

Antígona heredera de vidas ininteligibles: Sobre la subjetividad liminar

Fedra Cuestas*

Resumen

A partir de una revisión de la lectura que realiza Butler (2003) sobre Antígona, se intenta pensar la subjetividad marginal. Para esta autora, Antígona muestra los límites de inteligibilidad de las nociones que definen el parentesco. Más allá de los límites de la representación de las relaciones familiares, indagando en el devenir de los Labdacides, se propone una reflexión sobre los límites de la representación de estatutos posibles de ser asignados a la vida humana y sus consecuencias sobre la subjetividad.

Abstract

From a review of the reading that Butler (2003) realizes on Antigone, one tries to think the marginal subjectivity. For this authoress, Antigone shows the limits of intelligibility of the notions that define the kinship. Beyond the limits of the representation of the familiar relations, investigating in to develop of the Labdacides, one proposes a reflection on the limits of the representation of possible bylaws of being assigned to the human life and his consequences on the subjectivity

Palabras Claves: Subjetividad liminar, reconocimiento, estatuto, muerte social, deshumanización.

Key words: Subjectivity liminar, recognition, statute, social death, deshumanización.

* Fedra Cuestas: Psicóloga. Doctora en Filosofía. Universidad de Paris VIII Saint-Denis, Francia. Académica e investigadora del programa de Doctorado de la Universidad Andrés Bello. E-mail: fedra.cuestas@unab.cl

En el presente artículo se pretende pensar sobre la subjetividad marginal. Anclaremos esta reflexión en los trabajos de Judith Butler (*Ce qui fait*, 2010), (*Humain*, 2005), (*Vie precarie*, 2005), (*Le pouvoir*, 2004), (*Antigone*, 2003), (*La vie psychique*, 2002), ahondando particularmente en su texto sobre Antígona (Butler, 2003). A través de la lectura por ella realizada, vemos que la tragedia de Sófocles (2000) nos habla de un sujeto liminar, que para Butler está ubicado entre la vida y la muerte. Intentaremos pensar la ausencia de reconocimiento social, más allá de las relaciones de parentesco. En esa dirección se propone una reflexión que toma a Antígona como modelo a partir del cual entender la subjetividad marginal.

1. Concepto de sujeto en Butler

Con el objetivo de pensar a Antígona como representante de un sujetamiento liminar, a modo de introducción, será necesario esbozar los desarrollos sobre el concepto de sujeto en la obra de Butler. Esta autora distingue la noción de sujeto (Butler, *La vie psychique*, 2002), de otros términos que frecuentemente suelen ser utilizados como si fueran sus sinónimos: individuo, persona. Señala que el sujeto designa una instancia lingüística. El individuo puede hacerse sujeto. El sujeto es la condición lingüística que permite que el individuo adquiera inteligibilidad. Para esta filósofa el sujetamiento consiste en una dependencia fundamental de un discurso.

La afirmación anterior está basada en los trabajos de Foucault sobre la productividad discursiva (*Le sujet*, 2001, 1041-1062) y en los desarrollos de Althusser (1976) sobre la interpelación. Butler (*La vie psychique*, 2002)

retoma estos autores a fin de explicar la imposición del poder sobre el sujeto, pero busca completar sus perspectivas preguntándose sobre la incorporación psíquica del poder en el sujeto. Observa que la concepción de Foucault sobre la formación del sujeto como una subordinación que se le impone (*Le sujet*, 2001, 1041 - 1062) (Surviller, 1975), está contenida en la teoría psicoanalítica, la cual toma como aporte para explicar el sujetamiento.

Para esta última teoría, el sujeto emerge a partir de una relación de dependencia, que es descrita por Butler como apasionada (*La vie psychique*, 2002). En relación a ello afirma que el sujeto solo puede surgir de una dependencia fundamental a un apego apasionado. Afirmación que es explicada teniendo en cuenta que la existencia psíquica y social del niño, así como su subsistencia dependen de un vínculo de amor. Esto crea una pasión por la dependencia que hace al sujeto vulnerable a la sumisión y la explotación desde la primera infancia. La sumisión es necesaria para sobrevivir, pero también para que el sujeto sea sujeto, es decir esté sujetado. El deseo de sobrevivir fuerza a preferir existir bajo subordinación ante la única opción de no existir. El poder abusa del deseo de sobrevivencia, deseo que haciendo dependiente es absolutamente explotable. La formación del sujeto es imposible fuera de esta relación de dependencia.

El apego crea una dependencia apasionada, que no puede ser completamente reconocida, más bien es negada. Los adultos no recuerdan el amor que los unía a los objetos primarios. La posibilidad de reaparición de este amor amenaza al yo, por ello fuerza la acción de mecanismos de defensa. Esto lleva a una repetición constante en el inconsciente, resultado de la acción de un deseo que tiende a la disolución del sujeto. Un sujeto perdura cuando se vuelve

contra sí mismo, cuando retorna contra su propio deseo. La persistencia del sujeto implica impedir su propio deseo.

El sujeto es definido por Butler como la modalidad de acción que se vuelve contra sí, un efecto retroactivo del poder. El sujeto está apegado a su propia subordinación. El apego al sujetamiento es un efecto psíquico producido por los engranajes del poder. El sujeto asume el poder, dado que depende de él para poder existir. Pero no se trata de un proceso simple, ya que el poder no se reproduce mecánicamente y puede tomar otra dirección al ser asumido. Por lo tanto se hace necesario pensar la manera en que el poder es asumido.

2. El retorno del sujeto

Judith Butler (La vie psychique, 2002) considera que es necesario encontrar una explicación del sujetamiento que se produce en las vueltas de la vida psíquica. Ella cree que el retorno contra sí mismo que realiza el sujeto en la melancolía, puede esclarecer el proceso de sujetamiento.

La lectura de “Duelo y melancolía” (Freud, 1974) que realiza Butler (2002), le permite describir la manera en que se producen y se interrelacionan los dominios social y psíquico. La melancolía le permite reconocer los procesos de institución y mantención de las barreras de lo social, las cuales fuerzan formas de ambivalencia en la vida psíquica. Observa que en el texto mencionado, Freud (1974) necesita metáforas sociales para poder explicar las reacciones psíquicas ante una pérdida. La consciencia moral es incluida entre las “grandes instituciones del yo” (Freud, 245). Para

Butler (La vie psychique, 2002) el concepto de *Ichinstitutionen*, tomado claramente del dominio social del poder, sugiere que la conciencia es instituida al interior de una organización que la contiene. Este tipo de metáforas, asigna contenidos sociales al yo y sus partes.

