



REVISTA ÚRSULA

De la potencia del fracaso: los cuerpos tentaculares como encarnaciones contra-modernas en *La Mucama de Omicunlé* (2015), de Rita Indiana

On the Power of Failure: Tentacular Bodies as Counter-Modern Embodiments in *Tentacle* (2015) by Rita Indiana

Moisés Mayén Alfaro

(Universidad Nacional Autónoma de México)

maal.moises@gmail.com

RESUMEN: Este artículo propone que en *La mucama de Omicunlé*, de Rita Indiana, la simbiosis entre los cuerpos de Acilde y Argenis con los saberes de la Santería, mediante una anémona caribeña, revela una falla en los regímenes de significación del sistema capitalista moderno colonial. A partir de los conceptos de lo *tentacular* (Haraway) y *contra-modernidad* (Grüner), se analizan prácticas crono-corpo-espaciales que tejen saberes desde una lógica del pensar-con. Estas encarnaciones contra-modernas visibilizan rupturas que el sistema oculta, convirtiéndolas en intersticios productivos que abren porvenires basados en la apertura a lo otro.

PALABRAS CLAVE: Rita Indiana, ciencia ficción latinoamericana, tentacularidad, fracaso, crisis ambiental.

ABSTRACT: This article proposes that in *Tentacle* by Rita Indiana, the symbiosis between the bodies of Acilde and Argenis and the knowledge of Santería, mediated through a Caribbean anemone, reveals a rupture within the regimes of meaning of the modern-colonial capitalist system. Drawing on Haraway's concept of the *tentacular* and Grüner's notion of *counter-modernity*, the article analyses chrono-corpo-spatial practices that weave knowledge from a logic of thinking-with. These counter-modern embodiments make visible the ruptures the system seeks to conceal, transforming them into productive interstices from which futures grounded in openness to the Other emerge.

KEYWORDS: Rita Indiana, Latin American science fiction, Tentacularity, failure, environmental crisis.



Imaginar es ya actuar: reclamar la imaginación
como fuerza de transformación política es ya empezar a mutar.
Dysphoria mundi, Paul B. Preciado

Las realidades distópicas, rastreables en los textos denominados de ciencia ficción que se han producido durante las primeras décadas del siglo XXI en América Latina, comprenden desde nieblas tóxicas, cuerpos sin rostro, sin manos, con protuberancias anómalas y ausencia de sexo; hasta peluches-robots teledirigidos por desconocidos y virus coloridos que desmembran y pintan de a poco el cuerpo de los hombres¹. Este género de irrealdad ha comenzado, pues, a tomar relevancia en el mundo académico y ha reavivado debates canónicos dentro de los estudios sobre esta región, por el carácter diferenciador que implica la inclusión de este adjetivo bastante problemático y, al mismo tiempo, fundamental para la producción identitaria de estas latitudes, es decir, de lo latinoamericano². La particularidad de este género no ha sido únicamente su lugar de creación, sino también su carácter interpelador y transgresor tanto a nivel estructural, como sociocultural. Así, tal como señala Elaine Vilar Madruga, “nuestras criaturas ficcionales aparecen vivas y con los pies en la tierra de la realidad” (párr. 2); de *nuestra* realidad, pues el mundo que habitamos es la clave de los imaginarios que se están (re)produciendo en estos textos.

La obra de Rita Indiana y específicamente su novela, *La Mucama de Omicunlé*, publicada en 2015, invita a pensar estas realidades desde un posicionamiento crítico frente a los procesos de despojo y deterioro del cuerpo y del territorio de los sujetos que habitan en el Caribe. El relato presenta desde una narración omnisciente las historias de Acilde Figueroa y de Argenis Luna; respectivamente, un hombre trans al servicio de una sacerdotisa practicante de la Santería, y un artista con una técnica pictórica impecable, pero con poco o nada de conocimiento sobre el arte contemporáneo. Ambos personajes habitan distintas líneas temporales: por un lado, Acilde pertenece a una República

¹ Los acontecimientos aquí mencionados pertenecen a textos distópicos escritos por Fernanda Trías (Uruguay), Elaine Vilar Madruga (Cuba), Samanta Schweblin (Argentina) y Yolanda Arroyo Pizarro (Puerto Rico).

² En este panorama de estudios se encuentran los trabajos realizados por Teresa López-Pellisa y Silvia G. Kurlat Ares con sus dos volúmenes sobre *Historia de la ciencia ficción latinoamericana*, publicados en 2020 y 2021, en donde se propone un rastreo y una esquematización de este tipo de textos por regiones y muestran, además, cómo en cada una de estas producciones el contexto territorial, político y cultural se ve infiltrado en la manera en la que este género de irrealdad toma forma.



Dominicana distópica que está plagada de robots exterminadores de inmigrantes, de virus letales y de una fauna marina inexistente; y, por su parte, Argenis se ubica en la bisagra temporal de finales del siglo XX y principios del siglo XXI en donde el auge del neoliberalismo comienza a tener estragos en la población dominicana. Gracias a la conexión simbiótica que dichos personajes establecen con una deidad Yoruba, materializada en una anémona *condylactis gigantea*, sus presentes se mezclan y se transforman en “hombres de agua” capaces de conectarse de manera simultánea con diferentes cuerpos en tiempos y territorios disímiles. Sus existencias se impregnan de problemas pasados, temores futuros y una inminente urgencia por detener el desastre ambiental que ya comienza a expandirse más allá de la distópica República Dominicana.

El presente trabajo entiende esta obra de la dominicana como una ficción especulativa que da cabida a ensayar sobre las potencias del fracaso que se gestan en la diégesis de la novela; más puntualmente, a partir de la configuración tentacular de sus personajes principales, es decir, de Acilde y Argenis. En este sentido, las preguntas de investigación que guían esta lectura son las siguientes: ¿en qué medida las formas del fracaso reiterado que encarnan los personajes principales de la novela dan cuenta de potencias subversivas frente al desastre ambiental? y ¿de qué modo estas potencias se vuelcan a una propuesta contra-moderna del mundo occidental, al mismo tiempo que denuncian los procesos de extractivismo y deshumanización que sufren los sujetos que habitan esta diégesis? En consecuencia, mi propuesta consiste en hacer una lectura de la experiencia corporal de los personajes principales desde el concepto de “tentacularidad” de Donna Haraway, para mostrar que en la novela la simbiosis de estos cuerpos rotos – uno trans y otro cuya masculinidad se quiebra– con los saberes de la Santería supone para el sistema capitalista moderno colonial una falla –un tipo de fracaso– dentro de sus regímenes de significación. Al mismo tiempo, esto da cabida a potencias subversivas de cambio que solo pueden entenderse fuera de los límites o en las fronteras de este pensamiento, es decir, desde su desborde o exceso.

