

INTERCANVIANT FERIDES: LA VIOLÈNCIA MASCULINA RITUALITZADA O ELS DUELS MURSI

DAVID TURTON

Els duels són una activitat popular i valorada pels hòmens mursi, especialment pels fadrins. Són una forma ritual de violència en què homes de les diferents divisions locals de la població mursi s'enfronten en curts però furiosos combats singulars, usant uns bastons de fusta de dos metres i portant una estilitzada vestimenta protectora. Sovint s'han descrit com «lluïtes de bastons», però jo preferesc anomenar-los «duels», o fins i tot, «duels cerimonials», per emfatitzar la seua naturalesa altament convencional i ritualitzada. A l'hora de classificar-los, seria millor de fer-ho com una forma d'art marcial.

Juntament amb els plats labials de ceràmica (o de fusta, a vegades) que porten les dones mursi en el llavi inferior (Turton, 2004), els duels dels homes mursi s'han convertit en una peça clau de la seua identitat, no sols per als mursi mateixos, sinó també per al món exterior. El bastó dels duels, com el plat labial, s'ha convertit en una icona de la seua cultura material. Pel fet de dur-se a terme entre equips d'hòmens que arriben de diferents àrees locals (com el fútbol en la nostra societat), és temptador de considerar els duels com una manera d'expressar, i per això d'ajudar a controlar, l'agressivitat entre diferents grups locals. Entre els mursi, s'ha de ressaltar que els grups locals competeixen entre ells pels recursos naturals i, en particular, per l'aigua i les pastures necessàries per al bestiar. Encara que aquest és, sens dubte, un dels factors de la qüestió, al meu entendre, no arriba a l'arrel del que converteix els duels en una clau de la cultura mursi. Per a apreciar açò, crec que hem de veure els duels no sols com una expressió d'antagonisme entre grups locals, basat en la competició pels recursos naturals,

* Aquest article es basa en materials publicats amb anterioritat en Turton, 2002; 2003; i en premsa.

sinó també, i en primer lloc, com una de les vies a través de les quals es *fan* aquests grups. La mateixa interpretació se li pot donar, *mutatis mutandis*, a la guerra, que els mateixos mursi veuen com anàloga als duels.

¿Qui són els mursi?

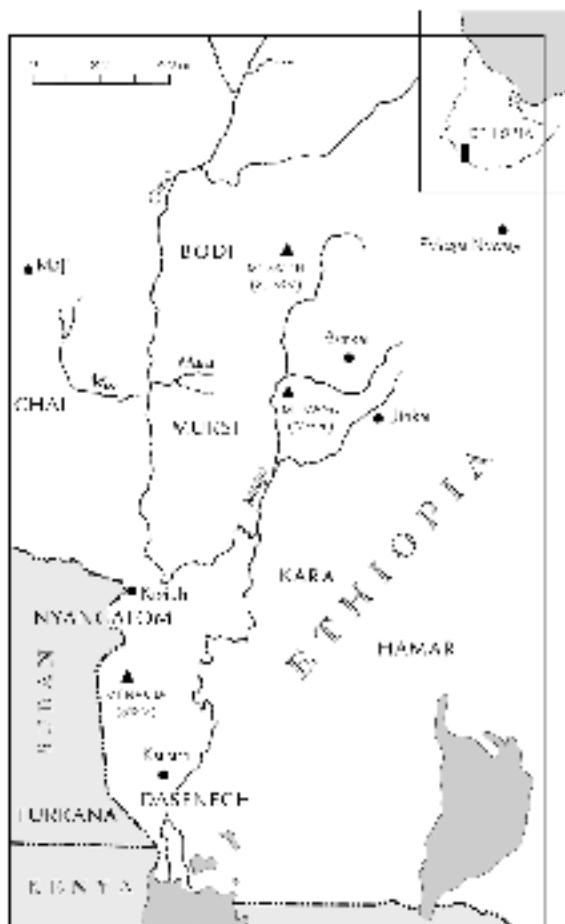


Fig. 1.- Ubicació del territori mursi i els seus veïns en la baixa vall del riu Omo.

