

Feminismos especulativos “panamefricanos”: alegorías afrofuturistas de regeneración para mundos posibles en Octavia Butler y Lu Ain-Zaila¹

*

Mónica González García
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
monicafabiola1@gmail.com

Resumen

En este ensayo contrasto el potencial creativo y político de dos narradoras afrofuturistas: la estadounidense Octavia Butler y la brasileña Lu Ain-Zaila. Aunque escriben en tiempos y geografías diferentes, sus ficciones confluyen en la capacidad que adquieren sus personajes femeninas afrodescendientes para corregir el mundo que conocemos. Sugiero que sus feminismos especulativos “panamefricanos” (Lélia Gonzalez) crean alegorías afrofuturistas de “regeneración” (Donna Haraway) en la medida que sus propuestas estéticas surgen de los bordes de la interseccionalidad americana y de una modernidad gestada en las entrañas del “Atlántico negro” (Paul Gilroy). ¿Cómo se figura literariamente la transformación empoderadora de sus personajes afrofuturistas? ¿En qué consisten sus capacidades para regenerar el mundo e imaginar otras formas de relacionamiento? Leo los cuentos “The Book of Martha” (1995) de Octavia Butler y “Crianças vermelhas (2018) de Lu Ain-Zaila para analizar las maneras en que imaginan la transformación de Martha y Minkha, sus respectivas protagonistas, y los poderes que reciben para cambiar el mundo.

Palabras clave: Octavia Butler, Lu Ain-Zaila, feminismo especulativo, panamefricanidad, afrofuturismo, regeneración.

Abstract

In this essay, I contrast the imaginative and political narratives of two Afrofuturist female writers: U.S.’s Octavia Butler and Brazil’s Lu Ain-Zaila. Although they both write in different times and geographies, their fictions coincide in the fact that they seek to empower their female main characters so that they can correct the world that we know. I suggest that their Panamefrican (Lélia Gonzalez) speculative feminisms create allegories of Afrofuturist regeneration (Donna Haraway), inso-

1 Este artículo fue realizado como Investigadora Responsable del proyecto Fondecyt Regular No 1190758, “Descolonizando la mirada imperial: tropos de representación de sujetos afrodescendientes en cinematografías críticas trans-americanas”, financiado por el Estado chileno.

far as their aesthetic projects emerge from the borders not only of American intersectionality, but also of a modernity crafted in the belly of the Black Atlantic (Paul Gilroy). How do these literatures figure the empowering transformation of their female afrofuturist characters? What are the skills they acquire to regenerate the world and imagine other forms of relating to each other? I read the short-stories “The Book of Martha” (1995) by Octavia Butler and “Crianças vermelhas (2018) by Lu Ain-Zaila to analyze the transformation of Martha and Minkha, their main characters, and the powers they receive to change the world.

Keywords: Octavia Butler, Lu Ain-Zaila, speculative feminism, Panamefricanity, Afrofuturism, regeneration.

Desde las primeras obras publicadas por la narradora estadounidense Octavia Butler a inicios de la década de 1970, el diálogo entre ficción narrativa, imaginación especulativa y feminismo interseccional² ha generado algunas de las propuestas estéticas más creativas y políticas del último tiempo. A menudo protagonizada por mujeres afrodescendientes o africanas, la literatura que nos ocupa crea personajes que se posicionan críticamente frente al legado del colonialismo –que perdura en instituciones como el patriarcado y el capitalismo, y prácticas como el racismo– y que descubren formas de combatirlo a partir de su propia transformación, casi siempre mediante fuerzas interestelares con las que entran en contacto o comunión. Esta regeneración desvela, asimismo, capacidades para modificar un mundo problemático que las protagonistas, habitantes de sus bordes más dañados, conocen demasiado bien. El número creciente de escritoras afrodescendientes que imaginan otros futuros con el empoderamiento de personajes femeninas inicialmente localizadas en las zonas menos privilegiadas de la humanidad –discriminadas por su género, raza y estrato socioeconómico– sugiere posibilidades políticas de carácter individual, colectivo y planetario que, según creo, desbordan la propia especificidad interseccional de estas artistas y sus creaciones. Ello no solo porque

2 El concepto es acuñado por Kimberlé Crenshaw a fines de la década de 1980, recoge en el ámbito legal lo que Angela Davis y bell hooks venían sugiriendo en sus libros *Women, Race & Class* (1981) y *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism* (1981), respectivamente. En una entrevista de 2017, Crenshaw explica: “Intersectionality is a lens through which you can see where power comes and collides, where it interlocks and intersects. It's not simply that there's a race problem here, a gender problem here, and a class or LGBTQ problem there. Many times that framework erases what happens to people who are subject to all of these things”. Otro aporte importante en la configuración de este cruce de variables es el debate propuesto en *This Bridge My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), libro editado por Cherríe Moraga y Gloria E. Anzaldúa. Se usará la obra en su lengua original.

cada pacto de ficción abre canales de empatía que, en diversa medida, propician el acercamiento de lectoras y lectores a otros horizontes especulativos; sino también porque, como una forma de estética negativa,³ estas ficciones feministas y antirracistas interpelan a *las otras* y *los otros* de las protagonistas a reflexionar críticamente sobre su eventual lugar en los mundos posibles del afrofuturismo.

¿Cómo se figura literariamente la transformación empoderadora de las personajes afrofuturistas? ¿En qué consisten sus capacidades para regenerar el mundo e imaginar otras formas de relacionamiento? Me interesa contrastar el potencial creativo y político de dos escritoras que en sus ficciones articulan lo que llamo feminismos especulativos “panamefricanos”: la estadounidense Octavia Butler y la brasileña Lu Ain-Zaila. Aunque escriben en momentos y lugares diferentes, sus estéticas confluyen en dimensiones como la presencia de lo oral, la alteración de la temporalidad lineal y la intervención de una energía exógena que transforma a las protagonistas. Asimismo, ambas figuran lo que llamo “alegorías afrofuturistas de regeneración”, recurso literario que me interesa contrastar para detectar eventuales convergencias entre sus poéticas –surgidas de los bordes de la interseccionalidad continental y de una modernidad gestada en las entrañas del Atlántico negro—⁴ y para reflexionar sobre su potencial para crear otras realidades. En consecuencia, me detengo en los cuentos “The Book of Martha” (1995) de Octavia Butler y “Crianças vermelhas” (2018) de Lu Ain-Zaila para analizar las maneras en que estas escritoras figuran tanto la transformación de Martha y Minkha, sus respectivas protagonistas, como los poderes que adquieren para cambiar el mundo.

