

EL OLOR, EL YO Y LO OTRO

Angélica Roxanna Barrera Mosquera

TRABAJO DE GRADO

Presentado como requisito para optar al
Título de Profesional en Estudios Literarios

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Estudios Literarios
Bogotá, 2022

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

Jorge Humberto Peláez Piedrahita, S.J.

DECANO ACADÉMICO

Germán Rodrigo Mejía Pavony

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA

Óscar Alberto Torres Duque

DIRECTOR DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

María Piedad Quevedo Alvarado

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

Miguel Andrés Rocha Vivas

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

Gracias al nido atento, la abuelita incondicional, las amistades amparadoras, los maestros compasivos, los hermanitos esperanzadores y el animalito de río.

Tabla de contenido

| | |
|---|----|
| Introducción..... | 6 |
| Capítulo 1. El cuerpo, la higiene y el olor en Colombia | 14 |
| 1.1 Cuerpo e higiene..... | 14 |
| 1.2 Colombia | 18 |
| 1.3 La división racial y la cuestión de lo indígena en contexto | 21 |
| 1.4 Olor..... | 31 |
| Capítulo 2. Choque cultural, limpieza o destrucción..... | 39 |
| 2.1 La reunión: el hedor y la higienización..... | 43 |
| 2.2 Sol y la joven, y Rey gallinazo y el joven: cambios en los códigos sensoriales | 51 |
| Capítulo 3. La higienización y el yo..... | 59 |
| 3.1 Picante como el ají y Quechua es mi corazón: el olor y el yo..... | 60 |
| 3.2 Esa horrible costumbre de alejarme de ti: el olor, lo conocido y lo otro | 68 |
| Conclusiones..... | 81 |
| Referencias | 90 |

Introducción

Usualmente, se tiende a creer que lo que se considera limpio o asqueroso son hechos irrefutables de una realidad. Se cree que algo tan cotidiano como bañarse a diario es únicamente un acto de higiene y cuidado personal. Sin embargo, quizá lo limpio deba tomarse con más cuidado y entenderse como una serie de fenómenos, hechos históricos, sociales y culturales con muchos más factores y discursos.

Uno de los propósitos principales de este trabajo es comprender las funciones que ha tenido y tiene el olor en algunos textos de literaturas y oralidades narradas o escritas por personas que se autorreconocen como indígenas. Se busca ver la capacidad del olor de construir y comunicar identidades personales y colectivas, pero también de construir olfativamente al otro, es decir, aquel que probablemente no participa de la cultura del que narra; asimismo, evidenciar cómo son percibidos externamente estos olores. El objetivo no es dar certezas completas sobre por qué este trabajo se posiciona entre brechas e intersticios, sino dar reflexiones y lecturas textuales que permitan entender la importancia de uno de los sentidos aparentemente más olvidados, pero que por estas características puede ser usado como la justificación perfecta para ser excluyente o ser excluido.

Resulta preciso investigar cómo la construcción del yo, a través del olor, configura al otro desde la diferencia, la otredad o la igualdad en los textos; también, cómo los recursos literarios que se usan para describir el olor, a su vez, describen características de la persona y de la cultura a la que se le atribuye el olor. Se pretende explorar la relación entre el proceso de autonarrar por medio de la descripción de olores y el proceso de construcción del otro a través de estas narraciones. Igualmente, saber de qué forma el olor, como simbolismo, se articula para construir identidad cultural, sistemas morales, códigos sensoriales o clasificaciones de sujetos.

Además, entender cómo el olor narra una cultura propia y cómo se ve al otro desde una cultura distinta. Por último, observar cómo estos textos median o negocian con su cultura, con sus códigos sensoriales, simbolismos olfativos y nociones de identidad, en relación con la discriminación. De tal modo, la hipótesis es que existe una discriminación hacia lo indígena en Colombia, que se relaciona con elementos visuales como el color de piel o la ropa, pero también con el olor. Se entiende que esta discriminación está asociada a otros factores como la clase social y a un desentendimiento de la cultura y, por lo tanto, los códigos sensoriales de esta.

Hoy en día, a las mingas se les tilda de sucias y olorosas. Hace menos de un año, durante la participación de las mingas en el paro nacional, en plataformas como Twitter el olor fue una razón para insultarles, pero ¿será realmente un insulto tan inofensivo como aparenta?, ¿realmente el olor no incide más allá de un gusto? Por esto, se realiza un análisis que tenga, en algunos momentos, contraste con el *Manual de Carreño*, pues al presentar una guía sobre maneras de sentir y de oler que heredó una parte poblacional que señala a la minga como sucia, analizar lo que censura Carreño permitirá entender más las dinámicas tanto del emanar un olor como de oler al otro, teniendo en cuenta que el olor es un canal de comunicación, no un rasgo o aspecto solo personal.

Así, se inicia con un capítulo en el que se presentan los temas y las líneas teóricas de algunos de los autores que se tomaron como base para la investigación; algunos de los críticos principales son Zandra Pedraza, Rodolfo Kusch, Anthony Synnott, Cristina Larrea y María Elena Erazo. Como el olor no es un ente que se puede leer sin tener en cuenta el contexto y su complejidad histórica, el primer capítulo está dedicado a entender la historia de la higiene y del olor, pero también de la división racial. En el segundo capítulo y tercer capítulo se empieza el análisis de los textos indígenas desde el contexto, por ende, se tomaron autores y teóricos como

Miguel Rocha, Juan Camilo Niño y Abadio Green. El segundo capítulo se abordarán los textos de literatura Ette: *La reunión, Sol y la joven*, y *Rey gallinazo y el joven*. Se hablará del cambio en los códigos sensoriales, los choques culturales, los aliados y los enemigos, y purificación o higienización. El tercer capítulo abordara los textos *Picante como el ají* (Anastasia Candre, 2011), *Quechua es mi corazón* (Fredy Chikangana, 2010), y *Esa horrible costumbre de alejarme de ti* (Vicenta María Siosi, 1992). Se habla del tema del olor y el yo, lo conocido y el otro.

Antes de empezar es importante aclarar que para este trabajo se hizo énfasis en narraciones orales transcritas y textos literarios de autores contemporáneos de diferentes comunidades indígenas. También se tomó el *Manual de Carreño* para contrastar dos culturas: una predominante debido a diferentes procesos coloniales; y otra minoritaria, pero que abarca muchas culturas racializadas y marginalizadas, lo cual ha generado discriminación e idealizaciones. Para hacer la investigación fue necesario hablar de diferenciación cultural, sin negar la existencia de los procesos de hibridación de las diferentes culturas. Es bien sabido que categorías raciales como blanco, mestizo o indígena responden a construcciones coloniales (Mignolo, 2007). Una de las bases de este trabajo consiste en comprender que estas categorías coloniales no se han logrado disipar del todo, dado que se siguen teniendo vigencia en la organización social, en relaciones de poder e incluso en sus alcances literarios, por lo que es preciso emplearlas hasta cierto punto. Todo esto con la intención de hacer un desglose de estas construcciones y no seguirlas reproduciendo.

En ese sentido, se entiende que las comunidades indígenas son heterogéneas, que pueden ser tanto urbanas como rurales, que en muchos sentidos también son mestizas y que incluso dentro de las mismas comunidades hay muchas diferencias y contradicciones como en cualquier cultura. Ahora bien, lo que se llama blanco o mestizo no es necesariamente opuesto a lo indígena

(ni viceversa). Estas no son categorías o conceptos dualistas ni contradictorios, sino que, en este contexto, indígena es uno de los nombres usados por pueblos y movimientos que se autoidentifican como nativos del país y el continente, mientras que lo blanco/mestizo responde en muchos casos a un conglomerado cultural y un discurso hegemónico mayoritario, principalmente urbano, en el que subyacen nociones y construcciones coloniales que reproducen perspectivas europeas. Así pues, el *Manual de Carreño* se seleccionó por mostrar interpretaciones, discursos y conceptos de cuerpo, higiene y olor, desde la perspectiva cultural hegemónica mencionada; muestra muchas bases sensoriales sobre las que se ha instaurado y se ha seguido desarrollando la cultura y la sociedad colombiana actualmente.

Es de resaltar que las literaturas y oralidades indígenas seleccionadas fueron escritas en la contemporaneidad, mientras que su componente mitológico ha sido transmitido oralmente por décadas y siglos. Se debe tener en cuenta que estas últimas no son literatura oral, sino textos resultado de procesos comunitarios en los que se preserva y/o evocan las oralidades y los saberes, las memorias e identidades de una comunidad o una familia mediante la escritura de poemas, cuentos y múltiples géneros de las lenguas nativas como cantos, rezos y conversaciones.

Por otra parte, el *Manual de Carreño* pertenece al siglo XIX, pero se siguió reproduciendo a tal nivel que la versión usada en este trabajo es de 1997. En primer lugar, porque, aunque ha tenido varios cambios, se han hecho principalmente para ampliar la idea inicial. En segundo lugar, fue creciendo con el contexto y se quiere mostrar que hay discursos que se siguen tomando en cuenta desde que se publicó hasta 1997, incluso hasta la actualidad. Un ejemplo es la serie de libros/manuales: *Cosas de Niñas* (2006) o *Cómo no meter la pata* (2010) (para educar a las adolescentes), que se puede considerar una actualización del *Manual de*

Carreño, aunque esta serie se difundió en Bogotá y ciudades grandes como Medellín (no tuvo el nivel de alcance de Carreño). En dichos libros se impartió educación sobre cambios corporales y cómo atenderlos, tales como depilación y uso de toallas higiénicas; igualmente, educación sobre comportamiento y modales.

En contraste con el *Manual de Carreño*, esta serie de libros fue mucho más flexible y actualizado en cuanto a lo higiénico, al no plantearlo como un deber moral, religioso o patriótico. Empero, se le da significativa importancia a la estética (olfativa también), en relación con la higiene (baño, desodorante, depilación, usar toallas higiénicas, etc.) y, lo más importante, desde su formato de diario con candado y otras formas discursivas dentro del texto, reduce ciertos temas al ámbito privado: sudoración, menstruación, vellos corporales, etc.; elemento que ya reproducía el *Manual*. Es importante destacar que las concepciones de higiene y de mal olor no son cuestiones que cambian únicamente debido a la educación por libros, sino que son procesos que se van actualizando según las modas e incluso la concepción de lo bello; motivo por el cual desde el *Manual de Carreño* ha habido cambios significativos. Por ejemplo, las barbas en los hombres que se consideraban sucias, ahora son catalogadas como bellas o *sexys*, incluso por medios de comunicación como El Tiempo. Justamente, en su publicación “Hombres para mostrar de Colombia para el mundo” (2019) se halla que tres de cuatro fotos son de hombres barbudos.

Así también pasó de 2006 o 2010 hasta ahora, los cambios no parecen tan grandes, pero lo son. Llegó la revolución del cuerpo femenino y con esto la reinterpretación de lo sucio y su difusión, se intentó dejar de ver vello corporal como sucio, inclusive con base en argumentos científicos, aunque todavía se ven comentarios que catalogan de asquerosas y malolientes a mujeres que se lo dejan en áreas como vulva o axilas. Elemento que sigue educando olfativamente a la sociedad, pues si no se cambia la concepción de esos vellos como limpios, no

dejarán de oler. Dado que el olor no siempre es real, puede ser simbólico. Algo que nunca se ha oído se puede determinar como hedor por lo que es, cómo se ve o cómo se comporta. El *Manual de Carreño* fue elegido precisamente por eso, contiene y responde a códigos sensoriales vigentes, instaurados y normativizados por el Estado para la población colombiana en los siglos XIX y XX por medio de la educación. Por lo anterior, se tomaron las interpretaciones de los conceptos cuerpo e higiene en estos siglos, pero con un pequeño retroceso, para analizar discursividades que se gestaron antes de que se decidiera educar conforme a estas reglas.

Asimismo, es importante resaltar que se utilizará el término cultura del *Manual de Carreño* para hacer referencia a la formación de valores y preceptos sensoriales de una parte poblacional cuyas maneras de ser y actuar (incluyendo sus códigos olfativos) encajan en el estereotipo del buen ciudadano, no solo por seguir las normas del *Manual*, sino por hacerlo gracias a su posición “privilegiada”: económica, ser ciudadano, ser blanco, etc.; elementos que les daban no solo estatus sino poder, participación y aceptación en la vida pública. En resumen, a esta población a la que precisamente estaba dirigido el manual en cuestión, y por ello toda la sociedad le brindó poder y aceptación.

Ahora bien, se debe tener en cuenta que por la función de jerarquización que tenía el *Manual*, no se puede hablar de una única y homogénea cultura del mismo, pues aunque muchas personas tengan los códigos olfativos contruidos a imagen de lo que dice el *Manual*, no todas tienen acceso los mismos recursos: educación, capacidad adquisitiva, poder; por lo tanto, no todos van a poder vivir y cumplir al pie de la letra cada una de las reglas y, por ende, no van a encajar igual en la escala social. Esto no fue posible ni siquiera cuando el *Manual* estaba en su auge, dado que esta separación de condiciones era necesaria para establecer barreras sociales y determinar jerarquías. En este sentido, la función clasificatoria permite que existan variabilidades

en los códigos olfativos, incluso dentro de la cultura del *Manual*, porque al no tener las mismas condiciones, los códigos se pueden ampliar, no considerarse hedores algunos olores, etc. Por ejemplo, se puede plantear que la cultura del *Manual de Carreño* es principalmente citadina, sobre todo de la capital y ciudades principales, por lo excluyente que ha sido ciertas poblaciones colombianas (y el mismo proyecto nacional) con muchas zonas periféricas, lo que se puede ver en el *Manual* en torno a todo sobre la vida no citadina, especialmente sobre animales o la tierra. Sin embargo, pueden existir personas marginadas que encajan parcialmente en esta cultura del *Manual*. Entonces, aunque, por ejemplo, vivan en el campo y críen animales o vivan en un piso de tierra, o no sean pudientes, pueden tener las mismas determinaciones de lo que es un buen o un mal olor, y además tienen simbolismos y creencias parecidas al alrededor de estos olores. A pesar de que en sus códigos olfativos, por ejemplo, el olor de sus propios animales esté insertados y no sea catalogado como hedor, a diferencia de lo que dice el *Manual*.

Es así como en este trabajo en específico, aunque se tienen en cuenta estas pluralidades del término, se usa en especial para referirse a personas que por encajar en este estereotipo del buen ciudadano han tenido el poder para higienizar, excluir o erradicar a aquel que no entra en esta convención del buen ciudadano, que no entraría en la cultura del *Manual de Carreño* parcial o totalmente. Igualmente, se debe aclarar que se llama la cultura del *Manual de Carreño* porque, aunque no siempre habla de olores o códigos sensoriales, censura fluidos, acciones, partes corporales, condiciones de vida y espacios que huelen y se determinan como sucios. Entonces, aunque en el *Manual* no se hable específicamente de un rechazo al pobre, no ciudadano, el contexto del nacimiento y reproducción del *Manual* (por ejemplo, en torno a lo racial), su función de higienización y jerarquización, y la censura a espacios y acciones que no comprende

otras maneras de vivir que no sea la descrita, muestra cómo excluyen a ciertas poblaciones y las consideran sucias.

Por último, la motivación para realizar este proyecto fue la clase de Literaturas Indígenas y Crítica Latinoamericana. La carrera ha instado a entender otras maneras de sentir y el olfato resulta adecuado para investigar, puesto que, personalmente, al no tenerlo completo por problemas de salud, es interesante que en algunas literaturas y oralidades parecía tener relevancia. La gente habla constantemente del olor, insulta con ello, lo usa para referirse a elementos simbólicos, lo encontramos en poesía, cuentos o novelas constantemente, pero muchas veces se pasa desapercibido, y en el campo literario no se ha investigado tan ampliamente como debería, por lo cual es pertinente.

Capítulo 1. El cuerpo, la higiene y el olor en Colombia

En este primer capítulo se abordará la historia del cuerpo y la higiene, el cambio de percepción sobre estos conceptos antes y durante el siglo XIX, la relación de la higiene física con la moral y, por lo tanto, del ámbito privado con el público. En un segundo momento se abordará los medios y fines para construir conceptos como cuerpo e higiene en Colombia durante el antes, durante y después del siglo XIX y cómo participa la modernización y el proyecto nacional ahí. Así mismo, se verá la importancia de la construcción de valores simbólicos y culturales. En un tercer momento, se realizará una breve explicación sobre el por qué a la hora de determinar estos valores se dejaron por fuera muchas personas y comunidades que no encajaban en la visión de nación, cómo se relacionan los prejuicios raciales con el cuerpo y la moral, y los mecanismos que se usaron para impedir la participación activa de estos grupos en la vida pública desde la colonia. Por último, se explicarán las funciones del olor, su papel en la división pulcro y lo salvaje y cómo el discurso de lo privado y lo sucio ha controlado y moldeado comportamientos en torno a eliminar un hedor literal o simbólico.

1.1 Cuerpo e higiene

Para empezar, se abordan los términos cuerpo e higiene para poder llegar al olor. El cuerpo es un espacio con nociones construidas culturalmente, por lo que es capaz de comunicar elementos particulares de una cultura y sociedad. Sobre esto, Pedraza (1999) afirmó que tener y ser un cuerpo son las dos caras del fenómeno que condiciona su elaboración cultural. Dos sencillas formulaciones antropológicas se desprenden de este fenómeno bifronte: la construcción social del cuerpo guía la percepción de su condición física; y esta percepción material del cuerpo -marcada por categorías sociales- manifiesta una concepción particular de la sociedad.

Para Pedraza (1999), el siglo XIX, a nivel mundial, fue un periodo en el que los sentidos empezaron a reconocer el cuerpo de manera distinta a los siglos anteriores y esto cambió la autopercepción, la percepción de los otros y del cuerpo. De esta forma, el cuerpo de la Edad Media, es decir, el cuerpo pecaminoso que contenía todas las pasiones desbordadas, se convirtió en un componente que va de la mano con el alma. Este autor ubicó tal proceso desde el Renacimiento, con la admiración del cuerpo y el humanismo en el siglo XV, y continuó en la ilustración con la llegada de la escuela inglesa y Locke; el sensualismo y Condillac, quienes instauraron una nueva higiene e incitaron a reconocer la importancia de la inteligencia y el alma; esta noción que se relaciona con la vista y el olfato fue una revolución que agudizó la percepción y el análisis de los olores (Pedraza, 1999).

En el Renacimiento y la Edad Moderna se entendía el cuerpo como el medio para percibir la verdad y la realidad mediante los sentidos. Estos, por otro lado, se convirtieron en los filtros que permiten percibirse a sí mismo y a la verdad del mundo. Por esto, el cuerpo se volvió un espacio lleno de posibilidades. El siglo XIX, según Pedraza (1999), al reconocer el cuerpo en esta libertad y en su relación con la mente y el alma, se empezó a pensar en la importancia de una educación no solo intelectual y moral sino también corporal. Se desequilibró tanto esta relación cuerpo/alma que fue necesario darle atención al cuerpo; ya no se concebía inculto, pues se afianzó la comunicación de este a tal punto de que tenía capacidad para relacionarse con el alma.

Por este motivo, diferentes tipos de saberes empezaron a investigar tanto al cuerpo como a los sentidos. Un ejemplo de ello es la medicina, que apoyó los discursos salubristas, los cuales permean siglos posteriores como el XX y el XXI. Por ejemplo, en Latinoamérica en el *Manual de Carreño* ciertas áreas del cuerpo se censuran o se realizan ciertas rutinas en función de la higiene, pero no solo por estética o por dar una buena impresión, sino por cuidar de la salud: “Al

levantarnos, cuando nuestro dormitorio se encuentra impregnado de las exhalaciones de los cuerpos durante la noche, [...] debemos apresurarnos a abrir puertas y ventanas, previas las precauciones necesarias a la salud, y tan luego como nos encontremos vestidos” (Carreño, 1997, p. 75).

Como puede evidenciarse, el cuerpo y el espacio son importantes, dado que el plan era deshacerse de todo lo que turbara las percepciones de los sentidos y, con esto, la realidad del mundo. Los olores, la basura y la oscuridad son algunos ejemplos de todo aquello que se podría interponer con la entera apreciación de los fenómenos; la importancia de los sentidos para la educación conllevó la necesidad de quitar todos estos factores problema (Pedraza, 1999).

Como se dijo, para Pedraza (1999), el cuerpo del siglo XIX es un espacio en el que habita el espíritu, debe ser educado y cuidado, de modo que se hace énfasis en su limpieza: un cuerpo más limpio percibe la realidad con más claridad y tiene una moral clara. Se afianzó la capacidad del cuerpo para comunicarse con el ama y, por ende, la importancia de su educación para obtener moral. La higiene es la cara de todos al mundo exterior y comunica a la vida pública y la privada, es decir, lo que se haga en privado comunica cómo se presenta en la vida pública y viceversa. La moral, considerada como el comportamiento, se debe cuidar tanto en público como en privado, y todo lo que se haga en estos dos espacios también debe cuidarse.

