

*EJEMPLARIDAD Y MORALIDAD. SOBRE EL ESPÍRITU  
Y LA LETRA DE LA IMITACIÓN: EJEMPLOS Y EJEMPLARIDAD PÚBLICA /  
EXEMPLARITY AND MORALITY. ON THE SPIRIT AND LETTER  
OF IMITATION: EXAMPLES AND PUBLIC EXEMPLARITY*

ARTÍCULOS

Obediencia promiscua: María Zambrano, Judith Butler  
y Bonnie Honig leyendo Antígona

Promiscuous obedience: María Zambrano, Judith Butler  
and Bonnie Honig reading Antigone

Nicole Darat

Universidad Adolfo Ibáñez

[nicole.darat@uai.cl](mailto:nicole.darat@uai.cl)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7821-8689>

Lorena Zuchel

Universidad Técnica Federico Santa María

[lorena.zuchel@usm.cl](mailto:lorena.zuchel@usm.cl)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4793-595X>

*Resumen:* El presente texto aborda la figura de Antígona a través de las diversas recepciones que esta ha tenido en la teoría feminista, particularmente en María Zambrano, Judith Butler y Bonnie Honig, en tanto en cada una de ellas, además de una interpretación, hay un modelo de acción política y de confrontación con la institucionalidad. El exilio, el duelo y la natalidad, modelos que identificamos en cada una de estas autoras, aparecen como tres modelos diferentes, pero que en el análisis se revelan más cercanos y porosos a los posibles cruces. Finalmente, proponemos a partir del término “obediencia promiscua”, utilizado por Butler, una posible respuesta feminista al conflicto irresoluble con el poder institucional.

*Palabras clave:* Antígona; exilio; duelo; natalidad; obediencia promiscua.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Darat, Nicole y Zuchel, Lorena (2024) “Obediencia promiscua: María Zambrano, Judith Butler y Bonnie Honig leyendo Antígona”. *Isegoría*, 70: 1430. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1430>

*Abstract:* The present text approaches the figure of Antigone through the diverse receptions that this figure has had in feminist theory, particularly in María Zambrano, Judith Butler and Bonnie Honig, insofar as in each of them, besides an interpretation, there is a model of political action and confrontation with institutionality. Exile, mourning and natality, models that we identify in each of these authors, appear as three different models, but that in the analysis are revealed closer and more porous to the possible crossings. Finally, we propose, from the concept of “promiscuous obedience” used by Butler, a possible feminist answer to the irresoluble conflict with institutional power.

*Keywords:* Antigone; Exile; Mourning; Natality; Promiscuous obedience.

*Recibido:* 15 septiembre 2023. *Aceptado:* 23 diciembre 2023. *Publicado:* 30 junio 2024

## INTRODUCCIÓN

La tragedia de Antígona es una de las más leídas y releídas por la filosofía, y por la filosofía feminista en particular, es por eso que nos parece relevante analizar el alcance de esta en tanto que “ejemplo” para el pensamiento feminista. ¿Qué hay en Antígona que la hace tan fértil para la interpretación?

Esta fertilidad de la interpretación es curiosa pues Antígona significa precisamente la que está contra la generación, o el nacimiento, o, de modo más sugerente, la que está en el lugar de la que engendra. La Antígona de Sófocles, cumple a cabalidad el destino prescrito en su nombre, muere sin dejar descendencia, se rehúsa a casarse y ser madre. Con todo, ya en el siglo V a. C., Eurípides escribe otra Antígona, que sí se casa con Hemón, su prometido, y tiene un hijo. “Determinar si esto era el punto final del drama o el arranque del mismo sigue siendo objeto de debate” (Morenilla y Llaguerri, 2019, p. 1).

En la versión de Sófocles, la más conocida y la que suele utilizarse como referencia en el análisis filosófico, Antígona es la hija de Yocasta y Edipo, quienes, sin saberlo, eran madre e hijo. Tras descubrir la verdad sobre su parentesco y enfrentar una serie de tragedias familiares, Antígona se encuentra en una situación complicada en Tebas. Sus dos hermanos, Eteocles y Polinices, murieron enfrentados en una batalla por el trono de Tebas. Eteocles recibió un entierro apropiado, pero Creonte, el nuevo rey y tío de Antígona, decretó que el cuerpo de Polinices debería quedar sin enterrar como castigo por traicionar a la ciudad. Aquí es donde surge el conflicto principal de la historia: Antígona se enfrenta al dilema de si seguir las leyes divinas y familiares al enterrar a su hermano, o si obedecer las leyes del Estado y abstenerse de hacerlo. A pesar de la prohibición de Creonte, Antígona decide enterrar a Polinices. Creonte descubre el acto de desobediencia de Antígona y la condena a ser enterrada viva. A pesar de su razonamiento y el consejo de su hijo Hemón, Creonte se mantiene firme en su decisión de aplicar la ley del Estado sobre la ley divina invocada por Antígona, quien finalmente es encerrada en una tumba, donde se quita la vida.

María Isabel Peña (2021) trabaja algunas de las recepciones de Antígona en los feminismos, principalmente desde la desobediencia ante el relato patriarcal. En estos, se mantiene la narración extraordinaria que se ofreciera como ejemplar, acentuando pasajes del mismo que posibilitan una resistencia a la versión cultural normalizada. En su texto, Peña alude a variadas lecturas del mito, mostrando las diferencias de recepción entre los distintos feminismos, todas ellas, sin embargo,

realizando en el acto una contrahistoria del mito mismo, esto es, relevando ciertas ideas y valores de las acciones de sus protagonistas y mostrando esa excepcionalidad, que caracteriza a la heroína, como un acto de desplazamiento hacia un “fuera de lugar” o “fuera de sí”, o, dicho de otra manera, que caracteriza una imagen inexistente. Desde allí, la autora desliza la pregunta de si mantener a Antígona como un símbolo para el feminismo no será perpetuar la visión patriarcal del mito. Esa que resaltaría a mujeres inexistentes, o que existen en la versión patriarcal de lo femenino. Desde aquí ¿por qué repetir entonces a Antígona? Para Butler, la muerte de Antígona es una transgresión, esta no provocada desde el dilema de la obediencia (hacia el parentesco o hacia la institución), sino desde la observación de un entrevero entre las normas de parentesco y de género que complican su lugar de enunciación. Butler observa que la obediencia de Antígona hacia el parentesco viene negada en ella misma al pertenecer a unos lazos de filiación incestuosos, difuminando los límites entre las relaciones sanguíneas que se han idealizado. Dice Butler:

Antígona no representa el parentesco en su forma ideal, sino más bien su deformación y desplazamiento, poniendo en crisis los regímenes vigentes de representación y planteando la cuestión de ¿cuáles podrían haber sido las condiciones de inteligibilidad que hubieran hecho posible su vida, en realidad, qué red sostenible de relaciones hacen posible nuestras vidas? (Butler, 2001, p. 42).

