

# El hedor en la Nueva España: sensibilidad olfativa ante el fenómeno de la otredad (siglo XVI)

Ingrid Sánchez Téllez  
Universidad Central de Chile

<https://doi.org/10.7440/histcrit94.2024.03>

Recepción: 23 de febrero de 2024 / Aceptación: 24 de mayo de 2024 / Modificación: 31 de julio de 2024

Cómo citar: Sánchez Téllez, Ingrid. “El hedor en la Nueva España: sensibilidad olfativa ante el fenómeno de la otredad (siglo XVI)”. *Historia Crítica*, n.º 94 (2024): 45-61, <https://doi.org/10.7440/histcrit94.2024.03>

**Resumen:** **Objetivo/contexto:** el objetivo de este artículo es analizar las representaciones olfativas de la sangre, del indígena y de sus ídolos en las narraciones sacrificiales en cuatro fuentes de la primera modernidad americana (siglo XVI): las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, *Visión de los vencidos* de Miguel León Portilla, la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún y el *Proceso inquisitorial* del cacique de Tezcoco. **Metodología:** la historia cultural permite examinar la percepción odorante del hedor como parte de la narración del cuerpo y de los rituales religiosos indígenas en la Conquista. Con este enfoque, se identifican los discursos o representaciones sobre el indígena en el periodo establecido y se traza una matriz interpretativa que combina el análisis de los elementos culturales con las percepciones odorantes. **Originalidad:** la pertinencia del estudio consiste en analizar de qué manera el hedor incide en el reconocimiento y dominio de la población indígena. La percepción olfativa devela la pluralidad de sensibilidades odorantes como parte de las relaciones sociales. De tal manera, se estudia cómo los hedores o el menosprecio olfativo de las prácticas sacrificiales indígenas descritas en las crónicas contribuyeron a la clasificación moral y sensitiva que justificó la desigualdad entre peninsulares e indígenas. **Conclusiones:** el hedor y la fragancia pueden leerse como dispositivos de control que contribuyeron a legitimar la violencia de la conquista, así como los diversos debates en torno a las estéticas corporales americanas.

**Palabras clave:** conquista, crónicas americanas, historia de los sentidos, Nueva España, olores, siglo XVI.

## Stench in New Spain: Olfactory Sensitivity to the Phenomenon of Otherness (Sixteenth Century)

**Abstract:** **Objective/Context:** This article aims to analyze the olfactory descriptions of blood, the Indigenous, and their idols in sacrificial narratives in four early modern American sources (sixteenth century): *Letters of Relation* by Hernán Cortés, *The Vision of the Defeated* by Miguel León Portilla, *General History of the Things of New Spain* by Bernardino de Sahagún, and the inquisitorial process of the cacique of Texcoco. **Methodology:** Cultural history as a methodology allows examining the olfactory perception of stench as part of the narration of the body and Indigenous religious rituals during the Conquest. This approach helps to identify the discourses or representations about the Indigenous in the established period and to outline an

 Agradezco los comentarios de los pares evaluadores, quienes ayudaron a robustecer y afinar los supuestos y las implicaciones de este trabajo de investigación. Los errores u omisiones son responsabilidad de la autora. Este artículo se deriva de las líneas de investigación en literatura hispanoamericana y chilena, e historia y literatura, de la Facultad de Pedagogía, Carrera de Pedagogía en Lenguaje y Comunicación de la Universidad Central de Chile.

interpretative matrix that combines the analysis of cultural elements with odorant perceptions. **Originality:** The study's relevance lies in analyzing how odor affects the recognition and dominance of the Indigenous society. Odorant perception reveals the plurality of olfactory sensitivities as part of social relations. In this way, we study how the stench or the olfactory disdain toward the Indigenous sacrificial practices described in the chronicles contributed to the moral and sensory classification that justified the inequality between peninsular Spaniards and Indigenous people. **Conclusions:** Stench and fragrance can be read as control devices that legitimize the violence of the Conquest and the various debates surrounding American bodily aesthetics.

**Keywords:** americas chronicles, conquest, New Spain, sixteenth century, history of senses, smells.

## O mau cheiro na Nova Espanha: sensibilidade olfativa quanto ao fenômeno da alteridade (século 16)

**Resumo. Objetivo/contexto:** o objetivo deste artigo é analisar as representações olfativas do sangue, dos indígenas e de seus ídolos em narrativas de sacrifício em quatro fontes americanas do início da modernidade (século 16): as *Cartas de relación*, de Hernán Cortés, a *Visión de los vencidos*, de Miguel León Portilla, a *Historia general de las cosas de Nueva España*, de Bernardino de Sahagún, e o *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco*. **Metodología:** a história cultural nos permite examinar a percepção odorífera do mau cheiro como parte da narrativa do corpo e dos rituais religiosos indígenas na Conquista. Com essa abordagem, identificam-se os discursos ou representações dos indígenas no período estabelecido e elabora-se matriz interpretativa que combina a análise dos elementos culturais com as percepções odoríferas. **Originalidade:** a relevância do estudo consiste em analisar como o odor afeta o reconhecimento e o domínio da população indígena. A percepção olfativa revela a pluralidade de sensibilidades aos odores como parte das relações sociais. Dessa forma, estudamos como o mau cheiro ou a depreciação olfativa das práticas de sacrifício indígenas descritas nas crônicas contribuíram para a classificação moral e sensorial que justificava a desigualdade entre peninsulares e indígenas. **Conclusões:** o mau cheiro e a fragrância podem ser lidos como dispositivos de controle que contribuíram para legitimar a violência da conquista, bem como os vários debates em torno das estéticas corporais americanas.

**Palavras-chave:** conquista, crônica americana, história dos sentidos, Nova Espanha, odores, século 16.

## Introducción

La relación entre culturas olfativas y prácticas antropofágicas ha sido poco tematizada en la historiografía americana<sup>1</sup>. La literatura europea describió e imaginó numerosos casos de prácticas antropofágicas en las que destacan recetas de cómo preparar bebés tiernos, aderezar corazones, hornear niños, beber sangre o devorar gargantas. En Occidente, desde los cuentos infantiles como “Hansel y Gretel”; el ensayo de Jonathan Swift, “Una modesta proposición”, o las novelas francesas en las que la imaginación caníbal refiere al deleite del corazón amado —Verité Habanc y la

1 Sobre los sentidos y las prácticas antropofágicas, véanse Sandra Carolina Portela García, “Entre caníbales y antropófagos: nociones del otro, y del sí mismo, a través de metáforas eróticas y cosméticas-farmacológicas”, en *Cuerpo, derecho y cultura: perspectivas interdisciplinarias sobre el cuerpo humano*, editado por Emilssen González de Cancino y Enrique Santamaría Echeverría (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2020); Elizabeth Manjarrés Ramos, “Los cuerpos en la *Recopilación historial* de fray Pedro de Aguado”, *Seminario de Investigación* 15, n.º 24 (2013); David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad: encuentros atlánticos en la era de Colón* (Barcelona: Editorial Crítica, 2009); y Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona, *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo: de lo maravilloso medieval a lo exótico colonial, siglos XV-XVII*, Colección Textos de Ciencias Humanas (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2013).