De este modo, el cuerpo se entiende como un pasaje entre estas dos áreas (privada y pública), razón por la cual son importantes los modales, las buenas maneras, etc. El cuerpo limpio y ordenado es sinónimo de personas con una vida y una mente ordenadas. Espacios como el hogar se vuelven extensiones del cuerpo de la persona, a tal nivel que el estado de una casa define la higiene y la moral de quien vive allí, pues una persona desordenada, por ejemplo, se considera ineficiente en el manejo del tiempo y del dinero, y llegará a la ruina (Pedraza, 1999).

Es así como se adquieren nuevos hábitos tanto de higiene personal como del espacio que se habita: se abren las cortinas para que entre la luz, se retira de la vista lo sucio, se genera placer por el agua, etc. Sin embargo, la higiene no solo es placer, es un deber moral, pues el cuerpo se educa para que sea reflejo del alma, de modo que una mala actitud del cuerpo deja ver lo que hay en el alma y hace que se pierda estima social. Con las normas de higiene también se instauró una pulcritud de comportamiento: no gritar, no mostrar enojo, etc. La moral del alma debía ser limpia y esto se debía ver, una persona buena era limpia y educada, de ahí la necesidad de controlar el cuerpo, que se convierte en un espacio que debe ser vigilado e incluso censurado, además de en la vida consciente, en el inconsciente, con acciones como movimientos bruscos, roncar, etc. Esto genera nuevas conductas para que la ciudadanía las adquiera y naturalice. Para ambas situaciones están los manuales de urbanidad, que vigilan la conducta y la apariencia (Pedraza, 1999).

Como se pudo ver, controlar el cuerpo implicaba controlar las conductas personales y moldear espacios públicos de acuerdo con lo que la sociedad y el contexto necesitaba de la persona. Por ejemplo, una sociedad que considera ser desordenado, no bañarse cada día o escupir como algo asqueroso, controla estas conductas para erradicarla de sí mismo y de su espacio privado; al mismo tiempo, lo traslada al espacio público para construir una ciudad ordenada, con su gente bañada y sin saliva en los pisos. Por ello, en los manuales de urbanidad se definen los buenos hábitos, pero también se define lo considerado asqueroso y cómo reaccionar ante esto, por ejemplo, se censura la boca: los dientes, el aliento, la saliva, el sudor, la grasa, etc.

Este control de la higiene y la conducta se da por la vista, de manera que se privilegió como el sentido que juzgaría lo que estaba sucio, pero no se juzgaría nunca solamente el cuerpo propio o ajeno: “Los vellos que nacen en la parte interior de la nariz deben recortarse cada vez que crezcan hasta asomarse por de fuera; y los que nacen en las orejas deben arrancarse desde el

momento en que se hagan notables” (Carreño, 1997, p. 65), sino también el espacio que se habita: “El cuarto de baño debe estar siempre inmaculadamente limpio. Esto es muy fácil por los materiales especiales que entran actualmente en su construcción: loza, porcelana, materiales vinílicos, cromo, etc. Todos deben estar brillantes siempre” (Carreño, 1997, p. 76).

Si se piensa nuevamente en la razón por la cual la vista fue y es tan importante juez para la higiene, se podría decir que es un sentido de comunicación rápida y efectiva, pues da la información sin tener que experimentarlo con otro sentido. Si se ve a lo lejos que un baño está sucio porque visualmente se nota que, por ejemplo, hay papel o charcos en el piso, lo más probable es que no haya acercamiento. Otros sentidos, muchas veces, requieren de cierto nivel de cercanía; el olfato, por ejemplo, al distribuirse como molécula química puede confundirse en el ambiente o mezclarse con otros aromas y lo que emite el olor puede terminar siendo difícil de identificar. Asimismo, con el ejemplo del baño, puede pasar que algo que visualmente comunique que está sucio, podría no tener olor, es decir, el papel podría estar limpio y solo haberse caído, pero como el primer filtro es la vista, no hay necesidad de acercarse para oler.

1.2 Colombia

En el siglo XIX hubo una ruptura con la que se sentaron muchas bases de los códigos sensoriales actuales. Cuando Colombia dejó de estar bajo el régimen español se empezó a gestar un proyecto de nación que planteaba modernizar el país con las ideas de países como Inglaterra, Estados Unidos y Francia. A finales de este siglo se comenzó a pensar la nación no solo como algo geográfico, sino con una connotación cultural y social. Por tanto, se empezó a educar a la población de acuerdo con las costumbres y creencias de dichos países, incluyendo la fe

cristiana y la noción de modernidad. De modo que la población, que era mestiza, analfabeta y carente de recursos, debía aprender las letras, en un país dominado por abogados y gramáticos, a fin de dominar el cuerpo a través de la mente, debido a que modernizarse y ser civilizados conllevaba el control de las acciones y los pensamientos. Así, la familia y la escuela fueron los espacios de moldeamiento en cuanto a comer, caminar, vestir, etc. (Afanador y Báez, 2015).

De esta forma, se privilegió esa fragmentación escritural, urbana y nacionalista que ve al humano como medio para llegar a realizar objetivos económicos y capitalistas nacionales de modernidad, al dejar de lado maneras de sentir y percibir el mundo fuera de la que se impone, dado que no son útiles para los intereses nacionales.

Con respecto al cuerpo y la higiene en Colombia del siglo XIX, se habla de un cuerpo moldeado a una concepción europea y norteamericana de modernidad, educado y controlado por el *Manual de Carreño* para seguir el molde; un cuerpo con una definición que desestabiliza nociones antiguas, porque muestra a una sociedad que le da importancia a los sentidos para comprender el mundo, que le importa la higiene. Cuando Carreño dijo que el aseo es la base de la estima social y preserva la salud, el discurso se impuso sobre la percepción católica que veía esto como un desvío del sentido de la vida hacia el sensualismo (Pedraza, 1999).

Como se pudo ver, la aparición del *Manual de Carreño* en Latinoamérica se debió a un cambio de pensamiento y concepción del cuerpo y los sentidos, principalmente europeo, que se extrapoló a Colombia y su educación. El uso que se le dio a este manual respondió a necesidades específicas del contexto colombiano del siglo XIX. Educar el cuerpo y los hábitos del cuerpo también era educar sentimentalmente a la persona, lo que respondía a las necesidades de la época, que eran construir un proyecto nacional colombiano. El *Manual* y la higiene que dictaminaba respondían al discurso que los construyó: religioso, patriótico y salubrista, cuyo

objetivo era modernizarse como las naciones europeas y norteamericanas, porque en ellas se veía reflejado el ideal de progreso. Es importante resaltar que el discurso religioso de la virtud y la moral cristiana fue fundamental en la creación del proyecto de nación, por lo que en el manual se habla del deber moral con Dios, se reúnen los deberes sociales y todo lo moral (Carreño, 1997).

La propuesta de higiene respondía a un deber patriótico, pero también religioso. En el manual se encuentran acciones concretas como bañarse, que responden a un deber físico y moral con la sociedad y con Dios, pero también a deberes espirituales y sociales (como rezar cada noche) que, a su vez, fueron respaldados por el discurso científico, racional y del progreso. La religión, pese a lo contradictoria que podría parecer a la razón, siguió siendo fundamental en Colombia por tres motivos: ya venía con una educación católica desde que era colonia española; según Erazo (2008), dentro de los dispositivos para crear nación se instauraron la lengua, la escuela y la religión como mecanismos de construcción de valores simbólicos y culturales: “Tomás Pérez Vejo, siguiendo a Andrew Fletcher, afirma que ‘La nación se inventa, pero no a partir de decretos y normas políticas, sino de valores simbólicos y culturales’” (Erazo, 2008, p. 7); en tercer lugar, era clave para la construcción de nación a fines del siglo XIX, puesto que generaba cohesión social al buscar unificar valores simbólicos y culturales dominantes. En ese tiempo, la religión se veía como un valor tradicional que no encajaba con la modernidad científica y racional, por lo que se vuelve un factor influyente para generar conciencia y unión.

La lucha a favor de la religión amenazada desarrolló una conciencia nacional, tanto así que en la Constitución de 1886 se estableció que la religión católica pertenecía a la nación, sería protegida por el poder público, que velaría por su respeto. Entre tanto, en Europa y otros países latinoamericanos se trataba de desplazar el poder del cristianismo, en Colombia se defendía y se hacían a un lado otros valores fuera de la religión (Erazo, 2008).

El problema fue que en este gestante proyecto nacional no se incluía a toda la población colombiana, y aquí entran el concepto de higienización racial. La palabra higiene hace referencia tanto al cuerpo físico como a la limpieza moral, mental y espiritual, por tanto, se incluyó en el proyecto nacional como un mecanismo que, mediante la educación dictaminada por el poder político, pretendía homogeneizar a la población para unirla y moldear a la nación. La higiene ya no solo es personal sino un deber con el otro, con Dios y la patria. A continuación, se evidencia cómo este proceso de higiene, moral y comportamiento tuvo un carácter racial, por la conquista; qué mecanismos educativos se plantearon en el siglo XIX para que la población encajara en el proyecto de nación; qué idea de modernidad se perseguía y, posteriormente, ver cómo la herida colonial (como la nombró Mignolo, 2007) influye también en la idea de higienización racial en el siglo XX.

1.3 La división racial y la cuestión de lo indígena en contexto

Desde la colonia, la división racial ha sido un problema. En el texto *Qué está mal con el colonialismo*, de Ypi (2016), se explica que el verbo colonizar deriva de colono, que es labrar o sembrar, y hacía referencia a asentarse en un país hostil para trabajar la tierra. No obstante, este asentamiento se hizo desde una posición de poder en la que el conquistador se consideraba un granjero que cuida y ayuda a la tierra y a sus habitantes porque lo necesitan. Este discurso paternalista permitió que, al encontrarse con culturas diferentes, los colonizadores se autopercibieran con superioridad. Se posicionaron a sí mismos y a todo el que se les pareciera como ciudadanos, y al resto como salvajes que necesitaban ser guiados, así que imponían costumbres, lenguaje y religión: lo que pasaba como un acto educativo y caritativo de

reintegración a la sociedad, en medio de una conquista pacífica en la que terminarían esclavizados, o conquista violenta en la que eran eliminados.

Según el *Diario de a bordo* de Cristóbal Colón (1995), el color de piel tuvo que ver con esta clasificación, pues mientras más cercano al color de piel blanco europeo, menos salvajes se consideraba a la persona o la comunidad. Los indios que describió Colón en su diario son inhumanos, caníbales, pero también los caracterizó como hermosos y de buen entendimiento. Esto lo hizo con la intención de venderles la idea y la tierra a los reyes, pero es más destacable el hecho de que se describan como no negros y que esto también sea atributo de belleza e ingenio: “[...] y la gente de allí de muy linda estatura y blancos más que otros que haya visto en las Indias (...) y gente más astuta y de mayor ingenio, y no cobardes” (Colón, 1995, p. 269). Esto deja ver una relación entre el color de piel, la mente y el espíritu, además de relacionar las características físicas con una posición social como colonizado, lo que se materializó en la división de castas.

En específico, en la Nueva Granada, durante la segunda mitad del siglo XVII, la sociedad tuvo una distribución etnoracial que, según Cardona (2017), “[...]entraña una historia de los cuerpos vistos como anómalos o experiencias desnudas del orden” (párr. 12). Para este autor, en esta época, el color de piel, los rasgos físicos y morales estaban ligados a una teoría de temperamentos hipocrático-galénica que generó problemas en la sociedad colonial, pero que los criollos sustentaron (un grupo mayoritario representante de los blancos españoles), junto con el discurso científico (discurso colonial permitido por el Estado). Asimismo, este proyecto colonial fue marcado por la ilustración y la modernidad, con base en la división: salvaje/civilizado; culto/inculto; blanco/raza. La hegemonía blanca dominaba el resto de población con raza, pues lo blanco no se consideraba como tal al asociarse a los colonizadores europeos, y la raza se asociaba a casta y a los colonizados. Además, se asociaron la raza y la casta a otros conceptos

morales, mentales y espirituales para justificar la esclavitud y otros mecanismos de control, lo que generó preocupación por limpiar la sangre, que se refería a tener o generar una filiación directa con un ancestro de Europa y lo cual se demostraba públicamente con el vestuario, el matrimonio, el uso del “Don” en el nombre, el oficio, la vivienda, los emblemas heráldicos y los títulos universitarios (Cardona, 2017).

Para Cardona (2017), las castas eran una lectura física y moral del cuerpo, según sus identidades y diferencias. Se buscó una clasificación para todas las mezclas que pudiera haber y se usó la limpieza de sangre como un criterio para ello, promovida por las autoridades de la época, lo cual iba desde la administración de las colonias hasta el nivel parroquial y civil de la población de América. El problema no era solo el color de piel sino la escala social, pues se utilizó para justificar la jerarquía, el esclavismo, la exclusión y la limpieza, pues, tener menos raza visual o sanguíneamente implicaba avanzar como individuos y como familias, dado que el blanqueamiento otorgaba privilegios, mientras que el proceso opuesto era denominado retroceso.

En este contexto, la raza se relaciona con linaje, sangre y lo hereditario, vinculada a lo limpio (lo blanco) o lo sucio (lo racializado), pero ello no era solo una posición física, sino cultural, estética y morfológica, de manera que Buffon creó una teoría de las razas con base en el clima, la alimentación y las costumbres (Cardona, 2017). Ser blanco se refería tanto a la piel como a la religión, el comportamiento, la vestimenta, la educación, el lenguaje que hablan y enseñan, es decir, todo lo impuesto y posicionado en la colonización como el ideal de ser, por lo que el blanqueamiento implica también limpieza de costumbres, cultura y comportamiento.

Como dijo Rappaport (2005), el sistema clasificatorio colonial abarcaba características que incluían linaje, género, religión, lengua, moral, ropa, casa, capacidad adquisitiva, si era esclavo o libre, profesión. Todo esto podría ser tan importante como el color de piel, de modo

que el papel del mestizo era confuso, podía moverse entre las características de la clasificación de sus padres y adquirió una posición ambivalente: así como se podría alegar que era buen cristiano, también que era idólatra como los indios. Este proceso clasificatorio armado con el discurso colonial fue aceptado por la población a tal nivel que los criollos se posicionaron como dominantes, por encima de las castas. Se evidenció una superioridad étnica y mental del colonizador sobre el colonizado, al imponer conocimiento, valores, etc., como la única manera de relacionarse con la naturaleza y moldearlo como blanco europeo. La raza también se pensaba que afectaba el humor, al relacionar las castas a la teoría de los humores y los cuerpos con una raza o sexo (femenino) a lo enfermo, lo frío, débil, temperamental, etc. A su vez, esto permitió resaltar las diferencias de los cuerpos de continentes diferentes a Europa, considerados desproporcionados o desequilibrados: inferiores.

Así, se creó un discurso justificado por la ciencia del siglo XVIII, que legitimaba la colonia, la superioridad de los blancos y la creación de clasificaciones por raza. Cuando se empezó a hablar de lo científico y el cuerpo, nació un temor por el contagio de enfermedades, la contaminación del aire, el mal olor (pútrido o fétido), etc., lo cual se relaciona con la intención de mantener una infraestructura comercial “sana”, que posibilitara la producción y la exportación de materia prima y productos distribuibles (Cardona, 2017). La división etnoracial y los mecanismos de control como la esclavitud moldearon la sociedad colonial y fue un comienzo para moldear a Colombia. La primera mitad del siglo XIX fue un periodo de transición donde esto fue un problema, pues según Cruz (2008), la independencia quería formar un orden político de igualdad y libertad sin distinción de sangre o raza, por ejemplo, aboliendo el esclavismo, pero esto no le convenía a las élites criollas, por lo que el discurso racial volvió a ser base para evitar que esto sucediera. Joaquín Mosquera sugirió, en 1825, reformar la Ley 1821, y su discurso

justificaba el esclavismo como única forma de contener el salvajismo; los esclavos eran la base económica de la Nueva Granada, lo que explicaba la oposición de los terratenientes.

Ahora bien, los esclavizados no podrían ser ciudadanos, dada su falta de educación y su naturaleza desordenada. Entendemos que la mayoría de los esclavizados eran de origen afrodescendiente ya que en España se abolió la esclavitud indígena en 1512, sin embargo, esto se siguió haciendo por debajo de cuerda (aunque en mucha menor medida) y como la ideología racial antes descrita estaba vigente todavía, a ambas poblaciones se les juzgó, en varias ocasiones, de la misma manera. En la memoria de Manuel María Mallarmino de 1843 se puede ver el discurso del negro e indio como salvajes, viciosos y feroces a tal grado natural en ellos que ni la educación le permite salir de esto. Mosquera aseveró que tanto indios como negros prefieren su domicilio a tener vida social (Cruz, 2008). Así, los esclavos fueron excluidos de la participación en esferas públicas (más que como mercancía) y se les prohibió tener voz, incluso después de la abolición en 1851.

Sin embargo, para las poblaciones indígenas no esclavizadas fue diferente. Desde inicios del siglo XIX se determinaron a estas comunidades como iguales a cualquier ciudadano y para 1850 se hizo una repartición de tierras de resguardo. Sin embargo, en 1890 estas leyes quedarían sin aplicabilidad debido a la ley 89 de este mismo año. Una ley que reconocía la necesidad de darles a los salvajes que estuvieran integrándose a la civilidad un tratamiento especial y diferente (lo que implicaban que no eran iguales y que los misioneros ejercerían la autoridad civil, penal y judicial), y que apoyaba la apropiación por parte del Estado de tierras pertenecientes a la iglesia (muchas de estas eran resguardos indígenas) (Restrepo, 2006).

Fue así como la conversión cultural (impartida por la actividad misionera y, mayormente, de manera forzada mediante presión física o ideológica como la ridiculización de creencias

ancestrales) se volvió para el Estado una alterativa para lidiar con “lo salvaje”, integrar a las comunidades al proyecto nacional, y para muchas comunidades se volvió una manera de tener cierta agencia y derechos en la sociedad, incluyendo seguridad y supervivencia de los cabildos y derecho a tener resguardos, pues esta ley dividió en dos grupos a las comunidades indígenas: los salvajes que se van integrando a la civilidad por las misiones y las comunidades indígenas ya civiles que son aquellos que tienen los derechos anteriormente descritos. Sin embargo, el Estado los siguió tratando como menores de edad frente a la ley y solo se le dio este derecho a tener cierta autonomía cultural cuando una gran parte ya había sido higienizada (Restrepo, 2006). En este sentido encontramos la higienización cultural (o como la llama Restrepo, la conversión cultural) y la exclusión como dos alternativas para mantener el control corporal y moral de poblaciones subalternizadas y, por lo tanto, también un control sobre lo que se llamó la problemática de la degradación racial.

En este sentido podemos ver que a pesar de la abolición de discursos como el esclavista o la instauración de leyes que parecen de igualdad, el discurso modernizante, colonizador, la idea de raza y sus asociaciones a lo salvaje continuaron apoyando la homogenización o marginación literal o simbólica de la esfera pública a todo lo que no encajara en el molde de la modernidad. Todo a través de discursos higienistas y salubristas propagado por los misioneros de manera más activa, pero también de manera más disimulada, por ejemplo, mediante la difusión del discurso del *Manual de Carreño*. Según Afanador y Báez (2015), después de la segunda mitad del siglo XIX, Colombia se abrió al capitalismo y la modernización movido por las élites. El cambio de costumbres fue acogido por las clases altas, que imitaban las costumbres de las clases altas de Europa y se centró en alcanzar civilidad, modernidad y orden. Todo lo diferente a esto se asociaba al desorden, a la falta de progreso y se le atribuía a no ser una sociedad letrada, razón

por la que la educación se centró en alfabetizar, controlar y moldear a la imagen de Europa; además, modernizar al país se hizo una necesidad en cuanto a economía y política, por parte de los gobernantes, a través de la emulación de costumbres de Francia, EE. UU. e Inglaterra. Para esto, fue necesario educar a la población local y atraer inmigrantes de Europa, para entrar al mercado mundial con la producción y exportación de materia prima, pero esto fracasaría, al no poder competir con otros países, de forma que se esforzaron solo por hacer una reforma educativa, mientras se intentaba entrar al sistema capitalista con productos como tabaco, añil, café y quina (Afanador y Báez, 2015).

La familia y la escuela se encargaron de moldear a las personas mediante el control individual y colectivo. De esta forma, en los 80 del siglo XIX, al plantearse el proyecto nacional, se halló la necesidad de educar para la civilidad, eliminando o reeducando todo lo que se diferenciaba de la mayoría de la población: lo no moderno y lo no civilizado. Se instauraron valores simbólicos y culturales, y quienes no los asumían eran considerados “salvajes” que debían ser civilizados, pues se negaba la existencia de diversas culturas, lenguas, costumbres, etc. (Erazo, 2008). A raíz de esto, poco a poco se unificaron y refinaron costumbres, creencias y valores mediante mecanismos educativos, como el *Manual de Carreño*, texto que plantea cómo debe ser este cuerpo moderno.

