

COLOR Y SIMBOLISMO EN LA VIDA DE LOS NYANGATOM \*Serge Tornay

Las antiguas concepciones del simbolismo llevaban a los etnógrafos a insistir en su carácter sistemático. Hipótesis semiológicas, frecuentemente admitidas a priori, conducían a veces a crear artificialmente unos sistemas, especialmente en los casos en los que los informadores, tentados por la aventura intelectual, se revelaban como filósofos de genio. Gracias a la nueva concepción, cognitiva, del simbolismo se puede aceptar, finalmente, el simbolismo salvaje como una forma no ilegítima, sino más bien original y auténtica, del pensamiento simbólico.

Por simbolismo salvaje queremos designar el estadio creativo del simbolismo, anterior a las racionalizaciones filosóficas, y que, incluso, se las ingenia para combatir-las, puesto que no se fía de ellas. En la mayor parte de las sociedades complejas, y particularmente en las estratificadas, el simbolismo es objeto de una elaboración más o menos consciente, que puede servir de sostén a la ideología. Es entonces cuando se presta mejor a los análisis semiológicos y a las interpretaciones reconocidas, por ejemplo en términos de polaridad filosófica o religiosa. En el lado contrario se sitúan las sociedades más reducidas numéricamente, más homogéneas sociológicamente, que impiden a su simbolismo fijarse en un sistema racional. Es lo que podemos observar entre los Nyangatom. Entre ellos los sacerdotes son los padres de familia, los adivinos son curanderos de espíritu muy empírico que no desarrollan ninguna forma fijada de doctrina. El simbolismo es propiedad de todos. Aunque, como con todo saber, esté desigualmente compartido, todo Nyangatom lo utiliza en la vida cotidiana,

de una manera directa y autónoma. (1)

El modo de vida de los Nyangatom está marcada por la polivalencia económica y por la simplicidad del arsenal técnico. Viviendo en las áridas savanas del valle del Omo (Etiopía y Sudán), los Nyangatom, en número cercano a los cinco mil, son ante todo pastores de cebús, cabras, carneros y asnos. Como muchos pueblos nilóticos, completan sus recursos cultivando sorgo, maíz, judías, tabaco. Pero como estos cultivos son muy aleatorios, a causa de la inestabilidad climática y de la relativa aridez que gravita sobre el país, los Nyangatom dan una importancia capital a la recogida de bayas, hojas, tallos, tubérculos y raíces salvajes. La caza y sobre todo la pesca completan el cuadro. Esta polivalencia económica se surte de una sorprendente sobriedad tecnológica. El conjunto de los artefactos que utilizan los Nyangatom no llega al centenar de elementos, y la mitad de los objetos no sirve más que para la apariencia personal (S.Tornay 1975).

La relación de los Nyangatom con la naturaleza es muy extensiva, polivalente: se caracteriza por la búsqueda de productos acabados más que por la elaboración de recursos primarios. Esta actitud se manifiesta en el campo del color: a los colorantes vegetales, difíciles de extraer y de elaborar, prefieren los Nyangatom los colorantes minerales más variados en su territorio. Es cierto que la flora de la región, diezmada periódicamente por el

---

(1) Este punto fue establecido en nuestro estudio "Eclipse de sol del 30 de Junio de 1973 entre los Nyangatom" que aparecerá en una obra colectiva publicada por el LA 140, Universidad de Nanterre. Ante este suceso imprevisible y percibido como amenazador, los Nyangatom escogieron entre sus recursos rituales, respuestas aparentemente "contradictorias" como unciones negras al lado de unciones blancas, sin que hubiera para ellos la mínima contradicción.

volcanismo milenario del valle del Rift, no sobrepasa hoy por hoy trescientas cincuenta especies. Además el mundo vegetal nyangatom está dominado por los arbustos espinosos y por las gramíneas plantas pobres en jugos pigmentados. A pesar de todo, el conocimiento del mundo vegetal y su utilización son muy cultivados entre los Nyangatom. El principal colorante de origen vegetal es el químo extraído de la panza de los herbívoros: de color verde pálido, sirve para recubrir el cuerpo humano en la inmólación de un animal.