Butler destaca que la melancolía describe un proceso por medio del cual un objeto o un ideal son perdidos. Pero este objeto es trasladado al yo, a fin de evitar romper el vínculo con él. Se erige entonces a un mundo interior en el cual una instancia crítica se escinde del yo para tomarlo como objeto. Se produce una forma de flexibilidad moral, en la cual el yo se escinde y se juzga desde el interior. La relación de objeto reaparece en el yo, bajo la forma de una escena de autocastigo. Esta escena estructura la representación de la vida psíquica. La melancolía es entendida por Butler, como un proceso de interiorización, cuyo efecto es crear un estado psíquico que sustituye al mundo social. Este estado psíquico es entonces el modelo que explica la interiorización del sujetamiento a lo social.

La melancolía es una reacción a diversos tipos de pérdidas, entre ellos se cuentan la pérdida de ideales sociales como la patria, o la libertad. Un ideal social que se pierde en el exterior, se conserva en el yo al costo de convertirse en objeto de agresión. La hostilidad que el melancólico dirige contra sí mismo es el regreso contra sí de un impulso anteriormente destinado contra otro. Esta hostilidad representa la reacción original del yo contra objetos del mundo exterior. Por este motivo Butler plantea que la agresividad hacia el yo identificado con un ideal, es la inversión de una situación anterior en la cual, si hubiese sido posible, se habría castigado al ideal.

Freud (1974) muestra que la ambivalencia

lleva a bifurcar el camino del investimento libidinal del melancólico: por un lado deriva en la identificación, y por otro regresa al estadio sádico. Butler (La vie psychique, 2002) señala que se trata de un esfuerzo por conservar el objeto y disimular la agresión hacia él. Observa que en la desviación de la agresividad del melancólico, se esconde un texto político. La causa del dolor por la pérdida es atribuida a quien la sufre. La pérdida se convierte en una falta que debe ser reparada. Por ello considera que la violencia de la regulación social, aparece en el retorno que lleva a la psique a acusarse de su propia inanidad.

Freud (1974) postula que las reacciones del comportamiento del melancólico provienen de la “constelación anímica de la revuelta” (246). En relación a ello, Butler (La vie psychique, 2002) considera que la melancolía es una rebelión que ha sido aplastada, es el desplazamiento de la autoridad ideal del Estado figurado en las vueltas de la vida psíquica de los ciudadanos. Entonces señala que el proceso de formación de sujetos consiste en que el poder del Estado se vuelva idealidad de la consciencia.

3. Los inicios del sujeto

Apoyándose en Foucault (Le sujet, 2002), (Surviller, 1975) y Althusser (1976), Butler (2002) entiende que es desde el exterior que el poder se impone al sujeto a fin de subordinarlo, pero esta subordinación asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto. La subordinación se manifiesta en la conciencia que se vuelve contra ella misma, en el giro que realiza el sujeto interpelado. La figura que expresa la forma tomada por el po-

der es un retorno hacia sí, o contra sí. Butler repara en esta figura, ya que ella implica una paradoja: no es posible referirse a un sujeto cuya existencia no se había iniciado y tampoco es posible volverse hacia un sujeto no fundado aún. Sin embargo, justamente esta figura explica la producción del sujeto. Antes de esa vuelta hacia sí, no hay sujeto. Por lo tanto, el retorno funciona como un momento fundador del sujeto.

La filósofa considera que desde el punto de vista retórico es espectacularmente performativo, el hecho que *tour* es la traducción de la palabra griega *trope*. El término *trope* llega a las lenguas indoeuropeas como *tropus*, que en latín clásico significa metáfora o figura del discurso. *Turn* (giro) es el término inglés que significa *trope*. *Tropes* son desviaciones a partir del lenguaje corriente, pero es importante notar que ellos generan también figuras del lenguaje o del pensamiento. Butler llama la atención respecto al hecho de que ese *tour* sea considerado como generador o productor en relación a la discusión sobre la producción del sujeto. Tanto la generación del sujeto, como la explicación de esa generación, parecen requerir el uso de *tropes*. En un acto performativo del lenguaje, se genera lo que se intenta explicar.

4. Existencia social del sujeto

La constitución del sujeto requiere del Otro dirigiéndose a él y asignando nombres. La existencia social del sujeto depende del reconocimiento del Otro, dado que para que sea posible dirigirse a alguien, es necesario un reconocimiento anterior. El hecho de ser reconocible hace posible la existencia. Las palabras que reconocen son instrumentos de un

ritual social que por medio de la exclusión y la violencia deciden las condiciones lingüísticas que dan lugar a los sujetos.

La existencia del sujeto solo es posible en dependencia del Otro, dependencia que lo hace vulnerable a los abusos del poder. La formación del sujeto está condicionada por la incorporación de normas, la cual es un derivado de operaciones sociales. Devenir sujeto es interiorizar normas para regularse. El sujeto no quiere sujetarse a la norma, pero deseando su existencia social necesita someterse. A su vez, este deseo es explotado por el poder regulador. La subordinación permite la existencia, por ello es preferida a la no existencia. Siendo que no hay alternativa de existencia sin sometimiento, no se justifica asignar la responsabilidad de la sujeción al sujeto.

El deseo de existencia social no solo explica el sometimiento a la norma, también explica la aceptación por parte del sujeto de ser incluido en categorías; ya que integrar categorías da acceso a un reconocimiento durable de la existencia. Es posible llegar hasta a consentir ser nominado en categorías injuriosas, para de ese modo garantizarse una existencia durable.

El sujeto es vulnerable al lenguaje que lo constituye socialmente, incluyéndolo en categorías sociales. Pero estas categorías pueden ser resignificadas. Ellas son modificables por medio de cambios psíquicos e históricos. Tomando lo que Nietzsche denomina “la cadena del signo” (citado en *La vie psychique du pouvoir*, 2002), Butler considera que si el uso de un signo puede variar en el transcurso del tiempo, es posible que se produzca una inversión de significación, o significaciones nuevas. Los términos utilizados para realizar una nominación hiriente, pueden ser reapropiados, a fin

de transformar una palabra insultante en una reivindicación. El apego apasionado al sujetamiento necesario para la existencia del sujeto, puede ser retrabajado, re-formulado haciendo factible una resignificación.

5. Interpelación e identidad

El sujeto requiere ser confirmado en su existencia social mediante un discurso que lo nombre clasificándolo, ubicándolo en categorías sociales. En esa clasificación el sujeto busca la confirmación de su identidad, la cual se realiza a través de la interpelación, que es lo que da acceso a la existencia social. La interpelación no pretende describir una realidad existente, apunta a producir las condiciones sociales del sujetamiento.

El concepto de interpelación en Althusser (1976) muestra un sujeto que es constituido en el hecho de ser llamado. Butler (*La vie psychique*, 2002) toma ese concepto, proponiendo que un llamado solo puede intentar hacer que el sujeto se reconozca en el nombre que le es asignado. Si bien los apelativos pueden producir identidad, la producción del sujeto puede fracasar cuando se da un reconocimiento inexacto.

Cuando una interpelación es injuriosa, la identidad se confirma mediante una marca que hiere. La lengua tiene la capacidad de herir, de causar dolor físico, de producir la fuerza o la debilidad de un cuerpo y hasta de fragilizar la capacidad de participación en la vida pública. Sin embargo, la adopción de nombres injuriosos se explica por el propósito de existencia social.

