

MESTIZAJE Y CODIGOFAGIA: CRÍTICA A LAS CATEGORÍAS RACIALES DESDE LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA

Gustavo García Conde
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
gugarcia@correo.xoc.uam.mx

Resumen: El artículo propone una relectura filosófico-cultural del mestizaje novohispano como un proceso simbólico y cultural más que biológico, en especial desde la elaboración que Bolívar Echeverría hizo del concepto de codigofagia para interpretar el mestizaje a partir de la semiótica de la cultura. A través de una crítica al sistema de castas, el trabajo cuestiona el uso de las categorías raciales como eje explicativo en la historia novohispana de la cultura. El objetivo radica en abordar las identidades novohispanas como configuraciones cambiantes, resultado de un intercambio de códigos culturales entre indígenas, europeos y afrodescendientes, para lo cual me basaré en autores como Bolívar Echeverría, Arturo Uslar Pietri y Oswald de Andrade, para establecer redefiniciones sobre el concepto de mestizaje cultural como fenómeno semiótico, el mestizaje por infiltración y la codigofagia. En el texto se utilizan las herramientas teóricas de la semiótica de la cultura. Los resultados destacan la importancia de comprender el mestizaje como una interacción recíproca que cuestiona las explicaciones sociobiológicas, de corte reduccionista, y permite repensar las identidades sociales como procesos de transformación cultural.

Palabras clave: mestizaje cultural, raza, Bolívar Echeverría, historia novohispana de la cultura.

Recibido: octubre 25, 2025. **Revisado:** marzo 27, 2026. **Aceptado:** mayo 8, 2026.

MESTIZAJE AND CODIGOPHAGY: A CRITIQUE OF RACIAL CATEGORIES THROUGH THE SEMIOTICS OF CULTURE

Gustavo García Conde
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
gugarcia@correo.xoc.uam.mx

Abstract: This article proposes a philosophical-cultural reinterpretation of mestizaje in colonial New Spain as a symbolic and cultural process rather than a biological one, drawing in particular on Bolívar Echeverría's elaboration of the concept of *codigophagy* to interpret mestizaje from the perspective of the semiotics of culture. Through a critique of the caste system, the paper questions the use of racial categories as the primary explanatory framework in Novohispanic cultural history. Its aim is to approach Novohispanic identities as shifting configurations resulting from the exchange of cultural codes among Indigenous, European, and Afro-descendant groups. To this end, the analysis engages with the work of Bolívar Echeverría, Arturo Uslar Pietri, and Oswald de Andrade in order to develop a redefinition of cultural mestizaje as a semiotic phenomenon, including the notions of infiltrative mestizaje and codigophagy. The study employs theoretical tools drawn from the semiotics of culture. The findings underscore the importance of understanding mestizaje as a reciprocal interaction that challenges reductionist sociobiological explanations and enables a rethinking of social identities as processes of cultural transformation.

Keywords: cultural mestizaje, race, Bolívar Echeverría, Novohispanic cultural history.

Received: October 25, 2025. **Revised:** March 27, 2026. **Accepted:** May 8, 2026.

Introducción

Desde la perspectiva de la filosofía de la cultura, este texto aborda la construcción de las identidades novohispanas a través de los procesos de mestizaje cultural y de codigofagia, concepto que fue elaborado por Bolívar Echeverría para describir la “devoración” simbólica de códigos culturales diferentes. El objetivo del texto es cuestionar las interpretaciones tradicionales del mestizaje, que lo entienden como un proceso meramente biológico, para, en cambio, inscribirse en la propuesta de Bolívar Echeverría (1998) de pensar el mestizaje como fenómeno cultural y simbólico, y desarrollarla en el análisis del contexto novohispano, donde se articulan prácticas culturales mestizas, una semioticidad práctica y una razón codigofágica.

Sostenemos la tesis de que el mestizaje en la América novohispana no puede ser reducido a una mera mezcla racial, y, aún más, que su comprensión resulta ininteligible cuando se aborda el tema desde categorías raciales, tanto en sus formas tradicionales (criollo, indio, negro) como también en aquellas que, bajo una apariencia histórica o analítica, continúan presuponiendo determinaciones biológicas de lo humano. Más bien, debe entenderse como un proceso complejo de encuentros y desencuentros entre códigos culturales diversos, a través del cual las identidades se transforman recíprocamente. Nuestro enfoque teórico-conceptual se basa en la semiótica de la cultura desarrollada por Echeverría, por un lado, y en el pensamiento cultural latinoamericano de Arturo Uslar Pietri y Oswald de Andrade, por el otro.

Así, el artículo mostrará el alcance de estos planteamientos en el análisis de la sociedad novohispana, particularmente en relación con los conceptos de mestizaje cultural, semiótica práctica, codigofagia y mestizaje por infiltración. Estas ideas contrastan con un enfoque historiográfico de corte positivista y nacionalista que remite, en última instancia, a una amplia

narrativa sobre la historia de México, en la que se tiende a simplificar la naturaleza dinámica de estos procesos culturales, privilegiando explicaciones centradas en identidades raciales.

La semiótica de la cultura, tal como fue propuesta por el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría ([2001] 2019), ofrece una perspectiva de abordaje de los fenómenos culturales en la que éstos son concebidos como procesos simbólicos mediante los cuales la sociedad produce, consume y reproduce sus formas de vida material y semiótica. Sin perder de vista que, en Echeverría, estos procesos simbólicos se encuentran anclados en las condiciones materiales de la reproducción social, la cultura sería así un sistema de signos, un código semiótico específico, que posee la virtud de transformarse y entrar en relación con otros códigos y subcodificaciones, en el que las prácticas sociales implican traducción y reinterpretación constantes, para formar una identidad de carácter proteico.

La semiótica de la cultura tiene la característica de que capta las identidades sociales como procesos de significación en flujo, producto de la interacción entre diversos códigos culturales, en lugar de estructuras fijas, claramente establecidas, previamente dadas y jerarquizadas. Por ello, el mestizaje es abordado no como un fenómeno biológico ni étnico, sino como una semiosis cultural, un proceso dialéctico de apropiación, reapropiación y “regurgitación” de distintas tradiciones, en lo que está comprendido perfectamente lo que hoy se concibe desde otros marcos como los procesos de negociación y mutabilidad de las representaciones de las identidades.

La obra de Bolívar Echeverría ha sido objeto de diversas interpretaciones, particularmente en torno a sus conceptos de *ethos* barroco y crítica de la cultura. Por otro lado, se ha enfatizado su lectura marxista de la modernidad capitalista. El presente artículo se inscribe en la dimensión semiótica de su propuesta, pero se distingue en que se propone extender sus planteamientos hacia el análisis concreto del mestizaje novohispano. A diferencia de Echeverría, cuyo planteamiento se desarrolla en un nivel predominantemente teórico, aquí se busca mostrar la operatividad de estos conceptos en el análisis crítico acerca de la configuración de identidades en la sociedad novohispana, para ello observamos la aplicabilidad de conceptos como semiosis práctica, codigofagia y mestizaje por infiltración en

el análisis de los intercambios culturales recíprocos que caracterizaron a dicho contexto.

La estructura del texto se divide en apartados del siguiente modo: en el primer apartado se realiza una crítica al sistema de castas como categoría historiográfica, poniendo en cuestión sus límites interpretativos para el análisis de la sociedad novohispana; en el segundo, se examina el concepto de criollo a la luz de la perspectiva filosófico-cultural de Echeverría, enfatizando sus implicaciones culturales más que raciales, a fin de comprenderlo sin el sentido que le dieron el nacionalismo y la Ilustración a partir de los siglos XVIII y XIX, cuyas interpretaciones han continuado operando – aunque de manera difusa – como trasfondo narrativo en amplias lecturas historiográficas posteriores; en el tercer apartado se introduce el concepto de mestizaje cultural a partir de la obra de Bolívar Echeverría, y se plantea un diálogo productivo con autores como Arturo Uslar, y, especialmente, con el concepto de codigofagia, aportado por Oswald de Andrade, como alegoría de la interacción cultural; en el cuarto apartado abordamos el papel de la semiosis práctica, el del mestizaje a través de los objetos cotidianos, para ampliar la comprensión convencional de mestizaje cultural; en el quinto apartado presentamos el concepto de mestizaje por infiltración como mecanismo de supervivencia cultural, en tanto forma específica de interacción cultural propia de los grupos dominados, cuya agencia social e identitaria es capaz de incidir en la transformación de las formas sociales dominantes, además de que mostramos cómo es que en el México novohispano, al lado de las categorías raciales, existen categorías socioculturales para tratar las representaciones e identidades mudables de los sujetos. Finalmente, cerramos con unas conclusiones sobre nuestro trabajo.

