

# Sexualidades im/productivas: implicancias epistémico-subjetivas de una heterocolonialidad en curso

*Im/productive sexualities: Epistemic-subjective implications of an ongoing heterocoloniality*

Carli Prado

## RESUMEN

Este trabajo se propone ensayar un diálogo entre, por un lado, la propuesta de un dispositivo de mestizaje cuya condición *sine qua non* es la relación heterosexual entre hombres europeos y mujeres indígenas y, por otro, un dispositivo de sodomía que se despliega en relación con/a través de una heterocolonialidad. No obstante, para abordar estas dimensiones, reconstruiré antes un marco teórico que opera como fuente nutricia para comprender sus mutuas tensiones con el objetivo de seguir problematizando la supuesta “naturaleza” del dimorfismo biológico y de la construcción dicotomía de género tanto en relación con el pasado como con el presente, sobre todo si tenemos en cuenta la actualidad contextual de discursos tales como los de la “ideología de género”. Como resultado, se presenta un panorama ampliado para pensar las relaciones entre sexo-género-sexualidad cuya hipótesis central es que la heterosexualidad (y hoy podríamos pensar cisheterosexualidad) es producto de la conquista.

**Palabras claves:** epistemología; filosofía; sistema sexo-género; sistema moderno-colonial de género; heterocolonialidad

## ABSTRACT

This work aims to test a dialogue between, on one hand, the proposal of a miscegenation device whose *sine qua non* condition is the heterosexual relationship between European men and indigenous women and, on the other, a sodomy device that unfolds in relation to/through a heterocoloniality. However, to address these dimensions, I will first reconstruct a theoretical framework that operates as a nourishing source to understand their mutual tensions with the aim of continuing to problematize the supposed “nature” of biological dimorphism and the gender dichotomy construction both in relation to the past and the present, especially if we take into account the current context of discourses such as those of “gender ideology”. As a result, an expanded panorama is presented to think about the relationships between sex-gender-sexuality whose central hypothesis is that heterosexuality (and today we could think of cisheterosexuality) is a product of conquest.

**Keywords:** epistemology; philosophy; sex-gender system; modern-colonial gender system; heterocoloniality



# PACHA

Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global

## INFORMACIÓN:

<https://doi.org/10.46652/pacha.v3i9.156>

ISSN 2697-3677

Vol. 3, No. 9, 2022. e210156

Quito, Ecuador

Enviado: septiembre 15, 2022

Aceptado: noviembre 24, 2022

Publicado: noviembre 29, 2022

Sección Dossier | Peer Reviewed

Publicación Continua



## AUTOR:

 Carli Prado

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina  
prado@iech-conicet.gov.ar

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

## FINANCIAMIENTO

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

## AGRADECIMIENTOS

N/A

## NOTA

El artículo no es producto de una publicación anterior, tesis o proyecto.

## ENTIDAD EDITORA

RELIGACIÓN  
**CICSHIAL**  
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina

## 1. Sobre los marcos teóricos

En esta instancia, quisiera referirme brevemente al análisis que realiza María Lugones (2008) en torno al “sistema moderno-colonial de género”, de modo tal que se sostenga, a lo largo del artículo, el horizonte de las “sexualidades (im)productivas” resultantes de la heterosexualidad como régimen político (Wittig, 2006). Y, desde allí, de la heterosexualidad como condición *sine qua non* del mestizaje (Catelli, 2020). No obstante, antes de remitirme puntualmente al mencionado trabajo de Lugones, quisiera traer a colación algunas consideraciones en torno a la noción de sistema sexo-género.

En “*El tráfico de mujeres...*”, Gayle Rubin señala que es dentro de un “elemento histórico y moral” determinado donde está subsumido todo el campo del sexo, la sexualidad y la opresión sexual, teniendo en cuenta que:

El reino del sexo, el género y la procreación humanos ha estado sometido a, y ha sido modificado por, una incesante actividad humana durante milenios. El sexo tal como lo conocemos —identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia— es en sí un producto social. (Rubin, 1986, p. 16)

Y, a su vez, que al nivel más general, la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina.