“Histoire tragique”, Barbey d’Aurevilly con “La vengeance d’une femme”, León Bloy en “La Fève”, entre otros<sup>2</sup>—, la seducción de la carne humana, por más perversa y vengativa que se nos presente, reinventa la sofisticada cultura de la cocina europea. Si las imaginaciones literarias deleitaron al lector aderezando con descripciones y adjetivos las prácticas caníbales, las ofrendas y los ritos religiosos de los nahuas descritos por los peninsulares poco tuvieron de románticos y deleitantes. Mientras que la literatura europea embelleció las prácticas antropofágicas, las descripciones caníbales americanas configuraron la imagen de subhombres bestiales, anormales y capaces de los más sanguinarios actos en contra de la civilidad. La comparación de las recetas literarias y los efluvios aromáticos que expiden los platillos ejemplifica el deleite con el que hasta el más atroz acto puede ser marca de la civilidad y la distinción europea. En la leyenda medieval “El corazón comido”, el relato destaca la singularidad de la culinaria antropofágica occidental:

Rogart lo hizo picar y amasar por su cocinero junto con otra carne y de este modo se lo hizo comer a Cristèle sin que ella lo supiera. Es verdad que, como el corazón había sido embalsamado, Cristèle decía al comerlo que la carne era aromática, y el celoso anciano se reía. [...] Le recordó el hartazgo que se había dado unos días antes con aquel paté aromático, mientras lleno de indignación, se burlaba de ella y de su simpleza.<sup>3</sup>

Contrario a esta imagen que vincula hedor y belleza, las exposiciones de la sangre, los sacrificios y los dioses americanos vistos como “ídolos” se acompañaron de descripciones olfativas asociadas al hedor. Aquellos fenómenos odorantes construyeron un imaginario olfativo en el que se configuraban escenas monstruosas que representaban un culto pagano que debía exterminarse. De manera que la experiencia olfativa fue una forma de instaurar el discurso monstruoso o teratológico del americano que se extendió por el continente europeo. ¿En qué medida la experiencia olfativa peninsular robusteció el imaginario antropófago del hombre americano? Si los monstruos geográficos plasmados en algunos de los mapamundis del siglo XVI proponen escenas caníbales de los habitantes americanos<sup>4</sup>, análogamente el debate sobre el origen de los indios del Nuevo Mundo remitía a dilucidar si podían considerarse como parte del género humano a partir de formas sensibles, con independencia de si los americanos tenían o no alma<sup>5</sup>. Aunque los mapas, cuyo objetivo fue la circunnavegación y el registro gráfico de las expediciones a nuevas regiones, fueron una manera de evidenciar la supuesta “monstruosidad india”, pues, tal como mencionó Rodríguez, “los mapas eran creados en función de la fe católica [...] incluían el cielo, el infierno y el paraíso

---

2 En la literatura, la leyenda del corazón devorado aparece a mediados del siglo XII. La leyenda describe situaciones de adulterio, venganza, asesinato y canibalismo que, a lo largo de la historia de la literatura, numerosos escritores han replicado con nuevos personajes, nuevas situaciones, pero conservando los mismos tópicos. Para más información sobre la literatura en torno a la leyenda, véase Isabel de Riquer, ed., *El corazón devorado: una leyenda desde el siglo XII hasta nuestros días* (Madrid: Siruela, 2007).

3 Jean-Pierre Camus, “El corazón comido”, en *El corazón devorado: una leyenda desde el siglo XII hasta nuestros días*, editado por Isabel de Riquer (Madrid: Siruela, 2007), 186.

4 Un ejemplo de escena caníbal lo encontramos en el mapamundi del pintor alemán Hans Holbein *el Joven*, en el mapa de Sebastian Münster (1532), *Novus Orbis regionum ac insularum ueteribus incognitarum una cum tabula cosmographica*, página 4 ([https://archive.org/details/nouusorbisregion00hutt\\_1/page/n3/mode/2up](https://archive.org/details/nouusorbisregion00hutt_1/page/n3/mode/2up)). En la parte inferior izquierda, Holbein representa una colorida escena caníbal de los habitantes americanos con piernas, cabezas y manos colgadas de las ramas de una carpa. La feracidad de los americanos resalta en el cuadro y contribuye a la tipificación del indígena como ser bestial.

5 Al respecto, véase Miguel Rojas Mix, *América imaginada* (Santiago de Chile: Erdosain-Pehuén, 2015), 123.

terrenal”<sup>6</sup>, los aromas quedaban al margen de la argumentación, únicamente como parte de la *narratio* de la retórica teratológica.

Por tal motivo, el objetivo del artículo es problematizar de qué manera las descripciones del olor en las crónicas representan al indígena americano, sus prácticas rituales y formas de organización comunitarias. La hipótesis es que la experiencia olfativa peninsular instauró un imaginario teratológico del indígena como un caníbal, un bárbaro y un adorador del demonio con base en los olores que expedían algunas de sus prácticas rituales. Por esta razón, el artículo analiza de qué manera las crónicas americanas narraron y describieron los olores que expedían los sacrificios indígenas. Como se mostrará, la sensibilidad olfativa con la que fueron descritos los sacrificios humanos y las prácticas heréticas evidencia la relación de poder y sometimiento corporal a partir de la gestión de los sentidos, especialmente el del olfato. De esta manera, el ordenamiento de lo sensible como modo de oler —los buenos y los malos olores— plantea conexiones entre la percepción y el poder imperial hispánico sobre el mundo indígena.

En específico, el artículo parte del enfoque de la historia cultural del olfato planteada, primeramente, por Alain Corbin en *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social siglos XVIII-XIX* (1987) para describir de qué manera los olores configuran las políticas estatales en unión con el higienismo; y, posteriormente, por Constance Classen en *Aroma. The Cultural History of Smell* (1994), investigación que analiza el papel cultural del olor en los diferentes periodos de la historia para evidenciar su relación con el poder y la sociedad. La historia cultural del aroma permite explicar la percepción político-social del hedor como parte de la narración del cuerpo y de los rituales religiosos indígenas en la Conquista. El enfoque posibilita, por lo tanto, el planteamiento de una estética olfativa americana que examina conceptos históricos como la *ideología peninsular*<sup>7</sup>, la *percepción odorante* y las relaciones de poder entre peninsulares e indígenas. La conquista americana, además de ser una conquista espiritual<sup>8</sup>, fue también sensorial. El uso de este enfoque devela que los códigos olfativos pueden servir para construir discursos teratológicos que justifiquen la segregación racial o la opresión a otros pueblos que, en el caso americano, fueron configurando narraciones de otredad como experiencias olfativas negativas.

El artículo está dividido en dos partes. La primera destaca algunas de las importantes contribuciones que varios trabajos han hecho al campo. El propósito de ese ejercicio es poner en contexto los aportes de los textos que han rastreado los vínculos entre los aromas del mundo indígena y las percepciones olfativas de los peninsulares, y contrastar ambas culturas olfativas. La segunda parte

6 Gerardo Rodríguez, “Cristóbal Colón y los comienzos de la conquista sensorial de América”, en *Sentir América: registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur (siglos XV y XVI)*, dirigido por Gerardo Rodríguez, Mariana Zapatero y Marcela Lucci (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018). El texto pionero de Alain Corbin, *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987), aunque estudia los olores en Europa, sirvió como base para analizar la función de los aromas en las políticas públicas.

7 Con *ideología peninsular* me refiero al conjunto de creencias, imágenes y representaciones que hicieron los españoles del mundo americano, especialmente aquellos que no realizaron el viaje a América. Un ejemplo serían las representaciones monstruosas del hombre americano: caníbales, con orejas grandes, acéfalos, etcétera.

