



Volume 5, Issue 1/2

Olores extraños, olores familiares y olores prohibidos: Construyendo el imaginario del hogar Fulbe a través del olfato

Miriam del Pino Molina

Palabras claves: Fulbe, etnografía feminista, etnografía sensorial, percepción participante, olfato

Cita recomendada: del Pino Molina, M. (2022). 'Olores extraños, olores familiares y olores prohibidos: Construyendo el imaginario del hogar Fulbe a través del olfato', *entanglements*, 5(1/2): 175-180



Licencing

This work is licensed under a [Creative Commons AttributionNonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Olores extraños, olores familiares y olores prohibidos: Construyendo el imaginario del hogar Fulbe a través del olfato

Miriam del Pino Molina

Resumen

Tengo el olfato muy desarrollado. Eso me dicen.

Pasan los años. Me doy cuenta que huelo aromas que la mayoría no huele. A veces siento placer y otras veces asco. Gusto y olfato en estrecha relación.

Tesis doctoral. Etnografía sensorial feminista. Trabajo de campo con el pueblo Fulbe. Sentido del olfato a flor de piel.

Cocinando entre peroles de supu. Olor a macho cabrío. Manos con olor a animal y a especias.

Lejía por los rincones. Olor a limpio, diría mi madre.

Incienso camuflando olores prohibidos.

¿A qué huele el hogar fulbe en occidente?

Consciente de que cuando sentimos, no sólo lo hacemos con un sólo sentido (Ingold, 2011; Candau, 2003), la etnografía sensorial feminista que aquí presento trata de comprender a las personas interlocutoras como “organismos- en-su- entorno” (Ingold, 2011, en Estalella, 2020) a través de la percepción participante (García, 2017).

En este texto, me centraré en interpretar las distintas realidades que he cohabitado en los hogares fulbe durante el trabajo de campo, a través del sentido que según dicen, mejor se me da, en oler. Una virtud, -junto con el tacto y el gusto-, asociada al cuerpo femenino, a lo salvaje, a lo irracional y a lo exótico a lo largo de la historia (García, 2017).

Oler para recordar a personas, momentos o lugares, por ejemplo, cuando estamos en fase de escritura de nuestras tesis; o recordar para oler, como cuando sufrimos el Covid-19 y oler se

convierte en una fantasía. Dos situaciones distintas en las que el cuerpo actúa como “*eje articulador de la dimensión sensorial del recuerdo*” (Del Valle, 1997, p. 60).

Sentir extrañamiento cultural oliendo mientras transitamos y cohabitamos el trabajo de campo. Oler como práctica feminista y como “*una manera corporal de reunir información*” (Linn Geurts, 2002, en Estalella, 2020), de romper con el androcentrismo y el olocentrismo dominante en la disciplina antropológica (García, 2017). Oler para situarnos (Haraway, 1988), para apostar por la intersubjetividad y para habitar nuestras etnografías “*desde el cuerpo y con el cuerpo*” (Esteban, 2018, p. 347; Hernández, 2012; Gregorio, 2014; Castañeda, 2019).

Oler para sumergirme en otras culturas y para sentir aquellos nexos comunes con ella. O simplemente para descubrir nuevos olores e incorporarlos a la lista de aromas familiares albergadas en mi preciado sentido del olfato.

Olores culturalmente inscritos. Agradables o desagradables, prohibidos o permitidos, extraños o familiares, recientes o pasados. Aromas que provocan nostalgia, asco o placer. Aromas que nos afectan y crean efectos sobre nosotras y sobre el medio que nos rodea; que nos conectan con sensaciones y emociones que inevitablemente de una u otra manera, consciente o inconsciente, incorporamos en nuestras investigaciones y acaban enriqueciendo, construyendo y transformando nuestro quehacer etnográfico en general y nuestras interpretaciones y análisis en particular (Osorio-Cabrera, Gandarias y Fulladosa, 2021).