El género es una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de sexualidad. Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; por lo tanto, transforman a machos y hembras en “hombres” y “mujeres”, cada uno una mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une con la otra. (Rubin, 1986, p. 29)

De modo tal que dimorfismo, heterosexualidad y sistema de parentesco conforman el modo de (re)producción del “sistema sexo-género” así entendido. Por otra parte, aunando lecturas, María Lugones en “Colonialidad y género” compone el (provisoriamente llamado) sistema moderno-colonial de género a partir de dos marcos de análisis: por un lado, desde los trabajos sobre género, raza y colonización que enfatizan el concepto de interseccionalidad y, por otro, desde el patrón de poder global capitalista al cual refiere al concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano. Advirtiendo, a su vez, que: “Necesitamos situarnos en una posición que nos permita convocarnos a rechazar este sistema de género mientras llevamos a cabo una transformación de las relaciones comunales” (2008, p. 77).

A su vez, este sistema moderno-colonial de género tiene, al menos, dos lados: uno visible, caracterizado por el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado, y uno oculto o, más bien, no-visible, en el cual se ubican los miedos sexuales de los colonizadores (Lugones, 2008, p. 85). Miedos asociados tanto a la fantasía o imaginación respecto de “los indígenas” como a la lectura visual-normativa de sus cuerpos (cuya construcción está ya mediada por el dimorfismo). A través de lo cual cabe tener presente que: “Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno colonial de género (...) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales.” (Lugones, 2008, p. 78) Teniendo en cuenta que: “no existe sexo sin racialización” (Rojas Miranda y Godoy Vera, 2017).

### **1.1 La heterosexualidad como régimen político**

Parte del segundo momento de este marco teórico considero que es interesante indagar dos marcos de análisis: el de Wittig cuando advierte que “la categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir ‘la especie’, es decir, reproducir la sociedad heterosexual” (2006, p. 26), y el de Rivera Cusicanqui en cuanto a que “la sociedad invasora accedía de esta manera [violando] a un doble servicio: la fuerza de trabajo de las mujeres, especialmente a través del tributo textil y la exacción privada del trabajo de las tejedoras, y el ‘servicio’ sexual tan elocuentemente denunciado por Waman Puma, que condenaba a las mujeres indígenas a ‘parir mestizillos’ despreciados tanto por la sociedad española, como por la indígena” (2010, p. 72). Advirtiendo la necesidad de pensar a la primera a través de un feminismo decolonial y a la segunda a través de una crítica de la noción misma de “sexo”.

Es decir, sin negar la violencia sobre los cuerpos asignados (visual-genital-sexualmente) como mujeres, lo que pulsa aquí es una preocupación por las sexualidades/sensualidades im-productivas en términos de mestizaje/parentesco: sexualidades “contranatura”, in-capaces de parir en un régimen que justamente precisaba de ello. Y si esto lo vinculo, en sintonía con la arqueología de Catelli (2020), a una biopolítica (Foucault, 1985; 2014) es notorio cómo una incipiente demografía está operando ya entonces. Tal como propone Wittig:

Al hacer esto, al admitir que hay una división ‘natural’ entre mujeres y hombres, naturalizamos la historia, asumimos que ‘hombres’ y ‘mujeres’ siempre han existido y siempre existirán. No sólo naturalizamos la historia, sino que también, en consecuencia, naturalizamos los fenómenos sociales que manifiestan nuestra opresión, haciendo imposible cualquier cambio. Por ejemplo, no se considera el embarazo como una producción forzada, sino como un proceso ‘natural’, ‘biológico’, olvidando que en nuestras sociedades la natalidad es planificada (demografía), olvidando que nosotras mismas somos programadas para producir niños, aunque es la única actividad social, ‘con la excepción de la guerra’, que implica tanto riesgo de muerte. (2006, p. 33)

En este sentido, se vuelve manifiesta una dimensión cognitiva/pedagógica de la heterosexualidad como condición *sine qua non* del mestizaje (Catelli, 2020), cognitiva porque “[las relaciones coloniales de poder] se ven reflejadas en la producción, circulación y asimilación de conocimientos” (Castro Gómez, 2005, p. 16); pedagógica en tanto que estas se implantan -y acaban por internalizarse- en la cotidianidad y en los cuerpos (Rivera Cusicanqui, 2018); *sine qua non* puesto que la estrategia de mestizaje “involucró el contacto y las relaciones sexuales de los conquistadores con mujeres indígenas, quienes fueron tomadas por la fuerza, posiblemente en algunos casos consensualmente, y muy frecuentemente intercambiadas en alianzas y pactos entre indígenas y europeos” (Catelli, 2020, p. 90).