Los nombres injuriosos se forman a través de una historia que deriva en su significación actual. Ellos toman su fuerza de la historia que invocan al ser pronunciados. Esta fuerza depende de la iterabilidad del nombre, pero también funciona en parte gracias a un trauma que es portado en el lenguaje. El trauma social se presenta como una sujeción continua, que se juega en la repetición de la injuria. La causa de la herida producida por este tipo de llamados no está en las palabras, sino el objetivo para el cual ellas son utilizadas. La nominación injuriosa que asigna a una categoría social (ej.: mujer, maricón, negro, etc.) puede ser interpretada de maneras muy diversas en función del contexto que las expresa. Hay denominaciones que producen dudas y conflictos respecto a la respuesta adecuada. No siempre queda claro si un nombre es políticamente habilitante o paralizante.

6. La vulnerabilidad al lenguaje

Butler (*Le pouvoir*, 2004) aproxima la concepción de Althusser (1976) a la de Mari J. Matsuda respecto al discurso de odio. Para Matsuda el discurso decreta (*enacts*) una relación social de dominación. El discurso de odio constituye a su destinatario asignándole una posición social subordinada.

Butler considera que el discurso de odio deja ver la antigua vulnerabilidad al lenguaje. La subordinación a la interpelación del Otro que constituye al sujeto, es explotada por el discurso del odio para reiterar la sujeción. Los enunciados del discurso del odio son parte del proceso permanente de sujetamiento que somete al sujeto.

Hay discursos que someten, discursos que descalifican, discursos que condenan; pero también hay discursos que borran, discursos que suspenden el reconocimiento de la presencia de otros seres humanos. Atribuir a alguien un estatuto implica otorgarle un reconocimiento. Aún los discursos insultantes, que remiten a las categorías sociales menos valoradas, reconocen la existencia de aquellos a quienes categorizan. El sometimiento a un discurso descalificante es aceptado dado que implica un reconocimiento de la existencia. Por el contrario, cuando un discurso omite, no permite calificar para la existencia social.

Butler (*Ce qui fait*, 2010), (*Humain*, 2005), (*Vie precaire*, 2005), (*Antigone*, 2003) devela la violencia implícita pero manifiesta a través de los mecanismos que hacen que ciertas vidas sean irrepresentables. Por medio de omisiones en el discurso se expresa una violencia devastadora que borra la representación de ciertas vidas, dejando una sombra que no se termina de suprimir. Toda violencia dirigida contra esas vidas fracasa, dado que ellas están negadas. Justamente por el hecho de tratarse de vidas que están negadas, la muerte no puede ser reconocida en ellas. De este modo, parecen sobrevivir en un estado de muerte, permanecen como si no estuvieran, ni vivas, ni muertas. Se vuelve necesario acabar con ellas, para lo cual se repite la negación, que impide otorgar un estatuto a estas vidas. La presencia de estas vidas no es reconocida, quedan en un estado espectral, permanecen bajo un modo ontológicamente suspendido. Esas vidas no nombradas, no reconocidas, sobreviven en estado de muerte social.

7. La vida entre límites

A través de la figura de Antígona, Butler (2003) busca pensar en los límites de la representatividad. Centra su reflexión sobre Antígona en los problemas del parentesco y el reconocimiento de la diversidad de formas que este puede adquirir. A partir de la trama familiar de Antígona, plantea una revisión de algunas concepciones psicoanalíticas. Cuestiona la hipótesis que supone al tabú del incesto como base para legitimar y normalizar el parentesco, asentado en la reproducción biológica y la heterosexualidad. Específicamente, la interdicción del incesto no permite elegir un partenaire sexual al interior de la familia. Entonces esta prohibición, no deriva en la consecuencia de una sola forma de parentesco posible. La familia exogámica puede presentar diversas formas; sin embargo, algunas de ellas (homosexualidad, familia monoparental, etc.), son condenadas por el hecho de estar asociadas al incesto. Las formas de parentesco que no son legitimadas, no pueden ser reconocidas abiertamente, ni pueden ser públicamente lamentadas. Estas formas de parentesco, al no ser reconocidas, quedan atrapadas entre las fronteras de la vida y la muerte. Mediante Antígona, Butler cuestiona los regímenes dominantes de representación del parentesco.

A partir de este personaje, se puede pensar acerca de los límites de la representatividad en relación al parentesco. Pero también pensando a Antígona al interior del devenir de su familia que es relatado por el mito y recogido en las tragedias, se puede reflexionar acerca de los límites de inteligibilidad que permiten el reconocimiento de una vida.

Butler (Humain, 2005) considera que la muerte social, está vinculada a la frontera en-

tre la vida y la no vida. Esta muerte no es totalmente metafórica. Antígona personifica esta condición. Antes de ser condenada por Creonte a una muerte en vida, ella se describe como alguien que toda su vida ha estado al servicio de la muerte. Antígona carga con la maldición de Edipo, maldición que se trasmite de padres a hijos. Por ello se ubica en una liminaridad (hija y hermana, enterrada viva, etc.), que lleva a cuestionar la posibilidad de reconocimiento. No hay lenguaje que permita describir su estatuto. Antígona se encuentra en la frontera de lo inteligible. La dificultad para establecer el estatuto de Antígona plantea el drama y la complejidad de la constitución de una subjetividad marginal.

8. Antígona en Sófocles

La tragedia de Antígona muestra un conflicto entre ella y su tío Creonte. Antígona desea iguales leyes para todos. Creonte considera que no todos tienen los mismos derechos.

Desde el comienzo de la obra, Antígona se ubica en una posición liminar. En la primera escena ella se dirige a su hermana, comenzando por una queja del legado dejado por su padre Edipo. Luego le relata que Creonte ha ordenado un trato desigual frente a la muerte de sus dos hermanos. La muerte de Eteocles ha sido honrada con ritos y justicia. Sin embargo, a Polinices se le niega el derecho de ser enterrado y llorado.

Antígona se enfrenta a Creonte, enterrando a su hermano. Luego afirma haber realizado aquello que su tío y futuro suegro había prohibido, a pesar de haber conocido la orden de interdicción que pretendía impedir su accionar.

Este accionar es entendido como un desafío, que pone en duda el estatuto de ambos personajes: hombre – mujer, vida – muerte, autoridad - subordinación.

Antígona exige las mismas leyes para todos los muertos. En tanto que Creonte no acuerda iguales derechos a malos y buenos. Bajo esta posición juzga a sus dos sobrinos y a sus dos sobrinas.

Cuando Ismena intenta ayudar a su hermana, Creonte le dice que no hable más de Antígona, que ella no existe. Tal vez porque Antígona ya no existe, va a condenarla a ser enterrada viva. Esa condena llevará al personaje principal de esta tragedia, a quejarse de su final: no poder ser llorada por los suyos, ser indiferente a los vivos y a los muertos, extraña entre los vivos y los muertos.