Para demostrar lo anterior, primeramente, desarrollo la idea de la falla o el fracaso en la novela como una estrategia especulativa que se incrusta en los cuerpos tentaculares de Acilde y Argenis para así entenderlos como encarnaciones contra-modernas, en el sentido dado por Eduardo Grüner; enseguida, abordo por separado la mutación de dichos



personajes que, en paralelo con el entramado de la novela, generan momentos subversivos que señalan estrategias desde el fracaso para formular e imaginar nuevas formas de estar en el mundo, al mismo tiempo que denuncian, a partir del contraste con los otros personajes que se teje en las catálisis de la novela, las consecuencias de marcajes identitarios modernos –como la raza, el sexo/género y la clase– que se cristalizan en la estratificación de los saberes que se presentan para afrontar el desastre ambiental: desde su validación, hasta su instrumentalización y posterior deshumanización.

Antes de entrar en materia, despliego un breve panorama crítico que ha germinado alrededor de la obra de Indiana, para señalar afinidades o discrepancias con otras aproximaciones que se han hecho sobre la novela. Las líneas de investigación rastreables en la producción académica que se ha publicado en los últimos años referente a esta novela pueden dividirse, entonces, en tres ejes: la crítica postcolonial, representada por Melania Estévez Ballester y Carlos Garrido Castellano, quienes analizan la noción de crisis como catalizador de nuevas formas de entender tanto el desastre ambiental, como la institucionalización del arte; la ecocrítica y teoría *queer*, abordada por Paul Humphrey, Sebastián Figueroa, Lina Martínez-Hernández y José González quienes exploran la fluidez espacio-corporal y temporal como cuestionamiento a las narrativas hegemónicas; y los estudios desde la ficción especulativa, liderados por María Cristina Caruso, Ayelén Medail y Samuel Lagunas, cuyas postulaciones ponen el acento en el carácter destabilizador del texto desde la reformulación de los géneros especulativos.

Caruso problematiza la aplicación del afrofuturismo anglosajón a la novela y, en su lugar, propone el concepto de *caribe-futurismo*, el cual busca dar cuenta de los procesos de transculturación propios del territorio caribeño y de las especificidades formales que surgen en la reformulación de este género. A diferencia del afrofuturismo estadounidense, que toma como horizonte *el gran allá* de la experiencia afrodiáspórica de ese contexto, esta reformulación parte de una experiencia fragmentaria que integra tanto elementos hegemónicos de la cultura occidental como imaginarios no occidentales –en este caso, la Santería– para abrir paso a otros futuros cuya función principal recae en la crítica a la lógica depredadora del capital en su fase neoliberal y del colonialismo, configurada en la novela mediante el hiperconsumo que permea la vida de los sujetos de la isla. Medail, por su parte, sitúa la novela en el marco del neogótico latinoamericano y



destaca cómo el texto transforma el imaginario del paraíso caribeño en un espacio marcado por catástrofes ambientales, vigilancia tecnológica y violencia social, elementos que, a través del terror y lo monstruoso, articulan una crítica al sistema capitalista neoliberal imbricado tanto con el colonialismo como con el patriarcado. Finalmente, Lagunas ancla su lectura en el desgaste de las figuras mesiánicas y sostiene que la propuesta ética implícita de la novela de Indiana se resume en lo siguiente: “solamente abriendo una puerta en los muros de la temporalidad lineal y la corporalidad cisheteronormativa es posible articular las resistencias del futuro” (190).

Si bien los análisis que se han hecho de esta obra han partido de marcos teóricos diferentes, la mayoría concuerda con la potencia destabilizadora que subyace en la textualización de las realidades que se presentan en la novela, al proponer que existen múltiples puestas en crisis de las estructuras de poder hegemónicas que se replican en el texto. En este sentido, la potencia de cambio que se expone en dichos textos como alternativa al desastre, se materializa en la torsión de las normatividades y en la apertura a formas otras de pensar el binomio humano/naturaleza, sin por ello dar respuestas claras a las problemáticas medioambientales de la isla, pues como apuntan Figueroa y Martínez-Hernández: “*La mucama de Omicunlé* es un texto queer no solo por su escritura enrevesada, llena de transiciones entre tiempos, espacios y especies, sino que también porque nos pone frente a estas preguntas sin ofrecernos una receta para el futuro” (404).

Sin embargo, los desfases y despropósitos corpo-territoriales y temporales que se proponen como resistencias en estos textos se acotan en su mayoría a un marco de referencia *queer* que no profundiza en la complejidad de la presencia de los saberes ancestrales en la novela, con excepción del texto de Caruso quien explicita la función de la Santería como una herramienta estético-imaginativa que define “claramente el horizonte cultural de pertenencia, creando un universo especulativo cuyos rasgos identitarios reivindican una autonomía estético-temática de los patrones de definición canónica culturalmente hegemónica” (286). Estos saberes son vistos mayoritariamente como un potenciador que da pie al dislocamiento de dichas realidades, sin preguntarse críticamente por los paradigmas civilizatorios que se están contraponiendo y las consecuencias que esto tiene a nivel de regímenes de significación en un territorio con una herencia colonial que lo atraviesa. Así pues, mi propuesta de lectura del texto de *La*



Mucama es afín a las dos últimas líneas de investigación presentadas, con matices que se abordarán más adelante, y toma como punto de partida la idea del fracaso o la falla como una pedagogía para el porvenir.

Del fracaso como bisagra subversiva: los cuerpos tentaculares y su potencia contra-moderna

Eduardo Grüner plantea, desde la propia idea de la falla, una aproximación a la producción de conocimiento crítico y radical que se interesa en el descentramiento de la teoría como sutura de una aparente totalidad y pone el énfasis en los planteamientos que toman como eje teórico el des-encubrimiento del pensamiento metonímico de la Modernidad Capitalista. De ahí que denomine a estas teorías, o producciones de conocimiento, como contra-modernas. Para el filósofo, “una teoría es realmente crítica cuando apunta sin concesiones a desnudar esa falla, esa *contrariedad trágica* al interior de una cultura; no solo cuando se limita a *señalarla*, [...] sino cuando hace de ese señalamiento el *eje central*, hermenéutico y analítico para interrogar críticamente a la cultura” (Grüner 31). La falla es entendida como una fractura en los cimientos del mundo capitalista moderno colonial que pone en relieve los mecanismos de acción y de producción de sentido que estos sistemas de poder han impuesto como modelo de vida deseable y como fin último de la existencia humana. Desde esta perspectiva, estas fallas son solo posibles dentro de un modelo civilizatorio que las produce como tal y las convierte en ese Otro indeseable que, más allá de estar excluido, se vuelve el límite epistemológico de esa realidad: “Esto es lo que la “Modernidad” dominante no puede comprender” (Grüner 44).