Son esas preguntas que hace Butler, y con toda seguridad la opacidad de los límites de lo ideal representado por la figura de Antígona, lo que permite reescribir Antígonas desde otras ambigüedades situadas entre lo real y lo simbólico. Es así como se ha tomado la tragedia y reescrito en diversas partes del mundo. “América Latina es un continente de Antígonas”, comentan las editoras de *Antígonas de América Latina: Poéticas y políticas en diálogo*, Lorenzano y Chirinos Bravo (2022, p. 13), y presentan 13 reescrituras de Antígona en dicho continente, para su expresión teatral y performática, cinematográfica, literaria, entre otras; con el fin de resaltar situaciones de horror, como son las desapariciones forzadas, torturas y muertes violentas, como también y sobre todo, cuerpos insepultos.

Otra de las recepciones feministas de Antígona es la de Luce Irigaray. La autora, en el *Espéculo de la otra mujer* resalta la manera en que Antígona se refiere a sus hermanos. De Ismene dice hermana de “la misma sangre”; de Eteocles, hermano “del mismo padre y de la misma madre”; de Polinices,

hermano por haber nacido “de la misma madre” (Irigaray, 2007, p. 198); y así también Edipo, quien puede ser tan hijo de Yocasta como los demás.

Irigaray reconfigura el parentesco que da la sangre y en ella una norma legal basada en la línea materna. Para María Isabel Peña la Antígona de Irigaray hereda unos nexos femeninos que apelan a los deseos de la madre; es decir, no salva a Polinices solo por ser su hermano (pariente), sino por ser hijo de un mismo vientre, de una misma madre, y por el “deseo” de esta (Peña, 2021, p. 65). Coincide con Butler en que Irigaray no es capaz de salir del marco androcéntrico, sobre todo desde la idea de la estructura edípica a la que refiere en gran parte de su libro; lo que se ve de cierta manera atendido y redireccionado cuando, en *En el principio era ella. Un retorno al origen griego arcaico de nuestra cultura* (2016), Irigaray muestra a Antígona como heredera de una sabiduría que ha estado siempre en el “origen”, y que ella debía mantener ante un sistema patriarcal que se impone de muchas maneras contra esta, una de ellas atribuyendo la responsabilidad del incesto al deseo femenino (p. 67).

Con todo, la autora insiste en el mito clásico, realizando una exploración sobre lo que ha devenido la mujer ante sí misma y ante la cultura; como un espejo que es capaz de mirarla y verla como soporte no solo del hombre, sino de todo lo construido. En su libro, analiza el falocentrismo y cómo la filosofía de Hegel no es otra que la negación de la diferencia al integrarla en su síntesis más amplia. Esto, desde su perspectiva, perpetúa la invisibilidad de las experiencias y las voces de las mujeres.

En inglés, Fanny Söderbäck editó el libro *Feminist readings of Antigone* (2010), que compila textos de autoras tan relevantes para la discusión feminista sobre esta tragedia como Adriana Cavarero, Julia Kristeva y las mismas Irigaray y Butler.

Antígona representa un ejemplo de desobediencia, y de ahí proviene buena parte de su seducción para la teoría feminista. La desobediencia al poder y la exigencia, contra este, de un derecho al duelo, nos permite volver a recordar a las víctimas de desaparición forzada, a la vez que, tal como Butler señala, nos invita a pensar en la desigual dignidad que se le asigna a la vida, a partir de una concepción diferencial del derecho de las personas a ser lloradas.

En el presente texto, abordaremos los rendimientos que ha tenido la figura de Antígona para pensar la política feminista, a partir del análisis de tres lecturas, que a su vez corresponden a tres comprensiones de la política: María Zambrano, Judith Butler y Bonnie Honig. Estas tres lecturas se corresponden preliminarmente con tres formas de

entender la acción política que la figura de Antígona habilitaría: El exilio, el duelo y la natalidad. En todas ellas se aborda de manera diferente la tensión permanente con la soberanía estatal.

### MARÍA ZAMBRANO: EL EXILIO

María Zambrano, como Eurípides, también escribe una Antígona. *La tumba de Antígona* (1967) contiene un prólogo escrito por la autora, seguido de doce escenas. En esta, retoma la historia de Sófocles desde donde él la deja, su tumba, para iniciar desde allí una nueva historia en la que la protagonista no muere, pero tampoco vive. Para Zambrano, esta condena a ni vivir ni morir que pesa sobre Antígona, no hace referencia a su entierro viva, sino a que Antígona no ha vivido: “no me puedo morir hasta que no se me dé la razón de esta sangre y se vaya la historia, dejando vivir a la vida. Solo viviendo se puede morir” (p. 230) —agrega la Antígona de Zambrano—. Desde allí nos preguntamos si el sacrificio de su vida, acompañando en el exilio a su padre y siendo sus ojos, entre otros, no fueron razón de vivir. El de Zambrano no es un relato martirial; ni el exilio al cuidado de su padre, ni el fratricidio o el incesto son ejemplos de una vida que merezca ser vivida. En su relato, esa vida definitivamente no es vida. La heroína de Zambrano es la Antígona del encierro, la abandonada por su familia, por el Estado y por los mismos dioses; la de la soledad extrema que le permite reflexionar sobre sí misma y ver lo “monstruoso” de su biografía, a pesar de presentársele tan natural (p. 237). En la narración, Creonte la fue a buscar para congraciarse con su pueblo, que la lloraba, pero ella no aceptó; volver a qué, ¿a la vida?, “gracias al destierro conocimos la vida” (p. 256) —dice la protagonista—, y se rebela ante el más grande de los hombres, y se rebela contra esta, contra el sol.