8 El término *conquista espiritual* fue acuñado por Robert Ricard para referirse a los modos en los que la conquista modificó las creencias y el *ethos* de los indígenas, de manera que no solo existió una conquista territorial o cultural, sino espiritual. Al respecto, véase Robert Ricard, “La conquête spirituelle du Mexique”, en *La découverte de l’Amérique. Esquisse d’une synthèse: conditions historiques et conséquences culturelles*, dirigido por Pierre Mesnard (París: Vrin, 1968).

rastrea la percepción odorante de los españoles en cuatro fuentes: las *Cartas de relación* de Hernán Cortés (1519); la *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista* (1959), compilación de Miguel León-Portilla, a partir de las traducciones de Ángel María Garibay, la *Historia general de las cosas de Nueva España* (1540-1585) de Bernardino de Sahagún y el *Proceso criminal* (1539) contra Ometochtzin, nieto de Netzahualcóyotl. La relevancia de las crónicas elegidas es que las primeras tres pertenecen a un periodo inicial del siglo XVI, en el que el acercamiento de los peninsulares a la cultura mesoamericana, específicamente a México, produjo un imaginario olfativo que se extendió por el continente europeo. La cuarta crónica, el *Proceso criminal*, refiere a un asunto judicial que tiene como base un imaginario olfativo asociado al hedor. Por consiguiente, el análisis olfativo de estas fuentes permite determinar de qué manera la representación de la percepción del olfato construye un imaginario del indígena como un ser bestial que debe ser instruido y sometido corporalmente: la configuración del hedor como justificación sensorial de la conquista. Conviene añadir que estas crónicas no constituyen “verdades” o hechos comprobables, sino que son construcciones narrativas e históricas.

Así, esta investigación busca arrojar luz sobre cómo la retórica olfativa<sup>9</sup> de los colonizadores construyó al indígena americano como una bestia pestilente. Esta retórica, cuya descripción de los olores opera como uno de los soportes de la colonización española, permitió elaborar estrategias políticas destinadas a los reyes, a los creyentes y a la población indígena en proceso de evangelización. La visión de la sangre como un elemento pestilente en las crónicas americanas del siglo XVI se convierte así en un objeto político. Las estrategias políticas de la retórica olfativa contribuyeron al supuesto de que la fe católica, expresada en los aromas de la belleza y el buen olor, se orienta a la verdad de un único dios investido de poder sensorial.

## 1. La clasificación cultural de los aromas en el Nuevo Mundo

Según Miguel León-Portilla, el *Códice florentino*<sup>10</sup> expresa la relación entre el sometimiento y los aromas: “también mucho espanto le causó el oír cómo estalla el cañón. [...] Va lloviendo fuego, va destilando chispas, y el humo que de él sale, es muy pestilente, huele a lodo podrido”<sup>11</sup>. Al tlatoani (gran gobernante o emperador) mexica Moctezuma, el olor del cañón se le describió como símbolo del terror que impusieron los recién llegados a sus hombres. Según detalla la crónica de León Portilla, esta descripción dejó estupefacto al tlatoani, quien se llenó de angustia e hizo todo lo

---

9 Entiendo por *retórica olfativa* el catálogo de expresiones olfativas asociadas a ciertos gestos de desagrado o agrado. Puede servir como la operación de análisis de las formas y tipos de relación entre los aromas y los códigos culturales de cada época. Por consiguiente, resulta necesario estudiar de qué manera se describieron los aromas; qué tipo de adjetivos, sustantivos o contextos se utilizaron con el objetivo de reconstruir el imaginario indígena.

10 El *Códice florentino* es un conjunto de doce libros, mitad en náhuatl y mitad en español, escrito en 1558 por el fraile Bernardino de Sahagún en conjunto con artistas nahuas. El código alberga información sobre la vida en México —sus dioses, festividades, calendarios, profesiones, castas— y sobre la conquista.

11 Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista* (Ciudad de México: UNAM, [1959] 1982), 31.

posible para evitar el encuentro con los peninsulares<sup>12</sup>. En el relato, los sentidos de los mensajeros de Moctezuma se exacerban hasta el punto de que pierden el conocimiento. El contraste sensorial, especialmente el olfativo, entre ambos mundos se hace presente en el relato a partir de las armas y sus olores. Precisamente, el aroma del cañón corporeiza el encuentro entre ambos mundos, así como el temor de los indígenas por los objetos traídos, por la otredad. En ese sentido, resultan importantes los acercamientos bibliográficos al tema de los sentidos para comprender de qué manera codificaron valores, percepciones e, incluso, cómo se registraron en las crónicas.

Aunque son pocos los trabajos sobre los olores en América, existen, por lo menos, tres núcleos temáticos sobre esta cuestión. El primero es un análisis comparativo entre los aromas del Nuevo Mundo y los del Viejo Mundo. Las investigaciones más destacadas de este tipo son las de Martín F. Ríos Saloma, Federico Kukso, y la edición de Constance Classen, David Howes y Anthony Synnott<sup>13</sup>. La investigación de Ríos analiza dos culturas olfativas en contacto a partir del siglo XVI: la española —los testimonios de Hernán Cortés y los de Bernal Díaz del Castillo— y la americana —los textos recopilados por León-Portilla en el *Códice florentino*—. Si bien Ríos identifica y describe puntualmente los olores de la sangre y las flores en las crónicas españolas e indígenas, la valoración final entre *aromas positivos - agradables* y *aromas negativos - desagradables* no abona a la singularidad de las percepciones olfativas ni a la configuración estética entre los dos mundos. Es decir, los aromas están vinculados a contextos históricos específicos que configuran estéticamente la subjetividad. Aunque es cierto que el intercambio de dones (intercambios aromáticos utilizados en los sacrificios), que la autora explicita como aromas ricos y difíciles de obtener, representa universos culturales, simbólicos y olfativos diversos, el estudio apenas evidencia que los olores están vinculados a la cultura material y al léxico europeo, es decir, que la clasificación de los buenos y malos olores está asociada al poderío económico-social.

El estudio de Classen, Howes y Synnott postula que la tendencia a clasificar los olores en *agradables* o *desagradables* puede deberse a que no está desarrollado el léxico europeo para evidenciar el universo odorante americano. Así, nuestras referencias a “lo aromático” o “lo hediondo” remiten a la fuente de donde provienen, por ejemplo, en los sintagmas “huele a café” o “huele a tabaco”. Por consiguiente, la clasificación conduce a la asociación de lo que se considera perjudicial o benéfico para el cuerpo según la procedencia del olor<sup>14</sup>. Por su parte, el estudio de Kukso considera la clasificación moral de los olores en “buenos/agradables” y “malos/desagradables” como resultado de una cultura material (el café huele bien; el desecho huele mal) que, además de formar parte de la historicidad de los sentidos, constituye la comprensión de nuestra historia como especie sensible. El objetivo del estudio de Kukso es analizar distintas “épocas olfativas” (la Conquista, el higienismo europeo decimonónico, las pandemias del siglo XX, entre otras) para pensar una historia olfativa

12 En la crónica de Miguel León-Portilla, se describe a Moctezuma aterrizado; no obstante, cabe mencionar que algunos estudios refieren que esa visión es una construcción historiográfica posterior. Véase Elena Mazetto, “Moctezuma Xocoyotzin. De soberano reformador a controvertido estratega”, en *Conquistas: actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, dirigido por Martín Ríos (Madrid: Sílex, 2021).

13 Constance Classen, David Howes y Anthony Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell* (Londres: Routledge, 1994); Martín F. Ríos Saloma, “Notas sobre los olores en la Conquista de México: una aproximación historiográfica”, en *De olfato: aproximaciones a los olores en la historia de México*, coordinado por Élodie Dupéy García y Guadalupe Pinzón Ríos (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020); Federico Kukso, *Odorama: historia cultural del olor* (Santiago de Chile: Penguin Random House, 2021), 173-174.

