



Las fronteras sensibles del cuerpo: ontología del aroma

Carlos Hernández Mercado

✉ carlosfilos@gmail.com

id <https://orcid.org/0000-0002-3506-2274>

Introducción

Los límites del cuerpo humano son relativamente simples de trazar cuando la vista es el sentido que traza las fronteras. Sin embargo, la piel como frontera entre el uno y los otros no constituye un criterio indudable cuando se utilizan otras modalidades sensoriales para individuar cuerpos. En efecto, si se toma en cuenta la dimensión olfativa, el nosotros y el yo desvanecen las líneas que los separan. De forma interesante, el olfato captura un paisaje aromático que inscribe a la comunidad en el cuerpo. Por ejemplo, en un texto sobre el aroma de los inmigrantes, una persona de origen asiático emitió el siguiente comentario: "los asiáticos huelen a comida. Los coreanos huelen a ajo, los indios huelen a curry, los filipinos huelen a vinagre y así sucesivamente. Los caucásicos, muchos de ellos, simplemente huelen mal" (citado en Manalansan, 2006, p. 45).

En el fragmento, el hablante establece una estrecha relación entre culturas, cuerpos y aromas. Es de notarse también el juego ontológico que se introduce porque la atribución de un aroma "étnico" une al separar. En otras palabras, si bien el autor distingue los cuerpos coreanos de los cuerpos indios y los cuerpos indios de los cuerpos filipinos, al hacerlo los une por medio de un rasgo aromático. ¿Qué implica esa diferenciación unificante? ¿Son los cuerpos un cuerpo? ¿Cuál es la naturaleza del aroma de los cuerpos que los separa pero también los une? ¿Cómo trazar la línea que separa un cuerpo de otro cuando el aroma, cuerpo intangible, se extiende a través de lo múltiple? ¿Dónde trazar la frontera?

La discusión acerca de los aromas del cuerpo ha sido escasa en los debates que tratan el concepto de frontera, aunque ha recibido mucha atención en otras disciplinas (Drobnick, 2006; Synnott, 2003; Henshaw, 2014; Xiao, Tait y Kang, 2018). Sin embargo, no prestar atención a los aromas de los cuerpos como factores sustantivos en la constitución de las identidades personales pone en peligro la comprensión de las relaciones simbólicas asociadas a este rasgo intangible tan singular. En consecuencia, la falta de atención a las dimensiones culturales de los aromas de los

cuerpos, así como su relación con las fronteras individuales y colectivas, puede conducir a la naturalización de la estigmatización y el ostracismo por medio de dispositivos orientalistas (Said, 1987; Manalansan, 2006; Synnott, 2003).

En palabras de Largey y Watson (1972) "los aromas particulares, reales o irreales, son utilizados con frecuencia como indicadores de la pureza moral de grupos e individuos particulares dentro de la escala del orden social, lo cual tiene consecuencias reales" (p. 1022). La existencia topológica y temporal ambivalente de los aromas humanos (encarnados y territorializados en el ambiente, convirtiendo las esferas privadas en públicas, traicionando fronteras, y cambiando lo material en simbólico) presenta un reto a la determinación de sus límites, alcances, efectos y comprensión.

El objetivo de este texto es examinar en qué medida el concepto desplegado de *frontera* contribuye a explicar la naturaleza bivalente del aroma de los cuerpos. En primer lugar, se toma como punto de partida a la ontología relacional para darle sentido a la naturaleza multimodal del cuerpo. En segundo lugar, se realiza un análisis conceptual del dispositivo de frontera. En tercer lugar, se explicitan algunos de los puntos metafóricos fundamentales del concepto. En cuarto lugar, se retoma una caracterización del concepto de *smellscape* o paisaje aromático para vincularlo con la teorización sobre lo fronterizo. Finalmente, se examinan dos discursos de una conversación sobre los aromas de los cuerpos para mostrar cómo opera el dispositivo de frontera desde una ontología tradicional.

El escrito está constituido como un *dossier* de invitaciones a pensar el problema del aroma del cuerpo y la posibilidad ontológica del cuerpo del aroma. Su naturaleza es aproximativa, si bien se ciñe a un espíritu unitario que tiene la intención de ser de naturaleza crítica.

El tema del texto y su tratamiento son relevantes y útiles para los siguientes ámbitos. Por un lado, la discusión ontológica aquí planteada establece puntos importantes para dialogar dentro del campo de estudios

de frontera pues subraya la naturaleza multimodal de los trazados geográficos tradicionales del cuerpo. Por otro lado, el texto está dirigido para especialistas de la antropología y la filosofía que operan dentro del marco del giro ontológico. Finalmente, el trabajo es útil para estudios críticos de raza pues contribuye con el descubrimiento de mecanismos de segregación enmascarados en narrativas que apelan a la neutralidad, la normalidad y otros tropos discursivos de construcción de otredades.

