

**GEOGRAFÍAS POSTHUMANAS:
¿CÓMO ALIMENTAR UN CUERPO MUERTO?**

**GEOGRAFÍAS PÓS-HUMANAS:
COMO ALIMENTAR UM CORPO MORTO?**

**POSTHUMAN GEOGRAPHIES: HOW TO FEED A
DEAD BODY?**

Enviado: 21.08.2024

Aceptado: 06.11.2024

Milena Zanelli

Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Email: zanellimilena@gmail.com

En este trabajo exploro una cartografía del duelo desde mi propia biografía. El género ensayo me posibilita pensar de forma anti sistemática entre los límites de la filosofía y el psicoanálisis. A partir del objetivo de establecer un espacio de encuentro con mi abuela muerta comienzo un camino de interrogantes sobre las posibilidades del conocimiento. Reviso desde Nietzsche los prejuicios morales que establecen límites y jerarquizan la vida humana y el mundo de los vivos. Luego, analizo la ecología de los sentires de Despret como ejercicio de disponibilidad hacia los seres invisibles. Reflexiono sobre la utilidad de esta teoría frente a la deconstrucción de Derrida, a formas virtuales de teleduelo, a la versión de Freud del duelo y su revisión realizada por Allocuh. Esta confrontación no se realiza en función de una objetividad *a priori*, sino desde mi situación geográfica; en la intemperie de las fronteras de lo propiamente humano.

Palabras claves: duelo, biografía, prejuicios morales, ecología de los sentires.

Neste trabalho, exploro uma cartografia do luto a partir da minha própria biografia. O gênero ensaio me possibilita pensar de forma antissistemática entre os limites da filosofia e da psicanálise. Com o objetivo de estabelecer um espaço de encontro com minha avó falecida, inicio um caminho de questionamentos sobre as possibilidades do conhecimento. Reviso, com base em Nietzsche, os preconceitos morais que estabelecem limites e hierarquizam a vida humana e o mundo dos vivos. Em seguida, analiso a ecologia dos afetos de Despret como um exercício de disponibilidade para os seres invisíveis. Reflito sobre a utilidade dessa teoria em contraste com a desconstrução de Derrida, as formas virtuais de teleluto, a versão de Freud sobre o luto e sua revisão realizada por Allocuh. Essa confrontação não se dá com base em uma objetividade *a priori*, mas sim a partir da minha situação geográfica: na intempérie das fronteiras do propiamente humano.

Palavras-chave: luto, biografia, preconceitos morais, ecologia dos sentires.

In this work, I explore a cartography of mourning through my own biography. The essay genre allows me to think in an anti-systematic way at the intersection of philosophy and psychoanalysis. With the goal of creating a space to meet my deceased grandmother, I embark on a path of questioning the possibilities of knowledge. Drawing on Nietzsche, I examine the moral prejudices that establish boundaries and hierarchize human life and the world of living. I then analyze Despret's ecology of feelings as an exercise in openness toward invisible beings. I reflect on the usefulness of this theory in contrast to Derrida's deconstruction, virtual forms of telemourning, Freud's concept of mourning, and its

reinterpretation by Allocuh. This confrontation does not arise from *a priori* objectivity but rather from my geographic situation: in the exposed boundaries of what is properly human.

Keywords: mourning, biography, moral prejudices, ecology of feelings.

En efecto, mis pacientes amigos, lo que hubiese deseado contaros cuando estaba allá abajo, en mis profundidades de topo, quiero decíroslo ahora en este prólogo tardío, que muy bien hubiera podido ser una nota necrológica.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Aurora*.

Bienvenido, yo sabía
que vendrías aquí
A esta caverna
Supongo que te
acostumbrarás
Al silencio total

LUIS ALBERTO SPINETTA, *La aventura de la Abeja Reina*.

En este ensayo voy a tocar un tema que conocemos todxs: la muerte. Pero si bien la melodía es famosa y el gusano auditivo entra rápido, la letra es solo mía, escribo desde mi biografía.¹ Voy a hablar sobre mi abuela Nidia Haydée, más conocida como Chacha, muerta en el 2007. Como se ve, sus nombres tienen un número, su propia temporalidad. La idea es sencilla: generar un encuentro entre nosotras. La hipótesis es más compleja: esta reunión intempestiva delinea las bases de una versión bonaerense del duelo. En consecuencia, escribo desde mi domicilio existencial, en el interior de la provincia de Buenos Aires. El objetivo del mencionado mitin no es explicitar una teoría ni tampoco dar cuenta de una biografía ilustre. La seriedad de tales fines me intimida a la vez que me resultan ajenos. Antes bien, lo que intento en este ensayo es pensar nuevas conexiones, volverme sensible a los pliegues que coexisten en el espacio y en el tiempo.

Entonces, para empezar mi ensayo, deseo establecer dónde se realiza este encuentro. Y en este primer deseo de establecer ya me siento incómoda porque sé que los límites son el ejercicio de una academia persecuta, que camina rápido por la calle, desconfiando de su propia sombra. Voy a desenterrar un poco las

¹ Dedico este ensayo a Olavarría, la ciudad de los atardeceres rojizos y las canteras abismales.

raíces de mis sospechas epistémicas -para hablar sobre lxs muertxs serán necesarios grandes esfuerzos de jardinería-.

Por lo tanto, me pregunto qué conozco acerca del conocimiento. Jacques Lacan (2009a) sostenía que el conocimiento es paranoico porque "(...) tiene su fuente en la dialéctica de los celos, que es una manifestación primordial de la comunicación" (p. 60). Esta dialéctica -que se constituye a partir de un deseo que posa la mirada afuera, proyectando hostilidad en su intención posesiva del otro-fundamenta la diferencia entre el mundo humano del mundo animal. De este modo, el conocimiento no solo se constituye como delirio de conocimiento y dominio absoluto, sino que también señala una frontera propiamente humana. Lacan (2009b) es enfático -desea establecer límites-: el sujeto no queda "preso de la necesidad", como el animal, sino que, gracias al discurso, es "presa del lenguaje" (p. 598). La figura del animal sirve para definir aquel ser que queda excluido del pacto de palabra y de la dimensión del equívoco y del engaño, propia del signo. El animal sólo podría estar sometido al significante como resultado de una proyección o transferencia realizada por un sujeto.