Esta comprensión es susceptible de ser producida desde un proceso especulativo que se teje desde el fracaso, aparentemente improductivo para el sistema, y cuya existencia marca el límite de las fronteras de este pensamiento dominante. La especulación juega, pues, un papel crucial cuando se habla de entrever formas otras de entender el desastre. Con base en los apuntes de Eduardo Kohn a este respecto, especular consiste en crear una adivinanza audaz sobre un mundo con dobleces que emerge de un reflejo “de ese conjunto armonioso y por ende hermoso (*sumak*) de las redes vivientes



que hacen que la vida sea posible” (XX). Kohn propone pensar desde un devenir con los bosques, es decir, pensar con su existencia y así descentrar la manera en la que se produce conocimiento y abrir un canal para especular desde una imaginación que nace de los reflejos de las otras existencias que no comunican en nuestro lenguaje, pero que sí crean modos de vida que pueden ser aprehendidos para desmontar el desastre de lo humano en el contexto capitalista moderno colonial³. En los textos de ciencia ficción, se juega con ese reflejo pero a partir de una copia fallida o defectuosa del original que desde el quiebre crea otros lenguajes y caminos que se escapan del pensamiento hegemónico.

Según Donna Haraway, esta acción propia de las narrativas sci-fi da cuenta de patrones que articulan rutas de convivencia entre especies que emborronan la jerarquización de la vida y de su “naturaleza” y abren paso a alianzas impensables entre lo humano, lo animal y lo inerte, que irrumpen en los modelos estratificados de lo humano. Con base en esta lógica, la ciencia ficción confecciona, a partir de la implosión de la idea del progreso, mundos cuyos finales no se presentan como un callejón sin salida, sino como una apuesta imaginativa que se deshace de las restricciones de las normas del sistema: “SF es contar cuentos y narrar hechos; es el patronaje de mundos posibles y tiempos posibles, mundos semiótico-materiales, desaparecidos, aquí y aún por venir” (61-62).

En estos mundos en donde predomina el fracaso, se produce una incompatibilidad con los sistemas normativos del éxito, asociados estrechamente al adecuamiento del cuerpo a los ideales del modelo dominante: “success in a heteronormative, capitalist society equates too easily to specific forms of reproductive maturity combined with wealth accumulation” (Halberstam 2). En este sentido, los cuerpos empobrecidos, enfermos o sexo-género disidentes se vuelven cuerpos fracasados para el sistema y son marcados como ese Otro que no tiene lugar en el horizonte del éxito del Capital. O, si lo tiene, es precisamente en esa dicotomía, ganador-perdedor, en donde es empleado como la contraparte y la negativa del performance y la encarnación del éxito. Sin embargo, el propio fracaso que encarnan estos sujetos deja entrever, como Jack Halberstam menciona

³ Kohn no enmarca el desastre ambiental en el marco conceptual del grupo Modernidad/Colonialidad, sino en el del antropoceno, pero, de igual manera, este ahonda en procesos de destrucción sistemáticos causados por el Hombre (aquí entendido desde el ideal de la Modernidad) y el modelo económico de despojo dominante, lo que me permite aproximarlos a este otro marco teórico.



en su estudio sobre el fracaso, un modo más creativo de atender las urgencias y violencias que las narrativas del progreso imponen en el cúmulo de existencias que habitamos este mundo: “Under certain circumstances failing, losing, forgetting, unmaking, undoing, unbecoming, not knowing may in fact offer more creative, more cooperative, more surprising ways of being in the world” (2). Pero ¿qué potencias contra-modernas brotan de un cuerpo machacado por el sistema?

Las circunstancias que menciona Halberstam son cruciales para no caer en una doble violencia hacia estos sujetos, pues no se trata de entender la experiencia de la precariedad como una resistencia *per se*, sino como momentos de ruptura en donde el fracaso espejea con las propias fallas del sistema y muestra cómo este trata de suturarse a sí mismo al ocultarlas. Son fallas que rompen el cuerpo, que lo hacen un cuerpo fallido, roto, fracasado, pero que dan cuenta de una pugna contra-moderna que busca señalar las grietas de la Modernidad, así como sus posibles salidas exitosas. Estos cuerpos son al mismo tiempo exceso y límite, es decir, el umbral hacia lo que la potencia del des-orden puede tejer en esos lugares limítrofes y cuya desobediencia al orden permite la entrada a amalgamas impensables en el mundo ordenado. Son cuerpos cuyas marcas límites abren paso a la paradoja, es decir, a la cohabitación de fuerzas que en otras lógicas de sentido no podrían coexistir y que, sin embargo, están y producen conocimientos desde ese lugar desbordado. En ese sentido es que “we can [...] recognize failure as a way of refusing to acquiesce to dominant logics of power and discipline and as a form of critique.” (Halberstam 88).

Haraway entiende, a su vez, estos procesos de pensamiento expandido como prácticas tentaculares, es decir, flujos (cuerdas) en constante tensión/expansión que a partir de la lógica del *pensar-con* —y en esto se espejea con los postulados de Kohn— tejen saberes que dan cabida a choques epistémicos, afectivos, materiales, que producen otros caminos que buscan a toda costa desandar las rutas del individualismo neoliberal y su papel mesiánico, autoimpuesto, en la historia del mundo. En el pensamiento de la bióloga, lo tentacular proviene, como su propia raíz etimológica (*tentaculum*) sugiere, de la expansión de los sentires, del acto de tentar, de especular, de probar desde antenas — múltiples apéndices— las realidades que se enredan en el andar (Haraway 61). Así pues, “los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una



diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos; son abiertos y a la vez anudados, de algunas maneras y no otras” (61). Son corporalidades que generan mundos potenciales desde su des-ordenamiento, desde sus prácticas fallidas: “La tentacularidad trata sobre la vida vivida a través de líneas –¡y qué riqueza de líneas!– y no en puntos ni en esferas” (62). Son prácticas que producen movimientos por continuidades y fracturas, sin convertirse en figuras anquilosadas. Lo tentacular está, pues, en una constante pugna creadora que genera un descentramiento de las experiencias individuales y con ello busca evadir al sistema, mostrar sus grietas y dejar de pensar con él. En este sentido, son prácticas potencialmente contra-modernas.