3 Aludo aquí a la elaboración de Winfried Fluck sobre este concepto. Refutando el carácter supuestamente apolítico de la teoría de la recepción de Wolfgang Iser, Fluck retoma su idea de estética negativa para subrayar la lectura como lugar crítico, debido a la distancia que produce en relación a las categorías conocidas: “For Iser, such an aesthetic quality [that is, distance] is created only when the imagined objects are deformed, negated, or delegitimated in their validity, because such negation also challenges us to imagine that which is negated. It does this in a double sense, for in order to make the negation meaningful we have to mentally construct not only the object or situation itself which appears in negation but also that which it negates” (184).

4 Aludimos a la formación histórica, intercultural y transnacional, rizomática y fractal, con la cual Paul Gilroy muestra que las experiencias de los pueblos negros son inherentes a la modernidad occidental (ix): “The history of the black Atlantic [...], continually crisscrossed by the movements of black people –not only as commodities but engaged in various struggles towards emancipation, autonomy, and citizenship– provides a means to reexamine the problems of nationality, location, identity, and historical memory” (16).

Más allá de lo estético: el afrofuturismo y las “orillas del conocimiento”

Quisiera partir comentando algunos de los conceptos centrales a la presente reflexión, y quizás sea apropiado comenzar por el movimiento con el que se identifica a las escritoras en estudio: el afrofuturismo. Desde sus manifestaciones embrionarias, el afrofuturismo ha buscado confrontar problemáticas que desbordan con mucho lo estético. En su libro *Afrofutursim. The World of Black Sci-Fi and Fantasy Culture* (2013), la crítica y escritora Ytasha Womack dice que este “is an intersection of imagination, technology, the future, and liberation” (Womack 9), añadiendo que el potencial de reinención que ofrece a sus culturas y cultores permite considerarlo como una herramienta de sanación y también una forma de conocimiento. Un ejemplo paradigmático de dicho desborde es la reinención de uno de los precursores de este movimiento, el músico de jazz Sun Ra, bautizado con el nombre de Herman Sonny Blount (1914-1993) en Birmingham, Alabama, uno de los estados más racistas de Estados Unidos. Blount dice haber tenido un encuentro extraterrestre en la década de 1930 en el que, además de modificar su cuerpo y su forma de pensar, recibió la misión de dedicarse a la música. Alegando ser hijo de Saturno, Blount borró las huellas de su pasado, se rebautizó oficialmente como Sun Ra y comenzó a hacer jazz convencido de que “music and technology could heal and transform the world” (Womack 53). En *Space is the Place. The Lives and Times of Sun Ra* (1997), John F. Szwed comenta que “[f]or almost fifty years he evaded questions [about his past], forgot details, left false trails, and talked in allegories and parables” (25). El propio Sun Ra explica su reinención “cósmica”, al afirmar: “I’m not a human. I never called anybody ‘mother’. [...] “What I’m determined to do is to cause man to create himself by simply rising up out of the reproductive system into the creative system” (26-27).

Por su parte, en *Afrofuturism 2.0. The Rise of Astro-Blackness* (2016), Reynaldo Anderson y Charles E. Jones resaltan las nuevas ramificaciones del afrofuturismo en el siglo XXI con su intervención en debates de metafísica, filosofía especulativa, religión, estudios visuales, performance, artes, filosofía de la ciencia y tecnología; es lo que definen como afrofuturismo 2.0, en distinción a las preocupaciones anteriores:

Whereas Afrofuturism was primarily concerned with twentieth century techno-culture, the digital divide, technology, music and literature in the West; Afrofuturism 2.0 is the early twenty-first century technogenesis of Black identity reflecting counter histories, hacking and or appropriating the influen-

ce of network software, database logic, cultural analytics, deep remixability, neurosciences, enhancement and augmentation, gender fluidity, posthuman possibility, the speculative sphere, with transdisciplinary applications and has grown into an important Diasporic techno-cultural “Pan-African” movement (Samatar 2015) (ix-x).

Sin perjuicio de lo anterior, lo que críticas como Womack destacan del movimiento es el cariz feminista que ha adquirido a partir de la difusión de las obras de Octavia Butler: “Afrofuturism is a free space for women ... a literal and figurative space for black women to be themselves [and] define blackness, womanhood, or any other identifier in whatever form their imagination allows” (101-102). Cultivado por mujeres, el afrofuturismo suele incorporar operaciones arquetípicas que refundan ciertas narrativas de origen universalizadas por la cultura occidental.⁵ En este sentido, lo más trascendental tiene que ver con su carácter pionero, en términos del desarrollo de un feminismo negro inusitadamente empoderado: “Afrofuturism as a movement itself may be the first in which black women creators are credited for the power of their imaginations and are equally represented as the face of the future and the shapers of the future” (Womack 101).

Pero este rasgo, a todas luces revolucionario, no siempre ha sido comprendido por las audiencias tradicionales de ciencia ficción. Womack indica que Butler, “who authored the famous *Parable* series and laid the groundwork for countless sci-fi heroines and writers to follow” (11), pensaba que, en cualquier momento, alguien la confrontaría en una de sus conferencias con la pregunta: “Just what does science fiction have to do with black people?” (11). Ciertamente, el artículo de Mark Dery -que en 1994 acuña el concepto “afrofuturismo”-, “Black to the Future: Interviews with Samuel A. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose”, sugiere una posible respuesta a dicha interrogante. El texto parte con una reflexión sobre la ominosa relación entre los escritores que denomina “African Americans” (Dery 179) y un género como la ciencia ficción, ocupado por tematizar encuentros violentos y apocalípticos con el otro. Algo que sorprende a Dery es el, por entonces, bajo número de escritores afrodescendientes de ciencia ficción en Estados Unidos (identifica como tales a Samuel R. Delany, Octavia Butler, Steve Barnes y Charles Saunders), especialmente si se considera:

5 Refiriéndose a la exposición afrofuturista femenina “My Mythos”, inaugurada en la ciudad estadounidense de Pittsburg en 2011, la curadora Ingrid LaFleur explica que la muestra “examines how we create personal mythologies as a vehicle for transformation in order to achieve a new truth” (en Womack 100).

the fact that African Americans, in a very real sense, are the descendants of alien abductees; they inhabit a sci-fi nightmare in which unseen but no less impassable force fields of intolerance frustrate their movements; official histories undo what has been done; and technology is too often brought to bear on black bodies (branding, forced sterilization, the Tuskegee experiment, and tasers come readily to mind) (180).

