, David Schneider, Dan Sperber, Claude Meillassoux, Janet Carsten y Marilyn Strathern.

De muchos de estos trabajos se desprende la idea de que el parentesco es un mundo de relación y de co-presencia, de modo que explorar las ontologías y cosmologías arroja luz sobre nuestra comprensión global de las relaciones de afinidad y alianza que establecen los humanos entre sí y con otros seres. La bibliografía que concierne puntualmente al matrimonio entre humanos y seres no-humanos invisibles, aludidos con la noción de “espíritu” u otras, es muy escasa, y aunque probablemente se puedan evocar más referencias que las que citaremos aquí, la investigación se desarrolla en torno a una serie concreta

de cuestiones que trataremos de sintetizar, estableciendo sus vínculos con el caso marroquí. A pesar de las diferencias puntuales que existen entre los ejemplos que ofreceremos, las referencias a la alianza matrimonial y a la conyugalidad son constantes en varios grupos tanto de América del Sur, de la Amazonia, como de Siberia, y entre ciertos grupos del norte de América como los inuit. Estas referencias también son importantes, como se desprende de este artículo y de los trabajos previos que hemos citado, en el norte de África.

Las reflexiones sobre los “cónyuges invisibles” se multiplican si atendemos a la vertiente sexual de las relaciones, pero fijándonos en lo que concierne exclusivamente a la institución del matrimonio, afinidad y alianza aparecen como aspectos estrechamente vinculados. En relación con materiales etnográficos amazónicos, Chaumeil evoca una relación marital con los espíritus del agua entre los yagua (1983). De sus investigaciones entre los achuar de la Amazonia ecuatoriana, Philippe Descola (1986) y Anne-Christine Taylor (1993) refieren la relación sexual y de alianza matrimonial de los humanos con los *tsunki*, espíritus subacuáticos antropomorfos. En 1998 y 2007, la antropóloga francesa Roberte Hamayon publica dos artículos en los que se refiere a la cuestión del “matrimonio chamánico”, una cuestión que había tratado ya en su célebre monografía *La chasse à l'âme* (1990). Roberte Hamayon explica que el chamanismo de las sociedades de cazadores siberianos descansa sobre un sistema de intercambios que reproducen, en el registro simbólico, los sistemas de la alianza matrimonial y de la caza que operan en un registro real. La alianza simbólica legitima al chamán en sus relaciones con lo sobrenatural, ya que los chamanes son elegidos como “maridos”

por una mujer sobrenatural (generalmente, hija del espíritu del bosque, dador de animales/caza). Hamayon aborda una reflexión sobre lo que entraña el uso del término sociológico de “alianza” para calificar la relación con los “seres espirituales” (*êtres spirituels*) (1998), e indica que las modalidades de relación corresponden a modalidades de mediación, y que los modos de alianza responden a un deseo de atraer la fortuna para el cazador.

Estas reflexiones son interesantes si nos fijamos en el contexto marroquí y en la importancia que adquiere para los humanos la distribución de la *baraka* y la prosperidad material que deviene de la relación con el *jinn*. En el “modelo” siberiano analizado por Hamayon, nos encontramos preferentemente frente a chamanes varones que contraen matrimonio con espíritus femeninos. Algunos autores han señalado que quizá Hamayon minimiza el papel de las mujeres chamanes, y que quizá existe un androcentrismo latente en los estudios de los etnógrafos de principios de siglo que hace que ciertas cuestiones permanezcan ocultas (Saladin d’Anglure y Morín, 2008). En el caso marroquí, parecen ser más frecuentes los matrimonios entre humano varón y genio femenino, pero también existen casos inversos, de mujeres casadas con un genio de género masculino. Si tiene sentido hablar de alianza es sobre todo en los casos en que el *jinn* y la *jinniyya* actúan como “espíritus auxiliares” de los humanos con los que están casados: con bastante frecuencia, el “auxilio” que procuran los *jnun* le permite al humano evadir ciertas responsabilidades sociales. No obstante, como señala Descola en el ejemplo achuar, el utilitarismo no es la razón única del establecimiento voluntario de la alianza. La finalidad tampoco es solamente la procreación de seres híbridos,

mitad humanos mitad *jnun*, que puedan hacer uso de los “poderes” de los *jnun*, aunque convendría explorar esta cuestión a la luz de los ejemplos siberianos.