14 Classen, Howes y Synnott, *Aroma*, 113.

actual que permita comprender las concepciones del mundo odorante a lo largo del tiempo, es decir, el olfato como un sentido que se desarrolla contextualmente. Lo destacable de este trabajo es que prueba cómo la historia del olor desarticula la visión antropocéntrica y posibilita la comunicación entre otros seres, tales como los animales o las plantas: distintas formas de comunicarnos a partir de los olores. Asimismo, la investigación constata que la conceptualización de la experiencia sensorial de los aromas tiene dos funciones: una biológica y otra social. Mientras que la primera corresponde a los sentidos con los que nacemos; la segunda se desarrolla según lo que la sociedad determina como buenos o malos olores, como desechos o elementos bellos. Por tal razón, Kukso muestra que la cultura y la historia son las matrices que tipifican los olores en “buenos/agradables” y “malos/desagradables”, motivo por el cual las comunidades adscriben olores que operan como instrumentos culturales, además de biológicos. En suma, el primer grupo de estudios se centra en el contraste olfativo que surgió durante la Conquista entre dos culturas diferentes: la peninsular y la indígena. Mientras que los estudios de Classen, Howes y Synnott solo se centran en la clasificación de los aromas, la relevancia del estudio de Kukso consiste en que, además de la tipificación biológica de los aromas, plantea también una tipificación cultural que puede servir como instrumento de dominación. Esta idea resulta de gran importancia para estudiar de qué forma los aromas descritos en las crónicas responden a configuraciones biológicas, así como a configuraciones culturales.

El segundo grupo de estudios sobre el aroma se concentra en la relación entre lo olfativo y lo médico en la configuración sensorial de la Nueva España. Estas investigaciones historiográficas postulan que los olores están vinculados a los ritos y a la medicina del mundo prehispánico. Entre los trabajos destacados se encuentran los de Estela Roselló Soberón<sup>15</sup>, María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual y Vera Tiesler<sup>16</sup>, y Gerardo Rodríguez<sup>17</sup>. Por un lado, Estela Roselló recupera los manuales y recetarios médicos con remedios y consejos para el cuidado del cuerpo de las mujeres novohispanas en la vida diaria, con el objetivo de “reconstruir la dimensión olfativa de la intimidad femenina”<sup>18</sup>. Lo anterior supone que el universo aromático de las mujeres devela las prácticas que integraron la cultura corporal y olfativa de la Nueva España<sup>19</sup>. Además, la autora destaca la importancia del acto de oler como configuración, ordenamiento y reconocimiento del mundo femenino. Es decir, la configuración odorante del mal olor de la sangre menstrual o de ciertas partes del cuerpo femenino configuran las formas en las que las mujeres deben comportarse en la sociedad.

---

15 Estela Roselló Soberón, “Olores y cuerpos femeninos en la Nueva España: el reconocimiento cotidiano de una identidad”, en *De olfato: aproximaciones a los olores en la historia de México*, coordinado por Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020).

16 María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual y Vera Tiesler, “El olor, el color y la muerte: una visión de las élites mayas prehispánicas”, en *De olfato: aproximaciones a los olores en la historia de México*, coordinado por Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020).

17 Gerardo Rodríguez, “La participación de los sentidos en la evangelización americana (siglo XVI)”, en *España y la evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)*, coordinado por Javier Campos (Madrid: San Lorenzo del Escorial, 2021).

18 Roselló Soberón, “Olores y cuerpos femeninos”, 157.

19 En algunos casos, el olor de las mujeres puede clasificarse de acuerdo con aspectos relacionados con su conducta moral. Al respecto, Classen, Howes y Synnott realizan una descripción de la clasificación de la moral femenina dependiendo sus olores. Los autores destacan que, mientras que los aromas florales están vinculados a la inocencia de las doncellas y los aromas a cocina, a las esposas o madres, las mujeres fatales se distinguen porque atraen a los hombres por sus efluvios pesados y especiados. Véase Classen, Howes y Synnott, *Aroma*, 162.

Desde luego, la jerarquía de los “buenos” y “malos” olores establece el ordenamiento de las labores y la posición masculina con respecto al cuerpo femenino. Por otro lado, entre los estudios que ahondan en la relación entre el elemento olfativo y lo médico, el de María Luisa y Vera Tiesler constata el vínculo existente entre el aroma, el color y lo medicinal en los rituales funerarios indígenas. Las autoras encuentran que el uso de los ungüentos aromáticos en los enterramientos mayas es evidencia de que el perfume formó parte sustantiva tanto de la medicina de la época como de los rituales mortuorios. Asimismo, proponen que la tecnología del perfume está asociada a la complejidad de la civilización americana, por lo que demuestra que los olores estuvieron vinculados a los ritos del mundo prehispánico como una forma compleja de comprender el entorno estético. De manera similar, para Gerardo Rodríguez, las comunidades sensoriales (la tipificación de los sentidos) pueden ser entendidas como comunidades de aprendizaje en el sentido en que transmiten un conocimiento por medio de una experiencia sensorial compartida<sup>20</sup>. Dicho de otra manera, los sentidos y su tipificación entre bueno o malo permiten transmitir conocimientos del mundo: qué cosas están podridas, qué cosas pueden comerse, entre otras. Entonces, si las descripciones en las crónicas exacerbaban la sensorialidad, es para difundir la cultura corporal del cristianismo y lograr la evangelización desde el cuerpo<sup>21</sup>.

Por último, el tercer grupo temático indaga en las experiencias olfativas de la flora y los frutos del mundo americano, así como en su recepción en el Nuevo Mundo. Como ejemplo de esta aproximación, podemos encontrar los estudios de los cinco sentidos de las flores, frutas y otros alimentos del mundo indígena americano en la obra de Andrew Kettler<sup>22</sup>. Asimismo, el estudio de Olaya Sanfuentes Echeverría sobre las representaciones visuales de la naturaleza del Nuevo Mundo se centra en estudiar la ambición peninsular por la búsqueda de especies nativas, en relación con las experiencias sensoriales que las expediciones causaron en los primeros colonizadores<sup>23</sup>. No obstante, pocos autores realizan un análisis conceptual del contexto olfativo del habitante americano. Por lo tanto, este artículo busca subsanar este déficit y propone un análisis cultural de los hedores de los indígenas, sus ritos y los sacrificios de sangre descritos en las crónicas americanas.

## 2. El hedor de la otredad

Una de las relaciones más notables de Hernán Cortés fue la descripción de los hábitos higiénicos del tlatoani antes de las comidas, al levantarse y al officiar algún acto sagrado<sup>24</sup>. El baño, el lavado de

---

20 Rodríguez, “La participación de los sentidos”, 284.

21 Rodríguez, “La participación de los sentidos”, 291.

22 Andrew Kettler, “‘Delightful a Fragrance’: Native American Olfactory Aesthetics within the Eighteenth-Century Anglo-American Botanical Community”, en *Empire of the Senses: Sensory Practices of Colonialism in Early America*, editado por Daniela Hacke y Paul Musselwhite (Leiden; Boston: Brill, 2018).

23 Olaya Sanfuentes Echeverría, “Europa y su percepción del Nuevo Mundo a través de las especies comestibles y los espacios americanos en el siglo XVI”. *Historia* (Santiago de Chile) 39, n.º 2 (2006).