Atender al olfato o al resto de sentidos - tacto, gusto- e incorporarlos a nuestros momentos de percepción participante (García, 2017; Howes, 2014, en Estalella, 2020) en el campo es una manera de poner en valor otras experiencias sensoriales y sensitivas a las que difícilmente podríamos llegar si nos centramos sólo en los sentidos tradicionalmente dominantes y androcéntricos, en el oído y en la vista. Nos ofrece información sobre cómo categorizamos, interpretamos y juzgamos de manera individual y/o colectiva y en un espacio-tiempo concreto un mismo olor, o distintos olores a través del lenguaje (Candau, 2003).

Olores aprendidos que provocan efectos, sensaciones y emociones también aprendidas como las que expondré a continuación.

La familiaridad con la lejía: olor prototípico^[1]

Olor a limpio, a frescura.

La limpieza, un valor estrechamente relacionado con la religión musulmana^[2] y con la cultura andalusí. Mi cultura, mis antepasados. La limpieza asociada a la pureza (Douglas, 1991) al “olor neutro” (Classen, 1992). Pero también es parte religiosa y cultural del pueblo fulbe protagonista de esta etnografía, residente en algunos lugares del Estado español. Vinculada a la higiene y a la pureza personal prescrita por Alá. Por ejemplo, antes de cada rezo, las abluciones son de obligado cumplimiento según el Corán:

¡Creyentes! Cuando os disponéis a hacer la azalá, lavaos el rostro y los brazos hasta el codo, pasad las manos por la cabeza y lavaos los pies hasta el tobillo. Si estáis en estado de impureza legal, purificaos. Si enfermos, o de viaje, o uno de vosotros viene de hacer sus necesidades, o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pásala por el rostro y por las manos (IV-43; también V-6) (en Reklaityte, 2006, p. 234).

Limpieza y pureza vinculada al hogar, especialmente, a la sala de abluciones (Reklaityte, 2006) y a la blancura de la ropa. Sobre todo, para el rezo de los viernes. Día de la semana en el que es tradición vestirse de blanco para ir a la mezquita. De ahí que dos de los objetos protagonistas que encuentras en los baños Fulbe - en la sala de abluciones - sean una botella de lejía barata, para la limpieza de este y una regadera grande, para las abluciones antes del rezo.

Olores familiares como el de la lejía que cambian en función de la persona y el contexto, del desarrollo de sus glándulas pituitarias y como no, de su bagaje cultural y experiencial (Larrea, 1997; Candau, 2003). De ahí que para algunas personas el olor a lejía sea desagradable. Para Corbin (1987), sin embargo, podría ser una forma de ocultar o desplazar un olor categorizado como “malo” (En Larrea, 1997).

Para mí, el olor a lejía barata es más fuerte que la de la lejía cara. Esta última suele llevar incorporada otros productos químicos que suavizan el olor a lejía pura o lejía barata y lo transforma en otro aroma artificial, pero más agradable o suave. Aroma que me provoca nostalgia, que me evoca a mi hogar y a la niñez. Su elección y utilización nos puede dar información sobre la clase social que transitan o los medios económicos de los que disponen las personas que la utilizan. O donde y para limpiar qué, la utilizan.

La extrañeza del olor a supu: cocinando con Benitte y compañía

Los olores nos hablan sobre los hábitos diarios de las personas interlocutoras, sus distintas realidades socioculturales, clase y clasificación social (Mata-Codesal, 2018), género, etnia y de la religión que practican. La escena etnográfica que aquí presento es un ejemplo de ello.

En África del oeste incluir la carne a su alimentación es un lujo que no está al alcance de cualquier familia. En destino - en este caso, en el estado español - no siempre se la pueden permitir económicamente, pero si la carne barata como el macho cabrío.

Todas en la cocina. El olor a macho cabrío y especias recorre mi cuerpo y provoca distintas sensaciones en el tiempo. Al principio siento asco, pero poco a poco me voy acostumbrando. Al rato, el olor estaba tan impregnado en el espacio que era incapaz de olerlo (Porteus, 1995, en Mata-Codesal, 2018). Mis glándulas pituitarias, manos y ropa se habían familiarizado con ese extraño y fuerte olor. Un olor percibido comúnmente en occidente como desagradable. Mi cuerpo se había dejado impregnar. No era consciente del olor que desprendía el macho cabrío hasta que salía de sus casas, me subía al autobús y olía mi ropa.