En *La Mucama*, la acumulación del fracaso es la potencia misma de la imaginación política, pues muestra desde la práctica del error cómo las lógicas de producción de la modernidad capitalista colonial siguen jerarquizando las existencias que habitan el planeta. Se crean, pues, ganadores y perdedores a partir de marcajes identitarios que determinan quiénes son dignos de cuidados o quiénes son susceptibles de ser dejados en el abandono o aniquilados por ser considerados como un peligro para la sociedad: solo basta con recordar el inicio de la novela y los bulldozers exterminadores de ilegales. Estos cuerpos se construyen como cuerpos fracasados, desechables, dentro de un sistema que los ha llevado al límite al marcarlos como erradicables. En el caso de los personajes principales, Acilde y Argenis, esta erradicabilidad proviene de cuestiones de disidencia sexo-genérica y de un empobrecimiento sistemático: uno por ser un hombre trans y el otro por ser un hombre precarizado con deseos homoeróticos reprimidos. Sin embargo, estos fracasos *per se* no apuntan a una salida del orden dominante, sino que es a través de la irrupción del imaginario de la Santería en el tejido narrativo de estos fracasos que estos cuerpos se abren a una experiencia tentacular, pues esta irrupción genera las condiciones epistemológicas y materiales necesarias, para abrir una brecha en estos fracasos y especular desde ahí.

a) Acilde: el devenir *trans* del mundo occidental

Para ambos personajes la conexión que se crea con la deidad de la Santería se presenta como la apertura de vivir el fracaso de sus cuerpos desde otro lugar, uno que los posiciona en una experiencia de lo múltiple y desbordante. En este sentido, la anémona



que Esther Escudero tiene resguardada en su apartamento dentro de una enorme vasija se convierte en este vínculo, tanto material como epistémico, con la religión Yoruba, pues la cnidaria es literalmente el medio de conexión con el Orisha Olokun, una deidad del panteón de la Santería en cuya apariencia se mezclan rasgos masculinos y femeninos.

En la profecía de iniciación de Eric, el médico cubano, “se le reveló que él encontraría al hijo legítimo de Olokun, el de las siete perfecciones, el Señor de las profundidades; y por esto su padrino le puso Omioloyu, los ojos de Yemayá, confiado en que un día el pequeño pícaro sabría hallar en la carne del mundo a aquel que sabe lo que hay en el fondo del mar” (Indiana 68). La búsqueda del hijo de la deidad lleva tanto a Esther como a Eric a introducir a Acilde Figueroa al mundo de la Santería: le cuentan cómo fueron iniciados ambos y lo que para ellos significa esta religión en su vida. En este punto, es particularmente reveladora la manera en la que Esther describe el vínculo que la une con la religión, pues su iniciación está directamente relacionada con su salvación: ella había sido maldecida desde el vientre de su madre y lo que produjo la religión en su cuerpo fue liberarla de los “muertos oscuros que [le] habían mandado para que [se] enfermara de [sus] órganos” (Indiana 23). En sus oraciones, se plasma un llamado a la creación de un lugar en donde la prosperidad inunde todo: “Para que no haya muerte, ni enfermedad, ni pérdidas, ni tragedias, ni discusiones, ni chismes, ni obstáculos y para que se alejen todos los males” (24). Esta religión busca, entonces, un mundo que opere desde el bienestar común y no desde la explotación de los otros, es decir, desentrañar desde el encuentro con lo desconocido —en este caso a través de las historias del mar— otros horizontes de plenitud.

El cuerpo de Acilde se vuelve el recipiente y el cómplice, en un primer instante, del Orisha en la búsqueda de la salvación de la República Dominicana apocalíptica. Su cuerpo es literalmente eso que incomoda y que esconde lo que es evidente de su materialidad, pero que existe a pesar de ello, como el propio mar, presente pero desconocido: “nadie sabe lo que hay en el fondo del mar” (Indiana 25). Desde antes de su conexión con la anémona, Acilde es un cuerpo múltiple en el que habitan marcas identitarias disímiles que se espejean con la propia existencia del Orisha andrógino: “El dueño de lo desconocido” (28). Su cuerpo para el sistema es una falla que busca ser borrada porque rompe con los regímenes de significación del cuerpo binario que solo



acepta machos y hembras, hombres y mujeres, feminidad y masculinidad. Esta falla lo conduce a un estado de extrema vulnerabilidad desde sus primeros años de adolescencia y posterior adultez, en donde es violado con el consentimiento de sus abuelos por un vecino : “Los viejos aborrecían sus aires masculinos. El abuelo César buscó una cura para la enfermedad de la nieta, y le trajo a un vecinito para que la arreglara mientras él y la abuela la inmovilizaban y una tía le tapaba la boca” (19); y más tarde es obligado a ejercer el trabajo sexual para poder llegar a adecuar su cuerpo, con la ayuda del suministro de un fármaco ilegal, a una materialidad más propia del género masculino, lo cual lo orilla a convertirse, en última instancia, en la mucama de Esther, Omicunlé.

Ese fracaso sexo-genérico que encarna Acilde se potencia al fusionarse con la deidad Yoruba, para bien y para mal, porque experimenta desde esta nueva sujeción un lugar de agencia que se posibilita por la sumisión a su papel instrumental. Así pues, el ritual que une a Acilde con la anémona se produce en un estado de emergencia, debido al asesinato de Omicunlé, y se realiza en dos etapas: 1) el cambio material de su cuerpo de “mujer” a un cuerpo de “hombre”, producido por la administración del fármaco llamado *Rainbow Brigh* y 2) la conexión material a través de la cabeza con los tentáculos del animal marino. La asistencia médica de Eric durante la metamorfosis de este personaje es crucial para entender la instrumentalización a la que es sometido Acilde dentro de la novela: “Se acercó un poco más al oído del hombre recién nacido y gastó su último aliento en hacerle saber: «Esther sabía todo lo que iba a pasar. Yo ya estoy pago, te dimos el cuerpo que querías y ahora tú nos has dado el cuerpo que necesitábamos» (Indiana 70). Esta transformación no solo disloca los regímenes de significación del cuerpo de este personaje, sino que produce una expansión tentacular crono-corpo-espacial que le permite estar de manera simultánea en tres cuerpos y temporalidades distintas: Acilde en su nuevo cuerpo (año: 2027 a 2037) - Giorgio (año: 1991 a 2001) - Roque (año: 1606). Esta tríada corporal se convierte en el disruptor elegido, mesiánico, a partir del cual el proyecto de salvación se puede llevar a cabo.

Ahora bien, el proyecto que se gesta en el cuerpo trans de Alcide, a partir de su simbiosis con la anémona, es por un fin común: salvar la isla del apocalipsis. Su cuerpo, expandido por la deidad del mar, se vuelve sacrificable para un bien mayor. Existe en este aspecto una porosidad entre los paradigmas civilizatorios —el de la Modernidad



Capitalista y el de los saberes de la religión Yoruba— que al anudarse y repelerse crean filtraciones tanto positivas como negativas entre estas temporalidades históricas desbordadas en la novela. Acilde es el instrumento material del proyecto de salvación del Mar Caribe, pero, en este sentido, no es más que carne de cañón, es decir, una mucama al servicio de las élites que gobiernan la isla. La razón instrumental permea en la epistemología de la Santería y le impregna la misma contradicción de la racionalidad irracional, es decir, la racionalidad “medio-fin” propia de la idea del progreso infinito que está imbricada con el proyecto de la Modernidad Capitalista Occidental (Hinkelammert 26). Por esto, se vuelve particularmente significativo que, en la temporalidad apocalíptica, Acilde esté encarcelado y constantemente vigilado para que se aboque plenamente al fin que se le ha asignado como propio. Debido a esto, las relaciones que se construyen en las otras temporalidades, en las que habitan sus otros cuerpos, Giorgio y Roque, se vuelven una reproducción del paradigma cis-hetero-patriarcal que sostiene la modernidad capitalista colonial. Se busca por medio del progreso salvar a la isla del desastre, es decir, de emplear la razón instrumental para detener el apocalipsis.