Así las cosas, resulta comprensible por qué es difícil establecer el escenario de mi encuentro con mi abuela ¿Cómo es posible hablar con una muerta, si ni siquiera existe lenguaje que permita fundar una comunidad entre nosotras? Si hasta resulta extraño escribir "una muerta", asignando número singular y género femenino, cuando pareciera que siempre se trata de "los muertos", como un universal abstracto. Y, sin embargo, Chacha es *una* muerta.

Esta última dificultad también se desarrolla a propósito del término "El animal". Aquí es otro Jacques quien interviene para delatar la farsa. Derrida (2008) sospecha de aquellos filósofos devoradores que pretenden designar en singular a la pluralidad de seres existentes: "como si todos los seres vivos no humanos pudieran reagruparse en el sentido común de este «lugar común»" (p. 50). "El Animal" se junta con "Los muertos" como el hambre con las ganas de comer. Pero subsiste cierta diferencia territorial. "El Animal" es el objeto de la visión del hombre, se encuentra en su campo visual. Conformar un espacio de domesticación cotidiano.

"Domesticar" proviene de "*domesticus*", significa "de la casa", y entre sus cultismos asociados se encuentran "dominar" y "domingo" (Corominas, 1987, p. 219). Derrida interrumpe esta asociación cuando, lleno de pudor, escribe: "Los animales me miran y me conciernen" (2008, p. 52). Pienso cómo es dejarse mirar por lxs muertxs, por aquellos que *ya no están*. Voy a volver más adelante sobre esta mirada. Por lo pronto, basta decir que "Los muertos" no están a nuestro alcance. Lo lógico es tratar "sobre los muertos", por arriba de ellos, pisando el

Geografías posthumanas: ¿cómo alimentar un cuerpo muerto?

Milena Zanelli

terreno firme de las tumbas; y no “con tal muertx”, compartiendo la casa o una tarde de domingo. En fin, una muerta no es sujeto del deseo del conocimiento.

Como ya manifesté mi intención de no sepultar el asunto sin más, continuaré cavando más profundo, para ver si no serán otros los motivos de mi incomodidad: ¿Lxs muertxs tienen acceso a lo simbólico? o, al igual que “El Animal”, ¿sus testimonios son meras quimeras antropomorfas?, es decir, ¿será cierto que el mundo humano solo es el mundo de los humanos y el mundo de los vivos?

Intuyo que responder estas preguntas calmará mis primeras inquietudes espaciales. Acudo entonces a la ayuda de alguien insospechado de cualquier fanatismo transmundo: Friedrich Nietzsche. El filósofo hace comparecer los límites con sus propios procedimientos. Cuestión de limitrofías dirá más tarde Derrida (2008), cuando explique que “son lo que acerca los límites pero también lo que alimenta, se alimenta, se mantiene, se cría y se educa, se cultiva en los bordes del límite” (p. 45). Es este mecanismo digestivo el que es tensionado por Nietzsche (1994) cuando sostiene que el fenómeno moral afecta a todo el reino animal: “También comparte el hombre con el animal el sentido de la verdad, el cual, en última instancia, se reduce al sentimiento de la seguridad: procurar no dejarse engañar o confundir por uno mismo (...)” (p. 50). El engaño no es una potestad humana.

Esta última afirmación parece un baldazo profanador lanzado sobre las momificaciones de la metafísica occidental ¿Cómo explicar tantos siglos de esfuerzos teóricos por demarcar y jerarquizar? ¿En qué basan sus creencias todxs lxs topógrafxs del conocimiento propiamente humano? Nietzsche responde que detrás de este error no hay una razón grandilocuente: solo se trata de un prejuicio moral. Se establece arbitrariamente lo espiritual como prerrogativa humana. El orgullo del individuo asegura entonces un abismo entre la naturaleza y el hombre -y, quién lo dudaría, él académico es el más engreído de los hombres-. Pero Nietzsche también afirma algo más interesante. Dice que este prejuicio es reciente:

Durante el largo período que ha constituido la prehistoria de la humanidad (...) se consideraba que lo espiritual (al igual que los instintos, las malicias, las inclinaciones) era patrimonio común y algo muy extendido, los hombres no se avergonzaban de descender de animales o de árboles (las razas nobles hasta se sentían honradas por semejantes leyendas). (pp. 53-54)

Este fragmento me hace pensar en Argentina. Recuerdo la leyenda de la flor del ceibo que estudié en la primaria, sobre una niña guaraní, quien valiente enfrenta a sus captores blancos y luego es apresada en la selva, y quemada en un

árbol a las orillas del Paraná. Cuando las llamas la alcanzan, milagrosamente, su cuerpo se convierte en otro árbol de carnosas flores rojas. También recuerdo las imágenes en la tele de la peregrinación a la virgen Luján y los santuarios en la ruta del Guachito Gil. Recuerdo lxs conocidxs olavarienses que viajan al cementerio de Azul para llevar alguna ofrenda a la tumba de Aurorita, otra niña milagrosa. Todas son experiencias que desbordan las fronteras entre la naturaleza y el hombre, entre lo vivo y lo muerto y entre lo que conocemos y lo inexplicable. También viene a mi memoria una escena donde yo soy una niña atea y mi abuela Chacha intenta enseñarme a rezar para hablar con Dios. Tener línea directa con una divinidad me resultaba más fascinante como forma de acercarme al amor de mi abuela que al padre santo. Hoy me pregunto si no habré sido un poco prejuiciosa. Después de todo, el ateísmo también es un modo de conocimiento, con sus propias imposiciones y caprichos. Esta conclusión me sorprende, siento que durante mucho tiempo confundí modestia con seducción del lenguaje.

Vuelvo a los textos, pienso en el poder de encantamiento de la palabra, y recuerdo eso de que un hechizo solo se puede romper con otro más fuerte. Imagino a un Lacan (2011) viejo, vestido de chamán, lanzando al final de su vida uno de sus conjuros más terribles contra la enquistada academia del psicoanálisis: "todo el mundo es loco" (p. 11). Si lo sigo tengo que admitir que el ateo también delira -entonces, el muerto se reía del degollado-.