Creonte no considera las implicancias de la decisión por él tomada respecto a su hijo Hemón, quien iba a casarse con Antígona. Por el contrario, Tiresias puede ver las consecuencias del rechazo de un duelo: odio, destrucción. Al final de la obra, estas consecuencias alcanzan a Creonte, quien también habla de estar muerto en vida.

9. Antígona en Hegel

Hegel hace alusión de Antígona en “La fenomenología del espíritu” (2007), y en “Fundamentos de la filosofía del derecho” (1987). La tragedia es para Hegel el reconocimiento del destino. El actor trágico acepta un destino que lo condena. El destino individual, así como el destino de un pueblo es la conciencia de sí, que aparece como algo extraño.

Este autor considera que el conflicto trágico por excelencia, no opone derecho a no derecho, opone dos derechos. Opone dos planos de la existencia, valorados de diferente manera, por los personajes que en ella actúan. Cada personaje puede actuar solo sobre un plano, lo cual lo lleva a considerar el otro sin valor. Hegel distingue las leyes divinas de las leyes humanas. Las primeras corresponden al ámbito de la familia, en tanto que las segundas al ámbito político. El individuo solo puede realizarse participando de unidades más amplias como la familia o el pueblo.

La tragedia de Antígona, opone las leyes divinas a las leyes humanas, opone el orden particular de la familia al orden social y político. Creonte, en tanto hombre representa el interés de la comunidad. Antígona representa las leyes divinas, el orden particular de la familia, de la mujer.

De ella dice Hegel:

Así en una de sus representaciones más sublimes, la Antígona de Sófocles, la piedad ha sido expuesta con preferencia como la ley de la mujer, y como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de las deidades subterráneas, como la ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y que se representa en oposición a la ley pública, a la ley del Estado - una oposición que es la suprema y ética, también la más trágica, y ahí mismo se individualiza la femineidad y la virilidad (1987, 187).

Antígona atiende solo las razones que justifican su accionar basándose en lo que Hegel llama las leyes divinas. Ella, se opone a

Creonte considerando criminal no enterrar a su hermano, y decide ejecutar el rito prohibido. Luego reconoce su acto, lo cual no equivale a admitir su culpa. Su accionar se opone a las leyes del Estado, representadas por Creonte. Ella sabe que quebranta las leyes del Estado. Ella conoce previamente el carácter criminal de su accionar. Se trata de un crimen consciente, que debe distinguirse de los crímenes cometidos por su padre, quien no tenía conciencia de sus actos. El crimen de Antígona no puede ser justificado para Hegel.

10. Antígona en Lacan

Lacan (1986) ubica el texto de Antígona como una referencia esencial para pensar la ética. Tratándose de una tragedia, no puede eludir considerar el legado de esta forma literaria a la técnica psicoanalítica. Respecto al personaje de Antígona, la describe como fascinante. Considera que algo en su imagen hace pestañar. El objetivo de la tragedia, la catarsis, es posible a partir de las emociones suscitadas por esta imagen. Lacan considera que el poder de esta imagen reposa en la belleza de Antígona, y en el lugar que ella ocupa en un "entre-deux" (290), entre dos campos simbólicamente diferenciados.

Ni ella, ni Creonte, conocen las emociones suscitadas por la tragedia: temor y piedad. Solo al final, Creonte llega a sentir temor. En tanto jefe de la comunidad quiere el bien para todos. Pero pretendiendo el bien para todos, comete un error de juicio: ambiciona una ley sin límites. La ley sin límites franquea el límite de las leyes no escritas, las leyes de los Dioses. El franqueamiento de límites juega un papel importante en ambos personajes: límite de la

ley, límite del sufrimiento, límite de la metamorfosis, límite de la muerte. Antígona se presenta como inflexible, cruda, un ser inhumano. Antígona dice que su vida no vale la pena ser vivida. Su deseo apunta más allá del Até.

Lacan observa un rasgo en común en los héroes que aparecen en las obras de Sócrates: ellos se encuentran en una zona intermedia entre la vida y la muerte (exceptuando Edipo Rey).

11. Antígona en Butler

Butler (Antigone, 2003) examina como Antígona ha sido comprendida por Hegel y Lacan. Considera que las críticas de la obra responden a una idealización del parentesco que toma dos formas:

- Para Hegel Antígona representa las leyes del parentesco

- Para Lacan, Antígona se ubica en el umbral de lo simbólico, registro que permite establecer y mantener las relaciones de parentesco.

Tomando distancia respecto a estos autores, Butler reconoce que la lectura de ellos la conduce a preguntarse, sobre la manera en que el poder político impone formas inteligibles de parentesco, que permiten el reconocimiento de una vida.

Para Butler Antígona no puede ser representante de la familia, menos aún de los principios normativos que la constituyen. Su ubicación en el parentesco se encuentra problematizado por el hecho de hacer parte de una historia incestuosa. En su historia fami-

liar no hay claridad respecto a lo que las posiciones simbólicas representan. Es al mismo tiempo hija y hermana de su padre, hermana y tía de sus hermanos, hija y nieta de su madre. Su lugar en el orden de las generaciones está superpuesto. Siendo hija y nieta a la vez, no puede ser madre; ya que los lugares de la segunda y tercer generación ya están ocupados por ella misma. Su nombre significa “en lugar de una madre” o “anti-generación”. El incesto cometido por sus padres hace que ella ocupe simultáneamente todos los lugares del parentesco, a excepción del de madre. Antígona ocupa una posición inubicable en las relaciones de parentesco, por lo tanto su lugar es incomprendible. Esta tragedia revela la presencia de vidas ininteligibles, rondando, sin conseguir ser reconocidas en lo social.

12. La liminaridad de los Labdacidas

Butler (2003) muestra que la ubicación liminar de Antígona en su historia familiar, hace su vida irrepresentable. Hay una continuidad entre el final de Antígona al ser enterrada viva, y su origen liminar. El incesto de sus padres la condena a una muerte en vida, desde mucho antes que Creonte ordene la lapidación.

Pero es necesario observar, que en la historia familiar de Antígona, la liminaridad que la alcanza, no es más que la culminación de una serie de repeticiones que asecha el destino de los Labdacidas. El lugar incomprendible, que deniega una ubicación en el espacio social, es una característica que atraviesa a todos los personajes de su historia familiar.

J.P Vernant (2007) ve en el enigma propuesto por la Esfinge, el destino de los Labdacidas.