Según Afanador y Báez (2015), entre 1930 y 1940, la educación estaba tan instaurada que pudo acoger a un número mayor de personas, se empezó la migración del campo a la ciudad con el proyecto urbanizador, aparecieron los medios de comunicación, se universalizó la democracia desde la educación y se instauró una cultura educativa que acercara la población a las élites para generar estabilidad política y económica en el país; esto se dio en todo el país, no solo para clases acomodadas. El discurso moderno definió una noción de cuerpo y sujeto como ente que puede

moldearse, y los manuales de urbanidad sirvieron para crear un sujeto civilizado, católico, urbano y apropiado de lo español, y así se legitimaron pensamientos y posturas, que eran aprendidos de forma autodidacta, con la idea de una familia nuclear y comportamientos comunes. De esta manera, todo lo que no encajaba en el proyecto de nación, quedaba por fuera del proyecto porque estaba desafiando instituciones como Dios, la familia y la patria. Este hecho es una muestra de que no fue una imitación ciega del discurso europeo, sino que se hizo un intento por adaptar este discurso al contexto nacional y a los valores nacionales útiles. El ejemplo de esta convergencia es el *Manual de Carreño*, por las razones ya comentadas.

Retomando con la higiene en Colombia se venía de un proceso de limpieza de lo no europeo hasta que en el siglo XX aparece el término de la eugenesia, lo que implicó una limpieza cultural y racial de todos los que no encajaba con esta visión del proyecto nacional. Para esto se usaron los discursos salubristas, higienistas y eugenesistas; un punto clave en este proceso fue la discusión sobre los problemas de la raza, con conferencias publicadas en 1920 (Pedraza, 1999).

La eugenesia no fue un movimiento único de Colombia sino que se desarrolló diferente en cada país en el que se manifestó, pero, en general, respondió a lo que McGraw (2007) denominó problemas de desarrollo y declive nacional. Por ende, al buscar un culpable, lo racial volvió a tomarse como generador de desorden, pero apoyado por otra clase de discursos. Vallejo como se citó en McGraw (2007) dijo que la eugenesia exponía problemas de ausencia de orden entre los cuerpos y las regiones, a la vez que trataba de solucionarlos. Los conflictos del discurso eugenesista fueron que, al mostrarse como solución a los problemas internos del país, influyó en las políticas de salud públicas; reavivaron prejuicios regionales; y culparon al mestizaje de crear diferencias en el país y ser un elemento negativo para el progreso nacional.

El mestizaje era visto como un problema, pero había otros factores que contribuían y se asociaban a la raza: clima, pobreza, enfermedad, higiene y dieta. Así mismo, el color de la piel también tenía un peso visual, al asociarlo a lo sucio y a lo pobre del cuerpo y del alma, también a la pobreza y a la mancha en las costumbres, higiene, modales y conocimientos; además al no encajar en tantos ámbitos, se relacionó con el desorden, lo malo y al desaseo, reproduciendo también otros prejuicios coloniales como el determinismo climático. Lo que realmente se pretendía con la eugenesia era mejorar la raza para alejarla de lo no civilizado, sin cultura, sin religión. No obstante, también tenía necesidades más puntuales como hacer que los puertos o las zonas que eran la cara de Colombia ante los extranjeros estuvieran mejor presentadas y quitaran la imagen del país como incivilizado. Se trató de construir una nación homogénea, mediante la higiene como acto simbólico de limpieza racial, pero no cumplió con las expectativas, pues los proyectos higiénicos tuvieron resultado ambiguos, dado que los oficiales sanitarios reprodujeron las diferencias culturales que se intentaban eliminar (McGraw, 2007).

El discurso eugenésista, salubrista y religioso, respondió a un discurso patriótico que se siguió reproduciendo con el tiempo y que a su vez era propagado por mecanismos de higienización como el *Manual de Carreño*: “Si hemos nacido para amar y adorar a Dios, y para aspirar a más altos destinos que los que nos ofrece esta vida precaria [...] nos debemos también a nuestros semejantes y en especial a nuestros padres, familia y patria” (Carreño, 1997, p. 16).

Como se indicó, los deberes para con nosotros son también para Dios y la patria, pues pese a que estos parecen conceptos tradicionales y se perseguía lo moderno, igual hubo adaptaciones necesarias para el contexto y desde el contexto que se venía. “En el caso de América Latina y Colombia, la pervivencia de elementos conservadores o autoritarios, herederos de la cultura señorial e hidalga, se explican por nuestra condición, primero, de colonia, y luego

de periferia” (Marín, 2010, p. 183). Razón por la cual, a pesar del tiempo que ha pasado y del cambio en conceptos, se siguen viendo indicios de discursos coloniales y esto, a su vez, con connotaciones raciales, económicas, geográficas, etc. Rastros de estos discursos se pueden ver en el *Manual*, por ejemplo en la relación que hace entre salud, moral e ignorancia. Se refiere a la ignorancia como algo que corrompe la virtud, y suele dañar al individuo y a la sociedad, para apartarlos de lo bueno y verdadero. Además, habla de la importancia de la salud, pues permite entregarse al saber; mientras que sin salud no es confiable entregarse a la adoración del Ser Supremo, honrar a los padres, servir a la familia y a la patria, etc. Igualmente, relaciona la salud con la higiene, pues el aseo ayuda a preservar la salud, al mantener puro el aire para respirar, limpiar la piel de impurezas y eliminar muchas causas de enfermedades.

Así funciona el discurso salubrista y el deber que lo acompaña. La educación que vela por la salud, el bienestar físico, moral y espiritual es lo que separa de lo salvaje sucio, enfermo e ignorante. En este sentido, ser moderno, culto, buen ciudadano, padre o madre de familia y buen cristiano implicaba tener el mismo orden, pulcritud y eficiencia de sus personas, ciudades y economía. Tres características que se relacionan directamente con la higiene en el *Manual de Carreño*, pero también con un sentido estético, por ejemplo, la grandeza de las ciudades o los materiales para construirlas.

La población colombiana se veía como un atraso para la modernidad (contaminada por las razas), según Marín (2010), para el individuo colonizado deseoso del modo de vida del conquistador, el individuo criollo que usó el discurso moderno e ilustrado para legitimar sus privilegios, y el individuo nacionalista después de la independencia que configuró la élite, cuyo aparente objetivo es construir nación, pero excluyendo a aquel que no entraba en el ideal. Cada sujeto tuvo un fin construido alrededor de esta interpretación de modernidad, dejando por fuera

al resto de la decisión sobre cómo construir la nación. Las tres imágenes de ser humano se dieron por dos vías: el colonizador, que buscaba eliminar la barbarie, y el criollo, que buscaba civilizar.

En cuanto a estos conceptos que se han ido mencionando de salvaje/ letrado; colonizador/colonizado; moderno/atrasado, tradicional o autóctono, de acuerdo con Marín (2010), en esas contraposiciones pasa lo que Mignolo (2007) denominó redefinición de la oposición entre hombre y naturaleza, por ende, se introdujo el término cultura, junto con culto, conceptos que se le han atribuido a este sujeto/ciudadano ideal y moderno; la cultura respondió a la necesidad de unir a la población y formar una comunidad que no solo uniera la religión, al instituir la homogeneidad del Estado-Nación y crear sujetos con identidades nacionales controladas por el Estado. La cultura fue entendida como contraria a lo salvaje e incivilizado, como la reunión de toda costumbre, comportamiento, código sensorial y olfativo, códigos impuestos y aceptados como los correctos por la mayoría de la población.

1.4 Olor

En este cuarto apartado se profundizará en el olor y su relación con los términos anteriormente analizados. Para empezar, es importante recalcar que los juicios y prejuicios olfativos han contribuido a la separación entre lo culto y lo salvaje. El olfato es uno de los primeros sentidos que se usa para determinar la higiene; al entender el cuerpo como un conector entre los hábitos privados y la vida pública, se comprende que los sentidos son el puente para juzgarlo junto con sus hábitos (Pedraza, 1999). El olfato traspasa los límites de lo privado y lo público; para Mata-Codesal (2018), el cuerpo es un límite físico que puede evitar una interacción no deseada, pero el olor emana y dispersado por el aire es invisible e inevitable. Un olor del exterior tiene la capacidad de perturbar e irrumpir sin aviso. El olor se vuelve algo peligroso por

ser tan íntimo y debe normativizarse; así como el cuerpo individual era una extensión del cuerpo nacional, el olor fue interpretado como la extensión del cuerpo y, por ello, de la moral y la higiene.

Si se vuelve a pensar, por ejemplo, en la noción de modernidad europeizada, el olor contribuye al proyecto de nación de la pulcritud. Si todos tenían los mismos hábitos de higiene, costumbres, reglas de lo sucio y lo limpio, también tendrían los mismos códigos olfativos y el mismo olor. Por ejemplo, el olor del cuerpo se ve afectado por la nutrición y la alimentación, motivo por el cual, geográficamente, al cambiar lo que se come cambia cómo huele una persona y a qué huele; el olor cambia con los hábitos de higiene, pues no huele igual un cuerpo con acceso al baño diario, que uno que lo tiene una vez cada dos meses; el olor es cambiante y depende de un contexto. Por esto, Almagor (1987) como se citó en Larrea (1997) señaló que “el cuerpo no tiene olor, por lo que el olor que se desprende procede del exterior” (p. 44). No obstante, el juicio de si es bueno o malo es una interpretación desde códigos sensoriales culturales de quien juzga; no es tan objetivo.

Rodolfo Kusch construyó su filosofía en diálogo con los estares originarios e indígenas de los Andes centrales (Perú y Bolivia) y el noroeste argentino. Según Kusch (2000), existe temor al hedor. Lo indio y lo negro se ubican en un pozo hediento al que se teme, y el cual produce rechazo en el individuo moderno americano. A su vez, un individuo no es solo un cuerpo, está conectado a una totalidad simbólica: sus costumbres, pensamientos, etc. La cultura es un disfraz de signos y símbolos detrás del que esconde la desnudez que es no saber por qué se existe, el desamparo de valerse por sí mismo. La cultura permite encontrarle sentido a esta existencia y por ello se defiende con tanto ahínco; es la seguridad de no volver a lo salvaje, incivilizado, no moderno, al pozo de lo indio y de lo negro.

Este mismo autor definió dos estados: ser y estar. El estar marca la supervivencia de la especie, el miedo al mundo, la naturaleza y la ira de Dios; elementos que se superan con el utensilio o la herramienta, pues dan un fingido control sobre esto que asusta. Algo parecida es la función de la pulcritud y la higiene, para él es un disfraz que trata de alejar del hedor, que representa lo incomodo, incomprensible, incivilizado, animal y, por consiguiente, la carencia y el abandono ante lo incontrolable y peligroso de la naturaleza que, así como es exterminio y enfermedad, también se presenta como un estado por el que todos pasan. Hay miedo a encontrar hedor en el otro porque puede reflejar lo que también se tiene y se es, de modo que no es miedo solo al hedor y a la suciedad física, sino que se relaciona con lo moral: los impulsos animales latentes. “La pulcritud es una manera de suprimir la suciedad y por lo tanto se trata de no ceder a esos impulsos verdaderos, pero sucios, que llevamos en el fondo del alma” (Kusch, 2000, p. 62). Esto se podría asociar con las razones de la importancia del discurso de los modales y el comportamiento controlado en el siglo XIX; oler ya se asocia con un comportamiento animal.

Según Kusch (2000), el temor a la ira de Dios se quedó afuera cuando aparecieron las ciudades y nació el ser; el hedor es un temor al afuera de la ciudad. Estar es reemplazado por un querer ser, y este ser (que también es la élite), en contraposición con el estar (que es la masa), se tapa la nariz porque no quiere sentir el hedor, que a su vez el autor lo relacionó con lo indígena. El olfato es un encuentro con otro, incluso si no se ve. Las barreras de la ciudad y la pulcritud no han logrado deshacerse por completo de este, pues la ira de Dios se puede ver en las pequeñas pérdidas cotidianas que apestan como la falta de un pequeño sueldo (Kusch, 2000). Para este autor, el hedor no solo existe en una contraposición ciudad/naturaleza o campo, sino que esa contraposición se gesta entre individuos; el hedor no solo es retornar a la interioridad y al temor, sino que tiene una función al delimitar grupos (ser/pulcritud/élite y el estar/hedor/masa). Esta

delimitación es un elemento que retomó Synnott (2003), quien estableció que el olor representa mucho: estatus, límites, buena impresión, peligro; evoca recuerdos, despierta el apetito, puede ser una estrategia de mercado, etc.

Por este motivo, es importante entender las funciones y los procesos que vive y tiene el olor, o su neutralización, en la sociedad. La desodorización es un proceso que se explicó a grandes rasgos con la higienización y el proceso civilizador. En esta teoría se plantea la existencia de una posición hegemónica que privilegia este discurso, construido desde la colonia y justificado por las élites, que excluye la diversidad y que hoy se sigue reproduciendo. Un discurso que piensa que esta higiene y pulcritud tanto física como moral y de costumbres se logrará mediante la neutralización del olor propio y se basa en la dualidad de lo sucio y lo limpio. Asimismo, se asocia a estas nociones dualistas y coloniales que contraponen lo salvaje o animal, y lo culto o civilizado, pero esta construcción del discurso moral alrededor de la desodorización lo que hace, según Corbin como se citó en Larrea (1997), es que se creen barreras olfativas que legitiman la distancia social, alentados por el discurso desclasificador burgués.

Ahora bien, el olor puede ser una manera de identificación y reconocimiento social, o un elemento que debe ser dominado y erradicado, lo que depende de las percepciones sensoriales de cada cultura. Le Guérer (1990) como se citó en Larrea (1997) confirmó que la desclasificación no es igual, pues existen los perfumes y la aromaterapia, por ende, los que han sido catalogados como hedores, sobre todo los que emanan del cuerpo, son los afectados, precisamente porque, como aseguró Synnott (2003), el olor está ligado a la higiene (que ha implicado la censura del cuerpo y su olor), pero muchas veces no basta estar limpio, sino que se debe comprobar esa limpieza con olores específicos: jabón, champú, perfume, etc., que pertenecen a elementos con olores catalogados como agradables y relacionados con lo que hace bien a nivel de la salud.

Oler ha tenido, desde hace tiempo, una función de conservación, por lo que biológicamente está diseñado para alejar de lo que podría hacer daño, por ejemplo, algo venenoso. Un suceso que ayudó a condicionar este sentido y cómo se atiende fue la asociación del hedor a la enfermedad. En el siglo XIX, en Europa se difundió la teoría miasmática: “Los miasmas eran exhalaciones pútridas y vapores o gases liberados por la materia orgánica vegetal o animal en descomposición” (Volcy, 2007, p. 414); los hedores se relacionaron con enfermedades como la peste, por lo que pasaron a tener la capacidad de ejercer auténtico daño físico en la persona (Pedraza, 1999). Actualmente, se desmintió la participación del hedor en esas enfermedades, aunque sigue teniendo un peso en la forma de relacionarse con los malos olores física, moral y simbólicamente, porque la asociación simbólica no fue diferente en Nueva Granada del siglo XVIII.

Cuando el discurso científico cogió fuerza, se notó preocupación por la enfermedad, y la intención de moldear la ciudad para hacer exportaciones a otros países. En medio de la preocupación por la limpieza de las personas y la ciudad, el olor a muerto y putrefacción en los cementerios se volvió un problema, así que en esa época se propuso llevar los cementerios a las afueras de los poblados, para evitar pestes, y normalizar los entierros como algo sagrado, familiar, etc. (Cardona, 2017). Darle ese carácter a la muerte era lo que se necesitaba para mantener la ciudad y su infraestructura de cierta manera, además de sus olores. Lo que se hizo fue educar olfativamente a la población en el siglo XVIII, al generar temor a ciertos olores que pueden enfermar, pero también era necesario apoyar este discurso con otros y fue así cómo progresivamente se fue cambiando la concepción de los velorios, los cementerios, etc.

En el siglo XIX se normalizó la educación para no solo repeler los olores sino tener más control y hacer que, por ejemplo, la mayor población posible entendiera el acto de la muerte

simbólicamente, a través de manuales como el de Carreño. El cual actúa en estos niveles: educa el cuerpo (con sus códigos sensoriales), el alma (con moral), pero le da una educación simbólica a acciones sociales y culturales donde el cuerpo y el alma deben tener una educación adecuada para interpretar conceptos y acciones (en este caso, el concepto de la muerte) en función de un bien colectivo: ciudad, patria, etc. Por esta razón es que en el manual no dice explícitamente que la muerte huele pútrida, sino que reproduce el discurso de la muerte como privada y familiar, incluso habiendo pasado tantos años después de esta determinación se sigue mencionando: “Es notable vulgaridad [...] fijarse innecesariamente en las casas de los enfermos, o donde ha ocurrido una muerte [...], o permanecer en ellas a horas de sentarse a la mesa. [...] Estos actos están reservados a los parientes y amigos” (Carreño, 1997, p. 245).

Lo mismo pasa con los olores hoy en día, puesto que no es necesario decir que algo huele feo y que se debe evitar, sino que se dice que es sucio o no se usan estas dos palabras sino que se reduce todo a decir que pertenece a lo privado, donde nadie lo puede ver u oler. De esta manera, el discurso de lo sucio es capaz de censurar y excluir a un sujeto entero. Como se indicó, el olor es un medio que comunica y permite relacionarse con el otro para marcar límites, por este motivo, Larrea presentó el tema de la discriminación, que evidencia la existencia de códigos olfativos para clasificar y construir categorías sociales. En el texto también se habla de construir barreras, en donde las clases dominantes suelen tener buen olor y las inferiores, malo, y ello crea un orden social. Según Almagor (1987) como se citó en Larrea (1997), como el olor tiene la capacidad de generar metáforas olfativas, puede construir estereotipos de a lo que huelen ciertos grupos. Elias (1988) como se citó en Larrea (1997) afirmó que la civilización ha sido una transformación extendida de las estructuras sociales y personales, con la contención de emociones, el refinamiento y la autorrepresión de hábitos.

De ese modo, el olor, al pasar desapercibido y no entender su importancia y trasfondo, se puede volver la justificación para rechazar al otro. Actualmente, quejarse del color de piel o de las costumbres de otra persona no es admisible, pero hablar del mal olor se permite y justifica. No se tiene en cuenta que el hedor, al tener tanto de simbólico, suele transmitir más un rechazo a una población relegada por ser esa población en específico (lo que habla de un trasfondo histórico y estructural de discriminación), que en verdad el olor sea desagradable (elemento que es una construcción social y cultural subjetiva). En ese orden de ideas, algo aparentemente inofensivo e inadvertido como el olfato, precisamente por estas características, se ha ido reeducando conforme con los conceptos de higiene que han cambiado, pero si en una sociedad no cambian lo que se determina como limpio y sucio, y no se expande la manera en la que se leen e interpretan todos los conceptos que se asocian a estos términos, los códigos olfativos seguirán siendo iguales. También, si los enemigos de una sociedad no cambian, no van a dejar de oler mal porque, como es simbólico, no se necesita realmente oler a un grupo para determinar que hiede, se puede determinar por simplemente ser ese grupo. Pasa igual con un individuo, no se necesita olerlo para determinar que hiede, si pertenece a ese grupo, automáticamente se asume que hiede. Synnott (2003) aclaró que buscaba demostrar cómo las personas piensan en los olores en términos simbólicos, no en los olores en sí; entonces, lo que en verdad hiede no tiene tanta significancia como lo que metafóricamente huele mal, dado que ahí se encuentran los miedos, enemigos, las creencias, la historia, etc.

En conclusión, los malos olores tienen un carácter relativo: dependen de la cultura, la cosmovisión y el contexto. En ese orden de ideas, se comprende el olor como un fenómeno simbólico y político, pues, ha participado de la creación y la justificación de las hegemonías. Un ejemplo claro es su asociación directa con la higiene y la relevancia de esta en la clasificación

social. Si un olor higiénico se asocia físicamente a lo limpio, espiritualmente a lo bueno y simbólicamente a lo culto; un mal olor se asocia a lo sucio, malo e ignorante o salvaje. Tener el poder para educar a la población corporalmente fue también educarla cultural, moral y sensitivamente, y esto implicó decidir cómo se interpretan conceptos como higiene, culto, buen olor (en este caso, desde una posición de poder desde la colonia). Igualmente, implica decidir qué funciones tienen estos conceptos (por ejemplo, la estética), qué acciones se emplean para mantenerlos (por ejemplo, bañarse diariamente), cómo reaccionar corporal y sensitivamente ante los conceptos opuestos como lo sucio y el hedor (por ejemplo, alejarse, taparse la nariz) y qué hacer con las personas que no encajan en estas determinaciones, porque no comparten la manera en que se perciben estos conceptos, ni cómo reaccionar ante estos (por ejemplo, la esclavización o higienización). Entonces, el olor, así como refleja una intimidad e individualidad, a veces construida desde la exclusión del otro, al ser una construcción social y cultural también dice a nosotros lo que se es como grupo, país, región, ciudad, género y raza, elementos que también construyen identidades individuales. De esta manera, no basta entender el olor desde mí, es decir, a lo que se huelo o a lo que otros huelen desde la percepción olfativa propia, sino también a la inversa, se entiende desde a lo que otros dicen que huelo, con base en los códigos olfativos respectivos del receptor, en qué estereotipos olfativos encajo y cómo esto entra a jugar en mis posiciones en esta sociedad, como se trata más adelante.