Els mursi són un poble de ramaders i agricultors que sumen menys de deu mil persones i viuen en les terres baixes del sud-oest d'Etiòpia. El seu territori es troba en la vall del riu Omo, a uns cent quilòmetres al nord de la frontera entre Etiòpia i Kenya (fig. 1). Tot i que habitualment són descrits pels habitants de les muntanyes i els oficials del govern com a «nòmades», que van d'un lloc a un altre «penjant de les cues del seu bestiar», els mursi depenen almenys en un 50 per cent de l'agricultura per a la seua supervivència, sobretot de la melca i la dacsà. Hi ha dues collites a l'any, una al llarg de les vores de l'Omo, on es practica l'agricultura després de la retirada de la inundació, i una altra que s'obté en els afluents orientals de l'Omo, on s'han desboscà àrees forestals per al cultiu que aprofita les pluges. Els cultius d'inundació es planten a setembre i octubre, quan la inundació retrocedeix, i es cullen a gener i desembre. Els cultius que aprofiten les pluges es planten tan prompte com comencen les pluges principals, durant març i abril, i es cullen a juny i juliol. Amb tot, el començament, la duració i la distribució espacial de les pluges varia considerablement d'un any a un altre. Aquesta impredecibilitat de les pluges, unida a la limitació de l'àrea cultivable disponible després de la retirada de la inundació, converteix la cria de bestiar en un recurs addicional vital per als mursi. A banda de proveir-los d'una important font de proteïnes, en forma de llet, sang i carn, els bòvids i el bestiar menor poden ser

intercanviats per gra en les terres altes en èpoques de males collites a nivell local i això pot representar per a moltes famílies l'última defensa contra una fam extrema.

Si bé no depenen principalment dels productes ramaders per a la seua subsistència, els mursi atribueixen una elevada valoració cultural al bestiar, i pràcticament totes les relacions socials —sobretot els casaments— estan marcades i ratificades per l'intercanvi de bestiar. El dot (idealment compost per 38 caps de bestiar) passa de la família del nuvi al pare de la núvia, que ha de fer front a les demandes d'un ampli ventall de familiars, de diferents clans, que tenen el dret a compartir el bestiar del dot. Com en altres pobles ramaders de l'est africà, els

homes s'apleguen en «grups d'edat», i passen per diferents «estadis (o graus) d'edat», des de guerrers a ancians.

El lideratge polític és exercit pels individus ancians que han aconseguit una posició d'influència en la comunitat local, en gran part gràcies a les seues habilitats oratòries i de debat. L'únic rol de lideratge formalment definit en la societat és el de *komoru*, o sacerdot (fig. 2), un ofici heretat que té un significat principalment religiós i ritual. El sacerdot personifica el benestar del grup en el seu conjunt i actua com a mitjà de comunicació entre la comunitat i Déu (*tumwi*), especialment quan aquesta és amenaçada per esdeveniments com ara la sequera, les plagues en les collites i les malalties.

Els mursi passaren a formar part de l'Estat d'Etiòpia en els últims anys del segle XIX, quan l'emperador Menelik II va establir el seu control sobre el que hui és la regió sud del país. Però no hauria de considerar-se'ls com una cultura o una societat històricament estàtica i territorialment limitada. Són el producte relativament recent d'un moviment migratori a gran escala d'un poble ramader cap a les terres altes etiòps. Tal com els coneixem hui en dia, són el resultat de tres moviments de població independents, que van ser resultat de la creixent pressió mediambiental deguda a la ràpida dessecació de la conca del riu Omo durant els últims 150 a 200 anys (Butzer, 1971).

En primer lloc, hi hagué una travessia del riu Omo des de l'oest, que va tindre lloc cap a mitjan segle XIX i que és considerada pels mursi com un esdeveniment històric en la construcció de la seua identitat política actual. Posteriorment, es va produir un altre desplaçament cap al nord en direcció a territoris millor irrigats de la vall, que es va produir en la primeria del segle XX. Finalment, hi hagué una tercera marxa que s'inicià al començament dels anys huitanta i que va portar els migrants encara més enllà, a les planes altes del baix Omo i en contacte pròxim i regular amb els seus veïns de les terres altes, els agricultors aari. Cadascuna d'aquestes marxas es feia, inicialment, per un reduït grup de famílies que viatjaven a una distància relativament curta fins a un lloc nou situat en la zona fronterera de la seua àrea d'assentament. Una vegada s'hi establiren els pioners, en el curs dels anys següents els seguia un flux d'individus i famílies. Els emigrants expliquen cada desplaçament com una resposta a la pressió mediambiental i com a part d'un esforç continuat per a trobar i ocupar un «lloc fresc», un lloc beneït amb bosc de ribera per al cultiu i praderies regades per a la pastura del bestiar.