Hueles a animal, me decía mi compañera de piso cuando llegaba a casa ¿y es que no somos animales? me pregunté.

Macho cabrío, símbolo sagrado entre el pueblo musulmán en general y entre la etnia fulbe en particular. Animal sagrado vinculado con la llegada al mundo de una nueva vida y protagonista del ritual del bautizo. Momento culmen entre el pueblo fulbe (Marí Sáez, 2012).

Incienso, usado en el S.XVIII para la higiene, la desinfección y la purificación del ambiente (Larrea, 1997). En los hogares fulbe que he cohabitado, un olor aceptado que sirve para camuflar, ocultar o desplazar el olor a marihuana en las casas. Un olor prohibido. Una categorización que responde a *relaciones de poder que establecen el marco de la diferencia aceptable y trabajan sobre bases de codificación para los olores que nunca son explícitas y que además son distintas según el grupo de referencia*” (Mata-Codesal, 2018, p. 25).

Por alguna razón nunca he visto fumando a una mujer Fulbe. A los hombres sí, aunque nunca en sus casas. Siempre desprenden un olor agradable, a limpio, a fresca. Una fragancia nada parecida a la que desprende una persona fumadora.

El Corán prohíbe fumar, bueno, más bien prohíbe consumir sustancias que puedan dañar tu cuerpo.

Hogares con un ligero aroma a marihuana y un potente olor a incienso. Si vinculo estas dos fragancias a la limpieza y a la pureza ¿cuál sería el olor limpio y puro? Imagino que el incienso, el olor que predomina y con el que deduzco que pretenden camuflar el olor a sustancias prohibidas, a olor masculino.

¿A qué huele el hogar fulbe en occidente?

El simbolismo olfativo como marca de identidad y diferencia (Classen, 1992, en Mata-Codesal, 2018): *“el espacio vivido es un espacio altamente sensorial donde los conflictos incluidos los sensoriales no pueden no existir”*.

Si me preguntan sobre sensaciones y percepciones olfativas experimentadas durante el trabajo de campo en hogares fulbe, rápidamente destaco los siguientes aromas. A lejía, a macho cabrío, a especias, a incienso y a un ligero olor a marihuana.

Mezcla y conflicto de olores, de lejía barata con comida, especialmente a *supu*, estofados de carne con olor a animal, a macho cabrío que impregnaban mi ropa. Aroma a hogar fulbe que he cohabitado.

Comida y limpieza. Dos elementos fundamentales en la cultura fulbe descubiertos a través de la percepción participante, especialmente del olfato.

Olores que nos hablan de sus costumbres, de sus valores, de sus creencias y quizás de agencias y resistencias (Butler, 2018). Olores que nos transportan a la infancia, al trabajo de campo, a ese antiguo debate sobre la dicotomía naturaleza/cultura (Ortner, 2006), al colonialismo, al racismo y a la desigualdad social, económica y de género.

Olores extraños a los que nos habituamos. Aromas que nuestras glándulas pituitarias convierten en un espacio-tiempo concreto en esencias no perceptibles (Porteus, 1995, en Mata-Codesal, 2018). Como cuando cocinamos *supu* con Benitte y compañía.

Autores como Illich (1989, en Larrea, 1997) hablan de una posible desodorización cultural en occidente como efecto utópico relacionado con la burguesía. Corbin (1987) por otro lado, lo relaciona con la desinfección en determinados momentos de la historia de occidente. Burguesía y desinfección. Clase social vinculada a la limpieza.

Y yo me pregunto ¿a qué huele la desodorización en el hogar fulbe? ¿Podríamos hacer referencia en este texto a la lejía barata como producto necesario de los pobres para la desodorización del hogar y al incienso como aroma que oculta o desplaza los malos olores u olores prohibidos y de género?

