

Fernández Parmo, Guido

Antígona, un devenir desterritorializado

XIII Jornadas de Estudios Clásicos “Grecia y Roma en España”

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Fernández Parmo, Guido. “Antígona, un devenir desterritorializado.” Ponencia presentada en las XIII Jornadas de Estudios Clásicos “Grecia y Roma en España.” Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. F. Novoa”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 2005. [Fecha de consulta] <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/antigona-devenir.pdf>>.

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta antes de la dirección URL. Ej: 22 oct. 2010).

Florencia Botta.

e-mail: florbotta@gmail.com

Universidad de Buenos Aires.

Guido Fernández Parmo

e-mail: guido@ernandezparmo.com.ar

Universidad de Morón

Antígona, un devenir desterritorializado

Palabras clave

Femenino-devenir-estructuralismo-apolíneo-dionisiaco

Feminine-becoming-structuralism-apolinean-dionisiac

Abstract

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar el personaje de Antígona de la obra homónima de Sófocles. A nuestro entender, y en esto consistirá todo el trabajo, en Antígona conviven dos tradiciones distintas que marcarán a la historia del pensamiento filosófico y político: lo apolíneo y lo dionisiaco, y sus equivalentes filosóficos, que llegan hasta el siglo XX, la metafísica platónica y el pensamiento nietzscheano.

Antígona encarna los ideales de la medida y de los mandatos divinos, que ubica a la mujer en el lugar del silencio, del anonimato y de la falta de prot-agonismo. Sin embargo, Antígona tiene un doble, contrario al expuesto recién. Se trata de un ser que siempre salta más allá de sus posibilidades, bajo la forma de una transgresión y una violación de todos los límites. El ser como potencia. Puntualmente, nos referimos a los que llamaremos, siguiendo a Deleuze, el devenir-hombre de Antígona, y cómo esto involucra una nueva forma de pensar las prácticas políticas.

In the present paper, we will try to analyse the Sophocles' character Antigone. In this character converges two different traditions that will impress the philosophic and politic thought: the apolinean and dionisiac, and their philosophic equivalent, platonic metaphysics and the nietzschean thought.

Antigone represents the ideals of moderation and of the divine mandates, that situates women in the place of the silence, the anonymity and the absence of protagonism. However, Antigone has a double, contrary to the other, just commented. This is a being that always goes beyond of his possibilities, that is not defined as a form but as a power. We will refer to what we can call, following Deleuze and Guattari, the becoming-man of Antigone.

Florencia Botta.
e-mail: florbotta@gmail.com
Universidad de Buenos Aires.

Guido Fernández Parmo
e-mail: guido@fernandezparmo.com.ar
Universidad de Morón

Antígona, un devenir desterritorializado

"Que cada cual cuide de su entierro; no hay imposibles"

(Frase póstuma de Quincas Berro Dágua)

Jorge Amado

1. Introducción y planteo

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar al personaje de Antígona de la obra homónima de Sófocles. A nuestro entender, y en esto consistirá todo el trabajo, en Antígona conviven dos tradiciones distintas que marcarán a la historia del pensamiento filosófico y político: lo apolíneo y lo dionisiaco, y sus equivalentes filosóficos, la metafísica platónica y el pensamiento nietzscheano. Esta tarea no es otra que la de la arqueología según Foucault que nos permite descubrir los sedimentos y capas invisibles que componen a un acontecimiento. Sin embargo, estas tradiciones no aparecen

claramente dibujadas y repartidas en el personaje, tal como acontece en toda huella arqueológica.

Antígona encarna los ideales de la medida y de los mandatos divinos, que ubica a la mujer en el lugar del silencio, del anonimato y de la falta de prot-agonismo. Sin embargo, Antígona tiene un doble, contrario al expuesto recién. Se trata de un ser que siempre salta más allá de sus posibilidades; es decir, una transgresión y una violación de todos los límites. El ser como potencia. Puntualmente, nos referimos a los que llamaremos, siguiendo a Deleuze, el devenir-hombre de Antígona. De esta forma, tenemos dos formas de concebir al ser presentes en la protagonista de la obra: por un lado, el ser definido por su forma, por los límites, que tiene su origen en la tradición apolínea de la medida y del cuidado de los límites, y que termina en la concepción platónica del ser como la Idea-límite a la cual todas las cosas tienden; por otro lado, en la transgresión, Antígona sintetiza otra concepción en torno al ser que tiene sus raíces en la tradición dionisiaca y que, filosóficamente, sólo aparecerá siglos más tarde con el estoicismo: el ser como potencia.