24 Sobre la importancia de las especies para la conservación de alimentos y la estimulación de los sentidos, véanse Sanfuentes, “Europa y su percepción del Nuevo Mundo”; y Daniel Egaña Rojas, “Comerse las Indias: la alimentación como clave clasificatoria del Nuevo Mundo en la obra de Fernández de Oviedo”, *Anuario de Estudios Americanos* 72, n.º 2 (2015). En ambos textos, la descripción de Hernán Cortés sobre los actos higiénicos de Moctezuma cobra sentido en tanto que explicita que un acto higiénico, supuestamente de buen olor, puede ser visto como un acto hediondo por la carga simbólica religiosa y estatal.

manos, el perfume corporal obtenido a base de inciensos y flores no eran prácticas difundidas en el continente europeo, lo que maravilló al conquistador. Si Cortés refirió en sus crónicas la limpieza de los nahuas y los aromas de las flores y los alimentos que consumían, ¿cómo fue que las prácticas higiénicas de los habitantes americanos asociadas a los rituales religiosos se describieron como hediondas?

En las crónicas se consignó que, para los indígenas, la sangre fue vista como un manjar que se acompañaba de una experiencia de placer odorante. Tal como describe Federico Kukso sobre los rituales sagrados, la sangre era un alimento altamente apreciado por los dioses, al permitir preservar la armonía del cosmos:

Los sacerdotes mexicas y mayas estaban convencidos de que el manjar favorito de los dioses mesoamericanos era otro: fresca, coagulada y oscura monótona sangre. En la India, China, Japón y las islas Fiji, en el reino nubio de Kerma y en Cartago, entre otros, el sacrificio humano fue considerado una de las costumbres religiosas más arraigadas. En el caso de los pueblos mesoamericanos, eran espectáculos netamente odoríficos: rodeados por una densa atmósfera de humo de sahumeros y por el bullicio ensordecedor de la multitud, en las cimas de las pirámides los sacerdotes les abrían el pecho a las víctimas [...] con un pedernal y les extraían el corazón para ofrecerlo a los dioses, especialmente al Sol. La sangre se colocaba en un tazón y luego se untaba en la boca de la estatua de una o varias deidades. No se trataba de cierta lujuria social por la muerte: los sacrificios humanos buscaban mantener la armonía del universo y preservar el ciclo solar —la alternancia del día y la noche— alimentando al astro rey en corazones palpitantes.<sup>25</sup>

En el mundo prehispánico, los sacrificios fueron importantes para los mexicas y los mayas, según lo demuestran los descubrimientos arqueológicos<sup>26</sup>; sin embargo, para Kirsten Mahlke<sup>27</sup>, las historias de los sacrificios humanos sirvieron a los hombres peninsulares de excusa para justificar la violencia de la conquista. En su estudio, la autora analiza fragmentos de las crónicas que indican que, efectivamente, la sangre desempeñó un papel significativo en la cultura de la lengua náhuatl; sin embargo, ella evidencia que se han leído literalmente las descripciones metafóricas de los sacrificios. El primer indicio de su propuesta es avalado por el informe sobre la conquista de Cortés que se escribió treinta años después —entre 1552 y 1557— y se publicó en Madrid hasta 1632<sup>28</sup>. Por tal motivo, es muy probable que la imaginación peninsular permeara la mayoría de las descripciones, sobre todo las relativas a las especificaciones de los sacrificios.

---

25 Kukso, *Odorama*, 173.

26 Sobre los descubrimientos arqueológicos que prueban el papel central de los sacrificios, se encuentran el del templo mayor mexica (Rocío Cortés, “¿Dónde está Tláloc?: el Templo Mayor mexica: edificación real y simbólica del imperio en fuentes escritas y materiales”, *MLN* 118, n.º 2 [2003]); y el de los dones en las excavaciones arqueológicas (véase el libro coordinado por Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan: estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma* [Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2019]).

27 Mahlke Kirsten, “‘Los abren vivos por los pechos’: una lectura metafórica del ‘sacrificio humano’ de los aztecas”, en *Sangre y filiación en los relatos del dolor*, editado por Gabriel Gatti y Kirsten Mahlke (Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2018).

28 Mahlke, “‘Los abren vivos’”, 61.

Uno de los muchos relatos de los sacrificios indígenas en los que operó la imaginación peninsular para construir la asociación entre indígena-salvaje adorador del demonio lo encontramos en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés dirigidas a los reyes y señores. Cortés describe la sangre que corre sobre los ídolos y la quema de incienso, las entrañas y el corazón de niños y viejos:

Estas casas y mezquitas donde los tienen, son las mayores y mejores y más bien obradas y que en los pueblos hay, y tiénelas muy ataviadas con plumajes y paños muy labrados y con toda manera de gentileza, y todos los días antes que obra alguna comienzan, queman en las dichas mezquitas incienso y algunas veces sacrifican sus mismas personas, cortándose unos la lengua, y otros las orejas, y otros acuchillándose el cuerpo con unas navajas. Toda la sangre que de ellos corre la ofrecen a aquellos ídolos, echándola por todas partes de aquellas mezquitas, y otras veces echándola hacia el cielo y haciendo muchas maneras de ceremonias [...]. Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que a todas las veces que alguna cosa quieren pedirle a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aún hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo.<sup>29</sup>

En la descripción de Cortés existe una apropiación espacial del recinto sacrificial por medio de la percepción visual y olfativa: la belleza del recinto contrasta con las atrocidades que ahí se ofician, ya que el humo del incienso y los sacrificios sube e invade el ambiente, mientras la sangre corre por las paredes y los ídolos. En el pasaje, la impresión de Cortés se superpone a la percepción olfativa y visual del conquistador frente a los indígenas, de manera que el efecto será la invisibilización de los avances arquitectónicos y las prácticas higiénicas mexicas en favor de la construcción de la imagen de un indio salvaje que debe instruirse en la fe católica: “si por mano de vuestras altezas estas gentes fueran introducidas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios”<sup>30</sup>.

En cuanto a las experiencias sensoriales, existen dos elementos a destacar: la mirada del conquistador y la percepción a partir de la mirada. Por un lado, al Cortés privilegiar en sus cartas la descripción del uso del recinto sacrificial, se produce la apropiación como efecto de la mirada del conquistador. Una mirada que pretende abarcar la totalidad de los fenómenos acontecidos en el Nuevo Mundo y plantear la imagen de una raza inferior que debe domesticarse. Por otro lado, la sangre vertida sobre los ídolos es, al mismo tiempo, percepción e impresión. En la experiencia olfativa de la sangre se codifican no solo posiciones dispares entre el mundo indígena y el mundo europeo (la percepción), sino experiencias que resultan del contacto con la otredad. La sangre, por tanto, condensa asimilaciones como lo salvaje, la barbarie, la violencia.

La experiencia visual de la sangre en los recintos sacrificiales que refiere Cortés se traduce, posteriormente, en la descripción del hedor de la sangre, como si lo que se observa tuviera que adquirir, necesariamente, un olor para condensar la experiencia vivida. Quizá una de las descripciones que más aporta a la percepción del hedor de los españoles en la sangre americana se encuentra en la *Visión de los vencidos* que retrata el asco que suscitó en los conquistadores recibir

---

29 Hernán Cortés, *Cartas de relación* (Madrid: Historia 16, [1519] 1985), 66.

30 Cortés, *Cartas*, 67.

los alimentos manchados de sangre. En el texto se menciona que los indígenas se cuestionaban si la sangre hedía, tal y como los peninsulares mostraban con sus gestos:

Ellos tenían que tener a su cargo todo lo que les fuera menester de cosas de comer: gallinas de la tierra, huevos de éstas, tortillas blancas. Y todo lo que aquéllos [los españoles] pidieran, o con que su corazón quedara satisfecho. Que los vieran bien.

Envió cautivos con que les hicieran sacrificio: quién sabe si quisieran beber su sangre. Y así lo hicieron los enviados.