La notas

^[1] (Candau, 2003)

^[2] Religión que practican las personas fulbe protagonistas de esta etnografía.

Bibliografía

- Abdel Halem (2004) *Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, J. (2018) [*Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*](#). México: Paradiso Editores.
- Candau, J. (2003) [*El lenguaje natural de los olores y la hipótesis Sapir-Whorf*](#), *Revista de Antropología Social*, 12, pp. 243–259.
- Castañeda, M. P. (2019) “Perspectivas y aportes de la investigación feminista a la emancipación” en [*Otras formas de \(des\)aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidades. IV Jornadas de Metodología de Investigación Feminista: violencia y resistencias*](#). Bilbao: UPV_EHU, Hegoa, SIMRef.
- Classen, C. (1992) [*The odor of the other: Olfactory symbolism and cultural categories*](#), *Ethos*, 20(2), pp. 133–166.
- Corbin, A. (1987) [*El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social siglos XVIII y XIX*](#). Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Del Valle, T. (1997) [*La memoria del cuerpo*](#), *Arenal*, 4(1), pp. 59–74.
- Douglas, M. (1991) [*Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*](#). Mexico: Siglo XXI editores.
- Estalella, A. (2020) Una antropología de los sentidos. Open#doc. En URL: [<http://estalella.eu/open-doc/sentidos>]
- Esteban, M. L. (2018) [*Herida de política y cárcel. El relato encarnado de una activista*](#), *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXIII(2), pp. 343–363.
- García, C. (2017) [*La percepción participante como una herramienta metodológica feminista: Una aplicación a los estudios de género*](#), *AIBR- Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(2), pp. 125–146.
- Gregorio, C. (2014) [*Traspassando fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista*](#), *AIBR- Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), pp. 297–322.
- Haraway, D. (1988) [*Situated Knowledges: The science Question in Feminism and the privilege of Partial Perspective*](#), *Feminist Studies*, 14(3), pp. 579–599.
- Hernández García, J. M. (2012) La autoetnografía como habitáculo. Espacios para vivir y compartir. Texto inédito presentado para el proyecto FEM2009-10982, diciembre de 2012.
- Ingold, T. (2011) [*Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes*](#), *Social Anthropology*, 19(3), pp. 313–317.
- Larrea, C. (1997) [*La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*](#). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Linn Geurts, K. (2003) [*Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*](#). California: University of California Press.

Marí Sáez, A. (2012) [*Las mujeres fulbe entre encrucijadas y cambios. Pulaaku, agencia corporal, reproducción y sexualidad*](#). Tesis Doctoral: Universidad de Granada.

Mata-Codesal, D. (2018) [*El olor del cuerpo migrante en la ciudad desodorizada en AIBR-Revista de Antropología Iberoamericana*](#), 13(1), pp. 23–43.

Ortner, S. (2006) [*Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?*](#), *AIBR- Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), pp. 12–21.

Osorio-Cabrera, D., Gandarias, I. y Fulladosa, K. (2021) [*Consideraciones ético-político-afectivas en investigaciones feministas: articulaciones situadas entre academia y activismo*](#), *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, 50, pp. 43-66.

Reklaityte, L. (2006) [*Acerca del saneamiento en las mudum andalusíes*](#), *Saldvie*, 6, pp. 225–249.

Biografía del autor

Miriam del Pino Molina es trabajadora social por la Universidad de Málaga (UMA) con un máster en Antropología Social y candidata a doctora en el programa de Estudios Feministas y de Género de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Ha sido becaria del Programa Predoctoral de Formación de Personal Investigador del Gobierno Vasco. Es miembro de AFIT- Grupo de Investigación en Antropología Feminista (UPV/EHU), del grupo Ez Donk Oraindik (UPV/EHU) y del Grupo de Trabajo sobre Racismo con Perspectiva Feminista (ASAE). Sus temas de interés son las migraciones, la antropología feminista, los estudios poscoloniales, la antropología de las emociones y la antropología de la violencia.

Sitio web: <https://afit-antropologiafeminista.eus/es/taldeak/miriam-del-pino-molina/>