Pensar una Antígona apolínea sería pensar en el ideal de sumisión a la medida impuesta por los dioses, la *sophrosyne* (medida) necesaria para mantener la brecha ontológica que separa a hombre y dioses¹ Y pensar una Antígona dionisiaca es pensarla desde su subjetividad de mujer. Antígona, al enfrentarse al poder masculino toma la palabra y traspasa los límites de los polos establecidos entre el hombre y la mujer. Para esta interpretación nos instalaremos en las consideraciones post-estructuralistas, si podemos llamarlas así, que frente a la polaridad estructural de la cultura presentada por el estructuralismo, intenta pensar aquello que no se reduce a ningún polo, precisamente, aquello que se produce *entre* los dos polos: el devenir. Como veremos, estas dos tradiciones tienen sus correspondencias con una forma de pensar y de hacer la política.

Llegados a este punto, se hace preciso hacer una aclaración: el fenómeno dionisiaco lo abordaremos desde un punto de vista que podríamos definir como político-antropológico; esto significa que dejaremos de lado un análisis más fidedigno que problematice detalles de carácter ritual, para pensarlo desde una perspectiva política. Se trata, en definitiva, de hacer una lectura política del fenómeno dionisiaco y ver en qué sentido esa experiencia religiosa observada en los rituales griegos puede traspolarse en una experiencia política.

2. Entre Antígona

Nos encontramos en las primeras páginas de la tragedia con una Antígona absolutamente respetuosa de los mandatos divinos. Antígona viene a ser un guardián de las leyes divinas, casi al modo platónico, tal como aparece en *Leyes* (recordemos que en esta obra, Platón propone que existan guardianes de las leyes iluminados por Apolo para alcanzar una conducta intachable). Dice Antígona: "Por cierto que enterraré a mi hermano [...]; pues no será en traición como *seré sorprendida*".² Aquí Antígona se está identificando con los mandatos divinos, con la "justa ley y costumbre", los cuales no piensa traicionar dado que ella no está dispuesta a dejar "sin honra las cosas honradas por los dioses"³.

Vemos en estos pasajes a una Antígona conocedora y respetuosa de aquello que los hombres, para no caer en la desmesura o sacrilegio, deben respetar. Al mejor estilo apolíneo, Antígona conoce la brecha ontológica que separa a dioses y hombres, de la cual nos habló Gernet. (y de hecho se lo reclama a Creonte: "ni siquiera creía que tus

¹ Véase Gernet, L. *Antropología de la Grecia antigua*.

² Sófocles. *Antígona*. 45
Ibidem. Pág. 75

edictos tuvieran tanto fuerza como para que un simple mortal pase por sobre las ágrafas pero incommovibles leyes de los dioses" ⁴).

En esta Antígona no dejamos de ver cierta ambigüedad del personaje. En principio, ella se inscribe en la tradición de las leyes no escritas respetadas por todos, favoreciendo a la propia estructura social, representando a ese dios que ha logrado instaurar el poder masculino sobre la sociedad griega. Recordemos, como lo hace Loraux en *Las experiencias de Tiresias*, que Apolo se apropió del oráculo que en su origen estaba en manos del poder femenino. No podemos dejar de ver que estas leyes no escritas fundamentan la diferencia entre hombres y mujeres en la Grecia antigua.