Capítulo 2. Choque cultural, limpieza o destrucción.

En este capítulo se analizan los textos *La reunión*, *Sol y la joven*, y *Rey gallinazo y el joven* todos de la literatura ette. Para empezar se dará algo de contexto. Los ette son una comunidad ubicada en los departamentos de Magdalena y Cesar. Se cree que chimilas es el nombre con el que se reconocieron muchos pueblos indígenas que habitaban en el Magdalena (incluyendo los ette) durante la colonia, por lo tanto, aunque se pueda hablar de un territorio chimila, los ette ennaka no se autodenominan como tal. Se reconocen como gente nueva o verdadera que habita los territorios en los que estaba la gente de antes (chimilas o ette chorrída) y cuyo deber es proteger al universo de que Yauu (deidad) lo destruya para que bajen las nuevas gentes (ette kooronda), como bajaron ellos en el mismo ciclo nacimiento/destrucción.

En el siglo XVII los llamados pueblos chimilas se volvieron prioridad en el proceso pacificador ya que los ríos Magdalena y el Cesar eran rutas de comercio importantes, lo que desencadenó muchas luchas. En 1756 se dio entrada a las misiones con un proceso evangelizador y de destrucción de tierras. En el siglo XIX las comunidades chimilas se debilitaron tanto que casi desaparecen. En este siglo y el XX se pensó que estaban al borde de la extinción. Los ette se ocultaron en la selva o se hicieron parte del campesinado. El despojo de territorios iniciando por la explotación de tolú que en 1940 seguía vigente, la explotación petrolera que llega ese mismo año a destruir espacios sagrados y fuentes hídricas, y la ganadería y agricultura que eran forzados a practicar, solo era un inicio de la violencia a la que serían sometidos con la llegada en los años 80 de grupos ilegales. Hasta los años 90 se les adjudicaron territorios propios, propiciando la llegada de más ette (que estaban dispersos) y fue así que se conformaron diferentes comunidades y resguardos: Issa Oristynna (Nueva Esperanza en ette taaara) (entre los municipios de Sabanas de San Ángel y las Mulas, 1990); Ette Butteriya (pensamiento propio) (La finca La Alemania,

corregimiento Las Mulas, municipio de Plato, 1992); Itti Takke (municipio El Copey, 1998); Nara Kajmanta (Santa Marta. Nace por desplazamiento un forzado de 1996); Nara Kajmanta (El Mosquito, corregimiento de Gaira) (Artesanías de Colombia, 2020).

En los textos que se analizarán se puede evidenciar la construcción de unos códigos olfativos subjetivos que a partir de las necesidades del contexto construyen lo que se denomina como buenos o malos olores y las asociaciones literales o simbólicas a esta clasificación olfativa. Así mismo, se verán los mecanismos para tratar los hedores: la higienización o la exterminación. Y por último, se observará el choque que se puede dar entre dos culturas o personas con códigos olfativos diferentes y esto como afecta la concepción de higienización, bueno, malo, etc. Actualmente, la clasificación de los olores, al tener tanta variedad y depender de factores sociosensoriales, es complicada; uno de los factores más problemáticos, según Larrea (1997) y Synnott (2003), es la falta de lenguaje específico para definirlos. Por ello, lo máximo que se puede hacer es juzgarlos como buenos o malos desde la moral y lo subjetivo, que tiene un valor simbólico asociado a lo individual y grupal. En este capítulo y en el siguiente, se toma la clasificación que realizó Synnott (2003) en *Sociología del olor* como guía en la interpretación de estos textos, la cual incluye los olores naturales (corporales), olores fabricados (creaciones como perfumes y contaminación) y olores simbólicos (metáforas olfatorias). Por un lado, se agregarían los olores en los espacios públicos o privados (ciudad, campo, alcantarillas, basuras) y, por el otro, a los olores naturales se añadiría la definición de olores que provienen de adentro (los olores que emanan del cuerpo), y a los fabricados lo del exterior que se pegan al individuo (humo de cigarrillo, olor de carne que se le pega al carnicero en el cuerpo o en la ropa).

Para comenzar, se debe mencionar que estos textos se pueden encontrar en *El Sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del*

Perijá, donde se reúnen las tradiciones mítico-literarias de diferentes culturas indígenas ubicadas en los Andes, el Pacífico, el Atlántico o el Caribe, y que contiene principalmente textos etnoliterarios, es decir, que fueron pasados del medio oral al escrito en perspectivas etnográficas y etnolingüísticas.

En este capítulo se pretende analizar textos que mencionan los olores buenos y malos. Olores asociados a purificación en contraposición con profanación y muerte. Como pudo verse, los valores de lo que son los olores buenos o malos se determinan social y culturalmente, pero esto no significa que sus olores y sus respectivas funciones no tengan similitudes y parecidos tanto entre diferentes culturas indígenas, como entre una cultura indígena y la cultura normativa y dominante representada por el *Manual de Carreño*. El olor es un lenguaje simbólico y una de sus funciones es determinar quiénes somos y, por ende, quiénes son enemigos. Los dioses no tienen el mismo olor que los diablos. La belleza no tiene el mismo olor que la fealdad, lo sacro no tiene el mismo olor que lo profano, por ejemplo, estas determinaciones se dan desde un contexto. El contexto histórico, cultural y religioso influye en la visión de mundo que se tiene y en las interpretaciones de ciertos conceptos que ayudan a conformar los códigos olfativos; lo mismo pasa con esta funcionalidad del olfato, si este permite determinar quiénes son enemigos, se le asignan malos olores a lo que esta sociedad considera como malo o todo lo que no quepa en los códigos olfativos.

Así pues, lo sagrado y lo profano no son conceptos fijos, son maneras de percibir, interpretar y vivir en el mundo, como señaló Eliade (1981), son dos modos de estar el mundo que el hombre ha asumido en su historia. De tal forma, más que adentrarse en las concepciones exactas de sagrado y profano o del bien y del mal de estos textos, se debe entender cómo la variabilidad en estos conceptos dentro del contexto moldea y transforma los códigos olfativos de

una sociedad, y cómo el olfato juzga teniendo en cuenta estos códigos y conceptos, pues una de sus funcionalidades es la autopreservación. El olfato lee y entiende nuevos olores según su contexto, los juzga y encasilla como buenos y malos, a partir de la definición moral, simbólica, social, religiosa, etc. Por lo tanto, el olor no siempre es juzgado como ente aislado, sino que acompaña características físicas (la ropa, los modales, en donde se vive, cómo se habla y pronuncia) y morales (la religión que se profesa, cómo se practica) de un individuo. Por ejemplo, en el caso de que un individuo hieda, no para el lector, sino dentro del mismo contexto del texto, da pistas de la presencia de un enemigo, que es enemigo más por antagonizar dentro del contexto que por existir una noción objetiva de maldad y bondad.

El hedor da información, alerta y marca límites para tomar decisiones, por ejemplo, la eliminación/ exterminación del hedor o convivir con el hedor hasta que se introduzca en los códigos olfativos de la persona o el contexto. En este sentido, se pueden entender los límites que marca el olfato y las decisiones alrededor de esto como un acto de defensa básica, pues un hedor se entiende como nocivo no solo física sino simbólicamente. Larrea (1997) planteó que, si bien el hedor le confirmaba a los médicos una enfermedad, no era claro para determinar la nocividad, por lo que se empezó a afinar para distinguir el hedor mortal, conocido como peste, fetidez, tufo, etc.; todo estos términos se refieren a molestia, y los límites de atribución responden a lo que cada uno cree que huele mal, en función de su grado de tolerancia. Lo que hiede no solo es subjetivo por el olor, sino por su simbolismo. El concepto de bueno o malo, de amigo o enemigo se basa en dimensiones históricas y culturales de una sociedad. Puede indicar experiencias colectivas o individuales, pues las buenas experiencias tienen buenos olores y viceversa; estos significados de olor se construyen socialmente. Por tanto, un hedor es está mediado por creencias

y recuerdos, es subjetivo porque puede representar a un enemigo, y también actos, por ejemplo, de violencia y profanación.

2.1 La reunión: el hedor y la higienización

En este apartado se analizará el texto *La reunión*. En donde se cuenta la creación del mundo para los ette. Yauu creó la tierra a partir del pensamiento cuando estaba en un pozo cerca de Sabanas. Lo creó todo: el cielo, las montañas, llanuras, sierras, etc. y luego las repartió. Sin embargo, cuando Waacha llegó a Sabanas espantó a los pájaros (hijos de Yauu) y al mismo Yauu. A Yauu no le gustaba el olor de su sudor, entonces, recogió sus cosas y animales y los escondió. El pozo quedó abandonado, pues todos se escondieron.

Con este texto se analizará la aparición de un mal olor. Se mostrará cómo se crean los enemigos dentro de la historia, por qué razones surgen, su relación con actos profanatorios, con la maldad subjetiva y cómo todo esto se reúne para formar un hedor. Con se quiere mostrar el proceso inicial de la creación de los hedores y cómo responden a un contexto y cultura específica con motivaciones y a necesidades a las que el hedor responde. Así mismo, se hablará sobre la exterminación o higienización como alternativas para encargarse de estos olores, motivo por el cual se introducirán brevemente los textos *Sol y la joven* y *Rey gallinazo y el joven*.

El mal olor, como sinónimo de maldad es repetitivo, así como el agua como sinónimo de limpieza. En *La reunión* se puede ver el elemento del hedor relacionado con el acto profanatorio y violento, con lo opuesto: lo bueno, lo limpio (que se contamina).

En el texto no se le da un olor específico a Yauu, pero dice: “Ese árbol no era en verdad un árbol sino el mismo Yauu También había muchos pájaros de muchos colores. Pero en realidad no eran pájaros sino los hijos de Yauu” (Rocha, 2010, p. 88). Si bien no describen un olor, su

corporalidad y la manera en la que es presentada da una idea sobre ello. Por ejemplo, que sea una divinidad agradable, que se presente como padre creador, que enseñó a los ette cosas vitales como la medicina y que sigue presente en los asuntos de los ette: “Yauu es el padre y creador de los ette, le dio forma a lo existente e instituyó códigos morales [...]. Dotó de plantas comestibles a los seres humanos, conocimientos médicos y agrícolas y estableció las relaciones con los animales” (Niño, 2007, p. 70).

Esto evidencia que su olor no sería repulsivo para el contexto de los ette, pues se asocia a una buena experiencia colectiva e histórica. Con respecto al texto como tal, el adjetivo cristalino para describir el agua del pozo desde donde se creó el mundo da una idea de un entorno natural puro, que recién ha nacido y no ha sido afectado por algo externo. El agua hace parte del nacimiento del mundo y al ser cristalina sigue con esta noción de limpieza y transparencia relacionada también con Yauu, pues como dios no solo está asociado al agua y la naturaleza, sino a esa pureza que implica esta cristalinidad reflejada en el mundo recién creado. Un mundo que además está rodeado de agua según la concepción ette.

Si se remite al diccionario ette (2018), hay muchas palabras para muchos tipos de agua, por ejemplo: pozo de agua o el agua reposada (diitake ta teekri); lluvia (diiyo); agua lluvia, agua celeste (diiyodiitake), o incluso: “diitake wakkani (...) aguas que rodean el mundo, esto es, el Mar Caribe y los ríos Magdalena y Cesar (...)” (Niño, 2018, p. 145). Esto permite entender que el agua es tan fundamental que tiene varias palabras para referirse a ella y que existe una que alude a la concepción del mundo. Por ende, el agua crea y compone el mundo y, al igual que Yauu, es purificadora, no solo porque tiene la capacidad de limpiar el cuerpo sino porque puede destruir. Del mismo modo, Yauu tiene la capacidad de purificar y limpiar la tierra mediante el fuego y el agua.

Como puede verse, las características de limpieza, destrucción y olor que tiene el agua no solo son características del espacio sino del creador; al igual que la suciedad y el mal olor de Waacha también representa la dimensión moral y simbólica de este ser. De acuerdo con Synnott (2003), decir que una persona es mala es decirle que huele mal, pues el mal apesta; el olor se vuelve un método para despreciar al otro o vanagloriarse. También se considera que la santidad tiene un buen olor, pero el demonio huele mal, a azufre; por ejemplo, cuando se triunfa se dice “huele a gloria”, como símbolo de santidad.

El texto inicia con un ser que puede tener un olor neutral por su carácter de divinidad incorpórea, o un buen olor (para el contexto que lo narra) asociado a su cuerpo árbol y su entorno cristalino. Elementos descritos en el texto como extensión de Yauu, un ente que es y habita en el espacio que creó. Entre tanto, al trasgresor que viola este espacio se le atribuye el hedor y es Waacha y su sudor: “Con el tiempo Waacha llegó a Sabanas/ Espantó los pájaros/ Yauu no quiso vivir allí/ No le gustaba el olor del sudor de Waacha /Recogió sus cosas y los animales/ Los escondió en los cerros para que no los cazara” (Rocha, 2010, p. 88).

Entonces, podría pensarse en el sudor como algo asociado al cuerpo, en contraposición con el cuerpo árbol (que emite olores atractivos o repelentes por ser planta), o un cuerpo dios incorpóreo. Yauu posee las características del espacio que creó y se asocia a buenas experiencias colectivas como enseñar actividades a los ette; es padre y creador, su característica de agua y tierra recién nacida lo relaciona con limpieza y purificación; se presenta como aliado y amigo, de modo que podría afirmarse que Yauu tiene un buen olor para los ette, al contrario de Waacha.

Waacha no hiede porque se diga que el sudor hiede (como se concluye en el *Manual de Carreño*) sino por ser sudor de Waacha. Para Yauu hiede porque es una interrupción en este mundo recién nacido y su mal olor no irrumpe y aleja solo por desagradable, pues no se reduce a

un gusto subjetivo sino que está condicionado por otros factores. El olor representa las acciones de Waacha y las implicaciones de estas dentro del contexto, y las acciones construyen el personaje de Waacha como enemigo bajo la luz de este texto. Se explica que Yauu esconde los animales para que Waacha no los cace, pues es un peligro para ellos y los cerros, por tanto, su olor es una alerta de esta transgresión que transformó las dinámicas y relaciones con diferentes seres: animales, plantas, etc. Una transformación negativa desde el punto de vista de Yauu.

Algo interesante en el texto de *La reunión* es que se habla desde la subjetividad. No se dice que Waacha hieda sino que Yauu se fue porque no le gustaba el olor, y no se afirma que el olor fuera feo. Esto se puede dar también por la concepción de oposición de los ette: “Gran parte del universo sobrenatural ette [...] se organiza sobre la base de la oposición y complementariedad. A un principio masculino encarnado por Yauu se le contrapone uno femenino representado por Yunari, Kraari, Narakajmanata y Numirinta” (Niño, 2007, p. 72). En los textos abordados no se puede reducir el buen olor y el mal olor a una objetividad irrefutable, debe verse desde la afectación, la oposición y las razones por las cuales sucede. Un personaje antagónico no es malo en sí sino es aquel que se opone al propósito del protagonista, a sus ideas y su concepción de mundo, por ello, la bondad y la maldad, los amigos y enemigos se deben ver desde el contexto, es decir, desde las concepciones e interpretaciones de quien está narrando.

Así pues, aparece Waacha como opuesto a Yauu, por encarnar alteración y violación al espacio creado por este y los seres vivos que lo habitan. En un texto del Ministerio del Interior MinInterior (s.f.a) no se relaciona la transgresión con un olor del transgresor o el espacio, pero sí se muestra el acto realizado por los waacha (los no indígenas) como una contaminación, y esto lleva a la relación limpio/buen olor y sucio/hedor. Se muestra la tierra contaminada por la violencia de Waacha, un elemento que se puede relacionar con la concepción de la colonización

que presentó Abadio Green como se citó en Rocha (2016): violencia impartida por la invasión europea. Un acto que dejó llena de sangre la tierra, una herida imborrable.

Se podría pensar en el olor de Waacha como una marca individual que se extiende en el espacio, pues tanto cuerpo hombre como cuerpo tierra/espacio se afecta por las maneras de ser y los actos que cometa quien lo habita, por ejemplo, la colonización como acto de profanación.

Entender la relevancia del hedor en el texto da un vistazo sobre la importancia de la tierra en esta comunidad, no solo desde la sacralidad por su relación con Yauu sino desde concebir la transgresión de la tierra como un acto de violencia que no puede limpiarse:

La selva es sagrada para nosotros. Cuando Yauu baja a la tierra, lo hace en zonas selváticas. [...] A partir de la década de 1920 comenzó un auge comercial de maderas que los waacha consideraban “finas”. [...] Lo que en la historia de los waacha se conoce como “auges de economía extractiva” significaba en cambio para nosotros destrucción de Nara Kajmanta, de la piel de la tierra que es mujer y es madre del pueblo Ette Ennaka. En 1940 comenzó la explotación de petróleo en nuestro territorio. [...] El petróleo conllevó la entrada de muchos más waacha a estas tierras, y mayores restricciones al uso de nuestro territorio ancestral. (MinInterior, s.f.a, p. 15)

Sin embargo, todo esto parte realmente de lo que se entiende por conceptos como tierra, sangre o violencia, no solo conceptos de bondad o maldad. Pensar, por ejemplo, en una tierra que tiene venas con sangre implica pensarla viva y es diferente tener esta percepción que ve la tierra como medio de producción y de economías extraíble, comerciable y desechable o renovable infinitamente. Abadio Green (líder del pueblo gunadule y doctor en educación) en una entrevista hecha por Comfama (2021) afirmó también que la tierra es una madre que acoge y todo lo que tiene es su tejido, y se refirió al petróleo como su sangre. Concebir la tierra como madre cuya

sangre es el petróleo es una imagen poderosa porque no solo está viva sino que al extraerlo se violenta. Pensar el concepto de violencia implica entender lo que está vivo y qué significa que permanezca así. No se puede ver la profanación y la violencia en el cuerpo tierra o en los cuerpos humanos, si no se interpretan estos dos cuerpos como entes vivos e importantes para la persona o la colectividad que generó el contexto. Así, un acto aparentemente normal puede significar e implicar violencia y profanación, lo que ya empieza a marcar límites, y, al mismo tiempo, determinar quiénes son amigos o enemigos y sus olores.

Hasta el momento se puede decir que se ha presentado la profanación y el hedor como símbolo de violencia, sin embargo, también se puede ver la purificación o la higienización como medio para limpiar lo profano. Por ejemplo, Yauu en otros textos se presenta como el que limpia y purifica con fuego y agua espacios para volver a comenzar. Sin embargo, es un proceso que se podría ver más cómo destructor o violento que cómo limpiador:

La nueva tierra fue repoblada por los Ette Chorinda que sobrevivieron, llegaron los waachas, pero también hubo mucha destrucción y guerra entre los indígenas, entre los waachas, y entre los indígenas y los waachas. La tierra de nuevo se ensució de sangre, y por eso, para limpiarla, Yauu de nuevo envió candela y luego agua. Solo cuando quedó limpia, bajó. (MinInterior, s.f.a, p. 11)

En este punto se vuelve a la concepción de oposición y complementariedad de los ette. El agua, por ejemplo, contiene esta dualidad de agua arrasadora, pero purificadora (igual que Yauu). Por esto, no se puede tomar a Yauu o al agua como buenas o malas, ni a las palabras creación o destrucción tampoco, sino que se entienden desde su funcionalidad. En este caso, como parte del ciclo de destrucción y regeneración del mundo que no solo es inevitable, sino normal y necesario, como las estaciones. Empero, esto no anula responsabilidades de las

acciones humanas, por el contrario: “La destrucción del mundo es irremediable pero que este sea un evento próximo o lejano es una cuestión que, en buena parte, está en poder de los humanos” (Niño, 2007, p. 101). Es esta ausencia de consciencia lo que hace que Waacha hieda y lo que hace que el mundo, contaminado por sus acciones, necesite purificarse.

En los textos de literatura ette como *Rey gallinazo y el joven*, y *Sol y la joven* también existe purificación y limpieza, pero más que limpiar un espacio contaminado, se limpian individuos como tal; como si en lugar de limpiar la tierra que ensució Waacha por sus actos en la tierra, Yauu limpiara a Waacha para quitarle su hedor (y así limpiar sus actos y costumbres). Asimismo, este acto guarda relación con Waacha y la tierra, que huele por ser violento y sus actos hacen que la tierra se llena de sangre, se contamine. Sin embargo, en este caso se limpia por medio de Yauu y la destrucción con agua y fuego.