Los animales pueden ser distinguidos por una “naturaleza” única que caracteriza cada especie. En cambio, el hombre a lo largo de su vida, cambia de estatuto, debe atravesar etapas diferentes: infancia, edad adulta, vejez. El hombre se transforma manteniéndose el mismo. Edipo lleva en sí simultáneamente las tres etapas, representa al mismo tiempo tres generaciones. Edipo revierte el transcurso de la vida. Nace después de haber sido destinado a la muerte. Siendo padre de sus propios hijos, al mismo tiempo ocupa un lugar que corresponde a su padre (partenaire de su madre) y a sus hijos (hijo de su madre). Edipo tiene un estatuto trastornado. Vernant lo expresa de la siguiente manera:

L'énigme pose le problème de la continuité sociale, du maintien des statuts, des fonctions, des postes au sein des cultures, en dépit du flux des générations qui naissent, règnent et disparaissent, cédant la place à la suivante. Le trône doit rester le même, alors que ceux qui l'occupent vont continuellement être différents. (2007, 129-130)¹.

Los lugares y funciones ocupados por Edipo, sus padres y sus hijos no pueden ser distinguidos entre sí. No hay estatuto en el orden de las generaciones. El comienzo y el final de la vida no pueden diferenciarse. La vida y la muerte no pueden distinguirse. Algunos miembros de esta familia, entran vivos a su tumba (Edipo, Antígona), los cadáveres de otros no pueden

1 El enigma plantea el problema de la continuidad social, del mantenimiento de los estatutos, de las funciones, de los puestos en el seno de las culturas a pesar del flujo de las generaciones que nacen, reinan y desaparecen, cediendo el lugar a la siguiente. El trono debe permanecer idéntico, mientras que aquellos que lo ocupan van a ser continuamente diferentes.

ser enterrados (Layo, Polinices). La descendencia de Lábdaco, quedó atrapada entre los límites de la vida y la muerte.

13. Condenas heredadas

La tragedia Antígona comienza con una pregunta, que ella dirige a su hermana: “Acaso sabes cuál de las desdichas que nos vienen de Edipo va a dejar de cumplir Zeus en nosotras mientras aún estemos vivas?” (Sófocles, 2000, 77). En esa pregunta Antígona describe el legado de su padre, como un mal que persiste irrumpiendo de manera reiterada en su vida. Ser el fruto de un incesto, condena su vida. Esta condena es sentenciada por Edipo, quien luego de reconocerse como culpable de asesinato e incesto, no deja de maldecir a la consecuencia de esos actos: sus hijos.

Sin embargo, las condenas provienen de una larga historia iniciada mucho antes. Las sentencias exigiendo la muerte física, vienen acarreadas por una avalancha de maldiciones iniciadas a partir de un dictamen lapidario: los Lábdacidas fueron condenados a no perpetuar su descendencia. Esa determinación al aniquilamiento de la familia, se inserta entre condenas anteriores y posteriores, que mantiene generaciones suspendidas en una muerte social.

Esta historia de condenas legadas generación tras generación, tiene un efecto performativo. Todas las condenas son asumidas y ejecutadas. Actos y palabras se suceden haciendo parte de una misma realidad, en la cual deseos y maldiciones proferidas en forma de profecías, anuncian lo mismo que los oráculos. En este sentido Butler afirma:

Les paroles exercent bien ici un certain pouvoir qui n'est pas immédiatement clair. Elles agissent, elles exercent une force performative d'un certain type, parfois clairement violentes dans leurs conséquences, comme le sont toutes les paroles qui, soit constituant, soit engendrent la violence. Il semble parfois qu'elles agissent d'une façon illocutionnaire, mettant en acte l'acte même qu'elles nomment. (2003, 70-71)²

14. Una descendencia condenada

Cuando Lábdaco muere, su heredero Layo aún no tenía edad suficiente para ocupar el trono dejado por su padre. El hijo de Lábdaco fue condenado al exilio. La soberanía de Tebas pasaba por períodos de inestabilidad, en los cuales la ocupación del trono, alternaba entre herederos legítimos y usurpadores. Cuando Layo llega a la edad adulta, aún continúa en el exilio. Estando en esa situación, Pélope lo hospeda. Layo se enamora de Crisipe, joven hijo de Pélope. Intenta seducirlo, pero es rechazado. No aceptando el rechazo, busca forzar una relación, lo cual desembocará en el suicidio de Crisipe.

J. P. Vernant habla de “generaciones cojas” (2007, 121), refiriéndose al significado del nom-

2 Las palabras ejercen aquí un cierto poder que no es inmediatamente claro. Actúan, ejercen una fuerza performativa de cierto tipo, a veces claramente violenta en sus consecuencias, como lo son todas las palabras que o bien constituyen, o bien ejercen violencia. Parece que a veces actúan de una manera ilocutoria, poniendo en acto el mismo acto que ellas nombran.

bre Lábdaco³. Este helenista explica respecto al acogimiento de Layo por parte de Pélope, que la relación de hospitalidad, implica una reciprocidad de amistad, de dones y contradones. Layo no retribuye la hospitalidad de Pélope. Por el contrario, en su intento de retener para sí al hijo de Pélope, hace que este último lo pierda definitivamente. La muerte de Crisipo, deja una deuda, que debe ser pagada con la destrucción de la descendencia de Layo. La relación entre Pélope y Layo queda coja, la cojera de este último, desvía la continuidad de su propia descendencia. Pélope, maldice a Layo, determinando que la línea de los Labdacidas no pueda perpetuarse.

Tal vez, por haber sido destronado y exiliado, Layo no se encontraba en condiciones de retribuir la hospitalidad de Pélope. Despojado del legado de su propio padre, nada posee para donar, retribuir o transmitir; su destino queda limitado, a forjar relaciones que solo se traducen en muerte. Así sucederá también con su hijo, a quien solo podrá legarle un destino de muerte.

Aunque posteriormente Layo recupera el trono de su padre, cuando contrae matrimonio con Yocasta, no logra tener descendencia. Buscando un heredero, acude tres veces al oráculo, quien le anuncia que en caso de tener un hijo, este le quitaría la vida. Esta advertencia, lo decide a evitar a Yocasta. Su mujer ofendida, resuelve actuar sin el consentimiento del futuro padre. Aprovecha una borrachera del rey, para concebir un niño. Las condiciones de esta concepción, destinan ese niño hacia la muerte. Layo condena a muerte a su hijo recién nacido, por un asesinato que se espera realice en

el futuro, pero que se le imputa desde antes de nacer. Como consecuencia de ello, para este niño sus padres determinan la exposición.

Pero el recién nacido, logra sobrevivir a la muerte decidida por sus padres. Ese hijo temido y rechazado, continúa con vida, mientras es considerado un muerto por sus progenitores. El niño abandonado, es criado por los reyes de Corinto, quienes lo tratan como si fueran sus verdaderos padres. El nombre que le dan: Edipo⁴, devela la marca dejada por un designio de muerte.

Cuando este niño crece, duda respecto a sus orígenes, por ello decide consultar al oráculo. Entonces, recibe el anuncio de que se uniría a su madre, y asesinaría a su padre. Estas predicciones dejan las dudas de Edipo en el olvido. El joven se propone huir de su destino, pero toma el camino que lo lleva sin saberlo, a encontrarse con el futuro vaticinado. Se cruza con su padre y lo asesina en un altercado. Posteriormente obtiene como esposa a la viuda de su padre: su madre.