El mundo mineral es más colorido a pesar de la débil diversidad específica de las rocas visibles. Puntuadas de vez en cuando por "inselbergs" y volcanes, estas llanuras tienen suelos sedimentarios y de aluvión, argilitas más o menos ricas en arenas y conchas de agua dulce. Antiguos fondos lacustres, riberas o meandros de cursos de agua hoy desaparecidos o desplazados. Los suelos tienen una dominante ocre, con numerosos matices entre el amarillo, el marrón rojizo, el marrón y el gris. Hay también unas extensiones blancuzcas -cristalización de sal, de sosa y de natrón, por ejemplo cerca de fuentes calientes-, grisáceas -interposición de cineritas- o negras -"black cotton soil"-. Muy variados son los tonos de las coladas volcánicas que afloran a consecuencia de erosiones climáticas y movimientos tectónicos. Esas rocas porosas, desmenuzables, y de baja densidad, provienen de la acumulación de cenizas volcánicas de las innumerables erupciones que han marcado la vida geológica del Rift. Contienen óxidos metálicos diversos, responsables de su coloración. Mezcladas con el agua o a un cuerpo graso, ofrecen una paleta de pasteles que van del blanco al amarillo, al ocre, al malva, al violeta, al rosa, al gris y al negro. Estos colores, debilmente saturados, sirven esencialmente para las numerosas unciones y embadurnamientos corporales,

así como para la peluquería, especialmente la masculina. El rojo saturado es un producto raro en el país nyangatom. Se extrae de la hematita, importada del país turkana (Kenia), del Sudán o de las mesetas de Etiopía. Se encuentran a veces nódulos ferruginosos en las márgenes de los ríos. Los Nyangatom producen un sucedáneo de hematita quemando terrones de arcilla que se oxidan con el fuego. Los nódulos cocidos son triturados y mezclados a un cuerpo graso como el caso de la hematita.

El rojo obtenido por este procedimiento es más anaranjado, menos profundo, menos apreciado que el de la hematita.

Bajo forma de tierras, tobas o minerales, la naturaleza encierra pues sustancias coloreadas que los Nyangatom utilizan sistemáticamente como cosméticos y también en la medicina curativa (unciones corporales).

El mundo animal salvaje no provee de colores más que en forma de trofeos, en donde figuran en primer lugar las plumas. Las del avestruz macho -negras y blancas- son las más apreciadas para el peinado masculino. Las de pintada sirven de emblema a una generación entera, la de las "Plumas moteadas", también llamada Avestruces.

En el seno del universo salvaje, mineral, vegetal y animal, cada color, color-materia o color-objeto, nos remiten a una especie, o a una sustancia específica. A medio camino entre este universo y el hombre se sitúan las plantas cultivadas y los animales domésticos. Estos órdenes, en efecto, son los lugares privilegiados de la variabilidad intraespecífica señalada por el color. El color otorga a los especímenes de las especies un embrión de individualidad. Los Nyangatom no tienen término para designar el concepto de "color". Las variedades,

nginyemisy, de sorgo son sus "colores", las "suertes" que reconocen, que separan en la cosecha, que seleccionan para las nuevas siembras. Color, forma, talla de las espigas, tamaño y cualidades de la planta, variedad de criterios que conducen, a menudo conjuntados, a la definición de los colores del sorgo, a su rica clasificación. El paralelismo en el ámbito del mundo animal domesticado reside en el amplio campo de su denominación. En nuestro país la selección de bovinos ha llevado a una pobreza de pelajes. Hay que hacer un esfuerzo para imaginar el abigarrado aspecto de un rebaño de cebús Nyangatom. Pellejos simples, pellejos píos, niveos, moteados, azabaches, bragados, zahínos, a rayas, con reflejos diversos, tamaño de la cornamenta natural o afeitada, caracteres somáticos en definitiva, concurren en la designación de cada animal por un nombre común -nombre de variedad en cierto modo, como en el caso del sorgo-, siempre susceptible de convertirse en un nombre propio: el nombre de su buey favorito es muy apreciado por los hombres, como el del enemigo muerto. En el plano social, el buey favorito y el enemigo muerto constituyen los signos mayores de personalidad.