Junto con comentar el significativo lugar de la ciencia ficción como un género literario menor, lo que para él espejea la posición subalterna de los afrodescendientes en la historia estadounidense (180), Dery propone que toda aquella ficción especulativa que trata temas afrodescendientes en el contexto de las nuevas tecnologías y/o que se apropia de ellas para mejorar protésicamente el futuro, “might, for want of a better term, be called ‘Afrofuturism’” (180). De hecho, quien ya había aventurado otro término para reflexionar sobre las historias ofrecidas por la literatura especulativa en su intento por pensar nuevas formas de convivencias entre humanos, naturaleza y máquinas, es Donna Haraway, en su icónico “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s” de 1985. Su discusión sobre las limitaciones del marxismo y algunas formas de feminismo surge de su lectura de escritoras especulativas estadounidenses como Octavia Butler y Vonda McIntyre, en cuya narrativa percibe el potencial transformador del personaje “ciborg” debido a su irreverencia ante cualquier linaje:

A cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction [...] The cyborg is a condensed image of both imagination and material reality, the two joined centers structuring any possibility of historical transformation (7-8).

Es justamente esta condición regenerada y regenerativa del ciborg, en tanto ser carente de género y origen –imposible no pensar en la radical regeneración de Sun Ra–, la cual le habilitaría para superar las aporías y los *telos* que sostienen las narrativas totalizantes, excluyentes y opresoras de la modernidad. Para Haraway, la clave de este potencial radica en la idea de regeneración –en oposición a renacimiento– entendida como posibilidad de curar las propias heridas, de hacer crecer las partes mutiladas y de refundar los mitos de origen: “We have all been injured, profoundly. We require regeneration, not rebirth” (Haraway 39).

Pero, la idea de regeneración que quiero articular en la presente reflexión tributa también a la apertura autopoietica mediante la cual, para Sylvia Wynter, los cuerpos racializados pueden confrontar el peso de lo que Frantz Fanon llamó “socioge-

nia” –dimensión ineludible en la conformación de quienes no calzan con la idea y la imagen de *hombre universal* concebidas por la ontología occidental–.⁶ Con ello, Fanon sugiere que “la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia” (45), y las dos primeras resultan insuficientes para entender las maneras en que sujetas y sujetos minorizados o racializados articulan su conciencia y su conocimiento. Wynter explica la sociogenia cuando afirma que, “if the mind is what the brain does, what the brain does is itself culturally determined through mediation of the socialized sense of self, as well as of the ‘social’ situation in which this self is placed” (en Hantel 66). Siguiendo a Wynter, esto significa que para lograr observar críticamente ese *self* socialmente determinado es necesario generar un tipo de meta-conocimiento que fuerce una desalienación (en Hantel 69). Un ejemplo de esta apertura meta-cognitiva se encuentra en la perturbadora –aunque iluminadora– situación narrada por Fanon en el capítulo “La experiencia vivida del negro” de *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Allí señala que, durante un viaje en tren por Francia, una niña dice: “Mamá, mira ese *negro*, ¡tengo miedo!” (113). Fanon comprende que esa sola etiqueta lo convertía en objeto de una historia secular de prejuicios y discriminaciones que la esclavitud y el colonialismo habían inscrito firmemente en el imaginario colectivo moderno. Wynter resalta el potencial de ese instante de lucidez cognitiva –que llama *cognitive edge* y al que aquí nos referiremos como “orillas del conocimiento”– como un lugar esquivo, pero desde el cual sería posible combatir las categorías occidentales que colocan a sujetas y sujetos –como Fanon– al borde o incluso fuera de las clasificaciones de lo humano. En “On Disenchanted Discourse: Minority Literary Criticism and Beyond” (1987), Wynter explica: “it is the very liminality (on the threshold, both in and *outside*) of our category-structure location within the present ‘field of play’ of the *discursive* symbol-matter information system that gives us the cognitive edge with respect to such a far-reaching transformation” (235).

En consecuencia, la regeneración a la que nos referimos en el contexto del afrofuturismo tiene que ver con la posibilidad de auto-transformación, en tanto sujeta o sujeto posicionado en los márgenes o en las afueras de lo que la moder-

6 Inicio este párrafo con un “pero” debido a los diferentes posicionamientos de Haraway y Wynter en relación a la autopoiesis. Aunque no es este el lugar para ahondar en tal diferencia, cabe señalar que en *Staying with the Trouble*, Haraway sugiere el concepto “sympoiesis” por su apertura interespecie: “Sympoiesis is a simple word; it means ‘making with.’ Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. [...] Sympoiesis is a Word proper to complex, dynamic, responsive, situated, historical systems. It is a Word for worlding-with, in company. Sympoiesis enfolds autopoiesis and generatively unfurls and extends it” (58). Sin perjuicio de ello, coincido con Hantel (2018) en relevar la autopoiesis pensada por Wynter, pues resulta imprescindible desmantelar la “*intra-human* hierarchy” (Hantel 73) que nos clasifica como humanidad especialmente a la luz de los legados del Atlántico negro. (minúscula).

nidad ha definido como humanidad. Según creo, “the tendency to stick with our interpretations of reality, entrenched and made stable by emotions and body patterns” (Hantel 69), es puesta en tensión por la imaginación especulativa afrofuturista justamente porque buena parte de sus exponentes reconocen y se posicionan en las “orillas del conocimiento” distinguidas por Wynter como el lugar para una potencial emancipación.

Con el fin de resaltar estas orillas —que más arriba prelude como bordes de la interseccionalidad continental y de una modernidad gestada en las entrañas del Atlántico negro—, en tanto zonas de conflicto desde donde surgen las especulaciones literarias de las escritoras en estudio, traigo también a la discusión el concepto “amefricanidade” de la antropóloga brasileña Lélia Gonzalez.⁷ En su ensayo “A categoría político-cultural de Amefricanidade”, publicado en 1988, Gonzalez comenta que su neologismo surge del estudio de lo que tienen en común tanto las diversas manifestaciones continentales de racismo, como las formas de resistencia articuladas por comunidades afrodescendientes en distintas latitudes de las Américas. Intentando superar las prisiones de un lenguaje racista (76), la antropóloga propone referirse al componente africano presente en el continente con la categoría “amefricanidade” y explica que “[s]eu valor metodológico [...] está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo” (78). Con esta categoría, Gonzalez también busca hacer a un lado las etiquetas identitarias impuestas desde fuera: “a *América*, enquanto sistema etno-geográfico de referencia, é uma criação nossa e de nossos ante-passados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (78). A partir de ello, en el siguiente fragmento es posible distinguir la multiplicidad de dimensiones que Gonzalez imputa a su neologismo:

As implicações políticas e culturais da categoria de *Amefricanidade* (“*Amefricanity*”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: *A AMÉRICA* e como um todo (Sul,

7 Cabe señalar que el artículo de Lélia Gonzalez “A categoría político-cultural de *amefricanidade*” de 1988, posee puntos en común con el de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial” de 1992; ambos comentan el racismo continental y, aunque el objetivo de Quijano y Wallerstein es proponer la centralidad de la colonialidad (o los legados de la colonización del Nuevo mundo) en las formas globales adoptadas por el capitalismo, llama la atención que no mencionen la categoría acuñada por Gonzalez, muy similar a la que ellos proponen.