La alianza es un tema omnipresente en otras áreas culturales. Dos artículos publicados por Bernard Saladin d’Anglure y Françoise Morin desarrollan la cuestión en relación con los inuit del Ártico canadiense y los shipibo-conibo de la Amazonia peruana. En este caso, los autores adoptan un enfoque comparativo. Sus reflexiones giran en torno a la sexualidad onírica entre los humanos y los espíritus, pero también abordan las relaciones de alianza y filiación de los chamanes y sus espíritus auxiliares. Por último, dos artículos de Benedicte Brac de la Perrière analizan el matrimonio entre humanos y espíritus a partir de materiales etnográficos birmanos (1998 y 2009). Al hablar sobre el “matrimonio místico” o sobre el “matrimonio chamánico”, varios investigadores aluden a la “metáfora”. Roberte Hamayon, por ejemplo, usa la noción de metáfora en el sentido propuesto por G. Lakoff. Hablar de “metáfora”, como señalan Hamayon (2008: 67) y Saladin d’Anglure (2006: 42), no significa señalar que la relación no es “real”. Estaríamos, según Hamayon, frente a una alianza sociológica y frente a una alianza religiosa, dos usos, y frente a un mismo lenguaje. Hamayon alude a las propiedades cognitivas del uso metafórico de ciertas nociones.

Así, y en el caso de nuestro objeto de estudio, el uso de terminología del parentesco ayudaría a concebir una relación que *a priori* es incomprensible. Pero no se trata solo de nombrar para mejor conocer, sino también de una suerte de transferencia de las características de la alianza sociológica a la relación de alianza religiosa ¿En qué sentido se comportan los *jnun* como los esposos humanos?

¿En qué sentido se comportan los humanos como los esposos *jnun*? Estas dos preguntas inversas se entienden mejor si recordamos que muchos antropólogos y sociólogos han recurrido a la imagen del espejo para explicar cómo es el mundo de los *jnun* en relación con el mundo de los humanos: una realidad especular, que refleja con casi total similitud las instituciones y acciones humanas. Un espejo, tal vez, que nos devuelve una imagen invertida del mundo humano. Lejos de ser percibidos como "parientes metafóricos" (Saladin d'Anglure y Morin, 2008), los *jnun* son parte de una realidad real para los humanos que afirman su existencia, particularmente para aquellos que sostienen haber establecido lazos de parentesco con ellos. Esta es, sin duda, una evidencia bastante neta de la ontología animista.

Conclusiones

De las preguntas que nos planteábamos al inicio de este artículo, en su primer párrafo, nos gustaría retener una sola intuición: el hecho de que el uso de la terminología del parentesco para nombrar un tipo de relación entre los humanos y los *jnun* es parte importante de los discursos humanos sobre estos seres. Por otro lado, en las conclusiones nos gustaría insistir en el carácter introductorio del trabajo. Sin duda, investigaciones de campo más profundas nos permitirían delinear mejor los contornos de la problemática que tratamos aquí. Existen algunos otros aspectos que conviene explorar con mayor atención: el carácter plenamente exogámico del matrimonio mixto o interespecífico, el establecimiento de una alianza entre gru-

pos familiares de diferentes especies, la doble filiación humana y *jnun* de los hijos de las uniones interespecíficas... Si no podemos acceder a la interioridad de los *jnun*, tendremos que explorar cuáles son los discursos y las prácticas humanas que caracterizan esta interioridad, y qué tensiones ontológicas reflejan las interacciones entre los humanos y los *jnun*. Podemos llegar a adquirir un conocimiento bastante preciso de la forma en que los humanos clasificamos a otras formas de ser y de existir, el modo en que les atribuimos una interioridad y una fisicalidad, el modo en que nos identificamos nosotros y los identificamos a ellos, y el modo en que nos relacionamos con los Otros.

La mayor parte de nuestros interlocutores entiende que la presencia de los *jnun* es una presencia disruptiva o fuertemente disruptiva, pero en algunos casos transmitidos por los informantes, los *jnun* son aliados de los humanos, seres diferentes de los humanos que les conceden su ayuda, poniendo a su disposición poderes de los que los humanos carecen. La alianza entre las especies, y mucho más el matrimonio interespecífico, se entiende o bien como un acto que es lícito, o bien como un acto que debe ser neutralizado, principalmente por su ilicitud, porque no se le considere deseable o porque se estime un acto peligroso para los humanos. Esto ha hecho que el hombre casado con la *jinniyya* y la mujer casada con el *jinn* sean considerados, casi invariablemente, como hombres y mujeres por los que hay que sentir lástima, estigmatizados socialmente. La afinización de los *jnun* va ya perdiendo sentido como agencia consciente del humano, pero subsisten usos de esta relación que superan marcos cognitivos definidos hasta la fecha.