Nuestro enfoque de investigación parte de una perspectiva crítica sobre la semiótica de la cultura que permite deconstruir las categorías raciales y sociobiológicas configuradas por un discurso historiográfico nacionalista, entendido como un marco interpretativo que, desde el siglo XIX, contribuyó de forma deliberada a construir la identidad mexicana en torno al mestizaje, aunque con el efecto de naturalizar jerarquías raciales en la interpretación del pasado. Este enfoque ofrece una revisión del mestizaje novohispano, considerándolo como un fenómeno complejo que rebasa el

mero sincretismo, y que puede entenderse como un proceso histórico de apropiación y resignificación cultural en constante transformación.

El texto pretende aportar una discusión al debate sobre la identidad novohispana, ofreciendo una lectura que subraya la importancia cultural del mestizaje en la construcción de la identidad social y cultural. Como se mostrará en los apartados, esta revalorización del mestizaje como fenómeno cultural y simbólico no sólo enriquece la comprensión de la historia novohispana, sino que cuestiona las bases mismas de las categorías identitarias, proponiendo una visión alejada de una perspectiva determinista de la cultura.

1. Por una historia novohispana sin categorías raciales

En Latinoamérica, en general, y en México, en particular, la idea de la estratificación social en términos raciales sigue teniendo una presencia significativa en distintos registros del imaginario social contemporáneo. Su persistencia es explicada arguyendo que proviene de la Conquista y la Colonia, por lo que su historia de casi cinco siglos hace que muchos la consideren difícil de arrancar (Navarrete, 2016). Durante el siglo XX, una parte del discurso historiográfico reforzó indirectamente estas teorías cuando se recurría a explicar esta estratificación utilizando como documento o testimonio de ello lo que se conoce como la pintura de castas, sin cuestionar la existencia de este “sistema de castas” (Giraud, 2018 y Gonzalbo, 2013). Pero la pintura de castas es un fenómeno tardío, como fenómeno artístico surge a finales del siglo XVIII y emana de un afán de clasificación y ordenamiento racional que es propio de la Ilustración. Además, su existencia sólo tuvo sentido e influencia entre los grupos sociales de estrato alto, quienes utilizaban estas pinturas para reforzar y justificar sus privilegios.

A este tipo de estratificación social se le conoce con el nombre de “sistema de castas”. Sin embargo, la noción de “sistema” resulta problemática, pues no operó durante la colonia como un conjunto de reglas aplicado rigurosamente. Durante los siglos XVI y XVII no se cumplía el así llamado “sistema de castas”, tal como es descrito hoy con aparente precisión, por ejemplo,

cuando se enseña que en la parte superior de la pirámide social se encontraban los españoles peninsulares; en segundo lugar, los criollos; en tercer lugar, los indígenas; y, en el último, los afrodescendientes. Pero estas reglas no operaron tan clara ni tan directamente en la realidad social de la Colonia.

La idea de un “sistema de castas” pretende manifestar la estructuración y jerarquización de categorías sociales que se asignaban a las poblaciones de acuerdo con su origen étnico, con tales categorías raciales se pretendía organizar el modo en el cual se integraban y ordenaban las diferentes partes poblacionales en un todo, en un sentido clasificatorio propio del pensamiento ilustrado. Hablar de un sistema de castas sólo tiene sentido y adquiere uso corriente posterior a la Ilustración, a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX. El uso técnico del término “sistema de castas” surge entre las discusiones de la historia natural del siglo XVIII, en especial de la sistemática y la taxonomía. En este contexto, la noción de “sistema” remite a formas de ordenamiento y clasificación de la diversidad, por lo que es probable que dicha lógica fuera trasladada al ámbito social, bajo la convicción de que la diversidad étnica obedecía a un orden natural y jerárquico.

De modo que la idea de un “sistema de castas” tiene que ver más con un tratamiento reductivo y racializante de la sociedad novohispana que con explicar las formas culturales y sociales de los siglos XVI y XVII en el contexto del mestizaje. En este sentido, puede decirse que una parte de la interpretación moderna de la sociedad novohispana ha operado bajo supuestos cercanos al determinismo biológico característico de los siglos XIX y XX, según el cual la organización social dependería de factores biológicos, atribuyendo a los comportamientos y a las conductas sociales una base genética y hereditaria (Lewontin, 1980).

Por tanto, cuando se habla de un “sistema de castas”, debe quedar claro que no se está explicando qué es lo que sucedía en la sociedad mestiza de la época colonial, sino más bien se retrata el filtro sociobiológico con el que historiadores, intelectuales y estudiosos sociales, desde finales del siglo XVIII y hasta la actualidad, pretenden explicar de manera determinista la organización social novohispana. El error consiste en asumir como cierto que la organización social depende de criterios de nacimiento, ascendencia o de casta. Debe reconocerse, en cambio, que la idea del “sistema de castas”

fue más bien producto de una ideología racista, cuyo objetivo era asignar funciones sociales y restringir derechos conforme a la pertenencia de los individuos y grupos a un grupo étnico.

Esto no implica negar que existieran formas de organización relativamente estables o regularidades en la estratificación social, sino cuestionar que operaran como un sistema coherente y normativamente unificado, tal como suele representarse retrospectivamente en las versiones unidireccionales de la historia novohispana.

2. El concepto de criollo: el giro hacia su definición cultural

Desde finales del siglo XVIII y hasta nuestros días, la definición de criollo es preponderantemente racial, de linaje o de procedencia étnica. El criollo es el hijo de español nacido en tierras americanas. La definición implica una disminución ontológica en el individuo por el accidente de haber nacido en condiciones físico-geográficas diferentes a las de sus padres. En la historiografía sobre el periodo colonial se ha consolidado la categoría de “criollo” para la interpretación de la historia novohispana, lo que ha dado lugar a una lectura parcial al privilegiar esta figura en sus análisis sobre el pasado (Brading, 1973).

A partir del siglo XIX, luego de los procesos de independencias en América, cuando comienzan las primeras construcciones nacionalistas de la historia de la región, el personaje racial del indígena americano fue relegado a un lugar inferior dentro de la estratificación social. En cambio, el personaje predilecto para interpretar la historia, especialmente la historia política, fue el criollo. Éste se convirtió en el sujeto de la historia novohispana: a los criollos son a quienes se deberían las independencias nacionales; son ellos quienes “darían patria” a los ciudadanos actuales, y quienes se convertirían en los gestores de aquellas acciones heroicas que construyen las historias nacionales. Como consecuencia, el papel del indígena quedó relegado, al igual que ocurrió con el español peninsular y, por supuesto, con la población afrodescendiente.

Un uso ejemplar del concepto de criollo, aunque mucho más elaborado que la mera versión nacionalista de la historiografía, es el que realiza el gran historiador y filósofo, Edmundo O’Gorman, para quien el criollo es el “nuevo Adán americano”, la figura paradigmática de la refundación del nuevo mundo, que contiene las formas sociales y culturales del viejo mundo, pero hecho a la forma del nuevo. Al respecto, O’Gorman (2016) agrega que el criollo fue “creado a semejanza de Dios como los demás hombres, pero con el barro de un nuevo mundo” (p. 38). Como se puede ver, para O’Gorman, el concepto de criollo es más complejo que la mera descripción racial, pues no es un concepto ligado exclusivamente al linaje, sino que es producto de una metamorfosis que sufrió el mundo hispano en regiones americanas.

Para O’Gorman, el criollo sería el producto de la transfiguración que surge del intento de hacer una nueva España en el Nuevo Mundo, pero que acabaría siendo una España del Nuevo Mundo. El criollo sería la consecuencia de una operación mental con la que se dio un nuevo sentido a las circunstancias ajenas del mundo americano para convertirlas en propias.¹ Donde es necesario matizar la propuesta de O’Gorman es que el personaje del criollo no sólo es la consecuencia de un sujeto social que crece en circunstancias físicas y geográficamente nuevas, pues no es una cuestión de adaptación a un nuevo ambiente, como si de una discusión ecológica se tratara. En cambio, este nuevo Adán no sólo se forja con un barro americano, sino, siguiendo al hispanista cubano José Juan Arrom (1951, p. 172), tiene que “improvisar soluciones” en su convivencia con seres humanos indígenas, afrodescendientes, mestizos y de otras procedencias étnicas, ellos mismos cargados de sus propias formas sociales, políticas y religiosas. Ello quiere decir que, a diferencia de lo que supone O’Gorman,

¹ El problema ontológico hallado por O’Gorman (1975) parte del hecho de lo que él llama un “absurdo” en el proyecto de fundación de la Nueva España: querer hacer una Europa o una España nueva en América. Según el historiador, ello era imposible porque no se puede convertir al indígena en un español nuevo, en un novohispano, porque ello sólo se lograría si los indígenas hubieran sido españoles viejos. Se trataba originalmente de un proyecto esencialista de trasplantación, que suponía que se podía trasplantar la esencia del viejo reino español en las tierras nuevas del continente americano; empresa condenada al fracaso desde su inicio.

en las circunstancias novohispanas, los diferentes grupos étnicos convergen entre sí y se reconfiguran mutuamente, de modo que incluso los indígenas terminarán alterando, mestizando, a este nuevo Adán, el criollo, terminando por indianizarlo.