En estos casos, la violencia no se puede borrar sino con la destrucción y, por ende, la limpieza de agresores por exterminio, para que el mundo vuelva a comenzar. En textos como *Sol y la joven* o *Rey gallinazo y el joven* se halla una alternativa aparentemente menos violenta, con el mismo propósito de limpieza: la higienización. En el primer texto se cuenta la historia de una niña a la que las marimondas adoptan después de violar y matar a su hermana. Una marimonda hembra la salva, sin embargo, la niña se enfrenta a un choque cultural en el que lo que las marimondas denominan agua, es miel para ella y lo que es agua para ella, para las marimondas es sucia orina de Yauu. La marimonda hace lo posible para enseñarla y protegerla pero cuando crece ya no puede hacerlo más y le da instrucciones para que se devuelva a su casa. Sin embargo, la joven se queda hablando con un gallinazo, se confunde y toma el camino equivocado. Llega a la casa de unas mujeres, allí la limpian y la esconden dentro de unas tinajas para que un hombre malo no la encuentre; tiempo después, la joven se encuentra con Sol, quien se ofrece a llevarla a

su casa. Después de mucho tiempo de viaje, la joven se reencuentra con su familia y da a luz al hijo de Sol. Al final, ella y el hijo mueren debido a que les contó a sus padres quién era el padre del niño y Sol le dijo que esto pasaría si ella lo contaba.

El segundo texto trata sobre el viaje de un niño de la tierra al cielo. La familia del niño es asesinada por la guerra y como el niño se salva, el rey gallinazo lo acoge, le enseña a volar y lo lleva a vivir al cielo con su gente (los demás gallinazos). Allí el niño se encuentra con sus padres muertos, pero ellos ahora comen y beben como los gallinazos. Lo que ellos llaman chicha, el niño lo ve como sangre, por lo tanto, no puede comer ni beber nada porque todo le resulta repulsivo. Así mismo, el niño se debe enfrentar a otras incomodidades como la presencia de un hombre malo que lo busca todas las noches en unas tinajas (en las que el rey gallinazo lo esconde) debido a lo atrayente de su olor a maíz. Al final el rey gallinazo le da su capa y es así como el niño cambia su percepción y puede beber y comer lo que le ofrece. Cuando crece, se vuelve un joven y regresa a su hogar en la tierra devolviendo la capa al cielo. Allí el joven se casa y tras mucha insistencia de su esposa, el joven le cuenta que el rey gallinazo lo crió. Finalmente el joven muere tras esta confesión pues el rey gallinazo le dijo que así sería si le contaba a alguien esto.

En *Sol y la joven* o en *Rey gallinazo y el joven*, si se habla de actos violentos, no son ejercidos directamente hacia el joven o la joven, pues ambos se salvan de la muerte y se afectan son sus familiares. La violencia en el joven fue ejercida por la guerra que mató a sus padres y los gallinazos que trataron de comerse sus cuerpos; y en la joven por las marimondas que violan y matan a su hermana. Ambos protagonistas son adoptados por las respectivas criaturas y dejan sus costumbres para adaptarse al nuevo contexto, lo cual podría pensarse como un acto violento, dado que no se les da más opción.

El mal olor en el texto de la joven se le atribuye a las marimondas. Al inicio la joven huele bien, su olor atrae a las marimondas y termina en actos de violencia directa o indirecta que le deja un mal olor por convivir con ellos tantos años. Sin embargo, la que juzga el hedor de las criaturas no es la joven, sino las personas que encuentra cuando deja de vivir con las marimondas e intenta volver a su casa. En cuanto a *Rey gallinazo y el joven*, no se les atribuye un mal olor a los gallinazos sino al joven cuando llega al mundo de estos. Es juzgado por los gallinazos. Tanto en la historia de la joven como en la del joven, se usan agua y hierbas para quitar el olor y esta higienización o purificación se hace antes de una integración a un mundo o espacio: su integración a un nuevo espacio/ mundo en el caso del joven o su reintegración a su viejo espacio/ mundo en el caso de la joven.

Esta integración a un nuevo mundo o viejo mundo se da en función de los códigos sensoriales y olfativos del mundo que está limpiando, con la intención de que el individuo se integre en él. Entonces, el agua y las hierbas, aunque tengan una función parecida en diferentes mundos, pueden ser elementos distintos dependiendo del contexto. Por ejemplo, en el caso de la joven, lo que ella veía como miel, las marimondas lo llamaban agua. El agua podría llegar a ser diferente según el mundo que la estuviera usando para higienizar. Esta diferenciación y el cambio en los códigos sensoriales son elementos de los que se habla más adelante, pero por ahora permiten notar que las técnicas de purificación y limpieza varían según el contexto también; de modo que las hierbas y los mismos olores asociados a la purificación también.

2.2 Sol y la joven, y Rey gallinazo y el joven: cambios en los códigos sensoriales

En esta parte se abordará la subjetividad en los códigos sensoriales y los juzgamientos que se da alrededor, elementos que se verán en *Sol y la joven*, y *Rey gallinazo y el joven*, dos

textos que se introdujeron en la última parte del apartado anterior. En *Sol y la joven* existen momentos clave: el olor que atrajo a las marimondas a la casa, cuando lo que la niña ve y escucha es diferente, cuando el olor que percibe la niña de la marimonda macho es agradable, cuando la niña confunde agua con orines de Yauu y el olor de la niña a maíz. A lo largo de este texto se ve en la niña una alteración de los sentidos que culmina en cierto nivel de transformación. Lo que se puede corroborar cuando la niña empieza a privilegiar el olfato como un medio para relacionarse con el mundo, al sentirse atraída por el olor a ahumado de las marimondas, parecido a cómo las marimondas privilegiaron su sentido del olfato y se sintieron atraídas por el olor de la casa de la niña al comienzo del texto.

En un principio, la niña privilegia su vista, pero con ella no puede corroborar lo que escucha o huele; ella ve marimondas por ahí, pero escucha hombres trabajando. Después no es solo el sentido de la vista lo que usa, sino también el del olfato (como las marimondas), huele carne ahumada (que le resultó atrayente, le dio hambre y ganas de comerlo), y ve a la marimonda macho ahumada, pero para la marimonda hembra esto no es así, porque, aunque la niña empieza a usar otros sentidos y comunicarse con el mundo con otros sentidos, los códigos olfativos siguen siendo diferentes. Lo anterior se demuestra cuando la niña ve agua cristalina, pero la marimonda hembra no se la deja probar porque dice que son orines de Yauu. En este caso, le da a probar lo que ella llama agua, pero le sabe a miel, entonces la marimonda cataloga como sucia a la niña:

En su camino se encontraron con un manantial cristalino, la niña se puso feliz y salió corriendo a beber agua. Marimonda la regañó: «[...] Son los orines de Yauu, ¿cómo te vas a tomar los orines de Yauu? ¡A veces eres muy sucia!». (Rocha, 2010, p. 100)

Lo más interesante de este fenómeno es que, aunque pareciera que a la niña le fallara la vista, en realidad el resto de sus sentidos tampoco están adaptados al contexto, de forma que, si

bien empieza a usar el olfato, como las marimondas, también parece estar mal. El problema no son los sentidos sino la interpretación personal y cultural de la información que recogen. Los códigos sensoriales de la niña califican esa agua como sucia, pero los que traía consigo desde su casa la califican como limpia. Si se busca entender por qué es sucia el agua, tiene que ver precisamente con una cosmovisión en la que son los orines de Yauu, en un contexto en el que no se reconozca a este o se reconozca, pero no se tenga la idea de que esos son sus orines o incluso que se interpreten los orines como algo limpio por venir de una divinidad, eso cambia. Para tener los mismos códigos sensoriales se debe interpretar de igual manera quién es Yauu, su historia, lo divino, lo limpio o lo sucio. Si algo falla, los códigos sensoriales y sus calificaciones también.

En el texto no hay una voz externa que diga cuál es la verdad: si son orines de Yauu o es agua, porque desde los sentidos de cada una y el contexto que los determina es cierta toda información. Por esta razón, cuando la muchacha conoce a las mujeres, lo primero que hacen es limpiarla del olor a marimonda: “Primero la bañaron con plantas aromáticas para que oliera bien. A su padre no le gustaban las personas sucias y olía a marimonda. Luego le dieron ropa nueva y agua limpia para beber. Después la invitaron [...] a su casa” (Rocha, 2010, p. 102).

Como se puede recordar, las marimondas no se autopercebían como sucias, por el contrario, se preocupaban por que la joven no adquiriera hábitos sucios en su comunidad, pero al llegar a esta casa se le consideró sucia por oler a las criaturas con las que vivió tantos años, lo que comunica que una comunidad no se va a autodeterminar como sucia o hedienta, y que el olor del hábitat y de las personas con las que se convive se pega, así que se tuvo que higienizar con los elementos y rituales que estas personas consideraron limpios y adecuados. No obstante, aun después de la limpieza permaneció el olor a maíz tostado, un olor atrayente, por su carácter de

comida, que sale de un cuerpo. Elemento presente en dos momentos: el olor a comida que atrae a la casa a las marimondas, y el olor de la joven que atrae al hombre malo.

El olor también es deseo y los olores agradables comunican lo que se desea, por eso a las marimondas macho les gustaba el olor de la joven y la deseaban. Sin embargo, un olor, sobre todo uno atrayente como comida, es un elemento tan subjetivo como la comida misma, pues es un factor cultural y geográfico; por ende, también es subjetivo lo que se desea, aunque siempre se desea algo que expida buen olor y lo que se desea se le va a atribuir un buen olor, por ejemplo, el olor del ser amado; entonces, lo que se cataloga que huele bien, no siempre es lo mismo. Esto se puede ejemplificar en el momento en el que el olor de la marimonda es atrayente para la niña, pues eso también implica un cambio en su deseo debido a su cambio en el contexto.

En cuanto al olor a maíz de la niña, un espacio puede albergar un olor dependiendo de las personas que viven en él (y lo que cocinen o coman). El espacio puede hacer que su olor se le pegue a la persona o el olor de la persona inundar y construir el espacio (siendo una extensión del cuerpo que lo habita). Lo más interesante es que aun después de estar fuera de su casa tanto tiempo sigue presente en ella el olor del maíz, por lo que el olor parece ser propio de la muchacha, no del espacio que habita o de las criaturas con las que se junta. Como la última vez que se mencionó este olor fue cuando era niña y su hermana cocinaba bollos (cabe resaltar la diferencia de los olores: olor a bollos de maíz de la casa y olor a maíz tostado de la niña, pero también que en común tienen el olor del maíz). Esto hace pensar que, en caso de que este fuera su olor corporal, tanto en su casa como en la de las marimondas, como en la de las mujeres, esto la conecta con su familia y su hogar original, quizá también por una cuestión hereditaria y de linaje que la encaja en el grupo familiar. Elemento que se analizará más a fondo en el siguiente texto.

En cuanto al *Rey gallinazo y el joven* se observa un choque entre códigos sensoriales, pero la transformación es más evidente, se da a entender que culmina con la adaptación de los códigos sensoriales de los gallinazos por parte del joven. Por ejemplo, los carroñeros ven el cuerpo de los padres del niño solo como carne: “Pero eso no es carne de monte, es mi padre», replicó. Y trató de espantar al pájaro” (Rocha, 2010, p. 108). El niño nombra y significa estos cuerpos como padres precisamente por las memorias, afectos y enseñanzas culturales que permite que los identifique como tal y que eso signifique ciertos elementos: lo engendran, lo cuidan, lo quieren, etc.; empero, para los gallinazos no son más que comida porque leen estos cuerpos en función de sus normas culturales. Para ellos, este tipo de sangre y putrefacción no se relaciona con el asesinato y la violencia de sus muertes, ni entienden la dimensión afectiva que tienen para el niño, son únicamente comida.

Una situación parecida sucede con las comidas que le ofrecen al niño en el cielo. En este texto, el cambio de espacio es mucho más evidente porque es un cambio de mundo: de la tierra, al cielo. Para llegar al cielo y permanecer, el niño debe sufrir un cambio en su cuerpo; para subir debe volar con alas como las de los gallinazos, pero eso no es suficiente. Pese al cambio que hizo para llegar, no pertenece a ese lugar, sus sentidos no leen lo mismo que sus padres al estar muertos o que los gallinazos por vivir allí:

«Debes tener hambre; toma chicha, hijo», le dijeron «¡Yo no veo chicha, yo veo sangre!», respondió el niño [...]. Entonces le pasaron un plato «Bueno, toma un poco de carne», dijeron los padres Y otra vez pasó lo mismo «¡Pero eso no es carne, es carroña! ¡Yo no voy a comer nada de eso!», decía el niño. (Rocha, 2010, pp. 110-111)

Es probable que, al incorporarse al cielo, los sentidos se ajustan, como en el texto de *Sol y la joven*, pero en el niño, al no ser un gallinazo ni estar muerto, hasta que se viste con un vestido

de plumas blanco y negro parecido al del rey gallinazo y dado por él, se ve un ajuste total de los códigos sensoriales, porque en un primer momento, a diferencia de en *Sol y la joven*, cuando el niño llega al cielo ya ve a los gallinazos como personas, producto de esta primera transformación. La segunda transformación es la limpieza del olor a persona. En este texto no se menciona el olor a gallinazo sino el de persona, como un olor que se debe quitar y limpiar: “Por la noche, Rey le ordenó al niño que se bañara Lo lavaron con agua y con plantas para que se le quitara el olor a la persona” (Rocha, 2010, p. 111). Cambiar a lo que el niño huele es un primer paso para insertarse en el mundo del cielo y dejar atrás el de la tierra, en el que es y huele a persona.

Es después de este segundo momento que sucede la misma escena de *Sol y la joven* en la que el olor a maíz del niño atrae a un hombre malo. Como en ambos cuentos las criaturas son diferentes, es posible que el olor a maíz tostado del niño sigue siendo de su parte humana, su mundo, es decir, de la tierra. No solo el olor a humano, que se intentó quitar con agua y hierbas, sino el olor propio, la mezcla de lo que es: un niño nacido en la tierra, que pertenece a una familia con ciertas costumbres, etc. Ese olor es lo que el hombre malo olfatea y hace que se lo quiera comer, lo que todavía lo ancla a la tierra y le permite regresar al final.

En un tercer momento, el joven se viste como gallinazo y esto hace que vea lo que antes veía como sangre, como chicha, etc. Ello implica también *performar* como gallinazo en este espacio, sus costumbres y su cultura, pero desde su cuerpo todavía humano que al vestirse se transforma temporalmente. Aunque parece haber un ajuste total de sentidos, no es una transformación total, por ello puede volver. Empero, hay un cambio suficiente para que sus códigos sensoriales y olfativos cambien, de forma que, al llegar a la tierra, la capa se devuelve al cielo. El joven no podría volver completamente a este contexto, vestido como gallinazo, pues el

olor y el acto de oler (lo que gusta y lo que no) también significa pertenecer a un grupo. Volver a sus antiguos códigos olfativos, era poder integrarse al viejo mundo y ser aceptado.

En conclusión, los olores buenos, malos, sagrados, profanos, etc., se basan en determinaciones subjetivas que responden a interpretaciones de diversos conceptos clave (según el contexto) que no solo se reducen a bondad o maldad. Se entiende que estos conceptos no son estrictamente opuestos sino necesarios y tienen funcionalidades dentro de cada contexto, al igual que el hedor, que es tan subjetivo y está mediado por los códigos sensoriales y olfativos enseñados en un contexto mediador de la memoria y el deseo. En los textos se encuentran los enemigos como antagonistas de los protagonistas, como opositores antes que como males absolutos. Los actos de estos antagonistas, su moral y sus características visuales pueden interpretarse desde el juzgamiento que se da del olor, pero la interpretación de estos actos es tan subjetiva como la interpretación del hedor, pues se mueven por creencias y visiones del mundo que al escucharse pueden cambiar cómo se ve una acción, por ejemplo, entender la tierra como un ente que sangra.

El hedor nunca viene solo, siempre es acompañado por características de la personalidad, los actos o del físico de quien lo expide. Así mismo, las funciones del olor pueden ser similares en diversos contextos. En estos textos se pudo relacionar el hedor con actos de transgresión y profanación para los ette, que se asociaron con actos como la violencia ejercida hacia el cuerpo tierra, lo cual se relacionó con el entendimiento de la colonización como acto profanatorio asociado con la erradicación de las poblaciones colonizadas.

También se puede afirmar que la razón por la cual el hedor es repulsivo en estos textos tiene que ver con la violencia como símbolo y el temor a la corrupción y la propagación de estos actos violentos; un elemento relacionado nuevamente con la limpieza física y con la moral de la

persona. Entonces, percibir un hedor en estos textos tiene que ver con una no adaptación a los códigos sensoriales del contexto, es decir, un temor a algo desconocido, pero también es repulsivo porque su función es alertar de un posible peligro. Así pues, como se pudo ver, se encontraron dos cosas por hacer: la erradicación del hedor o la higienización de este.

Así como el enemigo que hiede puede ser un individuo o una colectividad representada en un individuo, el olor puede determinar grupos y colectividades, pues comunica a dónde se pertenece y a dónde no. Por esto, la higienización se usa para transformar o vestir este cuerpo otro, para que se vuelva un cuerpo que haga parte de la colectividad que lo limpió. Al cambiar el olor de un individuo, este se vuelve apto para entrar al nuevo colectivo porque los elementos que se usaron para la higienización eran y olían de acuerdo con los códigos sensoriales del contexto higienizado; el enemigo que hedía deja de ser peligroso y violento, pues ya no hiede.

Capítulo 3. La higienización y el yo

En este tercer capítulo se analizará la función del olor en la construcción de un yo ligado a un contexto: cultura, historia, cosmovisión, enemigos, roles, jerarquías, memoria, etc. mediante los textos *Picante como el ají* de Anastasia Candre y *Quechua es mi corazón* de Fredy Chikangana. Así mismo, se observarán las consecuencias de la imposición del cambio de los códigos olfativos y la higienización cultural en *Esa horrible costumbre de alejarme de ti*.

Expedir un olor es necesario porque implica existir, por eso los olores a limpio por neutrales que parezcan son necesarios. En los procesos de desodorización se hallan no olores que neutralizan el olor, por ejemplo, a sudor; incluso los desodorantes sin fragancia huelen a desodorante. La limpieza del cuerpo se puede dar tanto al quitar un olor como al poner uno sobre otro, pero el olor siempre está, incluso imperceptible, y como se vio en los textos *Sol y la joven* o *Rey gallinazo y el joven*, hace parte del yo y de todo lo que eso implica: gastronomía, geografía, familia, etc.

En el texto *El olor como símbolo de identidad: El Perfume. Historia de un asesino*, de Patrick Süskind, se planteó que Grenouille, el personaje principal, asesino de jovencitas en *El perfume: la historia de un asesino*, por no tener un olor propio, los demás no notaban su existencia y al notarla se sentía inhumano (Checa, 2007). Por lo tanto, se indica que la búsqueda de Grenouille por la fragancia era la búsqueda de su olor: del yo y de todas las implicaciones sociales que tiene eso. Algo parecido se dice en *Sociología del olor*, cuando se resalta el olor como símbolo del yo, pues se juzga a los congéneres igual que a la comida o la naturaleza. Si alguien huele mal o diferente, esto puede deberse a que su salud no está bien (Synnott, 2003). El olor no solo es deseo y atracción hacia el otro, tampoco tiene siempre función de marcar límites y alertar de peligro, el olor puede ser una manera en la que se puede narrar un yo. Por ejemplo,

un yo mujer uitota como lo hace Anastasia Candre Yamacure o un yo cantor yanacuna como lo hace Fredy Chikangana.

3.1 Picante como el ají y Quechua es mi corazón: el olor y el yo

Anastasia Candre Yamacure es una poeta, investigadora, cantora y pintora okaina-uitota nacida en La Chorrera, Amazonas. La comunidad okaina se ubica principalmente en el Amazonas en el resguardo Predio Putumayo. El territorio lo comparten con otras comunidades como los uitoto y su lengua pertenece a la familia lingüística del mismo nombre. Se autodenominan como hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. Actualmente, su lengua está desapareciendo, puesto que cuentan con muy pocos hablantes y también están asentados en Perú debido al desplazamiento forzado por la fiebre del caucho en los años 30 (Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2022a).

La comunidad uitoto habita en los departamentos del Amazonas y Putumayo. Su lengua también es de la familia lingüística uitoto, pero se hablan diferentes dialectos dependiendo de la zona. Al ser una comunidad afín con la okaina comparten elementos lingüísticos e historias parecidas incluyendo el desplazamiento forzado antes mencionado (el conflicto colombo peruano hizo que se dispersaran y refugiaran hasta la construcción del primer resguardo en 1988 en el Predio Putumayo), y el tabaco y la yuca dulce como algunas de las plantas relevantes para la comunidad y, en este caso, su economía (MinInterior, s.f.b). Anastasia Candre se ha dedicado a divulgar la lengua uitoto, sus dialectos y tradiciones por medio de recopilaciones de ritos, canciones y su propia poesía e investigación.