Ontologías

Para comenzar es pertinente hacer una breve aclaración ontológica. El punto de partida desde el que se puede reconstruir el ser del aroma del cuerpo no es único. El lugar común que la filosofía ofrece no es necesariamente el mejor, aun cuando ha sido uno de los terrenos en los que con más frecuencia se ha investigado el concepto de ontología y sus problemas. De hecho, casi todo el canon occidental se ha pronunciado en algún punto sobre la pregunta, ¿qué es lo que hay? (Platón, 1988; Aristóteles, 1994; Agustín, 2018; Boecio, 1994; Abelardo, 1994; Duns Escoto, 1994; Ockham, 1994; Tomás de Aquino, 2018; Descartes, 2011; Spinoza, 2011; Hume, 2018; Husserl, 2011; Heidegger, 2010; Carnap, 2003; Quine, 1980).

Al hacerlo, su conclusión ha sido alcanzada por medio de su artefacto discursivo favorito: el tropo de frontera, el cual discute este trabajo. Si bien las discusiones basadas en la tradición han llevado donde estamos (Grosfoguel, 2013), en este texto interesa desplazarse hacia otros terrenos. En particular, se busca comenzar a pensar las fronteras del cuerpo desde el enfoque que parte del giro ontológico que proviene de la antropología (Ingold, 2000; Descola, 2010; Holbraad, Pedersen Viveiros de Castro, 2014).

Como es bien sabido, el giro ontológico pone en duda la convencional división entre naturaleza y cultura (el famoso par *physis-nomos* de la Grecia antigua) para retejer las fisuras creadas por los dualismos ontológicos y antropológicos que al separar hacen política de facto (Ruiz Serna y Del Cairo,

2016). El giro ontológico enfatiza, desde el principio, que la modernidad y sus proyectos han buscado clausurar otras formas de conceptuar lo que hay y lo han hecho creando una ficción sobre la que están contruidos sus edificios institucionales (Tola, 2016). En suma, la ontología de lo singular sobre lo plural implica una disputa política o, en otras palabras, una querella sobre quién tiene el centro y quién se queda en la periferia.

Para este texto, se propone pensar desde las notas de Arturo Escobar (2012), referentes a la ontología relacional inspiradas en este giro. En concreto, se resaltan tres formas de ontología relacional, pertinentes para entender el ser del aroma. Por un lado, Escobar plantea que en la idea de la relacionalidad "un principio clave es que la realidad está hecha de entidades que no preexisten a las relaciones que las constituyen" (p. 13). Por otro lado, también aclara que "las ontologías relacionales [...] son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos" (p. 13).

Finalmente, Escobar explica que "no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos, y mucho menos entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el 'individuo' sino personas en continua relación con el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos" (p. 13). Con estos tres acentos, a saber: el de la realidad y sus relaciones sobre las entidades; el de la continuidad entre mundos y el de la no escisión entre personas; es posible entender la propuesta ontológica de la que parte este escrito.

La invitación es entonces a pensar el cuerpo y su aroma no desde un enfoque ontológico tradicional; por el contrario, desde un enfoque que resalte la imbricación de modos, formas, tiempos y lugares en los que está presente el ser del cuerpo. En este sentido, así como los principios del giro ontológico se dirigen a desestabilizar la dicotomía naturaleza-cultura, en este texto el punto que se pretende establecer es que en una dimensión multimodal (Jewitt, Bezemer y O'Halloran, 2016) las fronteras corporales

también necesitan ponerse entre paréntesis para luego des-trazarlas e incluso borrarlas.

Fronteras

En *Borderlands/La Frontera*, Gloria Anzaldúa (2012) explica:

Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el *us* (nosotros) del *them* (ellos). Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura. (p. 42)

Esta primera caracterización de Anzaldúa revela el rasgo fundamental de la frontera: la línea. Una frontera es elementalmente un trazo. A su vez, también establece la motivación de su trazado: la construcción de un espacio, pero este espacio común siempre construye por el mismo movimiento: su contrario. Es decir, del adentro siempre surge el afuera. La unión implica la separación. Anzaldúa lo hace notar; no solo desde la parte material, sino también a partir de la simbólica. Desde otro terreno, en un artículo en el que presentan una agenda para pensar y repensar el concepto de frontera, Parker y Vaughan-Williams et al. (2009) sugieren varios puntos de entrada a la reflexión sobre la noción de frontera, uno de ellos el de la autoría.