En el prólogo del texto, Zambrano devela que en las escenas de su obra se encuentra una representación de su propio destino<sup>1</sup>, como tumbas de una verdad inagotable:

Aquí, en la historia, lo que en estas tumbas de la verdad germina y trasciende no es visible sino en ciertos momentos, en otros no se ve y nunca acaba de verse. Nunca puede ser apresada en un concepto, ni en una idea, como toda verdad en estado naciente. Ya la humana criatura que la mantiene al par que ostenta una indestructible unidad, ofrece variaciones en su forma que, ciertamente no la alteran (p. 216).

<sup>1</sup> María Zambrano vivió el exilio en medio de la Guerra Civil Española, al igual que a su madre y a su hermana.

Zambrano pone énfasis en su texto sobre el ocultamiento de la verdad, una verdad escondida y alejada de nuestras praxis, lejos de las imposiciones de la polis. Antígona tiene la posibilidad, sin embargo, de revisar su vida ya lejos de ella, como fue para Zambrano el exilio. Por eso la autora no le permite el suicidio, la rescata y no lo hace, porque al hacerlo aleja a la protagonista de lo que ella cree es su naturaleza, que no es violenta; como tampoco que deba huir de su posición victimal que igualmente la define, pues es la tumba de Antígona la que hace en la narración de este mito que sea tragedia. No obstante, después del martirio, que significaría en ese escenario no poder morir, Zambrano le entrega tiempo a su protagonista para no solo encontrarse con su sacrificio, sino con la verdad. Esta verdad se le aparece como un espejito ante ella, en el examen de su vida y alejada de la misma, un “*speculum justitiae* en que la historia se mira” (p. 219):

Un segundo nacimiento que le ofrece, como a todos los que a esto sucede, la revelación de su ser en todas sus dimensiones; segundo nacimiento que es vida y visión en el *speculum justitiae*. Y Antígona, la doncella, se conoce, y aún antes se siente como lo que es: un ser íntegro, una muchacha enteramente virginal (p. 213).

Este tiempo concedido a Antígona le permite reparar en ella misma, como no se le permitió en vida, por ser para otros “el proceso trágico de la familia” (p. 201).

Tras estas lecturas podemos entender lo que para Zambrano en otros textos describe como una necesidad para comprender la vida misma. Es preciso, para la filósofa del exilio, pasar por todo para lograr una vida verdaderamente humana, dejarse afectar por el mundo para poder comprender de qué va este; es decir, caminar por un entramado de relaciones y de dominaciones de las cuales los seres humanos no pueden escapar.

La obra trágica sobre la tumba de Antígona sigue con una serie de escenas que van posibilitando un segundo momento, y en él, una nueva direccionalidad de la historia: la “desnaturalización de las dinámicas de relación y las dominaciones que nos determinan” (Soto, 2023, p. 119). El exilio en la tumba, como una muerte no enteramente consolidada, le permite a Zambrano reflexionar sobre la potencia política del exilio. En esta versión, Creonte, arrepentido y escuchando el clamor del pueblo, y otros personajes de la pluma de Zambrano, bajan a buscar a Antígona para hacerla volver a Tebas. Nos interesa puntualmente aquí, el rehusarse ante sus hermanos (que vuelven de la muerte en la versión

de Zambrano), y ante Creonte. Ambas respuestas expresan el modelo de acción política de Zambrano.

Cuando los hermanos muertos aparecen en la tumba/exilio de Antígona, esta les reprocha sus decisiones apresuradas, que solo trajeron desgracia para la polis; pero, además, les reprocha sus ansias de competir, incluso entre ellos. No es raro que Zambrano dedique el más largo acto al encuentro con sus hermanos, y con ellos a la reflexión de Antígona sobre la guerra y el exilio para introducir la búsqueda de una ciudad nueva, que en boca de Polinices describe así:

Polinices: fundaremos la ciudad de los hermanos, la ciudad nueva, donde no habrá ni hijos ni padre. Y los hermanos vendrán a reunirse con nosotros. Nos olvidaremos allí de esta tierra donde siempre hay alguien que manda desde antes, sin saber. Allí acabaremos de nacer, nos dejarán nacer del todo [...] Allí el amor no hay que hacerlo, porque se vive en él. No hay más que amor. Nadie nace allí, es verdad, como aquí de este modo. Allí van los ya nacidos, los salvados del nacimiento y de la muerte. Y ni siquiera hay un Sol; la claridad es perenne. Y las plantas están despiertas, no en su sueño como están aquí; se siente lo que sienten. Y uno piensa, sin darse cuenta, sin ir de una cosa a otra, de un pensamiento a otro. Todo pasa dentro de un corazón sin tinieblas. Hay claridad porque ninguna luz deslumbra ni acuchilla, como aquí, como ahí fuera (Zambrano, 1989, pp. 251-252).

Para Behiels, se trata de una utopía en la cual la fraternidad elimina las relaciones verticales en general, y el patriarcado en particular (Behiels, 2021, pp. 50-51), pero Antígona, no se manifiesta, solo le hace ver que Ismene, a quien Etéocles señala como “la otra” no aludida por Polinices, siempre ha estado y estará con ella. ¿Por qué no le contesta o accede claramente a irse con él a fundar esa ciudad nueva? Quizá porque para Zambrano las utopías así dichas no permiten unas relaciones democráticas que consideren los efectos en la vida cotidiana (Soto, 2023, p. 144).

A esta “ciudad de los hermanos” se suma Hemón, su prometido, quien busca convencerla ofreciéndole, en la reiteración del parentesco incestuoso, ser su esposo-hermano. Creonte también bajará y le pedirá que vuelva, sin más, a abrazar a sus deudos, pero ella sigue rechazando las invitaciones a retornar ya sea a la polis real, o a la utopía fraternal. Se queda por fin sola Antígona y se pregunta si hubiera habido algo que le hubiera hecho salir de su tumba, y es clara en decir que sí, que la hubiera hecho salir la propuesta de una Ley Nueva, que permita unas

nuevas relaciones entre los ciudadanos. Solo quien ha estado en el exilio, insiste Zambrano, puede ver con claridad lo que significa tener el propio lugar.

Acaba la obra con unos últimos visitantes, desconocidos, quienes discuten por ella, por llevársela. Pero uno de ellos asegura que Antígona no será de nadie, llevársela no consiste en poseerla, sino en liberar su voz; pues no le pertenecerá a nadie y su palabra replicará siempre. Antígona acepta irse con este: “Sí, Amor, Amor tierra prometida” (Zambrano, 1989, p. 265).

