

CITAS DE GÉNERO Y FATALIDAD. LECTURAS CRÍTICAS DE LA INTERPRETACIÓN LACANIANA DE ANTÍGONA

Mariana Zoe Arcanio Jadra*
Universidad Nacional de Córdoba

RESUMEN

En el presente trabajo se analizan las lecturas críticas que realiza Judith Butler en torno a la interpretación lacaniana de la Obra *Antígona* de Sófocles. En *El grito de Antígona* la autora explicita que le ha impresionado la forma en que Hegel y Lacan han leído la obra y, de ahí en adelante, apunta argumentos de relectura desde sus propios fundamentos. Específicamente, apuntaremos aquí al núcleo central de la crítica butleriana a Lacan: las conceptualizaciones de parentesco que llevan explícitas. En Hegel, el parentesco es diferenciado del estado y aparece como precondition de este. En Lacan, en cambio, las consideraciones del Estado se encuentran ausentes y el parentesco es ubicado como función simbólica disociada de lo social. Releeremos, con Butler, a la Antígona lacaniana para llevar la distinción entre lo social y lo simbólico hacia una crisis productiva desde una lectura con perspectiva de género.

PALABRAS CLAVE: género, norma de género, antígona, parentesco.

CITATIONS OF GENDER AND FATALITY.
CRITICAL READINGS OF LACANIAN
APPROPRIATIONS OF ANTIGONE

ABSTRACT

This paper analyses how Judith Butler critically reassesses Sophocles's Antigone through a Lacanian lens. In *Antigone's Claim*, Butler makes clear how deeply impressed she was by Hegel's and Lacan's interpretations of the myth, to the point of developing her own argumentative rereadings. Specifically, the article aims at the core of the Butlerian critique of Lacan: the underlying conceptualizations of kinship. Hegel's account of kinship is rendered different from State, so it comes as a precondition of the latter, whereas in Lacanian theory the State is not up for consideration whatsoever and kinship is thus reassessed as a symbolic function dissociated from the social. We intend to reread, alongside Butler, Lacanian Antigone so as to take the difference between the social and the symbolic toward a gender-centered productive crisis.

KEYWORDS: gender, gender norm, antigone, kinship.



ARGUMENTOS BUTLERIANOS PARA LA CRÍTICA DE LA LECTURA LACANIANA DE ANTÍGONA

Butler es una de las autoras del postfeminismo norteamericano que ha abierto la discusión acerca de la distinción sexo-género al publicar, en 1990, *El género en disputa* y fundar desde allí una nueva retórica en los estudios de género que apunta a considerar el género un producto de actos performativos.

La noción de género en Butler (*El género*) implicará considerar que los cuerpos son producidos a partir de actos performativos que citan normas de género esencialmente contingentes e históricas. Es la actuación repetida y reexperimentada, a través de las performances de género, del conjunto de significados socialmente establecidos, la que llega a producir un cuerpo. Dicha actuación, o performance, se lleva a cabo manteniendo al género dentro de un marco binario, con relación a una matriz normativa heterosexual. Siguiendo lo anterior, la reproducción de las identidades de género ocurre a partir de las distintas maneras de actuar los cuerpos o en relación con los modos en que esos cuerpos llegan a citar las normas de género afianzadas y sedimentadas históricamente.

De acuerdo con Gustavo Blázquez, como uno de los efectos de esta dimensión dramática, repetitiva, iterativa, propia de las performances, las imágenes generadas con los cuerpos acaban modelando los sentimientos y emociones de los sujetos. Los cuerpos y las subjetividades son el resultado performativo de las prácticas mismas de los sujetos. Las performances poseen, así, junto con el carácter expresivo, una dimensión formativa de las identidades.

En este orden de ideas, pero respondiendo a una serie de críticas relacionadas con la idea de performatividad y de sujeto voluntarista, Butler (*Cuerpos*) afirmará que el género siempre es un hacer por parte de un sujeto que no puede considerarse como preexistente a la acción. La construcción no es ni un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de actos fijados. La construcción, en cambio, es un proceso temporal de reiteración de las normas. No hay ningún poder que actúe, solo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad.

El género no se define entonces como una esencia internalizada en un cuerpo ya dado, sino como una construcción sostenida por actos, una puesta en escena que termina siendo naturalizada a través de distintos mecanismos. El género no será, entonces, una identidad estable ni un centro operativo desde el cual surgen los actos, sino una identidad débilmente constituida en el tiempo e instituida por una repetición estilizada de actos

al ser instituido por la estilización del cuerpo [el género] debe ser entendido como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generizado permanentemente (Butler, *El género* 297).

* E-mail: zoearcaniojadra@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1834-9262>.

En ese mismo sentido, lo que Foucault afirmaba, tal como expresará luego Butler (1997), retomándolo, es que los sujetos que instituyen acciones son a su vez los efectos instituidos de acciones previas. En palabras de Butler, las acciones instituidas mediante ese sujeto son parte de una cadena de acciones que ya no pueden ser entendidas como unilineales en su dirección o predecibles en sus resultados.