El potencial estratégico del mestizaje como “encuentro amoroso”, en primer lugar relacionado a la infiltración en los sistemas de parentesco del Nuevo Mundo con intenciones evangelizantes y luego como formulación de una raza cósmica (al decir de Vasconcelos) pendiente del proyecto nacionalista, no sólo encubre la violencia hacia “las mujeres”, sino que, a su vez, castiga y mata las sexualidades improductivas/no reproductivas, las cuales no sólo van “contra la fe” sino que no son redituables al colonialismo entendido en términos evangelizadores/biopolíticos/capitalistas.

## **2. Sobre los dispositivos**

### **2.1. Dispositivo de mestizaje**

Este apartado tratará de concentrarse alrededor del “dispositivo de mestizaje” desplegado en *Arqueología del mestizaje* (Catelli, 2020) para dar cuenta del meollo de la cuestión que aquí nos convoca. A saber: una insistencia en indagar detrás de lo inmediatamente visible/enunciable de la (hetero)sexualidad colonial prestando atención a algunas zonas que quedan solapadas en medio de otros análisis. Para ello, sin embargo, quisiera antes plantear cuáles son mis puntos de apoyo en el texto de Laura.

En primer lugar, es coincidente la preocupación por la persistencia, en el presente, de “los efectos sociales, económicos, subjetivos e imaginarios producidos por el mestizaje” (Catelli, 2020, p. 23) así como también la preocupación por el modo discursivo y performativo de *recordar olvidando* a través de una ilusión de síntesis armónica y superadora. En segundo lugar, me resulta de interés su manera de plantear al mestizaje como una teoría racial que encubre “una teoría del deseo (sexual) colonial” (Catelli, 2020, p. 80), a lo que agregaría (recrudeciendo la insistencia): hetero-sexual. Y, en tercer lugar, considero posible explorar con mayor énfasis la relación mencionada entre las campañas de conversión, de extirpación de herejías y los procesos inquisitoriales a los cuales responde el discurso colonial, pues allí el vínculo con la sodomía (o, si se quiere, con formas no heterosexuales de contacto entre los cuerpos) es más evidente.

En este sentido, el trabajo que Laura Catelli realiza en su relectura de Vasconcelos despunta en mí algunos interrogantes: si “en ese olvidar la conquista el mestizaje termina por definirse como síntesis...” (2020, p. 66), pero una síntesis imperfecta debido a la persistente huella de una sangre maldita (“mezclada”) cuya condena es dejarse conquistar y mezclar “bien” o morir, ¿qué pasa con el recuerdo de aquellos contactos que no mezclaron sus sangres? O que no lo hicieron si por mezcla de sangre entendemos una herencia biológica. Dicho de otra forma: si para Vasconcelos había un mestizaje “no productivo” entre “tipos muy distintos”, un mestizaje que no *mejoraba* la raza, ¿qué lugar ocuparían en esa ecuación las formas de contacto no heterosexual? ¿serían siquiera pensables para esa *raza cósmica*?

El trabajo en esta arqueología del mestizaje propone que, a partir de la refuncionalización del concepto en el S XX, el contacto sexual entre hombres españoles y mujeres indígenas (en el marco del patriarcado occidental y cristiano) actúa *como si* fuese constitutivo del devenir natural de la historia colectiva latinoamericana cuando, en efecto, es una función del poder colonial. De ahí que: “el mestizaje es un dispositivo colonial en la medida en que surge de la relación de dominación colonial” (2020, p. 79). No obstante, esto supone, hasta cierto punto, una diferencia sexual. Es decir, que hay *hombres* y hay *mujeres* que se distinguen entre sí/universalmente en favor de su sexo biológico. Y si bien sobre esto me detendré con mayor detalle en el punto siguiente, quisiera ir adelantándolo pues impregna el modo en que se presenta el dispositivo de mestizaje en cuestión.