Central, Norte e Insular). Para além do seu carácter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yoruba, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica (76).

Junto con aludir a los bordes afrodescendientes de la modernidad continental e incorporar la “amefricanidad” de Lélia Gonzalez al debate, la presente reflexión también busca visibilizar el diálogo transatlántico entre África y sus diásporas, las que Octavia Butler y Lu Ain-Zaila articulan en su literatura –sugerente reverso crítico y resignificador del “pasaje medio”⁸ teorizado por Paul Gilroy. Para estos fines, añado el prefijo “pan” y propongo, entonces, el gentilicio “panameicano” en tanto cartografía étnica,⁹ política y cultural de carácter intercontinental que permita aproximar crítica e imaginativamente, desde el pasado y hacia el futuro, las estéticas afrofuturistas en estudio.

En el contexto de la relevancia que Womack otorga a la liberación en el afrofuturismo cultivado por mujeres, que Haraway da a la regeneración en personajes literarios ciborg y que Wynter observa en las orillas del conocimiento como espacio de transformación potencial, centro el análisis de las secciones siguientes en las alegorías afrofuturistas de regeneración presentes en las narrativas de Octavia Butler y Lu Ain-Zaila, en tanto recursos literarios empoderadores de sus personajes y también articuladores de mundos posibles. Uso el concepto alegoría, en lugar de metáfora –que es el término usado por Haraway en su manifiesto–, porque creo que se trata de una serie de imágenes cargadas de significado cuyo conjunto sugiere un desplazamiento posible del cuerpo minorizado a un cuerpo empoderado. Comento estas alegorías en Martha, la mujer afrodescendiente que dialoga con Dios en “The Book of Martha”; y en Minkha, protagonista del cuento “Crianças

8 Categoría que, para Gilroy, sitúa los intercambios históricos de ida y vuelta entre África y sus diásporas: “Ships immediately focus attention on the middle passage, on the various projects for redemptive return to an African homeland, on the circulation of ideas and activists as well as the movement of key cultural and political artefacts: tracts, books, gramophone records, and choirs” (4).

9 “Étnica” en el sentido sugerido por Lélia Gonzalez en el párrafo citado.

vermelhas”, que forma parte de un grupo de infantes afrodescendientes tocados por la brillante energía del cometa Impundulu.

Alegorías afrofuturistas de regeneración en dos escritoras panamefricanas

En un sentido amplio, la ciencia ficción partió como un género masculino que sintetizaba la idea de humanidad en el hombre occidental, situación ante la cual algunas mujeres escritoras, incómodas con la construcción de mundos y de personajes en estos universos literarios, decidieron intervenir para contar otras historias. Es el caso de Octavia Butler, quien creó mundos posibles poblados de heroínas mujeres y afrodescendientes. Y aunque evitó etiquetar su literatura bajo géneros específicos –“As far as I’m concerned a good story is a good story no matter what genre label gets stuck on it” (Butler en Hampton 134)–, Womack resalta que Butler “set the stage for multidimensional black women in complex worlds both past and present, women who are vulnerable in their victories and valiant in their risky charge to enlighten humanity” (110). Acaso sin proponérselo, Butler inspiró a otras mujeres afrodescendientes a imaginar futuros capaces de regenerar el presente de quienes se proyectan en las vulnerabilidades y hazañas de estas heroínas, incluyendo sus propias creadoras. Es lo que sugiere la escritora brasileña Lu Ain-Zaila en “Afrofuturismo: o espelhamento negro que nos interessa” (2019), donde explica que “ser um afrofuturista muda tudo, pois o passado é muito maior e mais extenso, servindo para explicar e elucidar o presente, possibilitando assim que desenhemos um futuro no qual nos reconhecamos sujeitos de nossas vozes e defensores deste poder” (3).

Como sugerimos arriba al comentar el trabajo de Sylvia Wynter, la posibilidad afrofuturista de elucidar el presente tiene que ver, quizás inevitablemente, con el lugar que estas escritoras ocupan en las jerarquías que la modernidad occidental le impuso a la humanidad y al planeta desde el siglo XV, en adelante. En este contexto, como dice Hantel parafraseando a Wynter, el cuerpo minorizado “becomes an ambivalent landscape of sinew and sentiment, an unceasing process of blockages and openings enduring systemic survival and transformation” (70) –procesos durante los cuales, además, se revelan “the limits of the current episteme and

the existence of an outside” (70). Estas orillas del conocimiento, suerte de punto ciego de la episteme de la modernidad, pueden convertirse, por oposición, en el punto lúcido de la interseccionalidad al ser reconocidas como tales por quienes se localizan en las zonas menos favorecidas de esta. En palabras de Wynter, el tipo de sujeta o sujeto situado en esos márgenes “does not have to inquire into the truth. He is, they are, the Truth” (en Hantel 69).

Quizás consciente de esta lucidez, Butler crea sus protagonistas entre quienes ocupan los escalafones más bajos de la sociedad. Aparentemente débiles, son personajes que cargan el fardo más pesado de las jerarquías modernas y para quienes la alteración artificial del cuerpo –literal o metafórica– habilita un proceso de empoderamiento individual con potenciales efectos colectivos. Es lo que ocurre en “The Book of Martha”, una de las últimas piezas publicadas por la autora y añadida a la edición expandida de *Bloodchild and Other Stories*, aparecida en 2005. Martha es una escritora que vive en un departamento frente al Lago Washington (como la propia Butler) y que tiene un encuentro con Dios, en el cual recibe la misión de ayudar a la humanidad a superar su auto-destructiva adolescencia. Considerándose incapaz de tan enorme tarea y pidiendo más información sobre esta, Dios le explica: “When you’ve finished your work, you’ll go back and live among [humans] again as one of their lowliest. You’re the one who will decide what that will mean, but whatever you decide is to be the bottom level of society, the lowest class or caste or race, that’s what you’ll be” (47). Este esclarecimiento motiva una intensa respuesta de Martha acerca de su lugar en la sociedad:

“I was born on the bottom level of society,” she said. “You must have known that.”

