

# Situar el género en el centro de la diferencia colonial. Feminización y racismo en la invasión ibérica de Abya Yala

Érika Calvo Rivera<sup>1</sup>

Departamento de Filosofía y Antropología, Universidade de Santiago de Compostela 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.99116>

Recibido: 06/12/2024 • Aprobado: 09/04/2025 • Publicado: 15/07/2025

**Resumen:** La obra de Aníbal Quijano marcó un punto de inflexión en los estudios sobre el racismo al situar sus orígenes en la invasión ibérica de Abya Yala y conceptualizarlo como una *línea abismal* que dividió a la sociedad global entre humanos y subhumanos. A partir de esta propuesta, diversas voces dentro del pensamiento decolonial han analizado cómo la asociación de los pueblos indígenas con las figuras del *idólatra* y del *bárbaro* resultó decisiva en la negación de su plena humanidad. Este texto examina cómo la representación del otro-colonizado como *afeminado* y *sodomita* contribuyó también a situar a las comunidades originarias por debajo de la línea del Ser. Se sostiene que la *feminización del indígena* fue uno de los mecanismos utilizados por la empresa colonial para desplazar a los sujetos colonizados hacia la misma *zona del sub-Ser* que el patriarcado tardomedieval había asignado previamente a las mujeres europeas. Así, este artículo se inscribe en la tradición de los feminismos descoloniales con el propósito de contribuir a situar el género en el centro del análisis de la construcción de la diferencia colonial.

**Palabras clave:** colonialidad del ser; diferencia subontológica; feminización; género; racismo.

## ENG Mapping Gender within Colonial Difference. Feminization and racism in the Iberian invasion of Abya Yala

**Abstract:** Aníbal Quijano's work marked a turning point in the studies on racism by placing its origins in the Iberian invasion of Abya Yala and conceptualizing it as an *abysmal line* that divided global society between humans and subhumans. Based on this proposal, various voices within decolonial thought have analyzed how the association of Indigenous peoples with the figures of the *idolater* and the *barbarian* played a central role in the denial of their full humanity. This text examines how the representation of the Other-Colonized as *effeminate* and *sodomite* also contributed to positioning native communities below the line of Being. It is argued that the feminization of the Indigenous person was one of the mechanisms used by the colonial enterprise to push colonized subjects into the same *sub-Being zone* that late medieval patriarchy had previously assigned to European women. Thus, this article is part of the tradition of decolonial feminisms with the purpose of contributing to placing gender at the center of the analysis of the construction of colonial difference.

**Keywords:** coloniality of being; subontological difference; feminization; gender; racism.

**Sumario:** Bárbaros, idólatras y subhumanos: la colonialidad del ser en la configuración del racismo moderno. El patriarcado tardomedieval: las mujeres en la zona del sub-Ser. Feminización como subhumanización: indígenas, sodomitas y afeminados. Conclusiones. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Esta investigación ha recibido el apoyo del programa predoctoral de Ayudas para la Formación de Profesorado Universitario, del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España, con código FPU23/02760. Agradezco a la doctora Guadalupe Jiménez Esquinás por su lectura atenta y sus sugerencias para la redacción final de este texto, que forma parte de mi investigación doctoral. Los errores y carencias son responsabilidad mía.

**Cómo citar:** Calvo Rivera, Érika (2025). Situar el género en el centro de la diferencia colonial. Feminización y racismo en la invasión ibérica de Abya Yala. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 14(2), 469-479, <https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.99116>

Los feminismos descoloniales emergieron en la academia latinoamericana a partir de la publicación del artículo “Colonialidad y género” de María Lugones (2008), consolidándose bajo la influencia de dos corrientes teóricas fundamentales: el feminismo de las mujeres de color en Estados Unidos y el giro decolonial. Del primero, Lugones retomó la perspectiva interseccional, reformulándola críticamente como *fusión de opresiones*. Según la filósofa, aunque la interseccionalidad permite evidenciar las limitaciones de categorías como *mujer* o *negro*, su alcance resulta restringido al permanecer anclado a estos conceptos identitarios. Lugones (2005, 2007, 2008) argumenta que nociones como *mujer* o *negro* tienden a invisibilizar las diferencias intracategoriales, seleccionando al dominante en su conjunto. Como resultado, en el cruce de ambas categorías, que es donde la interseccionalidad sitúa la experiencia de las mujeres negras, solo emerge el vacío. Ante este escenario, Lugones propone la fusión de opresiones como una alternativa teórica capaz de mostrar cómo el género, desde su origen, está atravesado por la raza y la clase, al tiempo que estas últimas se configuran en relación con el género. Para desarrollar esta perspectiva, se apoya en el enfoque de los *ejes estructurales de poder* que, planteado por Aníbal Quijano, constituye el fundamento del giro decolonial.

De acuerdo con Aníbal Quijano (2014a), el poder “es una malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto que se configuran entre las gentes, en la disputa por el control del trabajo, de la ‘naturaleza’, del sexo, de la subjetividad y de la autoridad” (p. 289). Con la invasión ibérica de Abya Yala, sostiene Quijano (2014a, 2014b), surge un nuevo patrón de poder global estructurado en torno a dos ejes principales: la colonialidad y la modernidad. Por un lado, la colonialidad naturaliza las desigualdades entre colonizadores y colonizados con base en la idea de la *raza*, que opera negando la plena humanidad de quienes habitan la diferencia colonial. Por otro, la modernidad emerge de la fusión de la colonialidad con las necesidades del capitalismo global, que impone la mercantilización de la fuerza de trabajo sobre todas las demás formas de relación social. De este modo, modernidad y colonialidad constituyen las dos caras del *sistema-mundo moderno-colonial*,<sup>2</sup> el cual organiza los distintos ámbitos de la existencia humana, incluido el género. En relación con este último, Quijano (2014a, 2014b) sostiene que la aparición de la familia nuclear europea, basada en la fidelidad de las mujeres y la libertad sexual de los hombres, se configuró a partir de la destrucción de las relaciones de parentesco existentes en las colonias y del acceso irrestricto de los varones blancos a los cuerpos de las mujeres indígenas y afrodescendientes.

Aunque Lugones (2007, 2008) reconoció el valor de la perspectiva de los ejes estructurales de poder, impugnó el papel que Quijano le confirió al género dentro de ella. En primer lugar, el sociólogo restringe su comprensión del género a la organización del sexo, sus productos y sus recursos, lo que supone dar por sentado el dimorfismo sexual como un fenómeno natural, ignorando los estudios que “revelan que lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido” (Lugones, 2008, p. 84). En segundo lugar, Quijano describe el género como una de las dimensiones básicas de la existencia humana, sujetada a las disputas por el control del poder. Asume, en consecuencia, que el binarismo y la jerarquía de género existían en las sociedades originarias previas a la invasión colonial. Lugones (2008) advierte que este supuesto reproduce una concepción eurocéntrica del género, la cual oculta que “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambas son ficciones poderosas” (p. 94). Por este motivo, concluye que el planteamiento de Quijano presenta un vacío teórico al omitir cómo se impusieron las jerarquías de género en Abya Yala, “ahí donde no existía ninguna” (Lugones, 2007, p. 196), para afianzar la dominación colonial.