Pienso ahora en el halo de locura y ateísmo que rodea la figura más divulgada de Nietzsche. Es verdad que en *Aurora*, el PDF que estoy leyendo, encuentro un rechazo a la creencia en la vida de ultratumba, utilizada como instrumento eficaz del cristianismo. Incluso hay una cita donde crítica explícitamente la evocación a los muertos: "Hay hombres vanidosos que aprecian más un fragmento del pasado que el presente, en la medida en que pueden revivirlo con su imaginación (sobre todo si es difícil), y querrían, en caso necesario, resucitar a los muertos" (1994, p. 140). El filósofo sostiene que son muchos los vanidosos, y que es peligroso que los estudios históricos caigan en sus manos.

Sin embargo, también es cierto que se trata de un libro donde lxs muertxs aparecen por todas partes. No solo en el prólogo, que se presenta como nota necrológica -citado en el epílogo de este ensayo-, sino a lo largo del texto. Me pregunto si *Aurora*, al igual que Aurorita de Azul, tendrá algo de tumba sin cuerpo, santa sin reconocimiento oficial, milagro *post mortem*. Quizás ambas son niñas del desierto. Si todo este rodeo es solo un comentario geográfico voy a detenerme a explicar el complemento de lugar del predicado de la oración anterior.

En un texto titulado “El sacrificio que se hace necesario” Nietzsche sostiene que los cristianos que deseen vivir sinceramente en su religión deben abandonarla:

deben a su fe el escoger residir en el desierto, con la finalidad de adquirir el derecho a que se les juzgue respecto al problema de si el cristianismo es o no necesario. Mientras no hagan esto, vivirán apegados a su terruño. (1994, p. 70)

Entonces, sólo tendrá peso el testimonio de aquellxs que volvieron luego de atravesar los valores opuestos. Creo que *Aurora* desciende a la aridez del mundo posthumano, y por azar -es decir, a pesar suyo- encuentra el camino de vuelta con ayuda de lxs muertxs, los no vivxs, los no humanos. Es el camino contrario al que describe en el mito de la caverna, donde el filósofo asciende hasta la Idea del Bien, la cual “engendra y procura la verdad y la inteligencia” (Platón, 2007, p. 444). En el caso de *Aurora*, enseña el silencio de la caverna a quienes están cómodxs cerca de la luz del sol y del lenguaje. Aunque ambos intentos pedagógicos se parecen en su infructuosidad: tanto el filósofo como la caminante que atraviesa desiertos corren el riesgo de despertar el descrédito de lxs demás. Ambos preferirían quedarse donde están. Por lo tanto, hay que ayudarlx a volver.

Y, sin embargo -insisto- son recorridos distintos. Al “verdadero filósofo” se le dice:

nosotros os hemos formado jefes y reyes, como en las colmenas en interés de vosotros mismos y de los demás ciudadanos, y al daros una educación más perfecta que la de los filósofos extranjeros, os hemos vueltos capaces de unir la filosofía a la política (2007, p. 448).

El mito platónico tiene la seriedad de una tragedia: hay que pagar una deuda en nombre de la igualdad de los iguales. El filósofo vuelve a la caverna para compensar a su comunidad por la educación recibida. El mito explica la creación de humanos, de animales responsables, capaces de calcular y hacer promesas. Y la deuda a pagar es enorme porque le fue dado el acceso al conocimiento más sublime -el mundo inteligible al cual llega la razón por sí misma, sin servirse de los sentidos-.

Esta extraña lógica del intercambio, que en el caso de Platón convierte al filósofo en moroso, es explicada por Nietzsche como el nacimiento de la “mala conciencia” (2011, p. 51). La compensación consiste en una licencia y derecho a la crueldad. Este “principio fundamental humano, demasiado humano” (2011, p. 60) es el inicio de una fiesta sádica. El acreedor, el que dice “nosotros” en el mito,

desea cobrar su bocado porque encuentra placer en la crueldad. No es difícil seguir este argumento en tiempos de anarco-capitalismo, en un país que vive bajo la amenaza de entrar en *default* con los organismos de crédito del Norte Global, pero que en el pasado supo decir que los muertos no pagan. Nietzsche señala una diferencia también entre el pasado y su contemporaneidad. En las sociedades arcaicas existía una deuda con los antepasados, que eran saldadas mediante rituales y sacrificios, que aseguraban, a su vez, fortaleza en el presente para la caza o la guerra. La deuda era finita. En la modernidad las deidades se vuelven figuras muy alejadas y trascendentes, y la deuda se maximiza. La deuda impagable asegura mayor sabor al plato del intercambio neoliberal/espiritual.

En cambio, *Aurora* o la abeja reina de la canción de Spinetta realizan una aventura con otro tono. Ellas saben demorarse en las profundidades, recordemos que una de las máscaras que Nietzsche utiliza es la del hombre-topo. Se hunden en cámara lenta en sus ocasos: "Cavar túneles en los cimientos del pensamiento, roer raíces, martillar tallos, de plantar bulbos, todas tareas que requieren tiempo y dedicación" (Sabino, 2021, p. 120). Y luego vuelven ligeras para entregarse a consuelos intramundanos.

Parece que del desierto/colmena se sale danzando. Esta misma secuencia transita Zaratustra cuando baja de la montaña y se encuentra de modo imprevisible con su primer compañero de viaje: un cadáver. Los habitantes del pueblo lo habían abandonado agonizando en el mercado. Zaratustra lo carga consigo y en su camino recibe las burlas de quienes lo acusan de asociarse a un perro muerto. Al día siguiente, luego de darle entierro, exclama:

Entre aurora y aurora ha venido a mí una verdad nueva. No debo ser pastor ni sepulturero. Y ni siquiera voy a volver a hablar con el pueblo nunca; por última vez he hablado a un muerto. A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirme. (Nietzsche, 2003, p. 48)

Luego de reclamar por compañeros de creación Zaratustra escucha el ruido de un águila sobre la cual descansaba una serpiente. Entiende que son sus animales y decide dejarse guiar alegre por ellos. La vitalidad inocente abandona el lastre de las valoraciones antropocéntricas imperantes. Pero no lo hace a partir de un acto de decisión ni de libertad individual, sino por un impulso que lo excede, lo disgrega y dificulta.