El final de la Antígona de Zambrano parece quedar abierto, apertura que haría parte de la política del exilio que la autora presenta en *Claros de bosque*, la que define en los siguientes términos:

Es otro reino el que un alma habita y guarda. Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Y se la obedece; luego no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese solo instante y que nunca más se dará así. No hay que buscarlo. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco a buscar nada de ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido (Zambrano, 1977, p.11).

El exilio de Antígona lo entiende como una concepción renovada de ciudadanía, desligada de la relación con el parentesco y el Estado, y motivado por la marginalidad (la única que conocía la verdad era una mujer sencilla, una nodriza, personaje creado por Zambrano para su tragedia) y la oposición a la ciudadanía convencional. Por otro lado, muestra al exilio como un momento esencial de la vida, cuestión que presenta en la conferencia “Amo mi exilio” (1989 [2016]) y en “Los bienaventurados” (1990 [2022]), abriendo la posibilidad de entender el exilio no solo a quienes, como Antígona o la propia autora, debieron partir de sus tierras, sino a aquellas que, “quedándose”, viven el abandono y el desprecio. Las características que ve y acentúa Zambrano en Antígona son justamente las que desarman el rito de una razón patriarcal o, como diría Elizalde Frez, incluso una razón cartesiana moderna trastocada por su razón poética (Elizalde, 2012, p. 490).

No es de extrañarnos entonces, que el modelo de política feminista que propone Zambrano, sea el del exilio. Su Antígona rechaza la utopía fraternal, así como rechaza también una reincorporación en la polis sin más, una mera reintegración en el orden que otrora la expulsara. Solo la promesa de una “ley nueva” podría hacerla abandonar su exilio. La política feminista aparece aquí, no como una

utopía de horizontalidad, que renuncia al poder y la soberanía, pero tampoco como el mero retorno a la polis sin apostar por el cambio a las reglas que definen las relaciones de poder dentro de ella. Esta es la revelación del exilio, una revelación únicamente accesible a quienes están fuera y que, por ello, tienen una visión privilegiada. El retorno condicionado a la ley nueva, no obstante, no enuncia una disputa por el contenido de esa ley, Antígona no quiere volver a redactar dicha ley, sino volver solo a condición de que dicha ley sea profundamente transformada.

La de Zambrano entonces, no es una política enteramente del afuera, pero tampoco es una política de la disputa de la soberanía.

#### JUDITH BUTLER: EL DUELO

Si bien Butler no reescribe su propia Antígona, representa una de las recepciones más comentadas en la literatura feminista. *El grito de Antígona* (Butler, 2001) está estructurado en tres capítulos, a través de los cuales la filósofa va desarrollando una interpretación de Antígona, precisamente a partir de aquello que el subtítulo de su libro señala: el parentesco, entre la vida y la muerte.

Butler parte preguntándose por la plausibilidad de usar a Antígona como modelo para la acción política actual, sin correr el riesgo de caer en la irrealidad. Busca poner a Antígona como ejemplo, precisamente de algo que echaba en falta en la política feminista de aquellos años: el enfrentamiento al poder, por oposición a la búsqueda de la mera inclusión en él.

Contra la lectura hegeliana de Antígona, donde esta representaba la ley del parentesco, por contraposición a la ley del Estado, para Butler, en cambio, Antígona evidencia la crisis misma de la representación, y del parentesco, pues su propia existencia es producto del incesto y, por ende, de la violación de sus reglas. Butler se opone tanto a la lectura de Hegel, como a la de Irigaray, que ponen a Antígona por fuera de la política.

Para la autora, la obra de Sófocles plantea las relaciones entre la familia y el Estado, a partir de la dependencia entre ambos: la reproducción del poder, en la figura de Creonte, es garantizada por el parentesco, por su origen familiar, mientras que la familia requeriría de la sanción del Estado para su existencia. Antígona desafiaría tanto la soberanía estatal, como la del género, al oponerse a los mandatos de Creonte, quien al enfrentarse a ella dirá “ahora ella es el hombre”. El primer capítulo del libro de Butler nos presenta una Antígona que tuerce el parentesco y que, contra Lacan, dista mucho de ser la representación de la dimensión simbólica de este.

Sin pretender reivindicar el incesto, ni la idea de no dejar descendencia como una tragedia, Butler configura su propia Antígona a partir de lo que el desafío a las leyes del parentesco representaría para sus propios objetivos políticos:

Antígona rechaza obedecer cualquier ley que no reconozca públicamente su pérdida, y de esta forma dibuja esa situación que tan bien conocemos donde existen pérdidas —por ejemplo, a causa del SIDA— que no pueden llorarse públicamente. ¿A qué clase de muerte en vida han sido condenadas estas personas? (p. 42).

En el segundo capítulo, “Leyes no escritas, transmisiones aberrantes”, Butler se pregunta sobre cómo entender la muerte de Antígona, si acaso como una enunciación de los límites de inteligibilidad del parentesco, de su subsunción en el Estado, o su muerte debe ser leída “como una acción de poder político que determina qué formas de relaciones de parentesco serán inteligibles, qué maneras de vivir pueden ser aceptadas(?)” (p. 49).

Así como en el primer capítulo su interlocutor era Lacan, en el segundo se enfrentará mayormente a la lectura de Hegel que busca hacer de Antígona un símbolo de la femineidad, entendiendo que esta siempre se opondrá a las normas de la comunidad. Hegel borraría el lugar escandaloso que Antígona ocupa en el espacio público.

Hacemos esta breve reconstrucción del argumento de Butler en los dos primeros capítulos del libro, para centrarnos finalmente en el capítulo 3, el que más nos interesa aquí para entender el modelo político que se produce a partir de Antígona. La misma Judith Butler lo menciona al principio del libro: busca entender la oposición feminista a las reglas del Estado, y esa oposición va tomando la forma más precisa de la oposición a las formas hegemónicas del parentesco que sostienen el poder. El capítulo lleva por título “Obediencia promiscua”. En este, Butler aborda nuevamente la relación de Antígona con el parentesco, después de todo, Antígona es producto de la unión incestuosa entre Edipo y Yocasta, ella representa el parentesco en su forma más monstruosa, y así es que lo escenifica en el espacio público: es algo escandaloso e impuro, contra la imagen que la lectura hegeliana nos ha querido heredar. Pero no solo el acto de enterrar a su hermano, resistiendo la autoridad de Creonte, desobedeciendo la ley del Estado en nombre de otra ley no escrita, sino la propia relación con su padre supone una forma monstruosa de parentesco.

La cuestión de la obediencia y su promiscuidad aparece en este capítulo a propósito de la maldición

que cierne Edipo sobre Antígona antes de morir, en la traducción empleada por Butler (2001, p. 84): “De nadie habrás recibido tanto amor como de este hombre, sin el cual pasarás el resto de tu vida”. Para Butler, Antígona está condenada a amar a un hombre muerto, esa es la maldición que profiere Edipo antes de morir, consumando la maldición que caía también sobre él. Esta frase puede ser leída también en otro tono: es una maldición, pero es también el agradecimiento de un padre que reconoce los cuidados que su hija le ha proporcionado durante toda la etapa de su exilio.

Lo que está en juego en la maldición de Edipo sobre Antígona es el cuidado, algo que Butler pasa por alto en su lectura de la tragedia. El cuidado realizado por Antígona aparece aquí bajo una doble forma, la del agradecimiento y la maldición: está condenada a cuidar a su padre, a amarlo aún después de la muerte, pero ese amor es recíproco con un amor que no tiene parangón. “De nadie habrás recibido tanto amor...” ¿Qué quiere decir el padre con esto? ¿Es esta la medida de su amor o es una profecía donde le anuncia a Antígona que nunca recibirá amor de otro hombre, que no llegará a recibir amor de otro hombre?

Butler repara en cómo dicho trabajo masculiniza a Antígona. Edipo le dice que ella es un “hombre” por haberlo cuidado, por mantenerse fiel a él, mientras que sus hermanos, al abandonarlo, son en realidad las mujeres. Para Butler el énfasis del pasaje está en cómo Edipo reconoce el género mismo como parte de la maldición. Nuevamente Antígona aparece masculinizada, en su confrontación al poder soberano, así como en el acto más tierno de preservación de los vínculos familiares. Contra Butler, o más allá de ella, podemos leer en esta maldición del cuidado, una inversión del género que es curiosa, pues estas labores son tradicionalmente asociadas a las mujeres; sin embargo, para Edipo, el cuidado es una parte de la fidelidad, una fidelidad que es masculina y no femenina.

La doble maldición, es una maldición del cuidado. El deseo de enterrar a Polinices, otro hombre muerto a quien amará es un deseo de cuidar más allá de la muerte, a su propio hermano. En este acto es que se produce la desobediencia, no solo ante Creonte, sino ante la maldición del padre. La maldición que ha cernido sobre Polinices, pero también la que ha cernido sobre Antígona. Al buscar enterrar al hermano cambia el objeto de su amor, el destinatario de sus cuidados ya no es el padre-hermano muerto sino su hermano, a quien, tras la muerte del padre y de la madre, reconoce como irremplazable.

La promiscuidad de la obediencia de Antígona se expresa en su sometimiento parcial a la maldición, a su agencia promiscua ante el curso de acción dictado por las palabras del padre. Está claro que ella honra tanto como desobedece esta maldición, al desplazar el amor que siente por su padre hacia su hermano. En efecto, toma a su hermano para ser su único amor, pues ella no arriesgaría desafiar el edicto oficial por ningún otro lazo que Polinices. De esta forma, traiciona a Edipo incluso cuando cumple los términos de su maldición. Ella solo amará a un hombre que está muerto, y por lo tanto no amará a otro hombre. ¿Es el amor por uno indisociable del amor por el otro? Y cuando es su “más querido hermano” con quien comete su acto honorable y criminal, ¿está claro si este hermano es Polinices, o podría ser Edipo?

Antígona, en la duplicación de su amor, honra y desobedece la maldición del padre. Esta es la forma en que Butler entiende la obediencia promiscua, como una fidelidad incompleta a la promesa. La promiscuidad es la de los actos de habla que le permiten honrar y desobedecer, darle un sentido diferente a las palabras proferidas por el padre.

Butler busca entender formas de agencia política que no desemboquen en el Estado, que se opongan a él. La denuncia del valor diferencial de las vidas, que se evidencia en su derecho a ser lloradas, es para Butler el modelo de acción política del cual Antígona sirve como ejemplo.

En *Vida precaria* (2006) afirmará: “Así, no es que el duelo sea la meta de la política, pero sin esa capacidad para el duelo perdemos ese sentido de la vida más profundo que necesitamos para oponernos a la violencia” (p. 21).

El duelo puede revelarnos cosas sobre nosotras mismas además de la pérdida. Entonces una política del duelo no solo supone la exigencia del derecho a lamentar las vidas que la conformación de la esfera pública hegemónica ha dejado fuera, sino que supone cuestionar los contornos que definen a un supuesto sujeto político. La vulnerabilidad, que es una condición inevitable de nuestra existencia como seres expuestos y en permanente relación, supone la posibilidad de la violencia, ya sea de ser agentes, o instrumentos de ella, pero supone también otra forma de entender la agencia política que no es meramente la agregación de individuos, sino una mutua alteración derivada de esa exposición a la otredad, que no podemos enteramente prever, ni controlar. Es así que la acción política debe entenderse de otro modo que desde la comprensión de unos sujetos autónomos, perfectamente cerrados sobre sí mismos:

Entregado desde el comienzo al mundo de los otros, el cuerpo lleva sus huellas, está formado en el crisol de la vida social; solo más tarde y no sin alguna duda, puedo reclamar mi cuerpo como propio, como de hecho tantas veces lo hago [...] Si estoy luchando por la autonomía ¿necesito estar luchando también por algo más. por una concepción de mí mismo como parte de una comunidad, afectado por otros, actuando sobre otros en formas que no controla del todo ni puedo predecir con claridad? (pp. 52-53).

La política del duelo no tiene al duelo como meta, sino el descubrimiento de la vulnerabilidad y de formas de agencia política que desarman la autonomía del sujeto moderno. La ocupación del espacio público supone abrirse a la afectación de ese estar expuesta a la otredad, y eso implica “desintegrarse”, “abrirse a lo ilimitado”.

En Butler, como en Zambrano, la acción política supone necesariamente abrirse a lo inesperado, a lo que no se puede calcular. El *claro de bosque* de Zambrano se asemeja a la apertura y disolución de la identidad, que define Butler.

La trayectoria conceptual del modelo de acción política en Butler, podría cerrarse mirando hacia algunos de sus últimos textos, como *Cuerpos aliados* (2017) y *La fuerza de la no violencia* (2020).

*Cuerpos aliados*, un texto escrito con vistas, ya no a los atentados de las Torres Gemelas, sino a la ocupación de los espacios públicos por el movimiento Occupy Wall Street en 2011, define este desplazamiento del duelo a la acción política, a partir de la potencia derivada del estar junto a otros cuerpos, ocupando el espacio público.

Butler se niega a entender la vulnerabilidad como la propiedad de ciertos cuerpos, en lugar de otros, de los cuerpos de las “mujeres”, por ejemplo, más que el de los “hombres”, como si dichas categorías pudieran ser entendidas separadas de la intersección con otras variables como la raza, la clase, la sexualidad o la condición migratoria. Antes bien, la vulnerabilidad se deriva de la relacionalidad desde la cual es imprescindible entender los cuerpos humanos. Vulnerabilidad y agencia no son excluyentes para Butler, y es precisamente desde la conjunción entre ambas, que propone entender la acción política.

Considerar solo la vulnerabilidad, en el caso de grupos a quienes se les señala como particularmente vulnerables, habilita la legitimación de políticas paternalistas de protección estatal. Butler vuelve aquí sobre la política por fuera del Estado, como cuando invocaba el ejemplo de Antígona, buscando esa acción feminista que se enfrentara al poder institucional, en lugar de buscar inscribirse en él.

En *La fuerza de la no violencia* (2020), se servirá nuevamente de este marco relacional que ya definiera en los textos previamente analizados, y propondrá una comprensión de la violencia alejada del individualismo moderno. Pensar más allá de las categorías que suponen a los individuos siempre como hombres adultos, es imprescindible para desatar el potencial político de la no violencia. Con todo, la apuesta por el mecanismo psíquico de la manía en el último capítulo del libro es quizá el paso más arriesgado del argumento. La manía para Butler representa un mecanismo propio del yo para enfrentar la violencia del superyó sin que esta se resuelva en el suicidio, desidentificándose y separándose de aquello que le ata a la melancolía. Esta atención en la manía le permitiría afirmar que el yo tiene una defensa no violenta contra la violencia, sin afirmar que debemos construir la acción política desde la manía.

En palabras de Butler:

Por cierto, no pretendo abogar por la manía, sino solo insistir en que ofrece una clave para entender aquellas formas “no realistas” de solidaridad insurreccional que se alzan contra el gobierno autoritario y tiránico. Después de todo, el tirano es un antropomorfismo sostenido por redes de poder, y así, su derrocamiento es maniaco, solidario y creciente (...). En la medida en que quienes siguen al tirano desquiciado se identifican con su desprecio deliberado por la ley y por cualquier límite impuesto a su propio poder y capacidad destructiva, el contramovimiento debe basarse en la desidentificación (Butler, 2020, p. 196).

La desidentificación, añadirá Butler, opera bajo el significante “vida”, “una nueva vida, una vida futura” (p. 196). La política de la no violencia es una política de la vida, que se descubre a partir de la experiencia desidentificadora del duelo, que requiere de esta para poder romper con el mito moderno de la individualidad autosuficiente y pensar una nueva política.

Esta atención a los mecanismos psíquicos para resolver la resistencia política, podría, quizá con razón, justificar la acusación de apelar a un fundacionalismo prepolítico, una condición del yo que se situaría por fuera de las relaciones de poder que señalará Bonnie Honig y sobre el cual nos volvemos en el siguiente apartado. Sin embargo, no puede afirmarse propiamente que Butler rechace de plano la disputa por la soberanía, al menos no en sus últimos textos. En el texto “Rethinking vulnerability and resistance”, Butler escribe:

No hay un poder soberano arrojando al sujeto fuera del dominio político como tal; más bien, hay una renovación de la soberanía popular afuera, y en contra, de los términos de la soberanía estatal y el poder policial, una que a menudo implica una forma concertada y corporal de exposición y resistencia (Butler, 2016, p. 26).

La vulnerabilidad que está conectada al proceso de desidentificación que conlleva el duelo, es un punto de partida para esa otra normatividad política a la que apela Butler y que no se contrapone a la resistencia. Lo que no queda del todo claro es si acaso, para la filósofa, dicha soberanía popular debe necesariamente darse por fuera de la polis, repitiendo así la figura del exilio que identificamos en Zambrano.

#### HONIG: LA POLÍTICA DE LA NATALIDAD

En *Antigone, interrupted* (2013), Honig disputará la recepción de Antígona, de quien se ha intentado hacer un ejemplo de desobediencia democrática ante un ejercicio tiránico de la soberanía que asfixia formas de vida no hegemónicas. Esto es clave en la lectura de Butler y su énfasis en el parentesco, así como en Zambrano y el exilio aun en la propia tierra. Antígona no quería hacer uso de la soberanía, sino solo oponerse a ella. La lectura melancólica y doliente de Antígona se iría profundizando en Butler para Honig. Se trata de un tránsito de “la política de la lamentación, a la lamentación de la política”, que comienza con *El grito de Antígona* (2000) y que, pasando por *Vida precaria* (2006) se consolidaría en *Marcos de guerra* (2010).

Es evidente aquí que el itinerario de Antígona en la obra de Butler es distinto al que hemos reconstruido en la sección previa, en parte porque los textos posteriores a *El grito de Antígona* a partir de los cuales interpretamos su modelo de acción política, son también posteriores al libro de Honig, pero en parte por la dicotomía desde la que esta última aborda la acción política: duelo versus agonismo; natalidad versus mortalidad.

Honig insistirá a lo largo del libro en que su diferencia con la lectura de Butler no radica en que su visión de la política no deje espacio para las lamentaciones, sino en el tipo de política que surge cuando nuestro modelo de acción política es el duelo, y que la mortalidad se constituya en una especie de fundamento prepolítico, de toda política, contradiciendo el antifundacionalismo que caracterizaba a los trabajos previos de Butler (Honig, 2013). La política de la lamentación es más bien una ética humanista donde lo propiamente humano es la

precariedad de la vida de quienes son execradas por el poder soberano. Esta es, sobre todo, una política de la mortalidad, donde lo humano se define a partir de ella, y que, en consecuencia, deja poco espacio para iniciar algo nuevo. La condición de la política, a saber, la vulnerabilidad, sería prepolítica o incluso post-política, de acuerdo con la lectura de Honig.

Para Sina Kramer (2015), la lectura de Honig estaría sobredeterminada, pues en ningún lado Butler funda la política en el hecho de que todos seamos iguales, y que nuestras vidas merezcan ser igualmente vividas en tanto que vamos a morir y seremos llorados. Sin embargo, reconoce, Butler no dejaría suficientemente claro que esta humanidad común sería un fundamento contingente. Con todo, la insistencia en el proceso de desidentificación, pareciera resolver la cuestión de la contingencia, aunque no sobre el potencial despolitizante de apelar a un fundamento (contingente) pre-político o ético. Honig aquí reconoce la deuda con Arendt, para entender la política desde la natalidad, y desde ahí no rechazar la disputa de la soberanía, sino leer Antígona a partir de otros móviles, con una agencia orientada no solo hacia el duelo, sino hacia la venganza y la búsqueda de la soberanía en sus propios términos. En la introducción a *Antigone, interrupted*, Honig define así su tarea interpretativa

Mi lectura alternativa identifica una Antígona que se involucra en una política de contra-soberanía. En lugar de la actual seductora política de la lamentación, encuentro en la obra, leída en el contexto del siglo quinto y con la teoría del siglo veinte y del siglo veintiuno, una política de la lamentación más robusta, en la que la lamentación no es “humana”, ética o maternal —atada al hecho de la finitud— sino una práctica esencialmente disputada, parte de un agon entre sistemas de significación del poder contenciosos y divididos (p. 2).

En el capítulo 4, en tanto, aborda la prohibición del duelo público en la Atenas democrática del siglo V. Antígona disputa así una forma de soberanía. Para Honig se trata de la confrontación entre “concepciones de la justicia basadas en el honor versus las basadas en la ley, la individualidad y la reemplazabilidad, la aristocracia y la democracia. El honor homérico versus la unidad y la pertenencia democrática” (Honig, 2013, p. 96). Tomar la venganza en lugar del duelo como clave de lectura permitiría pensar la acción en clave más política que ética, y más resiliente que doliente. Esta es la lectura agonística que hace Honig a partir de Arendt.

En esta lectura alternativa de Honig, Antígona podría presentar un modelo de política queer que

va más allá del reconocimiento del derecho a ser llorado, se trata de la posibilidad de la acción ahí donde parece imposible tenerla. ¿Y no es eso justamente la obediencia promiscua? La aparición de una agencia contenciosa, justo ahí donde parecía que el destino dictado por la maldición que pesaba sobre la familia de Edipo no dejaba escapatoria. La promiscuidad no solo de un parentesco monstruoso, sino la de una obediencia imperfecta, llena de fisuras donde puede colarse la resistencia y, aún más, la afirmatividad.

En su texto de 2013, Honig no menciona el concepto de “obediencia promiscua” introducido por Butler en el último capítulo de *El grito de Antígona* (2001). Será en un artículo de 2015, titulado “The Antigone effect and the Oedipal curse. Toward a promiscuous natality”, donde aparezca la promiscuidad como un concepto políticamente relevante en su lectura. Pero insistirá en el movimiento de Butler sobre el duelo, que va desde el capítulo 2 al 3 de *El grito de Antígona* y de la promiscuidad del capítulo 3, a la precariedad en la que se centra *vida precaria*, donde la común exposición a la muerte es lo que humaniza. Antígona tiene su efecto, de acuerdo con Honig, uno tal que ha ejercido una influencia despolitizante en las lecturas que se han hecho a partir de ella. ¿Cómo escaparnos de ese efecto? ¿Cómo escaparnos de la maldición de Edipo? Para Honig se trata de un efecto de esta tragedia, pero que conlleva, de forma oculta, también el regalo de la natalidad, y es en ella donde quiere leer la política.

De acuerdo con Athena Athanasiou (2017), duelo y agonismo no son dos formas opuestas de entender la política, sino que pueden entenderse entrelazadas. En su estudio sobre las “Mujeres de negro” en la exYugoslavia, Athanasiou da cuenta de que las prácticas públicas de duelo pueden dar lugar a lo que ella llama “duelo agonístico” y que entiende, en línea con Foucault, como una “provocación permanente”. En su análisis sobre las políticas de emergencia, Honig dirá que la democratización de dichas políticas pasa no solo por desafiar la soberanía, es decir, no solo por la “provocación permanente” al poder, sino por activamente buscarla para sí, pues esta no solo corresponde al poder ejecutivo, sino que puede ser también disputada por el campo popular.

Más allá de la superación de la dicotomía entre duelo y política agonística, tal vez la tensión que persiste entre la Antígona de Butler y la de Honig, reside en su posición frente a la soberanía. En *A feminist theory of refusal* (2021), Honig lee Las *Bacantes* de Eurípides más allá de la aparentemente

asfixiante relación causa-efecto que atraviesa la obra, sino para encontrar en ella instancias del rechazo. Rompiendo con el hilo argumental de la obra, Honig la interpreta como un “arco del rechazo”, arco que se construiría en tres momentos: 1) la negativa a trabajar en la ciudad; 2) irse de la ciudad a vivir de otro modo y 3) retornar a la ciudad con un conjunto de demandas. El tercer momento de este arco es clave para entender la particularidad del movimiento de Honig: volver a la ciudad con un conjunto de demandas. El autoexilio en este caso es parte del arco de negación de la política presente, pero una política que aspira a la transformación de las relaciones de poder no puede permanecer en él. El retorno a la polis requiere, sin duda, el “irse de la ciudad” como un espacio de experimentación sobre los “nuevos usos”, ilustrado por la conducta de las mujeres en Citerón, donde, rehusándose a cuidar de sus hijos y padres, amamantan a las bestias. El lugar de la experimentación es crucial para que el retorno a la polis no se convierta en la mera descarga de la ira de la institución, sobre las disidentes que impugnan la inercia de esta o de la absorción de la política feminista en la repetición y conservación de la institucionalidad. La política feminista, para Honig, es una política de la sororidad más que de la maternidad, pero no es la utopía de los hermanos que rechazara la Antígona de Zambrano.

Sobre la necesidad de implicarse en la polis, Honig dirá:

Tienes derecho a irte, derecho a construir en otra parte, pero también tienes la obligación de volver porque todas dependemos las unas de las otras. Podemos tener éxito o fallar. Pero estamos en esto juntas. Este compromiso no es para todo el mundo todo el tiempo. Pero es parte de la promesa del rechazo como práctica que construye mundo (...) (Honig, 2021, p. 104).

Honig insiste en la implicación en la polis, en el retorno como parte de la sororidad que define la política feminista. Esta insistencia en el retorno y el señalamiento de lo efímero que puede ser el mero rechazo de las formas instituidas. Aquí donde Honig aparece más decidida, es donde Butler resulta más ambigua.

*A MODO DE CONCLUSIÓN:  
ANTÍGONA COMO EJEMPLO DE  
OBEDIENCIA PROMISCUA*

La disputa que delinean estos tres modos de entender la política, a pesar de sus potenciales

entrecruzamientos, es la de la relación con la institucionalidad. ¿Cómo podemos entender la obediencia promiscua en la relación del feminismo con la institución, sin que nuestras esperanzas de transformar las prácticas sociales y las estructuras queden cooptadas por la inercia institucional? ¿Es esta relación con la institucionalidad algo distinto que lo Berlant llamara el “optimismo cruel” (2020), donde el deseo de volver a la ciudad sea inevitablemente un obstáculo a la política más radical del feminismo?

La figura de la obediencia promiscua aparecía en Butler de la mano de la maldición de Edipo, Antígona obedece y desobedece a la vez esa maldición que pretendía marcar su destino. Si revisamos la historia de la relación entre el feminismo y la institucionalidad, podríamos pensar que se trata de una especie de maldición, donde siempre terminamos siendo absorbidas o despotenciadas por las formas y los tiempos de la institucionalidad. La obediencia promiscua como modelo de la política feminista nos acerca al arco del rechazo de Honig y a su énfasis en la necesidad de volver a la polis, pero conserva la mirada reticente del recuerdo de que existe una maldición, a la vez que existe también una apertura en la promiscuidad como multiplicidad de alianzas y de compromisos que siempre están abiertos a la revisión.

Tal como lo propone María Galindo en *Feminismo bastardo* (2022), donde declara abiertamente la necesidad de que la utopía desborde la mera demanda de derechos, a la vez que, junto a Mujeres Creando, han propuesto una Ley Municipal de regulación del trabajo sexual. O la misma organización de la Marea Verde en Argentina, donde feministas de distintas militancias, confluyen en una demanda común y cantan juntas “aborto legal, en el hospital”. La obediencia promiscua entonces, en la lectura que proponemos aquí, hace referencia a la posibilidad de utilizar múltiples estrategias en la relación con la institucionalidad, tanto de impugnación, como de participación, sin guardar una fidelidad acrítica a ninguna de ellas.

*DECLARACIÓN DE CONFLICTO  
DE INTERESES*

Las autoras de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

*FUENTES DE FINANCIACIÓN*

Este artículo se escribió en el marco de los

proyectos Fondecyt Regular: 1230985 “Las extrañas. Hacia un concepto feminista de la obligación política” y Proyecto Interno de investigación USM-2023: PI\_LIR\_23\_15 “Repensar la interculturalidad. Estudio longitudinal de conferencias para una ampliación/actualización de la filosofía”, de la Universidad Técnica Federico Santa María.

#### DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Nicole Darat Guerra: conceptualización, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Lorena Zuchel Lovera: conceptualización, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Athanasiou, Athena. *Agonistic mourning. Political Dissidence and the Women in Black*. Edimburgo: Edinburgh University, 2017.
- Behiels, Lieve. “Antígona y sus hermanos. Sobre la tumba de Antígona de María Zambrano”. *Tintas. Quaderni di letteratura iberiche e iberoamericane*, 10 (2021), pp. 45-56. <https://doi.org/10.54103/2240-5437/16724>
- Berlant, Lauren. *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- Butler, Judith. *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure, 2001.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Butler, Judith. “Rethinking vulnerability and resistance”, en *Vulnerability in resistance*. Judith Butler, Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay eds. Duke University, 2016.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados*. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia*. Barcelona: Paidós, 2020.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Elizalde, María Isabel, “Significados de exilio en María Zambrano”. *Bajo palabra. Revista de Filosofía*. II Época, n.º 7 (2012), pp. 485-494. <https://doi.org/10.15366/bp2012.7.041>
- Galindo, María. *Feminismo bastardo*. Santiago de Chile: USACH, 2022
- Honig, Bonnie. *Antigone, interrupted*. Cambridge: Cambridge University, 2013.
- Honig, Bonnie. “The Antigone-effect and the Oedipal curse. Toward a precarious natality”. *philoSOPHIA*, vol. 5, n.º 1, Winter (2015), pp. 41-49. <https://doi.org/10.1353/phi.2015.a583404>
- Honig, Bonnie. *A feminist theory of refusal*. Cambridge Mass: Harvard University, 2021.
- Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, 2007.
- Kramer, Sina. “Judith Butler’s ‘New Humanism’: A Thing or Not a Thing, and So What?” *philoSOPHIA: A Journal of Continental Feminism*, 5, n.º 1 (2015): pp. 25-40. <https://doi.org/10.1353/phi.2015.a583403>
- Lorenzano, Sandra y Chirinos Bravo, Karín (eds.). *Antígonas de América Latina: Poéticas y políticas en diálogo*. Milán: Di/Segni, 2022.
- Morenilla, Carmen y Llagüerri, Núria. “La ‘Antígona’ de Eurípides y el P. Oxy. 3317”. *Euphrosyne: Revista de filología clásica*, n.º 47 (2019), pp. 9-30. <https://doi.org/10.1484/j.euphr.5.125289>
- Peña, María Isabel. “Antígona, de mito androcéntrico a símbolo feminista. Una reflexión”. *Ideas y Valores*, vol. 70, n.º 175 (2021), pp. 47-72. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n175.68484>
- Söderbäck, Fanny, ed. *Feminist Readings of Antigone*. State University of New York Press, 2012.
- Sófocles. “Antígona”, en: *Tragedias*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1992, pp. 239-299.
- Soto, Pamela. *María Zambrano. Los tiempos de la democracia*. Barcelona: Editorial Herder, 2023.
- Zambrano, María. *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, 1977.
- Zambrano, María. *La tumba de Antígona*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Zambrano, María. “Amo mi exilio”, en *Obras Completas*, vol. VI. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016, pp. 777-779.
- Zambrano, María. *Los bienaventurados*. Madrid: Alianza, 2022.