A su vez: “conceptualizar el mestizaje como una estrategia nos permite detectar la aparición no solo del pensamiento racial en la conquista, sino también de prácticas y discursos sobre el amor, el género y el sexo en situaciones de dominación colonial” (2020, p. 85). Sin embargo, en este caso, en vez de ajustarme a la cuestión de “las mujeres olvidadas en un medio hostil”, propongo que quizás no había tales mujeres (si por mujeres entendemos la diferencia del Hombre en sentido universal), aun cuando se reconozca algo valioso en ese intento de cepillar la historia a contrapelo. Esto, en efecto, es algo que el propio texto de Laura reconoce incipientemente al poner en tensión el modelo de sujeto del cual se habla, pero de manera tal que no llega a desestabilizar la categoría de sexo (aunque sí la de género). El punto, entonces, para mí, no sería negar que hubo historias desplazadas del relato oficial, sino repensar de quiénes fueron esos “saberes sometidos” (Foucault, 2014) e, incluso, cómo esos quiénes aparecen *en cuanto tales* en función de ese relato oficial contra el cual se intenta ir.

De ahí que no vaya a ocuparme tanto de continuar esa arqueología del mestizaje, sino de pensar a través de ella de un posible despliegue de aquel *recordar olvidando* vinculado al énfasis de la relación heterosexual como condición *sine qua non*, sobre todo si (con los cuidados que la misma autora trae a colación) tenemos en mente una bio-política.

## 2.2. Dispositivo de sodomía

Quisiera seguir, entonces, con el dispositivo de sodomía. Y para ello me gustaría traer a colación una cita de Lucía eña rojas en el libro *No existe sexo sin racialización*:

Mi idea no es desarrollar aquí esta provocación, sino pensar a través de ella como invitación a revisar la gestión de la vida/l\*s sujet\*s en relación con la heterocolonialidad. En este sentido, la tesis doctoral de Leticia/Kimy Rojas Miranda (2021) me ha resultado muy significativa, ya que recupera de forma muy ordenada la crítica de Lugones a la colonialidad del poder a través del planteamiento del sistema moderno colonial de género.

Por mi parte, si bien ya he expresado mi lectura de ello en el marco teórico propuesto, quisiera aprovechar aquí para enfatizar dos puntos activos de apoyo: por un lado, entender la colonialidad del poder como uno de los elementos del patrón de poder capitalista, eurocéntrico y global y, por otro, preguntar-nos “de qué forma el dimorfismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada” (Lugones, 2008, p. 86). Y esto con el objetivo de entrever en qué sentido “las relaciones de dominación, explotación y el conflicto por la disputa del poder en cuanto al género, no se pueden entender sin la heterocolonialidad como parte de la modernidad/colonialidad, capitalista, global y eurocéntrica” (Rojas Miranda, 2021, p. 57). En tanto es desde allí desde donde la pregunta por el dispositivo de sodomía se propicia, coincidiendo -a su vez- con la propuesta de val flores respecto de que “ya no es cuestión de explicar qué es ‘el deseo homosexual’, sino de llevar a cabo un análisis detallado sobre las técnicas de domesticación, castigo y recompensa que hacen posible la regularidad estricta y calculada del ‘deseo heterosexual’” (2017, p. 46).

Tal es así que, como propone Laura en relación al mestizaje, pensar en términos de “dispositivo” nos permite proponer rupturas, “nos ayuda a pensar en los instrumentos y los efectos de un discurso fundamentalmente colonialista que, a partir de fines del siglo xv, dominó los diversos escenarios políticos indígenas del Nuevo Mundo” (2020, p. 75). Lo cual es también, de otra forma, pero con cierta sintonía, lo que proponen desde el Colectivo Ayllu en la *fala publica* que inspiró inicialmente esta indagación. Y, si bien su estudio gira principalmente en torno a los indios mecos bárbaros, me remito aquí a una línea general de trabajo:

...la sodomía fue racializada al vincular dicha práctica con los pueblos/culturas ancestrales, y estos fueron generizados como mecanismo para poder identificar cualquier transgresión del orden de género racializado que pudiese devenir como aquel nefando vicio bestial de los indios sodomitas en Abya Yala. (Colectivo Ayllu, 2021, min. 17)

Más esto no es solamente un hecho del Siglo XVI, sino que se reactualiza hasta nuestros días bajo la forma de una herida colonial que implica tanto al sexo-género y lo racial, como a lo humano (distinto de lo animal). Así como también a las formas de construcción de comunidad y de relación entre quienes la conforman. Es decir: esta sexualidad “improductiva”, que no reproduce la especie, sí produce lazos comunales, sí responde a una dimensión ritual.

En este sentido, Duen Sacchi nos convida (permítanme que cite en extenso):

La sodomía a diferencia del significado en Europa de prohibición de algunas prácticas sexuales que se consideraban contra la naturaleza propia de la generación por la procreación, durante la colonización y sobre las partes de las Indias se volverá polisémica, y estará asociada a la prohibición de prácticas espirituales que ponen en funcionamiento conocimientos ceremoniales, epistémicos y lingüísticos en cuerpos y comunidades. Danzar será de sodomitas. Organizarse políticamente será de sodomitas. Pintar el cuerpo será de bestias sodomitas. Transitar entre espíritus y subjetividades corporal o comunitariamente será de legiones de sodomitas. Estas normativas especialmente serán usadas para perseguir, marginalizar y desterrar prácticas de intervención corporal, individuales o comunitarias, que estaban relacionadas con la construcción de poder político, autonomía económica y conocimientos sobre la curación, tanto física como espiritual, además de las prolíferas formas de interacción eróticas de las comunidades. La tortura física, la persecución espiritual, el encierro, el destierro, la exhibición y la muerte serán las formas del castigo. Estas prohibiciones estarán evidentemente relacionadas a la acumulación originaria y el control económico sexo-racial de las comunidades en Abya Yala. (2021, pp. 73-74)

Si tenemos en cuenta que parte de la cara oculta/no-visible del sistema moderno colonial de género, tal como lo planteó Lugones (2008), tuvo que ver con los temores sexuales de los conquistadores, cabe seguir articulando cómo el dimorfismo sexual en tanto verdad ahistórica-natural en confluencia con la (cis)heterosexualidad obligatoria sigue teniendo efectos. Y no sólo efectos sexo-générico, sino raciales.

Paralelamente, el discurso que actualmente difunde la aparición de una “ideología de género” (Theumer, 2018) puede contextualizarse en tanto reacción eclesiástica a este “pasado no digerido” (Cusicanqui, 2018), sobre todo si tenemos en cuenta el papel de la evangelización como justificación de la guerra santa (Catelli, 2020; Rojas Miranda, 2021).



### 2.2.1. El aperreamiento de los indios sodomitas

Una de las imágenes sobre las cuales se trabaja en la *fala publica* del Colectivo Ayllu antes mencionada es el grabado de Theodor de Bry, “Balboa echa a varios indios culpables del terrible pecado de la sodomía a los perros para que estos los dilacerasen”. Y es una imagen que (junto a toda su presentación) dejó en mí una profunda marca, especialmente en mi modo de registrar/pensar/sentir las resonancias de la heterocolonialidad.

Sin entrar en una descripción del grabado en sí, me interesan aquí dos consideraciones. Una respecto del contexto de producción, para lo cual Pablo Montoya Campuzano (2014) nos ofrece un panorama que entreteteje las representaciones pictóricas de Jacques Le Moyne y las de Theodore de Bry (y sus hijos), siendo que el primero (más bien desconocido, pero que vivió en La Florida) es quien sirve de base al segundo, quien nunca había pisado las Américas. Es decir, que el grabado del aperreamiento en cuestión se construye sobre un relato que pretende ocupar el lugar de “documento fiel” (2014, p. 123) integrándose a Europa a través de “los modelos grecorromanos tan caros a los ideales estéticos de entonces” (2014, p. 128) mientras es reconocido como “uno de los más agresivos en toda la representación pictórica que se hizo de la conquista” (2014, p. 136). Pero, a su vez, esto no se da aisladamente, dentro de un ámbito puro del arte, sino que se sitúa en medio de las guerras de religión europeas, así como también en medio de la caza de brujas, tal como apunta Leticia/Kimy Rojas (2021).