Fig. 2.- Sacerdot (*komoru*) de la zona nord del territori mursi, Komorakora, abillat amb una pell emprada habitualment per les dones, ungint els participants per a protegir-los de les ferides durant un combat de duel a Warra, en la terra del *bhuran* [grup tribal] baruba. 1966.

Aquesta recerca d'un «lloc fresc» s'interromp de forma abrupta en els últims vint anys, ja que els mursi s'han trobat cara a cara amb les activitats molt més poderoses d'«ordenació del territori» dirigides per l'Estat etiop (Turton, 2005). Al mateix temps, la gamma d'articles que s'han fet necessaris

per a un estil de vida satisfactori, però la producció dels quals està més enllà de la seua capacitat tecnològica, ha crescut constantment. Aquests inclouen hui en dia bidons de plàstic, tifells d'alumini, roba de cotó, mantes i roba fabricada comercialment. També han entrat en un contacte creixent amb el món de l'última modernitat —representat, entre altres, per turistes, missioners i antropòlegs. Aquestes influències han canviat la seua visió d'ells mateixos com a poble sobirà i independent, autosuficient en un sentit material com també dels valors i les aspiracions que donen significat i propòsit a les seues vides.

El cada vegada més habitual i sovint tens encontre entre els mursi i els turistes estrangers ofereix una representació visual particularment xocant. Els turistes arriben atrets al baix Omo per la imatge que se'ls presenta en els fullets de les agències de viatge com una de les últimes «terres verges» del món, habitada per animals salvatges, guerrers nus i —en el cas dels mursi— per dones que porten grans plats labials de ceràmica en el llavi inferior i per jóvens que porten els seus bastons de duel. Aquesta literatura turística presenta els mursi com un dels últims pobles «tribals»

i «verges» d'Àfrica, que ningú dels qui s'aventuren en la vall de l'Omo hauria de perdre's. No obstant això, paradoxalment, és la seua dependència creixent de l'intercanvi de mercat el que porta les dones i els hòmens mursi a jugar el paper degradant d'arquetips primitius, alineant-se recoberts de pintures i guarnits amb tot tipus de roba exòtica, a fi que els turistes visitants els fotografien a canvi d'uns pocs birr [moneda etiop]. Tot i que aquest *encontre* entre els mursi pobres i permanents i els turistes rics i de pas és desitjat per les dues parts, és tan incòmodant per als que hi participen, com molest per als qui en són testimonis (Turton, 2004).



Fig. 3.- Participant d'un *thagine* [combat de duel] moments abans del combat, a Gomai, vall del riu Elma. Octubre, 1969.

Intercanviant ferides

El combat de duel (*thagine*) normalment dura uns quants dies i es prepara acuradament des d'uns quants mesos abans, i sovint es discuteix, tant dins de cada grup combatent com entre els dos grups. Es programa per a un moment de l'any en què hi haja abundància d'aliments disponibles, a fi que els participants puguen estar ben preparats físicament. Quan finalment té lloc, es fa amb la màxima serietat; un indicador n'és que sovint se'l descriu com «guerra» (*kaman*). I, com en la guerra, els combats de duel no es veuen com esdeveniments aïllats o *excepcionals*, sinó que es consideren com a part d'una sèrie continuada d'esdeveniments, en els quals cada bàndol, per torns, visita la «terra natal» de l'altre bàndol, en intervals de fins a un any, per a fer *intercanvi de ferides* (*chacah muloi*); o, en el cas de la guerra, intercanvi de morts. Per tant, al llarg d'aquests combats de duel periòdics, com en una guerra, els grups locals estan units per una contínua relació d'intercanvi, en la qual cada episodi d'hostilitat recorda l'últim que va tindre lloc i mira cap al vinent.

L'arma del duel és un bastó de fusta (*donga*; plural *dongen*) d'uns dos metres de llarg (fig. 3), tallat d'una de les dues espècies d'arbre del gènere grèwia (*kalochi*). En posició d'atac, el *donga* s'agafa per la seua base amb les dues mans, l'esquerra per damunt de la dreta, sent l'objectiu assestar un colp amb el mànec (no mai amb la punta) en qualsevol part del cos de l'oponent, inclòs el cap, amb la força suficient per a tombar-lo (fig. 4). Els colps es paren agafant la base del *donga* amb la mà dreta, mentre que llisca la mà esquerra cap amunt del mànec, fins a un punt per damunt del qual es rep el colp. Cada contendent duu posat un *equipament* de duel (*tumoga*) que és al mateix temps protector i d'adorn. Inclou una protecció per a la mà dreta feta de cistelleria (figs. 3 i 5), proteccions per a les canelles fetes de pell d'animals, anells de corda de sisal trenats per a protegir els colzes i els genolls, una pell de lleopard per damunt de la part frontal del tors, una faldeta feta amb cuir tallat a tires, i un esquellot lligat a la cintura. El cap es protegeix enrotllant-lo amb llargues benes de tela de cotó. Quan vaig contemplar per primera vegada un duel mursi, el 1970, la protecció per al cap era un casc de forma elegant, de cistelleria, teixit