Edipo ocupa el trono que le habría correspondido por legítima herencia. Los años pasan, Edipo y su madre tienen descendencia. Mientras tanto, la ciudad de Tebas, acosada por desgracias desde larga data, debe enfrentar una devastadora epidemia. Esperando una respuesta que permita poner fin a esta calamidad, es interrogado nuevamente el oráculo. Esta consulta, es respondida con la imposición de tomar venganza por la muerte de Layo. Edipo decide seguir este designio, desconociendo

3 Labdaco significa: "el cojo".

4 Edipo significa el del pie deforme, este nombre hace referencia a las marcas dejadas por las amarras que unían sus pies cuando fue abandonado. Pero también la deformidad de su pie alude a una herencia coja.

la identidad de la persona a la cual él mismo había dado muerte. Buscando una represalia para el asesinato de Layo, Edipo (sin saberlo) se condena a sí mismo al destierro. Pero para cumplir su propósito, requiere conocer quién es al autor del crimen que condena. Entonces consulta a Tiresias, quien intenta evadir dar una respuesta, hasta que finalmente acusa al verdadero asesino. Edipo no cree en las palabras del adivino, sin embargo, ellas develan su pasado y anuncian su futuro. Ellas cambian de sentido, cuando Edipo se comienza a reconocer como posible culpable.

Finalmente, Edipo entiende su participación en el asesinato de Layo, pero conjuntamente llega a saber que este era su padre; y por lo tanto que su esposa es su madre. Con la comprensión de estos hechos, Yocasta se estrangula y Edipo se hiere los ojos hasta quedar ciego.

Reconocerse como autor de estos hechos, lo obliga a cumplir la condena que él mismo había dictaminado. Entonces solicita a Creonte, cuidado para lo que le es más querido: sus hijas. Se lamenta, suponiendo que ellas se consumirán estériles y sin boda. Por el contrario, respecto a sus hijos varones, advierte a su cuñado, que ellos no necesitan de su atención.

Edipo es desterrado y ultrajado por la parte masculina de su propia prole. Durante un banquete, los hijos varones del rey, le sirven huesos en lugar de carne. La impiedad de Polinices y Eteocles fue condenada por Edipo, con las siguientes maldiciones: Que repartan su herencia espada en mano, que se maten mutuamente, y que no tengan paz ni vivos ni muertos. La maldición de Pélope que afecta a Edipo, es repetida por él mismo, quien desea el fin de su propia descendencia.

Durante el destierro, Edipo es cuidado por sus hijas. Hasta sus últimos días, cuenta con la compañía de Antígona, quien se dedica a ser su guía. Cuando Edipo sabe que el final de su vida está cercano, decide morir en tierras atenienses. Haber dado muerte a alguien de su propia sangre, le impide ser enterrado en Tebas.

La proximidad de la muerte de Edipo coincide con otros acontecimientos. En ese entonces, la maldición que Edipo había dirigido a sus hijos varones se realiza. El más joven de ellos, Eteocles, toma el trono, y expulsa a su hermano de Tebas. Polinices planea retomar el poder, atacando la ciudad. A fin de asegurarse el poder, ambos hermanos desean obtener el favor su padre. Pero este, en vez de apoyarlos, reitera la maldición emitida contra sus hijos. Edipo no olvida, que ninguno de ellos, lo defendió cuando fue desterrado. En esta disputa familiar, Creonte, apoyando a Eteocles, va al encuentro de su cuñado, para intentar disuadirlo, y posteriormente forzarlo a volver a Tebas. Edipo desea que Helios conceda a Creonte y a su familia, una vida como la que él está llevando en su vejez. Esta maldición también llegará a cumplirse. Por otra parte, Polinices también busca a Edipo ambicionando convertirlo en su aliado. Pero Edipo responde repitiendo las maldiciones que había destinado anteriormente a sus hijos. Polinices entonces, solicita a sus hermanas, que estas le rindan honores fúnebres. A continuación, se dirige a Tebas, para cumplir la maldición deseada por su padre.

Es a partir de aquí, que se encadena el fin concreto de la descendencia de Layo: Edipo profetiza el momento de su propia muerte, y guía a Teseo para que lo acompañe al lugar oculto donde ella ocurrirá. El hijo de Layo fallece en el destierro, mientras los hijos de este, se dan muerte mutuamente. Sus cadáveres se-

rán seguidos por Antígona, en un camino que la conducirá a su propia tumba.

Luego de la muerte de Edipo, Antígona regresa a Tebas para ocuparse de enterrar a su hermano, tal como este lo había solicitado. Pero se trata de un hecho que había sido interdicto por Creonte. Contravenir esa interdicción genera una nueva condena. Creonte ordena que Antígona sea enterrada viva, acarreado contra él mismo, el cumplimiento de la condena que Edipo le dirigió. La muerte de Antígona conduce a la de su prometido Hemón, y a continuación a la de la madre de este, quienes se quitan la vida. Tal como Edipo teme, y luego desea antes de su muerte, Antígona no tendrá marido ni descendencia. Antígona muere cumpliendo los deseos de su hermano Polinices, y su padre y hermano Edipo. Sin cometer un nuevo incesto, las relaciones incestuosas se reiteran imposibilitando la vida a la descendencia de Layo.

La condena prescripta por Pélope, no se limitaba a castigar a Layo, ella alcanza toda la descendencia de los Labdacidas⁵. Esa condena revela la condición de una familia, que es acompañada por la muerte durante la vida de cada generación. La muerte auto provocada al interior de la familia (sea como suicidio o como asesinato) se reitera. Cuando Layo acude al oráculo, asume un destino familiar, en el cual dar vida y dar muerte, se convierten en hechos consecutivos. Padres, hijos y hermanos pueden concebirse y asesinarse entre sí de manera repetitiva. La vida y la muerte se generan y extinguen al interior de la misma descendencia. El incesto no es más que una de las

maneras de confundir vida y muerte, acabando con la descendencia de los Labdacidas. La muerte física de Antígona, después de haber sido enterrada; es el cierre de una historia de generaciones condenadas a una vida caracterizada por la muerte social, es el resultado de una herencia que solo trasmite muerte.

15. Herencia y muerte social

Butler (Humain, 2005) retoma el concepto de muerte social, desarrollado por Orlando Patterson (1982) en relación a la esclavitud.

Este autor considera a la esclavitud, como una de las formas más extremas de dominación; en la cual el amo detenta los límites del poder total, en tanto que la situación del esclavo colinda con la ausencia total de poder. Esta ausencia de poder se origina, en la concepción de la esclavitud como sustitución de la muerte (ya sea durante la guerra, por exposición, por castigo, etc.). La esclavitud es entendida como una opción, que permite evadir o postergar una muerte violenta. Pero ella no absuelve de la muerte, solo suspende la ejecución mientras dure la ausencia de poder.