Los animales adultos no cambian de piel, como las espigas maduras del sorgo. Su particularidad no es una real individualidad: permanecen relativamente anónimos, es decir miembros de una clase. Es el hombre quien individualiza su buey en el seno de una clase y no a la inversa. El hombre escapa del anonimato cambiando a voluntad de "piel", es decir, de ropa, pero como los Nyangatom no llevan, lo que hacen es cambiar de color. La unción corporal, desde el toque discreto en la frente, en el brazo, en el pecho, al extenso embadurnamiento o al baño de color, es una práctica cotidiana que vehicula una parte de la actividad simbólica. Todos los colorantes minerales

enumerados hasta aquí a los que debemos añadir la sangre animal, la leche, la mantequilla, las grasas, el estiércol, el carbón vegetal y el hollín, son aplicados esencialmente al cuerpo humano y a los objetos más personales: útiles de los ritos funerarios, collares y vestimentas rituales, herramientas de la vida cotidiana. Las uncciones expresan los lazos profundos entre la estética, la medicina, la magia.

El concepto de homeopatía podía ser útil para explicar ciertos aspectos -desgraciadamente un poco semiológicos- de un simbolismo desbordante. Si las materias orgánicas se usan principalmente para renovar y acentuar los procesos vitales, los colorantes minerales están más presentes en medicina y magia. Encontramos aquí una cierta pertinencia de la oposición adorcismo/exorcismo. Pero no se trata de sistematizar esta oposición: nuestro propósito es salvaguardar la exuberancia del simbolismo, tal como se manifiesta en la entrevista que abre este artículo.

Lojuko nos da una lección magistral de simbolismo. Rehusando sistematizar, establecer un código de las plantas, de las uncciones corporales, de las pieles de los animales sacrificiales, ilustra los buenos fundamentos de la concepción no semiológica, cognitiva del simbolismo. La etno-teoría es una parte de la producción simbólica y no un sabio comentario que desvelaría la oculta esencia del pensamiento simbólico o el sistema simbólico que subyace a las prácticas. Además, no hay ninguna clase de comportamiento estanco entre los campos donde se ejerce el pensamiento simbólico: se pasea libremente en el campo, sino de un conocimiento universal, de todo un universo.

Lojuko da también una lección de modestia: el pensamiento simbólico no le permite dominar las técnicas, la adivinación por las entrañas, la interpre-

tación de los sueños, técnicas del mismo orden que la escritura o la telegrafía. Esas técnicas no crean ni transforman la información; no son más que un vehículo. No hay en Lojuko ninguna mitificación. De ahí su actitud empirista, casi cínica. Tres veces retoma el esquema empírico: si tal planta o tal unción o tal pellejo de animal no es eficaz se prueba otro...hasta la curación o la muerte. Pues "sólo el cielo es grande"; el adivino es "como el cielo", pero es un cielo velado, susceptible de error. En la última parte de su exposición, el adivino cuenta como conviene afrontar tal o cual acontecimiento. De estas estrategias esbozadas podría salir la tentación de elaborar una semiología del color. Trabajo útil sin duda, pero con el riesgo de desnaturalización del proyecto simbólico. Lojuko lo evita mucho mejor que su etnógrafo, y lo demuestra al nivel de su propia práctica. (...)

#### REFLEXION FINAL: LA AMBIGUEDAD SIMBOLICA

Habituado a los análisis demostrativos de la antropología estructural, el lector habrá experimentado una cierta frustración al acompañarnos por los recodos de la práctica de Lojuko sin que le ofrezca "la llave" o "el mecanismo". Pero precisamente Lojuko no actúa de manera mecánica. "¿Dónde está el código?" se pregunta ante todo el antropólogo. El interés de la concepción no semiológica del simbolismo reside en la eliminación del código del campo mismo del simbolismo. El código, si existe, se sitúa a nivel conceptual y el simbolismo es relé del pensamiento confrontado a un obstáculo, una dificultad, una incongruencia conceptual. Según esta hipótesis, es necesario recordar que no habría simbolismo sino hubiera previamente un marco conceptual relativamente coercitivo. El simbolismo como proceso de pensamiento es desencadenado por una "violación", un "transgresión" de las condiciones conceptuales.

ales generales de un dominio dado. Estudiar el simbolismo de los colores consistiría pues, desde esta óptica, en definir sucesivamente:

-¿Cuáles son las condiciones conceptuales generales de la representaciones coloreadas?