Por lo tanto, a partir de esta lectura nietzscheana, se ve que el problema radica en el intento por revivir al muertx, por conservarlx, la voluntad de mantener limpia la placa con el buen nombre del Padre. Lxs muertxs no se evocan, aparecen de forma inesperada para quien está en abismo. Y si algo sabemos acá, en la llanura bonaerense, alejadxs de la ciudad donde atiende Dios,

Geografías posthumanas: ¿cómo alimentar un cuerpo muerto?

Milena Zanelli

es sobre desertificaciones y despojos. Recordemos que nuestras amplias y vaciadas llanuras del país fueron la principal causa de la obsesión civilizatoria de ese “creador de argentinidad” llamado Sarmiento (2000):

El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes, y se le insinúa en las entrañas; la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son por lo general los límites incuestionables entre unas y otras provincias. (p. 39)

El territorio pampeano también nos enfrenta al problema del límite, del espacio donde puede alimentarse la civilización y aquel donde muere por inanición. Pero la civilización no solo se compone de humanos, sino de humanos civilizados. Si el primer problema de Sarmiento es el desierto el segundo es el del gaucho ingobernable:

Es preciso conocer al gaucho argentino y sus propensiones innatas, sus hábitos inveterados. Si andando en la pampa le vais proponiendo darle una estancia con ganados que lo hagan rico propietario; si corre en busca de la médica de los alrededores para que salve a su madre, a su esposa querida que deja agonizando, y se atraviesa un avestruz por su paso, echará a correr detrás de él, olvidando la fortuna que le ofrecéis, la esposa o la madre moribunda; y no es él sólo que está dominado de este instinto: el caballo mismo relincha, sacude la cabeza y tasca el freno de impaciencia por volar detrás del avestruz. (2000, p. 132)

Diego Singer, en su comentario de este fragmento, sostiene que “los instintos del gaucho están aún menos domados que los del animal humano doméstico moderno” (2024, p. 123). Cuando la vida irrumpe de sopetón, el gaucho abandona la propiedad privada y la familia, el deber de trabajar y de cuidar a los iguales, es decir, todas las promesas civilizadas. Como Zaratustra cuando escucha los sonidos del águila, el gaucho y el caballo van hacia el llamado del avestruz. Por su parte, Sarmiento, quien lleva en su nombre de pila, Domingo, sus designios domesticadores (*domesticus*), se desquicia intentando alambrar el terreno, intentando delimitar los espacios de cada quién y cada cual. Pero a sus objetivos ilustrados se los lleva el viento Zonda, y en las profundidades del cuerpo nacional afloran extrañas comunidades.

Al parecer, sub-vertir los prejuicios morales relacionados a lxs muertxs implica excavar “por debajo” del terreno seguro del signo, darse a las molestias del tránsito lento, responder a las verdades que se presentan durante la aurora. Nietzsche (1994) explica que esto es un ejercicio de suma discreción:

Hay hombres que viven una aventura similar a la de los buscadores de tesoros, y descubren, por casualidad, en un alma ajena las cosas que se escondían en ella, adquiriendo así una experiencia difícil de obtener. En determinadas circunstancias se puede conocer a los vivos y a los muertos, lograr que su alma se nos revele hasta el punto de que vacilemos a la hora de hablar de ello, por miedo a que a cada palabra nuestra cometamos una indiscreción. Yo me imagino fácilmente al historiador más sabio quedándose mudo de repente. (p. 237)

Por casualidad se puede conocer a lxs muertxs, en una experiencia que nos hace vacilar y quedarnos mudxs. En el silencio inquietante de la caverna, y no en la paz del cementerio, encontramos lo que no salimos a buscar. Pero por las mismas sendas también conocemos a lxs vivxs. Con paciencia de caminante, Nietzsche va horadando los cimientos que separan ambos mundos.

Vuelvo ahora a mi primera pregunta sobre dónde encontrarme con mi abuela. Este problema de localización me llevó a identificar el deseo de conocer como frontera propiamente humana. Luego, en el gesto de desconocer el conocimiento, se abrió la posibilidad de imaginar otras formas de estar sometidxs al significativo y a la dimensión del equívoco. Formas más discretas. Aquí no se trata de descifrar una incógnita, despejar una x o inventar una fórmula. Si, como maldecía el padre del aula, el desierto “se le insinúa en las entrañas”, no hay que espiritualizar el mundo, sino dejarle crecer la llanura.

Cobra sentido entonces el rechazo nietzscheano al sentimiento de nostalgia y a la actitud idólatra de quienes “aprecian más un fragmento del pasado que el presente”. Es otra la disponibilidad que requiere el encuentro con lxs muertxs. Viciane Despret (2022) sostiene que hay que dejarse instruir. Sus palabras me resultan fascinantes, deseo ordenarle a todxs que vayan a leerla -ya lo hice-, a la vez que atiendo a lo problemático de un enunciado que me pide que me retire de mi agencia más destacada, la de profesora. Despret escribe a pesar mío, y yo la sigo trastabillando en la oscuridad. Pero no me abandona en las profundidades de la cripta, sino que me invita a seguir y a trabajar en la superficie: hay que cultivar el medio que nos permita volvernos sensibles a la aparición de lxs muertxs. La filósofa propone una “ecología de sentires” (2022, p. 60). Lxs muertxs nos requieren, piden nuestra atención, nos obligan a un trabajo de puesta en conexión.

Esto se me hizo evidente este verano cuando conversé con mi prima Eliana sobre nuestra abuela. Estábamos visitando familiares en San Ignacio, Misiones, -aquel último destino al que no llegó nuestra abuela porque falleció en el colectivo- y decidimos hacer una caminata hacia el río Paraná. Éramos mujeres de la ciudad guiadas por el GPS, y la noche nos agarró por sorpresa. No sabría si el tema de las apariciones lo saqué yo o salió solo. Pero sé que mi prima me contó

que soñó con nuestra abuela después de su muerte, y que ella le explicó que estaba mejor “así” (muerta, interpreto). Me dice que ese sueño le dio tranquilidad. El relato de Eliana me conmueve en silencio, prolonga la existencia de Chacha en esa oscuridad de monte y luciérnagas. Pero también enriquece mi presente, cuando ahora, en mi afán significativo, googleo el nombre “Eliana”. Encuentro que se trata de una derivación del griego antiguo “*hēlios*” y que significa “La aurora”. Me sonrío sola y pienso que, dentro de este derrotero ensayístico, Eliana es la tercera niña del desierto.