En particular, los autores cuestionan, "la metáfora de dibujar una línea en la arena motiva una serie de preguntas acerca de las conexiones entre las fronteras como actos fundacionales, pero ¿quién (o qué) construye las fronteras? ¿Cómo es establecido y reproducido este fundamento?" (p. 585). Las preguntas nuevamente remiten a lo que menciona Anzaldúa. El trazado de la frontera es realizado por alguien y ese alguien produce espacios de inclusión y exclusión. La fundación de la frontera crea un nosotros y un ellos; además, de forma importante establece un antes y un

después: una historia. Así, al discutir la historicidad de las fronteras Agnew (2008) declara:

No hay nada *natural* –físico o social– en las fronteras. Ellas son literalmente imposiciones al mundo. Esto no quiere decir que las fronteras son de algún modo simplemente metafóricas o textuales, sin materialidad; líneas en un mapa en vez de un conjunto de objetos y prácticas en el espacio. Es más bien que las fronteras nunca son objetos trascendentales que aseguran sistemáticamente espacios en los cuales las identidades e intereses pueden pasar sin examen. Podemos estar viviendo en un tiempo en el cual comiencen a perder su fuerza porque ya no corresponden con la ontología espacial emergente de un mundo cada vez más transnacional y globalizado. (pp. 7-8)

La frontera no es *natural* pero sí naturalizada. La historia, para el recién llegado, se vuelve ontología. Por ello, es necesario delinear lo descrito antes. La frontera es una manifestación del concepto de lo liminar. En consecuencia, es necesario explorar brevemente las condiciones de uso de esa noción. Lo liminar representa un límite, un umbral y en su forma más elemental una línea. La línea puede ser concebida como un estado *preconceptual* o *subdioxástico*. Con *preconceptual* se enfatiza en que posibilita la posesión de conceptos y con *subdioxástico*, aquello que yace antes de las creencias y las actitudes. Por consiguiente, su naturaleza es tanto topológica como temporal.

La misma idea de un concepto presupone una distinción y una separación con respecto de otros: un acto de delinear. En efecto, dado que el acto del pensar puede ser caracterizado como la acción de evocar representaciones de situaciones y sus componentes simultáneamente, combinándolas de formas creativas; los procesos básicos que sustentan el pensamiento instancian sucesos de individuación, que también pueden ser entendidos como episodios de separación o delinear. En este sentido, el acto de delinear sugiere que existe cierta pertenencia al acto de

categorizar; sin embargo, la noción de categoría ya presupone la idea de la línea: una línea crea un conjunto de cierto tipo.

Por consiguiente, la idea de tal conjunto implica la noción de una separación y una separación es solo posible si existe una línea. De esto es posible inferir que una línea es una estructura preliminar que permite el pensamiento. En otras palabras, si la mente fuese una máquina, el algoritmo maestro, o preliminar, sobre el que operaría, la creación de líneas sería la base para la escritura de todo código. Desde luego, la analogía no es del todo completa, la mente no es una máquina. Sin embargo, el trazo de fronteras mentales parece imprescindible para el pensar, o al menos verbalmente.

Distinciones prelingüísticas

Para explorar con más detalle la intuición de las precondiciones del pensamiento, es posible visitar un terreno diferente, aunque similar en cierta medida. En el artículo, "Linguistic Change and the History of Events" (1989), Reinhart Koselleck enumera algunas de las condiciones prelingüísticas de la historia humana. En principio, el autor establece tres pares prelingüísticos que son dados y comunes o, en otras palabras, "la humanidad los posee en común con los animales" (p. 650). El primer par es nacimiento/muerte; el segundo es interior/exterior; el tercero es por encima /por debajo (pp. 650-651). Nacimiento y muerte implican generación, principio y final, temprano y tarde o, en otras palabras: tiempo (p. 651).

Koselleck incluye la bipolaridad de los sexos aquí como la base de la "sucesión de las generaciones" (p. 650). Adicionalmente, el par interior/exterior está vinculado directamente con el concepto de frontera. Koselleck explica esto cuando menciona:

Sea agazapado en una cueva, o forzado a permanecer en un casa, sea en el acto de dibujar una frontera que ocasiona, o concluye, un conflicto, o los ritos de iniciación, sea que hablemos de concesiones

de asilo o sociedades secretas, o los sistemas de acreditación y las calificaciones de admisión que crean las entidades sociales modernas, o de la pertenencia a una comunidad política en la cual uno ha nacido –en todos estos casos, la diferencia entre *interior* y *exterior* es fundamental, en resumen, para las historias con las cuáles estamos familiarizados. (p. 651)

En últimas, arriba y abajo son nociones inscritas en un orden simbólico fundamental o, como Koselleck lo nombra siguiendo a Hegel, nociones inscritas en "la jerarquía del amo y del esclavo" (p. 651). Para Koselleck, la cultura está basada y construida sobre esos fundamentos prelingüísticos. De nuevo, lo que todas estas distinciones prelingüísticas tienen en común es la noción de lo liminar, el umbral y la simple línea. Por consiguiente, la propuesta parece sugerir que la mera idea de la cognición está basada en la construcción de diferentes tipos de fronteras metafóricas y sus operaciones recursivas.