O’Gorman parece menospreciar el papel del indígena en la conformación de la conciencia criolla. El criollo mexicano es, según O’Gorman (1975), el resultado de la imposibilidad ontológica de hacer una Nueva España en un territorio ajeno, pues convive con una población indígena que será fundamental para la conformación del mestizaje. Al respecto, hay que aclarar que, cuando hablamos de los americanos, nos referimos a los muchos indígenas, a las múltiples y contradictorias identidades, lenguas o culturas indígenas provenientes ellas mismas de diferentes etnias, es decir, mayas, incas, purépechas, toltecas, taínos, mapuches, etc.

Es importante considerar que, de acuerdo con Castro (2010, p. 84), la categoría de “indio” es una categoría inicialmente jurídica: “fue una ficción jurídica útil para efectos de la administración colonial” (Castro, 2013, p. 25), en la que se incluyen indistintamente a indígenas de diferentes identidades, como zapotecos, mexicas, chibchas, muiscas, etc., unidas todas estas identidades como si se tratara de una sola que sólo posteriormente, con el paso del tiempo, se convertirá en una categoría de análisis social. Este mismo hecho se repite con el caso de la categoría racial de “negro”, en la que se incluyen como iguales a múltiples seres humanos que sólo comparten entre sí exclusivamente rasgos fenotípicos, pero cuyos rasgos culturales son siempre por completo diferentes.

Pero también es necesario apuntar que el uso del concepto de criollo en O’Gorman implica un desplazamiento histórico en su significado. La idea de criollo que posee O’Gorman es válida especialmente para los criollos del siglo XIX, cuando el concepto hace referencia a los hijos de europeos nacidos en la Nueva España. O’Gorman lo toma en este sentido cuando se refiere a los hijos de blancos, a los hijos de europeos. No obstante, del siglo XVI al XVIII, el concepto de criollo también denomina a los hijos de esclavos negros nacidos en América y, más ampliamente, a los hijos de los extranjeros nacidos en América. En este sentido lo emplea el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales* de 1609, cuando escribe:

A los hijos de español y de española nacidos allá [en América] dicen criollo o criolla, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros. Quiere decir entre ellos negro nacido en Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo, nacidos allá, les llaman criollos y criollas. (1976, pp. 265-266)

El criollo es el descendiente de padres extranjeros, pero que ha nacido en el Nuevo Mundo, por lo mismo no tiene un origen indígena ni mestizo. Como concepto, el término, en principio, no tiene que ver con la condición social ni con el color de piel (blanco), sino sólo con la ascendencia étnica. En el siglo XVI a América llegaron europeos y también africanos. Pero a partir del siglo XIX sólo llegan extranjeros de ascendencia europea, pues se detuvo la llegada de personas de África, debido a la prohibición de la trata de esclavos, de modo que siguen llegando europeos, es decir, italianos, franceses, alemanes, españoles, ingleses, etc., además de que con toda seguridad también emigraban personas del Mediterráneo o incluso de lugares más lejanos; pero ya no llegarán personas provenientes de África. Ello quiere decir que sólo tardíamente, a partir del XIX, el concepto criollo deja de referirse a criollos afrodescendientes, pues a partir de estos años comienza a utilizarse exclusivamente para criollos blancos (Arrom, 1951). De modo que luego del siglo XIX, el concepto de criollo es asociado a descendientes de personas blancas; es en esta última acepción, muy tardía, en la que el discurso historiográfico del siglo XX suele emplearlo como categoría aplicable únicamente a los hijos de españoles nacidos en América. Este desplazamiento constituye un error, cuyo anacronismo fue evidenciado por Arrom (1951, pp. 173-174). El equívoco consiste en que ciertos usos historiográficos aplican la categoría de criollo al análisis de fenómenos del siglo XVI, aunque lo hacen desde la acepción del siglo XIX, fundamentalmente racializada, que la restringe a criollos blancos. Aunque el error más grave consiste en analizar los fenómenos sociales a través de categorías de linaje, como si el color o la ascendencia de las personas fueran factores determinantes en sus acciones. En cambio, nosotros suponemos

que el fenómeno de las identidades y de las subjetividades sociales debe tener un abordaje más complejo, como veremos a continuación.

¿Qué es lo que hemos querido hacer con esto? Concluyamos con esta parte diciendo que si en la historia novohispana se utilizan categorías ancladas a definiciones predominantemente raciales o de linaje, no lograremos observar el amplio papel que tuvo el mestizaje en la conformación de la América mestiza.

Esta crítica se dirige a la matriz cultural y racial desde la cual los nacionalismos modernos elaboraron sus relatos históricos y sus imaginarios identitarios. Los nacionalismos de los diferentes países de América contribuyeron en alguna medida a generar este sesgo, pues los nacionalismos del siglo XIX y el XX produjeron relatos históricos en los que se eligió a un tipo de identidad social para representar las características conductuales y raciales que las naciones querían proyectar como prototípicas de sí mismas y a las que aspiraban a convertirse. Se trataba de una visión racista de los nacionalismos que eligió al criollo, por encima de cualquier otra identidad, especialmente frente a la indígena, para generar la idea de que la identidad debía ser blanca, rescatando el ascendiente europeo por encima del indígena.

Así, en la segunda mitad del siglo XX, el origen indígena de las sociedades latinoamericanas fue frecuentemente interpretado más como una desventaja que como una característica positiva por parte de los primeros intelectuales que asumieron la tarea de construir una identidad nacional. En el caso mexicano, los intelectuales de la primera parte del siglo XX que abordan la cuestión de la identidad nacional tendrán sus recaídas racistas, desde el antropólogo Manuel Gamio, en su libro *Forjando patria*, pasando por Samuel Ramos, en su *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934) –para quien el “indio” es inasible a la civilización, acostumbrado a la mala vida, primitivo, natural– y José Vasconcelos, con su *Raza cósmica* (1948) –donde pensaba que la quinta raza, la raza cósmica, debía reproducirse de acuerdo con un principio estético en el que estaban excluidos los feos, es decir, censuraba con ello la reproducción de las personas pobres, indígenas y afrodescendientes–, hasta llegar a Octavio Paz, con su *El laberinto de la soledad* (1950).

Estos autores, cuando intentan pensar lo mexicano, se niegan a incluir lo indígena en sus descripciones. Ello es así porque su idea de mestizaje y de

la historia es insuficiente: su lectura de la historia, de la identidad nacional y del mestizaje proviene de la segunda mitad del siglo XIX. Y es propia de estos años porque es aquí cuando comienza la construcción de la identidad mexicana; una época que coincide con los nacionalismos, la racionalización científica y la introducción del biologicismo como rasgo definitorio para pensar lo social. No será sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando se revaloró lo indígena y se cuestionaron los supuestos biologicistas y nacionalistas, como puede observarse en diversos trabajos antropológicos, históricos y ensayísticos de ese periodo, como los de Bonfil Batalla o Fernando Benítez, como respuesta a este horizonte conceptual previo.

3. El mestizaje cultural y codigofagia

Desde el último tercio del siglo XX han cambiado las investigaciones sobre lo sucedido en el proceso de conquista y colonización. A ello ha contribuido una ampliación de la definición del concepto de mestizaje, en el que está excluido el predominio de su definición biológica o sanguínea. Es innegable que hubo un mestizaje biológico, pero este modo del mestizaje es el menos definitorio. En cambio, cuando se mira en términos culturales y semióticos, diversas aproximaciones han mostrado que el mestizaje se juega en la creación de nuevas formas culturales. Ello quiere decir que el mestizaje no se desprende de la mezcla racial, sino de la cultural, como lo sostuvieron trabajos sobre el pensamiento mestizo y la hibridación cultural en América, entre ellos los de Serge Gruzinski (2000) o García Canclini (1990).