God did not answer.

“Sure you did.” Martha stopped laughing and managed, somehow, not to cry. She stood up, stepped toward God. “How could you not know? I was born poor, black, and female to a fourteen-year-old mother who could barely read. We were homeless half the time while I was growing up. Is that bottom-level enough for you? I was born on the bottom, but I didn’t stay there. I didn’t leave my mother there, either. And I’m not going back there!” (47).

Pero el diálogo sostenido con Dios va produciendo, lentamente, una transformación en Martha. Luego de la rebelde y emotiva respuesta, pregunta más calmada: “Is that why you chose me to do this . . . this work? Because of where I came from?” (47), y Dios replica: “I chose you for all that you are and all that you are not [...] I chose you because you were the one I wanted for this” (47). Todavía escép-

tica, la narradora nos cuenta que Martha “couldn’t decide whether it was an honor to be chosen to do a job so huge, so poorly defined, so impossible” (47). Este intercambio nos lleva a deducir que la lucidez surgida de las orillas del conocimiento acaso hace más pesada todavía la carga de habitar ese espacio comisural.

Por su parte, en “Crianças vermelhas” (2018) de Lu Ain-Zaila, parte de la colección de cuentos *Sankofia*, el lugar de la protagonista en el espectro interseccional se desprende inicialmente de señales espaciales y, más adelante, de alusiones etarias y raciales. Minkha, su protagonista, cuenta la manera en que el paso del cometa Impundulu por la tierra transforma a niñas y niños afrodescendientes y africanos en *crianças vermelhas*, o infantes rojos, otorgándoles un poder para cambiar el mundo. Ain-Zaila localiza a su protagonista en la Baixada Fluminense, territorio al norte de la ciudad de Río de Janeiro que recibió buena parte de la migración rural de los siglos XIX y XX, compuesta principalmente por campesinos y exesclavos.¹⁰ Narrándole la historia a una interlocutora o interlocutor implícito, Minkha relata que un científico africano descubrió el cometa Impundulu mientras meditaba con los Dogón, una tribu con conocimientos ancestrales sobre la relación de la humanidad y el planeta con el cosmos. Durante el diálogo entre el científico y los Dogón, “eles disseram ao cientista uma coisa, que para descobrir algo novo para seu povo em todo o lugar, desde Lagos até a beira dos valões da baixada fluminense, onde negros, negras, adultos e crianças vivem, só precisava meditar pensando no passado para buscar, no presente, os olhos do futuro” (142). Ciertamente, esta alusión al espacio habitado por Minkha establece un circuito de transmisión de saberes entre diversas orillas del conocimiento, desde la tribu africana de los Dogón hasta las orillas de los zanjones de la Baixada Fluminense brasileña, donde con frecuencia hay problemas en la recolección de aguas residuales. Mientras narra su espera del cometa, Minkha aprovecha para quejarse de las dificultades que cotidianamente atraviesan los vecinos de la Baixada: “eu estava na ponte sob o valão com meus colegas olhando para o céu, longe das amendoeiras chatas que entopem os bueiros sem dó na chuva, um saco” (144). Respecto a los Dogón, cabe notar que los miembros de la tribu materializan la circulación “panamef리카ana” de conocimientos vía redes sociales:

10 La Baixada Fluminense forma parte de la región metropolitana de Río de Janeiro. Debido a sus redes fluviales, fue zona de tránsito de la explotación minera colonial en su transporte desde los yacimientos de Minas Gerais hasta el puerto de Río de Janeiro. Desde la construcción del ferrocarril en 1854, comenzó a ser utilizada para plantaciones de café y se convirtió en destino de la migración rural por parte de quienes buscaban estar cerca de la que hasta 1960 fue la capital de Brasil.

Foi estranho o que fizeram, mas um dia qualquer resolveram escrever em todo o chão com tinta roseada e azul, as cores de uma vestimenta cerimonial deles muito bonita, o seguinte—#impundulusemfiltro—em português, inglês, francês, espanhol, orlof, árabe, farsi, mandarim, japonês, russo, esperanto e outras, mas ninguém descobriu como o fizeram e tão rápido.

É sério, cada um escreveu no chão uma vez e não tinha tradutor à vista ajudando, ninguém ali. A escrita foi descoberta por acaso através de um vendedor da área, ele filmou, postou e a coisa tomou o mundo (142-143).

Según recalca Alondra Nelson (2002), el afrofuturismo ha buscado socavar la llamada división digital, término asociado con los “gaps in technological access that fall along lines of race, gender, región, and ability” (1), pero más específicamente con “the tech inequities that exist between blacks and whites” (1). El avanzado conocimiento astronómico de los Dogón y su capacidad para viralizar una instrucción que puede acarrear beneficios para toda la humanidad —esto es, propiciar el renacimiento de las *crianças vermelhas* con la brillante energía del cometa—, se relaciona con lo que indica Nelson y con la intención de Ain-Zaila de repositionar a África en el imaginario global pauteado por la modernidad occidental. Minkha, de hecho, especifica que los Dogón “sabem tudo de Sirius, o sistema estelar há séculos e nunca possuíram ou produziram um único instrumento de observação”, y agrega: “É extraordinário ler sobre isso e como eles deixam os cientistas boquiabertos por conta disso e muito mais” (142). Con ello, Ain-Zaila consigue desfamiliarizar a lectoras y lectores respecto de los estereotipos de África como un continente pobre y atrasado —discursos, por cierto, descontextualizados del papel que el colonialismo europeo ha jugado en ello—. Minkha reescribe la historia de la contribución de África a la humanidad, y lo presenta como un continente productor de saberes de punta y que no hace “uso desde conhecimento para dominar outros povos” (142).