¿Cuál es el saber acerca del mundo relativo a tal clasificación de los colores?

-¿En qué circunstancias hay transgresión de las condiciones iniciales, es decir simbolismo de los colores?

Es sobre este esquema en el que basamos nuestros comentarios de la práctica de Lojuko: se pretende mostrar como el pensamiento simbólico "trafica", "manipula" los datos conceptuales. Pero estos datos de partida no parecen integrados en un sistema conceptual unitario y coherente. Aquí se manifiesta una dificultad mayor para el estudio del simbolismo: los dominios conceptuales están estructurados de manera desigual. Sperber lo reconoce explícitamente en la conclusión de su estudio sobre el simbolismo animal: "Del mismo modo como no es posible postular la estructura de un dominio conceptual (y particularmente la norma que es susceptible de comportar), no es posible tampoco tener por evidente, a partir de una concepción general, la estructura de un dominio simbólico" (1975a:32). Habría pues interés en iniciar el estudio del simbolismo en dominios generalmente bien estructurados, como por ejemplo las taxonomías o clasificaciones de los "reinos" del mundo físico. Una ventaja accesoria de esta elección es la riqueza de datos etnográficos en este campo de estudio. Con el color, se confronta un dominio muy estructurado desde el punto de vista perceptual, pero débilmente organizado desde el punto de vista conceptual: los colores no son entidades del mundo natural ni especies aislables. Son manifestaciones de ciertas cualidades inherentes a los objetos. No se puede hablar pues de una clasificación de los colores con el mismo título que una clasificación

de plantas o animales. De ahí la dificultad, véase la imposibilidad de definir de una manera no arbitraria el marco conceptual ideal que está catalogado como punto de partida de las transgresiones simbólicas. Ciertamente, se puede intentar definir teóricamente dicho marco, pero a condición de tener muy claro el carácter puramente hipotético de la empresa.

Supongamos que las representaciones coloreadas sean conceptualizadas sobre la base de una relación entre los perceptos y sus principales referentes físicos en la cultura estudiada, se puede entonces representar los datos elementales nyangatom en un cuadro de doble entrada. Se lee, por una parte, los nueve conceptos nyangatom del color, y por otra, las "dimensiones" (mineral, vegetal, etc...) que, no siendo totalmente arbitrarios respecto al pensamiento nyangatom, no dejan de reflejar nuestra propia concepción del mundo natural. Tres dimensiones son netamente reconocidas y expresadas lingüísticamente por los Nyangatom: la de las unciones, definida por el término emunuyen, "piedrecita", los pelajes de los animales, ajulot, "pellejo", y las de las variedades cultivadas del sorgo, nginyemisyo, "suertes, colores". Las dimensiones de "sustancia" y de "orden meteriológico" son hipotéticas en la medida de que ningún vocablo de la lengua nyangatom los expresa explícitamente. No aparecen en el cuadro más que para satisfacer nuestra exigencia conceptual.

Son conocidos los problemas que plantean los análisis paradigmáticos: cuando el cuadro está acabado, se percibe que ciertos de los items atribuidos a ciertos casos lo son de manera arbitraria y que hay numerosas posibilidades de solapamientos. Por ejemplo, hemos clasificado el carbón como "sustancia vegetal" y las cenizas como "reino mineral" esta elección es motivada relativamente por el punto