Sin embargo, no debería ser Antígona quien restituyera esas leyes. Como la historia lo muestra, según los historiadores griegos desde Heródoto hasta Pausanias, las mujeres sólo puede resolver los conflictos de una manera desmesurada, rozando siempre el problema de la *stasis*, pero en grupo, al modo de las ménades, bajo la influencia de la *hybris*. El problema que introduce este personaje femenino, que no dejará de encarnar los elementos de su *topos* propio como el del suicidio por medio del ahorcamiento, es que Antígona se presenta sola, como un individuo dueño de sus actos, presentación propia de los hombres. De esta forma, no podemos entender este polo de Antígona sin relativizarlo, sin entrar en el territorio propio de lo masculino: Antígona mezcla los *topoi* de lo masculino y lo femenino. Antígona, como dice Iriarte, llena de "contenido un espacio mediador entre las categorías de hombre y mujer en el que éstas se confunden sin llegar a desaparecer" ⁵.

En su camino de medida, Antígona ha devenido un ser desmesurado, un personaje que roza los bordes, que se ha desterritorializado de los *topoi* establecidos, de las identidades cerradas. Este desborde es típico del festín dionisiaco. En efecto, dice

⁴ *Ibidem*. Págs. 451-455

⁵ Iriarte, A. *Democracia y tragedia: la era de Pericles*. P. 54

Nietzsche que todas "las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos. En muchedumbres cada vez mayores va rodando de un lugar a otro el evangelio de la «armonía de los mundos»: cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior, más ideal: ha desaprendido a andar y a hablar"⁶. Creemos que, a pesar de los tópicos griegos en torno a la experiencia de lo femenino, el personaje sofocleo da cuenta de otra cosa distinta, que escapa a las propias consideraciones griegas de la excepcionalidad de las mujeres en las intervenciones políticas. Esta es la Antígona dionisiaca. Así como la tendencia nietzscheana en Creonte culmina en una figura platónica-metafísica-decadente, la tendencia apolínea y mesurada de Antígona termina en su opuesto. Para entender la desmesura de Antígona hay que tener en cuenta, antes, en dónde se ubica ella en la cultura griega. Estamos hablando de una mujer que se enfrenta a un hombre, de una mujer que no tiene derechos ni tiene, por su propia condición femenina, posibilidad de ejercer el *logos*, ni de ser prot-agonista.

Cuando Antígona desobedece los decretos de Creonte transgrede dos fronteras esenciales: se enfrenta a su condición femenina, que la excluye de la participación política individual, y al propio soberano-tirano. En esta línea, le dice Ismèna: "es menester tener presente ante todo que nacimos mujeres, de modo de no trabamos en lucha contra hombres [...] Pues el obrar por encima de lo que es posible no tiene sentido alguno".⁷ Y luego dice Ismèna: "nacé incapaz de obrar contra los ciudadanos"⁸. La condición femenina excluye a las mujeres de la posibilidad de la participación política y de enfrentarse al hombre, tal como lo afirma Creonte: "Pues bien, que no soy yo el

⁶ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia*. P. 232

Sófocles. *Antígona* 60 y ss

⁸ *Ibidem*. Págs. 79

hombre sino ella lo es, si permito que estos arrebatos le queden sin castigo"⁹. Esto nos lleva a pensar dos nuevas fronteras que se cruzan: la de la heteronomía de la mujer (entendiendo esto en el sentido político que le da Castoriadis) y el de no poder tomar la palabra. Estas transgresiones implican, para decirlo con Deleuze y Guattari, un devenir-hombre de Antígona. Con respecto al tomar la palabra son numerosos los pasajes en donde podemos observar esto. Veamos, al menos, dos ejemplos: dice Antígona: "no hay entre tus palabras ninguna que me sea grata –ino lo sean nunca!– y así mismo las mías te son desagradables"; o: "también éstos [los cadmeos], pero cierran la boca en tu presencia [la de Creonte]".¹⁰ El final de la tragedia, o al menos su desenlace, nos muestra a Antígona ama de sí, al elegir voluntariamente su propio destino, incluso con respecto a la propia muerte en el suicidio: "Pues claro está que tú elegiste vivir y yo morir", le dice a Ismena hacia el final.¹¹ Creemos ver aquí, a la luz de lo antes expuesto, algo más que el mismo final repetido que la tragedia le concede a las mujeres. Porque, como dice Loraux¹², tampoco Antígona entra aquí en ese tópico, ya que no se trata de una esposa, que es la figura femenina que, en la tragedia, suele terminar ahorcada.