Lugares comunes

No obstante, la idea de la frontera, establecida sobre una estructura preliminar, implica otros conceptos, los cuales son tan productivos como cargados políticamente, por ejemplo, el concepto de lo marginal o el concepto del borde. Tales conceptos, los márgenes y los bordes, están relacionados con las distinciones prelingüísticas ya mencionadas por Koselleck. Para ilustrar este punto, se puede pensar en los márgenes y lo marginal, los cuales, por extensión, están relacionados con el extremo inferior de una jerarquía. En cierto modo, están conectados con lo que está axiológicamente por debajo de algo y fuera de algo.

Los bordes, para continuar, son comúnmente vistos como peligrosos. Caminar por el borde pone el riesgo de los paseantes, quienes pueden caerse, lo cual remite a las antiguas representaciones de la tierra plana incrustadas en los pensamientos. Como bien es conocido, la expresión inglesa "*living on the edge*" significa vivir en constante riesgo, con la vida en

peligro. Incluso puede parecer emocionante por ello mismo. Aquellos que cruzan la frontera, el borde, quizá no vuelvan nunca más. En contraposición, en español existe la expresión "mantenerse al margen", que al contrario de "*living on the edge*", remite a un lugar positivo en el cual los problemas no tocan la vida de su habitante.

Aquellos que se mantienen al margen no sufren de las consecuencias de las decisiones de los demás y son considerados como objetivos pues miran desde el afuera. En cierto modo, son independientes. Al final, estar al borde de algo parece implicar siempre la idea de riesgo. Parece que el margen es un lugar estable, mientras que el borde es un lugar de riesgo. No obstante, a pesar del riesgo (y en parte gracias a él), los bordes pueden ser seductores. La misma idea de la frontera parece ser inescapable pues simplifica todo, sin embargo, es posible escapar de esta seducción. De hecho, Parker y Vaughan-Williams et al. (2009) se plantean la misma pregunta "¿Es posible una epistemología alternativa? ¿Puede ser definida una epistemología cuyo fundamente esté en la incertidumbre y que sea capaz de dejar de lado el encanto de la frontera fija? (p. 584).

Quizá la respuesta es negativa, en parte porque la pregunta crítica que formulan está construida con base en la metáfora de la frontera que buscan desmontar, retar y desarticular. Cuando Parker y Vaughan-Williams et al. invocan conceptos como "definición", "fundamento" o "dejar de lado" están "abriendo la puerta" de forma automática al concepto preliminar. El problema es que el cambio epistemológico presupone un cambio metafórico sistemático. Este proyecto sería fundamental, si bien no sencillo.

Conceptos desde el medio

Incluso los intentos más honestos por desarticular las dicotomías, tales como la propuesta del concepto de *Nepantla* recuperado por Anzaldúa (2012), no son inmunes a la estructura preliminar de la frontera. Sin embargo, la diferencia entre el concepto de Anzaldúa con respecto a otros es que su axiología es positiva con respecto a las fronteras; además, este

movimiento quiebra pero preserva; abraza y, al hacerlo, el dispositivo (la frontera) cambia gradualmente. Abrazar algo significa ser tanto singular como plural al mismo tiempo. Incluso este texto se atreve a preguntar: ¿Es este el medio? ¿El tercero excluido? ¿Nepantla?

El desplazamiento conceptual parece prometedor, especialmente cuando se toma en cuenta lo mencionado por Lakoff y Johnson (2003):

Las metáforas pueden crear realidades para nosotros, especialmente realidades sociales. Una metáfora puede entonces ser la guía para la acción futura. Tales acciones se ajustarán a la metáfora desde luego. Esto, en turno, reforzará el poder de la metáfora para darle coherencia a la experiencia. En este sentido, las metáforas pueden ser profecías autocumplidas (p. 156).

Quizá otro enfoque conceptual promisorio sería ir más allá de la retórica dicotonegativa, como ha sugerido de forma lúcida Keith Lloyd (2016). En su artículo expresa que trascendiendo el paradigma aristotélico, que involucra la ley de no-contradicción y la ley del tercero excluido, por consiguiente aceptando y adoptando una lógica difusa; podría ser posible entablar conversaciones teóricas que exploren alternativas no violentas o confrontacionales (p. 103) y sobre todo transfronterizas.

Precisamente, si se extiende su sugerencia al caso de las fronteras, entonces se comenzaría a ver cómo el desmantelamiento gradual, el desplazamiento y la transmutación de la frontera acontecen mientras surge una serie de metáforas más abarcadoras. Con esto en mente, ¿cómo entender la ontología del aroma del cuerpo o del cuerpo del aroma cuando se recuerda que su naturaleza es intangible pero extendida, inherente a uno y a su vez habitante de muchos, signo y criterio?