En “Picante como el ají” se puede ver la relación del olor de la flor de ají con el cuerpo de la mujer uitota: “Mujer uitota su cuerpo oloroso /Como el perfume de la flor del ají” (Rocha,

2016, p. 137). El olor construye espacios y se puede considerar una extensión del cuerpo de una persona, pero también funciona para construir el cuerpo del individuo y sus características. En este caso, se habla del corazón y habla de la mujer uitota como fuerte, ardiente y picante, características del ají y de su olor: “Sabroso y picante / Su aroma delicioso/ Así como el corazón de la mujer uitota/ Furiosa y sus labios ardientes” (Rocha, 2016, p. 137). Un olor que se denomina como agradable, porque el mismo corazón de la mujer uitota se asocia a la enseñanza, conocimiento y fuerza femenina.

La autora hace una narración desde un yo mujer uitota, y se halla un olor que describe características de una persona, una narración que habla sobre lo que significa ser mujer uitota. De esta forma se encuentra una mujer fuerte, picante, a la que se le atribuyen características como ira y risa, elementos diferentes a como el *Manual de Carreño*, por ejemplo, describiría el comportamiento ideal de un hombre o una mujer de bien. Esta mujer, que se usa para narrar un yo, no solo es una mujer, no solo es un yo que se enoja, se ríe, tiene esta fuerza y picante, sino que es uitota y por eso huele y es como el ají.

El ají en la comunidad uitoto es medicinal, hace parte de su agricultura y gastronomía. Es importante porque se usa para prevenir y curar enfermedades. De acuerdo con el Canal Trece (2018), en una entrevista, Luis contaba que hay mucha variedad de ají en la selva de Colombia, como la “chicha de perro”, que no se come sino que se usa para curar y para rituales. ““Las cosas que están en el cuerpo, en el ser humano es veneno, son enfermedades que están como sanguijuelas, pegadas, pero lo que hace el ají es sacar eso de ahí, eso se van cayendo”, cuenta Luis” (Canal Trece, 2018, párr. 6).

Además, el ají tiene importancia histórica, pues es el inicio del habla y de la lengua:

Después de conseguir el fuego Buinaima dejó de llamarse Jitama y le entregó el fuego a la gente para que se calentara. [...] Luego restregó el fruto del ají en la boca de todos y todos comenzaron a hablar. (Santos, 2020, párr. 14)

Por lo tanto, el ají nacido del fuego también fue creador de la palabra, lo que puede dar una dimensión no solo sanadora y de conocimiento a la mujer uitoto sino también creadora. Nuevamente se encuentra un olor caracterizado como bueno dentro del contexto por sus dimensiones simbólicas e históricas. El ají es curación y tiene un significado comunitario que se pone dentro de la narración de yo mujer, que da pistas, por su olor a ají, de cómo se puede leer a la mujer dentro de la comunidad. El olor hace una narración del yo, pero también del yo desde un posicionamiento cultural.

El olor a flor de ají no es un olor popular y distinguido fácilmente, por ejemplo, en los comerciales de cadenas nacionales o en un súper mercado, mucho menos en asociación a la mujer, no solo por toda la carga geográfica y económica que implica el conocimiento y la difusión de la flor de ají en todo el país, sino porque las características de la mujer, presentadas por el olor, también son diferentes. En olores a rosas, lirios o todas estas flores aceptadas como buen olor por lo que denominamos la cultura del *Manual de Carreño*, emociones como la risa y la ira, elementos básicamente no cuidados, no domesticados, no caben. Ni siquiera hoy en día en un comercial de desodorante o crema, por más fuerza y empoderamiento que se transmita, se muestra a una mujer enojada o riendo hasta las lágrimas, dado que esos atributos borran toda la concepción estética y de belleza que se construye visual y olfativamente en estas mujeres sensuales, sobrias y poderosas (capaces de someter con su belleza física y olfativa). Las concepciones de poder y belleza son diferentes en ambos casos.

En concordancia con el *Manual de Carreño*, si bien no se censura explícitamente la risa, sí se hace hincapié en la sobriedad; la vulgaridad y tontería de mantener constantemente una sonrisa. Así mismo, las lágrimas producto de la risa y también la ira, son consideradas emociones ingratas: “El hombre malévolo, el irrespetuoso, el que publica las ajenas flaquezas, el que cede fácilmente a los arranques de la ira, no sólo vive privado de tan gratas emociones [...]” (Carreño, 1997, p. 34). Las mujeres del *Manual* no solo no olerían a ají por todas las implicaciones que llevaría dar a conocer esta flor como olor estéticamente agradable, sino porque simbólicamente no se relacionan con las características culturales del ají/mujer ají; se considera a la mujer atractiva por su voz dulce, que desluzca si grita; se presentan mujeres destacadas por ser moderadas, prudentes, por lo que no huelen picante. Y si se llegaran a relacionar a las mujeres del *Manual* con el ají, no se tendría una lectura desde la historia, importancia y creencias en torno a la flor de ají, igual que la comunidad uitoto. Lo más probable es que se hiciera una higienización del ají para borrar el simbolismo y de donde proviene el mismo.

Algo parecido a lo que sucedió con la chicha en el siglo XX que pasó de ser una de las bebidas más importantes a ser una bebida antihigiénica y peligrosa para la salud, la mente y la moral; retroceso para el país y símbolo de una raza inferior por asociarse a lo indígena. Con tanta mala propaganda, se terminó cambiando por la cerveza y actualmente se retomó la idea de distribuirla diciendo que es sagrada para poblaciones indígenas pero para volverlo un producto más atractivo, sobre todo, para el turista extranjero. Por lo tanto, en pocas ocasiones se habla de para cuales poblaciones y por qué y en qué sentido puede ser sagrada la chicha. Se borró el simbolismo, pero se recuperó el producto.

Como se ha observado, el olor representa un yo que pertenece a un lugar específico

(cultural, geográfica, económicamente, etc.). Por lo tanto, un olor propio autoasignado viene de algún lado, porque el juzgamiento de ese olor como bueno o malo se da desde códigos olfativos enseñados y construidos por una cultura a la que se pertenece, por ende, el olor que narra los cuerpos conecta también a espacios, creencias, historias, comunidades y personas. Y por esto mismo hace parte de la historia y puede ser una manera de resistencia. Un elemento que se puede ver en Candre, pero también en Chikangana y el proceso de recuperación de lo Quechua.

Fredy Chikangana es un escritor y poeta nacido en Yanakuna Mitmak. Una comunidad al suroriente del Cauca. La comunidad yanacuna se encuentra principalmente en el Cauca, pero también en el Huila. Algunos cabildos son el Urbano de la Sierra, Cali, Popayán y Armenia. Durante el siglo XVI esta población se tuvo que enfrentar a diversas invasiones e incursiones colonizadoras y gran parte terminó trabajando en minas de oro. Hasta el siglo XIX hubo una lucha constante de los cabildos por los territorios. Su lengua pertenecía a la familia lingüística quechua, pero raíz de todos estos procesos la comunidad la perdió. Actualmente se recuperaron algunas palabras de utensilios, apellidos, botánica, nombres de resguardos y expresiones, así como prácticas tradicionales. Se trabaja en implantar el uso de una variedad del quechua como parte de esta recuperación (ONIC, 2022b). El oralitor Chikangana se ha enfocado en la recuperación y el fortalecimiento de la identidad Yanacuna. Gracias a él se ha hecho una construcción y recuperación de lo sagrado.

Sobre este tema de recuperación Camelo (2017), cuando propuso una pragmática ecológica y decolonial centrada en lo que hacen o pueden hacer las prácticas narrativas de las lenguas indígenas, reconoció la necesidad de dejar de aislar las lenguas estudiadas y separarlas de cosmologías, rituales, memorias, etc., que acompañan las prácticas narrativas. También reconoció el impacto de los legados coloniales en su estudio, al entender que las prácticas

podieron articularse permeadas por ese legado. Camelo (2017) propuso una revitalización de estas, al reconocer su capacidad para reconstruir tejidos comunitarios, de modo que su intención no es volver a la forma pura del lenguaje sino que entiende la lengua como práctica viva que se transforma y crea. En este sentido, resalta la importancia del intercambio de historias, memorias, modos de vida y resistencia, por lo que es clave el papel de los poetas y cantores en ese proceso.

A propósito del oralitor yanakuna Fredy Chikangana, Camelo (2017) reflexionó sobre las diferentes violencias, las prácticas narrativas que posibilitan la recreación de tradiciones, afectos y tejidos; también la reconstrucción de comunidad, ética y forma de vida. Además, señaló que este poeta antropólogo realizó una búsqueda de los sentidos del pueblo, un reaprendizaje del quechua, para convertirlo en su poesía.

Si se piensa en el olor como un medio de comunicación, un lenguaje, se ve que cumple con muchas condiciones y maneras en las que Camelo pensó las prácticas narrativas y las lenguas indígenas. El olor no es algo que se pueda desligar de la memoria, las prácticas, la cosmología, etc., es algo que se construye y que tiene la capacidad de construir; crea cuerpos y espacios simbólicos y hasta estereotipados. También se puede decir que los olores y la interpretación de estos tampoco es algo fijo, puesto que se transforma con base en los cambios del contexto, las lecturas e interpretaciones que se hagan sobre ciertos elementos y las prácticas de este, por ejemplo, cambio en los rituales. En ese orden, el olor también puede tener una funcionalidad en la reconstrucción de tejidos comunitarios, pues es historia, memoria, modo de vida. Recuperar un olor es recuperar todo eso y se puede ver en esta poesía de Chikangana, en este intento por encontrarse y reencontrarse con su comunidad resalta varios olores.

Esto se puede evidenciar en su poema “Quechua es mi corazón” (Nuqa taki), dado que en esta poesía él busca esta tierra que labrar y en el camino encuentra el olor a fruta:

[...] Quechua es el rocío de la mañana y la voz de nuestros muertos. El corazón que se agita entre lautas y tambores, en el relincho del tiempo milenario, con olor a kiñiw y maíz tostado [...]. (Chikangana, 2010: 100). [...] el quechua se siente en las manos y en los cuerpos, incluso en los respiros y a través de la voz del poeta, que canta en su lengua reconociendo a su gente a través de ésta, [...] sus raíces en la madre tierra y un presente de luchas colectivas para recuperar estos territorios en las mingas. Como es tradición [...], se ha enterrado la placenta bajo la maloca y ahora de la tierra brota él, wiñay malki, la semilla que permanece en el tiempo (entrevista a Chikangana, 2016; Ceballos, 2015). Nombrarse a sí mismo, al territorio y a la vida en la comunidad en quechua hace parte del camino de transformación [...] para él y su pueblo Yanakuna. (Camelo, 2017, p. 10)

Así pues, Chikangana hace una reconstrucción de lo es quechua mediante los sentidos, uno de ellos es oler. Las raíces, su comunidad, su narración como quechua se encuentran también en el olor a kiñiw y maíz tostado; dos olores que fueron sacados de la historia del nacimiento del mundo yanacuna:

El Dios Inti enseñó entonces al hombre Yanacona a trabajar la tierra, de uno de sus dientes le entrego el maíz, de sus lágrimas le entrego la Quinoa, K`uishi compartió con los Yanaconas el cuidado de los Waikos y Yakus (que son los ríos y lagunas) y Wayra entrego la semilla de flauta y de su cuerpo enseñó los sonidos. A la mujer Yanacona le enseñó a tejer con los hilos del K`uishi y a sembrar la tierra. [...] los Yanaconas somos hombres de la oscuridad, del agua y del Arco Iris Solar. Freddy Romeiro Campo Chikangana. Antropólogo Yanacona. (MinInterior, 2014, p. 11)

Como se evidencia, recuperar narraciones e historias de origen es también recuperar olores, de modo que estos pueden ser expresiones y narraciones de una comunidad, porque

comunican su historia, su memoria, lo que fueron, pero también lo que son, pues cómo se juzga el olor y los mismos olores va cambiando conforme cambian ciertas costumbres o creencias, al llegar nuevas influencias, etc. Las comunidades y las identidades pueden ser diversas, contradictorias y transformables. Así mismo, el olor al ser una expresión de identidad también puede ser una manera de resistencia desde lo que yo huelo y cómo huelo. De ese modo, el olor es una forma de juzgar y narrar a otro simbólicamente. Al otro se le atribuyen las características necesarias desde el olor para posicionarlo en un grupo; en la mayoría de los casos los otros son marcados por el hedor y, por tanto, puestos en un grupo que se contrapone al que narra. Empero, este grupo que narra también se puede narrar a sí mismo mediante un olor propio y conjunto.

Entonces, este yo olfativo siempre está en relación con el otro. Si un olor da un sentimiento de quién soy, un olor diferente da un sentimiento del otro: el que no soy yo. La existencia de un yo, como pasa con Grenouille, se da por juzgamiento y comprobación de existencia que daban los ojos y narices externas, como la nodriza que lo rechaza por no tener olor. Lo mismo pasa con la presencia del olor; un hedor no existiría si no fuera una irrupción en los olores a los que se está acostumbrados, pues la mayoría de los que se consideran buenos o neutrales se ignoran o se está tan acostumbrado que no se sienten, por ejemplo, el olor propio es difícil de sentir (en la cultura del *Manual* se ha enseñado a detectar y repudiar olores propios como el sudor). Un mal olor descoloca, hace evidente que existe una diferencia con el yo (el olor propio).

Cabe destacar que el sentimiento de identidad se da si existen los otros, con base en un no-yo, que el yo individual discrimina paulatinamente. Al compararse con otras personas se conforma la sensación del sí-mismo (Lourdes de la Parra y Dulche, 2016). Por ese motivo, un mal olor se le adjudica a lo diferente y lo enemigo, y por eso también la necesidad de

higienizarlo de acuerdo con los códigos sensoriales propios, un ser que se parece a mí, que huele parecido a mí, no es una amenaza. He aquí la necesidad que se tuvo de higienizar a los pueblos indígenas en la colonización, para que encajaran en el proyecto de nación, e incluso ahora en acciones que se verán en el siguiente texto a analizar. Como se vio en *Rey gallinazo y el joven* o en *Sol y la joven*, para volver al hogar y al origen, era necesario no haber perdido por completo los códigos olfativos de este lugar, y para no perderlos se debía mantener conexión con este.

3.2 Esa horrible costumbre de alejarme de ti: el olor, lo conocido y lo otro

En este último apartado se mostrarán las consecuencias de la higienización étnica en un plano más actual y reconocible: una situación a la que muchas personas de diferentes comunidades se han tenido que enfrentar. Incluyendo a la misma Vicenta María Siosi, quien pasó su niñez en una ranchería wayuu (asentamiento que alberga varios ranchos habitados por familias y conformado por un corral colectivo, huertas, cementerios, etc.), pero sus padres decidieron trasladarla a los ocho años a Riohacha para continuar sus estudios.

Siosi es una escritora, periodista, profesora y activista wayuu del clan apūshana, ubicado en San Antonio de Pancho, Manaure, La Guajira. La comunidad wayuu está ubicada en el departamento de La Guajira (municipios de Fonseca, Distracción, Barrancas, Maicao, Manaure, Uribía y Riohacha) y al norte de Venezuela. Es considerada la etnia indígena más numerosa del país y un pueblo que se ha destacado por la resistencia a la violencia que ha tenido. Por el potencial energético, minero y comercial que tenía La Guajira se volvió un punto clave durante la colonización. En el siglo XVI los wayuu lucharon para evitar ser esclavizados en los bancos de las perlas y siguieron luchando por su independencia de los españoles, lo que los hizo volverse para el siglo XVIII (siglo característico por las rebeliones wayúu) básicamente una nación

enemiga a los ojos de los colonos. Esto los llevó a perder tierras y empezar a ser ganaderos. Este pueblo también fue tocado por los proyectos misioneros que pretendieron convertirlos al cristianismo (entre esas las misiones capuchinas). En el siglo XIX se incrementó la parcelación de tierras y extinción de los cabildos. Los resguardos se interpretaban como una muralla que impedía la civilización y ataba al pasado. En el siglo XX Los capuchinos formaron orfanatos para niños wayuu como parte de la obra civilizadora. En este mismo siglo se reconocieron los primeros resguardos (la Constitución de 1991 abrió espacio para hablar de las definiciones legislativas de territorios étnicos), pero también se enfrentaron a la amenaza de la violencia armada, lo que causó muchos desplazamientos (Villalba, 2008). La comunidad wayuu resalta el tejido como práctica cultural ancestral que guía la acción y el pensamiento. El chinchorro y la hamaca son algunos de los tejidos más representativos (ONIC, 2022c).

En *Esa horrible costumbre de alejarme de ti*, se muestra un conflicto cuando los códigos olfativos cambian por completo. Este texto cuenta la historia de una niña que vivía en una ranchería wayuu con su familia y la mamá la lleva a vivir con su madrina en una casa de Riohacha; ella debe adaptarse a un nuevo espacio que parece rechazarla, se le caen los platos, todo es alto en la casa, se cae de la cama. Luego, adquiere nuevos hábitos, maneras de sentir, pensar y oler que le permiten encajar medianamente en la ciudad, a pesar de que sigue siendo rechazada por sus rasgos indígenas. Finalmente, cuando cumple la mayoría de edad, la mamá vuelve por ella y la quiere llevar de nuevo a la ranchería pero este espacio que amó en su infancia ahora la rechaza: la pican los zancudos, se cae de la hamaca, el agua en donde solía bañarse le parece sucia y hasta el olor de su madre le desagrada.

Como en *Rey gallinazo y el joven*, en este cuento se halla un cambio de espacio, problemas durante la adaptación e higienización inicial para entrar al espacio nuevo y una

transformación de la protagonista para poder adaptarse. Una de las cosas más importantes es que la higienización no se realiza solamente a través del baño y el agua para quitar el olor sino que se hace una higienización étnica que implica quitarle los collares y las ropas que traía de su casa (equivalente a la tierra o mundo inicial/ hogar en *Rey gallinazo y el joven*). Un elemento parecido a la *performatividad* del joven con la capa en *Rey gallinazo y el joven*, con la diferencia de que con la capa parece haber una vuelta atrás tan simple como quitársela, la situación de la niña no es tan sencilla como volverse a poner sus ropas cuando crece. El joven podría tener su ropa de la tierra debajo de esta capa, a la niña le quitan todos los elementos que asociara a su cultura.

En el texto se cuenta cómo la mamá viste a la niña cuando la va a llevar a Riohacha: “Mamá me colocó la manta y las wairriña nuevas, adornó mi cuello con los collares de la abuela y amarró sobre mi cabeza su pañolón de mil colores” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño Secretaría de Educación del Distrito, 2020, p. 6). Posteriormente, la niña cuenta cómo la despojaron de estas prendas: “Ya no llevo la manta, la señora me dio otra ropa y guardó los collares en el jarrón blanco que está sobre la vitrina de la cocina” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría De Educación del Distrito, 2020, p. 6). Además, habló de un problema con el lenguaje: “«Indiecita», me llaman, sin saber que soy princesa y mi papá el cacique de la ranchería” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría De Educación del Distrito, 2020, p. 6). En todos los casos, se encuentran nuevamente un desconocimiento de los códigos culturales; al igual que en *Rey gallinazo y el joven*, se ve cómo un mismo objeto o sujeto es llamado de dos formas diferentes por esta brecha cultural. En su hogar ella es una princesa por ser hija del cacique, pero allí tienen una lectura específica de rangos y poderes que la posicionan como tal, y en este espacio en Riohacha esto se desconoce y no se tiene interés tampoco en

entenderse, porque entró a una cultura en el que lo indígena es mal percibido, motivo por el cual se le categoriza como “indiecita” de manera despectiva.

Aquí hay una desigualdad de poderes no solo por la edad de la niña, sino por el hecho de pertenecer a una comunidad indígena. La niña se transforma. Ya no es una princesa en este contexto, pues al ser indígena ocupa una posición social en la que debe hacer el aseo y ordenar la casa, se le golpea si hace algo mal, etc. Sin embargo, su madre le resalta que es por su bien y que esto le brindará más oportunidades en el futuro: “Si te llevo a casa de mi comadre es por tu bienestar, te educarán y podrás ser otra persona con buenas costumbres. Agradecida le estaré toda la vida” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría De Educación del Distrito, 2020, p. 10). En esta sociedad dominante a la que pertenecen las dueñas de la casa (a la que en este trabajo se le podría denominar la cultura del *Manual de Carreño*), las oportunidades son reducidas para las poblaciones indígenas, porque son mal percibidas. En ese sentido, la higienización cumple también la labor de limpiar lo indígena, es decir, lo que le impide a la niña no solo adaptarse a este nuevo mundo sino entrar, participar y tener agencia en él. Esta niña efectivamente se transformará en otra por medio de la educación de las dueñas de la casa y del contexto en el que se le cría, lo que también incluye la educación sensorial y olfativa.