El amo adquiere la vida del esclavo. El amo controla instrumentos simbólicos (nombre dado al esclavo que borra toda pertenencia social anterior, peinados que simbolizan la castración, marcas en el cuerpo que manifiestan dependencia, etc.), mediante los cuales logra ubicarse como única mediación entre la comunidad de los vivientes a la cual él pertenece, y la vida muerta del esclavo. Este último, por su parte, no tiene existencia social independiente, y solo depende del amo. De este modo, no hace parte de ninguna organización

5 Ismene fue muerta por Tideo, uno de los siete paladines que marcharon contra Tebas.

social, deviene una persona no – social (*social non person*). El esclavo se define entonces por una muerte social.

Este estado de muerte social se hace posible, luego de que al esclavo le ha sido alienado todo derecho de nacimiento. La condición de esclavo es perpetua, compromete la vida. Existen sociedades en las cuales determinados servicios son considerados de por vida. Sin embargo, esa situación no es hereditaria, es decir, los hijos de quienes ejercen esos servicios, nacen libres. Por el contrario, los hijos de los esclavos, solo heredan la dependencia del amo. Este factor hereditario, les hace perder todo derecho de nacimiento. No teniendo derechos, ni poderes de nacimiento, el esclavo, no puede transmitir nada a sus hijos. Estos últimos carecen de herencia social y cultural. El esclavo tiene una historia, así como también los objetos pueden tenerla, por ello cuenta con un pasado; sin embargo, no puede recibir una herencia. Nada le dejan sus padres, ni su comunidad. Esta ausencia de herencia, le impide apropiarse de la experiencia de sus ancestros, bloquea la integración social. La alienación de los derechos de nacimiento, niega todo derecho y obligación sobre ancestros y descendientes. A partir de ella, el esclavo, deja de pertenecer por su propio derecho, al orden social legítimo; entonces queda aislado socialmente. La privación de los derechos de nacimiento lleva a un estado de carencia de redes sociales que deja la vida fuertemente desprotegida.

Patterson destaca de la situación en la que se encuentra el esclavo, que siendo una persona no social, que vive en un estado de muerte social, no es un descastado. El esclavo es incorporado en su sociedad como un marginal permanente. Su marginalidad lo deja cautivo entre lo humano y lo no humano, entre el

hombre y la bestia, entre la vida y la muerte. La deshumanización del esclavo, asesina la vida social.

16. Derechos de nacimiento usurpados

Para Butler, Antígona abre una vía que lleva a pensar respecto a las vidas que no pueden ser reconocidas, dado que un determinado marco cultural no cuenta con los códigos que permiten hacerlas inteligibles. Esas vidas subsisten en un estado de muerte social. Esta muerte social es explicada por Patterson (1982) como producto de la alienación de los derechos de nacimiento. Layo representa esta condición: el derecho a heredar el trono de su padre, el derecho a permanecer en la tierra donde nació, le fueron enajenados. La privación de los derechos de nacimiento, produce una ruptura que irrumpe en la transmisión de lugares de una generación a otra, impide la movilidad entre espacios sociales. Quienes son privados de estos derechos, están atrapados en una frontera, que no deja paso a que su vida sea reconocida, ni que su muerte sea llorada.

17. Duelos no realizados

Antígona, condenada por realizar un duelo público, muestra que las formas de parentesco no legitimadas, no pueden ser reconocidas, por lo tanto tampoco pueden ser perdidas. Los Labdacidas fueron condenados a una muerte en vida, a una vida que no puede ser representada como tal, a una vida que no puede ser distinguida de la muerte; por lo tanto, a una muerte que no puede ser reconocida. Cuando

esas vidas acaban, no se realizan las ceremonias adecuadas para elaborar una muerte. Se suceden entonces una serie de duelos, que no pueden ser elaborados, y por ello conducen a acrecentar la violencia. De una generación a otra, quedan duelos pendientes, que no permiten distinguir el límite entre vida y muerte, tampoco el límite que distingue las generaciones.

Tal vez Layo, enviado al exilio desde pequeño, por los usurpadores de su herencia; no pudo elaborar el duelo por la muerte de su padre. En su juventud, no acepta elaborar el duelo por un amor contrariado. Siendo culpado y condenado por el suicidio de su enamorado, no podrá elaborar el duelo por la muerte de este. Yoacasta no elabora el duelo por el rechazo de Layo. A fin de no reconocer la pérdida de su marido, engendra un hijo que luego será abandonado. Tampoco hay duelo por el hijo expuesto. La muerte de Layo pasa casi inadvertida entre las adversidades provocadas por la Esfinge. Sin previo duelo, su mujer contrae nuevamente matrimonio. Deben suceder nuevas desgracias, para que se piense en condenar al asesino de Layo. Ante la muerte de Yocasta, su hijo y esposo se arranca los ojos. La reina tampoco puede ser llorada, la pérdida de su vida no puede ser lamentada.

Cuando Edipo conoce su verdadera historia, se queja de no haber muerto cuando fue abandonado, tal como sus padres lo deseaban. Sus culpas lo impulsan a ordenar que lo maten, que lo arrojen al mar, tal como se realizaba con las inmundicias y los condenados a muerte. Pasa el resto de su vida, como un mendigo, vagando, abandonado, asumiendo el destino que sus padres le habían adjudicado. Finalmente desaparece en un sitio oculto. Sus hijas no pueden llorarlo en su tumba.

Polinices y Eteocles, se provocan mutuamente la muerte que su padre les deseó. Una orden prohíbe realizar ritos fúnebres por la muerte de Polinices. Antígona la transgrede, teniendo plena conciencia de que ello la condena a ser lapidada. En el camino hacia su tumba, reclama, no pertenecer ni a los vivos ni a los muertos. Su final, es la culminación de una descendencia de muertos vivientes. Porque las vidas "precarias" (Butler, *Vie precarire*, 2005), (Butler, *Ce qui fait*, 2010) de los integrantes de esta familia, no fueron representadas como vidas, sus muertes no pueden ser reconocidas, ni lloradas.

18. Vidas excluidas

Edipo es el modelo en base al cual Freud puede explicar el complejo estructurante del psiquismo humano, y crear un mito que permite entender el drama fundante de la cultura. Lévi Strauss (1985) solo considera a Edipo en relación a conjuntos de mitos, entre los cuales incluye lo que entiende como la versión de Freud respecto al mismo mito. J.P. Vernant (2007) considera que Edipo es un problema, un enigma, un hombre que no puede ser descrito ni definido.

Antígona es para Hegel (Fenomenología, 2007), (Fundamentos, 1987) representante de las leyes de la familia y de la mujer. Para Lacan (1986) Antígona se encuentra en un límite, en un "entre deux". Butler (2003) considera que Antígona muestra los límites de inteligibilidad de las nociones que definen el parentesco.