El impacto teórico de la obra de Lugones radica en su capacidad para desnaturalizar el género –un ámbito que Quijano había considerado fundamental en la existencia humana– y situarlo, junto con la raza y el capital, como uno de los ejes articuladores del patrón de poder global. Este artículo se inscribe en la tradición de los feminismos descoloniales para enfatizar, en línea con la crítica de Lugones al giro decolonial, la necesidad de colocar el género en el centro de los análisis sobre la diferencia colonial. Para ello, se retoman las reflexiones de la red Modernidad/Colonialidad<sup>3</sup> en torno a la idea de la raza, concebida por sus integrantes como una diferencia subontológica que separó a humanos de subhumanos y relegó a las poblaciones indígenas a una zona del *sub-Ser* respecto del colonizador. Se explora cómo la ausencia de una

<sup>2</sup> La noción de *sistema-mundo moderno-colonial* surge de la colaboración entre Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano (1992). Fue Wallerstein quien, en un primer momento, acuñó el complejo *sistema-mundo integrado* para describir “un capitalismo contemporáneo que se expande globalmente más allá de las fronteras nacionales pero que, a su vez, necesita del subdesarrollo de algunos países para la obtención de mayores beneficios, condenándolos así a la desigualdad y la pobreza estructural” (Calvo Rivera, 2024, p. 143). Desde la perspectiva latinoamericanista, Quijano contribuyó adjetivando este sistema-mundo como *moderno-colonial*. De esta manera, revelaba la historia colonial que subyace a aquellos países que, como explicaba Wallerstein, necesitan ser mantenidos en el *subdesarrollo* para asegurar la reproducción del capitalismo global.

<sup>3</sup> La red o grupo Modernidad/Colonialidad convocó, en la primera década del siglo XXI, a un conjunto de pensadores que tomaron la “iniciativa (...) [de] pensar –desde una mirada crítica– la colonialidad” (Espinosa Miñoso, 2014, pp. 28-29). La obra de Aníbal Quijano y Enrique Dussel sirvió, para sus integrantes, como punto de partida en la problematización de la cuestión colonial. También herederos de la teoría de la dependencia y de los estudios poscoloniales y subalternos, quienes integraron el grupo Modernidad/Colonialidad protagonizaron el conocido como *giro decolonial* al interior de la academia latinoamericana. Entre algunas de sus figuras más significativas, destacan: Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez o María Lugones (Calvo Rivera, 2024).

perspectiva de género al interior del grupo Modernidad/Colonialidad generó una laguna teórica respecto de cómo la representación del otro-colonizado como *afeminado* y *sodomita* resultó tan determinante en la negación de su plena humanidad como las figuras del *ídólatra* y del *bárbaro*. Así, el artículo busca contribuir al debate de los feminismos descoloniales al plantear, siguiendo la propuesta de Karina Ochoa Muñoz (2014), que la *feminización del indígena* constituyó uno de los mecanismos empleados por la empresa colonial para desplazar a las comunidades originarias hacia la misma *zona del sub-Ser* que el patriarcado tardomedieval había asignado previamente a las mujeres europeas.

### Bárbaros, idólatras y subhumanos: la colonialidad del ser en la configuración del racismo moderno

La obra de Aníbal Quijano marcó un punto de inflexión en los estudios sobre el racismo en América Latina. A diferencia de aquellos enfoques que consideran la raza como un constructo del siglo XIX, el sociólogo peruano sitúa su origen en la invasión ibérica de Abya Yala. En su texto *Raza, etnia y nación: cuestiones abiertas*, Quijano (2014c) reflexiona sobre cómo la conquista del *Nuevo Mundo* permitió, por primera vez en la historia, la construcción de un patrón de poder global basado en la clasificación jerárquica de la población mundial. Este patrón se organizó en torno a un conjunto de diferencias interétnicas que, aunque hasta el siglo XV eran concebidas como culturales, se conceptualizaron a partir de la empresa colonial como biológicamente jerárquicas. En este sentido, la raza surgió inicialmente como una *línea abismal* (De Sousa Santos, 2014) que separó el Ser de aquello que está por debajo del Ser (Maldonado-Torres, 2007). Como consecuencia, las comunidades indígenas fueron relegadas a un espacio de subhumanidad, al que en este texto llamo *zona del sub-Ser*, reformulando la *zona del no-Ser* de Frantz Fanon (2009)<sup>4</sup>.

Quijano (2014a, 2014b) argumenta que el proceso de subjetificación (Lugones, 2011) que transformó a las comunidades de Abya Yala en susceptibles de subhumanización marca el inicio de la construcción del racismo. Esto implica que la distinción decimonónica entre *diferentes razas* (negra, asiática, blanca, etc.) tiene como condición previa la clasificación global de la población en humanos y subhumanos: “La idea de ‘raza’ es anterior y ‘color’ no tiene originalmente una connotación ‘racial’. La primera ‘raza’ son los ‘indios’ y no hay documentación alguna que indique la asociación de la categoría ‘indio’ con la de ‘color’” (Quijano, 2011, p. 5). Así, el racismo surgió originariamente como una diferencia subontológica: *subontológica*, explica Nelson Maldonado-Torres (2007), porque no distingue entre el Ser y lo que está más allá del Ser (*transontológica*), ni entre el Ser y los entes (*ontológica*), sino entre el Ser y lo que está por debajo del Ser (*subontológica*). Esta duda persistente sobre la humanidad de quienes habitan el mundo colonial revela cómo la comprensión metafísica del Ser se encuentra atravesada, hasta la actualidad, por el patrón de poder colonial. Este fenómeno, denominado por Maldonado-Torres (2007) como *colonialidad del ser*, alcanzaría su punto culminante en la conocida Controversia de Valladolid, en la que el fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda se enfrentaron para debatir las *justas causas de la guerra contra los indios*.

Según Quijano (2011, 2014a, 2014c), la novedad del racismo, en comparación con otros patrones de poder establecidos a lo largo de la historia, radica en tres aspectos clave: (i) su alcance planetario; (ii) su imbricación con la economía capitalista y, (iii) el recurso a argumentos biologicistas para legitimar la clasificación jerárquica de la población. No obstante, Enrique Dussel (2007, 2008a, 2017) destaca que la especificidad del racismo solo pudo alcanzarse una vez que la empresa colonial recurrió, en primer lugar, a la *representación privativa* (García Ruiz, 2010) de la población originaria, asociándola con diversas figuraciones del Otro que, en el contexto occidental, representaban la subhumanidad. A continuación, se analizan las imágenes del bárbaro y del idólatra como los dos *tropos del encubrimiento del Otro* que historiadores e integrantes del grupo Modernidad/Colonialidad han explorado en aras de identificar los mecanismos que la empresa colonial utilizó para negar la plena humanidad de las comunidades indígenas (Grosfoguel, 2012; Maldonado-Torres, 2007, 2014; Castro-Gómez, 2010; Wynter, 2017). Este abordaje tiene como objetivo resaltar, en una segunda instancia, la ausencia teórica en torno a las figuras del afeminado y el sodomita, las cuales, según se argumenta, fueron utilizadas como complemento de las anteriores para relegar al sujeto colonizado a la zona del sub-Ser.