Esto se ve de manera clara con la edificación de la reserva de Playa Bo que Giorgio y su esposa, Linda, construyen para proteger a las especies endémicas de ese mar. En esta reserva, se despliega el proyecto artístico Sosúa que busca recaudar fondos para poder sustentar todo el programa de conservación de la vida marina: “Con el dinero producido por la galería de arte podría finalmente concretar el sueño de Linda: construir un laboratorio marino en Playa Bo, equipado con tecnología de punta, donde estudiarían y cultivarían corales para reimplantarlos, cuando hiciera falta, en su medio natural” (Indiana 145). El problema más evidente de estos procesos de acumulación de capital, propios de su fase neoliberal, es que funcionan como Organizaciones no Gubernamentales (ONGs) que solo luchan contra esta crisis civilizatoria desde la misma perspectiva que rige la ley del valor y que está imbricada con las mismas lógicas que sostienen al capital: por un lado, la explotación de los otros para crear plusvalía relativa y, por otro, a partir de piezas de arte que solo pueden estar al alcance de las élites mundiales. De ahí que todo el plan que pone en marcha Acilde desde su temporalidad apocalíptica tenga que ver con la creación de pinturas con el estilo pictórico de Francisco de Goya, hechas por Argenis en la temporalidad de los años 1600, para venderlas en la temporalidad de Giorgio como un descubrimiento histórico invaluable que salvará a la



isla del desastre. En el destino de Acilde no hay un plan que esté fuera de esta lógica de la modernidad capitalista colonial y su visión cis-hetero-patriarcal. Esto explica el final de la novela y el inminente asesinato de los cuerpos de Acilde y de Roque, quienes no cumplen con el ideal del individualismo neoliberal, al contrario del cuerpo de Giorgio.

Sin embargo, el cuerpo fracasado de Acilde, a pesar de al final alinearse al modelo de lo deseable de la modernidad, experimenta con la anémona (piensa-con) quiebres que son propios de prácticas tentaculares. La simbiosis *per se* que se gesta en su cuerpo es una práctica que fractura las linealidades temporales y corporales del sistema, lo que le permite, a partir del fracaso de su cuerpo trans, abrir paso a la especulación. El reflejo del fracaso que se muestra en la novela a través de este cuerpo violentado que se expande y toca otras temporalidades y corporalidades desde la episteme de la Santería – conceptualizada como la apertura a lo múltiple en el texto de Indiana– pone en perspectiva el fracaso del modelo civilizatorio occidental, pues los esquemas de pensamiento a partir de los cuales se pretende hacer frente al desastre, se revelan insuficientes: “El individualismo limitado (o neoliberal) enmendado por la autopoiesis no es lo suficientemente bueno, figurativa ni científicamente: hace que nos desencaminemos por senderos letales” (Haraway 64). La aventura tentacular del cuerpo de Acilde se expande por las rutas de los modelos tradicionales del cuerpo, de la pareja e incluso de lo humano, para mostrar que cada una de estas categorías solo es funcional en un sistema que dicotomiza la realidad de los sujetos y las otras existencias no-humanas. Se especula, entonces, que un posible devenir del mundo que no conduzca a la catástrofe tiene que atravesar esas categorías, ir más allá, básicamente, devenir trans, perforar al individuo. Acilde especula: “Con ellas se distraía en las noches de un presente que solo tenía sentido en función de lo que pasaba a otra gente, en otros tiempos” (Indiana 169). Este devenir no puede ser uno, sino múltiple, no puede estar anquilosado en un tiempo, sino en momentos expansivos que caminan hacia atrás y ven en el fondo de los saberes ancestrales formas otras de hacer comunidad con el mundo: ser hombres de agua o, más bien, seres de agua contra-modernos.



b) Argenis: el fracaso de la masculinidad como apertura a lo otro

En el caso de Argenis, su conexión con la cnidaria se establece a partir de un accidente, incluso si para los planes de Acilde esto es crucial, pues este personaje no entra dentro de un proyecto mesiánico de salvación como es el caso de la tríada antes mencionada. Para el pintor, su vinculación con la anémona se configura como una mera casualidad que se detona por el deseo que siente hacia la esposa de Giorgio, Linda. El impulso que lo lleva a querer alcanzar a este personaje mientras bucean, lo conecta inesperadamente con la deidad Yoruba por medio de su picadura y lo convierte en un cuerpo tentacular, cuya crono-corpo-espacialidad se divide de la siguiente manera: Argenis (año: 1991 a 2001) - Côte de Fer (año: 1606). Un dato importante para retener es la motivación sexual de este personaje en el momento del accidente, pues como se aborda más adelante, su experiencia tentacular articula otro tipo de procesos afectivos diametralmente distintos a los presentes antes de la fusión con la anémona.

Ahora bien, la relación que establecen Giorgio-Roque y Argenis-Côte de Fer se muestra relevante para señalar cómo esta experiencia desbordada que se concentra mayoritariamente en la diégesis del mundo actual que, de manera extratextual, alude a la época más próxima al lector/a, es decir, a la que va de 1991 al 2001, construye la imagen de una masculinidad en declive, es decir, fracasada. En este sentido, esta temporalidad es particularmente clave para mostrar que, dentro de las dinámicas de modelación de los sujetos, la dimensión económica está imbricada en estos procesos y se configura como un marcaje de éxito o fracaso que delimita sus vidas. Es pertinente mencionarlo, dado que dicha temporalidad coincide con la etapa de la neoliberalización de la economía mundial, es decir, al pasaje de un aparente Estado de bienestar a la privatización de los servicios públicos y bienes comunes, y a lo que se ha denominado la división mundial del trabajo, dinamizada por la creciente globalización:

los neoliberales enfatizan [...] que deben impulsarse medidas que abran todavía más las brechas entre ricos y pobres, como la reducción del poder e injerencia de los gobiernos; el favorecimiento de la iniciativa privada; la priorización de capitales extranjeros sobre los nacionales; la concentración de riqueza en grandes corporaciones y no en pequeños productores; y el reforzamiento del ejército y los aparatos de inteligencia para acallar las luchas populares (Caloca Lafont 271).



Esto se ha traducido en América Latina en condiciones de abandono hacia las personas que no tienen acceso a alguna forma de trabajo estable y se ven obligadas a recurrir al trabajo en maquiladoras o fábricas, al trabajo informal y, más recientemente, a *call-centers* o trabajos de subcontratación en donde las condiciones laborales son más que precarias.