Bibliografía

- BEL, Alfred (1908) “La population musulmane de Tlemcen”, *Revue d'ethnographie et de sociologie*, 1: 200-225.
- BRAC DE LA PERRIÈRE, Benedicte (1998) “‘Être épousée par un naq’. Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman (Myanmar)”, *Anthropologie et sociétés*, 22 (2): 169-182.
- (2009) “‘Nats’ wives’ or ‘children of nats’: From spirit possession to transmission among the ritual specialists of the cult of the Thirty-Seven Lords”, *Asian Ethnology*, 68 (2): 283-305.
- CARSTEN, Janet (2000) *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CRAPANZANO, Vincent (1973) *The Hamadsba, a Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press.
- (1980) *Tubami, Portrait of a Moroccan*, Chicago, Chicago University Press.
- DESCOLA, Philippe (1993) “Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro”, *L'homme*, 33 (2-4): 171-190.
- (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Araceli (2010) *Mujeres de Yebala: Género, Islam y alteridades en Marruecos*, Tesis de doctorado, Universidad de Cantabria.
- HAMAYON, Roberte N. (1990) *La chase à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- (1998) “Le sens de l'alliance religieuse. ‘Mari’ d'esprit, ‘femme’ de dieu”, *Anthropologie et sociétés*, 22 (2): 25-48.
- (2007) “L'alliance religieuse, manière de socialiser le monde: Éclairages judéo-chrétiens sur le ‘mariage chamanique’ sibérien”, *Anthropologie et sociétés*, 31 (3): 65-85.
- (2011) “Le ‘don amoureux’ de la proie est l'autre face de la ‘chance’ du chasseur sibérien”, *Revue du MAUSS*, (2): 171-181.
- HELL, Bertrand (2002) *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnaoua*, Paris, Flammarion.
- MAAROUF, Mohamed (2007) *Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach*, Leiden, Brill.
- MATEO DIESTE, Josep Lluís (2010) *Salud y ritual en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra Ed.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard; MORIN, Françoise (1998) “Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien”, *Anthropologie et sociétés*, 22 (2): 49-74.
- SIMENEL, Romain (2012) “Quand les djinns sèment le doute dans l'ordre des apparences: un contrepoint animiste dans l'ontologie analogique marocaine”, *Les Rencontres du CJB*, 2: 13-19.
- TARRÈS CHAMORRO, Sol (2000) “Los demonios en el Islam: yunn y chaitanes”, en S. RODRÍGUEZ (ed.) *El diablo, las brujas y su mundo: homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Signatura Ediciones de Andalucía, 161-174.
- TYLOR, Edward B. (1871) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, London, John Murray.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009) *Metaphysiques cannibales*, Paris, PUF.
- WESTERMARCK, Edward (1899) “The nature of the Arab ġinn, illustrated by the present beliefs of the people of Morocco”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 29 (3/4): 252-269.
- (1926) *Ritual and Belief in Morocco (2 vols.)*, London, Macmillan and Co.

WILLERSLEV, Rane (2007) *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press.

ZWEMER, Samuel M. (1920) *The Influence of Animism on Islam*, London, Macmillan and Co.

Hitz gakoak: Maroko, espirituak, fikziozko ahaidetasuna, afinitatea, gorputza.

Laburpena: Artikulu honek Marokoko ahaidetasun terminologiaren erabilera partikularra aztertzen du, batik bat Yebalako material etnografikoei erreparatuz. Gizakien eta *jnun* direlako (arabieraz, jeinuak edo espirituak, gaizkileak normalean) arteko ezkontzak aztertzen ditu, eta afinitateak aliantza interespezifiko bat ezartzeko baliabide gisa duen eginkizunari buruz gogoeta egiten du.

Keywords: Morocco, spirits, fictive kinship, affinity, body.

Abstract: This article analyses a particular use of kinship terminology in Morocco, focusing primarily on Jbalan ethnographic materials. It examines marriage between humans and *jnun* (ar. geniuses or spirits, frequently malefic), and it reflects on the role of affinity as a means of establishing an interspecific alliance.