Todo esto nos hace pensar en ese devenir-hombre de Antígona. En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari, nos hablan del devenir-intenso, del devenir-animal y del devenir imperceptible. Según los autores, la idea de devenir tiene que romper necesariamente con la identidad dicotómica postulada por el estructuralismo. Un claro ejemplo de análisis estructuralista, lo encontramos en los magníficos helenistas de la Escuela de París, como Vernant y Detienne, que llevaron al análisis estructuralista a los griegos. Por ejemplo, dice Vernant en el prólogo a *Los jardines de Adonis* de Marcel Detienne: "la descodificación del texto [del mito] se basa así en series combinadas de oposiciones:

⁹ *Ibidem*. Págs. 483-485

¹⁰ *Ibidem*. Págs. 498-501 y 508, respectivamente.

¹¹ *Ibidem*. Págs. 555

¹² Loraux, N. *Las experiencias de Tiresias*. P. 137

alto-bajo, tierra-cielo, húmedo-seco, crudo-cocido, putrescible-impurescible, hedor-perfume, mortal, inmortal. Estos términos ya sean unidos y aproximados por los mediadores, o bien separados y aislados entre sí se organizan en un sistema coherente"¹³; o: "Se puede decir que el matrimonio es al acto sexual lo que el sacrificio es al consumo de la carne"; y también: "Le ocurre entonces a los seres humanos exactamente lo mismo que a los cereales"¹⁴. Frente a este tipo de interpretación, que no deja de ser reveladora de la mentalidad griega (no es nuestra intención realizar una crítica a la interpretación estructuralista para negar su metodología), el post-estructuralismo agrega algo más a ese sistema coherente: le agrega una casilla vacía que siempre huye a cualquier oposición binaria. El propio Vernant propone que, para contestar los interrogantes que Detienne deja en su libro *Los jardines de Adonis*, "sería necesario evidentemente no limitar la investigación al análisis estructural del sistema religioso, sino que sería preciso examinar ahora desde un punto de vista histórico cómo se constituyó el matrimonio en la Grecia Arcaica, partiendo de una formas infinitamente más abiertas y más libres"¹⁵. Dar cuenta del devenir es dar cuenta de aquellos movimientos o procesos de una cultura que escapan a la lógica dominante. Se trata de pensar la diferencia no como desviación, ni en relación con la identidad, ni como relación entre opuestos, sino en sí misma, pensar la relación sin los opuestos que pone en relación. Dicen Deleuze y Guattari: "La tentativa de explicar esos *bloques de devenir* por la correspondencia de dos relaciones siempre es posible, pero indudablemente empobrece el fenómeno considerado [...] las sociedades están atravesadas por fenómenos "anómicos" que no son degradaciones del orden mítico sino dinamismos irreductibles que trazan líneas de fuga".¹⁶ En esta línea, al lado del modelo cerrado del

¹³ Vernant, J.-P. "Introducción". En Detienne, M. *Los jardines de Adonis*. P. 13

¹⁴ Vernant, J.-P. "Introducción". En Detienne, M. *Los jardines de Adonis*. P. 17

¹⁵ Vernant, J.-P. "Introducción". En Detienne, M. *Los jardines de Adonis*. P. 44-45

¹⁶ Deleuze, G.-Guattari, F. *Mil mesetas*. P. 244

estructuralismo, que haría de Antígona una mujer-hombre, una mujer que se ha vuelto hombre, "cabe todavía algo diferente, más secreto, más subterráneo"¹⁷ Algo pasa a través de Antígona que es irreductible, que no se limita a ser o bien una mujer o bien un hombre. El devenir siempre es algo que ocurre entre las identidades establecidas, pero que no se explica reduciéndolo a alguna de ellas. El devenir lleva a lo propio al lado de lo otro. Dicen Deleuze y Guattari: "Hay un bloque de devenir que atrapa a la avispa y la orquídea, pero del que ninguna avispa-orquídea puede descender [...] Devenir es un rizoma, no es un árbol clasificatorio ni genealógico. Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse, tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes"¹⁸. Antígona no imita al hombre, ni tampoco se convierte en un hombre, sino que introduce una diferencia diferenciante, la *differance* de Derrida, "tumba de lo propio"¹⁹

En este devenir encontramos el principio dionisiaco del festín. El estallido de posibilidades arroja a Antígona más allá de sus posibilidades. De allí su enfrentamiento con su hermana cuando le reprocha que ella, Antígona, ansía "imposibles".²⁰ Devenir siempre es devenir lo imposible, conquistar lo imposible.