Siguiendo esta lógica, la vida de Argenis está atravesada por la dimensión económica del modelo neoliberal que se implementó en la isla a partir de la última década del siglo XX. Este personaje trabaja en un *call-center* que provee de manera telefónica el servicio de lectura del Tarot. El seudónimo que ocupa Argenis, Psychic Goya, hace referencia a los estudios en artes plásticas a los que tuvo acceso en su juventud: “¿Qué diría la profesora Herman si pudiese verlo ahora? En un fucking call center, fucking «Psychic Goya», con una maldita gorda que le cobraba el 10% semanal a cada peso que le cogía prestado, sin haber expuesto ni una sola vez desde la graduación –divorciado, amargado, perdido–” (Indiana 41). Su educación en la pintura clásica lo enfrentó desde el inicio a un desfase temporal con el arte contemporáneo del que no fue parte y, por lo tanto, desconocía al ingresar en la facultad de arte privada que costó gracias a una beca: «Despierte, Goya, póngase las pilas, usted tiene una técnica impecable, pero no tiene nada que decir, mire a su alrededor, carajo, ¿usted cree que la cosa está para angelitos?»” (40). Argenis es un sujeto al margen de los conocimientos hegemónicos producidos en la dimensión artística de la isla, debido a su estatus socio-económico que al final lo conduce a tener una deuda y una adicción a la coca. También es pertinente señalar que justo en esta diégesis se hace particular énfasis en el nombre de productos comerciales que provienen del extranjero, más específicamente, de Estados Unidos, como los *Doritos*, la *Coca-Cola* y el supervisor gringo del *call-center*. Esto muestra, en consecuencia, la constante intervención de la economía mundial en la existencia de los sujetos y el empleo de sus vidas como parte de una maquinaria mundial que los utiliza solo como apéndices desechables.

Más adelante, cuando se produce el encuentro entre Argenis y Giorgio, este último descrito en esta diégesis como un italiano que promueve un proyecto artístico del que quiere hacer parte a este personaje, es decir, el Proyecto Sosúa, se distingue una diferencia palpable entre la vida que lleva este personaje y la de Argenis. Dicha diferencia se da



sobre todo por los espacios a los que Giorgio tiene acceso, al círculo social en el que se desenvuelve y, sobre todo, por su carácter de extranjero del Norte Global que permea en su subjetividad: “«¿De dónde sacaste a este muñeco?», dijo el alemán con un fuerte acento, y luego, riendo: «Te va a ir muy bien, en este país ser blanco es una profesión»” (Indiana 119). Aquí se recalca lo antes mencionado sobre el ideal del cuerpo de la modernidad y la distinción naturalizada que se hace de estos sujetos que están constreñidos por una historia colonial que marca a uno como un producto de servicio y al otro como poseedor de capital, tanto económico como cultural.

Así pues, la imagen que se desprende del personaje de Argenis rompe con el ideal del Hombre que se construye bajo los parámetros de la modernidad capitalista colonial, pues se configura como un sujeto empobrecido que depende de su madre y cuya esposa lo repudia; alejado enteramente de la imagen del Hombre proveedor e independiente —ese *self-made man*— que predica la doctrina neoliberal. El lugar que toma se encuadra en una masculinidad fracturada o fracasada, sobre todo en la dimensión económica y cultural. Sin embargo, esto activa a su vez una parte hegemónica de este mandato de poder, es decir, el entramado violento de esta identidad política que se afirma a través de la dominación del otro: “En su cabeza, el italiano era un altruista que creía en él, y ella era una puta engreída y egoísta. Fantaseó con violarla y estrangularla, luego con machacarla la cabeza con el bate de béisbol de aluminio que tenía Malagueta en su taller” (Indiana 130). Argenis imagina la manera de hacerle daño a Linda como castigo por no apoyar las ideas de Giorgio sobre el proyecto Sosúa. Esa lealtad no solo se explica por el enamoramiento reprimido que sufre por este último, sino por el pacto patriarcal que lo obliga a reconocer únicamente a otros hombres como sus pares y demostrarles su potencia física: “la necesidad de dar cuentas al otro, al cofrade, al cómplice, de que se es potente, para encontrar en la mirada de ese otro el reconocimiento de haber cumplido con la exigencia del mandato de masculinidad” (Segato 45). La experiencia de la masculinidad que vive Argenis fluctúa, entonces, entre el fracaso y la violencia, entre la culpa y el deseo, entre el dolor y el placer.

Bajo esta lógica, la masculinidad del personaje se ancla en una exacerbación del deseo de posesión del cuerpo de las mujeres con miras a una validación por parte de sus pares como medio de compensación por la desposesión que padece como sujeto



empobrecido: “De esta manera, la novela articula la construcción de una masculinidad en crisis con la fallida promesa capitalista y el mercado del arte en un país marcado por la inseguridad climática” (Figueroa y Martínez-Hernández 401). Sin embargo, debido a la multiplicidad de conciencias expandidas en diversos cuerpos que produce lo tentacular, las experiencias cronotópicas se intrincan y desencadenan formas otras de encarnar las realidades que se habitan, lo que resquebraja esta idea de masculinidad y la hace fracasar todavía más. Se abre paso, entonces, a la posibilidad de dejarse afectar por otras formas de placer que son impensables para Argenis dentro de la línea temporal del siglo XXI. En este sentido, el encuentro sexual entre Côte de Fer y Roque en la temporalidad del siglo XVII desborda la experiencia identitaria de Argenis:

Una mano le acarició el vientre, que se tensó sin alejarse, apretó los glúteos adivinando la ruta de la mano hacia abajo, dejándose hacer. [...] Olvidó al francesito, el arte y Playa Bo, olvidó su nombre y el del órgano alrededor del cual ahora se cerraba concéntrico el universo. Se vino duro, como si se hubiese vaciado para siempre los cojones (Indiana 126).

Esta experiencia sexual desordena sus afectos y la manera en la que entiende el mundo, pues literalmente olvida –borra– el mandato de masculinidad que le impide dejarse afectar por otras formas de placer. Argenis en tanto que cuerpo tentacular se descentra, entonces, del ideal del sujeto de la modernidad capitalista colonial y emprende un proceso de subjetivación otra, potenciada por el deseo de ser otro, es decir, por el despojo del asco a otro tipo de cuerpos sexogenerizados de la misma manera que el suyo. Su masculinidad no solo fracasa por el deseo homosexual, sino porque se abre de manera literal a lo otro, a la multiplicidad en donde el cuerpo se des-significa para especular desde otros lugares afectivos. Argenis ofrece en su actuar, mediado por los saberes ancestrales de la religión Yoruba, una práctica contra-moderna que desde el fracaso de la masculinidad hegemónica desestratifica la idea de deseo y muestra que el cuerpo no se limita a una organización pretendidamente natural, pues se expone, al contrario, como un territorio abierto a todo tipo de afectación.