En *Des hacer el género* Butler plantea esta misma idea, desmontando la noción de sujeto entendido como voluntarista, autónomo o previo a la acción, que ya Foucault había propuesto:

considerar al género como una forma de hacer, una actividad incesantemente performatada, en parte, sin saberlo y sin la propia voluntad, no implica que sea una actividad automática o mecánica. Por el contrario, es una práctica de improvisación en un escenario constrictivo. Además, el género propio no se «hace» en soledad. Siempre se está «haciendo» con o para otro, aunque el otro sea solo imaginario [...] los términos que configuran el propio género se hallan, desde el inicio, fuera de uno mismo, más allá de uno mismo, en una sociabilidad que no tiene un solo autor (y que impugna radicalmente la propia noción de autoría) (Butler, *Des hacer* 14).

El género es, entonces, una norma y, en tanto norma, opera dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la normalización. El género rige, así, la inteligibilidad social de las acciones y, como norma, está siempre incorporado en cualquier sujeto social. En otras palabras, para Butler (*Regulaciones*) el género no será, entonces, lo que uno «es» o lo que uno «tiene», sino el aparato mediante el cual tienen lugar la producción y la normalización de lo masculino y femenino como binario contingente. La norma solo persiste como norma en la medida que se realiza como práctica social, se re-idealiza y se re-instituye en y por medio de los rituales sociales diarios de la vida de un cuerpo. La norma, entonces, se (re) produce en los actos que buscan aproximarse a ella, a través de las idealizaciones reproducidas en y mediante esos mismos actos (Butler, *Regulaciones*).

Aquí podemos introducir la distinción entre expresión y performatividad. Los actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados– son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden expresar son inventos fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. Si las diversas maneras en que un cuerpo muestra o produce su significación cultural son performativos, entonces no hay identidad pre-existente que pueda ser la vara de medición de un acto o atributo; no hay actos que sean verdaderos o falsos, reales o distorsionados, y el postulado de una verdadera identidad se revela como una ficción regulativa.

Como decíamos, es de esta manera que la autora cuestiona el binarismo sexo-género y la idea concomitante del género como inscripción de significados culturales sobre un cuerpo; poniendo en tela de juicio el modelo de construcción social que la concibe como un efecto directo de lo social sobre un cuerpo que aparece como «biológico y natural». El género no es un «social» que imprime sus parámetros y sus significaciones a la manera de «marcas» o «huellas» que le dan un valor a la superficie natural, sino que el cuerpo es ya en sí mismo una construcción social y no una superficie natural. El cuerpo y el sexo no son disociables de esa construcción



social heteronormativa. Así, concluye Butler, «no puede decirse que los cuerpos tengan una existencia significativa antes de la marca de su género» (Butler, *El grito* 41).

La noción de género en Butler (*Performatine*) implica, entonces, considerar los actos performativos constantemente renovados, revisados y que –consolidados en el tiempo– producen un cuerpo y una performance repetida que es a la vez reactuación y reexperimentación de un conjunto de significados ya socialmente establecidos. Dicha performance se lleva a cabo manteniendo al género dentro de un marco binario. Siguiendo lo anterior, la reproducción de las identidades de género ocurre en las distintas maneras de actuar los cuerpos, en función de las expectativas históricas profundamente afianzadas o sedimentadas de la existencia de género.

En relación con las críticas realizadas por Butler a la lectura lacaniana de Antígona se pueden establecer varios núcleos centrales. A la vez, estos núcleos nos conducen a una crítica que condensa la polémica establecida por la autora con el psicoanálisis en *El grito de Antígona*. Una lectura de esta obra podría ubicar los puntos centrales en al menos dos sentidos. En primer lugar, la separación entre lo social y lo simbólico; con sus consecuencias en la idealización del parentesco y la solidificación de la norma. Esta escisión entre lo social y lo simbólico (en la que se suma la ausencia de consideración en torno al Estado) produce un desencantamiento en torno a la posibilidad de agenciamiento, subversión y transformación social. En segundo lugar, esto trae aparejada una forma de pensar la transgresión a esas normas: la idea de la pasión del ser por la autodestrucción a causa del atravesamiento de los límites simbólicos.

Desde estos núcleos y en articulación con la noción de género como acto performativo, las teorizaciones de Butler abren preguntas como ¿cuáles son las fuerzas que hacen que los cuerpos se materialicen como ‘sexuados’ y cómo debemos entender la ‘materialidad’ del sexo y, de manera más general, la de los cuerpos como la circunscripción repetida y violenta de la inteligibilidad cultural?, ¿qué cuerpos llegan a importar y por qué? ¿Cómo podrían alterarse los términos mismos que constituyen el terreno ‘necesario’ de los cuerpos haciendo impensable e invisible otro conjunto de cuerpos, aquellos que no importan del mismo modo? (Butler, *Cuerpos*).

LA IDEALIZACIÓN DEL PARENTESCO Y LA SOLIDIFICACIÓN DE LA NORMA COMO CONSECUENCIA DE LA SEPARACIÓN ENTRE LO SOCIAL Y LO SIMBÓLICO

Uno de los núcleos centrales de la crítica butleriana es que, en su seminario VII: *La ética del psicoanálisis*, Lacan sitúa a Antígona:

En los límites de los ámbitos de lo imaginario y simbólico, interpretándose como una representación inaugural del simbolismo, del ámbito de las leyes y normas que gobiernan la adquisición del habla y de la capacidad de hablar. Esta regulación tiene lugar al convertir instantáneamente ciertas relaciones de parentesco en normas simbólicas (Butler, *El grito* 16).



Este enunciado –casi inaugural– condensa y da pie a lo que será, a lo largo del libro, lo más fuerte de su crítica a Lacan. En primer lugar, cuando Butler plantea que, para Lacan, las relaciones de parentesco son convertidas en normas simbólicas nos está ya anticipando su punto mira: Lacan, siguiendo el legado de Hegel, idealiza su noción del parentesco como esfera simbólica, separándola de lo social. Esto, sostiene la autora, presupone una inteligibilidad simbólica como independiente de la esfera y dominio de lo social. Esta presuposición termina por operar de modo tal que, al igual que en Lévi-Strauss, institucionaliza la estructura de parentesco en formas fijas.

La lectura de Butler acerca de lo que implica lo simbólico en Lacan la lleva a afirmar que este se define como

el reino de la Ley que regula el deseo en el complejo de Edipo. Este complejo se explica como una derivación simbólica o primaria del incesto, una prohibición que tiene sentido solamente en término de relaciones de parentesco en las que hay varias «posiciones» establecidas dentro de la familia, siguiendo un mandato exogámico (35).

Lo que defendería el psicoanálisis es la existencia de una norma cultural universal que, conceptualizada en el orden de lo simbólico como Ley separada de las contingencias sociales en las que esta se produce y se mantiene, codifica las relaciones de parentesco.

Siguiendo lo anterior, retomamos algunas ideas lacanianas que permiten comprender aquello a lo que apunta Butler en su crítica. Para ello, tanto el seminario III, *La psicosis*, como el V, *Las formaciones del inconsciente*, son esclarecedores en tanto Lacan marca allí una noción de Complejo de Edipo, Ley y Castración que aún se encuentra atada al mito familiar freudiano; aunque despojado de su mirada exclusivamente imaginaria para ubicarlo dentro de un orden simbólico.

En un principio Lacan sigue la lectura freudiana al pensar la estructura determinada por el significante del Nombre del Padre en vinculación con el Complejo de Edipo. Siendo éste inicial para que el ser humano pueda acceder a una estructura humanizada de lo real. Para que el acceso a la realidad sea suficiente y un punto guía –al contrario que en la psicosis– es necesario que el Complejo de Edipo haya sido vivido.

El Complejo de Edipo será conceptualizado, entonces, como el encuentro con el Otro de la Ley, con un significante que viene en lugar de otro significante, con la metáfora paterna. Este es, tal como lo expresa Lacan (*Las formaciones*), el único mecanismo de la intervención del Padre en el Complejo de Edipo: ser el significante que sustituye el significante materno. Es la metáfora del padre la que, en Lacan, sustituye el significante materno. El padre operará como función de Ley, necesaria para el ordenamiento de la cadena significativa al instituir un orden simbólico. La metáfora paterna será elaborada a partir del Complejo de Castración que posibilita la significación fálica.

Desde aquí se resignifican las críticas butlerianas: en Lacan, para que el complejo de Edipo sea universal por el hecho de ser simbólico, no es necesario que



este se evidencie de forma global. Más bien por el contrario, ejerce una función universalizante incluso en su fracaso:

Ninguna excepción puede poner en cuestión esta universalidad porque no depende de una concreción empírica que de soporte a su función universalizante (esta función no cuenta con soporte y, por tanto, es contingente en este sentido restringido) De hecho su particularización sería su ruina (Butler, *El grito* 67).

Pero ¿qué es lo que se está planteando como universal y qué como contingente en Lacan? Para responderlo, es preciso comprender la conceptualización de lo simbólico, ligado a la estructura. Si bien la misma varía a lo largo de los desarrollos lacanianos, podemos resumir que dicha conceptualización se imbrica en los tres registros elaborados por Lacan: simbólico, real e imaginario y que constituyen la estructura del funcionamiento psíquico de los seres humanos. Para Lacan, cada uno de los registros se anuda a los otros dos de una forma similar a la del nudo borromeo —figura topológica— de tal forma que de soltarse uno los tres quedarían sueltos. Es decir, que cada uno de los tres elementos sólo existe en la relación tripartita con los otros dos.

Podemos decir que lo simbólico, a riesgo de simplificar, está en relación con el lugar que ocupa el lenguaje, en relación con la producción y construcción de sentido. Lo simbólico será, *grosso modo*, el orden necesario del lenguaje, de la norma, de la ley y del Otro como registro inalterable para el «anudamiento» del sujeto. Es ese Gran Otro, como nombre del padre e instaurador de la norma y de la Ley. El que introduce el pacto social. Lo simbólico, así, actúa como el orden social que interiorizamos, como lengua y como ley. Nos separa, así, de lo natural y nos inscribe en el orden del deseo. Es el orden del Gran Otro, en Nombre del Padre, entendido como Universal y estructurante de la subjetividad.

Es aquí donde encontramos una fuerte crítica butleriana a la concepción estructuralista de Lacan. Es la existencia de la Ley simbólica, y el juego intercambiable de los elementos que ella pone a operar, lo que se define como universal en Lacan, y esto es independiente de las formas imaginarias o concretas que asumen dichos elementos o los personajes que ocupan el lugar de esos elementos.

Lacan se encarga de aclarar que, al hablar del Nombre del Padre como ese Gran Otro, se está hablando de una *función*, independientemente de quién o quiénes la ejerzan. De aquí la diferencia entre lo simbólico y lo imaginario. Lo universal es la función simbólica y la necesidad de la ley. Lo contingente, en cambio, son las particulares constelaciones familiares imaginarias que dan cuerpo a esa función simbólica, ese lugar del Orden, de la Ley, del Gran Otro. Y es aquí donde la crítica de Butler cobra toda su fuerza: es justamente esta contingencia sin base la que produce una universalización de la norma.

Habiendo puntualizado esta forma de pensar el funcionamiento de la Ley en Lacan, resulta evidente la crítica butleriana con la que comenzamos este escrito. Lacan realiza una separación de lo simbólico (la función simbólica como universal y producto de la Ley) y lo social (como aquello que es del orden de lo imaginario y por lo tanto intercambiable y contingente pero que a su vez depende de un ordenamiento simbólico). Esta escisión sostiene, entonces, una concepción inmutable e



invariable de los convenios sociales de parentesco al ubicarlos exclusivamente dentro de lo simbólico y como una función de la estructura del lenguaje.

El parentesco es invisibilizado, de este modo, como una institución socialmente alterable. Arribamos aquí a uno de los postulados centrales de Butler en *El grito de Antígona*: en el psicoanálisis lacaniano «lenguaje y parentesco no son instituciones alterables, o al menos no fácilmente alterables» (31). En otras palabras, «la propia descripción de lo simbólico como ley insoluble tiene lugar dentro de una fantasía que tiene la ley como autoridad imposible de rebasar» (50).

Esta idealización del parentesco, del Nombre del Padre y de la Ley como esferas simbólicas –y su consecuente escisión de las contingencias sociales–, produce una forma de cosificación con graves consecuencias para las relaciones de género. La principal consecuencia de dicha idealización es la producción de un límite a lo social, lo subversivo y la posibilidad de agencia y cambio. Ciertamente, nos dice Butler:

podemos reconocer que el deseo está radicalmente condicionado sin tener que sostener que está totalmente determinado, y que existen estructuras que hacen posible el deseo sin defender que éstas sean insensibles a una articulación reiterativa y transformadora (39).

Es desde aquí que resulte fundamental producir «una rearticulación de los presupuestos estructuralistas del psicoanálisis y, por lo tanto, de la teoría contemporánea sobre el género y la sexualidad» (36). Es necesario entonces cuestionar la relación entre la posición simbólica y la norma social para realizar una crítica a la noción de parentesco que tiene el incesto como tabú. Su objetivo, nos dice Butler, «no es liberar el incesto de sus restricciones, sino preguntarse qué formas de relaciones de parentesco son las que se consideran que funcionan como necesidades estructurales a partir de ese tabú» (51). Esto es pensar como el horror del incesto produce, a su vez, el horror ante otras formas no normativas de prácticas sexuales y organizaciones familiares.

Pero ¿es alrededor del Complejo de Edipo, entendido en relación con la prohibición del incesto, el único modo de entender los alcances de las conceptualizaciones lacanianas en torno a la Ley? ¿Qué sucede si se toma la noción de castración y Ley en Lacan sin hacer referencia al mito en su función imaginaria, esto es, sin entenderlo en relación con el drama familiar, sino como modo de expresar el corte que produce el inconsciente y con este el límite que marca la imposibilidad de totalidad, independientemente de las relaciones de parentesco que definen el mito?

Podríamos apuntar aquí la posibilidad de esta otra lectura, no presente en la crítica de Butler. Es a partir de la introducción de la lógica de los nudos, al final de sus seminarios, que Lacan hace estallar la noción de estructura; esto al comenzar a pensar la idea de una *forclusión generalizada de la ley* a partir de cual el sujeto constituirá una invención –denominada *sinthome*– para arreglárselas con lo real del goce. El *sinthome*, a diferencia del síntoma, sería el nombre que suple la falla estructural del sujeto. Lo central aquí es la existencia de un desanudamiento estructural que deberá ser anudado a través del *sinthome* como cuarto redondel que amarra los registros Real, Simbólico e Imaginario. Hablar de forclusión generalizada implica



entender que todos nos defendemos de lo real a partir de la instauración de un nombre, un *sinthome*, como intento de domesticar el goce.

Si decíamos que en un primer momento Lacan planteaba que el significante y el significado no podían mantenerse juntos sin la mediación de la metáfora paterna; luego el Otro del lenguaje se encarga del abrochamiento con la *pluralización de los nombres del padre*. A partir de los cuatro discursos, la función del significante amo nombrará esa pluralidad. El nombre del padre deja de ser el significante de la ley y se constituye como un nombre más entre otros, como un tipo de operador, pero no el único.

Se puede pensar que Lacan pluraliza los nombres del padre al plantear que otros significantes pueden ocupar su lugar de amarre de la significación. En este sentido, será el *sinthome* el que anude los registros y el nombre del padre será solo uno de los modos de *sinthome*, una forma más de poner un nombre allí donde no hay nada.

EL DESAFÍO DE ANTÍGONA. DESEO MORTÍFERO O LA PASIÓN DEL SER POR LA AUTODESTRUCCIÓN A CAUSA DEL ATRAVESAMIENTO DE LOS LÍMITES SIMBÓLICOS

Habiendo analizado la crítica butleriana de la visión estructuralista de Lacan y su consecuente escisión entre lo social y lo simbólico es que resulta esclarecedora la diatriba que de allí se desprende de su interpretación de Antígona. Comenzamos con un enunciado de Butler que plantea a Lacan. Y es que este ubica a Antígona en

los límites de los ámbitos de lo imaginario y simbólico, interpretándose como una representación inaugural del simbolismo, del ámbito de las leyes y normas que gobiernan la adquisición del habla y de la capacidad de hablar (16).

Digamos ahora que es desde ese lugar que Lacan hace del acto trasgresor de Antígona una *fatalidad inevitable*. Ella es ubicada en el umbral de lo simbólico, en el límite que permanece como impensable dentro de lo simbólico pero que a la vez inaugura su funcionamiento. En este sentido, la Ley en Lacan establece los límites necesarios del parentesco marcando la imposibilidad de cruzarlos de un modo que no lleve implícita la pulsión de muerte.

Pero ¿a dónde ve Butler operar el parentesco en la interpretación lacaniana de Antígona? Para Lacan es el deseo de la madre, una Yocasta incestuosa, ante el cual Antígona sucumbe. El deseo de ser de Antígona es en esencia un deseo criminal, tan siniestro como el deseo de la madre que arrastra. No hay ninguna ley simbólica que prohíba ese deseo. Es la maldición de Edipo, son las palabras del padre que la ubican en esa posición. Más que deseo hay goce; un goce que Lacan ubica fuera de lo simbólico y sin sujeción posible. En Antígona hay un goce desencadenado. (Casanova, *Lacan y la esencia de Antígona*).

En *Aún* Lacan vuelve a poner en escena a Antígona para hablar del goce. Ella es ubicada nuevamente como mártir en el sentido cristiano: lo forzoso del goce



es que no tiene fin. Y lo ejemplifica haciendo referencia al mito cristiano que no tendría otro fin más que producir seres y cuerpos gloriosos.

Lacan se apoya en el esquema teórico de la moral kantiana para oponer el centro deseante de Antígona con el servicio de los bienes de Creonte. Dado que la posición de Antígona consistiría en «no ceder en su deseo», independientemente de todo cálculo de bienes y males y todo argumento pragmático, sugiere que la misma es análoga, en este sentido, al rol que Kant atribuye al imperativo categórico, que debe ser obedecido más allá de toda inclinación, placer o cálculo utilitario (Faigenbaum y Zanger).

Ahora bien, podemos apuntar aquí la crítica butleriana: Lacan se centra en el conflicto interno de un deseo que solo puede encontrar su límite en la muerte. La muerte de Antígona es, para Lacan, un precipitado de la insoportabilidad simbólica de su deseo. De lo irrefrenable del goce.

Antígona, siguiendo los textos de Lacan, permite ver el punto de mira que sostiene el deseo. Este punto es una imagen que hace cerrar los ojos en el momento en que se la mira, ya que posee un brillo insoportable. Pero lo que hace que ella sea bella es una imagen de víctima terriblemente voluntaria. Su belleza tiene que ver con las llamas de mártir o del bonzo que se inmolan. Y lo que la convierte en víctima es precisamente el encarnar la pulsión de muerte en su estado más puro.

Lacan afirma que, en su desafío, Antígona cita una Ley del más allá: invoca a los dioses que se encuentran fuera de la vida humana, instalando la muerte dentro de la vida. Esto dirige su deseo hacia la muerte, ya que hace que permanezca del lado del signo incomunicable; la ley no escrita; regresando a una ontología imborrable y prelingüística (o presimbólica) que la ubica en la muerte. Si lo simbólico es condición de lo inteligible para la vida, ella se encuentra en su límite y, por tanto, en un *entre la vida y la muerte*.

Valga un paréntesis para recordar que aquello que Lacan designó primero como ser criminal en Antígona se transformará luego, en el seminario xx, *Aún*, en ser sexual. Es aquí donde el goce será conceptualizado y aparecerá la conocida frase lacaniana: «la mujer no existe» para dar cuenta de un goce no articulado a Ley simbólica alguna. Ahora bien, plantear el «no-todo» del goce femenino –como no respondiendo necesariamente al goce fálico– hace referencia a una posición del ser que podría instaurar una nueva ética ligada a la imposibilidad de su totalización imaginaria.

Para Lacan, el único modo que el sujeto tiene de encontrarse con lo real es lo siniestro, y el único modo de defensa ante esto es lo bello. La fatalidad que Lacan ubica en Antígona como heroína trágica está, entonces, del lado del encuentro con lo real como imposible. Es en este punto que Casanova, en *Lacan y la esencia de Antígona*, apunta una crítica que puede sumarse a lo ya planteado por Butler: la posibilidad de una experiencia no siniestra de lo real no está pues contemplada en el discurso lacaniano.

La Antígona de Lacan es bella por su brillo. Pero lo que le da su brillo es su condición de muerta en vida o de viva muerta. Esto es: el ser un habitante de esa zona límite entre la vida y la muerte donde el rayo del deseo a la vez se refleja y se refracta produciendo el efecto –imaginario– de lo bello. Atravesando ese límite,



es lo siniestro lo que aguarda. La pasión que lleva a Antígona a cruzar el límite es siniestra, ya que apunta a entregarse a la pulsión de muerte, en tanto no se encuentra articulada por ninguna ley simbólica.

Finalmente, el goce que busca Antígona es, en la óptica de Lacan, aniquilador. De lo que se trataría es de la pasión que se dirige hacia la autodestrucción: la terquedad de Antígona aparece como una expresión de un impulso de muerte. Lacan ve un tipo de perversión en Antígona que lo lleva a afirmar y sostener una ley insoluble del parentesco o a conceptualizar la posibilidad de la perversión de la ley, pero dejando claro la universalidad de la misma. Es justamente desde un impulso de muerte —que se hace derivar del masoquismo— que sitúa a Antígona en el límite de la existencia humana: «el límite en que un ser permanece en un estado de sufrimiento» (Butler, *El grito* 73).

Para Lacan, lo que está en juego es la pasión del sujeto —el ser preso de determinadas pasiones—, y por eso la pregunta por el más allá del principio de placer parece ahora una cuestión ineludible: la existencia misma de la tragedia lo empuja a ello. El placer, siempre más tímido que la pasión o el goce, se queda siempre más acá del «temible centro de aspiración del deseo que parece constituir, este sí, el foco de atracción de todo héroe trágico» (84).

Tal como explica Casanova, en *Lacan y la esencia de Antígona*, la empresa lacaniana es de envergadura: situar una raíz trágica en la estructura del ethos humano en cuanto tal, evocando un conflicto del que todos, en menor o mayor grado, sabríamos algo. Aquí encontramos resignificada la crítica butleriana anterior: la idea de una universalización en torno a la ley y de que, el conflicto con esta, inevitablemente nos desgarrar. Remarquemos: inevitablemente nos desgarrar. Aquí la pregunta butleriana: ¿es la fatalidad de Antígona una necesidad? ¿Qué la torna necesaria o eludible? ¿Es posible una transformación social que haga posible vivir vidas que, en caso contrario, se encuentran condenadas a la muerte en vida?

Ligado a lo anterior, con su concepto de *vidas precarias*, Butler (*Marcos*) indagará acerca de aquellas vidas invisibles y que no son susceptibles de ser lloradas ni reconocidas; preguntándose ¿de qué manera las normas que rigen qué vidas son consideradas humanas entran en los marcos mediante los cuales se desarrolla el discurso y la representación visual, y cómo estas delimitan u orquestan a su vez nuestra capacidad de respuesta ética al sufrimiento?

CONCLUSIÓN: ¿ANTÍGONA NECESARIAMENTE DEBÍA MORIR?

La crítica a Lacan le permite a Butler ir explicitando otra lectura de la transgresión, que busca escapar tanto de la interpretación fatalista lacaniana como de la separación entre el estado y el parentesco operado por Hegel y que dicha fatalidad conlleva. De este modo, Butler plantea:

Aunque Antígona muere, su acto permanece en el lenguaje, pero ¿pero ¿cuál es su acto? 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 las normas,



su imprevista y molesta transferibilidad, y su capacidad para ser reiteradas en contextos y formas que nunca podemos anticipar totalmente (Butler, *El grito* 42).

De este modo, Antígona representa la deformación y desplazamiento del parentesco. Ella está atrapada en una red de relaciones que la sitúa en una posición que no resulta coherente dentro del parentesco. Pero, además, este se constituye como una «serie de prácticas que ella también realiza, relaciones que se reinstituyen en el tiempo precisamente a través de la práctica de su repetición» (81).

Lo anterior implica que, en su acto, Antígona cuestiona los regímenes vigentes en una repetición que reintegra el parentesco como *escándalo público*. Su acción la implica «en la repetición aberrante de una norma, una costumbre, una convención, no de una ley formal son de una regulación de cultura parecida a una ley que funciona con su propia contingencia» (Butler, *El grito* 82). Pero su desenlace fatal no es precisamente causal, como lo sugeriría una lectura lacaniana; sino *político*.

Butler comienza *El grito de Antígona* discutiendo que la posición de Antígona sea la de una oposición prepolítica, como podría leerse en Hegel: «representando el parentesco como la esfera que condiciona la posibilidad de una política sin tener que participar nunca en ella» (17). Pero también criticará su ubicación como posición pre lingüística y mortífera en la lectura sugerida por Lacan. En una pregunta retórica y afirmativa, Butler cuestiona estos modos de construir la posición de Antígona: ¿es que acaso se puede sostener la independencia entre el parentesco y el estado (Hegel) o entre lo social y lo simbólico (Lacan)? Sobre todo cuando, en realidad

Antígona emerge de su criminalidad para hablar en nombre de la política y de la Ley: ella adopta el propio lenguaje de estado contra el cual se rebela, y la suya se convierte en una política no de pureza opositora sino de lo escandalosamente impuro (20).

Pero ¿qué nos plantea Butler cuando se refiere a una política de lo *escandalosamente impuro*? Antígona representa los límites de la inteligibilidad expuestos en los límites del parentesco, pero de un modo que es difícil de romantizar o considerar como ejemplo. Si bien se apropia del lenguaje de quien ella se opone y asume la soberanía, su destino no es tener una vida para vivir sino «estar condenada a morir antes de ninguna posibilidad de vida» (41).

Butler afirma que «Antígona llega, entonces, para actuar de formas que son consideradas masculinas, no solo porque desafía a la ley sino también porque se apropia de la ley para cometer un acto en contra de la ley misma» (26). De este modo, una de las consecuencias centrales de la interpretación butleriana de Antígona es la de afirmar que

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 retórico poniendo el juego la estabilidad de la distinción conceptual entre ambos (27).

En su acto, Antígona realiza una apropiación que contiene simultáneamente el rechazo y la asimilación de la autoridad. El poder de Antígona se relaciona no



solo con el modo en que el parentesco hace su reivindicación desde el lenguaje del estado, sino, y es remarcado con cursiva por la autora: «con la deformación social del parentesco idealizado como la soberanía política que surge como consecuencia de su acto» (21).

Antígona transgrede tanto las normas de género como las de parentesco exponiendo el carácter socialmente contingente del parentesco. De este modo se opone a la tradición que apunta que la transgresión es siempre fatalista y está condenada al fracaso.

Es cierto, ella desafía la ley sabiendo anticipadamente que esto la lleva a la muerte, nos dice Butler, pero, al final, no es Creonte quien la mata. El solo la condena a una muerte en vida y es dentro de su tumba donde ella termina con su vida. Pero retomemos preguntas ya abiertas: ¿es su fatalidad, entonces, una necesidad? ¿Por qué aparece como necesaria en sus lecturas? Y, punto central:

¿cuáles podrían haber sido las consecuencias de inteligibilidad que hubieran hecho posible su vida, en realidad, qué red sostenible de relaciones hacen posible nuestras vidas, aquellas personas que confundimos el parentesco en la articulación de sus términos? (43).

Esto cuestiona claramente la normativización del parentesco como esencial y universal para el funcionamiento de la cultura y –además– de la producción de lo normal y patológico. Posturas que «desde el terror, disfrutan de la autoridad última de los tabúes que estabilizan la estructura social como verdad eterna, sin jamás preguntarse ¿qué pasó con los herederos de Edipo?» (43). Podríamos pensar que estos, en sus prácticas sexuales no normativas ponen en cuestión permanentemente la estabilidad del género, pero también demuestran, en su destino trágico, lo aberrante de la norma que condena a vivir vidas invivibles.

En esta línea, para Butler (*Cuerpos*) el género no es lo que uno «es» o lo que uno «tiene», sino el aparato mediante el cual tienen lugar la producción y la normalización de lo masculino y femenino como binario contingente. La norma solo persiste como norma en la medida en que se realiza como práctica social, se re-idealiza y se re-instituye en y por medio de los rituales sociales diarios de la vida de un cuerpo. La norma, entonces, se (re) produce en los actos que buscan aproximarse a ella, a través de las idealizaciones reproducidas en y mediante esos mismos actos.

Ahora bien, la materialización no es ni artificial ni estable. Requiere e instituye un *exterior constitutivo*:

lo indecible, lo inviable, lo inenarrable que asegure (y que por tanto no siempre logra asegurar) las fronteras mismas de la materialidad. La fuerza normativa de la performatividad –su poder de establecer qué ha de considerarse un «ser»– se ejerce no sólo mediante la reiteración, también se aplica mediante la exclusión (Butler, *Cuerpos* 268).

La identidad, entonces, siempre requiere precisamente de aquello que aborrece: su exterior constitutivo. Para Butler, pensar la identidad no es anterior a pensar la identidad de género, puesto que «las personas sólo se vuelven inteligibles cuando



adquieren un género ajustado a normas reconocibles de inteligibilidad de género» (Butler, *El género* 50). Los géneros «inteligibles», entonces, serían aquellos que en algún sentido instituyen y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo.

Las premisas del concepto de identidad que deben cuestionarse son, de este modo, la coherencia y la continuidad, dado que estos son normas de inteligibilidad socialmente instituidas. De este modo, Butler critica la idea de un papel que, o bien expresa, o bien disfraza, un «yo» interior; oponiéndose a puntos de vista como los de Irving Goffman cuando plantea un yo que asume o intercambia varios «papeles» dentro de las complejas expectativas sociales del «juego» de la vida moderna.

Ahora bien, el núcleo mismo de esta definición de las normas de género lleva a considerar la posibilidad de la transformación y agencia. De acuerdo con Butler, las prácticas corporales, que invocan la matriz normativa de género, tienen la capacidad de alterar las normas en el transcurso de su citación. Lo que Butler afirma es la doble «naturaleza de la norma»: por un lado, constriñe y, por el otro lado, posibilita (Butler, *Cuerpos*). Si bien no podemos estar sin ella, tampoco debemos asumir que su forma nos viene dada o fijada de antemano y es inmodificable o a-histórica.

Es la misma noción de cita de género la que le permite a Butler introducir la idea de cambio, transformación: «sin duda se citan normas que ya existen, pero estas normas pueden ser desterritorializadas a través de la citación» (Butler, *Cuerpos* 292). Retomando nociones derrideanas, Butler plantea que la cita nunca es igual al original que se supone se está citando y que, además, en ese mecanismo de citación no solo se está reproduciendo la norma, sino que también se la está alterando en el curso mismo de su reproducción.

En lo anterior es posible interpretar también la crítica, que guiará toda su obra, a la identidad entendida como coherente, individual, autoconsciente y estable. Las condiciones del hacer, actuar, citar serán, en términos butlerianos, las condiciones mismas de la existencia y del ser. Pero ese hacer, a su vez, dependerá no solo de los modos a partir de los que «soy hecho por las normas», sino también de la capacidad de hacer algo con lo que «se hace conmigo». En este sentido, la pregunta acerca del «yo» y su constitución en una sociabilidad fundamental irán de la mano de la discusión acerca de la identidad entendida como ficción regulativa (Butler, *Cuerpos*) pero también acerca de la capacidad de agencia a partir de las performances de género.

De este modo, la muerte de Antígona no es una consecuencia de situarse en el umbral de lo simbólico, ni esta precipitada por la insoportabilidad simbólica de su deseo criminal y de muerte. No es su pasión mortífera, su búsqueda del encuentro con un goce insoportable lo que mata a Antígona. Su muerte tampoco es una necesidad, ya que la Ley a la que parece no responder no puede plantearse como universal o a-histórica. Su muerte es, por el contrario, «un límite que ha de ser leído como una acción de poder político que determina qué formas de relaciones de parentesco serán inteligibles, qué maneras de vivir pueden ser aceptadas» (Butler, *El grito* 49).

En definitiva, Butler condensa su crítica al estructuralismo y la idealización del parentesco convertido en función simbólica por Lacan; la lectura crítica del destino fatal que Lacan le concede a Antígona como inevitable; y lo más fuerte de su posición política:



Si el parentesco es la precondition de lo humano, entonces Antígona es la ocasión para un nuevo campo de lo humano, logrado a través de catacresis política, la que se da cuando, el menos humano que humano habla como humano, cuando el género es desplazado, y el parentesco se hunde en sus propias leyes fundadoras. Ella actúa, hala, se convierte en alguien para quien el acto de habla es un crimen fatal, pero esta fatalidad excede su vida y entra en el discurso de la inteligibilidad como una misma prometidora fatalidad, la forma social de un futuro aberrante sin precedentes (110).

A modo de cierre, podemos introducir aquello que Butler (*Marcos*) va a redefinir como su propósito de ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a partir de una nueva ontología corporal que no implique una descripción de estructuras fundamentales del *ser* distintas de cualquier otra organización social o política. Antes, al contrario:

El 'ser' del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social. En otras palabras, que el cuerpo está expuesto a fuerzas social políticamente articuladas, así como a ciertas exigencias de sociabilidad. Entre ellas, el lenguaje, el trabajo y el deseo que hacen posible el persistir y prosperar del cuerpo (15-16).

Pensar una nueva ontología del cuerpo y los modos en los que los sujetos se constituyen en un proceso de reiteración de las normas implica, en este sentido, nuevos marcos epistemológicos; como así también una nueva consideración de la política.

RECIBIDO: 25-5-2022; ACEPTADO: 5-2-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLÁZQUEZ, Gustavo. «Y me gustan los bailes... Haciendo género a través de la danza de cuarteto cordobés». *Etnografías Contemporáneas*, 2/2 (2006), pp. 133-164.
- BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. España: Ediciones cátedra, 1997.
- BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis, 1997.
- BUTLER, Judith. «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», en Case, Sue-Hellen (ed.), *Performing Feminisms: feminist critical theory and theatre*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1990, pp. 270-282.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. UNAM, Paidós, 2001.
- BUTLER, Judith. *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure, 2001.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. España, Paidós. 2004.
- BUTLER, Judith. «Regulaciones de género», en *La ventana*, 23 (2006), pp. 7-35 (<http://www.redalyc.org/pdf/884/88402303.pdf>).
- BUTLER, Judith. *Marcos de guerras. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.
- CASANOVA, Basilio. «Lacan y la esencia de Antígona». *Trama y fondo. Revista de cultura*, 15 (2003), pp. 83-92.
- FAIGENBAUN, Gustavo y ZANGER, Jorge. «Antígona entre la épica y la tragedia». *Antroposmoderno.com*. Web. 4 mayo 2004 (http://www.antroposmoderno.com/antropo-articulo.php?id_articulo=591).
- LACAN, Jacques. *Seminario III: Las psicosis*. Argentina: Paidós, 1955/56.
- LACAN, Jacques. *Seminario V: Las formaciones del inconsciente*. Argentina: Paidós, 1957/58.
- LACAN, Jacques. *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*. Argentina: Paidós, 1959/60.
- LACAN, Jacques. *Seminario XX: Aún*. Argentina: Paidós, 1974.
- LACAN, Jacques. *Seminario Le sinthome*. (Traducción de Rodríguez Ponte). Web. 1975-1976 (<http://www.ecole-lacanienne.net>).