Smellscapes

Una forma de aproximarnos a lo inestable pero constante forma del aroma es por medio del concepto de *smellscape* (paisaje aromático). Planteado en 1985, J. Douglas Porteous sugirió que "cualquier conceptualización de un

smellscape debe reconocer su naturaleza discontinua, fragmentaria en el espacio, episódica en el tiempo y limitada por la altura de nuestras narices con respecto al suelo, en donde el aroma tiende a permanecer" (2006, p. 359). Esta intermitencia es problemática para la idea de la frontera pues el aroma va y viene, cruza los límites y perfuma lo privado y lo público. Parece que nada puede detenerlo.

Uno de los problemas con los *smellscapes* es que los sucesos aromáticos no son solo temporales, sino que además su naturaleza es fenoménica. Esto significa que no pueden ser capturados por medios diferentes de la exposición directa y personal. Adicionalmente, su naturaleza cualitativa ocasiona complicaciones para crear archivos de aromas (aun cuando hay ejemplos de quienes han tomado este reto. Harold McGee, por ejemplo, en su libro *Nose Dive*, relata su visita al Archivo Aftel de Esencias Curiosas de Berkeley. También es bien conocida la exposición de aromas del Museo Stedelijk de Amsterdam o la exhibición de esencias de la historia en el Museo Nacional de Singapur). En efecto, los testigos olfativos recurren a comparaciones y metáforas para describir los aspectos de los sucesos olfativos. Sin embargo, si bien estas descripciones resaltan algunos aspectos, ocultan otros.

Los *smellscapes* son experimentados de forma diferente por diferentes personas. Ocurre en parte por la falta de sensibilidad o la habituación. Este último punto es crucial pues una vez que una persona se habitúa a un aroma, su notoriedad tiende a disminuir o, en algunos casos, hasta a desaparecer. De acuerdo con Porteous, plantea un reto a los estudios sobre el aroma pues:

El concepto de adaptación es vital. La intensidad percibida de un aroma disminuye rápidamente después de que uno ha sido expuesto a él por un tiempo. No es que el aroma desaparezca, sino que el sujeto que percibe se acostumbra [...] En términos cotidianos, la casa propia tiene un aroma característico saliente para los visitantes pero aparente para el ocupante solo después de pasar un tiempo prolongado lejos de casa. (2006, p. 358)

En otras palabras, los estudios sobre el aroma tienen que explorar la pertinencia de la metáfora de la frontera o, como explica Porteous: "en el estudio humano de los *smellscapes*, como en otros ámbitos, la antinomia interior/exterior es crucial" (p. 358).

El cuerpo del aroma

Parásito (2019), filme dirigido por Bong Joong-ho, recupera y resalta el problema del aroma de los cuerpos, su irrenunciabilidad y sus fronteras. Los protagonistas no pueden escapar de su aroma; la fragancia común delata su comunidad: los une entre sí, pero los separa de los otros. En una entrevista, el director explica, "el aroma realmente es un reflejo de tu vida. Muestra si estás teniendo dificultades. Qué tipo de trabajo realizas. Incluso cuando percibes el aroma de alguien más no te refieres a él de forma abierta, porque puede ser grosero" (Nulf, 2019).

El aroma, como el cuerpo, obliga a la referencia indirecta; a diferencia de él, construye comunidad, incluso involuntariamente. Es más, siempre involuntariamente. La ambivalencia ontológica del aroma lo convierte en una entidad particularmente relevante porque expone aspectos de clase, género, edad, etnicidad, religión, pertenencia o exclusión, centralidad de marginación, como se evidenciará más adelante con el análisis del discurso incluido en este texto.

Si los aromas pertenecen a los cuerpos y los cuerpos a los aromas, cuándo se termina el cuerpo propio y comienza el cuerpo de los otros. ¿Es acaso el aroma del cuerpo necesariamente la marca de una comunidad? La piel es la frontera que el sentido común ha inscrito entre los cuerpos, pero es esa frontera táctil realmente una separación del cuerpo del aroma. ¿Qué otras fronteras se yerguen o se funden? ¿Puede el concepto de "frontera" permitir entender la marca intangible de los aromas corporales? En su profundo análisis sobre Baudelaire y la poesía, Sartre (1967), de forma aguda, habla acerca del aroma de los cuerpos:

El aroma de un cuerpo es el cuerpo mismo que respiramos con nuestra nariz y boca, el cual de forma súbita poseemos como si fuera su sustancia más secreta, y en breve, su naturaleza. El aroma que está en mí es la fusión del cuerpo de la otra persona con mi cuerpo; pero es el cuerpo de la otra persona despojado de carne, un cuerpo vaporizado que sigue siendo él mismo por completo pero el cual se ha convertido en un espíritu volátil. (p. 174)

En el fragmento se evidencia una de las formas de la naturaleza del cuerpo del aroma y del aroma del cuerpo: uno y múltiple; encarnado y desencarnado. Con esto en mente, ¿se puede caracterizar la ontología del aroma del cuerpo a partir del concepto de frontera? La respuesta al anterior cuestionamiento es positiva pero la caracterización ontológica solo se puede hacer indirecta y parcialmente, pero ¿desde dónde realizarlo?