Como se ve, crear el mapa de las interacciones entre vivxs y muertxs supone cierta sensibilidad para atender a las presencias, para componer con ellas. No se trata entonces de resistir a la ausencia, sino al “envenenamiento del medio” o, como diríamos por estos pagos, a su fumigación. Y los dueños de los agrotóxicos tienen nombre y dirección: Modernidad europea. Para Despret el empobrecimiento del medio es una consecuencia de las ciencias humanas y sus esfuerzos por exorcizar la irracionalidad. La búsqueda solemne por la verdad se encuentra al servicio de un programa de desencantamiento. Como ejemplo, explica que “El positivismo del filósofo Augusto Comte, quien respalda la desaparición del más allá —para reemplazarla por el culto del recuerdo— fundamentará una versión laica y materialista” (2022, p. 13). Esta versión es la que predomina en la academia argentina y en la casa de mis padres universitarios, es decir, en las instituciones que me formaron.

Entiendo entonces que mi deseo de buscar un punto de encuentro con mi abuela tiene en sí mismo el germen de su propia imposibilidad. Es un deseo que se corresponde a una conciencia orgullosa, humana, a un impulso por capturar y conservar aquello que hace vacilar el proceder mismo de toda identificación. Sin embargo, también me doy cuenta que, como quien busca las llaves que tiene en la mano, quizás estoy tras los pasos de algo que ya encontré hace tiempo. Pienso que la aparición de “lxs invisibles” no solo requiere dejarse instruir en el presente, sino también en el pasado, en los posibles pasados desapercibidos. El medio se cultiva abriendo surcos hacia todas las direcciones, generando nuevos pliegues temporales.

Después de que mi prima me contó su sueño sentí envidia porque recordé que yo también había visto a mi abuela, pero en pesadillas. Durante años soñé que nos encontrábamos y que yo le decía que se vaya, que estaba muerta. Yo gritaba enojada, como quien agita un certificado de defunción ante el gran público de incrédulxs. ¿Pero cómo entender esta sórdida secuencia? Derridianamente diría que asistí a una sesión de exorcismo: “Sin excluir, ni mucho menos, el procedimiento analítico y la raciocinación argumentativa, el exorcismo consiste en repetir, a modo de incantación, que el muerto está bien

muerto" (Derrida, 1998, p. 61). Constatar la muerte es una forma de asegurar o, más bien, de asegurarse. Para el filósofo cuando repetimos que el muerto está muerto estamos intentando tranquilizarnos. Entonces, el público de incrédulos se conforma por una sola persona: yo misma. El problema, según esta lectura deconstructiva, es que esa tranquilidad es imposible. Analizando la discusión entre Marx y Stirner, Derrida afirma que donde hay "yo" hay asedio:

El modo esencial de la presencia a sí del cogito sería el asedio de ese *es spukt*². Se trataría ahí del cogito stirneriano dentro de la lógica de una requisitoria, ciertamente, pero ¿es dicho límite infranqueable? ¿Acaso no se puede extender esa hipótesis a cualquier cogito? ¿Al cogito cartesiano, al «yo pienso» kantiano, al ego cogito (fenomenología)? Una presencia real se promete aquí a un Narciso eucarístico. (1998, p. 151)

Frente al narcisismo de la auto-afección, se propone un esquema donde el sujeto siempre se encuentra habitado por la alteridad. De esta manera, mi pesadilla solo develaría el mecanismo espectral de toda conciencia. El "yo" se define por la posibilidad misma de esta experiencia, es decir, por aquello extraño que no sabe contener ni delimitar, pero que ya se encuentra dentro.

Me detengo en el "solo develaría" del análisis anterior y me pregunto si no se trata de una interpretación que le baja el precio a la esperada reunión con mi abuela. En lugar de encontrarme con ella, debería decir que fue una experiencia donde "se acoge sin acoger" a un extraño "cuyo poder es singular y anónimo (*es spukt*), un poder innombrable y neutro, (...) una no-identidad que ocupa invisiblemente y sin hacer nada lugares que, finalmente, no son ni los nuestros ni los suyos" (1998, p. 192). Frente a la ecología de los sentires, que me guiaba para trabajar en la superficie, aquí me veo abandonada en el misterio de un no-lugar.

Es verdad que Derrida, al igual que Despret, habla de "acoger" al espectro, es decir, de un movimiento pasivo. Sin embargo, sus tonos son distintos. Derrida parece estar señalando el trasfondo infundado de todas las obras de teatro, mientras que Despret está actuando en su propia escena, está relatando su vida. Quizás sea esto lo que ella quiso decir cuando, sin desarrollar demasiado - devolviendo la gentileza-, sostiene que los derridianos no se toman los invisibles

² La fórmula "*es spukt*", tomada de una cita de un texto de Marx, es utilizada por Derrida en alemán porque, como explica, es difícil de traducir: "Cuestión de (re)aparecido y de asedio, ciertamente, pero ¿qué más? El idioma alemán parece nombrar la (re)aparición, pero la nombra con una forma verbal. Esta no dice que hay (re)aparecido, espectro o fantasma, no dice que hay aparición, *der Spuk*, ni siquiera que ello aparece, sino que «ello espectrea», «ello aparicionea». Se trata, en la neutralidad de esa forma verbal tan impersonal, de algo o de alguien, ni alguien ni algo, de un «uno» que no actúa" (1998, p. 192).

en serio. Relaciona esta subestimación a una cuestión geográfica: hablan de fantasmas “en el sentido francés del término, una ilusión, un ectoplasma alimentado por la teoría disciplinaria del duelo —esto no agranda ni espesa a los muertos, ya lo sabemos—” (Despret, 2022, p. 84). La academia francesa habría convertido al fantasma en una alegoría, en una representación de lo reprimido, que solo tiene una función suplementaria.

