

## VII CONGRESO INTEROCEÁNICO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EL LUGAR DE LA CRÍTICA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

### Simposio 16. Metodologías de la investigación y geopolítica epistémica en las humanidades poscoloniales

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

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 (Catelli 2020) y, por otro, un dispositivo de sodomía (Colectivo Ayllu 2021) que se despliega en relación con/a través de una heterocolonialidad moderna de género (Rojas Miranda 2021). Con el objetivo de seguir problematizando la supuesta “naturaleza” del dimorfismo biológico y de la construcción dicotomía de género (Lugones 2008) 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”. En ese sentido, esta indagación consta de varios momentos, dentro de los cuales se producirá un despliegue conceptual de ambas propuestas en términos de dispositivo así como su vinculación con otras nociones que articulan una sensibilidad crítica al respecto.

Teniendo esto en cuenta, la relación de este trabajo con el PICT Agencia (2022-2025): “Problemáticas y propuestas epistemológicas y metodológicas en las ciencias humanas desde enfoques y genealogías poscoloniales en contextos de investigación y pedagógicos situados” pone el acento en desnaturalizar la producción de subjetividades colonizadas y en participar/propiciar *otros* relatos identitarios y de memoria, en medio de los cuales resuenan inicialmente algunas preguntas: ¿qué movimientos/desvíos podemos activar respecto de nuestra propia comprensión (aprehendida heterosexual) de las formas de organización sexo-genérica impuestas por la conquista, especialmente de *América Latina*? ¿por qué el “acto sexual” tiende a hacerse visible históricamente sólo en tanto y en cuanto es reproductivo/procreativo? ¿qué implicancias epistémicas (re)produce este recorte natalista? ¿cuáles son nuestras posibilidades de reconstruir y/o fabular otras sexualidades/prácticas en juego? Así como también ¿qué importancia tiene poder hacernos estas preguntas para nuestros activismos teóricos presentes y futuros?

##### 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 (insistiendo): 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 realiza en su relectura de Vasconcelos despunta en mí algunos interrogantes: si “en ese olvidar la conquista el mestizaje termina por definirse como síntesis...” (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? 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” (Catelli, 2020, p. 79). No obstante, esto quizás supone, hasta cierto punto, una diferencia sexual: 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, se advierte que: “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” (Catelli, 2020, p. 85). Sin embargo, en mi 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), aún 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.

### **Dispositivo de sodomía**

Quisiera seguir, entonces, en este segundo momento, con el dispositivo de sodomía. Y para ello me gustaría traer a colación una cita de Lucía Egaña Rojas en el libro *No existe sexo sin racialización* (2017):

Entender al sodomita, al homosexual y al desviado como figuras que en principio se leen desde las violentas nomenclaturas coloniales, desbarata el mantra foucaultiano que sostiene que ciertas identidades, en concreto la homosexual, surgieron en el siglo XIX. La mirada excesivamente europea de Foucault borra el agenciamiento de sujetos que, siendo “de fuera”, desafiaron la construcción heterosexual de occidente mucho antes de la fecha que nuestro querido amigo Michel, en la década de los 70, consideró válida (p. 68)

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<sup>1</sup>. 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.

Asumo que, dadas las características de esta mesa, no hace falta desplegar del todo estos conceptos, aunque sí quisiera explicitar 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, preguntarnos “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 sodomia 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” (Catelli, 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:

---

<sup>1</sup> Este énfasis heterocolonial es muy importante en mi trabajo, el cual se acopla a la crítica que Laura Catelli (2020) realiza en el capítulo 2, recuperando el trabajo de Spivak.

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 S. 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<sup>2</sup>, sí produce lazos comunales, sí responde a una dimensión ritual.

En este sentido, Duen Sacchi (2021) 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 (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-genérico, sino raciales. Paralelamente, el discurso que actualmente difunde la aparición de una “ideología de género” (Theumer, 2018) puede

---

<sup>2</sup> Lo expreso de esta manera pensando en la articulación que realiza Monique Wittig (2006) entre la heterosexualidad como régimen político y la construcción de “las mujeres” como aquellas que están obligadas a reproducir la sociedad heterosexual.

contextualizarse en tanto reacción eclesiástica a este “pasado no digerido”<sup>3</sup> (Cusicanqui, 2018), sobre todo si tenemos en cuenta el papel de la evangelización como justificación de la guerra santa (Catelli, 2020; Rojas Miranda, 2021).

### **El aperreamiento de los indios sodomitas**

Una de las imágenes (anexo 1) 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<sup>4</sup>, me interesan aquí dos consideraciones. Una respecto del contexto de producción, para lo cual Pablo Montoya Campuzano (2014) nos ofrece un panorama que entreteje 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 Americas. Es decir, que el grabado del aperreamiento en cuestión se construye sobre un relato que pretende ocupar el lugar de “documento fiel” (p. 123) integrándose a Europa a través de “los modelos grecorromanos tan caros a los ideales estéticos de entonces” (p. 128) mientras es reconocido como “uno de los más agresivos en toda la representación pictórica que se hizo de la conquista” (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

---

<sup>3</sup> En la lectura del documento relativo a la 16va Marcha del Orgullo de Rosario se hizo una mención a esta supuesta “ideología de género” que hizo resonar en mí los alcances/la importancia de seguir pensando y articulando derivas epistémicas en esta línea. Teniendo en cuenta especialmente las sostenidas (re)apariciones de la derecha, el fascismo y el conservadurismo religioso en Abya Yala.

<sup>4</sup> Esto puede encontrarse en, por ejemplo, la conferencia inaugural de las I Jornadas Patagónicas de Estudios Trans-queer-feministas (2021) a cargo de Marlene Wayar.

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” (p. 3)

De ahí que es posible vincular nuestro itinerario respecto de la heterocolonialidad a una disputa por la división de lo sensible<sup>5</sup> que no sólo remite a la estética y a la política, sino también a la epistemología, en tanto propone 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 a Foucault de Lucía Egaña Rojas cobra mayor relevancia, dado que -en efecto- la heterosexualidad es un producto

---

<sup>5</sup> Este concepto es tomado de Rancière en su articulación estética-política. Y, si bien es muy acertado respecto del tema en cuestión, no voy a detenerme en este desarrollo en el trabajo presente.

colonial que, a su vez, trama una historia interna en la propia europa<sup>6</sup>. 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” refiriéndose a las supuestamente nuevas/ideológicas/no-naturales formas de pensar-encarnar-disputar el sistema moderno-(hetero)colonial de género.

## Anexo 1



---

<sup>6</sup> Para recorrer esta historia es recomendable el libro de Arthur Evans, *Brujería y contracultura gay*, aunque con la necesidad de reparar en la introducción a la primera edición que realizan desde feral death coven (2013).

## Referencias bibliográficas

Evans, A. (2013). *Brujería y contracultura gay*. Barcelona: Descontrol.

Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización*. Temuco: UFRO/CLACSO.

Colectivo Ayllu (2021). "Fala Pública com o Coletivo Ayllu" en *Programação da 3ª edição de Frestas - Trienal de Artes*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=E4lXjTtXFSS>

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 indiana. *Revista Chilena de Antropología Visual*, n° 16, diciembre, 1-29.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n° 9, julio-diciembre, 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*, vol. 29, n° 47, enero-junio, 116-140.

Rojas Miranda, L. y Godoy Vega, F. (Ed.) (2017). *No existe sexo sin racialización*. Madrid: Colectivo Ayllu.

Rojas Miranda, L. (2021). *Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y allí (Ecuador)*. [Tesis de doctorado] Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/65789/1/T42330.pdf>

Sacchi, Duen (2021). Frutece—breves historias contra el pánico de la filosofía occidental colonial. *Revista Periódicus*, vol. 1, n° 15, junho de 2021, 63-74. Recuperado de: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/43909/24706>

Theumer, E. (2018). Del género como ideología. *La Tinta*. Recuperado de: <https://latinta.com.ar/2018/09/genero-como-ideologia/>

Wayar, M. (2021). Conferencia inaugural a las I JORNADAS PATAGÓNICAS DE ESTUDIOS TRANS-QUEER-FEMINISTAS. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=kIEzUPEQATc>

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.