En primer lugar, desde lo político: el aroma del cuerpo es un espacio social, el cual tiende hacia dos direcciones. Primero: el cuerpo del otro es un territorio del aroma que, en principio, distingue al uno de los otros. Al mismo tiempo, segundo, de la socialización extendida de la comunidad (que surge del compartir prácticas y espacios, como la comida y la casa) se produce una desaparición de las fronteras o, en realidad, una expansión de las fronteras que crea un nuevo “nosotros” en el que se con-funden los cuerpos. Esto es, el aroma abraza los cuerpos y en comunidad se tornan uno. En otras palabras, de los cuerpos en comunidad surge el cuerpo del aroma: la frontera se re-traza.

En segundo lugar, desde lo estético: el goce y el asco están vinculados con la diferencia. Cuando la habituación ha hecho de las suyas, el aroma del yo y del otro desaparece: no hay gusto. El cruce de la línea olfativa, la novedad de la fragancia, es lo que impacta el sentido y lo neutral surge de lo familiar. En tercer lugar, desde la epistemología: el cuerpo del aroma solo se conoce de manera directa. ¿Es nómeno o fenómeno puro? ¿Es objeto o signo? El aroma del cuerpo es siempre intencional, porque apunta hacia algo más, presenta y re-presenta (Searle, 1983; Kriegel, 2014). Conozco al cuerpo por su aroma, navego hacia él, lo identifico, cruzo y borro fronteras.

Entonces, el aroma del cuerpo es una entidad puramente fenoménica con un contenido que apunta hacia una dirección. Asimismo, es espacial y temporal, pero a su vez es constituyente porque el aroma es cuerpo.

En cuarto lugar, desde lo retórico: el aroma del cuerpo es persuasivo, convincente, seductor, o bien, desconcertante, penetrante y asfixiante. El aroma del cuerpo se convierte en *ethos* que acredita o desacredita el *logos*; Es apropiado o está fuera de lugar, tiene que ser domado, domesticado, incluso borrado, aunque esto resulte imposible a veces. La topología retórica del aroma del cuerpo justamente lo coloca en una locación fronteriza y como tal lo inscribe siempre en una escala axiológica porque se construye alrededor de un centro que establece los márgenes y los bordes.

En quinto lugar, desde la dietética: aspiramos al otro y al hacerlo respiramos su cultura traducida al lenguaje del aroma. La gastronomía se hace espíritu y revela que se forma parte de una forma de vida particular. En la película *Parásito* (2019) este punto es evidente cuando el pequeño Da-song descubre que los miembros de la familia Park tienen el mismo aroma: se alimentan de lo mismo y en conjunto; el cuerpo no lo puede negar. Este guiño muestra que comparten un mismo cuerpo; son parte de un cuerpo intangible: el del aroma.

Un caso de aromas corporales racializados

¿Cómo se manifiesta la distinción fronteriza cuando se inscribe en cuerpos racializados? Un caso de discriminación recientemente ocurrido en México puede instanciar la construcción de las fronteras con respecto del aroma del cuerpo. Para comprender el suceso es preciso entender el contexto de las condiciones laborales en la capital de México. Como bien lo retrata Alfonso Cuarón en la película *Roma* (2018), las familias de clase media alta usualmente contratan personas indígenas para trabajar como sirvientes.

Aunque pagan por su trabajo, las condiciones laborales son precarias pues no hay contratos y los pagos son mucho más bajos de lo que la ley estipula. Los empleadores, las familias adineradas, usualmente evitan dar seguro médico, primas vacacionales o planes de retiro a sus empleados. En ciertas situaciones, los empleados domésticos viven en habitaciones frugales generalmente localizadas en la periferia de la casa (en los márgenes). Las mujeres contratadas de esta forma son habitualmente llamadas "muchachas". Es un término con connotaciones terribles pues resalta la falta de madurez intelectual y la ausencia de desarrollo, conciencia atribuida a estas empleadas (están por debajo mientras que las empleadoras están por encima: son las señoras). Muchas de estas trabajadoras carecen de educación formal y su dominio del castellano es elemental por no ser su lengua materna (Gobierno de México, 2016). Con este contexto, es posible proceder al análisis de una pieza discursiva publicada en un foro público de Facebook (2009). Un grupo de mujeres se lamentaban por el aroma del cuerpo de sus "muchachas". Así comenzó el profuso intercambio:

HELP

Niñas mi muchacha es lo máximo de trabajadora, pero huele ¡¡¡MUY MAL!!! No sé qué darle o como decirle...Obviamente, compre TODO (desodorante, champú, estropajo, talco, loción y crema de verdad, TODO. Le dije que quería que saliera bañadita y así... y en serio sí se baña pero como que algo de ella tiene un fuerte humor o no sé y de verdad... mi depa se está impregnando y me quiero morir. Habrá solución, algún remedio que limpie su cuerpo o no sé... aparte ya no sé si se vaya a ofender si le sigo insistiendo... nunca le he dicho... nunca le he dicho hueles mal... ¿le diré? (sic).