Fig. 4.- Combat de duel (*thagine*). Hui dia, s'usen els mateixos adorns i el mateix vestit protector, o equipament, excepte els cascos, que abans eren trenats amb fulles de palmera i que hui han sigut reemplaçats per proteccions més efectives, encara que menys pintoresques, confeccionades a base de benes de tela de cotó enrotllades al cap. Gomai, a la vall del riu Elma. Octubre, 1969.



Fig. 5.- Dos joves espectadors en un combat de duel en la vall del riu Mago, en 1982.

amb fulles de palmera doum. Aquests cascos eren propensos a soltar-se durant un combat, deixant a qui el portava exposat a ferides potencialment fatals. Ara han sigut totalment relegats en favor de la més efectiva, encara que menys pintoresca, protecció de tela de cotó, ja que aquesta ha esdevingut més accessible per als mursi a causa de la seua creixent integració en l'economia monetària de les terres altes. No sols no es troben cascos *dongen* hui en dia en la terra mursi, sinó que s'ha perdut l'habilitat de fer-los (fig. 6).

Els combats es controlen per un o més àrbitres (*kwethana*; singular *kwethani*) que mantenen els contendents separats amb els seus propis *dongen* [bastons de duel], mentres es miren entre si, preparats per a la aürtada. Tan prompte com l'àrbitre retira el seu *donga* d'entre els contendents, aquests es llancen l'un contra l'altre amb fúria, tractant ostensiblement de causar-se entre ells el màxim de mal en el menor temps possible (fig. 7). La majoria dels combats duren menys d'un minut i acaben amb la intervenció de l'àrbitre.



Fig. 6.- Participant esperant que comence un combat de duel (*thagine*) a Gomai, en la vall del riu Elma. Octubre, 1969.

Perquè un combat acabe en la victòria d'un dels contendents, el seu oponent ha de caure a terra o retirar-se ferit (normalment amb els dits trencats o masegats). En el primer cas, encara que no en el segon, es porta el vencedor al muscle dels seus companys de la mateixa edat a través del camp (fig. 8) i després és rodejat per les xiques fadrines del clan de sa mare, les seues «mares xiques» (*dole juge*). Aquestes col·loquen pells de cabra en terra perquè sega i li fan ombra estenent teles de cotó sobre el cap aguantant-les amb els bastons de duel. El simbolisme explícit és el d'una mare protegint el seu infant del sol: «Abriguen el seu fill. ¿No s'abriga una criatura per protegir-la del sol?». És probablement aquest costum el que va donar origen a la noció popular per la qual el vencedor d'un combat de duel pot triar entre les xiques casadores disponibles. De fet, però, hi ha una prohibició estricta de matrimoni entre un home i una dona procedent del clan de sa mare. Són aquestes mateixes *mares xiques* les que donen la benvinguda, amb grans de collar com a regal, a l'home que torna de la guerra després d'haver matat per primera vegada.

Els contendents en un duel provenen d'un mateix grup d'edat però no mai del mateix clan. Un clan (*kabi*), dels quals n'hi ha dènou entre els mursi, és una categoria patrilineal de persones que se suposa que descendeixen de diferents co-esposes del mateix home. Varien molt quant a grandària i, encara que hi haja una certa concentració local de membres de certs clans en àrees determinades, els membres d'un mateix clan poden trobar-se dispersos de cap a cap del territori mursi. La justificació segons la qual els membres d'un mateix clan no haurien de batre's en duel entre ells segueix la norma de l'exogàmia del clan i el fet que l'única forma de restablir relacions pacífiques entre dues famílies que s'han vist embolicades en un homicidi és per mitjà d'un matrimoni acordat entre una dona de la família de l'homicida i un home de la família de la víctima. Si en un duel

es rebera una lesió fatal entre homes del mateix clan, seria impossible que la *germana* del contendent supervivent es casara amb el *germà* de l'home mort, ja que els dos serien membres del mateix clan.