Tal como insinué arriba, el principal nudo argumental de “The Book of Martha” y de “Crianças vermelhas” —a saber, la transformación y empoderamiento de sus protagonistas— es activado por la participación de una energía exógena. Según creo, la intervención de fuerzas extraterrestres tiene que ver con las posibilidades que una perspectiva externa (distante de temporalidades y espacialidades humanas) abre para pensar y pensarse fuera de las jerarquías conocidas. Se trata de un posicionamiento meta-cognitivo, en las orillas del conocimiento, que genera un intersticio especulativo, no cartografiado, que puede constituir un espacio liberador y más lúcido desde donde escribir esa “still-to-be written history of how the human represents to itself the life that it lives” (Wynter en Hantel 62). En “The

Book of Martha”, la fuerza exógena es Dios, quien le hace notar a Martha el peso de los paradigmas que ha internalizado al invitarla a pensar de otro modo: “‘You see what your life has prepared you to see,’ God said” (45). Cuando Martha replica: “I want to see what’s really here!”, Dios le rebate: “‘Do you? What you see is up to you, Martha. Everything is up to you’” (45). Ya desde las primeras líneas del cuento, Dios insinúa lo complejo que resulta acercarse a esa meta-cognición cuando le confiere a Martha una libertad sin límites: “It’s difficult, isn’t it? [...] You’re truly free for the first time. What could be more difficult than that?” (44). Esta escena de “The Book of Martha” hace pensar en los significados de la libertad en el contexto de la esclavitud y en las dificultades de asumir la nueva condición de libertad tras la abolición, con la derrota confederada en la Guerra civil estadounidense (1861-1865). En *Women, Race & Class* (1981), Angela Davis comenta que para muchos de los recién emancipados la libertad significaba justamente encontrarse con Dios: “Millones de personas negras, y especialmente las mujeres, estaban convencidas de que la emancipación era ‘la llegada del Señor’” (105). La letra de la canción “We’ll Soon Be Free”, *spiritual* de Carolina del Sur, puede insinuarnos por qué en el contexto esclavista la libertad se identificaba con Dios: “We’ll soon be free (3) / When Jesus sets me free/ We’ll fight for liberty (3) / When de Lord will call us home [sic]” (en Higginson 692). En *The Souls of Black Folk* (1903), W.E.B. DuBois agrega que otras versiones de libertad que circulaban hacia fines del siglo XIX entre los afrodescendientes se relacionaban con el derecho a voto (11), con un descanso perpetuo (26) o con tener un pedazo de tierra para cultivar.¹¹

En “Crianças vermelhas”, por su parte, las orillas del conocimiento se visibilizan en el contraste entre la ciencia astronómica de la NASA, cuyos telescopios iban a capturar el paso del cometa Impundulu por la tierra, y los saberes de la tribu Dogón, que instaban a ver el cometa sin protección ocular: “a questão era que pediam para as pessoas olharem [...] mas sem um filtro de proteção para os olhos, complicado porque ele era super brilhante, doía os olhos dos adultos e fazia coçar os das crianças, muito estranho e o mundo entrou em polvorosa” (143). El uso de zancos por parte de los Dogón también subraya la otredad de sus conocimientos:

11 Lo cierto es que la abolición hizo patente la falta de saberes de los ex esclavizados para desenvolverse en el mundo moderno: “They are ignorant of the world around them, of modern economic organization, of the function of government, of individual worth and possibilities, –of nearly all those things which slavery in self-defence had to keep them from learning” (DuBois 98). Además, el sistema reveló sus limitaciones y desinterés en apoyar su vida libre. Del diálogo con un hombre mayor acerca de su vida después de la Guerra civil, DuBois concluye: “the most piteous thing amid all this was the black freedman who threw down his hoe because the world called him free. What did such a mockery of freedom mean? Not a cent of money, not an inch of land, not a mouthful of victuals, –not even ownership of the rags on his back. Free!” (100).

“sim eles usam para ter outra visão do mundo, como ter o pé no chão sem ter o pé no chão” (143). El momento de la irrupción de la energía exógena es narrado por Minkha como un momento de revelación:

nós estávamos olhando e então... ele pareceu ficar maior no céu e as pessoas com seus celulares começaram a gritar –*Ele mudou de rota! Está vindo para cá!*– foi uma gritaria e corre-corre, mas para onde? Eu só sei de uma coisa, não consegui ficar assustada, por mais que tentasse me mantive olhando e –*boom*– ele se despedaçou no céu e virou uma grande poeira vermelha brilhante se espalhando como una cortina cor de rubi muito intensa por todo o céu. E eu lá olhando, admirando a variedade de tonalidades. Nunca tinha enxergado tantas cores antes, aquilo era sem igual (144).

Este apocalíptico momento puede entenderse mejor, según creo, con el comentario de otros dos elementos presentes en los cuentos de Octavia Butler y Lu Aín-Zaila por su contribución a la apertura de ese lugar meta-cognitivo desde donde pueden emerger formas posibles de regeneración. Me refiero a la suspensión del *telos* histórico que permitiría la problematización del pasado y la recreación del futuro, dando pie a la emergencia de otras maneras de relacionarse con el tiempo, el espacio y el propio cuerpo; y al papel de la oralidad, proceso de articulación de la palabra que serviría para gatillar saberes individuales latentes y para traspasar conocimientos a nivel colectivo. En “The Book of Martha”, la alteración del ocurre con la suspensión de la espaciotemporalidad de Martha en su cotidianidad de escritora. El diálogo con Dios se sitúa en un vacío gris que Martha describe casi por negación de lo previamente conocido o imaginado: “‘This can’t be heaven,’ she said. ‘There’s nothing here, no one here but you’” (44), le dice a Dios. Intentando explicar ese vacío tan diferente a su tiempo histórico, Martha recuerda que estaba en su departamento trabajando en su quinta novela, cuando se paró a la cocina a buscar algo para comer: “[a]nd then she was here, confused and scared. The comfort of her small, disorderly house was gone, and she was standing before this amazing figure who had convinced her at once that he was God –or someone so powerful that he might as well be God” (45).

En una de las pausas que tiene durante su diálogo con Dios, Martha se encuentra nuevamente en su departamento, pero al mirar por la ventana no ve el Lago Washington. Mientras intenta entender lo que describe como un “Twilight Zone of a place”, ella se pregunta: “Had her house been transported here, or had it been duplicated? Or was it all a complex hallucination?” (56). A Martha le preocupa el tiempo que podría tomarle responder la difícil pregunta de Dios: “What change

would you want to make if you could make only one?” (49), cuya respuesta debía ayudar a la humanidad “to survive its greedy, murderous, wasteful adolescence” (46). Aquí el cuento hace todavía más evidente la suspensión de la temporalidad, porque Dios le advierte a Martha que puede tomar el tiempo que estime necesario: “No time would pass for you. No time has passed” (60). En este contexto, los intercambios orales entre Martha y Dios resultan cruciales para gatillar en ella la desalienación empoderadora sugerida por Wynter, porque es en su transcurso que reconsidera prejuicios y temores, y adquiere una nueva conciencia en torno al poder de la palabra que usa en su escritura. Todavía atemorizada por no estar a la altura del desafío, Dios le recuerda a Martha: ““You write stories for a living’ [...] ‘You create characters and situations, problems and solutions”” (53).

En “Crianças vermelhas”, la suspensión de la temporalidad es figurada en el *shock* corporal experimentado por Minkha y provocado por la energía del cometa: “percebi que estava zozna e minha vista parecia ter um filtro avermelhado ao olhar para as pessoas ao meu redor, e não me lembro de mais nada” (144). El *shock* desencadena su desmayo y el de otras niñas y niños que observaban el astro sin protección ocular: “Dormi por dois dias, aconteceu com várias crianças negras no mundo, iguais a mim que insistiram em olhar sem medo para o céu, para o mistério dos Dogon” (145). La pausa de conciencia ocasionada por el cometa, propicia una transformación corporal en Minkha –y que, según veremos, implica también la modificación de sus saberes y habilidades–: “finalmente quando acordei, meu braço parecia queimar e então vi, a marca do Impundulu, num vermelho vivo lindo que tomou minha pele como tatuagem” (145). Las implicaciones de esta transformación tienen que ver con la oralidad articulada por Ain-Zaila en su cuento, marcada a ratos por el uso de cursivas –“Agora conto o que aconteceu...” (142)– y que supone la transmisión oral de saberes a nivel comunitario. Pero al relato oral de Minkha es necesario sumar el papel de la tecnología: por un lado, los Dogón usan las redes sociales para hacer circular su saber: “eles estavam se comunicando com as pessoas nas redes sociais e a hashtag viralizou. Todo mundo dizia que ia ver o #impundulusemfiltro passar pela Terra” (143); y, por otro, los habitantes de la Baixada Fluminense utilizan sus celulares para registrar el paso del cometa. Todo esto convierte el nacimiento de las *crianças vermelhas*, como Minkha, en un acontecimiento global. Así, la oralidad directa de la narradora y la circulación de un saber ancestral vía internet propone otra forma de construir panamefricanidad y que, en “Crianças vermelhas”, habilita la recuperación de los lazos perdidos en el Atlántico negro. Por ello, Minka deduce que “o cometa nunca foi um cometa, ele era uma isca para nos encontrar, um buscador, estivéssemos na África ou nas diásporas” (146).

El último elemento a partir del cual quisiera contrastar los dos cuentos son las alegorías afrofuturistas de regeneración, cuya relevancia radica, según propongo, en que figuran gramáticas e imágenes de la desalienación meta-cognitiva indicada por Wynter en tanto posibilidad de alcanzar “a far-reaching transformation” (235). Esta transformación abre mundos posibles, no menos inciertos, desconocidos y vulnerables al daño que el mundo que conocemos, pero sí más esperanzadores porque la regeneración operada desde las orillas del conocimiento de Martha y Minkha supone la creación de caminos menos destructivos que los seguidos por el mundo heredado por ellas. En “The Book of Martha”, la alegoría afrofuturista de regeneración implica un proceso de divinización que la lleva de ser una persona “poor, black, and female” (47), a verse espejada en el Dios con quien dialoga cada vez más distendidamente y de quien recibe su poder. “You’ll borrow some of my power”, le dice Dios a Martha, y agrega: “You’ll arrange it so that people treat one another better and treat their environment more sensibly. You’ll give them a better chance to survive than they’ve given themselves” (47). Si inicialmente Dios se parece a la estatua de Moisés de la Basílica de San Pedro de más de tres metros de altura, después Martha lo ve como un hombre blanco de su estatura y luego como un hombre afrodescendiente sin barba, que le dice: “At some point, you’ll probably decide to see me as a woman” (57). La feminización de Dios ocurre hacia el final del cuento, cuando Martha se da cuenta que está cerca de liberarse de la prisión mental en que nació y que solo le permitía concebir “a human God, a white God, a male God” (58). En este momento, ella se pregunta: “[W]hy did it take so long for me to see you as a black woman—since that’s no more true than seeing you as a white or a black man?” (58). Un Dios que se ve exactamente como ella, le responde: “As I’ve told you, you see what your life has prepared you to see” (58).

En “The Book of Martha”, Butler crea dos personajes evolutivos: un Dios que se humaniza hasta igualarse físicamente a Martha y una escritora nacida pobre y negra que se diviniza al reconsiderar los poderes poiéticos que como escritora ya poseía, pero que, fuera de sus prisiones mentales, le permiten regenerarse y disminuir el daño de una auto-destructiva humanidad. El contacto tradicional con lo divino, restringido a actividades solitarias como la oración o la meditación, es subvertido por caminatas y cenas informales en las que Martha y Dios discuten asuntos de interés planetario. Habiendo asumido que puede cometer errores y que estos tendrán consecuencias (48), Martha decide usar su poder divino para darles a los humanos todo lo que anhelan en sus sueños nocturnos, para así disminuir las guerras y la agresión características de sus interacciones diurnas. “Make the dreams happen” (59), le dice Martha a Dios, con lo cual comparte el poder de la imagina-

ción a fin de multiplicar la siembra de mundos deseados que contribuyan a hacer más llevadero el mundo conocido.

Por su parte, la alegoría afrofuturista de regeneración presente en “*Crianças vermelhas*” alude al poder transformador del fuego mediante el sometimiento de los cuerpos a su calor intenso. La energía roja del cometa queda marcada como un tatuaje en la piel de Minkha, quien elige interpretar el nombre del cometa asociándolo no a un vampiro sino a un pájaro de fuego “eléctrico, brillante” (144). Como un ave fénix, Minkha despierta de la suspensión temporal provocada por el cometa con poderes telepáticos, don de lenguas y otros saberes y capacidades desconocidas: “Aquilo foi muito estranho [...] pois quando pensei em entender o que havia acontecido, o aplicativo da internet abriu e mostrou um vídeo dos Dogon festejando, estava ao vivo e acredite se quiser, eu estava entendendo tudo, tudo o que diziam” (145). Minkha confiesa notar algo familiar en la marca roja del Impundulu en su brazo, lo cual, junto con la celebración de los Dogón por el “renascimento das ‘*Crianças vermelhas*’” (145), sugiere que los poderes activados por la energía roja del cometa constituyen una condición dormida pero latente en los infantes africanos y afrodescendientes del mundo. Esta condición, junto con facultarles para cambiar el mundo, les expone a la incertidumbre de una enorme responsabilidad y al peligro de posibles adversarios o enemigos: “agora tínhamos poder para mudar o destino do mundo e quando crianças negras têm esse poder, olhos maus temem” (145). La idea de que el cometa es una suerte de señuelo para un reencuentro panamefricano de niñas y niños que, por su condición etaria, encarnan por antonomasia el futuro, constituye una apuesta esperanzadora e incierta: “eu fui encontrada, mas o que isso significará daqui por diante... nem posso imaginar”. Tal vez la afirmación identitaria final realizada por la narradora anticipa el posible devenir del fuego regenerador que los infantes rojos compartirán con el mundo: “*Sou Minkha, meu nome significa justiça. Sou uma criança vermelha*” (146).