Un texto publicado como respuesta continuó la conversación: "La mía huele a tortillas jajajajaa y le regale una loción de Victoria Secret que yo no usaba le encanto y la usa diario jajajaja solo así dejo de oler a tortilla" (Sic)

Como muestran los dos textos, el etiquetamiento aromático es producto de la utilización del dispositivo de frontera, lo cual es una ocurrencia ordinaria en las clases medias y altas. La primera suposición que surge de la conversación virtual es la presunción de neutralidad, el centro frente a la periferia. Las dos mujeres asumen que su aroma corporal es neutral, en comparación con el extraño y negativo aroma de la empleada.

Otro elemento importante de la conversación es la reutilización de fronteras jerárquicas y, peor aún, raciales. La conversación, desde luego, parece no representarles un problema ético y la naturalidad de la respuesta es muestra del uso de un lugar común, demasiado común. La utilización de este dispositivo parece estar incrustada en el esquema de acciones que alberga a la idea de la "muchacha" como subalterna, siempre al margen, sin voz, ni acceso a la tecnología.

En el texto, opera también una visión pseudo-higienista a partir de la cual se confunde un aroma del cuerpo con un signo de suciedad. Cuando la primera mujer comenzó a preocuparse acerca de la presencia del aroma corporal de la empleada en su vivienda, realizó un movimiento metafórico que niega el cuerpo de la trabajadora y busca difuminar o enmascarar su presencia. En el caso de la segunda mujer, su dispositivo es el enmascaramiento de la presencia por medio de una fragancia comercial, un disfraz o uniforme. El movimiento es la reformulación del paisaje aromático: del *smellscape*. De manera interesante, los discursos de ambas mujeres sugieren que las trabajadoras domésticas comparten un aroma particular y un cuerpo común: el del aroma. Sin embargo, este movimiento discursivo no es de reconocimiento o de admiración, sino todo lo contrario: construye un estigma que se atribuye a su clase.

Finalmente, una de las implicaciones importantes de la conversación anterior es la presunción de propiedad. El intercambio entre las mujeres implica preeminencia, jerarquía y posesión; ideas que denotan anterioridad, superioridad y centralidad. En su espacio superior, las mujeres deciden sobre los cuerpos y sus aromas, un movimiento biopolítico sin duda. Los

dos episodios discursivos son manifestaciones de la relación entre el concepto de frontera y los aromas de los cuerpos.

¿La clausura del aroma?

En este punto es prudente conectar todo lo anterior. El aroma de los cuerpos pone un reto al concepto de frontera corporal, en virtud de su intangibilidad. Sin embargo, su rendimiento explicativo es evidente. El agrupamiento de los cuerpos puede ser siempre tanto negativo como positivo, porque escinde y crea cúmulos simbólicos de normalidad en contraposición con otros cúmulos simbólicos y materiales. Sin embargo, también genera identificación, pertenencia y persuasión en algunos casos. En este sentido, la ontología relacional proporciona un marco adecuado para comenzar a entender su naturaleza. La consecuencia es el desequilibrio de las dicotomías modernas.

Es así que los *smellscapes* pueden ser amenazantes porque fusionan al cuerpo del aroma con los espacios, y esta correspondencia denota presencia y una ontología diferente. En virtud de que la presencia requiere reconocimiento y por consiguiente reclama centralidad, surgen movimientos retóricos y políticos de reclamo. Como bien señala Synnott (2003):

La honda intimidad de la olfacción y el perfume radica en el hecho que una persona respira e inhala las emanaciones de otra. Así, las dos se vuelven una, en un sentido olfativo, y en el imperio de los olores, la fragancia es el aroma del alma. (pp. 455-456)

Por consiguiente, la cuestión sobre la frontera es fundamental porque está presente, aunque no resuelta. Si bien el trazo corporal tradicional (pensado desde la epidermis) separa a los individuos; al mismo tiempo hay un trazo espiritual (intangibile) que los agrupa y que solo puede ser percibido por el otro desde un afuera. En este sentido, el cuerpo es comunidad y la comunidad es cuerpo. La confusión ontológica surge porque el sentido

común privilegia lo visual sobre lo olfativo e individual sobre lo relacional. Pero, ¿acaso el aroma no es tan físico como la superficie táctil del cuerpo? En suma, el aroma del cuerpo plantea un reto a la narrativa tradicional sobre lo uno y lo múltiple. El aroma une cuando separa y divide cuando une.