A esta niña se le higieniza no solo físicamente sino que se le borra lo que se llama el olor a maíz cuando también se le limpian las creencias y simbolismos que cargaba consigo, por ejemplo, la importancia de la manta o las guaireñas. De acuerdo con la ONIC (2022c), en la cultura wayuu las tradiciones están supeditadas al territorio y lo que enseñaron a hacer los ancestros. La agricultura y el pastoreo son parte del diario vivir, pero existen otras prácticas de gran valor como la elaboración de artesanías. De tal modo, las dueñas de la casa ejercen su poder y autoridad para realizar una higienización étnica, pues la acción que realizan implica limpiar

visualmente lo indígena, para que se adapte a la cultura en la que ahora viven. Aunque al mismo tiempo borra lo simbólico de estos elementos visuales de la memoria y de los sentidos de la niña. Como se mencionó, limpiar lo que se ve diferente es limpiar lo que se considera malo desde la perspectiva del que desea limpiar. Lo diferente da miedo y la higienización responde a este temor con frecuencia, a través de su borramiento o desodorización.

En el texto se encontraron concepciones de limpieza del *Manual de Carreño*. Por ejemplo, cuando las dueñas de la casa se burlan de la manera de hablar de la niña: “Pues como poco sabía castellano, cada palabra mal pronunciada (y eran todas), las desternillaba de la risa” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría De Educación del Distrito, 2020, p. 9). En el *Manual de Carreño* (1997) se estableció que sin conocer las reglas gramaticales no se puede expresar con pureza, lo cual es indispensable para ser culto, y ello deja ver el grado de vulgaridad y empañarán cualquier mérito. De tal modo, la gramática es imprescindible para toda persona que quiera una buena educación, quienes deben mínimamente hablar con propiedad, además de ser necesario pronunciar perfectamente cada palabra. En esta higienización del lenguaje no se dio cabida a ciertos acentos o dificultades para pronunciar sonidos que pudieron y pueden tener personas que hablen o tengan como lengua materna lenguas que hacen parte del territorio nacional, como las indígenas.

Otro elemento que también se menciona en el *Manual* es el “buen” vestir, pues según el *Manual de Carreño* (1997), las mujeres no deben estar desaliñadas en casa ni para sus labores del hogar, siempre con el uso de prendas que denoten buen gusto y sobriedad; igualmente, los niños no deben estar sucios ni desnudos, sino siempre bien vestidos. El *Manual* se centra en que no es importante el dinero que se posea para vestirse, mientras se permanezca limpio. Aunque es importante recalcar que el *Manual* tuvo una función de jerarquización y clasificación que

privilegió la élite que fue quien lo impuso y reprodujo, por lo tanto, si tiene una carga de clase. Así mismo, en el vestir se resalta la importancia de lustrar los zapatos, de la sobriedad y de combinar adecuadamente los colores de la ropa. Sin embargo, no se tienen en cuenta otras maneras de vestirse: calzado como alpargatas o las wairriña que tiene la niña. También se queda con una visión de sobriedad y de color en la que podrían no encajar vestidos típicos o en el pañolón de mil colores que tenía la niña en la cabeza.

Por último la concepción de los tipos de hogares, es decir, los diferentes espacios que las poblaciones colombianas pueden habitar según sus condiciones específicas, las cuales responden a climas, sustento, capacidad adquisitiva, etc. En el caso del *Manual de Carreño* (1997) se hace siempre referencia a una casa. Se establece que esta deja ver la personalidad de sus dueños, de modo que se procura que el buen gusto guíe la elección de todo su interior, y que un decorador profesional se haga cargo de ello, al conocer las necesidades propias. Por ejemplo, en la entrada debe haber un mueble para recibir abrigos y sombreros, a fin de evitar el desorden en la casa. Así pues, cualquier cosa que no se asemejara a una casa como la pinta el *Manual* (con paredes, puerta, cama con cobija y almohada, piso, etc.) no se va a juzgar como limpia u ordenada. Por ello, una ranchería o un chinchorro wayuu como en el que vivía y dormía la niña, no cumple con los requerimientos orden e higiene según la cultura del *Manual de Carreño*, precisamente por no entrar en las descripciones de casa que se plantea y que se asume que todo el mundo tiene.

En este sentido, la niña no solo es juzgada despectivamente por las dueñas de la casa por pertenecer a una comunidad indígena, sino por todas las implicaciones higiénicas que eso implica en el contexto. A la niña se le arrebató las ropas y collares porque eran sucios y desordenados. Elementos visuales y auditivos que venían acompañados por estereotipos del

carácter que lo respaldan por no encajar en lo que se espera de un buen ciudadano con buenas costumbres.

Pasando a otro tema, es importante hablar sobre la influencia de esta cultura impuesta por las dueñas de la casa en la niña después de transformación: la imposición de las llamadas buenas costumbres, lo que se puede evidenciar, según el texto, tras ocho navidades.

En primer lugar, se puede ver la agencia que ha ganado en la casa, pues al adaptarse no solo se le empieza a considerar limpia y ordenada (dos elementos que se le alaban y se entienden desde este mismo contexto de las dueñas de la casa), sino que se le permite hacer más que solo limpiar la casa. Esta joven logra ganar cierto poder al transformarse en lo que pedía su contexto: “Voy al colegio. Sé por mis amigas que dibujo bien. Olar siempre alaba mi aseo y orden. No volví a quebrar nada. [...] En esta Navidad pedí permiso para realizar una fiesta y me lo concedieron” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría de Educación, 2020, p. 10).

Elemento que se puede explicar con los beneficios que traía y sigue trayendo la adquisición de las concepciones de la cultura del *Manual*. Como una función de este texto cuando surgió era el control social (para apoyar el proyecto nacional), debía ser difundido a toda Colombia (no solo quedarse entre las élites). Claro, no se puede asegurar que el discurso del *Manual* le haya llegado igual a toda la población en esa época (ni siquiera estando en auge), sobre todo porque la educación y la información, incluso ahora, son un privilegio al que muchos no tienen acceso, pero esto funcionó porque adquirir las maneras correctas de ser y vivir implicaba también ser tratados de cierta manera, obtener ciertos beneficios sociales y económicos. De acuerdo con López (2017), el *Manual* tuvo un uso político, con base en que la urbanidad y el buen trato condicionan las aspiraciones de las clases media y baja, por ser receptores de las normas, se beneficiarían del trato cortés esperado de los superiores.

La gente no decidió cambiar sus costumbres o trasladarse a la ciudad porque el *Manual* lo dijo, sino que esto prometía una mejor vida, mejores oportunidades, ascenso en la escala social, en resumen, mejor calidad de vida: educación, salud, seguridad, atención gubernamental, oportunidades de trabajo, etc. Lo que el *Manual* hace es justificar por qué estos beneficios en estos espacios, por qué para esta gente y comunicar lo que necesita la población que no encaja para hacerlo y beneficiarse de la modernización al ajustar comportamientos, concepciones, maneras de oler y sentir. Elemento que la joven hace, por lo que adquiere beneficios.

En segundo lugar, se evidencia un cambio en su lenguaje cuando describe a su mamá después de tantos años: “Una mujer mayor con una manta floreada, seis gallinas y un cabrito me esperaban junto a un burro. Era mamá. Estaba curtida y arrugada por el sol” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría De Educación del Distrito, 2020, p. 10). No se refiere a ella como su mamá en un primer momento, resalta características de su piel, parece no reconocerla. Pasa igual cuando se refiere al burro y a la manta floreada como si no se parecieran a lo que usó cuando llegó a Riohacha. En este primer instante parece haber olvidado el trasfondo de estos elementos, sus simbolismos, la importancia que tuvieron para ella tanto cultural como afectivamente. Cuando el olor a humo de su madre le parece amenazante se entiende que la transformación de sus códigos, en este caso, llegó más lejos que en el joven o la joven de textos anteriores.

A diferencia de en *Sol y la joven* o *Rey gallinazo y el joven*, esta joven no va a poder volver a su espacio anterior o a su rancharía con su mamá. No porque espacialmente no pueda, sino porque ya no pertenece y, por ello, en un inicio, ya no quiere. Sus sentidos han cambiado, su manera de percibir ha cambiado: “Me abrazó y sentí su olor a humo. Me separé rápidamente pensando que podría ensuciarme el vestido de la fiesta” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño y

Secretaría de Educación del Distrito, 2010, p. 10). La lectura de su propia cultura ha cambiado:

“La metí a la casa por el portón del patio, para que no la vieran, pues había invitados en la sala”

(Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría de Educación del Distrito, 2020, p. 10).

Ahora le da vergüenza, le teme a lo sucio, lo esconde y ni ella entiende bien este rechazo:

“Cuando me encuentro con algún familiar en el mercado me escondo para no saludarlo.

Ni yo misma me explico este desafecto a mi raza” (Fundación Gilberto Alzate Avendaño y

Secretaría de Educación del Distrito, 2020, p. 10).

Los códigos olfativos de la joven han cambiado tanto que rechaza su espacio original, lo que era el olor a maíz en el joven de *Rey gallinazo y el joven*, en esta joven ha sido en gran parte higienizado por la cultura del *Manual de Carreño*. El humo que antes podría percibirse como una manera de comunicarse con su comunidad y su vida espiritual, como dijo Azael García, wayuu de la zona del norte de La Alta Guajira:

“Pueblo que no practica la comunicación espiritual pierde su esencia”, mencionó el docente Wayuu Azael García, quien dio apertura al encuentro de comunicación, con el ritual del tabaco. “El tabaco es un elemento importante en la comunicación del pueblo Wayuu, a través de él, nos comunicamos con la tierra y el mar, los espíritus de nuestros mayores se acercan a nosotros a través del humo del tabaco. Es nuestro compromiso como pueblo Wayuu, mantener la vida espiritual [...]”. (Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC], 2015, párr. 3)

Ahora es considerado sucio por la cultura del *Manual de Carreño*, y para entender esto es preciso remitirse al siglo XIX en Latinoamérica. El tabaco fue un importante bien comercial a nivel internacional, según Meza (2014), los mercados urbanos de cigarrillos ayudaron a expandir el comercio del tabaco de ese siglo. En un principio, los comerciantes europeos que ofrecieron

cooperar para acabar el monopolio español se beneficiaron de las nuevas repúblicas cuando abrieron sus fronteras comerciales. Colombia tuvo su propio auge tabaquero a mitad del siglo XIX y se consolidó en el siglo XX, donde además tuvo el apoyo de las élites, como señaló Rueda (2016), en el siglo XIX, la industria del tabaco tuvo problemas a raíz de los impuestos a este producto, la inestabilidad económica y social del país, y los pocos avances tecnológicos. Empero, a fines del XX, se importó maquinaria y la industria tabacalera de Colombia creció considerablemente. Por este motivo, en el *Manual de Carreño* (1997) no se censura fumar sino los espacios en los que se hace, por el humo y su olor. Se censura el olor a tabaco del cuerpo, las manos, la boca, la ropa, etc., de modo que se puede fumar, pero sin que queden rastros del mal olor del humo: “14 — Los que fuman, deben procurar impedir que sus dedos tomen esa mancha de un feísimo amarillo subido que va formando el humo, la cual no sólo da a las manos un mal aspecto, sino un olor verdaderamente insoportable” (Carreño, 1997, p. 63).

De esa forma, el tabaco en la cultura del *Manual* implica modernización por su comercio, pero llevar el olor en la ropa o en el cuerpo es falta de “civilidad” por desconocimiento de las reglas y los modales. También se considera que la razón del mal olor del humo tiene que ver con el hecho de que la cultura del *Manual* censura la boca y la saliva. El humo, al pasar por la boca y ser una exhalación de un cuerpo ajeno no es agradable de tener cerca. Por ende, y por el hecho de que ese olor estaba acompañado por características físicas que describe con desafecto, como la piel ajada de su madre, la joven rechaza a su madre. No obstante, en la cultura wayuu esto no se percibe de la misma manera y el rechazo a este olor tampoco se puede leer igual. La joven percibe como enemigo a un olor asociado a una práctica importante espiritual y unitariamente para su comunidad, por lo tanto, el rechazo no se queda solo en el olor sino también en el simbolismo de comunicación y conocimiento del tabaco.

Siguiendo con el texto, la joven vuelve a la rancharía y ahora este espacio lo percibe tan amenazante como lo fue al inicio del texto la casa. Si antes se caía de la cama, ahora se cae del chinchorro, el agua en la que se bañaba ahora la ve sucia, pues sus definiciones de limpio y sucio han cambiado. Al igual que sus definiciones de manta, burro, humo, las mismas dueñas de la casa, su madre y lo indígena. Ya no puede experimentar estas cosas como cuando era niña, porque ve, siente y huele diferente; como consecuencia, lee e interpreta diferente también. En este caso, no basta con devolver la capa al cielo, como pasó en *Rey gallinazo y el joven* para volver a tener sus códigos olfativos antiguos, pues al cambiar no hubo vuelta atrás. ¿Cómo volver a casa si ahora huele feo? Si el olor feo es amenazante y es enemigo, ¿cómo volver a un hogar que se percibe enemigo y parece atacar como enemigo con sus olores y sus zancudos?

Cuando sus códigos olfativos fueron reformados, también lo fueron sus definiciones de muchas palabras, y entre esas también cupieron definiciones de lo que ella era: ¿wayuu? ¿Parte de esta cultura del *Manual de Carreño*? Pues, si el olor narra culturas y personas, al perder la definición de este olor a humo como normal o agradable también perdió el simbolismo de este, las creencias alrededor e incluso podría decirse que parte de sus recuerdos (lo cual se evidencia cerca del final del texto). No debe olvidarse que la memoria de un olor hace posible que hasta el olor que debería ser menos agradable, según el contexto, pueda ser agradable a un nivel personal. Una experiencia agradable se asocia a un buen olor y una mala experiencia por un mal acto se asocia con un mal olor. Tal como estableció Synnott (2003), los olores suelen evaluarse en función del valor negativo o positivo de su recuerdo, de modo que ese olor, el recuerdo y el significado se relacionan estrechamente; además, esas apreciaciones olfativas se construyen también con enseñanza por parte de padres y expertos.

El olor es capaz de crear un espacio afectivo en el que un recuerdo puede traer un olor o un olor traer a flote un recuerdo. En este caso eso no sucedió, puesto que no hay una asociación emocional de la joven con el olor a humo que desprende su madre y tampoco una conexión con ese espacio y el simbolismo que tiene. Al perder el olor también perdió la afectividad, si no queda conexión consciente por los recuerdos, tampoco una inconsciente por la memoria sensorial. Si bien no hay añoranza por volver, tampoco hay deseo de quedarse donde vive. En *Sol y la joven* y *Rey gallinazo y el joven*, si bien los protagonistas no muestran añoranza específica por volver, se puede concluir que decidieron volver a su casa y que el olor que expedían podía ser su deseo de volver y, así mismo, la posibilidad de hacerlo y sentirse en casa, dado que este olor era la llave de entrada a este espacio. En *Rey gallinazo y el joven* el olor a maíz que expedía el joven fue el que lo logró anclar a la tierra. Oler a su espacio, a su tierra, era pertenecer y significaba poder volver. Empero, también era importante que al llegar a su hogar este no resultara desagradable, como al inicio lo fue el cielo al ver sangre y carroña. Si él no hubiera cambiado sus códigos sensoriales, no se hubiera podido quedar en el cielo, pero lo mismo se cumplía al revés, que el hogar resulte desagradable, lo hace inhabitable.

En el caso de la joven wayuu del cuento de Siosi, cuando vuelve a la ranhería dice que todos la miran como una extraña y, además, la experiencia de estar en la ranhería no le resultó agradable porque ya no veía, sentía y olía como cuando era niña. Si se transpusiera esta situación a *Rey gallinazo y el joven* o *Sol y la joven*, se podría afirmar que el olor a maíz fue casi completamente higienizado de su cuerpo, a tal nivel que en su hogar original no encajaba. De igual manera, el olor a maíz no encajaba en los nuevos códigos olfativos, pues para estos, cualquier olor diferente que se salga de sus normas y reglas es tildado de desagradable; por lo anterior, se podría decir que el olor a maíz de su hogar y el que ella misma expide no lo entiende,

pero más que eso no le resulta agradable. Desde esa perspectiva, que le parezca desagradable el olor a maíz no solo implica que le resulte desagradable el espacio o que ya no pertenezca del todo, sino un rechazo (que no entiende y no quiere experimentar) a los que expiden este olor y un rechazo a su propio olor: lo que ella fue y quizá sigue siendo en algunos aspectos.

Del mismo modo, también es un rechazo a lo que ella sigue siendo a los ojos de los demás, porque ella cuenta que por sus rasgos físicos la siguen llamando “indiecita”. Lo que indica que este rechazo a su familia y a este lado suyo fue enseñado junto con toda esta higienización que pretendió borrar lo que para esta cultura estaba mal y sucio: lo indígena, pero más específicamente lo que se sale de sus códigos culturales, sensoriales, olfativos y estéticos. Por esta razón, en *Mu drua (Mi tierra)* (2011), un cortometraje de Mileidy Orozco Domicó, ella mostró temor a perder lo que la hace embera por vivir en Medellín. Vivir en otro espacio, con otra cultura, va cambiando los códigos olfativos y esto implica olvidar cosas. En este corto, le pide a su abuela no dejarla olvidar el olor a humo de su cabello; sabe que olvidar esto significa olvidar a su abuela, su cultura, olvidar lo que fue y es. Tal como le pasó a esta joven al haber olvidado poco a poco: “Creo mía esta casa ajena y de mi Guajira indomable ni recuerdos tengo ya”

(Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría de Educación del Distrito, 2020, p. 12).

No obstante, pese a que la transformación fue tan definitiva que no puede volver a su origen, no significa que logre pertenecer totalmente al nuevo espacio. Aún quedan rastros del olor a maíz higienizado, es parte de sus memorias, en su madre, su rostro, sus rasgos indígenas rechazados por lo que podría denominarse pertenecientes a la cultura del *Manual de Carreño*.

Conclusiones

El siglo XIX fue un periodo de cambios a nivel mundial que modificó a nivel educativo las concepciones de palabras aparentemente simples como cuerpo. Desde antes se venía en un proceso de transición de la concepción de cuerpo pecaminoso de la Edad Media al cuerpo que reflejaba el alma, y se creó interés por limpiar el cuerpo y los sentidos (los filtros), para percibir realidad y mostrar una moral transparente. De esta forma, la educación que se difundió en el siglo XIX recogió discursos de higiene y salud que se gestaron en siglos anteriores y se planteó educar el cuerpo, el comportamiento, las interacciones y, por tanto, el alma y la moral. Esto implicó la censura de áreas del cuerpo y comportamientos.

En esta época, la línea de lo privado y lo público se hizo más delgada, por ser uno reflejo de lo otro. Bajo este discurso, controlar lo público era controlar lo privado también y viceversa; así que la higiene para muchas personas en Colombia era un deber no solo personal sino con los demás, Dios y la patria. Moldear los cuerpos y comportamientos se extendía a moldear espacios en los que estos cuerpos habitaban: ciudades y la nación.

El cuerpo es un espacio construido culturalmente, por lo que entender un cuerpo es también leer la cultura que lo construye e interpreta. Para el proyecto nacional en Colombia moldear el cuerpo se volvió un deber patriótico que implicaba hacerlo según la definición de moda, raza y modernidad, que se basaba en Europa o Norteamérica; usar sus productos de limpieza, su definición de higiene y adaptarlas al contexto, pero siempre con la idea de ser como eran allá.

El *Manual de Carreño* respondió a la necesidad de construir un proyecto nacional, de modo que fue apoyado y construido por los discursos coloniales, salubristas (ligado con la teoría

miasmática), religiosos y patrióticos. El *Manual* homogeneizaba cuerpos, y con ello ideas y creencias, por lo tanto, intentó generar referentes comunes y cohesión social; lo que, a su vez, hizo no solo que todos olieran parecido sino que los códigos olfativos y sensoriales también lo fueran. Además, el *Manual* controló los comportamientos, justificó el control y la censura y todo con la intención de cumplir los propósitos de un proyecto nacional que privilegió a unos lados de la población más que a otros. Así mismo, el *Manual* censuró lo sucio, sin necesidad de decir explícitamente que algo lo era, por ejemplo, dictaminando que una persona externa no se debe quedar mucho tiempo en un velorio, porque la muerte se remite al espacio familiar y privado. Espacio en el que también está lo sucio y lo oloroso. Elemento que a su vez respondió a proyectos más grandes, como sacar de la ciudad los cementerios.

El *Manual* también intenta homogeneizar cuerpos bajo las nociones de lo limpio y lo sucio, lo que huele bien o lo que no, y ello generaba control y juzgamiento de la higiene entre los cuerpos de la sociedad. Así fue como prevaleció la importancia de la vista en este juzgamiento, pues permitió hacerlo con mayor rapidez que los demás; motivo por el cual la higiene se debe ver, lo que visualmente se va mal o distinto puede hacer que se piense de antemano que huele mal (aunque no sea cierto).