Esto me lleva a la segunda consideración, la cual surge a partir del trabajo que realiza Daniel Egaña Rojas (2010) en torno a la construcción de la imagen indiana. Allí se distinguen tres intenciones (no excluyentes entre sí) al estudiar la producción de imágenes sobre el Nuevo Mundo: una más orientada a la clasificación del indígena en el imaginario europeo; otra relativa al problema de la veracidad/verosimilitud de dichas obras; y una última que busca comprender su sentido e intentar dar alguna suerte de explicación a determinadas representaciones, donde se advierte que “la pregunta por el sentido emerge como una pregunta fundamentalmente política, esto es, referida a su posicionamiento en un campo de disputa” (2010, p. 3).

De ahí que es posible vincular nuestro itinerario respecto de la heterocolonialidad a una disputa por la división de lo sensible que no sólo remite a la estética y a la política, sino también a la epistemología, en tanto pro-pone qué cuerpos/sujetos son inteligibles y de qué modo. Con lo cual si, en efecto, se trata de poner el acento en desnaturalizar la producción de subjetividades colonizadas y en participar/propiciar *otros* relatos identitarios y de memoria, entonces podríamos seguir preguntando: ¿qué pasa si al dispositivo de mestizaje lo miramos a la luz del dispositivo de sodomía? ¿qué pasa con la historia de “las mujeres” si la miramos a la luz de esta crítica a la heterocolonialidad? y ¿qué le pasa a los cuerpos, a nuestros cuerpos, cuando (con)fabulamos *otras* genealogías?

Pienso, por ejemplo, en la tensión que supone nombrar a “las mujeres”. ¿Eran ya “mujeres” o fueron hechas mujeres por el ojo colonizador? Y pienso también en qué operaciones habrán sido



las que produjeron la (supuesta) contradicción de “hombres que visten como mujeres, mujeres que visten como hombres” traída a colación en la *fala publica* del Colectivo Ayllu como parte del discurso heterocolonial. Pues el problema no radica sólo en el “rol del género”, sino en la asignación de un sexo (u otro, de manera binaria, excluyente y normativa) que hace efectiva a la heterosexualidad como régimen político. Es al poder preguntarnos más explícitamente cómo aparecen los cuerpos (hetero)sexuados donde la antes mencionada cita/crítica de Lucía Egaña Rojas a Foucault cobra mayor relevancia, dado que -en efecto- la heterosexualidad es un producto colonial que, a su vez, trama su propia historia interna en la misma Europa. A su vez, que la forma misma de nombrar el pecado nefando de la sodomía remita a la Biblia (Génesis 19) nos habla también sobre desde qué sectores se despliega la ofensiva contra eso que hoy aparece como “ideología de género”.

### 3. Conclusiones y proyecciones

Si recuperamos, entonces, la pregunta “qué supone la relación heterosexual entre hombres europeos y mujeres indígenas como condición *sine qua non* del mestizaje” como eje central del interés de esta investigación, considero que ha sido posible dar cuenta (al menos incipientemente) de que la heterosexualidad como régimen político no cuenta sólo para la contemporaneidad geolocalizada de Wittig, sino que nos puede ayudar a pensar cómo la estrategia de mestizaje activa la heterosexualidad como condición *sine qua non* (y se beneficia del sexo reproductivo y del matrimonio) para insertarse en los sistemas de parentesco locales y lograr la evangelización/control del Nuevo Mundo.

Por otro lado, para que esta activación surtiera efecto no bastaba con *conquistar* (tal como plantea Laura Catelli) a “las mujeres”, sino que fue necesario promover la obligación heterosexual a partir del castigo y/o la muerte de aquellas otras prácticas sexuales que no se amoldaban a los estándares de sexo-género de los colonizadores. Más no se trata sólo de un problema sexual, sino también racial, en tanto sexo-género y raza se ponen a funcionar en virtud de los intereses coloniales. Ese es el punto más arduo de tratar puesto que la mayor parte de la formación académica estándar dedicada al estudio del sexo-género no contempla su imbricación con los procesos de racialización, ejerciendo una separación categorial (Lugones, 2008) que ubica a “las mujeres” como grupo homogéneo y ahistórico. Y, aún si cuestiona su construcción, no se dedica a evaluar los efectos de la categoría de raza en el propio discurso sobre el sexo, el género y la sexualidad.