Las digresiones sobre el desastre: vidas valiosas y mucamas modernas

Si bien las prácticas tentaculares muestran otros modos de entender y percibir el mundo a partir de la fractura con el orden y los regímenes de sensibilidad de los sistemas



dominantes, también construyen desde las experiencias múltiples del fracaso colectivo una crítica implícita de la lógica sobre la cual se construyen estas jerarquías. En la novela, la experiencia del fracaso no solo se abre para los personajes principales, sino que toca a cada uno de los sujetos que habitan este espacio narrativo. La urgencia del desastre ambiental, sobre todo en la temporalidad del siglo XXI, señala una jerarquización que proviene de marcajes identitarios, como la raza, que desvaloriza la vida y las prácticas de los sujetos provenientes de comunidades originarias de la isla. Los otros tipos de marcajes, como el sexo-género y la clase, se abordan desde la experiencia de Acilde y Argenis en tanto que cuerpos tentaculares, como se exponía en el apartado anterior, pero específicamente la racialización de algunos personajes es un tema que se presenta sobre todo a la hora de hacer frente al desastre, debido a que los saberes que se consideran válidos para ello están atravesados por la “colonialidad del poder/saber”, es decir, por las estructuras coloniales que aún persisten en las realidades que habitamos “y cuya máscara es precisamente el concepto de *modernidad*” (Grüner 49).

En este sentido, la estructura capitular de la novela apunta a esta estratificación de los saberes, pues muestran que, dentro del paradigma civilizatorio de la modernidad, los saberes producidos por sujetos blancos, a partir de una mirada positivista, son los únicos que tienen cabida para hacer frente al deterioro ambiental. Así pues, la yuxtaposición de perspectivas que produce la puesta en común del contenido del capítulo de “El jardinero” y el de “Lamentaciones”, da cuenta de qué sujetos son susceptibles de ocupar un espacio en la defensa del territorio y cuáles son instrumentalizados para los fines de esta salvación que solo se entiende desde una óptica científicista. En el último capítulo mencionado, el narrador omnisciente focaliza en los pensamientos de Linda, una bióloga marina, hija de inmigrantes judíos provenientes de Austria que se asentaron en las tierras de Sosúa en los años cuarenta por disposición del dictador Trujillo. Se exalta su preocupación por el deterioro de la vida marina y el deseo de crear un espacio protegido de cualquier tipo de depredación para la fauna marina, es decir, de convertir la playa en una reserva ecológica: “Había días en que sentía que su compromiso era minúsculo frente, por ejemplo, al ancla de un pescador del pueblo, que en un minuto había arrancado un coral de cientos de años y aniquilado un valiosísimo espécimen y el hábitat de los peces que el mismo pescador necesitaba para subsistir” (Indiana 135). La perspectiva de preservación que este personaje tiene de este territorio invisibiliza no solo las necesidades de los habitantes de



la isla, sino que también ve en ellos un obstáculo para la conservación de este espacio. Se busca, entonces, el desplazamiento de estas poblaciones en lugar de su integración como parte del propio territorio: es un proyecto extractivista que erradica los saberes ancestrales de los pueblos taínos.

Esta perspectiva se refuerza con el lugar que ocupan los personajes que son parte de los pueblos originarios de estas tierras, es decir, Nenuco, Ananí y Yará. La violencia sistemática que viven estos sujetos –desde la reducción de su territorio, desapariciones forzadas, hasta su empleo como mano de obra–, denota el entramado colonial aún presente en la isla que configura a estos sujetos racializados como desechables y no dignos de ser incluidos en la toma de decisiones referentes a su propio territorio. Con base en esta lógica, sus saberes no son válidos para el sistema hasta que son encarnados por un sujeto blanco –Giorgio– o instrumentalizados por el Estado, representado por el presidente Said Bona en la temporalidad apocalíptica. Nenuco y su familia son los que poseen el conocimiento sobre los hombres de agua: cómo cuidarlos y monitorear “... el túnel poblado con las anémonas que parirían al fenómeno” (Indiana 105). Giorgio aprende todo sobre su simbiosis gracias a Nenuco, además de ser este último el que posibilita su paulatina integración a esta nueva temporalidad: “No había contemplado el costo de la falsificación y anotó en su mente, junto a todos los demás favores que le había hecho Nenuco, los cien dólares que el indio se sacó del bolsillo para pagar por los documentos” (119). Entonces, resulta sugerente que, pasado el tiempo, tanto Nenuco como su familia se convierten en sus empleados, una vez que este se hace de dinero. Estas poblaciones cuidan de su entorno y procuran otra forma de hacer frente al ecocidio, pero sus acciones y su existencia son moldeadas por el sistema únicamente como pura potencia servicial –el jardinero–, no como una posibilidad válida para erradicar el apocalipsis.

Ahora bien, la apropiación de estos saberes por parte de las élites de la isla produce una instrumentalización que adecua estas prácticas a la lógica neoliberal de la preservación del océano, como se adelantaba desde los párrafos anteriores. En este sentido, al considerar lo expuesto por Garrido Castellano, la institucionalización de la subalternidad y, en este caso, de los saberes ancestrales de la religión Yoruba, como se muestra en la temporalidad apocalíptica de la novela, despolitiza la potencia creadora tanto del arte como de estos otros saberes que proponen formas otras de habitar el mundo.



Y no solo eso, sino que señala un proceso de extractivismo intelectual que cristaliza este pensamiento tentacular y lo convierte en un engranaje más al servicio de la maquinaria del capital, al igual que el arte contemporáneo descrito en la novela. La mucama no solo es Acilde, sino todos los sujetos que son producidos al margen del orden hegemónico.

Bajo esta perspectiva, la escena más notoria es la violación de Yararí que a nivel simbólico abre la memoria de Acilde en la diégesis a la que se ha expandido y en donde se reconoce como Giorgio. El deseo de ser otro que proyecta la hija Nenuco no solo muestra la capacidad del sistema de moldear los cuerpos y los deseos de los sujetos racializados, sino también la manera en la que esta modelación se vuelve crucial para mantener este sistema de dominación en funcionamiento:

En unos minutos la llenó de leche. Un frío en la cabeza lo llenó a él con su pasado. Justo antes de venirse, la cara de Eric Vitier, diciéndole: «Eres el elegido», se había disparado cual corcho de cava, seguido por la espuma coherente de sus días en el Santo Domingo de 2027 (Indiana 109).