Una justificació pareguda es dóna per a una altra de les normes del duel, segons la qual un home no hauria de combatre amb un membre del clan de sa mare (amb un dels *germans* de sa mare) o amb el fill d'una dona del seu propi clan (amb un dels *fills* de les seues germanes). Tal com s'ha vist, un home no pot casar-se dins del clan de sa mare, i en casos d'homicidi en què la família de l'assassí no pot proporcionar una xica per a casar-la amb la família de la víctima, s'accepta, i és un procediment habitual, que aqueixa xica l'aporte la família del *germà* de la mare de l'assassí. Per tant, un home només competeix en duel amb hòmens les *germanes* dels quals puga obtindre en matrimoni. A tots els homes que entren en aquesta categoria se'ls anomena *miroga*, que és també el terme utilitzat per als enemics, especialment els lladres de bestiar de grups veïns.

La formació de grups

La clau és que els combatents dels duels sempre provenen de grups locals diferents dins del territori mursi. La població es divideix en cinc importants grups locals o *buranyoga* (singular *buran*), que s'anomenen de nord a sud, baruba, mugjo, biogolakare, ariholi i gongulobibi (fig. 9). Com el terme *buran* es refereix a un grup de persones coresidents, més que no a l'espai físic que ocupen, no és possible traçar unes fronteres espacials clares entre *buranyoga*. El que els dóna la seua definició espacial no és que els seus membres visquen en unitats territorials clarament delimitades, sinó que es mouen d'un costat a un altre de manera coordinada, entre les mateixes terres supeditades a les pluges i les inundacions de què depenen els cultius i les pastures dels ramats. En altres paraules, tenen focus territorials, més que no fronteres territorials.

És important assenyalar la relativament recent aparició d'aquestes divisions locals, especialment les dues més septentrionals, els baruba i els mugjo, i



Fig. 7.- Combat de duel (*thagine*).

l'expansió territorial que les ha motivades. Fa uns cent cinquanta anys, els avantpassats dels mursi actuals, procedents de l'oest, van començar a ocupar la vora est del riu Omo en un desplaçament que es considera hui, segons la història oral, un esdeveniment decisiu en la creació de la identitat específicament

mursi. En els primers anys del segle xx va començar una segona emigració cap al nord, cap al riu Mara, que forma el límit nord del territori mursi. Les dues migracions van representar una expansió mursi en territoris anteriorment habitats pels seus veïns del nord, els bodi.

Abans de la seua marxa cap al riu Mara, hi havia tres *buranyoga*, denominats, de nord a sud, dola, ariholi i gongulobibi, i els dola compartien l'àrea ocupada actualment pels biogolokare. Els noms biogolokare, mugjo i baruba, que distingeixen diferents subgrups dels dola, van començar a usar-se gradual-

ment només després que començara l'emigració cap al riu Mara i que la població de l'àrea acabada d'ocupar cresquera. I finalment, només durant els últims deu a quinze anys és quan els noms mugjo i baruba s'han generalitzat en la parla quotidiana. Per tant, és evident que aqueixes divisions locals de la població mursi no haurien de considerar-se com a estàtiques i històricament permanents. La imatge és de fluïdesa i canvi, amb creació de noves identitats i modificació de les velles com a resultat de l'expansió cap al nord. Aquesta expansió ha sigut alimentada, al llarg dels anys, per una migració contínua, de sud a nord, d'individus i de famílies, propiciada en gran manera per matrimonis entre parents, amb el resultat que els vincles de pertinença de clan i afinitat, representats per l'intercanvi i la cooperació econòmica, es ramifiquen per tota la població i sobrepassen la frontera del *buranyoga* [grup tribal local].

Els *buranyoga*, per tant, són grups *político-territorials*: consisteixen en la gent amb interessos compartits dins d'un territori també compartit (Mackenzie, 1978) i que dirigeixen els seus assumptes amb relativa independència respecte dels altres grups. No obstant això, aquests grups no es produeixen per casualitat, no apareixen com un procés *natural*. Açò no vol dir que factors pràctics i materials, com ara la topografia, l'ecologia i necessitat de cooperació en l'explotació i defensa dels escassos recursos, no tinguen un paper clau en la justificació de la



Fig. 8.- Participant d'un *thagine*, que ha resultat guanyador en el seu combat, portat a muscle pels seus companys d'edat, com a celebració.