Al respecto, el escritor y filósofo venezolano, Arturo Uslar Pietri, se dedicó a pensar el tema del mestizaje en su libro *La invención de América mestiza* (1996), donde explica que el mestizaje ocurrido en la América colonial fue un proceso creador en el que todos los actores involucrados fueron modificados respecto de sus papeles originales. Esta caracterización no se limita a casos nacionales específicos, sino que forma parte de una dinámica histórico-cultural, compartida en distintos espacios coloniales hispanoamericanos, marcados por procesos análogos de contacto, dominación y reconfiguración cultural. Por esta razón, citamos aquí a Uslar Pietri (1996),

quien, al analizar el caso venezolano, enfatiza el carácter transformador del encuentro colonial:

En el encuentro todos cambiaron, los indios dejaron de ser lo que habían sido para entrar en un juego de valores distintos, con grandes dificultades de asimilación que abarcaban desde la lengua española y la religión cristiana hasta un nuevo concepto de la sociedad, del hombre y de la vida. Los negros, a su vez, que, después de los indígenas, constituyeron el más numeroso aflujo poblacional, trajeron con el aporte de su fuerza de trabajo muchas formas vivientes de culturas africanas, que penetraron y se expandieron con mucha fuerza y permanencia en el nuevo hecho americano. (p. 343)

Para Uslar Pietri, el mestizaje es creador, posee cualidades positivas y productivas, pues engendra una nueva sociedad y situación cultural. Por tanto, en el mestizaje no hay disminución ontológica –menos aún biológica o genética–, sino posibilidades de crear e inventar formas sociales. Por eso, al contrario de la idea del “descubrimiento de América”, para el autor venezolano, lo único que se descubrió en 1492 fue la posibilidad de inventar y crear formas culturales nuevas; lo que se descubre son “formas imaginativas en que se trataron de asimilar los nuevos hechos” (Uslar, 1996, p. 343).

Con el mestizaje se descubrieron formas creativas e imaginativas por medio de las cuales se mestizaron las identidades y subjetividades sociales, creándose así una nueva realidad a partir del encuentro entre las muchas identidades que hoy agrupamos bajo un solo nombre como “europea”, mezcladas con las múltiples identidades en las que se agrupan las diferentes identidades indígenas, a lo que habría que agregar las formas culturales de las múltiples identidades afrodescendientes, todas las cuales convergen y divergen en América, interactuando tanto en formas de conflicto como de apropiación y transformación recíproca.

El encuentro entre dos mundos ciertamente fue un hecho violento; hubo exterminio y muerte; genocidios, cosmocidios y suicidios colectivos, además de pandemias y otras calamidades. En un periodo de 100 años las poblaciones fueron drásticamente diezmadas. De acuerdo con Calderón y Sánchez (2023), hubo una catástrofe demográfica por epidemias como “la viruela de 1520-1521, el primer gran cocolixtle de 1544-1548

y el segundo huey cocoliztli” (p. 22), además de las muertes provocadas por las propias cruentas batallas. Pero en ese mismo proceso histórico, y no sin tensiones ni contradicciones, comenzaron a configurarse dinámicas de recomposición cultural que pueden ser pensadas, siguiendo a Bolívar Echeverría (1998, pp. 61-62), en términos de mestizaje cultural.

El mestizaje comienza con el contacto, y, por supuesto, lo hace sin reproducción biológica. El propio Severo Sarduy (cit. en Editrama, 2021, 9:12) recurría a una alegoría para explicar que el mestizaje ocurre incluso sin contacto. Sostenía, por ejemplo, que el almirante Cristóbal Colón, a punto de tocar tierra firme, sin haber llegado aún a lo que hoy es Cuba, ya se expresaba en un lenguaje que no era ni castellano ni genovés, sino que comenzaba a realizar construcciones poéticas que poseen una tonalidad y una musicalidad propiamente cubanas.²

Si seguimos esta misma idea, el mismo fenómeno no ocurre únicamente del lado europeo. También del lado de los indígenas debió iniciarse el mestizaje antes del contacto efectivo: desde el momento en que las naves de Cortés fueron avistadas frente a las costas mayas, el otro ya estaba siendo asimilado simbólicamente. Desde luego, estas formulaciones tienen un carácter deliberadamente retórico, pero permiten pensar el mestizaje como un proceso que ocurre en el nivel cultural y simbólico de lo humano, en el plano de los signos y no en el nivel genético. En el ejemplo de Sarduy, Colón ya es un mestizo sin haber pisado suelo americano, sería el primer mestizo porque se dejó transformar en su identidad cultural.

Pensar el mestizaje desde una perspectiva biologicista implica reducir un fenómeno que, en términos formales, sociales o culturales, es mucho más rico y complejo. Al respecto, el mestizaje, explica el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (1998), no parece ser un concepto biológico, sino que

Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el

² Habría que considerar que el propio Colón era un mestizo, un foráneo genovés asentado en Castilla que, según Sarduy, no bien toca tierra ya ha comenzado a transmutar su identidad en “cubana”.

centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, a los restos aún vivos que quedan de ella. (pp. 51-52)

La idea que posteriormente será conceptualizada por Bolívar Echeverría como “codigofagia” tendría un antecedente importante en el *Manifiesto antropófago*, escrito en 1928 por Oswald de Andrade, donde el autor ironiza sobre las representaciones que los europeos hicieron de los americanos como caníbales, idea ésta con la que se justificaba la cristianización en los nuevos territorios (Andrade, 1981). Desde la representación eurocéntrica –y etnocentrada en general–, todo pueblo bárbaro es en muchos sentidos un pueblo de caníbales. Esta representación equívoca tenía su origen en versiones discursivas de carácter ideológico que proyectaban imaginarios sobre los pueblos americanos. Famosa es la historia del siglo XVI –hoy se sabe que era falsa desde aquel entonces– de que el primer obispo de Brasil, Pero Fernandes Sardinha, muerto en 1556, había sido devorado por los indígenas tupinambás, terminando sus días en un succulento platillo de indígenas.

Casi cuatrocientos años después, el escritor brasileño Oswald de Andrade reinterpretó esta idea del canibalismo con la intención de reivindicar simbólicamente la representación canibalesca, bárbara, sanguinaria y feroz que pesaba sobre los indígenas brasileños. De Andrade (1981) escribe algunas ideas importantes para nuestro tema; una de ellas es la que llama la ley del hombre, la ley del antropófago, la cual reza como sigue: “Sólo me interesa lo que no es mío” (p. 67).

La idea de codigofagia de Bolívar Echeverría guarda afinidades con el *Manifiesto antropófago*. El mestizaje del que habla Echeverría tiene una de sus características en la codigofagia, entendida como esa capacidad de devorar los códigos culturales ajenos, y practicada como estrategia de afirmación del código cultural propio en el ajeno, desvaneciéndose así las diferencias entre lo propio y lo ajeno. Por eso, Echeverría recupera lo que a decir de Oswald de Andrade es la ley del antropófago: “Sólo me interesa lo que no es mío”. Se trata de una estrategia de sobrevivencia que suele activarse en momentos límites, cuando ya es imposible reproducir el código cultural propio.

Este escenario de sobrevivencia al límite fue el que se vivió en la América colonial al final del siglo XVI, luego de que las poblaciones indígenas habían sido diezmadas, por un lado, y los colonizadores europeos fueron abandonados por la Corona Española, por causa de la serie de crisis internas y externas que debilitaron significativamente a la monarquía y redujeron su capacidad para controlar los virreinos americanos, por otro (Echeverría, 1998, p. 96), además de que los virreinos, ellos mismos, experimentan crisis políticas, administrativas y económicas profundas (Andrien, 2011).

Con el mestizaje como codigofagia se abre otra forma de racionalidad, una razón codigofágica, como aquella de la que habla el brasileño Haroldo de Campos (2000, pp. 12-21), que consiste en la transculturación de los códigos semióticos, la redevoración semiológica, la recanibalización de las lenguas. La codigofagia habla de un mundo que no puede vivir en aislamiento y que es capaz de ver en lo otro o en lo diferente una oportunidad de ampliación o de “afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno” (Echeverría, 1998, p. 25), y, a la inversa, capaz de ver en lo ajeno una posibilidad que abre, en vez de cerrar, un lugar para la afirmación de la identidad propia, sin que todo ello sea vivido como una contradicción insuperable. Se trata de un mestizaje forzado por las circunstancias históricas en las que era imposible el aislamiento.