Dicho esto, cabe advertir que la falta de materiales al trabajar el dispositivo de sodomía requerirá de mi parte un mayor trabajo de archivo en general y de archivo colonial en particular. Sin embargo, he priorizado, por cuestiones de plazos y extensión, la conceptualización del marco teórico y el despliegue de los dispositivos, quedando pendiente la especificidad local que puede otorgar la reconstrucción de un archivo geolocalizado.

Por lo tanto, para finalizar queda como proyecto la indagación sostenida sobre las dimensiones aquí iniciadas en torno a la relación (cis)heterosexualidad y colonialidad, teniendo en cuenta lo desarrollado acerca de la importancia de la evangelización como medio de control del Nuevo Mundo y su función re-productiva como única posibilidad del encuentro sexual, cuyos efectos aún hoy impactan en la vida de las personas con capacidad de gestar y/o personas asignadas como mujeres al nacer (cuando no de las personas/movimientos prosexo). Y también, aunque no menos importante, queda pendiente la tarea de seguir indagando en este sentido para hacer frente a los discursos de odio que pretenden encontrar en la “naturaleza” una fuente de legitimidad para someter ciertos cuerpos/poblaciones, ignorando, obviando o justificando expresamente la conquista bajo eslóganes de desarrollo, progreso y normalidad.

## Referencias

- Cabral, M. (2009) *Interdicciones*. Anarrés.
- Catelli, L. (2020) *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización*. UFRO/CLACSO.
- Colectivo Ayllu (2021, febrero 11) *Fala Pública com o Coletivo Ayllu* [Vídeo]. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=E4lXjTtXFSs>
- Castro Gómez, S. (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750- 1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Egaña Rojas, D. (2010) Lo monstruoso y el cuerpo fragmentado: el Nuevo Mundo como espacio de violencia, una lectura de la obra de Theodore De Bry en la construcción de la imagen india. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 16. 1-29.
- Evans, A. (2013) *Brujería y contracultura gay*. Descontrol.
- flores, v. (2017) *Interrupciones*. Asentamiento Fernseh.
- Foucault, M. (1985) *Historia de la sexualidad. Tomo I. S XXI*.
- Foucault, M. (2014) *Defender la sociedad*. FCE.
- Lugones, M. (2008) Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9. 73-101
- Montoya Campuzano, P. (2014) La representación pictórica de los indios timucuas en Jacques Le Moyne y Théodore de Bry. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 29(47), 116-140.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018) *Un mundo ch'ixi es posible*. Tinta Limón.

- Rojas Miranda, L., y Godoy Vega, F. (2017) *No existe sexo sin racialización*. Colectivo Ayllu/Mata-dero Madrid.
- Rojas Miranda, L. (2021) *Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y allí (Ecuador)* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid] <https://eprints.ucm.es/id/eprint/65789/1/T42330.pdf>
- Rubin, G. (1986) El tráfico de mujeres. *Revista Nueva Antropología*, 8(030). 95-145
- Sacchi, Duen. (2021) Frutece—breves historias contra el pánico de la filosofía occidental colonial. *Revista Periódicus*, 1(15), 63-74.
- Theumer, E. (2018, septiembre) *Del género como ideología*. <https://latinta.com.ar/2018/09/genero-como-ideologia/>
- Wayar, M. (2021, noviembre 25) *Conferencia inaugural a las I jornadas patagónicas de estudios trans-queer-feministas* [Vídeo]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=kIEzUPEQATc>
- Wittig, M. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.

---

#### AUTOR

**Carli Prado.** Doctorando en Humanidades y Artes (mención Filosofía) UNR con una beca de CONICET, con lugar de trabajo en el IECH. Prof. Lic. en Filosofía por la UNCuyo. Parte del CIETP (Centro de Investigación y Estudios en Teoría Poscolonial) IECH UNR/CONICET.