grandària, forma i distribució dels grups *sobre el terreny*. Simplement, significa que eixos factors no basten per explicar el sentit de pertinença, el sentiment d'unió, que els membres d'aqueix grup experimenten i que els prepara no sols per a fer grans sacrificis pel grup, sinó també que desitgen de fer-los. Si aqueixos sentiments foren simplement el resultat de la coresidència i el reconeixement d'interessos comuns, seria difícil justificar aquells casos (la majoria) en què la frontera del grup no està marcada per un distintiu natural característic que aïlle eficaçment tots els seus membres del contacte regular amb membres de qualsevol altre grup. Com ens va ensenyar l'antropòleg Frederick Barth fa temps, les fronteres ètniques es creen per contacte, no per aïllament (1961). Si els límits grupals foren una simple conseqüència de la proximitat física i l'interés comú, seria difícil explicar per què la gent hauria de sentir-se més unida a membres del seu propi grup, que mai no han vist, que a membres d'un grup diferent amb qui estan en contacte diari i amistós.

Pareix raonable entendre, llavors, que els límits grupals no són un simple producte de la necessitat pràctica, sinó que han de ser descrits en un sentit conceptual. ¿Què implica fer tal distinció conceptual? En primer lloc, afirmar que hi ha almenys dos grups diferenciats (*ells i nosaltres*). En segon lloc, i com a conseqüència lògica d'aqueixa mateixa afirmació, es fa evident l'existència d'un espai social més ampli en el qual ambdós grups coexisteixen. Com el filòsof Ernesto Leclau ha expressat: «No puc afirmar una identitat diferencial sense distingir-la d'un context i, en el procés de fer la distinció, estic, al mateix temps, afirmant el context» (1995, 100). L'afirmació de la diferència és, per tant, una afirmació d'igualtat, de cosa compartida, d'espai social comú o *context*. Es dedueix de tot això que el procés pel qual es fa un grup consisteix a separar-se o *extraure's* respecte d'altres grups semblants. Aquesta *separació* d'un grup local respecte d'un altre és el que s'aconsegueix, en el país mursi, per mitjà de la violència masculina ritualitzada del duel.

Com ja he suggerit, la mateixa anàlisi pot aplicar-se a la més letal, però igualment ritualitzada, forma de la violència masculina que anomenem *guerra*. La guerra mursi és ritualitzada en, almenys, dos sentits. En primer lloc, hi ha la connexió íntima i essencial entre la guerra i els rituals que porten a finalitzar-la: hi ha un sentit pràctic pel qual els mursi i els seus veïns van a la guerra a fi d'aconseguir la pau. En segon lloc, hi ha el fet que el paper social del guerrer correspon a una categoria de població ritualment definida: ço és, els hòmens que ocupen el grau d'edat conegut com *rora* (singular: *rori*).

Com ja s'ha apuntat, l'expansió dels mursi cap al nord durant el segle XX es va aconseguir a costa dels seus veïns del nord, els bodi. La guerra va jugar un

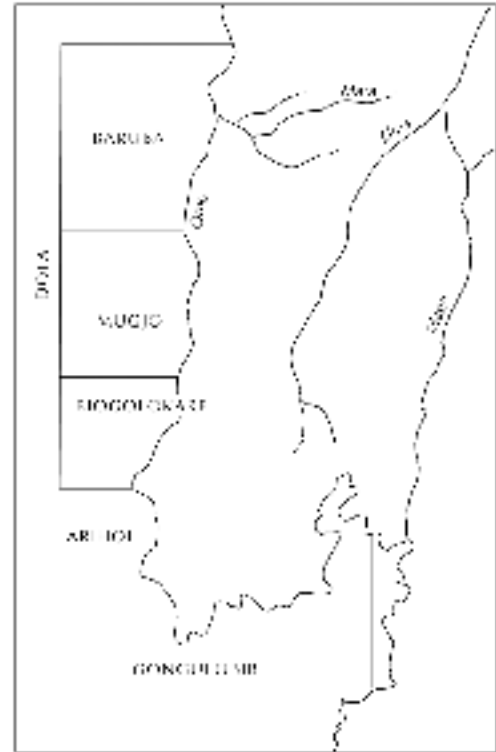


Fig. 9.- Grups locals (*buranyoga*) en el territori mursi. El mapa mostra les divisions territorials de les riberes del riu Omo on els membres de cada grup practiquen el cultiu per inundació durant, aproximadament, la meitat de l'any (octubre-febrer).

paper important en aquesta expansió, encara que no es tracta, en absolut, d'un fet tan simple com pensar que els mursi disposaven d'una força militar superior a la dels bodi i per això van ocupar el seu territori. Per a entendre el paper de la guerra en l'expansió mursi hem de considerar que la guerra i els mitjans rituals

per la qual aquesta finalitza són parts integrants del mateix procés.