Pero cuando ellos [los españoles] vieron aquello [las víctimas] sintieron mucho asco, escupieron, se restregaban las pestañas; cerraban los ojos, movían la cabeza. Y la comida que estaba manchada de sangre, la desecharon con náusea; ensangrentada hedía fuertemente, causaba asco, como si fuera una sangre podrida.<sup>31</sup>

La experiencia olfativa del hedor de la sangre plantea una división entre el sujeto y el monstruo, la cultura europea y la naturaleza del indígena, la racionalidad española y la bestialidad del habitante americano. La dicotomía entre el hedor y la fragancia en la compilación de León-Portilla, entre el “olor” para los mexicas o el “hedor” para los conquistadores, indica que se constituyen como *sentidos físicos* —entran por la nariz y se decodifican en el cerebro—, y como *sentidos histórico-sociales* que producen relaciones entre los seres humanos, el mundo y sus formas de sentir. Mientras que el olor es historia, la sangre es lenguaje y mundo.

A través de la percepción olfativa, se urde una serie de referencias sociales que formaron el conocimiento del europeo sobre el Nuevo Mundo. Las descripciones odoríferas de los peninsulares configuran un conjunto de indicios que se traducen en olores animales asociados al indígena y a sus rituales. Las categorías odorantes producen un orden establecido a partir de las relaciones de poder y garantizan el predominio civilizatorio español. Un ejemplo de lo anterior se encuentra en la descripción de fray Bernardino de Sahagún en *Historia general de las cosas de Nueva España*, en la que el hedor de los indígenas que portan los pellejos de los sacrificados en el mes tozoztontli en la fiesta a Tláloc es comparado con el hedor de los perros muertos:

En el primer[o] día de este mes hacían fiesta al dios llamado *Tláloc*, es el dios de las lluvias. En esta fiesta mataban muchos niños sobre los montes; ofrecíanlos en sacrificio a este dios y a sus compañeros para que los diesen agua. [...] También en este mes se desnudaban los que traían vestidos los pellejos de los muertos, que habían desollado el mes pasado, e ibanlos a echar en una cueva, en el *cu* que llamaban *Iopico*; iban a hacer esto con procesión y con muchas ceremonias; iban hediendo como perros muertos, y después que los habían dejado se lavaban con muchas ceremonias.<sup>32</sup>

La descripción odorante de Sahagún expresa de qué manera dos tipos de olor convergen en un mismo ritual: la fetidez y la fragancia. El valor negativo atribuido al olor de los indígenas vestidos con pellejos se relaciona con la fetidez y se explicita en el rechazo al culto del indígena. Este menosprecio olfativo es en el fondo una política religiosa de los sentidos para los sacerdotes en la

31 León-Portilla, *Visión de los vencidos*, 34.

32 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Ciudad de México: Porrúa, [1540 1585] 2019), 881.

Nueva España: una especie de cristianismo sensorial a partir de aromas sacros y aromas profanos<sup>33</sup>. Para el cristianismo, el olor de la piel humana es un aroma profano que destaca la corruptibilidad de la carne. Por consiguiente, el “hedor” que perciben los españoles es un “aroma ritual” para el pueblo indígena asociado a la formación de la comunidad y a los dioses vinculados directamente con la guerra, las cosechas, la abundancia. En este sentido, el proceso de exclusión olfativa de los españoles hacia los indígenas se configura a partir de particularidades como el olor, la raza, el color de la piel, lo que evidencia la diferencia social, la desigualdad y el evidente rechazo a su cultura. Tal como identificó Françoise Duvignaud (1987) en *El cuerpo del horror*, ya que la muerte para los mexicas fue considerada como el más alto de los ritos, como el sacrificio supremo, la contemplación del horror produce un imaginario que se une a ella para traducir su fuerza fascinante<sup>34</sup>. En este caso específico, el imaginario de los ritos tiene un trasfondo olfativo.

La calificación que los españoles daban de “ídolos hediondos” a los dioses indígenas está presente tanto en las descripciones de Sahagún como en los fragmentos del *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del Fiscal en su nombre contra Don Carlos, Indio principal de Tezcuco* (1539)<sup>35</sup>. El *Proceso*, precedido por el obispo Juan de Zumárraga contra el nieto de Netzahualcóyotl, Chichimecatecuhtli, texcocano, conocido como Ometochtzin por los indígenas y como Carlos por los españoles<sup>36</sup>, reseña la búsqueda de los religiosos de los “ídolos” ocultos, el sometimiento de los indígenas, la renuncia de sus dioses para evitar los castigos en caso de ser descubiertos y la hediondez de los rituales.

Los numerosos autos de fe llevados a cabo por los frailes inquisitoriales sirvieron de ejemplo para el establecimiento de una política de control social a partir de la producción del miedo en la población, también llamado “política del terror”<sup>37</sup>, y de la rápida evangelización<sup>38</sup> de los indígenas. Víctor Jiménez refiere que la aplicación de diversos castigos a los caciques o figuras importantes de la comunidad indígena debían considerarse ejemplos para los demás: “la intención de los españoles,

---

33 Con respecto a la percepción de los olores en el cristianismo, véase Jean-Paul Albert, *Odeurs de sainteté: la mythologie chétienne des aromates* (París: Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990). Sobre la percepción de los olores sacros en el cristianismo medieval, véase Martin Roch, *L'intelligence d'un sens: odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (ve-viii siècles)* (Turnhout: Brepols, 2009); Cristina Larrea Killinger, *La cultura de los olores: una aproximación a la antropología de los sentidos* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997).

34 Françoise Duvignaud, *El cuerpo del horror* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 59.

35 El *Proceso* fue hallado en 1909 por la Comisión Reorganizadora del Archivo General de la Nación, en la que se encontraba Luis González Obregón, quien lo publicó por considerar a Chichimecatecuhtli el precursor de la Independencia nacional.

36 El proceso descrito consiste en la tortura que se le aplicó al nieto de Netzahualcóyotl por continuar con su religión, aun cuando había sido prohibida por la religión católica. Ometochtzin fue quemado en la plaza central.

37 La expresión *política del terror* ha sido propuesta por Georg Friederici como parte de los mecanismos utilizados por los conquistadores en América. Véase Georg Friederici, “La política del terror”, en *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América: introducción a la historia de la colonización de América por los pueblos del Viejo Mundo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973).

38 La evangelización, también llamada “conquista espiritual”, fue iniciada por los frailes franciscanos. Tanto para ellos como para las órdenes religiosas llegadas posteriormente a las Indias, la conquista era necesaria para expiar y salvar a los pueblos del mal herético. Al respecto, véase Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias: visión franciscana del Nuevo Mundo* (Ciudad de México: Tusquets, 2002). Sobre la conquista espiritual de los jesuitas, la “república cristiana”, véase Leopoldo Lugones, *El imperio jesuítico* (Ciudad de México: Cien de Iberoamérica / Conaculta, 2014).

religiosos o no, casi siempre plenamente explícita, de hacer escarmiento a muchos mediante el castigo de unos pocos, bien seleccionados y con la presentación adecuada<sup>39</sup>. Además, los castigos llevaban por nombre “causas de fe”<sup>40</sup> y no “prácticas inquisitoriales”, ya que la Inquisición se estableció oficialmente en el territorio hasta 1571, “cuando ya llevaba casi un siglo de funcionar”<sup>41</sup>. Los fragmentos del *Proceso* hacen referencia a los cultos y ofrendas de sangre dedicados al dios Tláloc ante una sequía de la que no se tiene información:

Dos ó tres veces hallaron papeles con sangre y copal, é mantillas, é contezuelas é otras cosas de sacrificios, é no pudieron saber quién lo hacía, porque como sintieron las goardas donde solía estar el ídolo no ofrescían allí sino abaxo á las aldas, de la sierra, hacia Goaxocingo; y allí hacia Goaxocingo en una parte hallaron mucha sangre fresca, que parecía haberse sacrificado algund mochacho de poco acá, segund la sangre, y el rastro; y que los papeles y sacrificios que hallaron [...] son de los de Goaxocingo, porque por los mismos sacrificios é papeles se conosce, porque cada provincia tenía su manera de sacrificar é ofrecer, é sus señales diferentes.<sup>42</sup>

Los sacrificios que describen los testigos dan cuenta de las diversas formas para oficiar los ritos. Sacrificar es una inscripción, la marca particular de cada región. Sacrificar de determinada manera es también signar un cuerpo. Por tal motivo, no puede hablarse de “sacrificio”, sino de “sacrificios”: cada cultura plasma su idiosincrasia según sus formas de inscribir sobre la carne. Y, así como se inscribe sobre el cuerpo del sacrificado, los residuos del acto ritual son escritos que relatan la idiosincrasia de los pueblos. Los residuos, como signos, están cargados de ambigüedades e indeterminaciones, experiencias estéticas o elementos de la cultura vinculadas a la experiencia olfativa, por tal razón son sujetos a interpretaciones. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en otro fragmento del mismo *Proceso* donde se explicita que entre los residuos de la ofrenda se encontró un ídolo que se podría:

Lorenzo envió á este testigo como algoacil, que á la sazón era, con ciertos indios á la sierra, á buscar cavando en muchas partes hasta que topó donde estaba el dicho ídolo, que se dice Tlaloc, que era de piedra, y por el cuerpo estaba revuelto y enbadurnado con ole, y chíá, y maíz, é cyetl,

---

39 Víctor Jiménez, “Inquisición, ‘evangelización’ y colonización”, en *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*, edición, paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón (Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal, 2009), 127.

40 Además del *Proceso criminal* de Chichimecatecutli, existieron otros autos de fe que se extendieron entre las comunidades. Uno de ellos fue el caso que llevó a cabo el fraile inquisidor, segundo obispo de Oaxaca, Bernardo Alburquerque, contra seis sacerdotes zapotecos de Mitla en 1560. Los procesos contra los sacerdotes y caciques indígenas develan que cumplieron la función de ejemplos (víctimas sacrificiales en las persecuciones españolas). Para más información sobre los casos de los inquisidores en contra de los gobernantes indígenas, véase Jiménez, “Inquisición, ‘evangelización’ y colonización”, 111-156.

41 Víctor Jiménez, “El proceso contra Chichimecatecutli Ometochtzin: la Inquisición y la implantación del régimen colonial en México”, en *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*, edición, paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón (Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal, 2009), 115.

42 *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del Fiscal en su nombre contra Don Carlos, indio principal de Tezcuco*, 1539. Archivo General y Público de la Nación, México, siglo XVI, Inquisición, Procesos por proposiciones heréticas, 2, primera parte, f. 57. Versión impresa: *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*, edición, paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón (Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal), 49.

é cuautle y otras semillas, y parecía ser de muchos días puesto aquel embadurnamiento porque estaba ya podrido.<sup>43</sup>

Nos encontramos nuevamente con lo “podrido” y los valores negativos del hedor asociados a los rituales indígenas. Precisamente, la condena de Ometochtzin en el proceso inquisitorial expresa la tensión cultural e histórica entre indígenas y peninsulares, entre seguir con la religión de sus antepasados o adoptar el catolicismo. Al respecto, Élisabeth Motte-Florac<sup>44</sup> estudia el uso de las especies vegetales aromáticas en el México prehispánico y refiere que, especialmente, el culto a Tláloc consistía en realizar ofrendas aromáticas desprendidas del copal, el tabaco y otras especies<sup>45</sup>. Por consiguiente, resulta especialmente importante que, ante una ofrenda considerada como aromática, la percepción peninsular refiriera el hedor como característica principal del acto ritual y olvidara referir la fragancia que despide el culto. El hedor que se desprende del ídolo opera como clasificación moral, ya que, al definir el olor desagradable del ritual, enmarca la situación moral del indígena, el castigo cometido y la pena que se le imputa. El mal olor desprendido del ídolo será considerado como desconocido y peligroso. El adjetivo “podrido” adquiere un carácter abyecto que refuerza la distancia entre dos dioses contrapuestos: el dios cristiano y el dios Tláloc. De esta manera, el olor del ídolo y el de los sacrificios se considerarán insalubres y se asociarán a la moral desviada. No obstante, el olor fétido posee un carácter dialéctico. A la percepción olfativa del inquisidor, que clasifica el olor de los sacrificios como actos sucios, malolientes, bestiales o heréticos, se le contraponen el sentido sagrado, religioso y divino: ante la inmundicia y la fetidez de los ídolos, la santidad y la resignificación de las raíces y los cultos indígenas luchan contra el dominio español. Por tal motivo, la muerte del indio de Tezcuco es leída como el primer movimiento independentista.

## Conclusiones

El análisis cultural del aroma a partir del contraste entre la fragancia y el hedor que se representa en las crónicas de la conquista permite mostrar la oposición entre los *sentidos físicos* y los *sentidos histórico-sociales* que configuran la imagen de la corporalidad del habitante americano. En la primera parte, se definieron las categorías odorantes a partir del contraste entre peninsulares e indígenas con el objetivo de determinar que los olores están vinculados a percepciones físicas, así como a percepciones histórico-sociales. Posteriormente, a partir del análisis de las descripciones odoríferas en las crónicas, se determinó la construcción del imaginario del indígena como un ser bestial. Por consiguiente, es posible postular que la descripción de los aromas está mediada no solo por las percepciones físicas, sino por las percepciones mentales y culturales en los intercambios no verbales, los olores emanados, y los sonidos de lenguas inteligibles entre indígenas y europeos. Precisamente, la experiencia del encuentro entre ambos mundos definió la distancia entre peninsulares e indígenas. Dicho de otro modo, el hedor —como experiencia olfativa que articula una percepción física, así como una percepción histórico-social— postula una separación entre

---

43 *Proceso inquisitorial*, 51.

44 Élisabeth Motte-Florac, “Le rôle des odeurs dans l’histoire de la thérapeutique au Mexique”, en *Odeurs et parfums*, editado por Danielle Musset y Claudine Fabre-Vassas (París: Editions du CTHS, 1999).

45 Motte-Florac, “Le rôle des odeurs”, 36.

la cultura europea y la cultura indígena. En ese sentido, el hedor o la fragancia pueden leerse como dispositivos de control que legitiman la violencia de la conquista y determinan una estética corporal americana en la que el indígena, sus alimentos y sus rituales hieden. Por consiguiente, es posible sustentar que el hedor traduce la falta de tolerancia del peninsular hacia el indígena, atribuyéndole la característica de maloliente. Los códigos olfativos pueden construir discursos teratológicos que justifican la segregación racial, la opresión o, en algunos casos, el exterminio. De lo anterior se deduce que la percepción del olor es una forma singular de captar la atmósfera de una época y, así, es posible comprender de qué manera la conquista se justificó a partir de condiciones sensibles.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

#### Documentación primaria impresa

1. Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Madrid: Historia 16, [1519] 1985.
2. Jiménez, Víctor. “El proceso contra Chichimecatecutli Ometochtzin: la Inquisición y la implantación del régimen colonial en México”. En *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*, edición, paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón. Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal, 2009, 11-14.
3. Jiménez, Víctor. “Inquisición, ‘evangelización’ y colonización”. En *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*, edición, paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón. Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal, 2009, 111-156.
4. *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del Fiscal en su nombre contra Don Carlos, indio principal de Tezcuco*, 1539. Archivo General y Público de la Nación, México, Siglo XVI, Inquisición, Procesos por proposiciones heréticas, 2, primera parte, f. 57. Versión impresa: *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*. Edición, paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón. Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal, 2009.
5. Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, [1540-1585] 2019.