Referencias

- Abelardo, P. (1994). From the "Glosses on Porphyry" in His *Logica "ingredientibus"*. En P. Spade (ed.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals* (pp. 26-56). Hacket Publishing Company.
- Agnew, J. (2008). Borders on the mind: Re-framing border thinking. *Ethics and Global Politics*, 1(4), 175-191.
- Anzaldúa, G. (2012). *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza* (4a ed.). Aunt Lute Books.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Boecio. (1994). From his Second Commentary on Porphyry's Isagoge. En P. Spade (ed.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals* (pp. 20-26). Hacket Publishing Company.
- Carnap, R. (2003). *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Open Court.
- Cuarón, A. (director). (2018). *Roma* [Película]. Espectáculos Fílmicos el Coyúl.
- De Aquino, T. (2018). *Summa Theologica*. Coyote Canyon Press.
- De Hipona, A. (2018). *Confesiones*. Gredos.
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Gredos.
- Descola, P. (2010). Cognition, Perception and Wordling. *Interdisciplinary Science Reviews*, 35(3-4), 334-340.
- Drobnick, J. (Ed.). (2006). *The Smell Culture Reader*. Routledge.
- Duns Escoto, J. (1994). Six Questions on Individuation from His Ordinario II, d. 3, part. 1, qq. 1-6. En P. Spade (ed.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals* (57-113). Hacket Publishing Company.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, (2), 7-13.

- Gobierno de México, (2016). *El trabajo doméstico en México: La gran deuda social*. Secretaría de Trabajo y Previsión Social.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/Sexismo epistémico, universidades Occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Revista Tabula Raza*, (9), 31-58.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time: a revised edition of the Stambaugh translation*. State of New York University Press.
- Henshaw, V. (2014). *Urban Smellscapes. Understanding and Designing City Smell Environments*. Routledge.
- Ho, B. J. (director). (2019). *Parasite* [Película]. Neon.
- Holbraad, M., Pedersen, M. y Viveiros de Castro, E. (2014, 13 de enero). The Politics of Ontology: Anthropological Positions. Society for Cultural Anthropology. *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*. Recuperado de <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Hume, D. (2018). *Hume: Estudio introductorio José Luis Tasset*. Gredos.
- Husserl, E. (2011). *Logical Investigations* (Vol. 1-2). Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. Routledge.
- Jewitt, C., Bezemer, J. y O'Halloran, K. (2016). *Introducing Multimodality*. Routledge.
- Koselleck, R. (1989). Linguistic change and the history of events. *The Journal of Modern History*, 61(4), 649-666.
- Kriegel, U. (2014). *The Sources of Intentionality*. Oxford University Press.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2003). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Largey, G.P. y Watson D.R. (1972). The sociology of odors. *American Journal of Sociology*, 77(6), 1021-1034.

- Lloyd, K. (2016). Beyond “dichotomous” Rhetoric: Interpreting Field Reactions to Feminist Critiques of Academic Rhetoric through an Alternate Multivalent Rhetoric. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 34(1), 78-105.
- Manalansan, M. (2006). Immigrant Lives and the Politics of Olfaction in the Global City. En Drobnick, J. (ed.), *The Smell Culture Reader*. Nueva York: Berg.
- McGee, H. (2020). *Nose Dive. A Field Guide to the World’s Smells*. Penguin Press.
- Nulf, J. (2019, 1 de noviembre). *Upstairs, Downstairs: The Metaphors of Parasite. Bong Joon-ho on his obsession with stairs, Psycho, and how we eat*. The Austin Chronicle. <https://bit.ly/3wfMTOo>
- Ockham, G. (1994). Five Questions on Universals from his Ordinario d. 2, qq. 4-8. En P. Spade (ed.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals* (pp. 114-235). Hackett Publishing Company.
- Parker, N. & Vaughan-Williams, N. et al. (2009). Lines in the Sand? Towards an Agenda for Critical Border Studies. *Geopolitics*, 14(3), 582-587.
- Platón. (1988). *Diálogos V*. Gredos.
- Porteous, D. (2006). Smellscape. En J. Drobnick (ed.), *The Smell Culture Reader*. Routledge.
- Quine, W.V.O. (1980). *From a Logical Point of View*. Harvard University Press.
- Ruiz Serna, D. y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 193-204.
- Said, E.W. (1994). *Orientalism*. Vintage Books.
- Sartre, J.P. (1967). *Baudelaire*. New Directions Publishing Corporation.

- Searle, J. (1983). *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2011). *Spinoza*. Gredos.
- Synnott, A. (2003). Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2), 431-464.
- Tola, F. (2016). El "giro ontológico" y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27), 128-139.
- Xiao, T., Tait, M. y Kang, J. (2017). The design of Urban Smellscapes with Fragrant Plants and Water Features. En V. Henshaw et al. (eds.), *Designing with Smell. Practices, Techniques and Challenges*. Routledge.