Des que va acabar, en 1975, l'últim període d'intenses hostilitats entre els mursi i els bodi, els mursi no han expandit la seua frontera nord més enllà del riu Mara. El que ha canviat com a resultat de la guerra és l'estatus legal de la frontera. El final de les hostilitats es va segellar mitjançant un ritual de pau celebrat en el riu Mara, a una trentena de quilòmetres al nord d'on un ritual semblant va marcar la fi de les hostilitats a principi dels anys cinquanta. Per tant, des del punt de vista dels mursi la guerra



Fig. 10.- Guanyador del combat portat a muscle pels seus companys a Warra, en la "casa" del *bhuran* de Baruba. 1996.

de començament dels setanta es va fer per a adquirir un nou territori en un sentit *de jure*: establir el seu dret legal fins al riu Mara, que *de facto* ja ocupaven des dels anys vint. Així, la celebració d'una cerimònia de pau en un determinat lloc és una forma de legitimar la propietat d'un territori que anteriorment els pertanyia només *de facto*. En aqueix cas, es pot dir que el propòsit de la cerimònia és donar ratificació legal a una invasió territorial que ja havia ocorregut, pacíficament, abans que la lluita començara (Turton, 1978, 99). Aquesta connexió entre la guerra i el ritual de pacificació és una raó per la qual descriu la guerra com a «violència masculina ritualitzada». Un altre motiu n'és el fet que aquells que van a la guerra, igual que els que prenen part en els combats de duel, són membres idonis d'una categoria de població definida ritualment: són membres de l'estadi d'edat anomenat *rora*.

Aquest és l'estadi d'edat més jove de l'home adult i és, mentre s'ocupa aquest grau, quan se suposa que els hòmens es casen per primera vegada, normalment al final dels vint anys. La transició a aquest estadi es produeix mitjançant una cerimònia anomenada *nitha*, que també té l'efecte d'agrupar els nous titulars de l'estadi en un grup d'edat del qual seran membres fins que moren. Se suposa que el *rora* continua fadrí, encara que es tracte d'homes físicament madurs, el principal rol social del qual es defineix com militar i de *seguretat*.

S'espera d'ells que proporcionen a la comunitat un *preavis* d'atac per mitjà d'expedicions regulars d'exploració per les àrees frontereres i que siguen els primers a mobilitzar-se en el cas de produir-se un d'aquests atacs. També s'espera d'ells que duguen a terme les ordres dels ancians pel que fa a disciplinar els membres recalitrants de la seua comunitat. I també s'espera d'ells que assumesquen el paper principal en els combats de duel. Si reunim totes aquestes expectatives i obligacions, la manera normal en què un informador resumiria el rol del *rorra* seria dir que són l'*exèrcit* o la *policia (holiso)* dels mursi. El grau amb què aquesta imatge ideal del *rorra* com a guerrers fadrins s'aproxima a la realitat dependrà de l'interval de temps que passe entre les successives incorporacions. Es diu que en el passat aquest interval era normalment d'uns set anys, la qual cosa significaria que la major part del *rorra* estaria comprés en el segment d'edat entre els pròxims als vint anys i els pròxims als trenta. No obstant això, hui pràcticament tots els *rorra* són hòmens casats i molts d'ells tenen fills casats. Això es deu al fet que l'última cerimònia de constitució del grup d'edat, realitzada en 1991, va tindre lloc trenta anys després de l'anterior. D'aquesta manera, aquells que incorporaren el nou grup el 1991, i que per tant es convertiren en *rorra*, tenien llavors entre 15 i 45 anys d'edat, i ara (2008) tenen entre 32 i 62 anys.

Conclusió

El duel i la guerra tenen, almenys, quatre trets comuns. El primer, que són activitats característiques de la mateixa categoria específica de gènere i edat de la població. Segon, que s'encoratja i es prepara els homes perquè s'impliquen en ambdues activitats mitjançant la seua participació en els rituals d'organització de grups d'edat. Tercer, enfronten els hòmens com a membres de grups político-territorials diferents. I quart, són producte d'una relació recíproca entre aquests grups. Cada cas de guerra o de duel es considera com un *return*, justificat i dut a terme a la llum d'un antecedent i, per tant, com a part d'un *intercanvi* continu —de morts, en el cas de la guerra, i de *ferides* en el cas dels duels. Segons l'argumentació d'aquest article, aquestes similituds superficials s'expliquen per un propòsit ritual subjacent comú: l'afirmació d'identitats político-territorials separades i el dret d'aquestes identitats a la coexistència dins d'un espai social compartit. ¿Per què hauria d'haver-hi periòdicament una necessitat d'afirmar aquestes identitats?