Pienso que tener un encuentro con una muerta no es un ejercicio de embellecimiento de la muerte ni una metáfora. En cambio, implica discutir un régimen de espacialidad que es sumamente expulsivo. Para Rossi Braidotti las locaciones “Levantando un mapa cartográfico de las relaciones de poder y, de este modo, también pueden servir para identificar los posibles lugares y estrategias de resistencia” (2002, p. 15). Entre lxs muertxs y lxs vivxs se traza un mapa con figuraciones que no son políticamente neutras.

Creo que la figura francesa del fantasma puede que abra espacio a “Los muertos” (un universal abstracto), pero destierra a aquellos que tienen nombres y apellidos. No sirve para pensar el lugar que tienen lxs muertxs singulares y, entonces, no parece ser útil para explorar los caminos que se abrieron en el encuentro con Chacha. No dudo que ese encuentro existió en mis pesadillas. Y lo que me perturba no es el “poder innombrable y neutro” de “un uno que no actúa”, sino todo el dolor que me genera no haber querido escuchar a mi abuela.

Quizás los espectros alemanes no me ayudan, pero sé que los animales frente a los cuales Derrida comparece en su (hetero)biografía filosófica sí me interpelan, en ellos construyo una trinchera de resistencia. Busco a un otro, a una muerta, pero la vida y el nombre (im)propio constituyen mi hermenéutica. Lo no viviente no es independiente de lo viviente. En *El animal que luego estoy si(gui)endo* leo: “¿Qué sucede cuando, estando desnudos, nos cruzamos con la mirada de lo que ellos denominan un animal?” (Derrida, 2008, p. 79). Traduzco: ¿Qué sucede cuando, estando en sueños, me cruzo con la mirada de lo que ellos denominan un muerto? Vuelvo a pensar en Chacha.

Me resulta claro que se produjeron distintas puestas en escenas donde mi abuela insistía en reaparecer. En el momento, solo convocó un sentimiento de horror y silenciamiento. Me ensimismé como quien se esfuerza por cerrar todas las puertas de la casa, como quien “vive apegado a su terruño”. Entoné el mantra del buen laico: sueños y realidad, asunto separado.

Después de muchos años, dejé Olavarría, me fui a estudiar a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y entré en el dispositivo psi. Ya había olvidado mi sueño, pero comenté a mi terapeuta que en mi departamento tengo un altar con una foto de mi abuela. Ella me lanzó una mirada aguda e intervino: “¿la duelaste?” Recuerdo que me invadió un enojo muy grande ¿Por qué haría una

cosa así? ¿Por qué “le” haría una cosa así? Me molestó particularmente el parecido entre “duelar” y “doler”. ¿Cómo “la” iba a doler si todo lo que quise hacer fue alimentar un bello altar?

No soy la primera en sentirse irritada con la versión psicoanalítica del duelo. Ésta ya fue problematizada desde su campo por Jean Allouch (2011)-quien también escribe escenificando su propia obra-. Él afirma que son escasas las menciones de Freud y Lacan al tema, y que es obra de la ortodoxia freudiana la teoría del trabajo de duelo. La fórmula es conocida: el objeto perdido en la realidad debe ser sustituido por un objeto nuevo, que se beneficiará con las investiduras del anterior. Un clavo saca a otro clavo y a otra cosa mariposa. Allouch se sorprende de que casi no existan otras versiones sobre el duelo: “Aparte de la zona desertificada entre Freud y Lacan, estaba enfrentándome, como cualquiera en Occidente, con el volverse salvaje de la muerte, con el silencio que sobre ella... pesa” (2011, p. 188).

La muerte abre un terreno árido que ya nadie parece querer recorrer. En su intuición teórica Allouch revive el concepto de “muerte salvaje” del historiador francés Philippe Ariès. Al analizar las sociedades industrializadas de Occidente, Ariès afirma que “La muerte no es ya familiar y domada como en las sociedades tradicionales” (1983, p. 505), sino que se impuso una muerte salvaje, comprendida como muerte prohibida, desterrada y solitaria. Se universaliza la muerte solitaria en el hospital, muerte técnica y fragmentada en etapas, asistida por el dispositivo de salud. Esta concepción nace en Estados Unidos a partir de 1930 y se impone al resto de Occidente. Sin embargo, existieron y existen otras formas de relacionarse con la muerte. Cordeu, Illia y Montevechi (1994), a partir de sus trabajos etnográficos en el Gran Chaco paraguayo, sostienen que la “muerte amaestrada” es usual en comunidades donde no existe un hiato marcado entre la cultura y la naturaleza. Los idearios de muerte se relacionan con mitos de los orígenes, en los cuales las deidades se transforman y persisten en entes y acontecimientos del mundo actual, como en plantas, animales, fenómenos naturales y astrales. La continuidad entre vivientes y ex vivientes es analizada por los antropólogos con el lenguaje simbólico de la alimentación y la introyección.

Así, si bien existen comunidades que tienen una experiencia familiar con lxs muertxs, se puede afirmar que en el sentido occidental normatizado la muerte fue expulsada. En la civilización la muerte se volvió salvaje y famélica. En mi ciudad es incómodo cuando alguien habla reiteradamente de sus muertxs, no es usual llorar en público al finadx y hasta es de mal gusto velar a cajón abierto.

No obstante, habría que admitir que existe un ritual de despedida en redes sociales. El guion completo es el siguiente: un ser cercano publica un posteo

donde afirma, “no puedo creer lo que pasó, gracias por todo, te vamos a extrañar, nos veremos en el cielo”. El posteo se acompaña con alguna foto feliz -llena de vida- y se evita mencionar las causas de la defunción. Abajo del mensaje se envían abrazos y el infaltable “Q.E.P.D.”. Esta es una modalidad útil para informar y asegurar al mundo que “el muerto está bien muerto” -pasadas unas horas alguien comenta en una conversación que fulanix se murió, otrx reacciona estupefactx, y el primero dice que es verdad, que lo vio en Facebook-. Frente al cadáver en descomposición el celular garantiza una despedida aséptica. Algo parecido a la acción de quien ingiere animales en la forma de alimentos ultra procesados comprados en el supermercado, alejado del horror del matadero. Y digo “algo parecido” porque en el caso de los animales, como señala Massimo Filippi (2016), se prohíbe incluso todo archivo y testimonio. En el ritual de despedida del ex-viviente humano, el muerto ya no es del todo humano, pero tampoco es animal. Se lo admite en el lenguaje para que los vivos puedan constatar su expulsión del mundo simbólico. El ritual de despedida, determinado por reglas estrictas, configura lo que podría llamar un teleduelo seguro y gratuito. Cada quien en su casa y recordando durante la fecha pertinente de modo pertinente.