Así mismo, hubo poblaciones que no entraron en este proyecto de nación porque no encajaron en estos estereotipos de buen ciudadano, por lo tanto, fueron juzgadas. En el siglo XX a varias de estas poblaciones se les sometió a la higienización racial y étnica. Dos ejemplos significativos de comunidades indígenas que se mencionaron cómo algunas de las muchas afectadas fueron los ette y wayuu mediante las misiones, un concepto justificado por discurso colonial que determinaba a las poblaciones conquistadas (en este caso higienizadas) como bajas, ignorantes, necesitadas de guía. Entonces, se posicionó y legitimó la idea del colonizador como

guía, civilizado y limpio; como se vio al definir la palabra colono/granjero. Esta división de colonizador y conquistado o colonizado dio peso a las diferencias físicas entre unos y otros, pues mientras más parecido a los colonizadores se consideraba más civilizado, y mientras más diferente, más salvaje.

La división racial no vino solamente acompañada de características físicas sino también con comportamientos considerados inciviles o salvajes. Por ello, en la Nueva Granada se propagó la teoría de temperamentos, y esto, apoyado por el discurso científico, legitimó la división de castas, la limpieza de sangre y la esclavitud. Así mismo, los discursos de la higiene (sangre sucia: negros; sangre limpia: blancos), de la esclavitud, de la salud y de los temperamentos se usaron para legitimar jerarquías y posiciones de poder, todo lo cual va cambiando según el contexto de cada país derivado de su respectiva matriz colonial. Un ejemplo es el cambio del discurso de la esclavitud por el de la higienización cultural. Ambos se presentaron como la solución al salvajismo representado en lo físico, la sangre y el humor. Una manera de domesticar o de civilizar. En ambos casos la función fue excluir y evitar la participación en las esferas públicas de estas poblaciones, así como mantener las posiciones sociales y las jerarquías, mediante el discurso de lo limpio y lo sucio físico y moral. Sin embargo, la higienización cultural traía consigo la promesa de la reintegración a la sociedad y con esto, beneficios como obtener cierta independencia, por ejemplo, que las poblaciones indígenas higienizadas pudieran tener resguardos.

En ese orden de ideas, así como lo racializado, lo blanco fue también una construcción no solo sustentada por el color de la piel sino por la religión, la ropa, la educación, la lengua, el comportamiento; una prueba de esto es el papel del mestizo que puede variar. El *Manual de*

Carreño, como herramienta de construcción de nación moderna y civilizada, dejó por fuera todo lo que se alejara de esa religión, ropa, lengua, comportamiento, manera de oler, etc.

Ahora bien, el olor ha contribuido a la separación de lo culto y lo salvaje, puesto que es un sentido que se ha usado para determinar la higiene de otra persona, por ser un conector entre la vida privada y la vida pública, en donde el olor tiene la capacidad de irrumpir sin aviso. Lo que hace a un olor tan peligroso es esta capacidad de ser invasivo, inevitable, pero también al biológicamente ser una alerta de un peligro. El olor depende del contexto en su totalidad, puede depender del linaje, la economía, lo que se come, las condiciones de vida, en donde se está geográficamente. De igual modo, depende de la cultura y del contexto (su historia y memoria colectiva, cosmogonía, creencias) en el que se crean los códigos sensoriales, porque de eso va a depender lo que se considera un buen olor; y lo que se considera un mal olor: a lo que podría oler un enemigo. Esto debido a que el olor tiene función de clasificar, es símbolo de estatus, genera y es deseo, biológicamente alerta de peligros y marca límites; empero, estas funciones se usan principalmente de manera simbólica, lo que a su vez tiene un impacto social y político.

El impacto sociopolítico lleva a tomar decisiones: si el hedor se debe higienizar, sacar de la sociedad o exterminar. Como se vio, Kusch (2000) determinó el miedo al hedor como miedo a lo sucio, pero más allá de lo literalmente sucio, es un miedo a lo anterior a la higiene. El hedor es un miedo a la naturaleza, al rayo, a la ira de Dios, a los santos y al diablo, lo desconocido en donde habitan los indios, los negros y los mestizos. El filósofo argentino lo narra al retomar la incomodidad del olor a indio en el Cuzco y el Altiplano. La higiene se presenta como una herramienta de control y de domesticación sobre lo salvaje.

La higienización es un discurso que propone la neutralización o limpieza total de un olor. En muchos casos oler se asocia a lo salvaje y animal, y no oler a lo civilizado. Se ha

argumentado aquí que es difícil que haya una absoluta desodorización, puesto que oler es existir; y hay diferencias culturales en las formas de existir y sentir, incluso elementos como el desodorante poseen un olor neutralizante o no olor. Por tanto, aunque Annick Le Guérer (1990) como se citó en Larrea (1997) propuso que el término silenciamiento olfativo, es insuficiente, dado que no todos los olores han tenido una desclasificación igual, pues, como se pudo ver en el trabajo, dependiendo del olor y de quien lo juzga, se censura e higieniza (hedor) o se exalta. Todo en grados completamente diferentes dadas las diferentes clasificaciones. Este proceso se podría tomar más como el de subir y bajar el volumen. El silenciamiento sería bajar el sonido hasta quede inaudible o tener un sonido más fuerte tapándolo. En ambos casos, aunque la vibración o el sonido puedan estar presentes, parecen no estarlo. Como pasó con la joven y el joven cuyo olor a maíz nunca desapareció en los textos ette.

El olor refleja una individualidad y una colectividad, a veces construida desde la exclusión y el rechazo; quiénes son amigos, quiénes son enemigos. El olor implica existencia; se puede narrar a sí mismo a través de un olor, narrar la cultura y la historia propia. En consecuencia, un olor tiene una dimensión variable y actualizable como el mismo ser humano. Puede ser una manera de resistir ante ciertas lecturas de cuerpos o de recuperar historias pérdidas, como lo es para el oralitor Fredy Chikangana.

Así mismo, un olor puede decir lo que se es como grupo, pero al depender de tantos factores no tiene una clasificación objetiva para juzgar un olor bueno o malo. Por lo tanto, el buen olor o el hedor son conceptos mutables; e igual que el enemigo, se tiene que ver desde la oposición y afectación, no cómo hechos irrefutables. Es así como se hallan los waacha, antagónicos que por sus actos violentos y profanatorios, hieden; son una representación de una colectividad que afectó a los protagonistas de este texto y su comunidad. La presencia y acciones

de los waacha, no solo afectaron a los humanos, animales o divinidades, sino a la tierra, entendida como cuerpo y personaje (extensión de Yauu), según el contexto simbólico. Elemento que se relaciona con la concepción de colonización de Green para mostrar que los olores, en primer lugar, son capaces de contaminar espacios; en segundo lugar, no son ajenos de los procesos históricos, por lo que tenerlos en los textos puede ser una crítica a eventos del pasado, a discursos y desentendimientos que prevalecen.

Un hedor puede ser hedor porque simboliza violencia. De modo que el hedor puede tener una implicación histórica pero también simbólica y conceptual, pues lo que puede ser un acto violento para una cultura, para otra puede no serlo. Un ejemplo de esto es cómo se entienden conceptos como cuerpo, tierra o sangre, lo cual se analizó en la concepción de tierra madre a quien las petroleras le sacan la sangre, según Green (Comfama, 2021). Es así como se comprende que la violencia también puede ser transgresión e irrupción; y es por esto que una función del olor es alertar de estos sucesos. En varios casos esta transgresión es imborrable, como puede llegar a ser el olor, razón por la que se necesita de una higienización, o de la destrucción como purificación, para quitarlo. Como se estudió, la purificación se puede dar por el exterminio de la fuente que contamina y hiede. Al respecto, se vio la historia de Yauu que destruyó la tierra para empezar de nuevo, en el contexto cíclico de la cultura ette.

Los olores agradables pueden estar asociados a las divinidades, lo que se considera sagrado y a que se le atribuyen buenas características morales como solidaridad, o características estéticas como la belleza. Eso no significa que en todas las culturas huelan igual sino por el contrario, se puede decir que para la cultura en sí podría oler bien, pero para una externa no.

La violencia no siempre tiene que ser física y terminar en la limpieza destrucción, la misma higienización cultural puede llegar a ser un tipo de violencia. Igualmente, el cambio en

los códigos sensoriales y olfativos es un concepto clave para entender las dinámicas entre culturas, pues los olores están condicionados también por intercambios culturales (dado que no siempre implica borrar los códigos anteriores sino introducir nuevos). De esta misma forma, el papel de la higienización está presente en estas dinámicas como un medio para integrarse a esta cultura que higieniza, pues la limpieza se hace con sus elementos y sus ritos. En los textos *Sol y la joven*, y *Rey gallinazo y el joven* se evidencia un desentendimiento cultural porque, aunque se experimenta el mismo elemento, con los mismos sentidos, la interpretación se hace desde códigos diferentes, como consecuencia, la higienización física implica también un cambio en los códigos.

Otro elemento analizado es la transformación parcial del joven de *Rey gallinazo y el joven*, al *performar* visualmente como gallinazo usando una capa, lo que lleva a pensar en la importancia de elementos visuales y auditivos al integrarse en una cultura. Se dice parcial porque, así como se ve en la joven de *Sol y la joven*, él fue capaz de volver a su hogar inicial. Como se evidenció en la tesis, el tener olor a maíz, el olor de su casa, los ancla y es lo que les permite volver, lo que no pasa en *Esa horrible costumbre de alejarme de ti*, puesto que los códigos fueron higienizados casi completamente, de modo que la protagonista desprecia su propio olor a maíz, por ello, volver a su espacio se vuelve imposible, le hiede y lo percibe como amenaza. Entonces, se concluye que el olor está ligado a la memoria y tiene un espacio afectivo que la protagonista tampoco recuerda.

En el texto de Siosi se halla un desconocimiento cultural por parte de ambos lados, motivo por el cual entran en constante conflicto la niña y las dueñas de la casa. Cuando las mujeres despojan a la niña de su manta, su collar y su wairriña no dimensionan la importancia cultural de estos elementos (tampoco muestran interés en entenderlo). La escena se parece a la de

Rey gallinazo y el joven, cuando el rey le da su capa al joven, lo que marca el inicio de la transformación de los códigos sensoriales y olfativos que le permiten vivir en el cielo. Tanto al joven como a la niña este ropaje del espacio nuevo les permite hacer parte de este espacio y *performar* cómo individuos capaces de habitarlo. La diferencia radica en que al joven se le quitó el olor a humano durante la limpieza, pues el uso de la capa lo homogenizó con el resto de los gallinazos, sin embargo, lo suyo, lo propio, su raíz, su olor a maíz no se le quitó.

La joven del cuento de Siosi queda varada en un punto medio entre dos culturas de las cuales ya no hace parte por completo. Ambos lados le resultan ajenos y en ambos lados es ajena, porque en ningún lado encaja por su diferencia. Aunque eso se debe precisamente a este binarismo olfativo que determina que, si ella no es lo uno, debe ser lo otro. Claramente, la higienización le arrebató una parte importante de lo que ella fue, un elemento que debe ser y seguir siendo cuestionado, pero el problema también está en que al pasar esto no parece existir un lugar sensorial en el que ella pueda estar cómodamente. Incluso cuando el oler y el olor es un espacio de creación y transformación constante.

La necesidad de ubicar y juzgar inmediatamente los olores como buenos o malos, amigos o enemigos, o identificarlos en un grupo propio o un grupo otro ha reducido mucho los códigos olfativos y las maneras de narrarse. Cuando a esta joven la llaman india desnaturalizada implica que ella no es de esa cultura del *Manual de Carreño* por ser indígena, pero también que no entra en lo que se espera de un indígena por lo que es “desnaturalizada”, sin embargo, lo indígena es sumamente amplio porque existen estos casos en donde se evidencian diferentes capas identitarias, sensoriales y olfativas. De esa forma, se puede pensar que la presencia de los olores en estos textos sirve para recordar olores propios, pero también, al estar inmersos en el contexto

y posicionar su importancia, sirven para experimentar el olor y hasta para ponerse en la “nariz” del otro. Esto permite expandir los códigos olfativos de una u otra manera.

Finalmente, como se mencionó en la introducción, con este trabajo no se pretendió llegar a certezas definitivas, pues se ubica en un campo de interpelación intercultural lleno de brechas e intersecciones, pero es un comienzo para las muchas ramas que se pueden seguir abriendo y oliendo para investigar. Por lo tanto, quedan preguntas y temas abiertos que serían interesante seguir investigando. Uno de los que más llamó la atención es la relación entre la mujer y el hedor, o el buen olor tanto en oralituras, como en el *Manual de Carreño* y en *Cosas de Niñas*. Cuando hablé de la tesis en diferentes oportunidades con mi papá, mi abuelita, amigos o demás, siempre tenían algo nuevo que decir, una historia que contar. Recibí citas, videos, fragmentos que quizá no pude utilizar por completo, pero que demostraron que mucha gente tiene algo que decir al respecto. Cerrarse a escuchar únicamente la voz escrita, sobre todo en un proyecto como este que se trabajó con contextos ajenos al propio, sería contradictorio, por esto, lo que seguiría en este proceso es complementar con voces más cercanas o familiares este proyecto, en una futura tesis de maestría, en un *podcast* o en un libro creativo. De ser posible, sería ideal difundirlo, pues este fue un trabajo en el que, citando a una querida amiga “me dejé toda”. Por lo anterior, confío en que su difusión, a través de algún artículo u otro medio, podría interesarle y beneficiar a quien lo lea.

Referencias

- Afanador, M., y Báez, J. (2015). Manuales de urbanidad en la Colombia del Siglo XIX: Modernidad, Pedagogía y Cuerpo. *Historia y Memoria*, (11), 57-82.
- Artesanías de Colombia. (2020). *Memorias de Oficio. Tejeduría Ette ennaka - Sierra Nevada de Santa Marta*. Artesanías de Colombia.
- Banco de la República. (2001). *Los Apaalanchi: una visión del mar entre los wayuu*.
<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll18/id/417/>
- Camelo, S. (2017). Poéticas indígenas de resistencia y reconstrucción plural de comunidad. *Nómadas*, 46, 111-127.
- Canal Trece. (2018). *Mambe y ají, una tradición de la comunidad Uitoto*.
<https://canaltrece.com.co/noticias/colombianos-de-pura-cepa-mambe-y-aji/>
- Cardona, H. (2017). Colonialidad del poder y biopolítica etnoracial: Virreinato de Nueva Granada en el contexto de las Reformas Borbónicas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 12(2), 571 - 594.
- Carreño, M. (1997). *Manual de urbanidad y buenas maneras. De consulta indispensable para niños, jóvenes y adultos*. Panamericana Editorial.
- Carrusel. (2019, mayo 30). Hombres para mostrar de Colombia para el mundo. El Tiempo.
<https://www.eltiempo.com/carrusel/los-padres-mas-sexys-de-colombia-369038>
- Checa, S. (2007). El olor como símbolo de identidad: El Perfume. Historia de un asesino, de Patrick Süskind. *Revista de Filología Románica*, 126-139.
- Chikangana, F. (2010). *Espíritu de pájaro en pozos del ensueño. Samay piscocok pponccopi muschcoypa*. Ministerio de Cultura.
- Colón, C. (1995). *Cristóbal Colón. Diario de a bordo*. Rei Andes, Ltda.

Comfama. (2021). *¿Y si hacemos de la Tierra nuestra pedagoga? 10 lecciones de Abadio Green.*

<https://www.comfama.com/cultura-y-ocio/plenarios-abadio-green-lecciones-ancestrales/>

Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC]. (2015). *Comunicación desde los pueblos, para el fortalecimiento de la unidad, la cultura y el cuidado del territorio.*

<http://www.obsidianatv.com/articulo/85598/comunicacion-desde-los-pueblos-para-fortalecimiento-de-unidad--cultura-y-cuidado-territorio>

Cruz, E. (2008). La abolición de la esclavitud y la formación de lo público-político en Colombia 1821-1851. *Memoria y Sociedad*, 12(25), 57-75.

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Guadamarra/Punto Omega.

Erazo, E. (2008). Construcción de la nación colombiana. *Revista Historia De La Educación Colombiana*, (11), 33-52.

Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Secretaría de Educación del Distrito. (2020). *Libro al viento.*

Guiance, A. (2009). En olor de santidad: La caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval. *Edad Media. Revista de Historia*, 10, 131-161.

Kusch, R. (2000). *Obras completas tomo II. América profunda*. Fundación Ross.

Larrea, C. (1997). *La cultura de los olores: una aproximación a la antropología de los sentidos*. Ediciones Abya-Yala.

López, N. (2017). Los orígenes de un best seller: Publicación, circulación y recepción de la urbanidad de Carreño en América Latina. *Historia*, 50(2), 641-662.

Lourdes de la Parra, C., y Dulché, V. (2016). *El olfato en la construcción de la identidad*. Federación Psicoanalítica de América Latina.

- Marín, P. (2010). Modernidad en Colombia: propuesta histórico-metodológica para el establecimiento del campo de la novela colombiana. *Estudios de Literatura Colombiana*, 27, 179-196.
- Mata-Codesal, D. (2018). El olor del cuerpo migrante en la ciudad desodorizada. Simbolismo olfativo en los procesos de clasificación social. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(1), 23-43.
- McGraw, J. (2007). Purificar la nación: eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe colombiano, 1900-1930. *Revista de Estudios Sociales*, (27), 62-75.
- Meza, K. (2014). *Economía tabacalera y efectos sociales en Colombia: el caso el Carmen de Bolívar (1859- 1875)*. Universidad de Cartagena. <http://hdl.handle.net/11227/1690>
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Ministerio del Interior [MinInterior]. (2014). *Sumak Kausay Kapak Ñañ “Por el Camino Rial para la Armonía y el Equilibrio Yanacona” Plan de salvaguarda del pueblo yanacona*. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_yanacona_-_diagnostico_comunitario_0
- Ministerio del Interior [MinInterior]. (s.f.a). *Plan de salvaguarda pueblo Ette Ennaka*. <https://www.mininterior.gov.co/content/planes-de-salvaguarda-0>
- Ministerio del Interior [MinInterior]. (s.f.b). *Pueblo uitoto*. MinInterior.
- Morales, V. (2019). Breve historia de la higiene personal en Colombia. *Arte-Facto*, (10).
- Mu Drua (Mi Tierra). Domico, M. (Director). (2011). [Video/DVD] Ficvallmapu. <https://www.ficwallmapu.cl/movie/mu-drua-mi-tierra/>
- Niño, J. (2007). *Ooyoriyasa cosmología e interpretación onírica entre los Ette del norte de Colombia*. Ediciones Uniandes.

- Niño, J. (2018). *Diccionario de la lengua ette*. Ediciones Uniandes.
- Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2022a). *Okaina*.
<https://www.onic.org.co/pueblos/1129-ocaina>
- Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2022b). *Yanakona - Yanakuna*.
<https://www.onic.org.co/pueblos/1162-yanaconas>
- Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2022c). *Wayúu*.
<https://www.onic.org.co/pueblos/1156-wayuu>
- Pedraza, Z. (1999). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Universidad de Los Andes.
- Ramírez, S. P., y León, K. (2014). Pueblerinos antioqueños en Medellín. La inmigración pueblo-ciudad a partir de un estudio de caso, 1940-1970. *Estudios Políticos*, (44), 165-187.
<https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/19539>
- Rappaport, J. (2005). Community Psychology is (Thank God) more than Science. *American Journal of Community Psychology*, 35, 231-238.
- Restrepo, N. (2006). La iglesia católica y el Estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país. *Tabula Rasa*, (5), 151-165.
- Rocha, M. (2010). *El sol babea jugo de piña: Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Ministerio de Cultura.
- Rocha, M. (2016). *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Rueda, F. (2016). *Los problemas del tabaco: gobierno, campesinos y mujeres en la década de 1930*. Escuela de Ciencias Humanas.

- <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/11971>
- Santos, L. (2020). El pueblo del río: El valor simbólico del mito de origen en el pueblo uitoto. *Nova Et Vetera*, 6(60). <https://www.urosario.edu.co/Revista-Nova-Et-Vetera-2021/Omnia/El-pueblo-del-rio-el-valor-simbolico-del-mito-de-o/>
- Sobremesa. (2019). *La culpa la tiene la chicha*. <https://sobremesacom.co/la-culpa-la-tiene-lachicha/>
- Synnott, A. (2003). Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2), 431-464.
- Villalba, J. A. (2008). Wayúu resistencia histórica a la violencia. *Historia Caribe*, 5(13), 45-64. http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Historia_Caribe/article/view/83
- Villegas, M. (2010). *¿Cómo no meter la pata!* Villegas Editores.
- Villegas, M., y Kent, J. (2006). *Cosas de niñas*. Villegas Editores.
- Volcy, C. (2007). Historia de los conceptos de causa y enfermedad: paralelismo entre la Medicina y la Fitopatología. *Iatreia*, 20(4), 407-421. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/iatreia/article/view/4424>
- Ypi, L. (2016). Qué está mal con el colonialismo. *Signos Filosóficos*, 18(36), 140-176.m <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/572>