de vista de nuestra lógica (Las cenizas son la parte mineral de los vegetales; las cineritas son rocas salidas de las cenizas volcánicas; en el carbón, se reconoce todavía la textura de la madera); pero los nyangatom pueden muy bien utilizar el polvo de carbón vegetal en el mismo contexto que una cinerita negra. Lo mismo ocurre con el quimo de los herbívoros: animal por su función y su situación no es otra cosa que -de modo manifiesto- un potaje vegetal. Por otra parte, nos damos cuenta con facilidad de que el "concepto de negro", por ejemplo, no es la suma de los rasgos semánticos de los referentes en las diversas dimensiones posibles: sería ridículo considerarlo como la quintaesencia de una cinerita fundida, del agua pura, de una roca oscura, de una variedad de sorgo, de carbón, del cielo nocturno privado de luna y del cielo diurno de sol cegador. Este concepto es pues relativo a una diversidad de registros que no coinciden obligatoriamente con las dimensiones retenidas en el cuadro. Aún más, cuando el adivino prescribe un ropaje para la víctima ¿cómo descubrir en que registro lo coloca?. ¿Es forzosamente el de los ropajes? ¿Le está prohibido pensar en el ropaje como si de una unción se tratara, como signo del cielo? ¿O está en otro registro no percibido por el etnólogo? Este registro que debería permitirnos reparar en el recorrido simbólico, nos escapa con frecuencia pues el adivino está en el centro del acontecimiento e interpretándose sus sueños. He aquí dos aperturas: la del acontecimiento y la del subconsciente, esenciales para una comprensión profunda del acto simbólico. Una aproximación puramente cognitiva no podría reemplazarlos. En definitiva, si uno se encierra en el plano cognitivo, choca con la fragilidad del marco conceptual, cuya aprehensión parece tan crucial para dilucidar el itinerario simbólico. Esta fragilidad conceptual tan clara en el

campo del color ¿no nos invita a poner en cuestión un importante aspecto de la concepción del simbolismo que hemos discutido? Más que un mecanismo destinado a tratar y a reducir las incongruencias conceptuales, el pensamiento simbólico sería una disposición activa del espíritu, presta a transgredir el orden conceptual, a explotar sus fallos, a moverse en los campos mal trabajados por el puro entendimiento. Es este dinamismo el que permite al simbolismo atreverse a cosas mayores, incluso insolubles, de la vida, de la muerte, del destino individual y colectivo. Es ese dinamismo el que permite al hombre, ante los azares de la vida, actuar más que quedarse parado ante lo desconocido.

Al terminar este breve sobrevuelo por encima de la práctica de Lojuko, lo escuchamos una última vez: "Siguiendo el rastro de los enemigos, cerca de Malipath, matad una cabra de pelaje pío. Su cabeza negra, su cuerpo blanco. Cortadla transversalmente y enterad la parte de atrás. Llevadle la parte anterior, el corazón y los pulmones a Nakau para su consumición. Al volver, cortad ramos de Cordia con los que hacer centros en vuestras casas." Una vez más las hienas encontrarán una víctima blanca en la tierra de los muertos; pero no sabrán que la cabeza era negra y que los nyangatom la han llevado a Nakua. ¿Por qué la han consumido? Porque una carne llevada a casa no puede ser otra que muy propicia. La cabeza era negra, es cierto, pero sólo en apariencia, es un engaño al que se han librado a sabiendas de que el pensamiento simbólico no teme las inversiones, las transgresiones del débil orden conceptual.

Un mês después de la ceremonia de la paz, Lojuko, temiendo una elonía de los Maruli, hizo sacrificar una cabra de manchas blancas y negras. Pues nunca se sabe.

Cresus, rey de Lidia que se aprestaba a atacar a Ciro, rey de Persia, fue contestado por el oráculo de Delfos: "Si atacas a Ciro, destruirás un gran imperio". Cresus fue abatido, su ejército destruido. Olvidó preguntarle al oráculo si hablaba del imperio de Ciro o del suyo propio. Lojuko se dirige a los Nyangatom, y probablemente a si mismo, con idéntica prudencia, la misma astucia secular que el oráculo de Delfos: no pronostica, no adivina el futuro; no da a pensar simbólicamente. Anclado en esta sabia práctica, el destino mismo no puede encontrarle falta alguna, pues había visto la paz, había visto la guerra.

Cada una de las prescripciones de Lojuko debería ser resituada en el tiempo, el lugar, el contexto social y natural de su acontecimiento. El pensamiento simbólico no se satisface con los paradigmas del análisis estructural, que no pueden más que esterilizarla, desnaturalizarla. Movimiento del espíritu, se despliega a través de la historia de los hombres. Enraizada en la percepción de las sustancias, no se desenvuelve bien más que en la apercepción global de un mundo cambiante, versátil, incierto como la misma vida.

(Adaptación y traducción: G. Cano)