Esta escena parece montada a la medida de la versión psicoanalítica de la cual Allouch renegaba. El psicoanalista ensaya una nueva versión de duelo que “le fue dada” en una pesadilla. Relaciona este sueño con su propia experiencia de duelo. Él había perdido a su padre cuando era un niño y, siendo padre, perdió a su hija. Sostiene que este desplazamiento es propio de la época contemporánea. Mientras Freud y sus sucesores eligieron la muerte del padre como referente del duelo; actualmente la muerte paradigmática es la del hijo. Allouch argumenta que el posicionamiento de Freud es conveniente a la posterior teoría del trabajo de duelo: el padre “en el momento de su muerte, ha dejado de producir nuevas huellas desde hace un tiempo como si... su cuenta estuviera completa” (2011, p. 361). Entonces, el trabajo simbólico de identificación debería motorizarse naturalmente, sin grandes costos. Retomar una huella y rechazarla. En contraposición, quien pierde un hijo no solo pierde un pasado común, sino un futuro lleno de posibilidades. Ente el padre y el hijo parece abrirse una cuestión de limitrofías. En este punto, Allouch (2011) sin pudor afirma:

Formulemos al respecto algo así como un teorema: cuanto menos haya vivido el que acaba de morir según el enlutado, cuanto más su vida haya seguido siendo para éste último una vida en potencia (Aristóteles), más espantoso será su duelo, más necesaria será la convocatoria de lo simbólico. (p. 362)

El duelo del hijo es el más tortuoso. Sin embargo, esto no deja mudo al académico. Propone analizarlo a partir de tres operaciones: un instante de ver,

un tiempo de comprender, y finalmente, un momento de concluir. El duelo, como el psicoanálisis, es un recorrido que tiene comienzo y fin. Incluso la clínica misma es el duelo, que desemboca en el momento de concluir que en verdad esa vida se cumplió y en qué medida. Este momento debe realizarse a través de una exposición pública –se restablecen las fronteras: el hombre es hombre, es decir, es presa del lenguaje y no de la necesidad–.

No obstante, antes de lograr todo esto, hay que lidiar con otro duelo, o quizás con “El duelo” por excelencia: la muerte de Dios. En su lectura de Nietzsche, el psicoanalista sostiene que la época de la muerte salvaje se instaura en la Modernidad con la pérdida de la trascendencia, la cual mantenía la muerte dentro del orden de lo incomprensible –nadie tiene acceso al juicio de Dios–. Muerta la trascendencia, todavía permanecen sus sombras dentro de la caverna. El problema es que los hombres, miedosos de la extensión que se abrió frente a ellos, fueron incapaces de vencer estos vestigios. Por lo tanto, “Darnos cuenta de que hemos perdido a los dioses y a Dios, el sentido fuerte de «darse» totalmente «cuenta», sería una de las principales determinaciones cuya ausencia colaboraría para que la muerte se volviera salvaje” (2011, p. 368). Entonces, para hacer la muerte menos salvaje es necesario duelar definitivamente a Dios y darle peso a la evaluación humana.

El recorrido psicoanalítico descrito suena a una publicidad que vende aspiradoras capaces de borrar las huellas más profundas. Como las que veíamos en TeVeCompras con mi abuela: llame ya y en tres simples pasos obtendrá lo que está buscando. Si Derrida estuviese mirando solicitaría algún seguro de reembolso. En su lectura de Lacan advierte que no está en poder de nadie borrar una huella:

Pero que ella *se borre*, que pueda siempre borrarse, y ya desde el primer instante de su inscripción, a través y más allá de la represión, esto no significa que cualquiera, Dios, hombre o animal, sea su sujeto amo y pueda disponer del poder de borrarla. Al contrario. A este respecto el hombre no tiene mayor poder de borrar sus huellas que el susodicho “animal”. (Derrida, 2008, p. 162)

Nietzsche explicó que el engaño no es potestad humana y Derrida agrega que el traje de barrenderos nos queda grande. Frente a la afirmación de que el animal no borra sus huellas porque no es sujeto del significante se inquiere si acaso el hombre alguna vez lo haya sido. El límite imaginario/simbólico se infringe cuando la etología demuestra la existencia de rituales animales asociados a la sepultura y al duelo; y cuando en estas páginas del Word no dejo de ser requerida por *una* muerta.

Para duelar es necesario volver sobre los dogmatismos humanistas. La interpretación de la muerte de Dios propuesta por Allouch corre el riesgo de convertir al psicoanálisis en un nuevo fundamento absoluto. El conocimiento se erigiría entonces como fin último y se impone la evaluación como capacidad propiamente humana. El paciente psicoanalizadx, como el filósofo verdadero, tiene que pagar su deuda -o borrar sus deudos-. En cambio, en la lectura deconstructiva aquí propuesta, no se trata de destituir lo divino, sino de rechazar una verdad universal. Quizás en este gesto se puedan incluso crear relaciones espirituales que alimenten la vida. Entonces, antes de adoptar un bando dentro del enfrentamiento entre Dios y la razón, hay que bajar -como canta Spinetta- al silencio de la caverna. Pienso que el teorema de Allouch es útil al duelo de Allouch, lo ayuda a atravesar su desierto. Sin embargo, sería pretensión de sepulturero olvidar que es un invento y presentarlo como sistema deductivo ineludible. Como sospechaba Nietzsche: toda ficción útil puede devenir piedra en el zapato.

Por otro lado, creo que el libreto del psicoanalista tiene otros problemas más graves a los fines de mi búsqueda. Su teorema expulsa mi personaje de nieta. Al parecer la muerte de lxs abuelxs no fue ni es paradigmática. Si el tiempo del padre está completo casi se podría decir que el tiempo de lxs abuelxs está totalmente agotado. La academia no se molestó en pensar la muerte en la vejez. Hay una economía del duelo donde lxs vijxs no están, se constituyen como lo Otro de la juventud. Existe en consonancia todo un imaginario en Occidente que asocia vejez a muerte, que se puede rastrear desde la Antigüedad occidental.