### Fuentes secundarias

6. Abulafia, David. *El descubrimiento de la humanidad: encuentros atlánticos en la era de Colón*. Barcelona: Editorial Crítica, 2009.
7. Albert, Jean-Paul. *Odeurs de sainteté: la mythologie chétienne des aromates*. París: Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990.
8. Camus, Jean-Pierre. “El corazón comido”. En *El corazón devorado: una leyenda desde el siglo XII hasta nuestros días*, editado por Isabel de Riquer. Madrid: Siruela, 2007, 181-186.
9. Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo. *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo: de lo maravilloso medieval a lo exótico colonial, siglos XV-XVII*. Colección Textos de Ciencias Humanas. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2013.
10. Classen, Constance, David Howes y Anthony Synnott. *Aroma: The Cultural History of Smell*. Londres: Routledge, 1994.
11. Corbin, Alain. *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

12. Cortés, Rocío. “¿Dónde está Tláloc?: el Templo Mayor mexicana: edificación real y simbólica del imperio en fuentes escritas y materiales”. *MLN* 118, n.º 2 (2003): 341-362.
13. Duvignaud, Françoise. *El cuerpo del horror*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
14. Egaña Rojas, Daniel. “Comerse las Indias: la alimentación como clave clasificatoria del Nuevo Mundo en la obra de Fernández de Oviedo”. *Anuario de Estudios Americanos* 72, n.º 2 (2015): 579-604. <http://doi.org/10.3989/aeamer.2015.2.07>
15. Friederici, Georg. *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América: introducción a la historia de la colonización de América por los pueblos del Viejo Mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
16. Frost, Elsa Cecilia. *La historia de Dios en las Indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*. Ciudad de México: Tusquets, 2002.
17. Kettler, Andrew. “‘Delightful a Fragrance’: Native American Olfactory Aesthetics within the Eighteenth-Century Anglo-American Botanical Community”. En *Empire of the Senses. Sensory Practices of Colonialism in Early America*, editado por Daniela Hacke y Paul Musselwhite. Leiden; Boston: Brill, 2018, 223-256.
18. Kirsten, Mahlke. “‘Los abren vivos por los pechos’. Una lectura metafórica del ‘sacrificio humano’ de los aztecas”. En *Sangre y filiación en los relatos del dolor*, editado por Gabriel Gatti y Kirsten Mahlke. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2018, 57-70.
19. Kukso, Federico. *Odorama: historia cultural del olor*. Santiago de Chile: Penguin Random House, 2021.
20. Larrea Killinger, Cristina. *La cultura de los olores: una aproximación a la antropología de los sentidos*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997.
21. León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Ciudad de México: UNAM, [1959] 1982.
22. López Luján, Leonardo y Ximena Chávez Balderas, coords. *Alpie del Templo Mayor de Tenochtitlan: estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2019.
23. Lugones, Leopoldo. *El imperio jesuítico*. Ciudad de México/Cien de Iberoamérica; Conaculta, 2014.
24. Manjarrés Ramos, Elizabeth. “Los cuerpos en la *Recopilación historial* de fray Pedro de Aguado”. *Seminario de Investigación* 15, n.º 24, 2013, 1-17.
25. Mazetto, Elena “Moctezuma Xocoyotzin: de soberano reformador a controvertido estratega”. En *Conquistas: actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, dirigido por Martín Ríos. Madrid: Sílex, 2021, 177-230.
26. Motte-Florac, Élisabeth. “Le rôle des odeurs dans l’histoire de la thérapie au Mexique”. En *Odeurs et parfums*, editado por Danielle Musset y Claudine Fabre-Vassas. París: Editions du CTHS, 1999, 145-159.
27. Portela García, Sandra Carolina. “Entre caníbales y antropófagos: nociones del otro, y del sí mismo, a través de metáforas eróticas y cosméticas-farmacológicas”. En *Cuerpo, derecho y cultura: perspectivas interdisciplinarias sobre el cuerpo humano*, editado por Emilssen González de Cancino y Enrique Santamaría Echeverría. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2020, 167-197.
28. Ricard, Robert. “La conquête spirituelle du Mexique”. En *La découverte de l’Amérique: esquisse d’une synthèse, conditions historiques et conséquences culturelles*, dirigido por Pierre Mesnard. París: Vrin, 1968, 229-239.
29. Ríos Saloma, Martín F. “Notas sobre los olores en la conquista de México: una aproximación historiográfica”. En *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, coordinado por

- Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020, 133-146.
30. Riquer, Isabel de, ed. *El corazón devorado: una leyenda desde el siglo XII hasta nuestros días*. Madrid: Siruela, 2007.
  31. Roch, Martin. *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (ve-viii siècles)*. Turnhout: Brepols, 2009.
  32. Rodríguez, Gerardo. "Cristóbal Colón y los comienzos de la conquista sensorial de América". En *Sentir América: registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur (siglos XV y XVI)*, dirigido por Gerardo Rodríguez, Mariana Zapatero y Marcela Lucci. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018, 83-115.
  33. Rodríguez, Gerardo. "La participación de los sentidos en la evangelización americana (siglo XVI)". En *España y la evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)*, coordinado por Javier Campos. Madrid: San Lorenzo del Escorial, 2021, 273-296.
  34. Rojas Mix, Miguel. *América imaginada*. Santiago de Chile: Erdosain-Pehuén, 2015.
  35. Roselló Soberón, Estela. "Olores y cuerpos femeninos en la Nueva España: el reconocimiento cotidiano de una identidad". En *De olfato: aproximaciones a los olores en la historia de México*, coordinado por Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020, 147-168.
  36. Sanfuentes Echeverría, Olaya. "Europa y su percepción del Nuevo Mundo a través de las especies comestibles y los espacios americanos en el siglo XVI". *Historia* 39, n.º 2 (2006): 531-556. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942006000200006>
  37. Vázquez de Ágredos Pascual, María Luisa y Vera Tiesler. "El olor, el color y la muerte: una visión de las élites mayas prehispánicas". En *De olfato: aproximaciones a los olores en la historia de México*, coordinado por Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020, 17-49.



## Ingrid Sánchez Téllez

Doctora en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Directora del Magíster de Arte y Educación y profesora de la Universidad Central de Chile. Sus líneas de investigación son literatura e historia, y los estudios culturales de la ciencia. Entre sus últimas publicaciones están: "Maternidades tecnoestéticas. Imperativos reproductivos en *In vitro* (2021) de Isabel Zapata y 'Conservas' (2017) de Samanta Schweblin", *Estudios Filológicos. Revista de Lingüística y Literatura*, n.º 73 (2024): 283-300; "Botánica monstruosa. Plantas fantásticas y pensamiento vegetal en *El día de los trífidos* de John Wyndham", *Brumal. Revista de Investigación sobre lo Fantástico* 17, n.º 1 (2024): 239-261; y "La maternidad como dispositivo de lectura en *In vitro* de Isabel Zapata", en *Camino, atajos y desvaríos: métodos neobarrocos para objetos díscolos*, coordinado por María José Rossi y Alejandra González. Buenos Aires: Teseo, 2024, 145-166. [ingrid.sanchez@ucentral.cl](mailto:ingrid.sanchez@ucentral.cl), <http://orcid.org/0000-0001-7299-9878>