3. Conclusión: la tradición y las prácticas políticas

Lo que quisimos hacer en el trabajo fue describir esa tradición que plantea que un orden, sea el que fuere, político o natural, se produce a partir de un punto trascendente e incuestionable. Se trata de darle una unidad, de clasificar, de jerarquizar a una multiplicidad siempre amenazante: el pueblo, las mujeres, los marginales, etc., dándoles a los seres una sola posibilidad de ser, coherente con esa *arkhé* hegemónica.

¹⁷ *Ibidem* Pág. 244

¹⁸ *Ibidem* Pág. 245

¹⁹ Derrida, J. *Los márgenes de la filosofía*. P. 40

²⁰ Sófocles. *Antígona*. 89

En Antígona quisimos remarcar cómo se puede hacer estallar esas fronteras que emergen del principio único, trascendente, platónico, apolíneo que traza identidades clausurantes. Retomando el festín dionisiaco, se trata de pensar cómo se pueden inventar muchas posibilidades de ser que, en definitiva, nunca van *a ser* en sentido metafísico (al menos no en el sentido platónico-aristotélico que lo define como una forma).

Se trata, así, de pensar las nuevas posibilidades de los que quedan por fuera de las configuraciones hegemónicas. De allí que el devenir esté vinculado, siempre, con un devenir minoritario. Antígona pone en escena, hace protagonista, a la mujer, sin repetir la propia lógica dicotómica y hegemónica de la sociedad griega. La desmesura de Antígona tiene inmediatamente sus consecuencias políticas: al saltar más allá de sus posibilidades enfrenta al poder hegemónico que pretende ser absoluto. La Antígona-dionisiaca es una Antígona que nos muestra que todos los rostros no son más que máscaras intercambiables que expresan una vida común: el propio Dioniso. Pensar la dimensión política de estos desplazamientos, de estas mediaciones irreductibles, es pensar al festín dionisiaco como una práctica política. El devenir es también un devenir imperceptible en la medida en que los nuevos inventos no son otra cosa que nuevas máscaras intercambiables que hacen que las identidades (individuales y colectivas) se encuentren siempre en un mismo plano de inmanencia sin jerarquizaciones ni privilegios²¹. El devenir se vuelve un devenir imperceptible en donde ya no queda el Rostro trascendente de la hegemonía, el nombre propio del significante²². El devenir es una política de lo imposible hecho posible, lo imposible robado, negado y silenciado, que pertenece a todos los hombres. Que cada cual cuide de su entierro, pues nadie sabe

²¹Tal vez la experiencia del movimiento zapatista puede ser pensada como la expresión contra-hegemónica más cercana a estas ideas, sobre todo en la idea de que "Todos somos Marcos".

²²Tomamos la idea de Rostro de *Mil Mesetas*. El Rostro es lo que organiza la sociedad y produce las subjetividades desde ese punto trascendente.

qué imposibles puede desencadenar una muerte, bajo qué formas, bajo qué máscaras, se puede siempre retornar de ella para hacer estallar el rostro despótico de los soberanos.

Bibliografía.

- Deleuze, G.-Guattari, *F. Mil Mesetas*. Ed. Pre-Textos, 1997, Valencia.
- Derrida, *J. Los márgenes de la filosofía*.
- Detienne, M. *Los jardines de Adonis*. Ed. Akal, 1996, Madrid.
- Gernet, L. *Antropología de la Grecia Antigua*. Ed. Taurus, 1984, Barcelona.
- Loraux, N. *Las experiencias de Tiresias*. Ed. Biblios, 2003, Bs. As.
- Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Ed. Alianza, 1977, Madrid
- Platón. *Leyes*. Ed. CEPC, 1999, Madrid.
- Sófocles. *Antígona*, Ed. Biblios, 1994, Bs. As.