Aquí aludo a este episodio como una violación, pero de hecho en la novela Yararí es quien desea entablar relaciones con el cuerpo del hombre blanco. Sin embargo, esto a nivel simbólico apunta dos cosas: una ya antes mencionada, la modelación del cuerpo y los deseos de los sujetos racializados, y la otra, la importancia de este mecanismo de extracción del otro, tanto a nivel corporal como territorial y de saberes, para el sostenimiento del sistema. La colonialidad de todos los ámbitos de la vida es necesaria para nutrir esta asimetría que se significa constantemente como natural y deseada por los sujetos que están al margen de este orden dominante. En este sentido, y en un nivel simbólico, Acilde no puede devenir hombre blanco, es decir, tomar conciencia de esa corporalidad concretada, Giorgio, sin haber pasado por este ritual de extracción del otro: la violación de los sujetos racializados y precarizados. Por ello, la extracción de los grabados que Argenis produce en el siglo XVII adquiere más relevancia, pues el proyecto de salvación de la isla ideado por Acilde, en tanto que hombre blanco, apunta a la explotación del otro, para así poder financiar este proyecto por medio de la comercialización del arte de un sujeto empobrecido.

Finalmente, la novela muestra desde mecanismos propios la ciencia ficción que se ensamblan a partir del fracaso —es decir, del desastre como epistemología—, la emergencia ambiental caribeña, pero le da un vuelco hacia una causa multifactorial que



se encuentra enraizada en la experiencia de la realidad desde el paradigma de la modernidad capitalista colonial. Así pues, las experiencias múltiples del fracaso que encarnan los personajes principales dan pie a vislumbrar momentos de fuga que propician un terreno fértil para especular sobre posibles porvenires que escapen de este sistema, los cuales se tejen desde otras políticas del con-tacto cuya lógica se ancla en la apertura a lo otro, en oposición a las prácticas de depredación que sostienen al capitalismo en cualquiera de sus fases.

En este sentido, las potencias que emergen de este género de irrealidad se cristalizan en la puesta en escena de nuevas formas de entender la realidad a partir del ejercicio de prácticas tentaculares, potenciadas en el texto de Indiana por la introducción de la episteme de la religión Yoruba, que detonan la imaginación política: interrogan, piensan-con lo otro —y el Otro—, y juegan con los reflejos rotos de las realidades precarizadas, para así mostrar otros modos de habitar el mundo que se infiltran en el sistema dominante y lo desestabilizan. Estos procesos de pensamiento encarnado aumentan, pues, las oportunidades de fallar en este orden, de fracasar en él, y así fugarse: confeccionar otras salidas que nacen de los pedazos que no se le integran y desde ahí teorizar, es decir, encarnar prácticas contra-modernas. Los porvenires que se detectan, entonces, en este entramado distópico se construyen a partir de prácticas trans, en el sentido de la ruptura con la norma, con lo *straight*, y de lógicas de afectación que provocan un vaciamiento de sentido que potencia formas no institucionalizadas de ser/estar y sentir con el mundo.

Bibliografía

- CALOCA LAFONT, Eloy. “Contra el (neo)liberalismo: la larga lucha de Pablo González Casanova”. *Revista Tlatelolco*, Dossier especial sobre los 100 años del pensador mexicano Pablo González Casanova, 2022, pp. 260–281.
- CARUSO, María Cristina. “Más allá del afrofuturismo anglosajón: El futurismo caribeño: la Santería en *La mucama de Omicunlé* de Rita Indiana”. *Kamchatka: Revista de Análisis Cultural*, no. 22, 2023, pp. 263–287.



ESTÉVEZ BALLESTERO, Melania Ayelén. “Cuerpos del desastre: mutantes, transformistas y (a) normales”. *Caracol*, núm. 18, 2019, pp. 83-100.

FIGUEROA, Sebastián y Lina MARTÍNEZ-HERNÁNDEZ. “Ecologías queer caribeñas y capitalismo del desastre en *La mucama de Omicunlé* (2015) de Rita Indiana”. *Tekoporá. Latin América Review of Environmental Humanities and Territorial Studies*, vol. 3, núm. 1, 2021, pp. 391-408.

GARRIDO CASTELLANO, Carlos. “La elocuencia que su entrenamiento como artista plástico le permitía’. Subalternidad, cultura e instituciones en *La Mucama de Omicunlé* de Rita Indiana Hernández”. *Hispanic Research Journal*, vol. 18, núm. 4, 2017, pp. 352-364.

GONZÁLEZ, JOSÉ. “Distopía eco-queer en el Caribe: *La mucama de Omicunlé* de Rita Indiana”. *Congreso Internacional Encuentros 2024. Sección Posthumanismo feminista en la literatura latinoamericana e ibérica de los siglos XX y XXI*, septiembre 2024.

GRÜNER, Eduardo. “Teoría crítica y contra-modernidad”. *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, coordinador José Guadalupe Gandarilla, Akal, 2016, pp. 25-66.

HALBERSTAM, Jack. *The Queer Art of Failure*. Duke University Press, 2011.

HARAWAY, Donna J. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducido por Helen Torres, Consonni, 2019.

HINKELAMMERT, Franz. “1. Las amenazas a nuestra cultura y civilización en la actual crisis: pensando en la necesidad de una espiritualidad de la acción en la línea del humanismo de la praxis”. *Buscando una espiritualidad de acción: el humanismo de la praxis*, Editorial Arlekin, 2020, pp. 17-56.

HUMPHREY, Paul. “Rita Indiana’s Fluid Temporalities and the Queering of Bodies, Time, and Place”. *Caribbean Quarterly*, vol 68, núm. 3, 2022, pp. 325-347.

INDIANA, Rita. *La mucama de Omicunlé*. Editorial Periférica, 2015.

KOHN, Eduardo. “Prólogo en conversación con Manari Ushigua.” *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Traducido por Mónica



- Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez, Hekht y Editorial Abya-Yala, 2021, pp. XIII–XXIV.
- LAGUNAS, Samuel. “Imaginarios teológicos en la ciencia ficción latinoamericana reciente. *Zombie* De Mike Wilson y *La Mucama de Omicunlé* de Rita Indiana”. *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, vol. 8, núm. 15, 2022, pp. 171-195.
- LÓPEZ-PELLISA, Teresa, y Silvia G. Kurlat Ares, editoras. *Historia de la ciencia ficción latinoamericana. Vol. I: Desde los orígenes hasta la modernidad*. Iberoamericana / Vervuert, 2020.
- . *Historia de la ciencia ficción latinoamericana. Vol. II: Desde la modernidad hasta la posmodernidad*. Iberoamericana / Vervuert, 2021.
- MEDAIL, Ayelén. “Entre profecías, desastres ambientales y corporalidades desobedientes: *La mucama de Omicunlé* de Rita Indiana”. *Neogótico latinoamericano en la literatura escrita por mujeres. Estudios críticos de obras representativas del siglo XXI*, coordinado por Berenice Romano Hurtado, Editora Nómada, 2023.
- SEGATO, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros, 2018.
- VILAR MADRUGA, Elaine. “Khatakali”. *Antología de Ciencia Ficción Latinoamericana. El tercer mundo después del sol*, Editorial Planeta Colombia, 2021, s/p.