En el cas dels duels es pot assenyalar el següent: que els *buranyoga* [grups locals] no tenen límits territorials clarament definits, només focus territorials; que les identitats grupals locals estan en un procés d'ajust i de canvi continu com a resultat de moviments de població de llarga durada i de l'expansió territorial; que les lleialtats basades en la coresidència i els interessos compartits en les activitats econòmiques quotidianes s'entrecruen amb les lleialtats basades en la pertinença al clan i en l'afinitat; que el duel fins i tot dóna prioritat a les lleialtats basades en relacions de parentiu panmursi, garantint, per exemple, que homes del mateix clan però de distints *buranyoga* [grups locals] no es baten en duel entre ells; i que el duel és, tanmateix, l'únic context en què es tracen de

forma regular i visible els límits entre un *buran* [grup local] i un altre. El duel, en altres paraules, afirma una identitat política mursi comuna, o un *context*, fins i tot distingint i enemistant diferents *subgrups* polítics mursi (fig. 10).

En el cas de la guerra, podem destacar el següent: que els límits físics entre els grups que van a la guerra tampoc no estan clarament definits, ni físicament ni al llarg del temps; que, com en el duel, la guerra és una relació recíproca, basada per tant en alguns convencionalismes i expectatives comuns, sens dubte relacionats també amb la seua resolució; i que la relació no exclou estrets llaços d'intercanvi econòmic i d'ajuda mútua. La guerra, en altres paraules, afirma valors compartits que transcendeixen els límits polítics (culturals, lingüístics), fins i tot distingint i enemistant diferents grups polítics. Açò ho fa no tant per mitjà de normes que regeixen la conducta de les hostilitats (encara que eixes regles existeixen), com a través de les normes que governen la seua resolució.

D'acord amb això, el duel i la guerra es comprenen millor com a afirmacions rituals d'un dret a la diferència dins d'un context de valors compartits. Açò no significa que no *expressen* o *representen* diferències ja existents, com aquelles que han sigut ben instituídes per una necessitat pràctica i que els participants donen per fet. Aquestes diferències difícilment necessitarien una afirmació ritual periòdica. L'argument que s'ha exposat ací és que són el duel i la guerra els que *fan* aquestes diferències. Són actes de comunicació no verbal que tenen la qualitat que el filòsof John Austin va atribuir al que ell anomenà comunicació verbal *realitzativa*: ocasionen el que afirmen o expressen. Tal com Austin va explicar, a tall d'exemple: «Quan dic, davant el registre o l'altar... "sí, jure", no estic informant sobre una boda, hi estic consentint (Austin, 1982, 6).

Bibliografia

- AUSTIN, J. L. (1982): *How to do things with words*. Oxford University Press, Oxford.
- BARTH, F. (1961): «Introduction», en *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Little, Brown & Co., Boston.
- BUTZER, K.W. (1971): "Recent History of an Ethiopian Delta". *Department of Geography, University of Chicago Research Paper*, 136, Chicago, 1-184.
- MACKENZIE, W. (1978): *Political Identity*. Manchester University Press, Manchester.
- TURTON, D. (1978): «Territorial Organisation and Age amongst the Mursi», en BAXTER, Paul; ALMAGOR, Uri (eds.): *Age, Generation and Time: Some Features of East African Age Organisation*. Hurst, London.
- TURTON, D. (2002): «The same only different: war and duelling as boundary marking rituals in Mursiland, south-western Ethiopia», en CORNELL, Tim J.; ALLEN, Thomas B. (eds.): *War and Games*. Woodbridge, Boydell and Brewer, Suffolk.
- TURTON, D. (2003): «Making groups in Mursiland: the ritualised male violence of duelling and warfare», en PORRAS GÓMEZ, Carmen (ed.): *The Catalogue of the Anthropology Museum of the Institute of Ethiopian Studies*. Addis Ababa University, Addis Abeba.
- TURTON, D. (2004): «Lip-plates and "the people who take photographs": uneasy encounters between Mursi and tourists in southern Ethiopia», *Anthropology Today*, 20-3, 3-8.
- TURTON, D. [en premsa]: *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. III, s.v. «Mursi». Harrassowitz, Hamburg.