El término “vejez” tiene la piel marcada con hierro caliente, como la del ganado destinado a la faena. Su etimología se remonta a la palabra latina “*vetus*”, que significa “viejo, anciano, antiguo, de otro tiempo, añoso” (Larrouse, 2010, p. 544). Entre los cultismos asociados a “*vetus*” se encuentran “veterinario” y “vejar”, ambos con sentido despectivo. “Veterinario” proviene del latín “*veterinarius*”, significa “animales viejos, impropios para montar” (Corominas, 1987, p.606). Por su parte, “vejar” proviene del latín “*vexar*”, que significa “atormentar, perseguir, vejar, maltratar” (Larrouse, 2010, p. 544).

Reúno las palabras: viejo, impropio para montar, maltratar. Aristóteles, el filósofo que cita Allouch para valorar la vida en potencia, se vuelve herrero de estas mismas marcas. El estagirita sostiene en *Retórica* que los viejos son avaros y no son capaces de amistad desinteresada, ya que “son de espíritu pequeño porque han sido maltratados por la vida” (Aristóteles, 1994, p. 382). Los viejos no saben vivir de la esperanza porque viven apegados a las malas memorias del pasado o al lamento por la desaparición de un momento mejor. En su libro *Reproducción de los animales* (1994b), agrega que “la vejez es fría y seca” (p. 304) y

“es correcto decir que la enfermedad es una vejez adquirida, y la vejez una enfermedad natural” (p. 306).

La descripción aristotélica no hace justicia a Chacha. Quizás, nuevamente, aquí haya un problema de latitudes. Lxs abuelxs de Aristóteles pueden haber sido actores secundarios, pero mi abuela no lo fue. El rol particular de lxs abuelxs en mi comunidad me hace pensar que debo inventar una versión bonaerense del duelo. Lejos de la sociedad esclavista griega y su institución familiar, hoy la precarización económica impuesta por el régimen neoliberal obliga a lxs xadres a delegar en familiares cercanos tareas de cuidado no remuneradas. En este contexto la figura de lxs abuelxs -y en particular de las abuelas- se vuelve preponderante.

Me pregunto si el recorrido que yo realicé hasta acá le hizo justicia a mi abuela. No estoy segura. Lo que sí sé es que el duelo no es un acto de conocimiento. Nada tiene que ver con el acceso a lo simbólico, esa pulserita VIP que alimenta la fantasía de no tener que hacer ninguna cola para pasar, que asegura una entrada rápida y glamourosa. Los patovicas que vigilan las fronteras entre quienes están dentro y fuera de la fiesta del lenguaje fueron llamados a dirimir. En las paredes del edificio lxs expulsadxes escriben: muerta la policía del equívoco se acabará la rabia antropocentrista.

Mientras tanto las cartografías que trazan las interacciones entre los vivientes y los ex-vivientes constituyen actos de resistencia. En las formas de mi duelo bonaerense esto supuso dejar(nos) crecer la llanura, resistir a los herbicidas civilizatorios que, con promesas de control y eficacia, solo envenenan el medio. Esta elección requiere nutrir formas de disponibilidad que nos permitan prestarnos al encuentro con seres no domesticados.

El medio se trabaja luego de dar un salto de fe, carente de garantías, que espesa los bordes propiamente humanos. Supone bajar al silencio del desierto posthumano. Pero también implica salir danzando, con ayuda de seres extraños, abandonando la carga de las valoraciones antropocéntricas. Frente a los sacerdotes del duelo habría que decir que la muerte debe ser superada porque debe superarse la vara humanista con la cual se la pretende medir. Lxs Ultrahombres no son independientes de los Ultramuertxs.

Este ensayo es una tarea y es también una ficción. El duelo es algo que debe ser inventado porque las figuraciones se trazan desde múltiples localizaciones. Cada localización tiene sus nombres singulares, sus (hetero)biografías, se compone por las miradas que nos cruzamos estando desnudxs o en sueños, es decir, cuando dejamos de constatar que una vida se cumplió, y comenzamos a dibujar los mapas de nuestros territorios vejados.

Bibliografía

Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Taurus.

Aristóteles (1994a). *Retórica*. Trad. Quintín Racionero, Madrid: Gredos.

Aristóteles (1994b). *Reproducción de los animales*. Trad. Esther Sánchez. Madrid: Gredos.

Braidotti, R. (2002) *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.

Cordeu, E. J., Illia, E. S., y Montevechio, B. (1994). El duelo y el luto. Etnología y psicología de los idearios de la muerte. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*. 21(1), pp. 131-155.

Corominas, J. (1987) "Domesticar" y "Viejo". En *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, p. 219 y p. 606.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina Rodríguez Marciel y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.

Despret, V. (2022). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Trad. Pablo Méndez. Madrid: La Oveja Roja.

Filippi, M. (2016). *L'invenzione della specie, Sovvertire la norma, divenire mostri*, Verona: Ombre corte.

Lacan, J. (2009a). *Seminario 3. Las psicosis*. Trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2009b). "La dirección de la cura y los principios de su poder". En *Escritos 2*. Trad. Tomás Segovia y Armando Suárez. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (2011). ¡Lacan por Vincennes! *Lacanianana*, (11), pp. 11-12.

Larousse (2010). "Vetus" y "Vexo". En *Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino*. Vox: España, p. 544.

Geografías posthumanas: ¿cómo alimentar un cuerpo muerto?

Milena Zanelli

Nietzsche, F. (1994). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: M. E. Editores.

Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2011). *Genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Platón (2007). *República*. Trad. Antonio Camarero. Buenos Aires: Eudeba.

Sabino, J. P. (2021). La pedagogía de Zaratustra desde una perspectiva posthumana. *Estudios Nietzsche*, (21), pp. 107-126.

Sarmiento, D. M. (2000). *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: Emecé.

Singer, D. (2024). *Nihilismo con piel de lobo. Nietzsche frente al neoliberalismo*. Argentina: Las cuarenta.

MILENA ZANELLI

Profesora de Filosofía en el nivel de Formación Docente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Estudiante de posgrado en la Maestría en Teoría Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Área de Teoría Política del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina.