

**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina

# **ANTÍGONA Y SU POTENCIAL SIGNIFICATIVO**

**La figura de Antígona resignificada desde los  
estudios de género**

Tesis para obtener el grado de Magister en Estudios de  
Género y Cultura en América Latina Mención: Humanidades

Alumna:

**DANIELA SEPÚLVEDA VARAS**

Profesora guía: Olga Grau Duhart

**Santiago, Chile 2011**



Agradecimientos . .	4
Introducción . .	5
I.- Antígona y su potencial significativo . .	7
II.- Resignificación de la figura de Antígona . .	13
1 Antígona: Esencia ética femenina. La Antígona de Hegel . .	13
2.- La figura de Antígona <i>desde</i> los estudios de género. . .	16
2.1 Antígona sexuada desde el poder. Una lectura feminista de Antígona desde los aportes de Amelia Valcárcel . .	17
2.2 Antígona: construcción de lo femenino. Lectura de Antígona desde la teoría beauvoiriana . .	21
3.- La figura de Antígona <i>en</i> los estudios de género . .	25
3.1 Ausencia de la mitad de la especie. Celia Amorós lectora de Antígona . .	25
3.2 “Ella ante el rey”. Lectura de Antígona por Luce Irigaray . .	27
3.3 Antígona transgresora. Antígona leída por Judith Butler . .	30
III.- Antígona y las Madres de Plaza de Mayo . .	39
1.- Las Madres de la Plaza de Mayo <sup>108</sup> . .	41
2.- La transgresión de Antígona y las Madres de Plaza de Mayo . .	42
3.- Antígona y las Madres contra la tiranía del gobierno . .	44
4.- La prohibición del rito fúnebre en Antígona y las Madres de Plaza de Mayo . .	46
Conclusiones . .	49
Bibliografía . .	51
Referencias electrónicas: . .	51

## Agradecimientos

La realización de esta tesis, ha contado con el apoyo de varias personas que de distintas formas han aportado a su producción: con cariño, apoyo, conversaciones, lecturas, sugerencias y correcciones.

Agradezco a la profesora Olga Grau Duhart por sus comentarios y consejos siempre pertinentes, por su permanente disposición y por presentarme los estudios de género.

A Nieves, mi madre, por su cariño y apoyo incondicional que hicieron posible la realización de esta tesis, por incitar en mí el gusto por las tragedias griegas.

Agradezco a Héctor, por sus múltiples correcciones resultado de una lectura atenta y minuciosa de este trabajo.

A Francisco Herrera, por aceptar mi proyecto de tesis desde un comienzo con entusiasmo.

Y especialmente agradezco a mi compañero, Miguel, por su interés sobre mi investigación, por las múltiples y enriquecedoras conversaciones que contribuyeron a este trabajo y por sus correcciones que permitieron una mejor escritura.

---

# Introducción

La tragedia de Sófocles, *Antígona*<sup>1</sup>, es una obra significativa para los estudios de género, pues en la figura de Antígona (protagonista de la tragedia), se visibiliza el enfrentamiento entre lo femenino y lo masculino, la tensión entre lo privado y lo público, la legalidad y la justicia, la familia y el estado, problemas que hacen vigente la tragedia aún en la actualidad.

Realizamos una interpretación de esta figura a través de una lectura crítica a los textos escritos acerca de Antígona, que permiten problematizar desde las teorías de género los conceptos e imágenes del pensamiento androcéntrico que han interpretado a Antígona.

Este trabajo tiene como objetivo analizar la figura de Antígona, en busca de una relectura que resignifique y revalorice conceptos como lo doméstico, lo público, el parentesco, la familia, la mujer y el varón, con el fin de explorar y aportar herramientas en la deconstrucción de las subjetividades de hombres y mujeres.

Nuestro objetivo es elaborar una lectura interpretativa de la figura de Antígona, como lugar de transgresión radical, con el fin de indagar en las relaciones entre lo femenino y lo masculino, lo público y lo privado, las relaciones de poder, la familia y la ciudadanía. En la actualidad sus lecturas son variadas, pero algunas aún mantienen el peso de la tradición androcéntrica. Por este motivo es necesario reinterpretar la obra desde una visión teórica contemporánea, que implique una lectura de género y nos permita una resignificación de estas relaciones.

Nuestra hipótesis es: que la figura de Antígona, como lugar de transgresión, evidencia *un potencial significativo* que permite repensar, desde una perspectiva de género, *las tensiones y conflictos* que atañen las relaciones de género, las relaciones de poder, la familia, la sociedad, lo público y lo privado.

En un primer momento intentaremos mostrar por qué Antígona encierra un enorme potencial significativo que se traduce en las múltiples interpretaciones a que ha estado sujeta a lo largo de la historia. Para tal efecto consideraremos el recorrido que realiza George Steiner por las representaciones inspiradas en la tragedia.

En un segundo momento revisaremos algunas de las lecturas que se han hecho de Antígona: en el primer apartado nos ocuparemos de la contribución realizada por Hegel en torno a las atribuciones éticas y amorosas ligadas a la figura femenina y la oposición planteada entre las leyes del estado y la familia, considerándolas como ámbitos excluyentes; en el segundo apartado, analizaremos la tragedia de Antígona desde los estudios de género, más precisamente a partir de los aportes de Amelia Valcárcel y Simone de Beauvoir, desde donde indagamos los conceptos de la familia, lo privado y el parentesco, desnaturalizando dichos conceptos, lo que nos permitirá problematizar y explorar la construcción de las representaciones de mujeres y varones a través de Antígona; y en el tercer apartado exploraremos las interpretaciones de Antígona presentes en los escritos de Celia Amorós, Luce Irigaray y Judith Butler, quienes elaboran una resignificación explícita de Antígona desde sus comprensiones de la identidad femenina, la diferencia

---

<sup>1</sup> La tragedia narra la historia de la hija de Edipo, Antígona, hermana de Polinice y Etéocles, que infringe el edicto de Creonte que prohibía sepultar a Polinice. Esta joven desobedece a Creonte y acude a enterrar el cuerpo de su hermano, es sorprendida por la guardia de Creonte y castigada con la muerte. Sófocles, *Tragedia*, Traducción A. Alamillo, Barcelona, Gredos, 2006

sexual y el género, deconstruyendo con sus interpretaciones los discursos tradicionales de la figuras de Antígona.

En un tercer momento, considerando el corpus teórico elaborado desde la teoría del género, abordaremos las diversas relaciones, que a nuestro juicio, tienen lugar entre las Madres de Plaza de Mayo y la figura de Antígona, en ambas se juegan representaciones de mujeres que deciden y actúan por sus familiares muertos privados de una sepultura.

El análisis de las interpretaciones de la figura de Antígona, desarrollado en este trabajo pretende develar los presupuestos teóricos implicados en ellas, intentando construir una lectura interpretativa de Antígona que resigne lo político, el poder, lo femenino y lo masculino, lo público y lo privado, la familia y el estado, desde los estudios de género. Aunque se reiteran ciertos aspectos, pensamos que las inflexiones de lectura propias de los autores y autoras considerados, dan cuenta de ciertas problemáticas que son centrales para el análisis crítico realizado desde los estudios de género.

# I.- Antígona y su potencial significativo

La tragedia de *Antígona*, desde su creación ha llamado la atención de manera persistente, ha sido interpretada y resignificada desde distintas áreas: la filosofía, la literatura y el arte, han elaborado interpretaciones de Antígona que han trascendido distintas épocas. Las problemáticas que se desarrollan en la tragedia, los conflictos y desenlaces han provocado que *Antígona* hoy en día, después de más de veinticinco siglos desde que fuera escrita siga plenamente vigente produciendo identificación con sus lectores.

George Steiner es uno de los pensadores que ha estudiado esta obra, quien en sus investigaciones ha considerado las diversas interpretaciones y versiones dramáticas que han dado cuenta de Antígona y ha concluido que la tragedia de *Antígona* es una expresión de arte llena de belleza y misterio. Esto ha llevado a que esta obra sea considerada la creación del espíritu humano más cercana a la perfección.<sup>2</sup>

Steiner explica la vigencia de esta tragedia, la capacidad de trascender en el tiempo, a partir de los conflictos de poder que se entranan en la obra; en ellos reconocemos las dicotomías de poder que subsisten a través de los tiempos, de modo que *Antígona* posee la propiedad de expresar los principales conflictos de la condición del ser humano.

**“Esas constantes son cinco: el enfrentamiento entre hombres y mujeres; entre la senectud y la juventud; entre la sociedad y el individuo; entre los vivos y los muertos; entre los hombres y Dios.”<sup>3</sup>**

Los personajes de la tragedia se ven envueltos, en enfrentamientos de poder, figurando como conflicto central el que se desarrolla entre Creonte y Antígona, relación beligerante que simboliza, que reúne significativamente, los cinco conflictos mencionados.

En el primer conflicto que señalamos, esto es la oposición entre lo masculino y lo femenino, Creonte es representante de la masculinidad y Antígona de la feminidad; cada uno encarna la totalidad del respectivo género, en el que se manifiestan valores y roles que se oponen: Creonte *racional* y *egoísta* emite la orden que prohíbe enterrar el cuerpo de Polinice (hermano de Antígona); y Antígona, fraterna y protectora, desobedece la orden para dar una buena muerte a su hermano. En el segundo conflicto, a saber la oposición entre la juventud y la senectud, un conflicto generacional en que la juventud de Antígona desafía insolentemente la madurez de Creonte, ambos validan su propia manera de entender el mundo, ella desde la *pasión* juvenil y él desde la *experiencia* acumulada. En el tercer conflicto, vemos el antagonismo entre la sociedad y el individuo: aquí el orden social es protegido por las órdenes de Creonte, que con su mandato castiga a Polinice, acusándolo de traidor de la patria; el individuo es defendido por los actos de Antígona, que actúa por este sujeto particular faltando a la ley de la ciudad. El cuarto conflicto es caracterizado por la oposición entre la vida y la muerte, Antígona protege a los muertos, reivindica el mundo de los muertos y Creonte resguarda el mundo de los vivos. El quinto conflicto recoge la oposición entre los hombres y las divinidades: Antígona vela por cumplir el mandato de la divinidad inexorable y Creonte lucha por proteger y cumplir las leyes de los hombres, sus leyes.

<sup>2</sup> Cfr, Steiner, G. *Antígonas*, España, Gedisa, 1987, p. 15

<sup>3</sup> *Op. Cit.*, p. 179

Entre los conflictos universales que nos plantea Steiner, el conflicto sustancial es la oposición entre la masculinidad y la feminidad, la problemática de esta dicotomía estructura la ideología patriarcal, que estipula una diferencia rotunda entre lo masculino y lo femenino, no reconoce condiciones de igualdad entre los sujetos de estos sexos y mantiene un sistema de sexo/género<sup>4</sup> en que se infravalora lo femenino y se enaltece la masculinidad.

El conflicto entre lo masculino y lo femenino, representado en los roles de Antígona y Creonte, se vuelve una disputa en que cada uno quiere hacer cumplir lo que concibe como justo, lo debido, amparado en sus propias visiones de mundo, intentando validar sus pensamientos frente al otro, cumpliendo con lo que a cada uno se le exige desde su rol en la sociedad. Creonte por su lado no se deja ganar por esta joven mujer que lo desafía, pues debe responder a las valoraciones sociales generadas sobre la masculinidad, como la fuerza y la victoria. Por su lado Antígona se enfrenta a Creonte, como sujeto empoderado que desafía la figura masculina y a la vez transgrede los valores femeninos que el sistema patriarcal le ha atribuido, al desafiar al rey de Tebas.

Estos conflictos distinguen la tragedia de los demás géneros literarios, pues en ella se presentan problemáticas que dan cuenta de la humanidad en su totalidad, de la esencia de la humanidad. La tragedia contiene y reúne todo lo presente en el ser humano y concluye con un desenlace fatal, que pareciera provenir de algo divino; muestra la miseria del ser humano y la relación con un más allá, que amenaza con arrebatarle su humanidad. Es un género literario que refleja la vida del ser humano y sobrepasa al ser humano y la misma divinidad. En la tragedia el destino está sobre los dioses, como nos dice Steiner, el *fatum* de la tragedia es “un poder invisible, inaccesible a las fuerzas naturales y ejerce su imperativo hasta sobre los dioses.”<sup>5</sup>

Las lecturas que se han hecho de la tragedia, no han sido lecturas estáticas porque no pueden serlo, la comprensión de esta obra se sostiene en un flujo constante entre las diversas interpretaciones, generando de forma permanente lecturas sobre esta tragedia.

**“Cuando se trata de un texto de la dimensión de Antígona, el acto de “comprender” es un acto históricamente y actualmente dinámico. Es un proceso de acuerdo y disentimiento entre la autoridad acumulada, selectiva, de las opiniones recibidas y la incitación de las suposiciones individuales. La lectura nunca es estática”<sup>6</sup>**

En la actualidad las lecturas y representaciones artísticas inspiradas en Antígona se siguen multiplicando, y siguen movilizando reflexiones que discurren sobre las propuestas ya escritas. La comprensión de Antígona, está en permanente movimiento, presentando un dinamismo que depende de las ideologías compartidas en el momento de la comprensión.

Desde la interpretación de Steiner sobre la tragedia, los personajes presentan un *autonomismo*, donde cada uno tiene su propia ley, actúa según su propio código, inspirado de forma ecléctica en lo civil y lo divino. Antígona, por su parte intenta cumplir con el entierro del cuerpo de su hermano, con los mandatos divinos, dar sepultura a los cuerpos y Creonte por su parte se niega al entierro de Polinice por considerarlo traidor de la patria.

<sup>4</sup> “Los sistemas de sexo /género son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anatómo-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y, en general al relacionamiento entre las personas.” En Barbieri de Teresa, “Sobre la categoría de Género. Una introducción teórica-metodológica”, en *Fin de siglo, Género y cambio civilizatorio*, México, UNAM, 1996, p. 13

<sup>5</sup> Cfr. Steiner, *Antígonas*, p. 16

<sup>6</sup> *Op. Cit. p. 158*

**“Tanto Creonte como Antígona son auto-nomistas, son seres humanos que obran según su propia ley. Sus respectivas enunciaciones de la justicia son irreconciliables en el caso dado. Pero en su obsesión por la ley llegan a ser casi imágenes refractantes.”<sup>7</sup>**

Las lecturas tradicionales relacionan la figura de Antígona a la ley divina, pero Steiner encuentra una mayor relación entre Creonte y la divinidad, pues es Creonte quien recurre permanentemente al Dios en sus súplicas<sup>8</sup>. La relación entre Creonte y la ciudad, puede ser cuestionada, pues Creonte quiere que las reglas impuestas por él se cumplan, no recurre a una ley escrita, sino solamente a su palabra, desarrollando un conflicto entre poderes personales, más que entre el poder divino y el civil.

Este conflicto termina asentándose en un conflicto entre lo femenino y lo masculino, donde Antígona representa lo femenino, pero desde Steiner, esta figura se masculiniza, al mostrarse altiva y desobediente al poder político de Creonte.

**“La masculinidad del acto de Antígona, la masculinidad de los riesgos en que ella ha incurrido, una masculinidad postulada a priori y, en consecuencia, percibida como evidente por el gobernante de la ciudad, y por sus centinelas y consejeros, impugna fundamentalmente la virilidad de Creonte.”<sup>9</sup>**

Antígona masculinizada, enaltece los valores que se identifican con el poder masculino, actúa de manera decidida para velar por un varón, se enfrenta a Creonte, con la misma insolencia y orgullo que lo haría un igual, olvidando su condición de mujer que la remite a un lugar pasivo. La masculinidad de la que se apodera Antígona es una masculinidad visible –nos dice Steiner- que manifiesta los valores que se han relacionado históricamente con la masculinidad, como la decisión, la acción, el ímpetu y la valentía.<sup>10</sup>

Respecto a la relación de hermanos que se desarrolla entre Antígona y Polinice, Steiner nos dice, “De todas las criaturas reales o fingidas, Antígona es la que más posee “alma de hermana”<sup>11</sup>. Este carácter idílico que otorga a la hermandad que profesa Antígona a su hermano, se sustenta en el sacrificio y la salvación del cuerpo de Polinice; Antígona desobedece el mandato que prohíbe enterrar el cuerpo de Polinice, aún sabiendo que la consecuencia de su acto será fatal.

Steiner al referirse a la hermandad entre Antígona y Polinice, cree ver algo más que una relación de parentesco, encuentra en ella una transgresión a las reglas del parentesco. Los dichos que Antígona profesa a su hermano, contienen un sonido erótico que daría cuenta de los deseos incestuosos que Antígona tendría por éste.<sup>12</sup> Frases de amante, como: “Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama al cometer un crimen

<sup>7</sup> *Op. Cit., p. 143*

<sup>8</sup> *Cfr. op. cit. p. 205*

<sup>9</sup> *Op. Cit.,p.183*

<sup>10</sup> En Antígona se presenta la tensión de acercarse a la representación del *eterno femenino*, al velar por sus familiares, pero haciéndolo, a la vez, desde un actuar masculino, que realza los valores de la acción y el desafío. Cuando hablamos de *eterno femenino*, nos referimos a la comprensión de una mujer en general, construcción que contempla el carácter de una mujer como si fuera todas. Esta construcción nos habla del prototipo de lo femenino como algo objetivable, maternal, virginal y sublime

<sup>11</sup> *Op. Cit.,p. 22*

<sup>12</sup> *Cfr. Op. Cit.,p. 126*

piadoso”<sup>13</sup>, llevan a Steiner a pensar que el amor de Antígona no es fraterno, sino más bien erótico.

Steiner desarrolla en la lectura de Antígona temas polémicos que hacen de esta tragedia un ícono de significados y lecturas que la han hecho digna de análisis, trascendiendo tiempos, espacios y disciplinas. En la tragedia, no solamente encontramos belleza artística, sino también riqueza teórica en tanto las problemáticas representadas en la tragedia son siempre contemporáneas: la oposición de lo femenino y lo masculino, la dicotomía entre lo humano y lo divino, el enfrentamiento entre los intereses de la comunidad y la divinidad y las problemáticas del sistema del parentesco como el incesto y la fraternidad.

A partir de esta tragedia surgen distintas significaciones, como vemos en Steiner, pero a nosotros nos interesan específicamente las interpretaciones de *Antígona* que han presentado implicancias sexistas. En una primera instancia consideraremos los propios escritos de la tragedia, que son evidentes representaciones del sistema androcéntrico, para luego resignificarlas desde las teorías del género. El escrito de Sófocles, es representativo del sistema patriarcal en el que está inserto y evidencia en diversos pasajes el sexismo explícito que figura en sus personajes.

El personaje de Creonte desde el inicio de la tragedia manifiesta actitudes machistas que discriminan a Antígona por su condición de mujer. En los primeros pasajes, cuando Creonte aún no sabe quién es la persona que ha desobedecido sus órdenes, espera que un hombre sea el culpable de este acto, pregunta a los guardias que resguardan que el cuerpo de Polinice se mantenga sobre la tierra: “¿Qué *hombre* es el que se ha atrevido?”<sup>14</sup>, dando por sentado que solo un hombre podría ser la persona que ha incurrido en esa falta<sup>15</sup>.

El enfrentamiento entre varón y mujer, que se produce entre Antígona y Creonte, evidencia la terquedad con que se posiciona Creonte frente a Antígona, postura altanera que refleja el deseo irrefrenable por evitar la derrota de un varón frente a una mujer: “Y así, hay que ayudar a los que dan las órdenes y en modo alguno dejarse vencer por una mujer. Mejor sería, si fuera necesario, caer ante un hombre, y no seríamos considerados inferiores a una mujer”<sup>16</sup>

Creonte no solamente quiere evitar la derrota, sino que más bien le preocupa perder frente a una mujer. Si Creonte pierde ante una mujer, se transforma en alguien débil, debilidad que no radica en la derrota, sino en perder frente a una mujer.

La tiranía que evidencia la manera de gobernar de Creonte, al no escuchar a nadie y hacer caso omiso de las voces que siempre han guiado su actuar, solamente se ve trastocada cuando se enfrenta a la fatalidad de sus decisiones. Creonte se rinde solamente frente al *fatum* e intenta dar un paso a atrás en sus actos, pero ya es demasiado tarde: “Mientras que yo, ya que he cambiado mi decisión a ese respecto, igual que la encarcelé, del mismo modo estaré presente para liberarla. Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida.”<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Sófocles, “Antígona”, *Tragedia*, Barcelona, Gredos, 2006, 60

<sup>14</sup> *Op. Cit.*, 245-250

<sup>15</sup> Concepto de *hombre*, de significado ambiguo, que no está siendo utilizado desde su referencia a la humanidad, sino solamente desde de una referencia al varón. Cfr, Violi. P, *El infinito singular*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1991, p 150

<sup>16</sup> Sófocles, “Antígona”, 275-280

<sup>17</sup> *Op. Cit.*, 1110-1115

Cuando decide ceder, el fatalismo ya se ha desencadenado sobre su familia, no alcanza a salvar a Hemón, su hijo, reconociendo momentos antes de la muerte de su hijo que respetar las leyes era lo mejor, y que sus órdenes no correspondían a las leyes de la ciudad. Por tanto Antígona solamente desobedece la ley de un varón con poder, no las leyes de la ciudad que procuran cuidar la vida y muerte de sus ciudadanos. Antígona no actúa en *contra* de la ciudad, es *parte* de ella, conoce los mandatos divinos que ordenan la ciudad:

***“No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre y nadie sabe de dónde surgieron.”<sup>18</sup>***

Antígona se muestra como un ser humano fuerte que desobedece el mandato de Creonte, ser humano al que no le importa la muerte si es por cumplir con lo que ella considera correcto<sup>19</sup>, no se desdice frente al desenlace fatídico de la tragedia, aunque la muerte alcance a su amado Hemón(hijo de Creonte) y a ella misma.

La figura de Antígona, desde lecturas tradicionales, es relacionada con lo sagrado y la debilidad, valores que conforman una identidad femenina. En la tragedia encontramos indicios que nos muestran una Antígona distinta, identificada con la racionalidad, la ira y el poder. Mientras que los valores femeninos son encontrados en Ismena, hermana de Antígona, quien se niega a ayudarla en la misión de enterrar el cuerpo de su hermano debido a la inferioridad implicada en la feminidad:

***“Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que estas.”<sup>20</sup>***

Ismena se identifica con el prototipo femenino que históricamente se le ha adjudicado a Antígona, al justificar en la debilidad femenina el no acompañar a su hermana en un acto que suponía enfrentarse a los varones, mostrando con ello pasividad, timidez y conformismo, valores que forman parte del prototipo femenino.

Antígona, por su parte responde a la negación de Ismena de manera iracunda y furiosa: “Si así hablas, serás aborrecida por mí y te harás odiosa con razón para el que está muerto.”<sup>21</sup> Con estas palabras Antígona se aleja de la irracionalidad sensible y emotiva que ha caracterizado a lo femenino y transita hacia la decisión y la acción, características masculinas, pero a la vez se reconoce como una mujer movilizada por el amor y dice “Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor”<sup>22</sup>.

En el escrito de Sófocles, encontramos pasajes que nos permiten ampliar la gama de significaciones sobre Antígona, nos permite salirnos de esta correspondencia entre Antígona y lo femenino, dando lugar a nuevos posicionamientos que evidencian la transitabilidad entre lo masculino y lo femenino. Contemplamos una Antígona cercana a una caracterización varonil, que no lucha contra la ciudad sino que es parte de ello y que

<sup>18</sup> *Op. Cit.,450-455*

<sup>19</sup> Figura que puede ser relacionada con Sócrates, en tanto la forma de entender la vida, ambos prefieren morir antes que vivir sin poder hacer lo que cree es su tarea en la tierra. Platón, *Apología de Sócrates*, Traducción: Alejandro G. Vigo, Editorial Universitaria, Santiago, 2006.

<sup>20</sup> *Sófocles, “Antígona”, 60*

<sup>21</sup> *Op. Cit.,90-95*

<sup>22</sup> *Op. Cit.,220-225*

se moviliza por cumplir con los derechos de la comunidad, que es a la vez movilizada por el amor.

Múltiples son las interpretaciones de la figura de Antígona y las relaciones con los demás personajes, que nos permiten problematizar construcciones de género y de parentesco implícitas en la tragedia, reflexionando sobre las significaciones del sistema androcéntrico implicado en las lecturas de esta figura. Cada lectura de Antígona implica un posicionamiento frente al sistema androcéntrico y genera una lectura propia de la constitución de identidades que se manifiestan en la tragedia.

## II.- Resignificación de la figura de Antígona

La tragedia escrita por Sófocles, *Antígona*, que ha trascendido en la cultura occidental, debido a la significatividad y universalidad de sus conflictos, será reinterpretada en esta segunda parte de nuestro trabajo en tres momentos, desde distintas propuestas teóricas relevantes para comprender los conflictos que se desarrollan en torno a ella.

Primero: abordaremos la lectura tradicional, *androcéntrica*, que Hegel realiza de Antígona como representación de la perfección ética femenina, suponiendo la existencia de una sustancia ética femenina y una masculina, que se traducen en el conflicto ético de la tragedia de Sófocles(1).

Segundo: ofreceremos algunas reflexiones que desnaturalizan la esencia femenina y desde los aportes de las teorías del género de Amelia Valcárcel y Simone de Beauvoir resignificaremos sus implicancias para la lectura de Antígona (2). Desde Amelia Valcárcel, que aborda las representaciones de lo femenino y realiza un seguimiento a las valoraciones asociadas a la mujer(2.1) y desde Simone de Beauvoir que analiza la construcción social de lo femenino(2.2).

Tercero: abordaremos lecturas feministas que han analizado explícitamente la figura de Antígona y la han resignificado en los estudios de género (3): En Celia Amorós que problematiza la figura de Antígona a la luz de la conceptualización hegeliana (3.1), en Luce Irigaray que nos habla de una Antígona que representa lo *femenino* opuesta al poder que ejecuta Creonte (3.2), en Judith Butler que desvincula a Antígona del sistema de parentesco y la sitúa en un lugar extático (3.3).

### 1 Antígona: Esencia ética femenina. La Antígona de Hegel

La figura de Antígona ha sido leída desde distintas perspectivas filosóficas. Algunas de estas lecturas han dado forma a la figura trágica de Antígona desde conceptos profundamente arraigados en la cultura patriarcal; éstas han gozado de tal aceptación que han imposibilitado tan siquiera un espacio para dudar de ellas, dificultando la aparición de resignificaciones de esta tragedia, consolidando así el sistema patriarcal.

Entre las interpretaciones más tradicionales, encontramos la lectura hegeliana, expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* en el apartado sobre “El Espíritu”. En aquellas líneas Hegel nos da a conocer su interpretación de la tragedia de Antígona en el contexto de su exposición del desarrollo dialéctico de la ética, donde se enfrentan la ley divina y la ley del hombre, pero en ningún momento encarna sus conceptos, vacíos de referencia, en los nombres de la tragedia, aunque su relato es evidentemente identificable con la tragedia de Antígona, texto que solamente es mencionado en una cita.

Hegel en este capítulo nos habla sobre “El espíritu”, espíritu que identifica con la sustancia ética, es la vida ética de un pueblo, es el mundo ético viviente, el que se desdobra en realidad y pensamiento, correspondiendo al reino de la cultura y al reino de la esencia, respectivamente<sup>23</sup>. Esta sustancia ética se escinde en ley humana y ley divina:

La ley humana es:

**“En la forma de universalidad, es la ley conocida, la costumbre presente; en la forma de singularidad, es la certeza real de sí misma en el individuo en general y la certeza de sí como individualidad simple lo es como gobierno, su verdad es la validez manifiesta, puesta a la luz del día; una existencia que surge para la certeza inmediata en la forma de la existencia puesta en libertad.”<sup>24</sup>**

La ley humana como universalidad se reconoce en el pueblo, en la comunidad, en la realidad, en la ciudad que habita el sujeto político y que posibilita su libertad.

Por su parte la ley divina, se caracteriza por:

**“En efecto la potencia ética del Estado tiene, como el movimiento del obrar consciente de sí, su oposición en la simple e inmediata esencia de la eticidad; como universalidad real, aquella es una fuerza en contra del ser para sí individual; y, como realidad en general, tiene en la esencia interior un otro de lo que ella es.”<sup>25</sup>**

Estas dos leyes se contraponen, la ley humana es la certeza de sí mismo del individuo, la ley divina es una fuerza en contra del ser individual; la ley humana se expresa en la realidad, en la libertad del individuo, la ley divina, tiene su esencia en otro, en la familia. La ley divina se manifiesta en contra del individuo en un permanente conflicto entre el sujeto y la familia, en que se tensiona la libertad del individuo y el deber con estos otros.

Cada una de estas leyes que se oponen, corresponden a un sexo, dando por sentado una visión heterosexista de la sociedad, la ley humana para al sexo masculino y la ley divina se atribuye al sexo femenino:

**“El hermano pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. Pero la hermana se convierte, o la esposa sigue siéndolo, en la directora de la casa y la guardadora de la ley divina. De este modo, ambos sexos se sobreponen a su esencia natural y se presentan en su significación ética como diversidades que dividen entre ambos las diferencias que la sustancia ética se da.”<sup>26</sup>**

Cada sexo, y sus distintos contenidos éticos, permiten la unidad y el movimiento de la sustancia ética, cada uno guarda su espacio: la mujer la ley divina, por tanto la comunidad ética natural que es la familia y el varón, la ley humana, es decir, la comunidad y las costumbres. La ley divina que determina la familia presenta diferencias en las relaciones que pueden darse: marido- esposa, hermano-hermana y madre-hijo. Respecto a la relación marido y esposa, es solamente representación del espíritu, la realidad está en el hijo<sup>27</sup>. Esta afirmación respecto a la constitución de la familia, da cuentas de una concepción

<sup>23</sup> Cfr. Hegel. G.H.F, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 259-262

<sup>24</sup> *Op. Cit.*, p. 263

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Op. Cit.*, p. 270

<sup>27</sup> Cfr. *Op. Cit.*, p. 268

heterosexista de la pareja, además basada en la reproducción, pues la realidad de esta relación se sitúa en el hijo, no en la relación misma entre marido y esposa.

Respecto a la relación de hermano y hermana, Hegel señala que es una relación sin mezcla: “Ambos son de la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado su quietud y su equilibrio, por eso no se apetecen...”<sup>28</sup>

En la relación de hermano, Hegel sostiene que no hay apetencia y que tendría la realidad en la relación misma, no en otro, es una relación que contiene la realidad, además de reforzar que es una relación en que no se desea al otro. Niega la posibilidad de una relación incestuosa entre estos hermanos, oponiéndose a las apreciaciones que posicionan a Antígona infringiendo la prohibición de incesto, pues niega la posibilidad de deseo entre hermanos, por ser la misma sangre.

Si llevamos estos conceptos al relato de Antígona y ponemos nombres a esta conceptualización ética hegeliana, identificando al varón, Creonte con la ley humana y Antígona con la ley divina, el enfrentamiento de la tragedia, no resulta un enfrentamiento entre estas leyes, pues la heroína no se enfrenta a las leyes de la ciudad, sino a las leyes de un varón, pues rendir honores a los muertos es una ley que es parte de la ciudad y precisamente esas son las leyes que Antígona quiere hacer cumplir. Por tanto, en la tragedia no se trataría de una oposición de estas leyes, como la oposición entre las leyes de la ciudad y las leyes de la familia, sino leyes de un varón singular que no necesariamente hace coincidir sus intereses con el universal de la comunidad representado.

Hegel hace corresponder estos derechos griegos con los deberes de la familia, sin considerar que son leyes constitutivas de la ciudad, no solamente corresponde a los miembros de la familia velar por su cumplimiento, sino a cada individuo que conforma esa comunidad:

***“La familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo deshonra, pone su obrar en vez de aquélla, y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental”<sup>29</sup>***

Podemos comprender que es una acción de amor, y que por tanto es un deber de la ley divina<sup>30</sup>, pero no solamente es una ley de amor, sino más bien una ley que permite el funcionamiento de la comunidad, de una ciudad y por tanto no puede negarse por el deseo de un integrante del gobierno, aunque sea el gobernador, pues pasa a llevar las leyes anteriores a su entronación.

Por otra parte, Hegel al relatar la historia de Antígona, sin mencionar explícitamente que se refiere a la tragedia en cuestión, nos habla de los hermanos Polinice y Etéocles que mueren uno en las manos del otro, a causa del deseo de gobernar su ciudad. Hegel comparte con Creonte, la culpabilidad de Polinice, pues es éste el que ataca la ciudad que gobierna su hermano y desencadena la guerra en contra del pueblo de Tebas<sup>31</sup>. Esta determinación resulta problemática, pues Hegel pareciera no considerar el móvil que lleva a Polinice a desencadenar esta reyerta, a este joven de la tragedia no sólo lo mueven las ganas de gobernar, sino también el deseo de hacer cumplir el acuerdo pactado con su

<sup>28</sup> Op. Cit., p. 269

<sup>29</sup> Op. Cit., p. 266

<sup>30</sup> Cfr. op. cit., p. 266

<sup>31</sup> Cfr. op. cit., p. 280

hermano. De esta forma, Hegel pareciera no considerar este móvil de la afrenta que ejecuta Polinice, sino solamente el ataque en contra de la ciudad.

La figura de Antígona es posicionada por el filósofo, en la dicotomía estructurada a partir de las diferencias éticas que establece para cada sexo, dejando por una parte a la heroína de la tragedia, relegada al cuidado de su familia, alejada del ámbito de las decisiones políticas y por otra, al varón alejado de los quehaceres domésticos posicionado en el espacio público.

Hegel sentencia el actuar de Antígona y también el de Polinice, decretando lo equívoco de su actuar en base a los deberes éticos, elaborando una interpretación sesgada de esta tragedia, pues sitúa estas relaciones parentales en un sistema parental tradicional y heterosexista, que delega en Antígona el peso de la construcción de lo femenino, castigando su actuar en base al escenario en que es situada y por no cumplir los deberes que han sido asignados a ella en su condición de mujer.

Sitúa la figura de Antígona como esencia ética que se identifica con la ley divina, evidencia una visión esencialista sobre la mujer, entregando a cada sexo deberes y derechos que le corresponden sólo por la diferencia sexual. La mujer queda asociada a los quehaceres relacionados con la familia y la vida privada, mientras que el varón a quehaceres relacionados con la ciudad y la política. De esta manera, afirma una naturaleza distinta para cada sexo y con ello roles y valoraciones para cada uno, solamente por pertenecer a un sexo, suponiendo una inclinación natural hacia estos deberes en varones y mujeres.

Al establecer esta diferencia ética entre los sexos a través de la ley divina y humana, reproduce otras dicotomías que se han generado desde lo femenino y lo masculino a lo largo de la historia, como la dicotomía de lo público- privado, la singularidad- universalidad y cultura – naturaleza. En esta última dicotomía Hegel aproxima lo femenino a la naturaleza, a partir de las condiciones fisiológicas de la mujer que le permiten parir, dando por sentado una cercanía innata entre lo femenino y los procesos naturales.

De esta forma Hegel nos enseña a la mujer conectada de manera intrínseca con la naturaleza, quedando determinada en su rol a partir de esta condición natural, manifestándose su feminidad como esencia ética que la guía hacia la familia y el amor.

Hegel atribuye a varones y mujeres una identidad distinta, determinada por la existencia de una naturaleza masculina y femenina que estipularía gestos, actos, roles y comportamiento para varones y mujeres. De esta forma postula la existencia de un esencialismo que atribuye una determinada conducta al sexo masculino y femenino; implicando en esta afirmación la existencia de una *falacia naturalista*<sup>32</sup>, que establece un *deber ser* femenino, ligado a lo familiar y lo privado y un *deber ser* masculino, cercano a lo político y lo público.

## 2.- La figura de Antígona desde los estudios de género.

<sup>32</sup> La falacia naturalista consiste en distribuir roles sociales en función de características fisiológicas del varón y la mujer. Cfr. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Átropos, 1990, p.145

## 2.1 Antígona sexuada desde el poder. Una lectura feminista de Antígona desde los aportes de Amelia Valcárcel

***“El sexismo es un hecho y un hecho presente por pasivo en cualquier itinerario vital femenino, si bien puede adoptar las agradables formas de la cortesía o su naturaleza más mostrenca y plebeya, pero nadie puede decir seriamente que lo desconoce.”***<sup>33</sup>

**Amelia Valcárcel**

Amelia Valcárcel, filósofa española que es parte del feminismo ilustrado, indaga la construcción de lo femenino y su relación con el poder, afirmando que se encuentran estrechamente relacionados, pues la construcción de la identidad femenina y masculina es determinante en los lugares que ocupan mujeres y varones en la filosofía.

Para analizar las representaciones de lo femenino, esta autora, denota las declaraciones de principios sobre la igualdad que nos presenta la modernidad:

***“Descartes mismo confiaba en la igualdad de los ingenios y el reparto ecuánime del buen sentido. Esa pretensión se radicalizó rápidamente, de modo que en las filas del racionalismo cartesiano encontramos la primera vindicación de igualdad entre los seres humanos y el primer ensayo de un contrato social”.***<sup>34</sup>

En efecto, la reivindicación “teórica”, es realizada por algunos filósofos de la época como Descartes y Rousseau, que nos hablan de igualdad, haciendo referencia a una racionalidad universal respecto de la cual todos los sujetos somos iguales. Esta igualdad podría aplicarse a todo ámbito del ser humano, excepto a la diferencia de ser varón o mujer, como nos dice Rousseau, somos iguales en todo, excepto en esta diferencia. Diferencia que hace imposible una verdadera igualdad, evidenciando que la pretensión de universalidad de la modernidad no es nada más que en una declaración de principios, una mera formalidad.

Esta declaración supone una igualdad sustentada en la racionalidad, que no implica necesariamente una igualdad real entre varones y mujeres; más bien se ha tornado una utopía, un no lugar, pues esa pretendida igualdad es anulada de manera sistemática por la naturalización de lo femenino y masculino.

El esencialismo que recae sobre los sexos, resguarda las diferentes valoraciones para los roles de varones y mujeres, asumiendo un estado de naturaleza en las conductas y diferencias entre los sexos, sin considerar que esta sexualidad y designación de los sexos, es una fabricación cultural.<sup>35</sup> Esta construcción que categoriza el sexo, es un acto de poder, situarlo en un ámbito previo al discurso, respecto del cual no cabe crítica alguna, implica poder. Valcárcel nos dice: “Pensar el sexo, convertirlo en marca pertinente es sexuar el pensamiento. Y ésta sexuación descubre algunos de sus fundamentos ocultos: el poder”<sup>36</sup>

El pensamiento, la categorización sobre el sexo, implica un posicionamiento frente al objeto clasificado, pensar en un sexo ya es una valoración que se sustenta en entramados de poder. En ese sentido Foucault, nos habla de la sexualidad como dimensión humana que se supone natural, pero que es una gran red superficial de acciones frente a los

<sup>33</sup> Valcárcel, A, *Sexo y Filosofía, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 13*

<sup>34</sup> *Op. Cit., p. 9*

<sup>35</sup> Al respecto Butler, nos dice, que el sexo es una construcción, una determinación cultural, una categoría dotada de género, que siempre ha sido género. Cfr. Butler, J, “Sujetos de sexo/género/deseo”, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 55

<sup>36</sup> Valcárcel, *Sexo y Filosofía*, p. 10

cuerpos que responden a estrategias de saber y poder<sup>37</sup>. La sexualidad y el sexo, han sido categorizados como ámbitos *naturales y prediscursivos*, siendo en realidad parte de un discurso construido en base a estrategias de poder, que se beneficia al naturalizar el sexo y reproducir esta relación de poder subrepticamente instalada.

Por este motivo cuando hablamos de “varón” o “mujer”, no podemos cegarnos y pensar que son categorías naturales y neutrales que no implican algo más que características fisiológicas determinadas, sin consecuencias inocuas.

En este intento por definir la esencia de la mujer, algunas teorías lo han hecho desde lo que se supone innato en lo femenino: la inclinación hacia un otro, la ab-negación, situando como referencia para definir a la mujer, sus relaciones con las demás personas. “Para saber quién es una mujer parece que basta con saber que es una mujer. Las preguntas que aclaran las determinaciones de ese ser suelen transcurrir por este orden: casada o no, casada con quién, hija de quién, vieja o joven, madre de quién.”<sup>38</sup>

En estos intentos por asignar una determinada naturaleza a la mujer, podemos situar las significaciones que desde un sistema patriarcal se han dado a Antígona, centradas en su rol familiar, como una figura caracterizada a partir de las relaciones con los integrantes de su familia, como hija, hermana, sobrina, definiendo a la mujer en torno a los roles parentales más que a lo que puede ser ella como sujeto; justamente, porque no es pensada como tal.

Las lecturas naturalistas de la sexualidad, son parte de una ideología sexista, que tal como nos dice Amorós<sup>39</sup>, corresponden a una percepción distorsionada de la sexualidad a partir de los intereses de la sociedad o, más bien, a ciertos intereses de cierta parte de la sociedad.

El mundo intelectual -como parte de la ideología- no se exime del sexismo, así lo demuestra la tradición filosófica, como leíamos al inicio del apartado. Las lecturas de la tragedia de Antígona, son parte de esta mirada androcéntrica de algunos filósofos, que realzan en esta figura trágica el estereotipo de la feminidad, como acontece en la escritura hegeliana, quien asume la feminidad como un universal, lejano de la noción de autoconciencia que le permite ser sujeto singular, varón ciudadano.

Valcárcel, propone *universalizar*, como posibilidad de escape frente a esta negación de la individualidad del sujeto femenino, que presenta el malestar permanente de no poder realizar lo deseado, frente a la fuerza del estereotipo genérico masculino que encarcela al sujeto femenino y limita la posibilidad de alcanzar la individualidad.

“Querer y no poder, tener la voluntad y no ver los medios, salirse por la tangente de la metafísica individualista cuando no se ve cómo realizar la violencia con la que la propia individualidad reclama su derecho a emerger. Siempre hay sin embargo, un camino, el moral. Ser no en función de, sino a través de otros. *Universalizar*.”<sup>40</sup> Este universalizar implica, una realización a través de los otros, no en tanto esos otros según el rol que se le ha otorgado a lo femenino en la historia, hija de Edipo, hermana de Polinice.

Este universalizar, exige *ser* a través de la sociedad, implica dejar de ser un medio para otro y ser sujeto, ser un fin en sí mismo, persona que no vale por su relación con el otro, por ser hermana, esposa, hija, sino por ser sujeto singular.

<sup>37</sup> Cfr. Foucault Michel, “El dispositivo de la sexualidad”, *Historia de la sexualidad*, 1 Vol., México SXXI, 2000, p. 129

<sup>38</sup> Valcárcel, *Sexo y Filosofía*, p. 133

<sup>39</sup> Amorós, C., *Hacia una Crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Editorial Anthropos, 1990, p. 22

<sup>40</sup> Valcárcel, *Sexo y Filosofía*, p.25

La relación desde la cual se ha definido lo femenino, y paradigmáticamente Antígona, ha sido siempre la entrega abnegada de la mujer a estas relaciones, pues tal como nos dice Valcárcel: “No olvidemos que la principal virtud femenina, que es el fundamento y razón de todas las demás, es la abnegación. Es una virtud de la *sittlichkeit*, no de la moralidad. La virtud que más se parece es el heroísmo. Pero abnegación y heroísmo no tienen nada que ver. El uno se produce esporádicamente y no puede ser exigido. La otra es continua y obligada. El primero es premiado y exaltado por todos los mecanismos de que se dispone. La otra es supuesta y no se le atribuye mayor valor. El uno es comunitario, la otra atomizada.”<sup>41</sup>

La abnegación, es pasiva, una cualidad, una disposición, no una acción, como nos dice la autora, es una característica que se exige a la mujer en su cotidianidad y en los distintos formatos de la figura femenina, y se subvalora pues se supone una característica intrínseca de la mujer, la cual no implica esfuerzo para cumplir con ella.

En Antígona, la abnegación y el heroísmo aparecen de forma muy particular, ambos virtudes similares y disímiles, como dice Valcárcel, se dan en Antígona de manera antagónica. La abnegación por sus familiares, el cuidado abnegado por la vida y muerte de su hermano y padre, virtud que se le exige por ser mujer y que no tiene recompensa alguna. A la vez heroína, transgrede reglas por el amor que prodiga a su hermano, padeciendo las consecuencias de su acto, que la transforman en heroína. Si Antígona se ofrece como modelo de virtud, no es por su carácter subversivo de segundo orden, sino por su conducta sumisa de primer orden, por la abnegación hacia su familia.

Antígona desde el feminismo de la diferencia<sup>42</sup>, podría ser situada en el lugar de una heroína, lo que implica según Valcárcel, seguir “un camino que exigía una declaración de principios: dueñas inconscientes de un discurso diferente, esperanza de la humanidad, universalidad material de la especie, la mujer, si el feminismo no lo extraviaba, salvaría al mundo. Ahora bien para lograrlo tenía que seguir siendo lo que era, no entrar en el poder o la competencia, no entrar en lo hombre.”<sup>43</sup>

Podemos desde esta visión, hablar de Antígona, como protectora de la humanidad que se enfrenta al mundo desde el amor y la abnegación por un otro, una Antígona a imagen y semejanza del Cristo de la tradición, mientras se mantenga lejos de las manifestaciones de poder caracterizadas como masculinas y se conserve en el estereotipo femenino que se dedica al cuidado y el amor. Antígona, es una figura que representa los valores del feminismo de la diferencia, pero al mismo tiempo entra en contradicción con ella, al acercarse a ese poder masculino, que se relaciona con el mal y la violencia. Se acerca al poder, al transgredir las leyes impuestas por Creonte, el Gobernante, al enfrentarse como un igual, como varón, a esta figura de poder, pero con el fin de cumplir con los deberes atribuidos a la feminidad.

El problema que encuentra Valcárcel en el feminismo de la diferencia, es precisamente temor al poder, ese distanciamiento al poder, pensado como un polo opuesto a lo femenino y a la bondad, que sitúa a la mujer en el lugar de la debilidad, en el lugar de un no poder, una impotencia, negándose a concebir el poder como el establecimiento de relaciones necesarias, para una emancipación. La autora nos dice: “las reivindicaciones de las mujeres

---

<sup>41</sup> *Op. Cit.*, p. 148

<sup>42</sup> Movimiento feminista surge en los años setenta y cree en una naturaleza femenina diferente de la masculina. *Cfr. op. cit.*, p 50

<sup>43</sup> *Ibid.*

no eran serias, porque, en general, nada serio sale de donde el poder no está asentado.”<sup>44</sup>  
El poder valida las reivindicaciones de derechos que cualquiera pueda hacer, si quiero legitimarme frente a otro como un igual, requiero empoderarme, no hay empoderamiento sino se concibe el poder como una necesidad de todo grupo social.

***“Todo conflicto es conflicto de poder o con un poder y lo que determina la vida de los individuos, y quizá de los pueblos es la lucha entre el deseo de hacerse valer y los sentimientos de inferioridad, trama fundamental que cualquier pedagogía refuerza.”***<sup>45</sup>

En la tragedia, hay un conflicto de poder entre Antígona y Creonte; está presente en Antígona el deseo de hacerse valer, con su actuar ella deja de cumplir la orden del mayor poder de la ciudad y le arrebatada poder como gobernador, un poder que no se impone, se hace imponente. Es un enfrentamiento en el que se pone en duda el poder del varón, pasando de un conflicto particular entre una sobrina y su tío, a uno general entre el poder femenino y el masculino.

Creonte al enfrentarse a esta figura femenina, y sentir amenazado su poder, reacciona ante ella, categorizándola como la encarnación de la maldad, como ha sido la tónica a lo largo de la historia cada vez que la mujer se ha empoderado y se la ha calificado como una representación del mal: “...la mujer es el origen del mal, causa del mal, guardiana del mal, transmisora del mal y heredera del mal.”<sup>46</sup> Desde el origen mítico de la humanidad, se la ha relacionado con la maldad, en los momentos en que no ha estado bajo el yugo de la masculinidad. En estos parámetros Antígona cumple plenamente con el patrón: no sólo es hija de una relación incestuosa, sino que además intenta salvar el cuerpo del traidor de la ciudad, sin importar las consecuencias que esto tenga, tornándose una viva representación del mal.

El enfrentamiento de poder que se traba entre Creonte y Antígona, reproduce un conflicto por los espacios atribuidos al varón y la mujer, que establece para el varón la ciudad, el gobierno, el estado, lo público; y para la mujer: lo privado, la familia, el hogar, lo doméstico y lo sagrado y aún en este ámbito privado la mujer debe obediencia al *pater familia*. Antígona permeabiliza esta dicotomía de lo público y lo privado, se mueve en la frontera de uno al otro lado, al actuar empoderadamente en la esfera que no le corresponde.

***“Dado que por lo común los varones no pactan con las mujeres sino la relación doméstica, a menudo incardinada en la sexual, cualquier otro pacto no suelen entrar en su sistema selectivo de percepciones. Cuando por la fuerza del rango individualizado una mujer les hace notar su presencia como igual, esto es, como equipotente, lo advierten como intrusión”***<sup>47</sup>

La resistencia de Antígona a las decisiones de Creonte, es una intrusión, la hace presente en un sentido enfático, está ahí y se opone, es un atrevimiento de una mujer que cruza las fronteras invisibles, pero decisivas de lo doméstico, para intervenir en las decisiones de varón, que gobierna en lo público. Esta transgresión a un espacio que no le pertenece, es justificada en la tragedia por su pertenencia a la esfera doméstica, pues el objetivo es

<sup>44</sup> *Op. Cit.*, p. 111

<sup>45</sup> *Op. Cit.*, p. 72

<sup>46</sup> *Op. Cit.*, p. 75

<sup>47</sup> *Op. Cit.*, p. 135

proteger a parte de su familia. Objetivo de la acción transgresora que pone en duda la calidad transgresora de su acción.

Valcárcel, sin nombrar la figura de Antígona, nos permite configurar una lectura de esta heroína, desde sus aportes teóricos en referencia al poder y lo femenino. Posibilitando un seguimiento de Antígona en estos entramados teóricos que la sitúan como ícono del feminismo de la diferencia. Valcárcel nos permite cuestionar estas lecturas, al problematizar el esencialismo sexual y plantear el sexo como una categoría más que se sustenta en estructuras de poder. Además de negarse de manera enfática a las definiciones que nos hablan de una mujer desde las relaciones parentales, que no la definen como una identidad individual y particular, sino como una categoría genérica definida por las características esenciales su naturaleza genérica. De esta manera, esta autora se posiciona frente a los planteamientos hegelianos, negando la existencia de una naturaleza que defina lo femenino y la mujer, más allá de su propia existencia individual.

## 2.2 Antígona: construcción de lo femenino. Lectura de Antígona desde la teoría beauvoiriana

***“De la misma forma que no basta decir que la mujer es una hembra, tampoco se la puede definir por la conciencia que toma de su feminidad: toma conciencia de ello en el seno de la sociedad de la que es miembro. Al interiorizarse el inconsciente y toda la vida psíquica, el lenguaje del psicoanálisis sugiere que el drama del individuo se desarrolla dentro de él.: las palabras de complejo, tendencia, etc., lo implican.”***<sup>48</sup>

### **Simone de Beauvoir**

Nos situamos desde los aportes de la filósofa francesa, Simone de Beauvoir, para poder deconstruir la imagen de Antígona que es enaltecida por las lecturas tradicionales. Desde las reflexiones teóricas que Beauvoir desarrolla en el *Segundo sexo*, hemos tomado algunos argumentos filosóficos que permitirán revisar las estructuras subyacentes a estas lecturas tradicionales.

La figura de Antígona, ya lo hemos dicho, resulta atractiva en análisis y lecturas, no solamente por los entramados conceptuales que se recrean entre sus personajes, sino porque es un personaje femenino. Habría que destacar el hecho significativo de Sófocles de presentar a una mujer que cumpla un rol principal representando a la humanidad<sup>49</sup>. Antígona, no solamente es protagonista, sino que se enfrenta al poder, a los poderosos, poniendo en entredicho dicotomías que son simplemente asumidas como naturales en la historia. Desde los dichos de Beauvoir, podemos situar la importancia de Antígona, personaje femenino, más que en sus acciones, en su destino trágico<sup>50</sup>. Pareciera que Antígona se distancia un poco de la representación que surge de esta reflexión, pues combina ambas condiciones: es un personaje destacado porque *padece* un destino trágico y a la vez porque *realiza* determinadas acciones en la trama trágica.

Antígona, desde las lecturas de la tradición patriarcal, es enaltecida como representante de la construcción de “lo femenino”, desde la comprensión más anacrónica de lo que entendemos como femenino, es decir, Antígona, como una mujer comprometida

<sup>48</sup> Beauvoir de Simone, *Segundo sexo, Tomo I, quinta edición, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000, p. 112*

<sup>49</sup> Cfr. Jaeger W, “El hombre trágico de Sófocles”, en *Paideia*, México, Fondo de Cultura, p 258

<sup>50</sup> Cfr. Beauvoir, *Segundo sexo*, tomo I, p. 214

con los valores del amor y la familia, que se acerca a la configuración del *eterno femenino*. La femineidad que se supone sustenta a Antígona y a la mujer en general, según la ideología sexista, se fundamenta en una *inclinación natural* en la constitución de cada mujer, siendo innato en ella este comportamiento ab-negado. Frente a estas creencias, Simone de Beauvoir es enfática al aclarar en varias ocasiones, la calidad cultural y socialmente construida de la “condición de mujer”:

**“La hembra es una mujer, en la medida en que se vive como tal. Existen circunstancias biológicas esenciales que no corresponden a su situación vivida: por ejemplo, la estructura del óvulo no se refleja en ella; por el contrario, un órgano sin gran importancia biológica como el clítoris desempeña un papel primordial. La naturaleza no define a la mujer: la mujer se define incorporando la naturaleza en su efectividad.”<sup>51</sup>**

El comportamiento “femenino”, no es más que acuerdos sociales, convenciones tácitas que son incorporados por las mujeres, que determinan sus vivencias al hacerse parte de la sociedad. La naturaleza no define a la mujer, solamente establece características fisiológicas que no son determinantes, ni en el actuar ni en las valoraciones del sujeto femenino. La conceptualización de la mujer, que nos entrega Beauvoir, contradice los postulados hegelianos sobre la esencia ética femenina, representada en Antígona, una mujer que cumple con su deber ético al proteger a su familia, un deber ser sustentado en su condición natural de ser mujer.

A pesar de los postulados de Hegel, Antígona contradice este mandato cultural de la femineidad, a saber, la sumisión, al no obedecer la orden de Creonte, que prohibía enterrar al hermano de Antígona por traición a la ciudad. Antígona hace caso omiso de la orden emitida por Creonte que prohíbe sepultar el cuerpo de Polinice y “desposa el cuerpo de su hermano con la tierra”, transformándose en un *sujeto activo* que se enfrenta al poder del varón que gobierna para cumplir con *su* voluntad, con lo que *ella* considera correcto, irrumpiendo contra el poder masculino de su tío.

Con esta transgresión del mandato viril de la ciudad, con esta transgresión del orden social, afirma la artificialidad de lo femenino. El mandato, como tal, debe ser permanentemente vigilado para garantizar su cumplimiento y debe implicar una sanción en caso de ser violado. Situación bastante paradójica, pues si la femineidad es “natural”, no debieran haber faltas a tal naturalidad de parte de las mujeres, no debieran existir transgresiones a la femineidad. Por cierto, no debería ser forzado, ni obligado, precisamente porque es natural.

Pero, como nos dice Beauvoir, la naturaleza nunca ha determinado la conducta del ser humano, sino la costumbre y el hábito:

**“Finalmente, una sociedad no es una especie: en ella la especie se realiza como existencia; se trasciende hacia el mundo y hacia el futuro; sus costumbres no se deducen de la biología; los individuos nunca quedan librados a su naturaleza, obedecen a la segunda naturaleza que es la costumbre, y en la que se reflejan deseos y temores que manifiestan su actitud ontológica. Si el sujeto toma conciencia de sí mismo y se realiza, no es como cuerpo, sino como cuerpo sometido a tabúes, a leyes: se valora en función de valores determinados.”<sup>52</sup>**

---

<sup>51</sup> Op. Cit., p. 101

<sup>52</sup> Op. Cit., p. 99

Las mujeres no se comportan de acuerdo a “lo femenino” por un llamado de la naturaleza, los seres humanos nos comportamos de acuerdo a un género femenino o masculino, porque somos parte de una sociedad sustentada en estructuras de poder que establecen roles para varones y mujeres, una sociedad que determina valoraciones en torno a los sujetos masculinos y femeninos, estableciendo de esta forma la supuesta “esencialidad” de cada sexo, naturalizándolo.

La transgresión de Antígona desencadena un conflicto central de la tragedia, con el antagonismo entre Creonte “lo masculino” y Antígona “lo femenino”, se produce un enfrentamiento de fuerzas, en el cual ambos luchan por cumplir sus objetivos. Según Beauvoir, este conflicto entre lo masculino y lo femenino ha estado presente de distintas formas a lo largo de la historia universal y se seguirá produciendo “mientras los hombres y las mujeres no se reconozcan como semejantes, es decir, mientras se perpetúe la feminidad como tal.”<sup>53</sup>

Esta permanente tensión seguirá sucediendo, mientras se atribuya a la mujer, esta feminidad, que no solamente la posiciona en un lugar diferente, sino de inferioridad respecto de lo masculino. Mientras exista como representación de la mujer, el eterno femenino, mientras se exija a la mujer que se adecúe a dicho modelo normativo, existirá la disputa entre varones y mujeres, pues no habrá un reconocimiento de un sujeto con iguales derechos.

Pero en Antígona, no solamente encontramos este enfrentamiento a lo masculino desde la inferioridad que ha sido implicada en lo femenino, sino también desde la juventud, como joven empoderada que lucha contra el poder político de su tío. Beauvoir caracteriza a la joven mujer: “La joven es patética porque se alza débil y sola contra el mundo, pero el mundo es demasiado fuerte, se empeña en rechazarlo, se quiebra.”<sup>54</sup> Nos habla de la juventud, como un momento en la vida de la mujer, que llama al levantamiento, pero al enfrentarse a este mundo fuerte, se acomoda a lo que hay ya dispuesto para su destino, cumpliendo con el estereotipo que se ha construido para ella. En Antígona, la juventud agudiza la tensión entre Creonte y Antígona, llevándola al extremo de su decisión, perdiendo lo único valioso que tenía para perder: la vida.

Por otra parte la tragedia de Antígona, evidencia la importancia que se le ha dado a los lazos de familia masculinos, donde a pesar de reivindicar como protectora de la familia a la mujer, son los lazos entre los varones los que determinan la tragedia: la paternidad y hermandad de Edipo con Antígona, la hermandad de Polinice y Etéocles, la consanguinidad de Creonte con sus sobrinos y la relación entre Creonte y su hijo Hemón, todo lazos parentales entre varones que superan en cantidad e importancia las relaciones familiares entre mujeres que se desarrollan en la tragedia.

En la tragedia, la mujer no es considerada como creadora de lazos parentales, sino más bien como cuidadora de estos lazos; de la misma forma en que sucede en el sistema parental, donde las mujeres son intercambiadas entre familias y mediante estos intercambios han posibilitado la construcción de redes por medio del matrimonio, pero aún así, no han sido valoradas bajo el rol trascendental que han cumplido en el sistema de parentesco.<sup>55</sup> La mujer, no solamente ha sido importante por ser el objeto transado en la

<sup>53</sup> *Op. Cit.*, p. 532

<sup>54</sup> *Op. Cit.*, p. 115

<sup>55</sup> Cfr. Rubin Gayle, “El tráfico de mujeres”, en MARTA LAMAS (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, 1996, pp. 35-97

sociedad tradicional, sino por ser sujeto que participa de la producción económica, tanto desde el trabajo doméstico que realiza para la re-producción de la fuerza del trabajador, al abastecer al trabajador de comida, vivienda, ropa limpia y cosida,<sup>56</sup> y posteriormente en su ingreso tardío al mundo laboral, donde se explicita su participación en la sociedad.

En esta conformación social varón- mujer, relación que se genera entre la mujer que sustenta el hogar con su trabajo doméstico y el trabajador que sustenta el hogar con el dinero, se reproduce la dialéctica del amo y el esclavo. El esclavo, que como dice Beauvoir, no tiene un reconocimiento de la importancia de sujeto jerarquizado, sino sólo conciencia de la posibilidad e importancia del sujeto que jerarquiza:

***“Las necesidades biológicas-deseo sexual y deseo de una posteridad- que hacen que el macho dependa de la hembra no han liberado socialmente a la mujer. El amo y el esclavo también están unidos por una necesidad económica recíproca que no libera al esclavo. Ello se debe a que en la relación entre el amo y el esclavo, el amo no plantea la necesidad que tiene del otro, tiene poder para satisfacerla, pero no la mediatiza; por el contrario, el esclavo desde su estado de dependencia, esperanza o miedo, interioriza la necesidad que tiene del amo, la urgencia de la necesidad, aunque sea en ambos igual, siempre favorece al opresor frente a lo oprimido, es lo que explica que la liberación de la clase obrera, por ejemplo haya sido tan lenta.”<sup>57</sup>***

La relación de dependencia que se produce entre el varón y la mujer, responde a la misma funcionalidad del amo y el esclavo: solamente la mujer reconoce esta necesidad económica, mientras que el varón no tiene conciencia, no reconoce la labor que la mujer desempeña en su propia producción económica (de él), generando de esta forma una situación de dependencia absoluta respecto del varón, ignorando la necesidad recíproca de la relación varón-mujer.

Contemplando la maternidad, como un rol implicado por la femineidad y la condición de ser mujer, según la ideología sexista, observamos en Antígona una manifestación débil casi invisible de la maternidad, considerada solamente como una mera posibilidad que puede materializarse con cualquier hombre. La maternidad en Antígona no es un rasgo que se destaca, a pesar de ser una figura icónica de la femineidad, Antígona no evidencia el instinto de la maternidad que estaría pre-supuesto en lo femineino.

***“A menudo la madre está asociada a esta vida imaginaria: la niña alrededor de la muñeca juega a papás y a mamás con su madre, en un pareja de la que el hombre está excluido. En este caso tampoco se trata de <instinto maternal> innato y misterioso.”<sup>58</sup>***

Beauvoir nos habla de una maternidad lejana al instinto, cercana a una costumbre que se impone sutil o a veces no tan sutilmente a las mujeres desde pequeñas, mediante juguetes y accesorios infantiles se las familiariza con la maternidad. Antígona por su parte, se distancia de esta representación tradicional de la maternidad como inclinación natural y nos lleva por esta representación de la maternidad, que deconstruye el concepto y la posiciona como una opción, más que como una determinación dada por la condición de ser mujer.

<sup>56</sup> Op. Cit., p. 41

<sup>57</sup> Beauvoir, *El Segundo sexo, tomo I, p. 54*

<sup>58</sup> Op. Cit., p. 28

Desde el análisis sobre la construcción de “lo femenino” que realiza Beauvoir, logramos repensar algunas categorías que se presentan usualmente en la figura de Antígona, desde el concepto de mujer, que es desnaturalizado por la autora, negando el determinismo de la naturaleza, hasta la relación de dependencia evidenciada en la dialéctica del amo- esclavo, que es representada análogamente por la relación varón y mujer.

A través de las reflexiones de esta autora, reforzamos los planteamientos de Valcárcel respecto a la naturaleza femenina, desnaturalizando desde Beauvoir las nociones de mujer y familia, planteando una noción de mujer como construcción ligada al hábito y la costumbre. Negando la existencia de una condición natural femenina, que determine sus actos y afirmando que dicha condición es más bien fruto de mandatos sociales que limitan las vivencias de las mujeres.

### 3.- La figura de Antígona en los estudios de género

#### 3.1 Ausencia de la mitad de la especie. Celia Amorós lectora de Antígona

---

***“La ausencia de la mitad de la especie es el gran lastre y la gran descalificación del discurso presuntamente representativo de la especie humana construida y ajustada consigo misma como un todo en la forma de la autoconciencia; el autos que debe tomar conciencia filosófica de sí mismo es un autos que proclama unilateralmente su protagonismo y arroja a la otra parte de la especie del lado de la opacidad.”***<sup>59</sup>

##### **Celia Amorós**

Celia Amorós, reflexiona sobre la ausencia de la mitad de la especie en el discurso filosófico y analiza cómo la mujer ha sido conceptualizada en esta ausencia, desde la filosofía, especialmente desde la filosofía moderna.

La pretensión universalizadora, considerada como inclusión, ha estado presente en la tradición filosófica, se ha planteado la universalidad como ideal, aunque ha sido solamente una declaración de principios, pues siempre ha sido una disciplina excluyente, no solamente para las mujeres. La pretendida universalidad se ha quedado solamente en dichos, que han desembocado en una ausencia de ausencia.

Intentando rastrear esta ausencia sistemática, Amorós realiza una revisión de las representaciones de lo femenino en el período de la filosofía moderna, pues en esta época se alza como idea central el reconocimiento del sujeto. Es la época de la inclusión e importancia de los sujetos, pero a la vez, en su comprensión del sujeto, deja fuera a más de la mitad de la especie, pues no solamente deja fuera a mujeres y niños, sino también a los varones que no cumplen con un determinado patrimonio económico y cultural. Nos dice Amorós:

***“La ausencia de la mujer en este discurso, como toda ausencia sistemática, es difícil de rastrear. Es la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia porque ni siquiera su lugar vacío se encuentra en ninguna parte; la ausencia de la ausencia - como para el esquizofrénico la figura del padre - es***

<sup>59</sup> Amorós, C, *Hacia una Crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Editorial Anthropos, 1990, p 25

***el logos femenino o la mujer como logos; emerge a veces en el discurso, como una isla en el océano, como lo gratuito y lo inexplicable, lo que inesperadamente se encuentra sin haberlo buscado, y el discurso se configura siempre alrededor de ese islote bajo el signo de perplejidad, de un oleaje confuso y recurrente que quiere erosionar y tiene a la vez que reconocer contornos, tallar recortes en el discurso para conceptualizar lo imprevisible, el reino del otro reino.***<sup>60</sup>

Esta autora, realiza una revisión de las representaciones de lo femenino que se han elaborado en la filosofía moderna, da lectura a los dichos de Lévi- Strauss, de Rousseau, de Kant y Hegel, encontrando en ellos, una caracterización de lo femenino, ligado a la naturaleza, al mundo interior y a la inferioridad frente a lo masculino.

En los escritos hegelianos, Amorós encuentra la conceptualización de lo femenino ligada a la esencia de la eticidad, relación que se encarna en la figura trágica de Antígona. Es en este personaje que la filósofa sitúa las operaciones conceptuales que se han hecho en torno a la mujer en la historia de la filosofía, sintetizando en esta figura las dicotomías y conceptualizaciones de lo femenino.<sup>61</sup>

La conceptualización determinante es la relación que se establece entre lo femenino y la ley divina: “Esta ley divina, no objetivable por medio de la escritura y que emerge de lo más profundo de la naturaleza, no puede sino presentarse como imperativo categórico a quien es, en última instancia, naturaleza: la feminidad”<sup>62</sup>

En esta cita, Amorós establece la ligazón que Hegel plantea entre la mujer y la ley divina como mandato moral y como un mandato que viene de la naturaleza o mejor que viene en la naturaleza y que indica el cuidado y protección que debe brindar la mujer a la familia. Considerando el ámbito en que tiene efecto esta ley, no puede más que recaer en lo femenino, situando la justificación en la cercanía que se ha establecido desde siempre entre la naturaleza y la mujer. Esta asociación que es presentada como una conexión “natural” e innata en la raza humana, no es más que una construcción cultural que ha proyectado la función reproductora de la mujer a toda la existencia de lo femenino, reduciendo lo femenino a estos quehaceres, que si bien pueden ser parte de la vida de la mujeres, no es el camino obligado, ni el único. Tal como nos dice Amorós:

***“La asociación conceptual de la mujer con la naturaleza -concepto nunca dado, claro está por la propia naturaleza: siempre social e ideológicamente construido desde las definiciones que la cultura se da a sí misma- no aparece, creemos, como algo que se puede derivar sin más de su proximidad a la vida por ser dadora de la misma; ni que responde tampoco a algún simbolismo arquetípico propio de un inconsciente colectivo de cuño jungiano.”***<sup>63</sup>

Desde la visión de Hegel la conceptualización de lo femenino que encontramos en este personaje, correspondería a la conexión entre la ley divina y la mujer, justificando esta asociación en el concepto de naturaleza en un doble sentido, esencia de la mujer y ley natural. Desde esta conexión con la ley divina, bajo la mirada hegeliana, se desprenden las labores que recaen en el rol de lo femenino: encargarse de la familia no sólo mientras vivan

<sup>60</sup> *Op. Cit., p. 27*

<sup>61</sup> *Cfr. op. cit., p. 41*

<sup>62</sup> *Op. Cit., p. 43*

<sup>63</sup> *Op. Cit., p. 34*

sus parientes, sino también cuando mueren, como integrante de la familia que debe velar por un final adecuado para el familiar muerto, que debe acercarlo a lo natural<sup>64</sup>

Esta mediación con la naturaleza, recae en un miembro de la familia, que en el caso de la tragedia de Antígona, es la mujer como representante de la familia, la encargada de tal acto. Dicha representación femenina, se ha construido en base al rol reproductor, que la hace acreedora de labores familiares, por el solo hecho de poder parir; de allí se infiere que ella tiene una comprensión especial de dichos deberes.

Esta correspondencia con la naturaleza, no solamente determina los roles, sino también las posibilidades de acción para la mujer. Al pertenecer a lo natural, se le priva de otras posibilidades a las cuales el varón sí accede: "La diferencia entre su eticidad y la del hombre consiste precisamente en que la mujer, en su determinación para la singularidad, y en su placer permanece de un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia."<sup>65</sup>

Siguiendo a Amorós, en Hegel el deseo femenino es concebido como pasividad, mero placer y no apetencia. La mujer permanece ante el singular: el varón, ciudadano, como mera receptividad, un universal inmediato. La acción femenina es ajena al deseo de un singular, se le niega la posibilidad de elegir propiamente, porque toda elección en cuanto manifestación de la libertad implica actividad y la mujer, por el contrario, es definida por su pasividad.

La figura de Antígona, así como la de cualquier mujer concebida por la modernidad, no puede considerar la posibilidad de una elección frente a su destino de protectora de familia, no hay opciones que se pueden escoger: "Antígona no tiene ante sí un ámbito de opciones, Antígona no prefiere ni puede preferir ni elegir otro deber que aquel que le ordena, en nombre de la ley divina, desobedecer a Creonte."<sup>66</sup>

En base a los conceptos identificados con lo femenino que nos plantea Amorós, podemos pensar en las distintas representaciones que se han elaborado para la mujer, desde los distintos roles que se le han adjudicado, y que hemos rastreado en la figura de Antígona.

La Antígona de la tradición, desde la visión de Amorós, es naturaleza, conexión con lo divino, encargada de la familia, universalidad, sujeto sin elección, estas representaciones de lo femenino que encontramos en la tradición filosófica, específicamente en la escritura de Hegel. Ello no quiere decir que la autora conceptualice a la mujer desde estas representaciones, pues hay que tener en vista que son las representaciones que la filosofía moderna ha elaborado sobre la mujer, las que Amorós ha visibilizado, como primer paso para denunciar los lugares que se han otorgado a las mujeres en los discursos de los varones.

### 3.2 "Ella ante el rey". Lectura de Antígona por Luce Irigaray

---

La filósofa Luce Irigaray nos habla de la figura de Antígona, en un capítulo que titula "Ella ante el "rey". El título ya nos muestra un posicionamiento de poder, un enfrentamiento al rey,

<sup>64</sup> "El miembro de la familia deberá enterrar a su muerto para que <<su ser último, este ser universal, no pertenezca solamente a la naturaleza y permanezca algo no racional, sino que sea obrado y se afirme en él el derecho de la conciencia>>." *Op. Cit.*, p. 44

<sup>65</sup> *Op. Cit.*, p. 48

<sup>66</sup> *Op. Cit.*, p. 150

relevando el poder de éste sobre los demás, pero a la vez evidenciando oposición frente a lo que simboliza el rey, poder, masculinidad, jerarquía y sangre.

Esta autora realiza una interpretación tradicionalista y a la vez rupturista de los roles de género de Antígona y Creonte. Desde una visión tradicionalista de lo femenino, sitúa a la protagonista y al antagonista de la tragedia en una relación en la cual diferencia de manera enfática al varón y a la mujer como dos esencias distintas, pero al mismo tiempo desde una visión más rupturista sitúa a Creonte fuera del parentesco y la realidad.

Irigaray parte hablándonos de una Antígona que se identifica con los valores femeninos, que sitúa su actuar en el amor, no en un amor erótico, sino un amor a la humanidad, similar al amor materno, generoso y cuidadoso que se atribuye a las mujeres. Nos dice:

***“Antígona ubica la atención al otro antes que el repliegue en un egoísmo ciego. Afirma que, sin esa preocupación, no vale la pena vivir. Para ella, vivir supone respetar el amor, las leyes de la naturaleza, las de la ciudad: el hogar, la familia, los allegados.”***<sup>67</sup>

Identifica a Antígona con la permanente preocupación por otros, opuesta al egoísmo y situando al amor por el otro como fin de la vida, en una cierta proximidad a la representación del *eterno femenino*<sup>68</sup>.

Irigaray caracteriza al antagonista de Antígona con todas las características atribuidas al género masculino desde la cultura occidental: un ser egoísta, fuerte y poderoso, absolutamente opuesto a la Antígona recién descrita. La autora observa tal distinción entre estas figuras, masculina y femenina, repara hasta en la forma en que dichos personajes se expresan, nos habla de una Antígona poética, que habla desde un *más allá* del entendimiento, mientras que Creonte se aleja de la poesía ciñéndose a la racionalidad. De esta manera ubica lo femenino y lo masculino en una dicotomía antiguamente determinada: lo masculino se identifica con la racionalidad, mientras que lo femenino con la irracionalidad.

Al distinguir a Antígona de Creonte e identificar en ambas figuras, valoraciones distintas, repara de manera especial en el poder de Creonte, poder que no representa una institución, sino más bien un poder <egológico>, que responde solamente a los intereses del ejecutor de este poder:

***“El poder egológico de Creonte se basa en el hecho de que es hombre, es padre, es rey, según la persona a la que se dirige; no está fundado en el contenido de un mensaje, en una verdad propia a una identidad, en un programa.”***<sup>69</sup>

La peculiaridad de este poder está precisamente en que no se fundamenta en ningún principio, sino solamente en el ser varón de este varón. La masculinidad visualizada en Creonte por la autora, es una masculinidad sin existencia propia, su existencia no es sino un poder sobre otro y por ello no propia, no tiene características que definan una identidad, sino más bien es una masculinidad que existe en tanto otro género, en oposición a otro, que tiene una existencia parasitaria, pues sólo busca oponerse a lo femenino:

***“Ser hombre significa solamente oponerse a la mujer, o sojuzgarla. No se trata, para él, de conformarse a un ser, a un aparecer, a un devenir, a un deber, a lo que es en realidad. Es una proclama que intenta imponerse, definirse a través***

<sup>67</sup> Irigaray, L., *Ser dos, “Ella ante el rey”*, en *Ser Dos, Argentina, Paidós, 1998, p. 94*

<sup>68</sup>

<sup>69</sup> *Op. Cit., p. 94*

**del ejercicio de un poder, y no a través de la constitución de una identidad concreta.**<sup>70</sup>

La masculinidad, corresponde, según estas señas a la oposición de lo femenino, afirmación que resulta esencialista no en cuanto al contenido de la diferencia, sino en cuanto a la diferencia, pues mantiene caracteres distintos para cada sexo, contemplando una complementación de lo masculino con lo femenino.

Según Irigaray, Creonte responde a la masculinidad, como estereotipo construido, que se establece por antagonismo a la feminidad, respondiendo a la propuesta dicotómica de lo masculino y lo femenino, pero a la vez ubica su masculinidad en un espacio abstracto, lejos de la realidad y fuera del sistema patriarcal:

**“Creonte representa el pasaje al mundo fabricado, a lo que se aleja de la existencia o del ser reales para ejercerse como simple habilidad humana. En este sentido está sobre la tierra pero fuera de ella, está en la ciudad pero fuera de ella, es padre pero es ajeno al parentesco, hombre pero ajeno a la identidad masculina, rey de Tebas pero ajeno a la realeza.”**<sup>71</sup>

Creonte actúa solamente por oposición, no se identifica con ningún entramado de relaciones, no se posiciona en aquellos roles más que para ejercer poder sobre otro desde su propia figura, no genera un enlace con otro que lo haga parte del estado, de la realidad.

El poder por sí mismo, que ejerce Creonte, sin fundamento en las relaciones, sin identificación, pareciera no otorgar un poder válido. Según Irigaray, al no poder justificar el poder en ningún sistema, más que en su propia existencia individual, mantiene a Creonte al margen de todo sistema, afirmación que se opone a la lectura hegeliana, en que el filósofo identifica las decisiones y acciones de Creonte en el marco de las leyes humanas, en tanto leyes de la ciudad.

Entre Antígona y Creonte, hay una conexión que no puede ponerse en duda y es la *familia*, si bien podemos cuestionar los roles que se han atribuido a cada uno, es indiscutible que los lazos familiares son determinantes en esta tragedia: Antígona por un integrante de su familia desobedece las leyes de Creonte, quien toma la ciudad bajo su poder, por ser familiar de Polinice y Etéocles. La ciudad de Tebas se constituye en ese momento en base a las relaciones familiares, la conducción del estado se establece en base a este parentesco, lazo débil, pues Creonte no era padre, ni hijo, ni hermano de Edipo, sino de Yocasta, no era parte de la descendencia de Edipo, por lo que no era heredero del trono.

La familia se somete a las leyes del estado, pero el estado no se hace cargo de las relaciones de la familia, le interesa gobernar sobre ella, pero no encargarse de lo que sucede al interior de ella.

**“La relación con el mundo natural está replegada en la familia, en la casa, pero éstas están sometidas al padre, su jefe, y están también al servicio del Estado. Sin embargo el Estado se desentiende de la relación entre la mujer y el hombre, en particular la que respecta a la explotación posible entre ellos. Es algo privado, se dice.”**<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Op. Cit., p. 95

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Op. Cit., p. 98

Esta es la peculiar relación entre familia y estado, de la que nos habla Irigaray. La familia se encuentra bajo el yugo del estado desde su definición en adelante, pero es olvidada al momento de regular las relaciones que se sostienen dentro de ella, utilizando el rótulo de la privacidad, para dejar este espacio sin ningún tipo de control desde lo público.

De esta manera permite silenciosamente la violencia doméstica, justificando la ausencia, desde la distancia que *debe* tener el estado respecto de la esfera privada, interviniendo sólo en casos extremos, pero recurrentes, en que la violencia afecta la esfera pública: como es la muerte de alguna de las víctimas de esta violencia, casi siempre mujeres.

El ámbito familiar requiere de políticas de protección que lo rijan, que protejan los sujetos que la conforman. Como nos dicen Virginia Guzmán y Claudia Bonan, es necesario reconceptualizar a la familia y rescatar los sujetos que lo componen más que la institución familiar, transformar el derecho a la vida privada en derecho del individuo y no de la familia.<sup>73</sup>

Es un sinsentido proteger la privacidad de una institución, que no existe en sí misma, si no en base a los que la integran, comprendiendo familia no como una estructura de parentesco que prolonga la autoridad, sino como un lugar descentralizado de diversos rostros<sup>74</sup>, en que el sujeto, es el que debe ser protegido, en lugar de preservar la sacralidad de una institución.

Es necesaria la intervención de políticas que protejan a los sujetos al interior de la familia, pues la existencia de la dicotomía de las esferas de lo público y lo privado, permiten invisibilizar aquello que no se quiere ver al mantener el espacio privado incólume de la intervención política. Urge permeabilizar la esfera de lo privado y el concepto mismo de familia, con el propósito de evitar volver escuchar la aceptación de la violencia doméstica, por ser parte de la esfera privada.

Irigaray al situar a Antígona frente al rey, nos muestra la polaridad de dos sexos, que según su lectura, se distinguen y se oponen, a partir de sus diferencias. Pero a la vez indaga en este poder, que es parte de la masculinidad de Creonte, y lo exilia del sistema de parentesco al no corresponder su poder más que a su propia individualidad.

La autora cuestiona la construcción de las asociaciones hegelianas, como familia y Estado, las problematiza desde la dicotomización de las esferas de lo público y lo privado, dicotomía sobre la cual se sustenta la violencia doméstica al aislar lo privado de lo público, dicotomía naturalizada de lo público y lo privado que no se percata de la abstracción que opera en esta supuesta diferencia natural.

### 3.3 Antígona transgresora. Antígona leída por Judith Butler

---

***“¿Quién es Antígona dentro de esta escena y qué vamos a hacer con sus palabras, convertidas en acontecimientos dramáticos, actos realizativos? Ella no pertenece a lo humano, pero habla su lenguaje. Actúa, aunque se le ha prohibido la acción, y su acto apenas es una simple asimilación de una norma existente”***<sup>75</sup>

***Judith Butler***

<sup>73</sup> Cfr. Guzmán V y Bonan C, “Feminismo y modernidad”, *Revista Debate Feminista*, Chile, vol. 35, nº 18: 257-277, abril 2007

<sup>74</sup> Cfr. Roudinesco. E, “El poder de las madres”, en *La familia en desorden*, Argentina, Fondo de cultura económica, 2003, p.167.

<sup>75</sup> **Butler. J, *El grito de Antígona, Barcelona, El Roure, 2001, p. 110***

Tal como vimos con las filósofas Luce Irigaray y Celia Amorós, Judith Butler, filósofa estadounidense, habla también de Antígona en su texto *El grito de Antígona*, donde reflexiona sobre la representatividad de esta figura, elaborando una lectura propia que problematiza las lecturas de la filosofía y el psicoanálisis.

Butler, aclara que su referencia es sobre la *Antígona* de Sófocles, obra que ha sido considerada representativa de muchas temáticas<sup>76</sup>, entre las cuales está aquello que toma lugar en Antígona como representante de las mujeres, que es lo que nos interesa. Además del conflicto que se produce entre la lectura de Butler y otras interpretaciones de Antígona, como la de Hegel, Lacan o Irigaray, nos encontramos en la lectura de esta tragedia con el problema de la *representación*. Antígona se ha levantado como un ícono representativo de las mujeres con distintos fines políticos, pero no se han considerado las consecuencias que trae consigo la representatividad, pues, como nos dice Butler: “Por un lado la representación funciona como término operativo dentro de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres.”<sup>77</sup>

Considerando las palabras de Butler, frente a la representación de las mujeres desde la figura de Antígona, se pone en juego una normatividad respecto a cada mujer, que altera lo que verdaderamente cada mujer es, estableciendo para ella un deber ser, si acaso podemos hablar así, que generaliza y proyecta una visión de lo que son “las mujeres” a cada mujer, desvirtuando lo que es o se espera sea cada una.

**“Si una <es> una mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una <persona> con un género predeterminado sobrepase los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas”.**<sup>78</sup>

Una mujer no puede ser definida por su sexo, pues a la vez pertenece a una clase social y una raza, lo que complejiza determinar qué es ser *una mujer*, por tanto es problemática la representatividad de Antígona respecto de lo que *son las mujeres*. Pero a la vez pensar y utilizar la representatividad de la mujer se vuelve una herramienta necesaria para poder validar a la mujer como sujeto político.

Considerando la representatividad política de la figura de Antígona, Butler inicia sus cuestionamientos señalando la distancia que la figura de Antígona implica respecto a ciertos grupos feministas, que buscan el apoyo del estado para lograr sus objetivos políticos<sup>79</sup>. Mediante estas reflexiones intenta demostrar que se trata de una figura política discursivamente desafiante, que no cumple con las normas del parentesco, pues es fruto de relaciones incestuosas y por tanto *no puede representar al parentesco*.<sup>80</sup>

Tal como enuncia el epígrafe, Butler visualiza a Antígona, en el límite: en el límite con lo humano, en el límite con el género, en el límite con el parentesco, en el límite con el

<sup>76</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 16

<sup>77</sup> Butler, *El género en disputa*, p. 46

<sup>78</sup> *Op. Cit.*, p. 49

<sup>79</sup> Cfr. Butler, *El grito de Antígona*, p. 15

<sup>80</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 21

Estado. Es una figura extática que *decide* ser parte de estos lugares que la mantienen fuera, excluida, pero a la vez se hace parte de ellos desde su éx-tasis.

Considerando la lectura hegeliana, Antígona está fuera del Estado, ha sido contrapuesta al Estado, al situarla como cuidadora de la familia y el parentesco y con ello se la ha dejado en una condición pre-política, alejada de la política. Estas lecturas de una Antígona no-política será problematizada por Butler al plantear la imposibilidad de pensar un Estado sin sistema de parentesco y un sistema de parentesco sin estado, se pregunta si acaso puede existir parentesco sin el apoyo y la mediación del estado, y si puede existir el estado sin la familia como un sistema de apoyo y de mediación del mismo.<sup>81</sup>

Con estas interrogantes problematiza la aparente oposición entre ambos, pues da por sentado que el estado implica el parentesco y el parentesco necesita al estado para constituirse, por tanto es imposible pensar una oposición tal como es pensada por Hegel, quién concibe a Antígona como parte de un parentesco que queda excluido del Estado y la ubica fuera por ser representante del parentesco.

***“No sólo el estado presupone el parentesco y el parentesco presupone el estado, sino que los actos realizados en nombre del uno o del otro son articulados en el idioma del otro, de esta forma la distinción entre ambos se confunde a nivel teórico poniendo en juego la estabilidad de la distinción conceptual entre ambos.”<sup>82</sup>***

El Estado protege a la familia, como fundamento del Estado, protege a los integrantes del parentesco pues se van transformando en ciudadanos del Estado, la familia genera bienes para el Estado desde la producción económica, hasta soldados que defienden la nación, situación que dificulta la distinción que nos propone Hegel, al escindir estas esferas, distinguiéndolas con tanta claridad, pues ambas se entrecruzan en pos de la comunidad.

De cierta manera Hegel sostiene una dicotomía entre parentesco y Estado, su lectura de Antígona es elaborada desde un pensamiento polarizado en que escinde la comunidad entre el Estado y el parentesco. Pero Butler desde su lectura cuestiona esta polaridad, esta oposición, planteando la imposibilidad de impermeabilizar estas esferas, pues hay un movimiento permanente que transgrede de uno y otro lado las fronteras y no permite tal escisión.

Este pensamiento dicotómico no solamente lo encontramos en los conceptos mencionados de Estado y parentesco, sino en la esfera de lo público y lo privado, esferas que a partir de las caracterizaciones de lo masculino y lo femenino son escindidas, llevadas a oposición que pareciera que no solo se contraponen, sino que se complementan, generando de esta manera la exclusión de la mujer de aquellos ámbitos en que no han sido reconocidos sus derechos, a saber el espacio público y político.

Butler al problematizar la distinción entre el estado y el parentesco, pone en juego la estabilidad de ésta y difumina los márgenes que separan cada esfera. Así permeabiliza la conexión entre estado y parentesco, de la misma manera que sucede con Antígona, que permeabiliza con su acto las esferas de lo público y lo privado, pasando de una esfera a otra, al irrumpir con su desobediencia, en una esfera donde no se le había otorgado reconocimiento.

### **Antígona figura transgresora**

<sup>81</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 20

<sup>82</sup> *Op. Cit.*, p. 27

La figura de Antígona es una figura transgresora en relación a lo que se espera de ella como figura femenina. La protagonista de la tragedia, desde la lectura hegeliana, ha levantado la categoría de lo femenino, encontrando en ella y sus acciones la “esencia” de la feminidad ligada al amor y la familia, como dijimos en su momento.

Precisamente desde esta imagen construida de Antígona, observamos las acciones de la heroína, ellas nos muestran una mujer llena de ímpetu y decisión frente al mandato masculino. Así podemos considerar que transgrede, en cierta medida, el estereotipo de lo femenino, pues Antígona se opone a las características históricamente atribuidas a lo femenino: dulzura, pasividad y abnegación.

Esta lectura de Antígona como figura transgresora no solamente puede ser sostenida desde una visión tradicionalista que comprende a Antígona como *representante de la feminidad*, sino también desde una lectura que sitúa a Antígona en la transgresión justamente cuando deja de aparecer como *representante del parentesco*, tal es la lectura que nos entrega Butler.

Antígona viola las leyes que han sido establecidas por Creonte como *“leyes de la ciudad”* en pos del cumplimiento de una ley que no sería *política*, es decir que no sería de la polis, leyes defendidas por Antígona como leyes divinas. Pero estas leyes que intenta cumplir Antígona, son leyes que pertenecen a la ciudad, establecidas desde su *constitución* como *Polis*. Ya nos dice el inicio de la tragedia, cuando se contextualiza la historia: “En cuanto al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, dicen que en un edicto a los ciudadanos, ha hecho publicar que nadie le dé sepultura ni le lllore, y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves rapaces que avizoran por la satisfacción de cebarse.”<sup>83</sup>

Considerando estos dichos, las leyes que cumple Antígona, son también leyes de la ciudad de Tebas, son obligatorias, no pueden pasarse a llevar. Por tanto, Creonte es el que no está cumpliendo con las reglas de la ciudad. Las leyes que son desobedecidas por Antígona, no se corresponden con una ley de la ciudad, sino a órdenes que responden a la voluntad de Creonte. A pesar de esto Hegel nos habla de Antígona como opositora a las leyes ciudadanas, considerando ley de la comunidad la palabra de uno de los varones que conforma dicha comunidad. Frente a estas leyes encontramos a Antígona, quien se enfrenta a las leyes de un varón, se opone a los dichos de éste intentando revalidar las reglas, que desde sus inicios, han dado forma y han constituido a la ciudad.

Además de la transgresión legal, Antígona transgrede lo femenino a partir de ciertas actitudes masculinas que encarna para defender, según Hegel, la ley de la familia. Si bien esta acción le compete, siguiendo la lectura tradicional, en tanto es una mujer y de lo que se trata es de los deberes, cual es el caso de brindar sepultura al hermano, lo hace a través de actos que transgreden el campo de acción delimitado para las mujeres.

La “masculinización” de esta figura podemos encontrarla en la reacción de Antígona suscitada a partir de los dichos de Ismena, que se opone a ayudarla en el acto de enterrar a su hermano, justificando la negación en su calidad de mujer: “Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que estas”<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Sófocles, “Antígona”, 25-30

<sup>84</sup> *Op. Cit.*, 60. Esta cita del texto de Sófocles, es utilizada nuevamente por lo esclarecedora que resulta para evidenciar en el personaje de Ismena la feminidad que se le atribuye a Antígona.

Ismena se identifica con el rol de la mujer débil e inferior, frente a la figura masculina; para ella no es posible visualizar un enfrentamiento frente a un varón. En cambio Antígona, no evidencia una comprensión de lo femenino como debilidad ni inferioridad, aunque reconoce el amor como parte de esta condición.

Esta transgresión, por parte, de Antígona como supuesta defensora de la esfera privada, traspasa y violenta los límites de la esfera que históricamente ha sido asignada a las mujeres, infiltrándose de manera activa en la esfera pública; con ello Antígona falta a las reglas impuestas por el poder del gobernador de la ciudad. Esta es una transgresión que viene a demostrar la ausencia de límites rígidos e infranqueables entre estas dos esferas de lo público y lo privado, en este caso el estado y el parentesco. Antígona a través de su transgresión manifiesta la permeabilidad de ambos espacios, generando una transitabilidad que las redefine como tales, es decir, la permeabilización del estado y el parentesco son constituyentes de los mismos conceptos.

***“Este acto, que es y no es suyo, supone una transgresión de las normas de parentesco y de género que pone de manifiesto el carácter precario de esas normas, su imprevista y molesta transferibilidad, y su capacidad para ser reiteradas en contextos y de formas que nunca podremos anticipar completamente.”<sup>85</sup>***

Antígona mediante su acto demuestra la contingencia, como dice Butler, de esta normas de género y parentesco, que mantienen fragmentados los espacios sociales entre varones y mujeres, de cierta manera el acto transgresor abre una posibilidad desestructuradora de estas dicotomías al contemplar una práctica distinta a estas normas. Desde Butler esta transgresión no se queda en el acto, sino que se manifiesta también en la voz, en la publicación de este acto:

***“Decir “Sí, lo hice” es reivindicar el acto pero también es cometer otro acto en la misma reivindicación, en el acto de hacer públicos los propios hechos, un nuevo acto criminal que redobla y toma el lugar del anterior.”<sup>86</sup>***

Antígona no solamente desobedece la ley instaurada para la ciudad en ese momento, además no teme manifestarlo en *público*, comete un acto doblemente transgresor, al cometerlo y al decirlo. La actitud desafiante de Antígona se hace más evidente en el acto de habla, alejándose aún más del silencio público del prototipo femenino, como se evidencia en los siguientes dichos:

***“Creonte.-Eh tú, la que inclina la cabeza hacia el suelo, ¿confirmas o niegas haberlo hecho? Antígona.-Digo que lo he hecho y no lo niego.”<sup>87</sup>***

Otro lugar de la tragedia que evidencia la transgresión al género femenino normado por el sistema sexo/ género, es el desinterés de Antígona por tener un esposo, pues renuncia a éste, con el fin de resguardar su honor y recibir dignamente el castigo por haber violado la ley de Creonte. “Antígona, claro está, no asume otra sexualidad, una que no sea heterosexual, pero sí parece desintitucionalizar la heterosexualidad cuando rechaza hacer lo que sea necesario por seguir viviendo para Hemón, rechaza convertirse en madre y esposa, escandaliza al público con su género cambiante, abraza la muerte en su cámara

---

<sup>85</sup> Butler, *El grito de Antígona*, p .42

<sup>86</sup> *Op. Cit.*,p. 24

<sup>87</sup> Sófocles, “Antígona”, 440-445

nupcial e identifica su tumba con una “honda casa cavada”.<sup>88</sup> Al final de la tragedia la heroína al reconocer su acto, se apropia del castigo y lo recibe firmemente, sabiendo que de esta manera perderá la posibilidad de desposar a su amado Hemón, hijo de Creonte.

Masculiniza su actuar, al validar su acto a través de la voz y al aceptar su acto públicamente valida su existencia como sujeto, ocupa un lugar en un espacio público, se masculiniza no solamente al desobedecer lo establecido, sino también al mencionarlo. Pero esta voz, dice Butler, es tomada por Antígona desde la masculinidad, Antígona arrebatada esta masculinidad al optar por la voz y al apropiarse del discurso poderoso se valida como sujeto. Nos dice Butler que su actuación no es nunca exclusivamente suya y que sólo puede llevar a cabo esta situación a través de la apropiación de las mismas normas de poder a las que se opone.<sup>89</sup>

Butler ve en Antígona un lugar cruzado por el poder, al que se opone Hegel. Este poder se materializa en su voz y en su acto, por tanto Antígona no se opone al estado, pues utiliza las mismas formas de poder. La distancia entre el estado y el parentesco, encarnados en Antígona y Creonte, se acorta, pues no se evidencia la pretendida ausencia de poder político en la figura de Antígona, sino por el contrario encontramos en Antígona una figura empapada de gestos políticos que la conectan con el poder y la empoderan.

### Relación de hermanos

A pesar de las transiciones que observamos en la figura de Antígona entre la política y la familia, se persiste en situar la figura de Antígona en el parentesco, a partir de la hermandad entrañable que hay entre ella y Polinice, lazo parental central y problemático, pues es la causa que motiva la decisión de Antígona de transgredir las leyes de Creonte. Antígona *decide* otorgar sepultura al cuerpo de Polinice, según ordenan las leyes constitutivas, aunque este acto implique graves consecuencias para su existencia.

La entrañable relación de hermandad que nos propone Antígona respecto a Polinice, nos hace problematizar la relación con su hermano, pues se presenta de manera distinta a la relación expuesta con los demás hermanos, Etéocles e Ismena. Hay que recordar que Antígona es fruto de una relación incestuosa, por tanto Edipo su padre también figura como hermano de Antígona.

La tragedia muestra el sacrificio extremo y absoluto por un hermano, para que después de muerto reciba una sepultura adecuada a su calidad de ciudadano, acción que trae para ella la pena de muerte más amarga, pero a ella parece no importarle. Con sus dichos justifica su acción apelando a la imposibilidad de tener un hermano nuevamente, pues sus padres han muerto, y deja claro que no violaría las leyes por un hijo o marido que estuviera en el lugar de Polinice. “Pues nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque ni esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de las voluntades de los ciudadanos. ¿En virtud de qué principios hablo así? Si un esposo se muere, otro tendría que tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podría jamás nacer un hermano”<sup>90</sup>

Aludiendo a esta relación irrepetible justifica la violación de las leyes de la ciudad, esta entrega no es por la familia sino por su hermano, solamente ese lazo es el que amerita un sacrificio de tal magnitud. Nuevamente Antígona niega el papel de madre de o esposa

---

<sup>88</sup> Butler, *El grito de Antígona*, p. 103

<sup>89</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 26

<sup>90</sup> Sófocles, “Antígona”, 905-915

de cómo una cuestión esencial; madre de o esposa de es un mero accidente, repetible y prescindible.

Si bien ninguno de los tres hermanos restantes se encuentra en la situación de Polinice, las relaciones con los demás hermanos no muestran señas de un afecto y entrega incondicional: hacia su otro hermano muerto, Etéocles, no hay palabras que den cuenta de su aflicción frente a su muerte y respecto a Ismena, solamente hay palabras de desprecio e ira, por su cobardía<sup>91</sup>. Respecto a Edipo, se dirige a él siempre como padre y de manera respetuosa. Judith Butler, respecto a la particularidad de esta relación nos dice:

**“Antígona apenas representa aquí a duras penas la santidad del parentesco, ya que es por su hermano o, como mínimo, en su nombre, por lo que ella está dispuesta a desafiar la ley, pero no por todos sus parientes.”<sup>92</sup>**

La filósofa con esta apreciación resitúa a Antígona negándola como representante fiel del parentesco, como defensora permanente de la institución familiar, pues individualiza su acción, como un acto sacrificial por su hermano Polinice o por cualquiera de los nombres que puedan ocupar este lugar, que -como dice Butler<sup>93</sup>-puede ser Etéocles, Polinice, Ismena o Edipo.

Las lecturas tradicionales han simbolizado en Antígona una figura protectora de la familia, que se sacrifica por esta, pero a la luz de los dichos de Butler, nos damos cuenta que su sacrificio puede ser leído como un sacrificio que no responde a una inclinación natural por otro, sino como una decisión particular e individualizada por otro. Otro que corresponde a su hermano como sujeto particular que reúne ciertas características específicas: ser hijo del mismo padre, ser varón e implicar un lazo parental e irrepetible.

Los diálogos en que Antígona le habla a Polinice con palabras dulces y apasionados, donde lo llama “amado”<sup>94</sup>, han generado la sospecha en algunos autores<sup>95</sup>, que el amor de Antígona hacia Polinice era un amor que nunca pudo concretarse, que iba más allá de un amor de hermano, un amor erótico. Si bien el término “amado” hace referencia al sujeto al cual se le tiene amor, suele utilizarse entre amantes, no para amores familiares.

Cuando Hegel nos habla de la relación de los hermanos, caracteriza esta relación como un lazo parental en que no hay mezcla, pues ambos son la misma sangre, una sangre que ha alcanzado en ellos su quietud y su equilibrio, por eso no se apetecen.<sup>96</sup> Desde esta visión el incesto entre hermanos es impensado, pues su sangre esta calma, no hay posibilidad de deseo entre ellos, sangre compartida que no ha engendrado al otro, sangre libre porque no hay apetencia permanente. Afirmación bastante cuestionable, pues supone una condición natural entre los hermanos que implicaría la exclusión del deseo, pero ¿Será realmente natural? Es necesario frente a esta pregunta, considerar lo que nos dice Amorós: “La quietud del deseo no es obra de la naturaleza, sino de la cultura, y en tanto que cultura puede ser en realidad la hermana presentimiento de la esencia ética.”<sup>97</sup>

<sup>91</sup> “Si así hablas, serás aborrecida por mí y te harás odiosa con razón para el que está muerto”. En Sófocles, “Antígona”, 90-95

<sup>92</sup> Butler, *El grito de Antígona*, p. 25

<sup>93</sup> Cfr. *op.cit.*, p. 104

<sup>94</sup> “Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un crimen piadoso” Sófocles, “Antígona”,

70-75

<sup>95</sup> Steiner, *Antígonas*, p. 126

<sup>96</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 269

<sup>97</sup> Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, p. 171

Siguiendo a Amorós, la cultura aquieta la sangre entre hermanos, inhibe cualquier posibilidad de deseo, a través de reglas parentales, como el tabú del incesto que excluyen de la sociedad la relación endogámica. En cambio, Judith Butler lee este amor de Antígona por su hermano como una relación incestuosa: “Sin embargo, este análisis no considera que ella a su vez está cometiendo un crimen, no sólo desafiando el edicto del estado, sino también al llevar el amor por su hermano demasiado lejos.”<sup>98</sup>

Antígona, según Butler, lleva su amor más allá de los límites permitidos, desafía las leyes de la ciudad por el amor a su hermano. Esta autora posiciona a Antígona violando, infringiendo una vez más las reglas de parentesco al amar eróticamente a su hermano. Butler a partir de la incestuosidad que encuentra en la relación de Antígona con Polinice, considera que el amor de Antígona viola el Tabú del incesto, por tanto la posiciona fuera del sistema de parentesco:

**“Oponiendo Antígona a Creonte como el encuentro entre las fuerzas del parentesco y las del estado, el poder no logra tener en cuenta las formas en que Antígona ya ha surgido del parentesco, siendo ella misma hija de un vínculo incestuoso, fiel a un amor imposible por su hermano”<sup>99</sup>**

Antígona según Butler, no solamente se encuentra fuera del parentesco por provenir de una relación incestuosa, sino por profesar un amor erótico, a este hermano. Esta ley parental, sobre la cual se establece el tabú del incesto, -que se traduce en la prohibición de relaciones endogámicas en la construcción de las comunidades, que permite solamente las relaciones exogámicas, para así generar redes económicas que sustenten una comunidad- es otra de las leyes, que según Butler, serían transgredidas por Antígona.

Al transgredir el tabú del incesto, niega inmediatamente la posibilidad de entender la figura de Antígona como defensora de la familia, que ha sido la interpretación tradicional. No puede ser la defensora del sistema de parentesco y al mismo tiempo desbaratar los pilares fundamentales de la institución familiar, por tanto se vuelve una figura ex -tática, ella se encuentra fuera, pero al mismo tiempo participa de la familia.

Butler al situar a Antígona en una posición de ex -tática, la deja fuera, en los márgenes de normalidad, la excluye del parentesco y de la conformación social que es considerada normal, dentro de los márgenes. Por este motivo, la autora nos habla de Antígona como una figura que sufre un destino trágico, por no ser parte del sistema de sexo/género que norma la sociedad. Dice: “Aunque no es precisamente una heroína *queer*, Antígona emblematiza una cierta fatalidad heterosexual que queda por leer. Mientras alguien quizás concluiría que el destino trágico que ella sufre es el destino trágico de cualquiera y de toda la gente que podría transgredir las líneas de parentesco que otorgan la inteligibilidad a la cultura.”<sup>100</sup>

Podemos pensar desde la normatividad de la ideología patriarcal que nos rige, que el destino trágico de Antígona es compartido con el de las personas que quedan fuera de la normatividad, pues nuestra heroína se encuentra fuera de la norma desde su nacimiento hasta su muerte, de la misma forma que las personas que no calzan con el prototipo sexual normativo, aquellos que no son heterosexuales coherentes en sus actos y deseos<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Butler, *El grito de Antígona*, p. 76

<sup>99</sup> *Op. Cit.*, p. 21

<sup>100</sup> *Op. Cit.*, p. 98

<sup>101</sup> Lo prohibido y lo aceptado es producto de las reglas que norman la coherencia entre sexo, género y deseo, en palabras de Butler: “Es decir los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de

Si bien en Antígona no hay una incoherencia respecto a la heteronormatividad, sí la hay respecto al género formado por la cultura, falta a las exigencias que corresponden a las referencias de género femenino, envía mensajes contradictorios respecto a su feminidad.

Desde la transgresión a ciertas reglas, Antígona es parte de esta irregularidad, que Butler identifica con los y las transgresoras de la inteligibilidad cultural. Antígona y las personas que transgreden las reglas que norman la cultura, comparten la condición transgresora y también las consecuencias de sus irregularidades respecto al sistema patriarcal. En la tragedia se desencadenan la fatalidad que trae consecuencias para Creonte y Antígona, pero la muerte se inclina por la protagonista.

En la sociedad actual, las personas que se encuentran al margen de la normatividad, son parte de un destino trágico, homosexuales, bisexuales, transgéneros, transexuales, transformistas y travestis, son discriminadas y aisladas, de manera explícita o velada, situaciones trágicas aunque la muerte no esté en ellas.

### Decisión de Antígona

La transgresión que realiza Antígona al no cumplir con el mandato dado por Creonte que prohibía enterrar el cuerpo de Polinice, desde las lecturas tradicionales ha sido interpretada como una manifestación del esencialismo femenino que determina las acciones que Antígona realiza por su hermano. Esta afirmación supone la existencia de una naturaleza femenina que constituiría la identidad de la mujer, encausando el comportamiento femenino hacia los valores que han sido reconocidos como parte de esta naturaleza: la abnegación, la paciencia, la tolerancia, el sacrificio y la bondad. Comprendiendo desde esta perspectiva esencialista las acciones de Antígona, éstas estarían sustentadas en móviles externos que la llevarían a desobedecer las reglas del gobernante de la ciudad con el fin de proteger a la familia, descartando una decisión personal movilizada por su propia voluntad.

Considerando las teorías de Valcárcel y Beauvoir, resulta sospechoso que la acción de Antígona esté fundada en una naturaleza femenina, pues estas autoras deconstruyen la existencia de una naturaleza femenina y eliminan toda posibilidad de que exista una determinación natural en el sexo femenino, por lo tanto el acto de la heroína, no puede ser parte de esta inclinación natural, sino solamente puede ser una *decisión*.

Antígona estando fuera de la ciudad, por acompañar a su padre que había sido exiliado<sup>102</sup> y fuera del parentesco por descender de una relación incestuosa, es libre de toda determinación de normas parentales, por tanto la explicación de su acto solo deja una salida: la *decisión* propia de Antígona tomada desde su realidad, sus deseos, sus intereses.

---

continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la <expresión> o <efecto> de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual". En Butler, *El género en disputa*, p. 72

<sup>102</sup> Sófocles, "Edipo en Colono"

## III.- Antígona y las Madres de Plaza de Mayo

**“Como “antígonas” buscando enterrar a sus muertos, contra todo, contra todos, lo entiendan o no, pues porque no hay sentido sin ese sentido. A partir de una muerte <sup>103</sup> solamente hay cierre empezando por el entierro y duelo.”**

Antígona y las Madres de la Plaza de Mayo, mujeres que buscan cerrar la muerte de sus familiares, buscan sus cuerpos porque desean enterrarlos, van contra todo con el fin de cumplir este propósito. Mujeres que luchan por sus familiares, sí, pero transgrediendo costumbres y poderes, en búsqueda de lo que les parece justo, permean el espacio al que históricamente han sido circunscritas, además de revelarse contra la represión del estado o la tiranía, en caso de Antígona, con el fin de cerrar el ciclo de sus muertos.

En *Antígona*, el rescate del cuerpo inerte es lo que gatilla el desenlace de esta tragedia, Antígona persigue dar sepultura a un cuerpo, cuerpo sin vida de su hermano, desea cuidar el cadáver de esa persona, proteger el cuerpo de su pariente de la indefensión, desea protegerlo cubriéndolo con la tierra, proveerlo de su última residencia. Pero el cuerpo en cuestión no es meramente el cuerpo físico, se trata de la dimensión simbólica de éste, es decir, lo que importa es el *cuerpo para ser enterrado*.

Este acto de Antígona es interpretado, según vimos por distintas posturas: desde Hegel al procurar enterrar el cuerpo de su hermano, Antígona cumple un mandato de la naturaleza de mujer, consume un mandato ético dado por su condición de mujer. Butler, por su parte cuestiona esa naturaleza femenina e individualiza la acción de Antígona hacia un hermano en particular, que es parte de su familia, pero que no incluye necesariamente una fidelidad hacia la familia completa. Esta autora sitúa a Antígona fuera del sistema de parentesco, debido a su descendencia incestuosa, y nos plantea que desde este lugar extático cuida a este hermano, a través de un acto de subversión.

En esta tragedia, la encargada de seguir los procedimientos necesarios tras la muerte de su hermano, es Antígona, en calidad de mujer, protectora de la familia, se hace cargo de terminar de manera adecuada la existencia de su hermano, en palabras de Hegel, realiza el acto perfecto que constituye la ley divina al ser la familia la que desposa al pariente con el seno de la tierra<sup>104</sup>.

Las mujeres a lo largo de la historia han sido las encargadas de esta tarea: han sido las protectoras de los distintos integrantes de la familia desde que nacen hasta que son incorporados a la tierra. Este rol de encargarse de lo doméstico ha sido una característica que se la ha atribuido a la mujer, como una característica innata a su condición de mujer, justificando en condiciones biológicas el rol que se le han asignado a la identidad femenina.<sup>105</sup> De esta manera Antígona cumple con lo que se establece como rol femenino,

<sup>103</sup> Barrera Patricio, *Antígona y las madres de Plaza de Mayo y el psicoanálisis como práctica de verdad*. [en línea] < <http://www.cartapsi.org/mexico/antigona.htm> > [consulta : 30 marzo 2011]

<sup>104</sup> Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 266

<sup>105</sup> Cfr. Beauvoir, *El segundo sexo*, tomo II, pp. 13ss.

responde a los requerimientos sociales y se hace cargo de cerrar el ciclo de la vida. ¿Lo hace por dar cumplimiento a un mandato natural? Me parece que no.

En Antígona se observa una decisión llevada al acto; la decisión de desposar el cuerpo de Polinice con la tierra no responde a una naturaleza femenina a priori, sino a una decisión tomada por esta heroína. Como vimos con Valcárcel y Beauvoir no hay una naturaleza femenina que guíe nuestro actuar, sino solo construcciones sociales que norman nuestra identidad. Antígona no responde a un mandato natural, tal mandato no existe.

Antígona con el fin de *enterrar el cuerpo* de su hermano, se enfrenta a los guardias que vigilaban que nadie se acercara al cuerpo de Polinice. Esta figura se enfrenta a la decisión de Creonte, a partir de su propia decisión elige su actuar y con ello al mismo tiempo su destino, sin importarle nada más que salvaguardar el buen estado del cuerpo de su amado hermano, para lo cual es necesario casarlo con la tierra, cerrando así el ciclo de la vida con los ritos funerarios.

Desde la Antigüedad griega las mujeres han sido las encargadas de la economía y los quehaceres del hogar, no siendo suficiente con esto, se le han sumado a sus roles las tareas de los ritos mortuorios. “La muerte de seres queridos produce más responsabilidades sobre las mujeres. Ellas necesitan asegurar que a quienes fallecieron se les dé un entierro apropiado y también atienden las necesidades emocionales de las personas sobrevivientes.”<sup>106</sup>

Los desastres naturales y sociales aumentan las labores de las mujeres, se exige de ellas una entrega absoluta hacia las personas que necesitan ser cuidadas, los que sienten la pérdida de los suyos y los mismos muertos que deben ser enterrados.

Antígona, se hace cargo de la muerte de su hermano, de cerrar su ciclo, arriesgando su vida por cumplir con este acto, tal como las Madres de la Plaza de Mayo, mujeres que luchan hace 34 años por la desaparición de sus hijos, luchan contra la injusticia, por sus cuerpos y por su memoria. En Antígona y las Madres de Mayo está en juego una decisión política por hacer justicia a sus parientes, por darles debida sepultura, esta decisión no puede ser entendida como obediencia a un mandato natural.

Antígona y las Madres de la Plaza de Mayo evidencian una cercanía que estremece, mujeres separadas por dos milenios y más, pero comparten elementos que cruzan sus relatos: la muerte de sus familiares, la defensa y búsqueda de sus cuerpos, la rebeldía contra el abuso de poder, todos actos presentes en estas mujeres que se allegan entre sí a pesar de sus distancias.

El parecido no es absoluto, pues hablamos de condiciones históricas muy distintas, pero en ambas encontramos conflictos sociales y humanos que trascienden los tiempos, como decía Steiner, en esta manifestación trágica se cruzan los diversos conflictos humanos, siendo este el motivo de su contemporaneidad siempre renovada pese a tener su nacimiento en tiempos tan remotos.

Las Madres de la plaza de Mayo<sup>107</sup>, marchan en la Plaza, exigiendo el regreso de sus hijos, se han transformado en un ícono de los movimientos post dictatoriales de América latina, debido a su persistencia y audacia frente a los poderes que han intentado acallar su grito de justicia, tal como Creonte intentó acallar el grito de Antígona. Estas acciones persistentes y audaces por recuperar los cuerpos de sus familiares detenidos y

<sup>106</sup> Feministas tramando [en línea] Un imperativo absoluto: respuestas con conciencia de género a los desastres naturales.<  
[www.feministastramando.cl](http://www.feministastramando.cl) > [consulta 26 de abril 2010]

<sup>107</sup> Cfr, Amado Ana María, “Memoria, parentesco y política”, *Revista Debate Feminista*, vol. 28, nº(14):p 50-75, octubre 2003

desaparecidos no solamente los vemos en las Madres de la Plaza de Mayo, sino también en otras agrupaciones de familiares de detenidos desaparecidos que a causa de las distintas dictaduras latinoamericanas perdieron a sus seres queridos. Mediante manifestaciones públicas luchan por mantener presente el recuerdo de sus muertos que aún no aparecen. Estas agrupaciones de distintos países de Latinoamérica, no han dejado de luchar pidiendo justicia por sus hijos, maridos y hermanos, pero las Madres de Plaza de Mayo ha sido la agrupación más reconocida a nivel mundial, por la persistencia y tenacidad con que han sostenido la lucha iniciada por sus hijos.

La agrupación de Madres de la Plaza de Mayo, está esencialmente compuesta por mujeres, agrupación política que ha levantado la figura de esta madre que lucha día a día, contra el gobierno y contra las fuerza policiales que quieren acallarlas, para lograr justicia y castigar a los culpables.

En nuestro país tenemos la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, también compuesta esencialmente por mujeres que mantienen en la memoria de un país la desaparición de sus hijos, nietos, maridos y hermanos, mujeres que claman justicia por sus familiares. Como símbolo de esta lucha en solitario, la cueca sola de Sola Sierra, se alza como una danza bailada por mujeres, emblemática de esta agrupación en que la mujer baila la cueca con un otro que no está, otro desaparecido del cual solamente hay vacío, ausencia y rapto.

Ambas agrupaciones de familias de detenidos desaparecidos, cercanas a la muerte y compuestas por mujeres, parecen reproducir el modelo patriarcal en que las mujeres se hacían cargo de sus muertos y sus ritos y nos hacen preguntarnos ¿Por qué son las mujeres las que aparecen en este rol?

El rol de velar por la familia y por la buena muerte ha sido cumplido por las mujeres, no porque sea parte de una *naturaleza femenina*, sino porque estas conductas han constituido la noción de género femenino construida en el seno de la sociedad.

Las Madres de Plaza de Mayo y Antígona, son mujeres que se han hecho cargo de los muertos de sus familias y se han enfrentado a quien sea necesario para exigir la realización del rito de la muerte, cumplen con un rol que la sociedad les ha otorgado, pero transgrediendo estereotipos de género; por cumplir con este deber que la sociedad ha hecho suyo, mediante la configuración del sistema de sexo/ género, deben enfrentar al poder político con demandas de justicia.

108

## 1.- Las Madres de la Plaza de Mayo

Las Madres de la Plaza de Mayo son una agrupación, encabezada por Hebe Bonafini, compuesta por madres de jóvenes revolucionarios que fueron detenidos y desaparecidos por la dictadura argentina de 1976. Este grupo de madres comienza a manifestarse el 30 de abril de 1977, marchando, hasta el día de hoy, todos los martes y jueves en la Plaza de Mayo con el objetivo de recuperar a sus hijos. A través de estas marchas hacen público su dolor, su pérdida. En un inicio marchaban con un pañal en la cabeza, como símbolo

108

Asociación Madres de la Plaza de Mayo [en línea], Historia de las madres de la Plaza de mayo, < [http://](http://www.madres.org/navegar/nav.php)

[www.madres.org/navegar/nav.php](http://www.madres.org/navegar/nav.php) > [ consulta : 23 marzo2011]

de sus hijos, pañal que luego se transforma en un pañuelo por cual son reconocidas en el mundo entero.

Desprendidas de todo, marchan en la Plaza de Mayo, frente a la Casa Rosada, demostrando que no hay miedo y si lo hay es menor que el dolor vivido. Cuando nace el movimiento de Madres se inicia con acciones casi espontáneas y mediante la organización van llegando a una lucha abierta contra los genocidas y los encubridores de los asesinos de sus hijos.

Recorren los lugares de tortura por donde pasaron sus hijos, fortalecidas e indomables, sus cuerpos intervienen los espacios públicos, y por sus acciones el mundo las conoce. Reivindican a sus 30.000 hijos desaparecidos y la lucha iniciada por sus hijos, los que creían que la revolución es la que traería justicia. Sienten que sus hijos no están muertos que están vivos en la lucha revolucionaria de los otros jóvenes.

No solamente piden saber qué pasó con sus hijos que desaparecieron hace 34 años, sino que en los años ochenta levantan la consigna de "aparición con vida" pensando que es necesario esclarecer qué pasó con sus hijos, para luego exigir justicia.<sup>109</sup>

Con el fin de acallarlas les ofrecen la exhumación de los cuerpos, compensaciones monetarias y reconocimientos públicos a la memoria de sus hijos. La Madres rechazan las soluciones políticas ofrecidas, pues no será acallada su lucha, ellas quieren justicia. Rechazan la exhumación de los cuerpos, porque sus hijos no son cadáveres, están físicamente desaparecidos, pero están vivos en el deseo de la revolución, los restos de sus hijos deben quedar donde cayeron, no hay tumba que encierre a un revolucionario, plantean en sus declaraciones públicas<sup>110</sup>.

Realizan actividades culturales que las conectan con los movimientos socialistas de distintos países, "socializan la maternidad" e inspiran a jóvenes revolucionarios con su valor, con este fin en el año 2000 inician la Universidad Popular de la Madres de Mayo, creando un espacio en que se dialoga con el arte, la cultura, el saber y la creación. Son reconocidas en el mundo entero por sus acciones sociales y su persistente lucha por la justicia social, no solamente por no descansar en la lucha por sus hijos desaparecidos, sino por estar al frente de la lucha contra las desigualdades sociales de América latina y el mundo entero.

## 2.- La transgresión de Antígona y las Madres de Plaza de Mayo

Las Madres de la Plaza de Mayo y Antígona son figuras femeninas transgresoras, transgreden espacios, mandatos y estereotipos. Entendiendo la transgresión como infracción o falta que se hace a la ley, que en este caso, no es sólo una ley escrita que norma las conductas de la personas con sanciones penales, sino una ley tácita, una estructura

<sup>109</sup> La petición de "aparición con vida" de sus hijos, maridos y hermanos", es un punto cuestionado, pues años atrás tenía sentido, por cuanto ni se habían realizado investigaciones judiciales, ni había seguridad de que no existieran aún presos clandestinos de la dictadura, hoy, es paradójico pues contribuye a mantener a las víctimas en el limbo de la "desaparición forzada". Le Monde Diplomatique. En busca de Antígona. [en línea] < <http://www.insumisos.com/diplo/NODE/303.HTM> > [consulta: 20 marzo 2011]

<sup>110</sup> Asociación Madres de la Plaza de Mayo [en línea], Historia de las madres de la Plaza de mayo, < <http://www.madres.org/navegar/nav.php>> [consulta 23 marzo 2011]

normativa del género que conforma las identidades de los sujetos, determina conductas, comportamientos y roles a partir de estas prácticas reguladoras<sup>111</sup>.

La mujer llega a ser mujer mediante estas prácticas, conforma su identidad en el seno de la sociedad, tal como nos dice Beauvoir, "No se nace mujer, se llega a serlo,"<sup>112</sup> albergando durante este devenir las normativas de género, pero ¿qué sucede entre esta construcción que es el género femenino y el sujeto que conforma su identidad mediante estas normas?

Butler nos habla del género, exponiendo cómo se hace parte de nosotros, planteando la expectativa y la repetición como elementos centrales que producen la conformación del género:

***"De esta forma se demuestra que lo que hemos tomado como un rasgo <interno> de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos a través de ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados."***

113

El género construye identidades en el seno de la sociedad, en base a la anticipación del sujeto frente a la esencia del género y mediante la exteriorización del género que realiza el sujeto, se constituye en la repetición de los actos, es decir, desde su propio ejercicio no desde una exterioridad.

A la luz de estos conceptos, comprendemos a Antígona y las Madres de Mayo, como figuras transgresoras, infringen leyes que norman los géneros y las identidades, leyes que condicionan conductas y roles, normas que han situado a la mujer en una instancia privada dejándola a cargo de la familia y el bienestar doméstico, excluyéndola por tanto de lo político y lo público.

Encontramos en Antígona, la figura de una mujer que se enfrenta a las leyes del rey de la ciudad por cumplir con lo que le parece justo. Sin importar el mandato de Creonte que prohíbe sepultar el cuerpo de Polinice, ella se dirige al lugar donde yacía el cuerpo de su hermano sobre la tierra, expuesto, escoltado por los guardias de Creonte para garantizar la descomposición y el ultraje. Sabiendo que sería descubierta y castigada con la muerte por esta desobediencia, nada le importó, sólo sepultar el cuerpo de su hermano.

En esta acción Antígona se enfrenta a un varón detentador del poder de Tebas, se enfrenta a él sin importar el lugar que le ha correspondido a las mujeres a lo largo de la historia; y se impone en un espacio político y público; hace presente su cuerpo y su voz contra la decisión de Creonte. Antígona mediante este acto se distancia del espacio privado y transita hacia la esfera pública, hace público su malestar desafiando el poder de Creonte, pone en entredicho su rol de mujer, al desafiar las decisiones de un varón con poder.

Por su lado las Madres de la Plaza de Mayo se enfrentan a las fuerzas policiales enviadas por el Gobierno, para acallar sus gritos de lucha por la aparición de los cuerpos desaparecidos de sus hijos. Estas Madres se enfrentan sin temor aparente a la represión, que sin importar su edad, las ataca, golpea y ultraja, pero las Madres padecen y soportan esta violencia física y simbólica, pidiendo incesantemente la aparición de sus hijos. La imagen de las Madres agarradas a las columnas y pronunciando la palabra "fuego", como

<sup>111</sup> Cfr. Butler, *El género en disputa*, pp.54-99

<sup>112</sup> Cfr. Beauvoir, *El segundo sexo*, Vol. II, p.13

<sup>113</sup> Butler, *El género en disputa*, p. 16

narran ellas mismas en su propia historia, desafía la represión, diciendo de esta manera, que no interesa el miedo a la muerte, porque el horror ya fue consumado.<sup>114</sup>

Antígona y las Madres de Mayo transgreden el espacio privado, espacio familiar que les ha pertenecido y se incorporan al espacio de la ciudad, al espacio público y masculino. Dicotomía de esferas entre lo público y lo privado que ha sido establecida por el pacto originario, compuesto por un contrato social y un contrato sexual, este último -como nos dice Pateman-, es el que ha establecido el derecho político de los varones sobre las mujeres, generando una dicotomía entre la esfera pública y privada. Las mujeres han sido relegadas a un espacio que es y no es parte de la esfera pública: la esfera privada, que es parte de la sociedad, pero alejada de lo público.<sup>115</sup>

Considerando la segmentación de espacios, Antígona y las Madres de Mayo, transgreden para velar por sus seres queridos, por su familia, protegiéndolos en vida y muerte. Transgreden con su cuerpo y su voz un espacio del cual habían sido excluidas y en razón de sus hijos y hermano, se posicionan activas, desenfadadas y valientes en un espacio adverso del cual habían estado ausentes.

***“Lo que hicieron las madres y abuelas, fue poner el cuerpo: en la demanda de justicia, en la búsqueda con vida de sus familiares y en el reclamo del derecho a una muerte y un duelo dignos de los mismos”.***<sup>116</sup>

A pesar de moverse en un espacio ajeno, ponen el cuerpo, alzan la voz por la justicia y los derechos que han sido violados y exigen en calidad de sujetos y ciudadanas, el respeto por sus muertos. Ambas se transforman en transgresoras de los espacios que han identificado a la mujer, sin importar sus cuerpos y sus voces, traspasan la privacidad y lo doméstico y se posicionan en un espacio público hostil que las reprime y las violenta. A pesar de ello, se imponen en este espacio y lo hacen con valentía y osadía, masculinizadas -diría Steiner- por personificar valores históricamente varoniles, firmes y empoderadas transgreden las imposiciones del sistema de sexo/género, demostrando la inexistencia de una naturaleza que determine una conducta definida para cada sexo al encarnar valores y roles reconocidos como masculinos.

### 3.- Antígona y las Madres contra la tiranía del gobierno

Antígona y las Madres de Mayo en esta lucha por sus muertos, se enfrentan al mismo “enemigo”, el gobierno. Antígona se enfrenta a Creonte, rey de Tebas, quien prohíbe enterrar el cuerpo de su hermano y las Madres se enfrentan al gobierno que hizo desaparecer a sus hijos.

<sup>114</sup> Asociación Madres de la Plaza de Mayo [en línea], Historia de las madres de la Plaza de mayo, < <http://www.madres.org/navegar/nav.php> > [consulta : 23 marzo 2011]

<sup>115</sup> Pateman Carole, “Hacer un contrato”, *Contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995. Pateman plantea que en el *contrato social* que crea una nueva sociedad y nuevas relaciones políticas, hay un pacto sexual, un *contrato sexual* en el cual se establece un derecho patriarcal, el poder que los varones ejercen sobre las mujeres.

<sup>116</sup> *Ni vivos ni muertos. El cuerpo de los desaparecidos.* [en línea] < <http://www.abuelas.org.ar/material/archivo/jornadas18.PDF> > [consulta: 20 marzo 2011]

En la tragedia, Polinice, hermano de Antígona, muere en un enfrentamiento con su hermano Etéocles, tras la muerte de Edipo, padre de ambos, los hermanos acuerdan turnarse un año cada uno para gobernar la ciudad. Etéocles gobernó el primer año y al terminar su período no quiso entregar el poder, por este motivo Polinice va en busca de aliados extranjeros para enfrentarse a Etéocles desencadenando la guerra en la ciudad de Tebas, recogida en “Los siete contra Tebas”. En esta reyerta, muere Etéocles y Polinice, pero Polinice es condenado por Creonte, a no recibir sepultura por provocar la guerra y traicionar la patria.<sup>117</sup> Por este motivo, el cuerpo de Polinice no recibe los ritos fúnebres acostumbrados y es condenado a ser destrozado por las aves rapiñas que esperan la descomposición del cuerpo. Si bien, la lucha se inicia con los enemigos traídos por Polinice, todo se origina por faltar al acuerdo entre los hermanos.

En el caso de las Madres de la Plaza de Mayo, los hijos asesinados eran jóvenes revolucionarios, activistas sociales que luchaban contra la dictadura de su país, que fueron detenidos, torturados y asesinados, durante un Proceso de Reorganización Nacional desarrollado entre 1976 y 1983. Estos jóvenes también fueron considerados, traidores de la patria por el gobernador de turno y los hace desaparecer por no cumplir con lo establecido por su gobierno, por pensar distinto y pedir igualdad social, por pretender como Polinice participar del poder, tomar el turno.

***“De este modo, Polinices representaría a todos esos desaparecidos, mientras que Antígona puede ser el símbolo de las desaparecidas y /o las Madres de la Plaza de Mayo, quienes desesperadamente luchan para que sus hermanos, esposos, hijos y nietos aparezcan con vida, preferiblemente, o si no, que aparezcan al menos sus cuerpos para entonces poder sepultarlos, a modo de cerrar con este capítulo en sus vidas.”<sup>118</sup>***

A Polinice y los hijos de las Madres, el gobierno los ha privado del derecho de ser sepultados, cada uno en condiciones distintas, pero ambos enfrentados al gobierno, en una primera instancia Polinice y los jóvenes revolucionarios argentinos y luego Antígona y las Madres de la Plaza de Mayo.

La figura de la traición a la patria es una acusación común en las dictaduras, los opositores a las tiranías son acusados de “traición a la patria”. La dictadura chilena de Pinochet culpa a los adherentes de la Unidad Popular y otros movimientos revolucionarios de ser agentes del Comunismo Internacional y por este motivo se vuelven traidores de la patria. La osadía de estos “traidores” era pensar que podían gobernar el Estado republicano.

La izquierda chilena, intenta hacer resistencia a esta matanza iniciada en el año 1973, con el Golpe Militar; como opositora es combatida a punta de balas por el Gobierno golpista, por evidenciar un agudo “antipatriotismo” al oponerse a la dictadura recién impuesta. Miles desaparecieron, miles murieron por “traicionar a la patria” y luchar por su pueblo, tal como los jóvenes revolucionarios argentinos. Extraña la entidad de esa patria que solamente en unos pocos cimienta su legitimidad.

En el caso de las dictaduras, no prevalecen los derechos de los seres humanos sino posturas ideológicas, que gobiernan al país a partir de decisiones basadas en intereses particulares. Estas decisiones políticas, sustentadas en voluntades sectoriales, dejan fuera los intereses del pueblo gobernado. En la tragedia, Creonte justifica las decisiones desde su

<sup>117</sup> Sófocles, “Antígona”, *Tragedias*, Barcelona, Gredos, 2006

<sup>118</sup> *María Inés Ortiz, Antígona furiosa: paradigma de la sociedad argentina regida por el terror. [en línea] < [http://www.wku.edu/encuentros/grafemas/december\\_08/ortiz.html](http://www.wku.edu/encuentros/grafemas/december_08/ortiz.html) > [consulta: 22 de marzo 2011]*

propia autoestima, olvidando las obligaciones cívicas que le corresponden, transformando su gobierno en una tiranía en que prima un pensamiento desconsiderado con la ciudad gobernada. Evidenciando la despótica forma de gobernar de Creonte, sin considerar los dichos de sus consejeros, ni de su hijo, ni siquiera las leyes de la ciudad, solamente sus intereses que lo llevan a padecer la tragedia en su propia familia.

En el enfrentamiento contra las tiranías, se ponen en juego visiones de mundo, de país, que determinan los destinos de las víctimas de las dictaduras. Los caídos a manos de los tiranos, a diferencia de los tiranos, entendían una nación que iba más allá de su propia existencia, entendían que la lucha no era por conseguir un bienestar propio, sino de la sociedad en que vivían, sitúan su motor de lucha en el pueblo, no en el interés de unos pocos. Defendiendo estos ideales encuentran la muerte sin descanso, desaparecen sus cuerpos, no hay ritos fúnebres, no están vivos, ni propiamente muertos.

### **4.- La prohibición del rito fúnebre en Antígona y las Madres de Plaza de Mayo**

Antígona y las Madres de Plaza de Mayo, padecen el secuestro de sus familiares. En Antígona este secuestro mantiene el cuerpo inerte y sin vida, alejado de su último aposento, en condiciones que no le permiten terminar el ciclo de vida a través de los ritos funerarios. En el caso de las Madres de Mayo se retiene el cuerpo de manera indefinida<sup>119</sup> sin permitir tener certeza de la muerte, sin permitir por tanto los ritos fúnebres. Este secuestro no pide un rescate a cambio del cuerpo,<sup>120</sup> el secuestro consiste en sustraer el derecho a enterrar el cuerpo.

Antígona exige el cuerpo secuestrado de Polinice, que permanece secuestrado al negarle la sepultura. La existencia del cuerpo inerte sobre la tierra, lo deja entre la vida y la muerte, no está propiamente muerto. El cuerpo de Polinice sigue siendo objeto de violencia aún tras la muerte, al ser condenado a estar sobre la tierra de los vivos, vulnerable a la descomposición y los ultrajes, en esta condición pierde su calidad de ser humano, al no poder finalizar su vida casándose con la tierra.

Las Madres de la Plaza de Mayo demandan el cuerpo secuestrado de sus hijos, situados entre la vida y la muerte, pues han desaparecido, no está el cuerpo ni el rito que asegura la muerte, se mantienen en un intermedio, en el limbo, que no permite un reencuentro con el muerto y una muerte digna, no permite el derecho, la certeza, el descanso.

---

<sup>119</sup> En Chile surge, frente a la genocida desaparición de personas, la figura jurídica del secuestro permanente. Esta ficción jurídica fue creada para poder salvar el escollo de la ley amnistía, que deja impune los crímenes de la dictadura chilena.

<sup>120</sup> Cuando decimos "cuerpo" no hablamos primordialmente de un cuerpo físico, sino de un cuerpo con valor simbólico, un cuerpo que puede ser enterrado, un cuerpo como manifestación cierta de la muerte. En Antígona hay un cuerpo material, pero ese cuerpo está prohibido, no puede ser enterrado según el mandato de Creonte.

**“Las víctimas de la represión ilegal quedaron ubicadas, así, en un escenario impreciso entre la vida y la muerte, que buscó su reconocimiento en el significativo mismo”.**<sup>121</sup>

En ambas tragedias, los cuerpos de estas víctimas, mientras estén retenidos, mientras no se defina su condición, mientras no haya una muerte digna, permanecerán en ese espacio entre vida y muerte, sometidos a ultrajes e injusticias.

La muerte desliga al cuerpo de la persona, el cuerpo sin vida no es la persona que murió, pero a la vez el cuerpo sin vida se transforma en el sujeto, se transforma en lo único que queda de ese ser querido. Los familiares de los secuestrados claman por sus muertos, no solamente por la pérdida de su familiar, sino por la ausencia de ese cuerpo que asegure la muerte, piden el cuerpo para ser sepultado, para poder dar una despedida y realizar el último rito del ser humano, sin este último gesto, el ciclo queda abierto y el dolor por la muerte se mantiene.

**“Donde podemos comprobar que los rituales poseen en su realización una eficacia simbólica que facilita el desenvolvimiento y desenlace del conflicto psíquico que la pérdida trae consigo; y nos demuestra que, obviamente, estos procesos no se cumplen para la categoría fantasmal de los desaparecidos.”**<sup>122</sup>

El ritual fúnebre ayuda a desarrollar el conflicto de la pérdida, le otorga realidad a la muerte, la vuelve tangible, no elimina el dolor de la pérdida, pero permite un encuentro con el que muere, un último encuentro, un cierre simbólico del cual surgirá el recuerdo por el ser querido, recuerdo doloroso sí, pero distinto de la angustia ante el desaparecido.

Para los muertos de las Madres, no hubo rito funerario, no había cuerpo que recibiera estos ritos; en el caso de Polinice estaba el cuerpo pero prohibida la realización de los ritos, estas muertes solamente dejan pérdida y abierta la dimensión del dolor, sin un término simbólico que permita cerrar el duelo. El duelo por los desaparecidos nunca se acaba, se vuelve eterno, lo vemos en la Madres de Mayo, -Butler nos dice-, el duelo supone saber que algo se perdió, “entonces el duelo continuaría a causa de su dimensión enigmática, a causa de la experiencia de no saber incitada por una pérdida que no terminamos de comprender”<sup>123</sup> Las Madres llevan 34 años de duelo que no acaba, pues no hay comprensión respecto a la desaparición de sus hijos, ellos siguen desaparecidos infinitamente. Este duelo eterno, es la marca a la cual se refiere Butler, cuando nos dice:

**“La violencia contra aquellos que no están lo bastante vivos, –esto es vidas en un estado de suspensión entre la vida y la muerte- deja una marca que no es una marca. No habrá aquí ningún duelo (dijo Creonte en Antígona)”**<sup>124</sup>

La muerte desprotegida y el secuestro permanente no permite la realización de ritos fúnebres, genera ese vacío incomprensible, un enigma permanente, que extiende el duelo indefinidamente, pues deja una pérdida incomprensible e inabarcable.

<sup>121</sup> Ni vivos ni muertos. El cuerpo de los desaparecidos. [en línea] < <http://www.abuelas.org.ar/material/archivo/jornadas18.PDF> > [consulta: 20 marzo 2011]

<sup>122</sup> Ni vivos ni muertos. El cuerpo de los desaparecidos. [en línea] < <http://www.abuelas.org.ar/material/archivo/jornadas18.PDF> > [consulta: 20 marzo 2011]

<sup>123</sup> Butler J, *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 48

<sup>124</sup> *Op. Cit.*, p. 63

Las Madres de la Plaza de Mayo y Antígona transformaron el dolor en un recurso político, no se quedaron en la inacción, sino que desarrollaron una identificación con el sufrimiento mismo<sup>125</sup>, lo que les ha permitido seguir la lucha iniciada por sus hijos, mantener el deseo de la revolución y seguir exigiendo la aparición de los suyos y el derecho a una muerte digna, que implica un cuerpo presente para el rito funerario. Demandando una sociedad más justa donde no hayan desaparecidos, donde el ritual fúnebre sea un derecho de todos y todas, que no excluya bajo el pretexto de traición a la patria a ninguno de su ciudadanos, para que no sean necesarias las Antígonas que claman por la desaparición de los suyos.

---

<sup>125</sup> *Op. Cit.*, p. 57

---

# Conclusiones

La tragedia de Antígona evidencia un potencial significativo al representar en su relato los conflictos universales de la humanidad. El conflicto humano reflejado, en la tragedia que ha concentrado nuestra atención ha sido la representación de lo femenino en la figura de Antígona, pues ha permitido repensar las relaciones de poder que sustentan la conceptualización de la mujer y las relaciones de género.

Antígona ha sido resignificada como figura transgresora, tanto desde teorías que comprenden lo femenino y lo masculino como categorías naturales del ser humano, que han asentado la transgresión en las normas de género en la acción decidida, por tanto masculina con que protege a su familiar y también desde teorías que problematizan las relaciones tradicionales y naturalistas del género, en tanto que infringe el sistema de parentesco por la descendencia incestuosa y llevar el amor de hermano más allá de lo acostumbrado.

En la interpretación que realiza Hegel en una perspectiva tradicional plantea la existencia de una naturaleza femenina y una masculina, que sería la responsable del comportamiento de varones y mujeres. Cada sexo, estaría configurado por una naturaleza, por una esencia, que produciría las diferencias entre ambos sexos. La mujer, según este esencialismo estaría determinada a encargarse del espacio privado y al cuidado de la familia, mientras que el varón estaría determinado a ocuparse del espacio público y la vida política. De este modo se estabilizan las dicotomías de modo intransitable. El conflicto se produce entre dos tipos de leyes y no en el tránsito entre una y otra norma por parte de Antígona.

Por su parte Amelia Valcárcel, nos muestra las categorías de lo femenino y lo masculino como lugares de poder, categorías sexuales que recaen sobre los cuerpos como resultado de las relaciones de poder que construyen sexo y género. Por este motivo al problematizar las categorías de sexo y género, al desnaturalizar estos conceptos, a la vez deconstruimos relaciones de poder.

Simone de Beauvoir desmitifica la existencia de la naturaleza femenina, al mostrar que las diferencias entre mujer y varón corresponden a una construcción forjada en la sociedad, a una manera de vivir *como* mujeres y varones, con la que se determinan identidades diferenciadas para varones y mujeres, negándose a cualquier intención de naturalizar la situación de ser mujer o ser varón.

Con Simone de Beauvoir y Amelia Valcárcel, las dicotomías estables, las esencias, se muestran como productos cuya estabilidad es sostenida por la fuerza, por el ejercicio de poder.

Celia Amorós plantea que la conceptualización de la feminidad que se ha realizado a lo largo de la historia, como un sujeto cercano a la naturaleza, el amor, la familia y lo doméstico, han llevado a la mujer a estar ausente del espacio público, generando la exclusión de esta mitad de la especie del mundo intelectual y con ello de la filosofía. Han operado como un mecanismo de exclusión y legitimidad de dicha exclusión, que pone en entredicho la pretensión ilustrada de universalidad.

Luce Irigaray problematiza las dicotomías de lo público y lo privado al considerar las consecuencias de aquella escisión en los espacios de la sociedad. Desde la división

entre lo público y lo privado, se reproduce la dicotomía entre la familia y el estado, ambas instituciones dependientes una de otra, pero distanciadas a la vez, el Estado se desliga de los integrantes de la familia y no asegura sus derechos como sujetos cuando están en este espacio familiar, pues corresponde a un ámbito privado del que el Estado no se hace cargo. Al mantener la dicotomía de lo público y lo privado, como una figura estable permite que el problema de la violencia doméstica quede restringido a la privacidad y de esta manera impune. Se hace urgente permeabilizar estas dicotomías, hacerlas fluidas.

Judith Butler, desarma las dicotomías naturalizadas de lo femenino y lo masculino, al pensar el sexo y el género como categorías de poder que se reproducen en el mismo sujeto. Refuerza la concepción del género como un artificio al comprender las acciones de Antígona alejadas de una inclinación natural hacia la familia, pues la resitúa en un lugar ex-tático, fuera del parentesco por no cumplir con el tabú del incesto doblemente: la descendencia incestuosa y el amor extremo hacia su hermano.

Las teorías del género, frente a la dicotomía de lo público y lo privado le han otorgado transitabilidad, permeando las dicotomías, evidenciando que estas categorías presuntamente inamovibles se han construido en base a un deber ser, postulado de manera paralela a como se han construido las categorías de lo masculino y lo femenino. La figura de Antígona evidencia esta transitabilidad de las esferas de lo público y lo privado y demuestra lo ficticio de tal escisión. Se es mujer y se irrumpe en lo público, se defiende la familiar pero como demanda de justicia no de piedad.

Al desnaturalizar la dicotomía de lo público y lo privado, las relaciones de género también son desnaturalizadas. El género y el sexo, son comprendidas como construcciones que no tienen asidero en las condiciones fisiológicas, artificios del poder que otorgan valoraciones a los cuerpos. Las conceptualizaciones y relaciones de género, entre lo masculino y lo femenino, son relaciones cruzadas por el poder, que a través de falacias naturalistas determinan roles sociales para varones y mujeres, excluyendo del ámbito del poder, la política, lo público a las mujeres

Desde estas consideraciones conceptuales es difícil hablar de una Antígona alejada del poder, de una Antígona a-política o pre-política, pues en la misma afirmación hay una valoración, una intención que la sitúa en este lugar fuera de la polis y allegada a su familia. Antígona es una figura política y no deja de serlo por defender a su hermano, a través de su decisión, que hemos de entender como auténtica decisión, esto es no predeterminada, ni por la obsecuencia al poder masculino, ni por la fidelidad al mandato familiar. Antígona realiza reivindicaciones políticas, tal como lo hacen las Madres de Plaza de Mayo, a través de la demanda por sus familiares, realiza reivindicaciones políticas, exigiendo justicia.

Antígona y las Madres de Plaza de Mayo, sujetos políticos que revierten las lecturas que las han conceptualizado en lo privado, irrumpen como sujetos de decisión defendiendo su espacio en la esfera pública, es decir, la esfera pública como su espacio, en defensa de su familia a través de un acto político.

# Bibliografía

- AMADO ANA MARÍA, "Memoria, parentesco y política", *Revista Debate Feminista*, vol28, nº (14): p 50-75, octubre 2003
- AMORÓS. CELIA., *Hacia un Crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Anthropos, 1990
- BARBIERI DE TERESITA, "Sobre la categoría de Género. Una introducción teórica-metodológica", *Fin de siglo, Género y cambio civilizatorio*, Isis Internacional, Ed. De la Mujer, N 17
- BEAUVOIR DE SIMONE, *El Segundo sexo*, tomo I, Quinta edición, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000
- BEAUVOIR DE SIMONE, *El Segundo sexo*, tomo II, Quinta edición, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001
- BUTLER, JUDITH., *El grito de Antígona*, Barcelona, Editorial El Roure, 2001
- BUTLER, JUDITH., *Vida Precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006
- BUTLER, JUDITH., *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007
- FOUCAULT, MICHAEL, *Historia de la sexualidad, I Vol.*, Vigésima octava edición, México, SXXI, 2000
- GUZMÁN VIRGINIA Y BONAN CLAUDIA, "Feminismo y modernidad", *Revista Debate Feminista*, Chile, vol. 35, nº 18:257-277, abril 2007
- HEGEL, G.W.F, "El espíritu", *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002
- IRIGARAY, LUCE, *Ser Dos*, Argentina, Paidós, 1998
- JAEGER WERNER, "El hombre trágico de Sófocles", *Paideia*, México, Fondo de Cultura económica.
- LAMAS, MARTA (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, 1996
- PATEMAN CAROLE, "Hacer un contrato", *Contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995
- ROUDINESCO, ELIZABETH, *La familia en desorden*, Argentina, Fondo de cultura económica, 2003
- STEINER, GEORGE, *Antígonas*, España, Gedisa, 1987
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Traducción A. Alamillo, Barcelona, Gredos, 2006
- VALCÁRCEL, AMELIA, *Sexo y Filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1994
- VIOLI PATRICIA, *El infinito singular*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991

## Referencias electrónicas:

ASOCIACIÓN MADRES DE LA PLAZA DE MAYO [en línea], Historia de las madres de la Plaza de mayo < <http://www.madres.org/navegar/nav.php> > [consulta 23 marzo 2011]

ARCHIVO DE PSICOANÁLISIS, Barrera Patricio, Antígona y las madres de Plaza de Mayo y el psicoanálisis como práctica de verdad. [En línea]

< <http://www.cartapsi.org/mexico/antigona.htm> > [consulta : 30 marzo 2011]

FEMINISTAS TRAMANDO [en línea] Un imperativo absoluto: respuestas con conciencia de género a los desastres naturales. < [www.feministastramando.cl](http://www.feministastramando.cl) > [consulta 26 de abril 2010]

LE MONDE DIPLOMATIQUE. En busca de Antígona. [En línea]

< <http://www.insumisos.com/diplo/NODE/303.HTM> > [consulta: 20 marzo 2011]

GRAFEMAS, María Inés Ortiz, Antígona furiosa: paradigma de la sociedad argentina regida por el terror. [En línea]

< [http://www.wku.edu/encuentros/grafemas/december\\_08/ortiz.html](http://www.wku.edu/encuentros/grafemas/december_08/ortiz.html) > [consulta: 22 de marzo 2011]

NI VIVOS NI MUERTOS. El cuerpo de los desaparecidos. [En línea] < <http://www.abuelas.org.ar/material/archivo/jornadas18.PDF> > [consulta: 20 marzo 2011]