La descripción de las sociedades indígenas por analogía con los pueblos bárbaros conceptualizados por Aristóteles se hace evidente en las crónicas y testimonios de la época colonial. Numerosos estudios analizan cómo la retórica de la *esclavitud natural* y de la *barbarie*, utilizada por Aristóteles para legitimar la inferioridad de los pueblos no helenos, fue retomada en el contexto de la invasión ibérica con el propósito de justificar el sometimiento de las comunidades indígenas (Aspe Armella, 2019; Lepe-Carrión, 2012; Škarica, 2021; Wynter, 2017). Cabe precisar que, según Aristóteles (1988), las sociedades bárbaras eran aquellas que se definían, por oposición a los griegos, como “naturalmente más serviles que [estos]” (p. 197). Es decir, si *por naturaleza*, como él defendía, “algunos están destinados a obedecer y otros a mandar” (p. 56), era a los helenos a los que les correspondía este último lugar y a los bárbaros el primero. Esta distinción se basaba en el desarrollo de su racionalidad, puesto que, aunque Aristóteles consideraba que los esclavos eran partícipes de la razón y, por tanto, de la humanidad, negaba que fuesen capaces de participar de la virtud humana por

<sup>4</sup> Esta reformulación conceptual se debe a que se considera que el prefijo *sub-*, a diferencia del negador *no*, refleja con mayor precisión cómo los pueblos originarios no fueron simplemente expulsados a una dimensión inaccesible para el colonizador (*la zona del no-Ser*), sino relegados al límite inferior de la especie humana. Aunque la *zona del sub-Ser* colinda con la dimensión ininteligible del *no-Ser*, sigue perteneciendo al ámbito del *Ser*, pero en una posición ambivalente que oscila entre la exterioridad y la interioridad periférica. Esta condición permitió que los procesos de racialización se desarrollaran mediante una combinación estratégica de asimilación y diferenciación, según la conveniencia del poder colonial (Martí, 2012).

excelencia: la facultad deliberativa. De este modo, sostenía que todo esclavo necesita de un varón libre que, en su calidad de amo, lo oriente hacia el bien común.

Precisamente quien se encargó de la traducción de la *Política* de Aristóteles al latín, fray Juan Ginés de Sepúlveda, recurrió a la asimilación de los pueblos indígenas con la imagen del bárbaro en aras de promover la guerra justa contra ellos. Esto lo hizo en el contexto de la Junta de Valladolid (1550-1551), en la que diversos juristas y teólogos se reunieron a petición de Carlos V para debatir en torno a los medios que “justamente y con tranquilidad de conciencia” (citado en Lepe-Carrión, 2012, p. 71) debían adoptarse en la conquista. Frente al posicionamiento de quienes, como el fray Bartolomé de las Casas, rechazaban la adopción de medios violentos en la evangelización, Sepúlveda (2006/1550) defendió las justas causas de la guerra contra los indios. Para ello, rescató la hipótesis aristotélica de la desigualdad natural y de la necesidad de que aquellos que son “bárbaros e incultos” acepten su dominación “a manos de aquellos que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos”, por ser “cosa justa” que “la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido (...), lo peor a lo mejor” (Sepúlveda, 2006/1550, p. 58). De este modo, Sepúlveda situó a las comunidades originarias en la frontera límitrofe de la especie humana, concluyendo que “el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio (...) solo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón” (Sepúlveda, 2006/1550, p. 35). De acuerdo con Dussel (2008b; 2003), el argumento de Sepúlveda se consolidó como el primer discurso de la filosofía moderna, la cual, desde Descartes hasta Hegel, dirigió sus esfuerzos a asimilar la diversidad de lo real bajo la lógica de la *mismidad* occidental, situándola por debajo de ella.

Al igual que la narrativa sobre la barbarie, acusar a las poblaciones originarias de *idolatría*, comparándolas con los musulmanes y judíos perseguidos en las cruzadas durante la reconquista de Al-Andalus, también sirvió para justificar su subhumanización. Sylvia Wynter (2017) señala que, antes de la invasión colonial, prevalecía en la Península Ibérica un modelo teológico triádico, que dividía a las personas en cristianos (quienes abrazaban la verdad revelada), musulmanes y judíos (que, aunque rechazaban el Evangelio, profesaban una religión monoteísta) e idólatras o politeístas paganos. Entre estos últimos, Maimónides situaba a los turcos y a los kushitas, de quienes decía que “están por debajo de la humanidad, pero sobre los monos” (citado en Maldonado-Torres, 2014, p. 641). En principio, solo los idólatras eran considerados subhumanos. Sin embargo, el modelo triádico propuesto por Wynter (2017) se simplificó hasta dar paso, con el bajo medievo, a un paradigma diádico. Según Maldonado-Torres (2014), durante las cruzadas, las expresiones de *sarraceno* y *moro* comenzaron a usarse para referirse a los paganos de la antigüedad, y la religión musulmana y judía pasó a ser vista como idolatría. Se pensaba que, si después de tantos siglos los musulmanes y judíos no se habían convertido al cristianismo, era por falta de desarrollo de su racionalidad. Esto llevó a que se les incluyese en la lista de los *herejes*, al tiempo que se cuestionó su humanidad.

De lo anteriormente expuesto se deduce que, cuando Colón pisó por primera vez el territorio de Abya Yala, lo hace llevando consigo un modelo teológico de naturaleza más diádica que triádica. Desde esta perspectiva, profesar una religión equivalía a abrazar la religión cristiana y ambos, a su vez, se entendían como sinónimos de ser plenamente humano. Santiago Castro-Gómez (2010) y Ramón Grosfoguel (2012) explican que los estatutos de limpieza de sangre constituyeron el primer intento de naturalizar la distinción entre herejes y cristianos como una división subontológica, separando entre quienes estaban por encima de la línea del Ser y quienes se situaban por debajo de ella. Esta misma lógica fue trasladada al subcontinente latinoamericano, donde la acusación de idolatría se utilizó como mecanismo de subhumanización de los pueblos originarios desde los inicios de la invasión. El propio Colón relataba en su primer diario de viaje cómo “los habitantes iban desnudos, sin vergüenza, ni religión ni conocimiento de Dios” (Maldonado-Torres, 2014, p. 638). Décadas después, Ginés de Sepúlveda (2006/1550) replicaba este imaginario, complementando su argumento a favor de la guerra justa contra los indios, basado en la filosofía aristotélica, con el “deber de propagar el Evangelio” (p. 50) y “apartar a los paganos (...) de la idolatría” (p. 43). Por este motivo, Grosfoguel (2012) y Maldonado-Torres (2014) convienen en que el racismo moderno nace originalmente como un *racismo teológico*.

La propuesta teórica del *racismo teológico* se basa en la idea de que la clasificación de la sociedad entre herejes y cristianos posibilitó, primero en la Península Ibérica y luego en territorio de Abya Yala, la construcción de un modelo subontológico sustentado en la negación de la plena humanidad de ciertos sectores de la población respecto de otros. Esta distinción entre humanos (zona del Ser) y subhumanos (zona del sub-Ser), inicialmente formulada en términos teológicos, sentaría las bases para que el racismo desarrollara con posterioridad sus propias dinámicas de subhumanización en territorio colonizado. Coincidio con el planteamiento de quienes integraron el grupo Modernidad/Colonialidad en que la asimilación de las poblaciones indígenas con la idolatría y la barbarie fue un factor clave en la configuración del patrón de poder colonial. Sin embargo, considero necesario complementar este argumento con una reflexión sobre el modo en que el sistema de género vigente en el bajo medievo peninsular también desempeñó un papel fundamental en la subhumanización del otro-colonizado, en un grado no menor que la idolatría o la barbarie. En lo que sigue de este artículo, sostendré que la feminización del Otro (Ochoa Muñoz, 2014), que operó en América Latina a través de figuras como el *afeminado* o el *sodomita*, resultó decisiva para la construcción de la raza y la consecuente articulación del sistema-mundo moderno/colonial.

## El patriarcado tardomedieval: las mujeres en la zona del sub-Ser

La crítica que Lugones (2007, 2008) dirige a Quijano, tal como se expuso en la introducción, sostiene que la colonización impuso un orden de género en América Latina donde este no existía o, al menos, no se estructuraba de manera jerárquica. No obstante, Lugones considera que los análisis feministas sobre el patriarcado también son insuficientes para comprender el sistema de género impuesto en la región. Desde su perspectiva, las teóricas feministas han centrado su atención solo en el lado visible del género, es decir, en las estructuras que separan a hombres y mujeres, como la familia nuclear, la heterosexualidad o la maternidad obligatoria. Sin embargo, Lugones advierte que estas estructuras dependen de una cara oculta del género, la cual se impuso en los territorios de Abya Yala. De este modo, mientras que el sistema moderno/colonial de género representó a las mujeres blancas europeas como “frágiles” y “sexualmente pasivas” (Lugones, 2008, p. 95), excluyó a las mujeres racializadas de todas las características asociadas a la feminidad, reduciéndolas a “animales desprovistos de género” (Lugones, 2008, p. 94). A partir de esta reflexión, Lugones concluye que el género en América Latina no funcionó tanto como una categoría que separara a hombres y mujeres, sino como una frontera que distinguió entre seres humanos y no-humanos.

El planteamiento de Lugones es fundamental para entender el papel del género en los procesos de subhumanización del otro-colonizado. Este texto profundiza en su argumento, explorando cómo, además de despojar a las comunidades originarias de las características asociadas al lado visible del género, la colonización promovió la feminización de los pueblos indígenas como estrategia para negarles su plena humanidad. La hipótesis que se plantea sugiere que, aunque tras la invasión ibérica las mujeres blancas pasaron a ocupar el lugar de la alteridad en la zona del Ser, el patriarcado tardomedieval las había situado previamente en una zona del sub-Ser similar a la que, con posterioridad, ocuparían las poblaciones indígenas. Esto responde a la lógica de un patriarcado basado en un modelo unisexual, en el que las mujeres eran concebidas como una versión defectuosa del varón, quien se erigía como la medida de la humanidad. Desde esta perspectiva, se concluye que el proceso de subhumanización de las comunidades originarias no solo se articuló mediante las imágenes del bárbaro o del idólatra, sino también a través de su feminización. Por esta razón, es importante examinar, en primer lugar, la lógica operativa del patriarcado medieval que, situando a las mujeres por debajo de la línea del Ser, se extendería a los territorios colonizados para instruir a la raza en la configuración de sus propias lógicas de subhumanización.

Judith Butler (2007) destaca en el clásico *Género en disputa* que el sexo, lejos de ser una instancia prediscursiva y ahistorical, funciona como una proyección a través de la que el género busca naturalizarse, ganando con ello cierta estabilidad. Si, como afirma, el sexo “siempre fue género” (p. 55), el examen diacrónico de la construcción de la diferencia sexual se muestra como un lugar privilegiado para comprender el sistema de género imperante en cada periodo histórico. Este enfoque es el que se adopta en este trabajo para entender el paradigma de género monista que articulaba las sociedades europeas en el bajo medievo. En esta tarea, el estudio de Thomas Laqueur (1994) resulta esclarecedor como pocos. Desde los años noventa, Laqueur ha defendido que existen dos modelos fundamentales con base en los cuales el mundo occidental ha organizado la diferencia sexual: un modelo unisexual o del sexo único, vigente desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVII, y un modelo dimórfico, que perdura hasta la actualidad planteando la incommensurabilidad entre los dos sexos. Esto implica que, antes de la modernidad, se consideraba que existía solo un sexo al interior de la especie humana: el sexo masculino. Por ende, todos los rasgos fisiológicos y los procesos anatómicos relacionados con las mujeres eran explicados como versiones imperfectas o fallas en el desarrollo (sub-) de sus análogos masculinos (*Ser*).<sup>5</sup>

El discurso filosófico de Aristóteles ejemplifica el modelo unisexual que fundamentó los cimientos del patriarcado hasta la entrada en la modernidad. Y es que, aunque se ha escrito extensamente sobre las referencias al corpus aristotélico en los intentos por legitimar la empresa colonizadora (Aspe Armella, 2019; Škarica, 2021; Wynter, 2017), poco se ha dicho acerca de cómo su comprensión de la diferencia sexual habría de trasladarse también al Nuevo Mundo. Sin embargo, el propio filósofo recurrió a la desigualdad de género para justificar las demás clasificaciones jerárquicas existentes.<sup>6</sup> Reflexionó sobre la *inferioridad de las mujeres* tanto en su *Política*, donde la justificó por su incapacidad de autogobierno, como en la *Metafísica*, donde lo hizo basándose en la teoría del hilemorfismo. Por su parte, en la *Reproducción de los animales*, Aristóteles (1994, p. 273) afirmó que las mujeres eran machos atrofiados que, debido a su naturaleza fría, no habían podido alcanzar un desarrollo humano adecuado, concluyendo que “hay que considerar al sexo femenino como una malformación”. A partir de esta idea, se puede concluir que el modelo de género unisexual constituía un paradigma ontológico que separaba, como lo hará posteriormente la raza, entre aquellos que se situaban por encima de la línea del Ser y aquellas que lo hacían por debajo, determinando quiénes debían ser considerados plenamente humanos.

Es posible que quien lea este texto señale que, entre el siglo IV a.C., en el que el filósofo griego escribe su obra y el siglo XV en el que ocurre la invasión ibérica, pudo haber tenido lugar un cambio significativo en la comprensión de la diferencia sexual. Sin embargo, ratifico en este punto la observación de Benéitez Prudencio (2016, p. 363), quien afirma que: “[En] los tiempos tardo-antiguos, medievales y de la primera

<sup>5</sup> Es solo a partir del siglo XVIII que “los órganos que se habían considerado versiones interiores de los masculinos exteriores –la vagina como pene y el útero como escroto– se interpretaron (...) como de naturaleza distinta [y] los procesos fisiológicos –menstruación o lactación– que se habían visto como parte de una economía común de los fluidos, pasaron a entenderse como específicos de las mujeres” (Laqueur, 1994, p. 11).

<sup>6</sup> “En la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre entre todos los hombres” (Aristóteles, 1988, p. 57).

Modernidad (...), en el tema que nos ocupa, la fisiología de la mujer, el pensamiento de las principales autoridades en la materia no difiere en lo sustancial; me refiero al caso del filósofo Aristóteles y del médico Galeno". Ejemplo de esto es que, en 1559, cuando Colombo Realdo descubre por primera vez el clítoris, lo describe con base en sus similitudes con un *pene femenino*. De igual manera, habría que esperar hasta el año 1770 para que, por primera vez, se definiese la vagina sin hacer referencia a ningún órgano sexual masculino (Laqueur, 1994). Ahora bien, es quizás el *Compendio de la salud humana* de Johannes de Ketham, publicado tan solo dos años después de la invasión ibérica, el que ejemplifica de una mejor manera cómo el modelo unisexual descrito por Aristóteles pervivió hasta el tardomedievo. En él, se puede leer: "Llamamos a la hembra hombre imperfecto y monstruo en natura" (Benéitez, 2016, p. 364)<sup>7</sup>.

A partir de lo anterior, se observa que la división social entre hombres y mujeres, dentro del contexto del patriarcado medieval, constituía una línea que separaba al Ser de lo que se encontraba por debajo de él, colocando a las mujeres en una posición de subhumanidad. En otras palabras, el patriarcado funcionaba como un modelo ontológico que dividía entre humanos y subhumanos, de manera similar a la clasificación de la población en cristianos y herejes, o griegos y bárbaros. Por esta razón, el sistema de género pudo operar, mediante la feminización del sujeto colonizado, como un mecanismo útil para la negación de la plena humanidad de quienes habitaban la diferencia colonial. En consecuencia, se concluye que el racismo no surgió únicamente como un racismo teológico basado en la dicotomía cristiano/idólatra, como afirman Maldonado-Torres (2014) y Grosfoguel (2012), sino que también se configuró inicialmente como un *racismo de género*<sup>8</sup>. Este concepto ayuda a comprender cómo el orden de género tardomedieval, al separar a hombres y mujeres por analogía con humanos y subhumanos, desempeñó un papel clave en el desplazamiento de las subjetividades colonizadas feminizadas hacia la misma zona del sub-Ser que previamente había sido habitada por las mujeres, los bárbaros y los idólatras.

### Feminización como subhumanización: indígenas, sodomitas y afeminados.

Aunque los teóricos de la red Modernidad/Colonialidad reconocen en diferentes partes de su obra el proceso de feminización al que han sido sometidas las poblaciones originarias, lo consideran siempre como una consecuencia de su subhumanización y nunca como un punto de partida para su inferiorización (Ochoa Muñoz, 2014). En este sentido, Ochoa Muñoz (2014) fue una de las primeras voces en advertir, al interior de los feminismos descoloniales, que "hay buenas razones para afirmar que la deshumanización del indio/a (...) tiene como ejes centrales la feminización" (p. 16). La autora enuncia esta hipótesis no con el fin de monopolizar la exclusión hacia las subjetividades feminizadas, sino de comprender de qué manera el sistema moderno-colonial de género se construye con base en la co-constitución de la raza, el género y el capital. Este texto retoma la propuesta de Ochoa Muñoz para profundizar en ella con dos propósitos principales: primero, rastrear los antecedentes de la feminización como estrategia de subhumanización y, segundo, problematizar las representaciones de la sodomía en el Nuevo Mundo como uno de los mecanismos más utilizados a favor de la feminización del otro-colonizado.

La feminización de las comunidades originarias no fue una estrategia completamente novedosa. De hecho, los mismos cristianos que la emplearon durante la invasión ibérica, la habían ensayado previamente en la Península Ibérica, durante las cruzadas por la reconquista. En este sentido, Louise Mirrer (1994) advierte cómo los cristianos "casi nunca percibieron en la cultura musulmana (...) [así tampoco la judía] ejemplos de una exaltación de la práctica masculina" (p. 170). Esto se puede constatar en los relatos de la época, donde los árabes aparecen caracterizados por el vínculo con sus madres, mientras los cristianos se identifican con la figura paterna. Asimismo, se observa una tendencia a enfatizar la complejión delgada de la población musulmana frente a la vigorosidad castiza. Ejemplo de ello es la expresión *Rey Chico* con la que los cristianos se refirieron al último sultán, Muhammad XI. En el caso de los judíos, fue su vínculo con el oficio de prestamista lo que contribuyó a su denigración, al asociarlos con la esfera doméstica, un espacio tradicionalmente ocupado por las mujeres (Mirrer, 1994).

A los recursos de feminización previamente mencionados, dirigidos a las poblaciones musulmanas y judías, se debe sumar uno último que fue crucial en su proyección transatlántica: la representación del Otro como sodomita. Según Richard Rorty (1995), quien argumenta que "el no ser varón es el tercer modo de no ser humano" (p. 4), la negación de la masculinidad no aplica solo a quienes nacen sin pene, sino también a quienes "han sido penetrados por un pene" (p. 4). Un ejemplo de esta perspectiva se encuentra en *La pasión de San Pelayo*, donde se narra la historia de un niño cristiano que cae preso de un califa musulmán. El relato culmina con el rechazo de Pelayo ante las sugerencias homoeróticas de este último. La negativa del niño cobra vida a través de las siguientes palabras: "Perro (...) ¿acaso crees que soy un afeminado como los tuyos?" (Gil Fernández, 1972, p. 198). Esta acusación revela cómo la empresa cristiana estableció una conexión, no solo entre homoerotismo y feminización, sino también entre estos y determinados grupos religiosos, como los musulmanes (Horswell, 2013). En este sentido, no es casual que las primeras referencias

<sup>7</sup> Extraído de la obra de Aristóteles (1994) *Reproducción de los animales*.

<sup>8</sup> El concepto de *racismo de género* ha sido formulado por Yuderkys Espinosa (2014, 2016) para referir a "una imposibilidad de la teoría feminista de reconocer su lugar de enunciación privilegiada dentro de la matriz moderna colonial de género, imposibilidad que se desprende de su negación a cuestionar y abandonar este lugar a costa de 'sacrificar', invisibilizando diligentemente, el punto de vista de 'las mujeres' en menor escala de privilegio, es decir las racializadas empobrecidas dentro de un orden heterosexual" (2014, p. 10). Sin detrimento de la propuesta de Espinosa, en este trabajo la noción de racismo de género se resignifica para subrayar el papel crucial del género en la construcción del racismo moderno. Se sostiene que, a través de la representación del otro-colonizado como afeminado y sodomita, el género jugó un papel clave en la articulación del sistema racista que lo relegó a una posición de subhumanidad.

a la sodomía surgieran en el siglo XI, durante la *Reconquista*, siendo las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio las que, dos siglos después, decretaron la pena capital contra el “pecado en que caen los omes yaciendo unos con otros” (citado en Bermejo Camacho, 2022, p. 24). Sin embargo, no es hasta la invasión ibérica que el pecado nefando se convierte en un tema central para teólogos y legisladores (Bazán, 2007; Bermejo Camacho, 2022).

Junto con la antropofagia y la idolatría, la sodomía fue, desde la perspectiva de los colonos, uno de los componentes de lo que Alonso de Zuazo (1858/1521) denominó *tría peccatela*. La intensa persecución de este complejo nefando (Molina, 2010) respondió, según Pete Sigal (2002), a la necesidad del Imperio español de forjar una hegemonía cultural en el Nuevo Mundo, asegurando el éxito de su empresa civilizatoria. En este proceso, la sexualidad se presentó como un ámbito clave para alcanzar dicho objetivo. Sin embargo, las descripciones exageradas y distorsionadas sobre la sexualidad indígena presentes en las crónicas de la época sugieren una segunda hipótesis. Según esta, las acusaciones de pecado contra natura dirigidas a la población originaria no solo reflejaron los esfuerzos evangelizadores por normalizar la conducta sexual indígena, sino que también funcionaron como un mecanismo de división entre el *Yo* y un *Otro*, que, al ser representado como desviado sexualmente, podía ser relegado a una condición de subhumanidad. No es sorprendente, por tanto, que los textos de aquellos cronistas que se mostraron más favorables al uso de la violencia contra los pueblos indígenas, como Bernal Díaz del Castillo (2011/1568) o Gonzalo Fernández de Oviedo (2007/1851), sean los que insisten más en la inclinación del otro-colonizado hacia el pecado nefando.

La persecución del homoerotismo comenzó desde los primeros momentos de la invasión. Un caso temprano y ampliamente conocido es el episodio del gobernador Vasco Núñez Balboa, quien, al encontrar su “casa (...) infectada con la lascivia más abominable y antinatural” por aquellos que “[iban] en ropa de mujer, lampiños y efeminados”, ordenó, según relata Pedro Martir (1912/1550), que “de estos a cuarenta (...) que se los dieran a sus perros”<sup>9</sup> (p. 311). Este hecho se remonta al año 1513. Aunque en esta narración ya se establece un vínculo entre las figuras del *afeminado* y del *sodomita*, será hacia finales del siglo XVI cuando el término *sodomítico* pase a referirse, no solo a quienes mantienen relaciones sexuales con otros varones, sino también a quienes transgreden los códigos de la masculinidad ibérica (Goldberg, 1991; Rivas Echarri, 2016). Ambas acusaciones se presentarán, por lo general, de manera conjunta. Así se observa en la *Historia verdadera* de Díaz del Castillo (2011/1568), quien relata que “eran todos los más dellos sométicos, en especial los que vivían en las costas y tierra caliente; en tanta manera, que andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos, a ganar en aquel diabólico e abominable oficio” (p. 158). De manera similar, Fernández Piedrahita (1942/1676) describe a los habitantes de la región de Colombia, señalando que: “Sin parir hija (...) salían tan perfectas hembras en talle y ademanes del cuerpo, que cualquier que los viese no los diferenciaría de las otras mujeres (...) por lo cual en llegando a edad suficiente, los casaban como a mujeres (...) de que según se sigue la abominación de la sodomía fuese permitida en esta nación” (p. 25).

Independientemente de cómo se organizasen las sexualidades dentro de las comunidades originarias, la estrategia de *hacer hablar* al Otro como *sodomita* y *afeminado* permitía relegarlo a la misma zona del sub-Ser que las mujeres europeas habían ocupado, según lo argumentado aquí, en el contexto del patriarcado tardomedieval. Esta conexión entre sodomía y alteridad, entre género y raza, se ejemplifica en la indulgencia con la que la corona y la Inquisición trataron a los sacerdotes ibéricos acusados de *pecado contra natura*. Un caso relevante es el del clérigo Nicolás Hidalgo, quien terminó siendo indultado por las autoridades. Aunque Guillermo de los Reyes (2010) atribuye este trato preferencial a la posición social de los sacerdotes, considero que el enfoque de la feminización del Otro ofrece una explicación más adecuada para comprender la tolerancia generalizada hacia los comportamientos homoeróticos de los conquistadores. Finalmente, el hecho de que un colonizador sodomizara a un varón indígena no se consideraba un acto grave, ya que no se percibía al otro-colonizado como un auténtico hombre. Esta misma lógica subyace, según Lewis Gordon (2009), en películas como *Juego de lágrimas* (1992) o *Pulp Fiction* (1995), donde se presentan escenas en las que hombres blancos sodomizan a hombres negros sin que esto afecte el éxito comercial de las películas, pues dichas relaciones sexuales respetan las jerarquías establecidas entre hombres blancos –masculinos y agresivos– y hombres negros –femeninos y pasivos– (p. 253).

Antes de finalizar esta sección, es importante destacar que el enfoque de la feminización del otro-colonizado invita a reflexionar críticamente sobre el concepto del *pacto patriarcal*, entendido como un supuesto acuerdo tácito entre todos los hombres, en el que se sostiene la subordinación de las mujeres y se organiza la distribución del poder político y económico. Este cuestionamiento ocupa un lugar central en el pensamiento de Aura Cumes (2019), quien rebate la idea de que un varón indígena, castigado en la picota por los representantes del orden colonial (hombres blancos europeos o criollos), pueda ser considerado un patriarca. De manera similar, la teoría de la emasculación formulada por Rita Segato (2015, 2016) expone la paradoja inherente al supuesto pacto patriarcal entre colonos y colonizados. Según Segato (2015, 2016), en el contexto de la invasión ibérica, los hombres indígenas fueron sometidos a una *forclusión simbólica* (emasculación) dentro del espacio extracomunitario, donde el poder pasó a concentrarse en manos de los colonizadores. En consecuencia, se produjo una hipermasculinización dentro de la esfera comunitaria, en la que los sujetos colonizados adoptaron el lenguaje hiperjerárquico de género propio de los colonizadores con el objetivo de demostrar, ante ellos, su aptitud para integrar la alianza patriarcal.

A partir de lo expuesto, se concluye que el colonizador se erigió como un ser que, además de tener género, ostentaba el monopolio para otorgar dicho género al otro-colonizado (Guttmann, 1998). Por esta razón, no

<sup>9</sup> Para la traducción al español de la narración de Pedro Martir, ver Michael Horswell (2013, p. 116). Para la versión inglesa, ver Martir de Anglería (1912/1550, p. 311).

es posible hablar de un pacto patriarcal que trascienda el patrón de poder colonial, ya que la masculinidad ha sido históricamente una prerrogativa exclusiva del colonizador. En este marco, la tendencia a feminizar al indígena solo se vio ocasionalmente contrarrestada en contextos donde intereses económicos y políticos justificaban el pleno reconocimiento de su masculinidad y, por ende, de su humanidad. Un ejemplo de ello se encuentra en una de las cartas de Hernán Cortés, donde el conquistador narra su complicidad sexual con el emperador mexica Moctezuma. A pesar de mantenerlo cautivo, Cortés le permitía acceder a servicios sexuales, lo que podría interpretarse como un reconocimiento de su masculinidad. Sin embargo, como señala Rubén Medina (2004), este reconocimiento respondía exclusivamente al interés del colonizador por obtener información sobre la ubicación de las minas de oro. De este modo, se configura un simulacro de pacto patriarcal que permanece condicionado, no obstante, al ejercicio del poder colonial por parte del colono, quien tiene la potestad de conceder o negar la masculinidad al otro-dominado según sus propios intereses<sup>10</sup>.

## Conclusiones

En un artículo que compara las concepciones del racismo en las filosofías de Michel Foucault y Frantz Fanon, Ramón Grosfoguel (2013) conviene con el revolucionario martiniqués en que, si bien los ejes de clase, sexualidad y género se intersectan en la experiencia de la opresión, es la categoría de la raza la que separa de manera inequívoca la zona del ser de la zona del sub-Ser: “en un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global” (p. 94). En contraste, este trabajo ha buscado evidenciar la imposibilidad de comprender la raza al margen del género, al tiempo que ha advertido sobre la necesidad de evitar el *maniqueísmo monocausal* (Calvo Rivera, 2024), es decir, la tendencia a explicar la complejidad de la dominación desde la “comodidad de un solo lugar” (Cumes, 2012, p. 6), ya sea la raza, el género o la clase.

A lo largo de este texto, se ha explorado de qué manera la feminización de los pueblos indígenas funcionó como un mecanismo clave para su subhumanización, un proceso que marcó el inicio de la configuración del racismo moderno. En primer lugar, se examinó cómo el patriarcado tardomedieval, basado en un modelo unisexual, concebía a las mujeres como hombres imperfectos, es decir, como carencias en el desarrollo humano. En este contexto, se argumentó que el orden de género medieval operaba como un modelo subontológico, relegando a las mujeres a la zona del sub-Ser, lo que sirvió para instruir al racismo emergente en la articulación de sus propias estrategias de subhumanización. Esto, gracias a las figuras del afeminado y del sodomita, que vinculaban a las poblaciones originarias con las mujeres, quienes ocupaban entonces un lugar de subhumanidad. A partir de este planteamiento, se concluyó que el racismo moderno no surgió exclusivamente a raíz de un *racismo teológico* (Grosfoguel, 2012), que traspuso la separación entre cristianos e idólatras a los territorios de Abya Yala, ni tampoco solo de un *racismo xenófobo*, que replicó la distinción entre helenos y bárbaros. En lugar de eso, también emergió como un *racismo de género*, poniendo en duda la humanidad del otro-colonizado mediante su representación como afeminado y sodomita.

Este artículo ha buscado enriquecer la tradición del feminismo descolonial, especialmente en sus esfuerzos por situar el género en el centro del análisis sobre la construcción de la diferencia colonial. En este sentido, el enfoque de la feminización del Otro ha permitido evidenciar cómo género y raza se han co-constituido desde sus orígenes, fusionándose en lo que los feminismos descoloniales han conceptualizado como *eslabonamiento* (Combahee, 1977), *trama* (Lugones, 2005) o *imbricación* (Curiel Pichardo, 2017; Falquet, 2022) de opresiones. No obstante, este trabajo deja pendiente un análisis inverso que ubique la colonialidad en el centro del estudio de la configuración histórica del género. En este sentido, una línea de investigación futura debe explorar la conexión entre el surgimiento del patrón de poder colonial y la configuración del sistema sexo-género patriarcal moderno, en cuyo interior las mujeres blancas, al reconocerse por primera vez en una situación de alteridad dentro de la zona del Ser, pudieron empezar a reivindicarse como sujetas de derechos.<sup>11</sup> Finalmente, quedan por examinar los procesos de subhumanización que afectaron de manera especialmente violenta a las mujeres indígenas, cuya humanidad ha sido históricamente cuestionada de manera doble debido a las lógicas de retroalimentación mutua entre raza y género.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1988). *Política* (Manuela García Valdés, Trad.). Gredos.  
 Aristóteles (1994). *Reproducción de los animales* (Ester Sánchez, Trad.). Gredos.

<sup>10</sup> Rubén Medina (2004, p. 478) analiza este episodio entre Cortés y Moctezuma en su artículo *Masculinidad, imperio y modernidad en Cartas de relación de Hernán Cortés*: “Un caso ejemplar se encuentra en el repentino encarcelamiento de Moctezuma por Cortés en Tenochtitlan. Se trata evidentemente de un caso de complicidad masculina entre dos figuras de poder, mediada por el dominio y privilegio de los hombres en la economía sexual de ambos imperios. Durante su encarcelamiento, Cortés permite a Moctezuma ir a visitar un prostíbulo. Escribe Cortés: ‘y muchas veces me pidió licencia para se ir a holgar y pasar tiempo a ciertas casas de placer que él tenía, así fuera de la ciudad como dentro, y ninguna vez se la negué. Y fue muchas veces a holgar con cinco o seis españoles a una o dos leguas fuera de la ciudad y volvía siempre muy alegre y contento al aposento donde yo le tenía’. El principal interés de Cortés durante el encarcelamiento de Moctezuma es lograr que este le proporcionase información de las minas de oro, de ahí la explicación de su benevolencia y complicidad sexual como hombres. La intención de Cortés es clara: busca la cooperación de Moctezuma mediante el otorgamiento de privilegios masculinos respecto al placer”.

<sup>11</sup> Breny Mendoza (2014) ha sido pionera en esta línea de investigación al señalar cómo los procesos de despojo, violencia y subhumanización que siguieron a la invasión ibérica permitieron que las mujeres europeas recuperasen parte de la humanidad que habían perdido durante la caza de brujas.

- Aspe Armella, Virginia (2019). La importancia de rastrear el pensamiento de Aristóteles en la Nueva España. *Cuadernos de filosofía*, 73, 43-53. <https://doi.org/10.34096/cf.n73.9716>.
- Bazán Díaz, Iñaki (2007). La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval. *En la España Medieval*, 30, 433-454. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2749964>.
- Benéitez Prudencio, José Javier (2016). El cuerpo de la mujer según Aristóteles y la tradición aristotélica: un esbozo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 359-369. <https://doi.org/10.6018/daimon/269151>.
- Bermejo Camacho, Catherine (2022). Cuerpos nefandos: monstruosidad y travestismo en la Colonia. *Lecturas interdisciplinares de los cuerpos: discursos, emociones y afectos*, 21. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2kg14mv.4>.
- Bidaseca, Karina, Carvajal, Fernanda, Mines Cuenya, Ana y Nuñez Lodwick, Lucía. (2016). La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo. *Papeles de trabajo*, 10(18), 196-218. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5875347>.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (María Antonia Muñoz, Trad). Paidós.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Calvo Rivera, Érika (2024). *Bajo la mirada de Abya Yala : de vuelta sobre los orígenes del sistema sexo-género patriarcal: una revisión teórica de los posicionamientos de los feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas en torno a la colonialidad de género*. [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México, México. Recuperado de <https://ru.dgb.unam.mx/handle/20.500.14330/TES01000853141>.
- Combahee River, La Colectiva de (1977). Una declaración feminista negra. En Cherrie Moraga y Ana Castillo (Eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres terceramundistas en Estados Unidos* (pp. 172-184). ISM.
- Cumes, Aura Estela (2012). Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario de Hojas de WARMI*, (17), 1-16. Recuperado de <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>.
- Cumes, Aura Estela (2019). Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas. Recuperado de [https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado\\_dominacion\\_in Colonial\\_y\\_epistemologias\\_mayas.4.pdf](https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacion_in Colonial_y_epistemologias_mayas.4.pdf).
- Curiel Pichardo, Ochy (2017). Imbricación de las opresiones. Un camino para la transformación social desde la decolonialidad. Entrevista con Ochy Curiel. [Entrevistador: José María Barroso Tristán]. *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales*, 4(7). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6563268>.
- De Los Reyes, Guillermo (2010). "Curas, Dones y Sodomitas": Discursos de moralidad sexual y prácticas sexuales ilícitas entre sacerdotes en México Colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, 67(1), 53-76. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2010.v67.i.1.332>
- De Sepúlveda, Juan Ginés (2006). *J. Genesii Supulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* [Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios]. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Trabajo original publicado en 1550).
- De Sousa Santos, Boaventura (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En Boaventura De Sousa Santos y María Paula Meneses (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal.
- Díaz del Castillo, Bernal (2011). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de variantes*. Real Academia Española. (Trabajo original publicado en 1568). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511705816>
- Dussel, Enrique (2007). Localización del lugar crítico-político en la "Modernidad temprana". En Enrique Dussel, *Política de la liberación, Historia mundial y crítica* (pp. 141-323). Trotta.
- Dussel, Enrique (2008a). 1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "Mito de la Modernidad". Biblioteca Indígena.
- Dussel, Enrique (2008b). Meditaciones anticasianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad. *Tabula rasa*, 156-197. <https://doi.org/10.25058/20112742.344>
- Dussel, Enrique (2017). La exterioridad meta-física del Otro. En Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, (Tomo I, pp. 97-157). Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2003). Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617). *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30, 659-720. <https://doi.org/10.36576/summa.1214>
- Espinosa Miñoso, Yuderks (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, (184), 7-12. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>.
- Espinosa Miñoso, Yuderks (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar: revista de filosofía iberoamericana*, 12(1), 141-171. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0109>.
- Falquet, Jules (2022). *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. MadreSelva.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Ana Useros Martín, Trad.). Akal.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (2007). *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano: Primera parte*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Trabajo original publicado en 1851). <https://doi.org/10.5962/bhl.title.4343>

- Fernández de Piedrahita, Lucas (1942). *Historia general del Nuevo Reino de Granada* (Vol. I). Biblioteca Popular de Cultura Colombiana (Trabajo original publicado en 1676).
- García Ruiz, Pedro Enrique (2010). La representación del otro. Figuras de la alteridad en la conquista de América. Una propuesta fenomenológica. *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (7), 219-232. <https://doi.org/10.5944/rif.7.2010.5539>.
- Gil Fernández, Juan (1972). La pasión de S. Pelayo. *Habis*, (3), 161-202.
- Goldberg, Jonathan (1991). Sodomy in the New World. Anthropologies Old and New [Sodomía en el Nuevo Mundo. Antropologías viejas y nuevas]. *Social Text*, 29, 46-56. <https://doi.org/10.2307/466298>
- Gómez Müller, Alfredo (1991). Sobre la legitimidad de la conquista de América: Las Casas y Sepúlveda. *Ideas y valores*, 40(85-86), 3-18. Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/31831/18446-59823-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=true>.
- Gordon, Lewis R. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon (Paloma Monleón Alonso, Trad.). En Frantz Fanon (Ed.), *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-259). Akal.
- Grosfoguel, Ramón (2012). El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o la zona del no-ser?, *Tabula rasa*, (16), 79-102. <https://doi.org/10.25058/20112742.112>
- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemocidios del largo siglo XVI. *Tabula rasa*, (19), 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Gutmann, Matthew C. (1998). Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. *La ventana*, (8), 47-99. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/884/88411133004.pdf>.
- Horswell, Matthew J. (2013). *La descolonización del 'sodomita' en los Andes coloniales*. Abya Yala.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Eugenio Portela, Trad.). Cátedra.
- Lepe-Carrión, Patricio (2012). Civilización y barbarie: La instauración de la "diferencia colonial" durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como "diferencia cultural". *Andamios*, 9(20), 63-88. <https://doi.org/10.29092/uacm.v9i20.371>.
- Lugones, María (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25), 61-76. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>.
- Lugones, María (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system [Heterosexualismo y el sistema moderno/colonial de género]. *Hypatia*, 22(1), 186-219. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x>
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, (9), 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>.
- Lugones, María (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En Serie Foros 2, *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 129-140). Conexión fondo de emancipación. Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>.
- Lugones, María (2015). Hacia metodologías de la decolonialidad. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento : Entre crisis y guerras*. (Vol. 3, pp. 75-92). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96g99.6>
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-169). Siglo del Hombre.
- Maldonado-Torres, Nelson (2014). Religión, Conquista y Raza en los Fundamentos de la Modernidad/Mundo Colonial. *Revista de la Academia Americana de Religión*, 82(3), 636-665. Recuperado de [https://docs.enriquehusserl.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/Filosofos\\_latinos\\_EU/Mesa\\_redonda-Nelson\\_Maldonado.pdf](https://docs.enriquehusserl.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_latinos_EU/Mesa_redonda-Nelson_Maldonado.pdf).
- Martí, Josep (2012). África: Cuerpos colonizados, cuerpos como identidades. *Disparidades. Revista De Antropología*, 67(1), 319-346. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2012.12>.
- Mártir de Anglería, Pedro (1912). *De Orbe Novo. The Eight Decades of Peter Martyr D'Anghera* [De Orbe Novo. Las ocho décadas de Pedro Mártir de Anglería]. GP Putnam's Sons the Knickerbocker.
- Medina, Rubén (2004). Masculinidad, imperio y modernidad en Cartas de relación de Hernán Cortés. *Hispanic Review*, 72(4), 469-489. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/3247142>.
- Mendoza, Breny (2014). La epistemología del sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano. En Yuderksys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala* (pp. 99-105). Universidad del Cauca.
- Mirrer, Louise (1994). Representing "other" men: Muslims, Jews, and masculine ideals in medieval Castilian epic and ballad [Representando a los "otros" hombres: musulmanes, judíos e ideales de masculinidad en la épica y el romancero castellanos medievales]. En Clare A. Lees (Ed.), *Medieval masculinities: Regarding men in the Middle Ages* (pp. 169-186). University of Minnesota.
- Molina, Fernanda (2010). Crónicas de la sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial. *Bibliographica americana: Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, (6). Recuperado de <http://200.69.147.117/revistavirtual/>.
- Ochoa Muñoz, Karina (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El Cotidiano*, (184), 13-22. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724005.pdf>.

- Quijano, Aníbal (2011). ¡Qué tal raza! *América Latina en Movimiento*, 320. Recuperado de <https://antropologia-deoutraforma.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/04/quizano-anibal-que-tal-raza.pdf>.
- Quijano, Aníbal (2014a). Colonialidad del poder y clasificación social. En Aníbal Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Aníbal Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014c). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En Aníbal Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 757-775). CLACSO.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (134), 583-583. Recuperado de [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092840\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092840_spa).
- Rivas Echarri, Renzo (2016). Sodomía y pecado nefando en los “Comentarios reales” del Inca Garcilaso de la Vega. *Revista Espinela*, (4), 12-17. Recuperado de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/espinela/article/view/25847/24369>.
- Rorty, Richard (1995). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. *Praxis Filosófica. Ética y Política*, (5), 1-20. Recuperado de <https://agmer.org.ar/index/wp-content/uploads/2014/05/RORTY-Derechos-Humanos-racionalidad-y-sentimentalismo.pdf>.
- Segato, Rita Laura (2015). La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En Mónica Belausteguiotia y María Josefina Saldaña-Portillo (Eds.), *Desposesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 125-163). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Sigal, Pete (2002). Gender, male homosexuality, and power in colonial Yucatan [Género, homosexualidad masculina, y poder en el Yucatán colonial]. *Latin American Perspectives*, 29(2), 24-40. <https://doi.org/10.1177/0094582X0202900202>
- Škarica, Mirko (2021). Aristóteles en el encuentro de dos mundos: La presencia del pensamiento político de Aristóteles en la Conquista de América. *Limes: Revista de Estudios Clásicos*, (32), 72-84. Recuperado de <https://revistas.umce.cl/index.php/limes/article/view/2757/2832>.
- Wynter, Sylvia (2017). 1492: Una nueva visión del mundo. En Félix García Valdés (coord.). *Antología del Pensamiento Crítico Caribeño Contemporáneo: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas* (pp. 367-429). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f5k3.19>.
- Zuazo, Alonso (1858). Carta del licenciado Alonso Zuazo al padre Fray Luis de Figueroa, prior de la Mejorada. *Colección de documentos para la Historia de México*, 1, 558-567. (Trabajo original publicado en 1521). Recuperado de [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835\\_19.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_19.html).