Pero el relato sobre los Labdacidas no solo hace ver los límites de la representación de las relaciones familiares. La historia de Antígona

y sus ascendientes, da cuenta también los límites de la representación de estatutos posibles de ser asignados a la vida humana. Las tragedias que refieren las historias sucedidas en esta familia, revelan que la ubicación en estatutos indefinidos, consecuencia de carencias del lenguaje que impiden el reconocimiento, suelta los lazos del sujetamiento para abandonar en una muerte social.

19. Sujeto y marginalidad en Butler

Butler explica la subordinación al poder a partir de una necesidad de reconocimiento que lleva a la constitución del sujeto. El reconocimiento es necesario para resguardar la sobrevivencia en un marco de inserción social, que asigna un estatuto humano a cada individuo que deviene sujeto. Es por ello que podemos pensar que son las carencias de reconocimiento por parte del Otro, las que producen diversos niveles de marginalidad.

Si bien Butler no trabaja específicamente la relación entre subjetividad y marginalidad, sus escritos aportan respuestas a esta temática. Para Butler la subordinación al poder, es inicialmente impuesta desde el exterior, para luego ser incorporada por el sujeto. Esa incorporación se apoya en que la existencia del sujeto solo se hace posible bajo la dependencia del Otro, que lo establece en un discurso a partir del cual el sujeto es insertado en categorías sociales. Este discurso otorga existencia social, al mismo tiempo que somete a un orden social. La dependencia del Otro como condición de existencia, hace vulnerable a los abusos del poder, dificultando de este modo modificar situaciones de sumisión. Entonces Butler explica claramente que la aceptación

de ser sometido a categorías desvalorizantes, la constitución de identidades forjadas por discursos injuriosos, se hacen posibles cuando ofrecen la única vía de acceso a la existencia social. Los discursos discriminatorios crean nombres que hieren, buscando producir sujetos sometidos a un poder que fragiliza, a fin de mantenerlos bajo fuertes condiciones de subordinación. Estos sujetos, aceptando existir en un profundo sometimiento, logran acceder a algún tipo de reconocimiento. En esos casos, se trata de sujetos que consienten este abuso del poder, para lograr un reconocimiento que a pesar de herir, permite la existencia. El sujeto admite hacer parte de las categorías sociales más sometidas, a fin de poder existir.

Por el contrario, la ausencia de reconocimiento por parte del poder condena a una inexistencia social. Los límites del lenguaje, impiden a ciertos sujetos calificar para ser reconocidos. De esta forma el lenguaje excluye a partir de sus propias carencias. La insuficiencia de nombres que puedan hacer inteligibles a ciertos individuos, los deja en los límites de la existencia.

Pero las carencias de reconocimiento pueden manifestarse de diversas maneras, ya sea en discursos que no nombran, o bien en calificativos que borran o deforman lo que están denominado. Cuando un individuo no puede sentirse interpelado, cuando no puede reconocerse en el apelativo que le es dirigido; se diluye el vínculo entre el sujeto y el Otro que lo denomina. La sujeción se desvanece luego de un falso reconocimiento por parte del Otro. A partir de allí, podemos entender que la producción del sujeto se frustra, cuando carencias en el reconocimiento no producen identidad.

Las carencias y la ausencia de reconocimiento por parte del poder, anulan al sujeto

dejándolo en un limbo en el cual vive sin existir. Un falso reconocimiento puede adquirir variadas fachadas, pero todas ellas desacreditan o injurian. En múltiples ocasiones, y en diferentes medidas, el falso reconocimiento deniega humanidad. Cuando las falencias del lenguaje impiden estatuir ciertos sujetos, producen muerte social: una forma de deshumanización.

El lenguaje no basta para abarcar la variabilidad de la cultura y la diversidad que caracteriza lo humano. Las palabras que nombran aquello que no es reconocido como humano, tienen efectos performativos y tienen el poder de transformar seres humanos en falsas imágenes sobre las cuales descargar misiles, en números vacíos de estadísticas que no cuentan, en máquinas de producción, en basura sin sitio donde desechar (Bauman, 2008), en cadáver viviente deshumanizado con el cual experimentar, en masas superfluas arrojadas a pozos del olvido (Arendt, 2010), en riesgo respecto del cual se defiende la sociedad dejando morir (Foucault, *Il faut*, 1979). Todas estas transformaciones, hacen parte de las verdaderas caras de la exclusión y Antígona pone en escena una de sus máscaras. Antígona puede entenderse como el modelo de una subjetividad que se vislumbra en los intersticios de la ausencia de reconocimiento engendrada por los límites de la representatividad de la diversidad humana.

Referencias Bibliográficas

Althusser, Louis. *Positions*. Paris: Éditions sociales, 1976.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2008.

Butler, Judith. *Antigone: La parenté entre vie et mort*. Paris : Epel, 2003.

Butler, Judith. *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. Paris : La Découverte, 2010.

Butler, Judith. *La vie psychique du pouvoir*. France : Editions Léo Scheer, 2002.

Butler, Judith. *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. Paris : Editions Amsterdam, 2004.

Butler, Judith. *Humain, inhumain*. Paris : Editions Amsterdam, 2005.

Butler, Judith. *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*. Paris : Editons Amsterdam, 2005.

Esquilo. *Tragedias. Los siete contra Tebas*. Barcelona : Biblioteca básica Gredos, 2000.

Freud, Sigmund. *Obras Completas. Tomo X1V*.

Duelo y melancolía. Amorrotu Editores, 1974.

Foucault, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au collège de France 1976*, France : Gallimard, 1979.

Foucault, Michel. *Le sujet et le pouvoir. Dits et écrits II*, France, Gallimard, 2001.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. France : Gallimard, 1975.

Graves, Robert. *Los mitos griegos 1 y 2*. Madrid : Alianza Editorial, 1985.

Hegel, Georg. *Fenomenología del espíritu*. México : Fondo de cultura económica, 1966.

Hegel, Georg. *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. Buenos Aires : Siglo veinte editores, 1987.

Lacan, Jaques. *Le séminaire libre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1986.

Lévi-Strauss, Claude. *La alfarera celosa*. Barcelona : Paidós, 1985.

Macherey, Pierre. « Judith Butler et la théorie Althussérienne de l'assujettissement ». Séance du 18/2/2009. Séminaire du Groupe d'études « La philosophie au sens large » 8/1/2010 ; <http://univ-lille3.fr/set>.

Macherey, Pierre. « Présentation de J. Butler, La

vie psychique du pouvoir ». Séance du 7 mai 2003. Séminaire du Groupe d'études « La philosophie au sens large » Année 2002 – 2003. 8/1/2010 ; <http://univ-lille3.fr/set>.

Patterson, Orlando. Slavery and social death. Harvard: Harvard University Press, 1982.

Sófocles. Tragedias. Barcelona : Biblioteca clásica Gredos, 2000.

Vernant, Jean Pierre y Vidal-Naquet, Pierre. *Œdipe*. Editions La decouverte, 1986.

Vernant, Jean Pierre. *Œuvres Religions, Rationalités, Politique I et II*. France : Editions du Seuil, 2007.