Afrofuturos con rostro de mujer

Como comentarios finales, quizás sea apropiado retomar la pregunta que Octavia Butler temía que le hicieran en alguna conferencia: “¿Qué tiene que ver la ciencia ficción con la gente negra?”, y rearticularla en los siguientes términos: “¿Qué tiene que ver la ciencia ficción con las mujeres afrodescendientes?” Los pactos de ficción a los que la literatura y la cultura occidentales nos ha acostumbrado naturalizaron, en el imaginario global, la identificación con personajes caucásicos masculinos. A ello hay que sumar que este espejamiento es, como explica Fa-

non, una de las deformaciones psicológicas producidas por la colonización.¹² No resulta extraño que imaginar heroínas afrodescendientes perturbe las categorías aprendidas y que, por tanto, pueda ser un ejercicio, como dice Sylvia Wynter, desalienador por forzar una meta-cognición que a muchos puede resultar incómoda. La pregunta, entonces, podría volver a formularse del siguiente modo: ¿qué tiene que ver la ciencia ficción afrofuturista escrita por mujeres afrodescendientes con *las otras* y *los otros* de sus personajes? Retomando la idea de la estética negativa de Fluck, y de la interpelación por omisión que las ficciones afrofuturistas pueden generar en sus otras y otros, quizás habría que pensar en la urgencia de buscar una desalienación de las jerarquías de la modernidad que transite por todo lo ancho del espectro interseccional. Se me viene a la mente el prólogo “Orfeu negro” de Jean-Paul Sartre a la antología poética de Léopold Sédar Senghor *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), donde el francés le advierte al lector blanco que la obra no está dirigida a él. Por el contrario, en ella Europa es formulada como el otro de África: “Hay hombres de pie que nos miran, y como yo, deseo que sintáis la emoción de ser visto. Porque el blanco ha gozado durante tres mil años del privilegio de ver sin que se le vea; él era mirada pura” (4). Aunque en estas páginas no he buscado responder a esta interrogante, creo que queda pendiente el debate en torno a la recepción de obras afrofuturistas como las aquí comentadas por parte de quienes se localizan en los bordes o en los exteriores de la amefricanidad. El daño quizás irreversible del planeta que heredamos y de la humanidad en que nacimos acaso hacen inevitable el seguir configurando mundos posibles en las lecturas, en el diálogo, en la imaginación.

12 Al inicio de su obra, Fanon esboza el complejo del colonizado: “El negro quiere ser blanco. [...] [L]os negros quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos, la potencia igual de su mente” (44).

Obras citadas

- Ain-Zaila, Lu. “Afrofuturismo: o espelhamento negro que nos interessa”. Rio de Janeiro: Luciane Marcelino Ernesto, 2019. Disponible en: <<http://brasil2408.com.br/>>
- . “Crianças vermelhas”. *Sankofia. Breves histórias sobre afrofuturismo*. Rio de Janeiro: Luciene Marcelino Ernesto, 2018: 142-146.
- Anderson, Reynaldo y Charles E. Jones. *Afrofuturism 2.0. The Rise of Astro-Blackness*. Lanham: Lexington Books, 2016.
- Butler, Octavia. “The Book of Martha”. *Obsidian III. Literature in the African Diaspora* 6-7 (Fall/Winter 2005-Spring/Summer 2006): 44-60.
- Crenshaw, Kimberlé. “Kimberlé Crenshaw on Intersectionality, More than Two Decades Later”. *News From Columbia Law* 2017. Disponible en: <<https://www.law.columbia.edu/news/archive/kimberle-crenshaw-intersectionality-more-two-decades-later>>
- Davis, Angela Y. *Women, Race & Class*. New York: Vintage Books, 1983.
- Dery, Mark. “Black to the Future: Interviews with Samuel A. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose”. Mark Dery (ed.). *Flame Wars. The Discourse of Cyberculture*. Durham & London: Duke University Press, 1994: 179-222.
- DuBois, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- Fluck, Winfried. “The Search for Distance: Negation and Negativity in Wolfgang Iser’s Literary Theory”. *New Literary History* 31.1 (2000): 175-210.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, New York: Verso, 1999.
- Gonzalez, Lélia. “A categoria político-cultural de Amefricanidade”. *Tempo Brasileiro* 92-93 (janeiro/junho 1988): 69-82.
- Hampton, Gregory Jerome. *Changing Bodies in the Fiction of Octavia Butler. Slaves, Aliens, and Vampires*. Lanham: 2010.
- Hantel, Max. “What Is It to Be a Human? Sylvia Wynter on Autopoiesis”. *philoSOPHIA* 8.1 (Winter 2018): 61-79.

- Haraway, Donna J. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s". *Donna Haraway. The Haraway Reader*. New York & London: Routledge, 2004: 7-45.
- . *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press, 2016.
- Higginson, Thomas Wentworth. *Negro Spirituals*. Boston, 1867. Disponible en: <http://etext.lib.virginia.edu/modeng/modengJ/browse.html>
- Nelson, Alondra. "Future Texts". *Social Text* 20.2 (Summer 2002): 1-15.
- Sartre, Jean-Paul. "Orfeo negro". *Revista de la Universidad de México* 14.8 (abril 1960): 4-15.
- Szwed, John F. Space is the Place. *The Lives and Times of Sun Ra*. New York: Pantheon Books, 1997.
- Womack, Ytasha L. Afrofutursim. *The World of Black Sci-Fi and Fantasy Culture*. Chicago: Lawrence Hill Books, 2013.
- Wynter, Sylvia. "On Disenchanted Discourse: 'Minority' Literary Criticism and beyond". *Cultural Critique* 7 (Autumn 1987): 207-244.