En América, por varias razones históricas y circunstanciales, no se pudo consolidar una forma de *apartheid* entre grupos sociales, aun cuando ésta constituía una estrategia colonial recurrente y posible en otros contextos (Echeverría, 1998, p. 52). La estrategia de la segregación radical fue parcial y minoritariamente posible, especialmente entre los grupos sociales más privilegiados. Pero en los diferentes estratos sociales bajos, tanto para indígenas y afrodescendientes como para españoles, la historia fue diferente desde etapas tempranas, pues estuvieron en constantes intercambios culturales, tensos y difíciles, que no excluyen la contradicción ni la violencia que todo ello implicó, tanto en el aspecto material como en el simbólico.

El mestizaje fue una estrategia de sobrevivencia en América (Echeverría, 1998, p. 96). A decir de Echeverría, en la Colonia no se puede poner en práctica la antigua estrategia arcaica de segregación racial y de dominación

unilateral europea (Echeverría, 1998, p. 20). En cambio, las circunstancias obligaron a los habitantes de la América colonial al intercambio intercultural, lo que no quita que ello ocurriera en medio de relaciones violentas y hostiles; sin embargo, las diferentes identidades no podían “juntarse sin revolverse” (Echeverría, 1998, p. 20); estaban forzadas a mezclarse para sobrevivir a sus propias identidades.

4. Mestizaje y semioticidad práctica: el mestizaje en las cosas

En estas circunstancias, el mestizaje estuvo siempre tanto en el horizonte simbólico como en la “semiosis práctica” (Echeverría, 2019, p. 86): en el horizonte simbólico, el mestizaje se dio en el intercambio recíproco de códigos culturales diferentes; mientras que en la semiosis práctica, el mestizaje emanó de los intercambios comunicativos que se realizaban a través de los objetos, es decir, este último es el mestizaje que ocurre en el ámbito de los bienes, en tanto portadores de significaciones que se actualizan en las prácticas sociales de uso y consumo.

Por ello, uno de los elementos mestizadores centrales es el intercambio de productos, sea en la forma de don, regalo, trueque, sacrificio, tributo o en la forma del mercado. Antes de que el mestizaje biológico fuera posible o de que éste rindiera frutos que sean capaces de transformar a las sociedades, el mestizaje cultural se daba predominantemente en los objetos y en el mercado.

Esta es una tesis que desarrolló Bolívar Echeverría junto con el filósofo y arquitecto alemán Horst Kurnitzky, en sus *Conversaciones sobre lo barroco* (1993), donde sostienen que el mercado, en las sociedades modernas, es una de las formas más prácticas, eficaces y altamente simbólicas para lograr la interpenetración social. Lo que está en juego en el mercado, afirman los autores, es el mestizaje de las distintas formas (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 22).

En las sociedades modernas, el mercado tiene la capacidad de ampliar los sistemas reproductivos de las sociedades, llevando productos de un lado

a otro, lo que permite ampliar los sistemas de producción y consumo de las sociedades. Además, en la modernidad, los diferentes grupos humanos ya no pueden vivir aislados, por lo que una de las formas de lograr el mestizaje, la interpenetración de las sociedades diferentes, es mediante el mercado: “Cada una de las sociedades, con su propia identidad, está de alguna manera condenada a reproducir su propio orden, el orden implícito en su identidad; a reproducir su propia normatividad, su propia figura del mundo. Es el mercado el que la obliga a abrirse” (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 21).

Pero no hay que perder de vista que en el intercambio de objetos también ocurre el intercambio cultural, pues las cosas no son meros objetos inertes, sino portadoras de configuraciones sociales y simbólicas, de modo que al ser introducidas y consumidas por una identidad diferente a la que las produjo, provocarán al mismo tiempo una transformación de la identidad receptora. Por ello, escribe Kurnitzky (1993): “En el mercado se concentra todo: se concentran todas las relaciones de la gente, se concentran las ideas, se concentra la charla; tenemos el mercado del pensamiento, el mercado de la filosofía, el mercado de todo” (p. 26).

En el mercado tiene lugar este intercambio que no sólo altera pasivamente a la identidad receptora, sino que genera un conjunto de transformaciones recíprocas entre prácticas y formas de vida. Sin embargo, el mercado no debe ser visto como un espacio neutro de circulación, sino como un ámbito históricamente determinado de reproducción social en el que los objetos, al ser producidos y consumidos, median relaciones culturales específicas. Así, los productos y hábitos culinarios se transforman y amplían prontamente durante la Conquista y la Colonia. Al respecto, Kurnitzky (1993) afirma: “El mercado es un medio que mezcla y que también posibilita el aprecio de sabores distintos; el desarrollo de una forma de sensualidad, de sensoriedad, de sabor en la lengua” (p. 25).

El mestizaje recíproco de formas se da en la cultura, manifestándose en las costumbres, los usos, las predilecciones o en la comida. Al respecto, el viajero británico y sacerdote jesuita del siglo XVI, Tomás Gage, nos da la receta con la que en 1591 se preparaba el chocolate. Se trata de una receta mestiza que incorporaba tanto elementos americanos como europeos:

En esta preciosa y meridional bebida entran, aparte del cacao, especias que llaman de Castilla y otras que acá llamamos de la tierra. Las especias castellanas son canela, pimienta, anís, ajonjolí [...] las indianas son güeycanaztle, por su buen olor, flor de mecaxóchitl, que perfuma y conforta el hígado, tlixchil o vainilla vigorizadora del músculo cardíaco, y con virtud de dar calor al estómago y cocer los humores gruesos, y finalmente achiote, el cual se agrega para dar un rojo y gracioso color como para sustento y engordar al que bebe. Las personas de estómago frío podían añadirle chiles tostados y granos de pimienta de tierra. (Cit. en González, 2002, p. 235)

Este tipo de ejemplos permite observar cómo, en un mismo objeto de uso cotidiano, se condensan procesos de apropiación, traducción y reconfiguración cultural. El mestizaje no ocurre únicamente entre sujetos, sino también en los bienes mismos, en los que se materializan combinaciones de códigos culturales distintos que, al ser consumidos, transforman los hábitos, los gustos y las formas de vida; como es el caso de los hábitos culinarios, que son los primeros en transformarse con la introducción de nuevos productos, transformando el gusto de las personas y, con ello, produciendo nuevas formas de identidades culturales.

En este proceso de mestizaje recíproco, todos los sujetos involucrados vieron transformadas sus formas de vida e identidades, aunque de manera profundamente desigual. Esta concepción permite ir más allá del simple maniqueísmo del relato histórico nacionalista que sólo opone conquistadores y conquistados como bloques preestablecidos. Si bien los grupos dominados experimentaron estas transformaciones bajo condiciones de violencia y subordinación, también los propios españoles, en su arraigo americano, modificaron sus prácticas, hábitos e identidades.

Al respecto, debe citarse el estudio de la historiadora francesa-mexicana Solange Alberro (2011), cuyo título es sumamente descriptivo de esta última idea, *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. Durante la Conquista y la Colonia, tenemos españoles que dejan de comportarse como peninsulares, y también tenemos indígenas que se comportan aún más ejemplarmente que los propios peninsulares; del mismo modo tenemos afrodescendientes españolizados que comienzan a comportarse como indígenas. En suma, el intercambio de códigos cultu-

rales es mutuo; no sólo de ida sino también de vuelta, ni tampoco sólo de arriba hacia abajo en la escala social, sino de abajo hacia arriba.

Alberro (2011) cita múltiples ejemplos en su libro, del que en este punto sólo quisiéramos describir lo que sucedió a los franciscanos del siglo XVI, quienes conformaron la primera orden religiosa en llegar a la Nueva España. Alberro (2011, p. 29) explica que los franciscanos, después de casi un año de viaje para llegar a la Ciudad de México, tenían sus ropas desgastadas y roídas, de modo que, llegando a la ciudad, entregaron sus hábitos a las indígenas para que ellas se encargaran de deshilarlos y volverlos a hilar para después rehacer el tejido de las prendas. Pero al final de la tarea asignada, las indígenas devolvieron los hábitos a los franciscanos teñidos de azul. Sin embargo, el hábito franciscano debía ser de color marrón.

Se pueden especular diferentes razones para explicar el cambio de color en el hábito de los franciscanos. Lucas Alamán (1844) sostuvo que el uso del añil respondía a su disponibilidad como tinte común. Sin embargo, esta interpretación resulta problemática: como muestran estudios sobre la producción del color en Mesoamérica, el añil no era ni el pigmento más accesible ni el más económico, sino uno que requería procesos técnicos complejos para su elaboración (Reyes-Valerio, 1993).³

Alberro (2011, p. 29) sugiere que otra debe ser la razón. En efecto, si se tratara de economizar, el hábito podía haber sido teñido de blanco o de leonado —muy parecido al marrón—, que eran los colores que usaban para sus vestimentas los macehuales de la época, es decir, el común de las personas.

Para Alberro, la razón para teñir de azul las prendas de los franciscanos debe encontrarse en elementos simbólicos y, más propiamente, en una interpretación activa que las indígenas hicieron al asociar elementos simbólicos de su mundo indígena a los franciscanos. Según esto, por un lado, cuando la orden llegó al valle de Anáhuac se asentó primero en el sureste de la ciudad, en Huitzilopochco, que actualmente es la zona de Churubusco y donde en aquel entonces existía un templo dedicado a Huitzilopochtli; por

³ Reyes-Valerio (1993, p. 59) explica que en 1575 se prohibió a los indígenas trabajar en la producción de añil, pues éstos utilizaban los pies para el batido de la hierba en el agua y como consecuencia se reportaron enfermedades y muertes, por lo cual se ordenó sustituirlos por población afrodescendiente.

otro lado, hay que considerar que cuando los franciscanos se trasladaron al centro de la Ciudad de México, el capitán Hernán Cortés decidió que ellos debían asentar su templo encima del conjunto del Templo Mayor, donde coexistían las deidades de Tláloc y Huitzilopochtli. De modo que, siguiendo la hipótesis de Alberro, puede interpretarse que las indígenas habrían teñido de color azul el hábito de los frailes al relacionarlo con el color azul, asociado a la deidad de Huitzilopochtli, lo mismo que a la deidad acuática de Tláloc. El razonamiento de las indígenas debió ser que el hábito de los franciscanos debía ser azul al asociarlo a Huitzilopochtli. Desde entonces y por los próximos tres siglos, México sería el único lugar del mundo en donde los franciscanos portarían prendas azules.

Un acierto en la interpretación de Alberro radica en trasladar la agencia de la toma de decisión a las indígenas, pues son ellas las que asignarían el color del hábito de los franciscanos, con lo cual abre paso para manifestar que los indígenas participan en el proceso de transformar o mestizar a los religiosos europeos. Con ello, se destaca que el mestizaje ocurre recíprocamente entre todos los personajes involucrados en este choque de mundos y no unidireccionalmente.

5. El mestizaje por infiltración: una transfiguración recíproca

Los indígenas influyen de manera importante en lograr que los españoles se conviertan, asimilen o adquieran los rasgos culturales indígenas, por lo cual tenemos múltiples casos de españoles indianizados. Esto es lo que Bolívar Echeverría (2010, p. 204) consideraba como el mestizaje por infiltración. La historia de la Conquista y de la Colonia no sólo es una en la que los indígenas se aculturaban o asimilaban al mundo europeo, sino que, a lo largo de los tres siglos de colonización, los españoles que llegan a América sufren un fuerte proceso de aculturación o asimilación al mundo indígena. Ello quiere decir que durante el proceso de mestizaje, todos los sujetos de las diferentes identidades terminan por transfigurarse.

El mestizaje por infiltración, del que habla Echeverría, tiene la característica de ser transgresor, es decir, en el proceso mismo en que los códigos culturales se mezclan, se trascienden mutuamente, logrando así una transfiguración en una tercera identidad, completamente distinta de las dos identidades de origen, misma que resulta ser transgresora de la vigencia de los códigos anteriores.

Este fenómeno puede observarse en dos planos interdependientes: uno semiótico y otro histórico-social. En el primero, en el plano simbólico-semiótico, la infiltración se mueve en el nivel de la interpenetración de códigos, refiriéndose a la forma en que los códigos, signos, hábitos, gestos o valores culturales se subordinan o son reapropiados e incorporados por la cultura dominante, en un proceso que nunca es unidireccional ni libre de tensiones y contradicciones, sino como un proceso de configuración histórica en el que también la dominancia se ve transformada desde dentro a través de los procesos de interacción con el subalterno.

En el segundo, el plano sociohistórico, la infiltración puede ser vista como un proceso de resistencia y transgresión cultural dentro de los órdenes coloniales y clasistas —que se supondría que se encontrarían claramente establecidos—, pero en donde los sujetos subalternos —indígenas, ladinos, negros ladinos, zambigos, mulatos y, por supuesto, españoles de estratos bajos— desafían claramente las categorías raciales y jurídicas que se intentaban imponer sobre las identidades sociales. Se trata de una oposición que no puede ser frontal, sino a través de prácticas barrocas, es decir, formas cotidianas de desplazamiento, simulación y transfiguración de códigos.

Este tipo de mestizaje por infiltración es propio de los grupos de estrato social bajo; en ellos el mestizaje se cumple de una forma diferente, de acuerdo con un *ethos* social, cuyo comportamiento es capaz de construir y deconstruir códigos culturales. El mestizaje por infiltración consiste en “la interpenetración de códigos” culturales, en la que el código dominante resulta resemiotizado, es decir, modificado en su funcionamiento social a partir de las prácticas concretas de reapropiación emprendidas por los subalternos.

Es un mestizaje por infiltración porque el objetivo radica en afirmar la identidad cultural propia en la otredad, hacerla valer ante la posibilidad

latente del exterminio cultural o físico, aunque ello implique tanto la entrega de sí mismo a lo otro, como la pérdida de la otredad en la integración de la mismidad ajena. Es un proceso de intercambio recíproco, y, como sucede en todo proceso dialéctico, implica necesariamente la negación, la contradicción y también la eliminación de alguna parte de ambas identidades (García, 2018, p. 332). En la Conquista y la Colonia el mundo no estaba para menos: había que infiltrarse en lo ajeno pero también dejarse infiltrar por él. Las identidades debían reconstruirse a partir de sus restos, pues su reproducción en condiciones coloniales exigía necesariamente su transformación.

La codigofagia necesita la infiltración como un mecanismo que permite devorar los códigos de otras culturas para fortalecer la propia, y, a su vez, ver en lo ajeno una oportunidad para reafirmar la identidad propia (García, 2018, p. 332). De esta manera, las barreras entre lo propio y lo ajeno se desdibujan, sin generar contradicciones insalvables, todo ello como estrategia de sobrevivencia; sobreviviendo a lo propio en lo ajeno.

Si se observa, cuando se habla de la conquista europea, por debajo se encuentra la idea de aculturación, conversión, asimilación y evangelización que sufren los indígenas, como si se tratara de un proceso unidireccional y como si quedara perfectamente claro cuál es el agente y cuál el receptor del mestizaje. En este esquema, serían los españoles los que convierten, asimilan o evangelizan a los indígenas. Pero ello nunca ocurrió unidireccionalmente.

Hubo un segundo momento, simultáneo al primero, en el que el intercambio fue recíproco, no en el sentido de una inversión simétrica de las relaciones de poder, sino como un proceso efectivo de transformación cultural, en el que los indígenas convierten, asimilan o transculturizan a los españoles y europeos venidos de diferentes regiones o nacionalidades (Alberro, 2011).

Ello quiere decir que en lo que denominamos conquista hay también un momento de transconquista. De modo que durante este proceso también los españoles resultan indianizados; no sólo los indígenas se hispanizan, sino que también españoles y europeos se indianizan. El resultado es que ni españoles ni indígenas resultan ser los mismos; unos y otros se

han transfigurado sustancialmente y resultan ser una entidad nueva, una entidad mestiza.

Así, queda claro que, al contrario de lo que enseña la historia positiva o los discursos sociobiologizantes, el mestizaje no fue exclusiva ni fundamentalmente biológico, ello fue así incluso desde el inicio de la Colonia. Ciertamente existen nombres propios para la serie de mezclas que resultaban de los matrimonios entre diferentes ascendencias “raciales” o linajes, prueba de ello es la existencia de la pintura de castas y las diferentes clasificaciones que se enumeran en ella; pero al respecto hay que aclarar cuatro puntos.

El primero se refiere a la pintura de castas, también conocida como pintura de costumbres, y que forma parte de lo que más ampliamente se conoce como pintura de género, porque retratan costumbres cotidianas; sin embargo, “utiliza ciertos rasgos representativos del modelo, aparentando una realidad, pero en forma ideal” (Arroyo, 2016, p. 13). Es, por tanto, una representación mimética, que no es fiel al hecho que pretende describir, sino que es una ficcionalización sobre cómo los estratos sociales altos se imaginan y ridiculizan a los grupos mestizos de estrato social bajo.

En segundo lugar, la pintura de castas es un fenómeno relativamente tardío, pues las pinturas son del siglo XVIII, aparecidas en el contexto de la Ilustración y luego de las Reformas Borbónicas, por lo que su temporalidad es muy tardía respecto del mestizaje surgido desde el siglo XVI.

En tercer lugar, la pintura de castas manifiesta tanto la intención de clasificar como también de controlar la diversidad étnica, cultural y social en la Nueva España, en un momento en el que se cree, equivocadamente, que esto aún es posible. Por tanto, ilustra principalmente el deseo de las élites políticas de conservarse sin mezclas raciales, sociales y religiosas; es, a decir de Cerutti (1998), producto de una actitud conservadora, en la que la élite “se defiende a capa y espada de toda contaminación exterior” (p. 137); sin embargo, la mezclanza es lo que había ocurrido ya en los grupos sociales bajos, cuantitativamente mayoritarios.

En cuarto lugar, la pintura de castas funciona al modo de las prohibiciones: el fenómeno a prohibir, a saber, el mestizaje, no es presentado como si no hubiera ocurrido nunca, sino como un hecho que ha ocurrido frecuentemente, que provoca aversión entre los grupos sociales de estrato

alto, y que por ello desean frenar el mestizaje para que éste no entre en sus círculos sociales, a fin de mantenerse “puros” y generar la “limpieza de la sangre”. De modo que se trata de una estrategia desesperada e ineficaz en la que se intenta producir superioridad, cuando ésta ya se ha perdido.

Habría que decir también que la estrategia elegida para producir esta presunta superioridad —consistente en hacer mofa de las costumbres de los estratos bajos por medio de pinturas que retratan aspectos imaginados de la vida cotidiana de los grupos sociales, quienes habrían venido a menos supuestamente por causa de sus mezclas raciales— poco o nada puede hacer frente al mestizaje “salvaje”, por infiltración, que ocurría en la realidad social novohispana.

No se debe perder de vista que, más allá de los nombres propios que recibieron las clasificaciones de las mezclas sanguíneas, hubo también nombres propios para aquellos individuos que aun teniendo una ascendencia “racial” determinada, se mestizan no biológica sino sólo culturalmente, adquiriendo rasgos socioculturales diferentes en relación con los que se esperaba que debían practicar de acuerdo con la proveniencia del linaje de sus padres.

Esta otra nomenclatura sería más cercana a lo que en este trabajo queremos sostener y también a lo que sucedió durante la Colonia, a diferencia de lo que se representa imaginariamente en la pintura de castas. Se trata de clasificaciones sociales, no sanguíneas, que dan testimonio del amplio mestizaje cultural por infiltración, prueba de ello son los españoles llamados zaramullos, pícaros, chulos o arrebatacapás, es decir, aquellos españoles que aun siendo “castizos”, es decir, de sangre, tienen un comportamiento diferente del esperado por sus congéneres, porque, a decir de los propios españoles, degeneraban en sus costumbres y actuaban como los estratos sociales altos se imaginaban que se comportaban los grupos sociales de estrato bajo, además de que se habían integrado al mundo de los indígenas (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 113).

Y del mismo modo hay indígenas que practican un comportamiento social ascendente, y son los que se conocen como indios ladinos, asimilados a la cultura dominante. Lo mismo sucedió con los “negros bozales”, es decir, los africanos, no mestizos, que fueron trasladados forzosamente

como esclavos a España y que ahí se asimilaron a la cultura dominante, convirtiéndose en cristianos, y que, por la adopción que hicieron de las costumbres españolas, fueron llamados “negros ladinos”, es decir, se trataba de africanos españolizados.

Pero, además, para la población afrodescendiente la posibilidad de mestizaje cultural no se detuvo en ello, pues habría que agregar que estos “negros ladinos”, ascendientes en la escala social, hechos a la española, cuando son traídos como esclavos a América o que participan en la empresa de conquista, sufrieron su segundo mestizaje en una misma generación, convirtiéndose en América de “negros ladinos” a “negros colorados”, como se conocía al afrodescendiente hispanizado en España pero que en América se convirtió en indiano, es decir, que fue convertido o que se dejó convertir al mundo indígena al participar de las prácticas culturales de los indígenas, pues no sólo hablaban las lenguas originarias de los nativos americanos sino también adoptaron elementos culturales de los indígenas, como la religión.

Y, finalmente, estos “negros colorados”, es decir, africanos españolizados convertidos en indígenas de estrato bajo, arraigados en América, vendrán a mestizarse culturalmente con los indígenas para producir al “zambaigo”, que es producto a través de varias generaciones del mestizaje cultural entre españoles, afrodescendientes e indígenas, y que tienen un papel muy importante, pues, con su cultura, logran infiltrar a la religión española e indígena, participando activamente en la producción de religiosidades populares y que son vigentes incluso en pleno siglo XXI.

El “zambaigo” ocupaba generalmente los estratos más bajos de la sociedad colonial y a menudo vivía en comunidades donde compartían costumbres, oficios y modos de vida tanto indígenas como africanos, creando una identidad cultural única y fusionada a partir del mestizaje. Los “zambaigos” son el resultado de lo que Bolívar Echeverría denomina codigofagia y del mestizaje por infiltración, ya que su identidad era un ejemplo de cómo las culturas africanas e indígenas se fusionaban y se transformaban mutuamente, en un proceso de intercambio simbólico y cultural profundo con miras a la sobrevivencia física y cultural en medio de unas condiciones adversas, como parte de una estrategia histórica de “un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivable” (Echeverría, 1998, p. 37), ante las

condiciones coloniales tempranas que desestructuraban radicalmente la vida social.

Como se puede ver, aún sigue siendo necesario profundizar sobre el orden social de la América novohispana para determinar en qué medida en efecto se encontraba organizado en castas; pero aún más para analizar cómo es que las relaciones de castas se encontrarían siendo conformadas por las relaciones interculturales, para observar cómo es que las diferentes identidades no sólo se interpenetran sino que también se mudan, pues ésta es una de las ventajas de las identidades cuando se analizan culturalmente, pues, como afirma Spinoso (2023), “las categorías sociales no son fijas ni firmes, sino fluidas y flexibles” (p. 31). Los sujetos culturales de las diferentes ascendencias étnicas mudan sus representaciones, comportamientos y modos de asumir sus identidades, lo hacen incluso en una misma generación. De modo que, aunque delimita, el origen étnico no necesariamente es una determinación sobre los modos de ser. Naturalmente ello depende de muchas otras variables, como la posición social, económica, de poder o incluso de género.

Conclusión

Nuestra conciencia y nuestro aparataje conceptual son deudores en muchos aspectos del siglo XIX. Un siglo marcado por el cientificismo, el biologicismo, el racionalismo y, también, el racismo. Por ello, es necesario impedir que lo humano claudique frente a lo biológico, rescatando la trascendencia de las formas culturales por encima de los racismos biologicistas, mismos que fueron apoyados discursivamente por los Estados nacionales modernos y sus correlativas historiografías nacionalistas.

A lo largo del texto, hemos argumentado que el mestizaje debe entenderse como un fenómeno transformador de las identidades sociales involucradas, en el cual cada identidad no sólo entra en procesos de asimilación, sino que también altera profundamente a las demás. Ello nos permitió replantear conceptos como el de criollo —que, aunque actualmente enfrenta cada vez más un desuso en contextos académicos, sigue siendo relevante para otras narrativas cuando se analizan contextos coloniales— y

realizar una crítica a la idea del sistema de castas, el cual –más que reflejar realidades de la época colonial– deriva de una perspectiva sociobiológica y clasificatoria anacrónica.

Otro elemento argumentativo importante radica en la idea de que el mestizaje cultural es el resultado de la acción de las formas culturales como agentes de transformación de las sociedades. El análisis del mestizaje cultural y de la codigofagia, como conceptos de transformación sociocultural en América, nos permite observar la complejidad del intercambio entre culturas indígenas, europeas y africanas en el periodo colonial. Así, lejos de una perspectiva biologicista que reduce el mestizaje a una mezcla genética, el proceso que ocurrió en América durante y después de la Conquista fue predominantemente semiótico-cultural y de semiosis histórico-material, el cual, visto de ese modo, permite comprender la transformación activa de los códigos culturales de todos los actores involucrados.

Desde el contacto inicial, este mestizaje comenzó a manifestarse en la creación de nuevas identidades y prácticas, donde cada grupo involucrado participó activamente en la transformación de las culturas ajenas. Esta codigofagia se evidencia tanto en prácticas cotidianas como en objetos y lenguajes, con los que cada grupo adapta y altera códigos culturales ajenos.

Observamos que la reproducción fiel de la identidad es imposible tanto para indígenas americanos como para españoles. La población indígena había sido diezmada demográficamente y se encontraba imposibilitada para regenerarse culturalmente; pero de modo análogo, los españoles se encontraban abandonados por la madre patria en un territorio ajeno, sin los elementos materiales, tecnológicos ni culturales para recrear fielmente su código cultural, por lo que también deben transformarse. De este modo, tanto españoles como indígenas y afrodescendientes entraron en procesos de asimilación recíproca, debiendo improvisar soluciones de tipo cultural, distintas de las que tenían en sus códigos culturales de origen. El conjunto de esas nuevas soluciones cotidianas e improvisadas da lugar a una identidad cultural mestiza.

En el mestizaje, en menor grado cuando es forzado y en mayor grado cuando es libremente asumido, se observa una voluntad de apropiarse de la otredad como modo de afirmación de la identidad propia, es decir, uno

es en el otro y el otro es en virtud de uno. Pero, además, en el proceso de afirmación de la identidad propia en la ajena, ambas identidades resultan transfiguradas en su interioridad misma. No es que una sume o reste a la otra, sino que ambas se convierten en una tercera, diferente de las dos anteriores; pero conservando algunos rasgos de ellas, aunque alterados, pues son producto del retrabajo que el mestizaje ha hecho en ambas. Lo que resulta del encuentro de los dos mundos es el intento de devorarse los códigos culturales de los mundos europeos, indígenas y africanos.

En este proceso de mestizaje, los indígenas tienen un papel activo y creativo; son ellos los que en el proceso de mestizaje rehacen y reinventan el código de los europeos, convirtiéndose ellos mismos, en este proceso, en algo diferente de lo que eran como indígenas americanos, pero también convirtiendo al código español en algo diferente a la figura concreta que tenía en un principio.

Por último, la idea nacionalista y biológica del mestizaje sólo lo capta como un proceso unidireccional y como un fenómeno biológico. El correlato de ello es la generación del “indio” como un indio víctima y vencido, mientras que el español es observado como verdugo y vencedor. El segundo correlato concibe el mestizaje sólo como un proceso biológico en el que se reproducen españoles con indígenas, generando el México mestizo, y dando lugar al reforzamiento de la estratificación social organizada biológicamente entre peninsulares, criollos e indígenas. Nótese que en esta misma descripción nacionalista queda borrada, por causas racistas, la presencia tanto material como cultural de la población afrodescendiente.

Lo más preocupante son las consecuencias actuales de estas interpretaciones, que contribuyen a la persistencia de formas de desigualdad social estructural. Entre ellas puede señalarse lo que se ha identificado como la pigmentocracia,⁴ cuyo poder se encuentra sostenido no sólo por prejuicios, sino también por formas de pseudocientificismo biologicista y por interpretaciones históricas nacionalistas unilaterales que continúan operando en la conciencia social.

⁴ Acercamiento teórico-conceptual que analiza el entrelazamiento de “las tonalidades de piel con la clase social y funciona como un dispositivo de poder autorreproducible” (Vargas, 2024, pp. 693-694).

Referencias

- ALAMÁN, L. (1844). *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana*. México; José Mariano Lara.
- ALBERRO, S. (2011). *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México.
- ANDRADE, O. (1981). Manifiesto antropológico. *Obra escogida*. Caracas; Biblioteca Ayacucho.
- ANDRIEN, K. J. (2011). *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú-Instituto de Estudios Peruanos.
- ARROM, J. J. (1951). Criollo: definición y matices de un concepto. *Hispania*, 34(2), 172-176. <https://www.jstor.org/stable/333568?origin=JSTOR-pdf>
- ARROYO, A. (2016). Pintura de castas, una interpretación. *Diseño y Sociedad. Revista internacional de investigación científica sobre los campos del diseño*. 40, 12-21. <https://disenoy sociedad.ojs.xoc.uam.mx/index.php/disenoy sociedad/article/view/416>
- BRADING, D. A. (1973). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México. SEP Setentas.
- CALDERÓN, A. y Sánchez, E. (2023). Epidemias, población y tributo en Nueva España en el siglo XVI. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 78, 7-34.
- [HTTPS://WWW.SCIELO.ORG/MX/PDF/TREH/N78/1870-719X-TREH-78-7.PDF](https://www.scielo.org.mx/pdf/treh/N78/1870-719X-treh-78-7.pdf)
- CAMPOS, H. (2000). *De la razón antropológica y otros ensayos*. México; Siglo XXI.
- CASTRO, F. (2010). La sociedad indígena en la época colonial. En Kuntz, Sandra et al. *Historia económica general de México: de la Colonia a nuestros días*. México: El Colegio de México. (pp. 83-112).
- CASTRO, F. (2013). Los indios y la ciudad. Panorama y perspectivas de investigación. En Castro, F (coord.). *Los indios y las ciudades de Nueva España*. México: UNAM. (pp. 9-33).
- CERUTTI, H. (1998). Identidad y dependencia culturales. En Sobrevilla, D. (ed). *Filosofía de la cultura* (pp. 131-144). Madrid; Trotta.
- EACHEVERRÍA, B. (2001). *Definición de la cultura: Curso de filosofía y economía (1981-1982)*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras; Itaca.
- EACHEVERRÍA, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México; ERA.
- EACHEVERRÍA, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México; ERA.
- EACHEVERRÍA, B. (2019). *Definición de la cultura*. México; ERA-Itaca.
- GARCÍA Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- GARCÍA, G. (2018). Modernidad latinoamericana: ethos barroco y valor de uso. En Alcántara, M., García, M., Sánchez, F. (eds.), *Filosofía y pensamiento: 56.º Congreso Internacional de Americanistas* (pp. 326-334). Salamanca; Ediciones Universidad de Salamanca. doi: https://dx.doi.org/10.14201/OAQ0251_13

- GIRAUDO, L. (2018). Casta(s), “sociedad de castas” e indigenismo: la interpretación del pasado colonial en el siglo XX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72080>
- GONZALBO, P. (2013). La trampa de las castas. En S. Alberro y P. Gonzalbo, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades* (pp. 15-193). El Colegio de México.
- GONZÁLEZ, L. (2002). *La Nueva España*, México; El Colegio Nacional.
- GRUZINSKI, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Paidós.
- JAHN, I., R. Löther y K. Senglaub. (1989). *Historia de la biología. Teorías, métodos, instituciones y biografías breves*. Barcelona; Labor.
- KURNITZKY, H. y Echeverría, B. (1993). *Conversaciones sobre lo barroco*. México; UNAM.
- NAVARRETE, F. (2016). *México racista: Una denuncia*. México: Grijalbo.
- O’GORMAN, E. (1975). Meditaciones sobre el criollismo. En *Memorias de la Academia Mexicana: Discursos de recepción, homenajes, oraciones fúnebres, noticias* (Tomo XXI, pp. 84–99). México: Academia Mexicana de la Lengua.
- O’GORMAN, E. (2016). *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepayac*. México; UNAM.
- EDITRAMA. (2021, enero 30). Entrevista con Soler con Severo Sarduy [Video]. YouTube. https://youtu.be/TvUUzm_cVCk?si=MboPE3nk-fET6sHz
- REYES-VALERIO, C. (1993). De Bonampak al Templo Mayor. El azul maya en Mesoamérica. México; Siglo XXI.
- SIGÜENZA y Góngora, C. de. (1984). *Seis obras*. Bilbao; Biblioteca Ayacucho
- SPINOSO Arcocha, R. M. (2022). Indios y negros en los documentos coloniales: género y relaciones interétnicas. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 43(170), 29-49. <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v43i170.918>
- USLAR, A. (1996). *La invención de América mestiza*. México: FCE.
- VARGAS, S. (2024). Pigmentocracia en México: entre whiteness, blanquedad, blanquitud y blancura. *Revista Mexicana de Sociología*, 86 (3), 691-716. <https://revistamexicana-desociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/62609/55363>
- VASCONCELOS, J. (1948). *La raza cósmica*. México; Austral.
- VEGA, G. de la. (1976). *Comentarios reales de los incas*. Caracas; Biblioteca Ayacucho.

