

ANTÍGONA Y LA REPUGNANCIA¹

KATIA PAOLA OBRIST

Universidad Nacional del Comahue

(Argentina)

Resumen

En el campo de estudio sobre las emociones, la repugnancia se presenta como un afecto ligado de un modo particular a la necesidad de supervivencia. Advierte acerca de los peligros de contaminación que pueden desencadenar enfermedades y conducir a la muerte, a partir de los diversos sentidos del cuerpo humano. Nussbaum (2019, pp. 126-131) designa ‘asco primario’ a estas experiencias que se vinculan con la idea de descomposición e implican cierta aversión al contacto con materia expulsada por seres vivos, provocada por esa idea de contagio. Implica una separación entre lo humano y aquello del mundo que debe ser evitado y/o eliminado por nauseabundo, viscoso, peligroso, inmoral u obsceno, definido con frecuencia a partir de metáforas asociadas a lo hediondo y asqueroso. Ciertos animales que comparten esas propiedades sensoriales suscitan también esta emoción, junto con los cadáveres.

En *Antígona* de Sófocles nos encontramos con el cuerpo abandonado de Polinices. Expuesto a perros y aves que desparraman su carne por Tebas, el espectador ateniense presenciaba, junto a los problemas cívicos que expone esta tragedia, la imagen repulsiva que representaba un cadáver descomponiéndose y

¹ Esta ponencia se inserta en los trabajos de investigación realizados en el marco del Proyecto UBACyT “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia” (Código 20020190100205BA, Modalidad 1 / Tipo C / Conformación III), dirigido por el Dr. Buis, del Proyecto “Experiencia estética, praxis humana, afectividad, convicción” (UNCo), dirigido por el Dr. Scheck y del Proyecto PIP “El uso del género protréptico en la Antigüedad: las formas de exhortación para decir, sentir y pensar”, dirigido por la Dra. Seggiaro (Código 11220200100449CO).

la contaminación esparciéndose en la ciudad. Este trabajo tiene el objetivo de explorar la elaboración de la repugnancia en *Antígona*² a partir del cuerpo del Labdácida y mediante diferentes alusiones y elementos asociados a su figura, a los fines de establecer relaciones con los sentidos profundos de esta pieza.

En los versos iniciales el espectador toma conocimiento de hechos que han acontecido recientemente en Tebas, *i.e.*, que los dos hijos de Edipo, que se disputaban el trono de la ciudad, se han matado mutuamente y que el gobernante, en un edicto, ha establecido diferente tratamiento para cada uno de los hermanos: el entierro y los ritos sagrados para Etéocles y la privación de ellos para Polinices.³ Así, desde el comienzo de esta tragedia, hay un hecho *off stage* que acompaña los acontecimientos que tienen lugar sobre el escenario y observan los espectadores: en inmediaciones de la ciudad está el cadáver de Polinices sin sepultar, expuesto a animales carroñeros y destinado a que su pudrición acontezca a cielo abierto. Si bien, tras el ‘primer entierro’, sabemos por el

² Los pasajes de la obra citados en este trabajo siguen la edición de Lloyd-Jones & Wilson (1990). Las traducciones del texto griego son personales.

³ En el prólogo, Antígona le transmite a su hermana el edicto (κήρυγμα, Sóf. *Ant.*, v. 8) del jefe de estado: a Etéocles (...) σὺν δίκη / χρῆσθαι δικαίων καὶ νόμῳ, κατὰ χθονός / ἔκρυψε τοῖς ἔνεσθαι ἔντιμον νεκροῖς (“por considerarlo merecedor de ser tratado con justicia y según la costumbre, lo sepultó bajo tierra a fin de que resultara honrado por los muertos”, Sóf. *Ant.*, vv. 23-25) y, a Polinices, (...) μὴ / τάφῳ καλύψαι μηδὲ κωκῦσαι τινα, / ἔαν δ' ἄκλαυτον, ἄταφον, οἰωνοῖς γλυκὺν / θησαυρὸν (...) (“que nadie le dé sepultura ni le llore y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves rapaces”, Sóf. *Ant.*, vv. 27-30). Asimismo, en su primer ingreso a escena, Creonte da a conocer el contenido de su edicto, de acuerdo con el cual se informa que, por un lado, a Etéocles, (...) ὃς πόλεως ὑπερμαχῶν / ὄλωλε τῆσδε, (...) τάφῳ τε κρύψαι καὶ τὰ πάντ' ἀφαγνίσαι / ἅ τοῖς ἀρίστοις ἔρχεται κάτω νεκροῖς (“que murió luchando por la ciudad (...) se le sepulte en su tumba y se le cumplan todos los ritos sagrados que acompañan abajo a los cadáveres de los héroes”, Sóf. *Ant.*, vv. 194-197) y que, por otro, a Polinices, ὃς γῆν πατρώαν καὶ θεοῦ τοὺς ἐγγενεῖς / φυγὰς κατελθῶν ἠθέλησε μὲν πυρὶ / πρῆσαι κατάκρας, ἠθέλησε δ' αἵματος / κοινοῦ πάσασθαι, τοὺς δὲ δουλώσας ἄγειν, (...) τάφῳ / μῆτε κτερίζειν μῆτε κωκῦσαι τινα, / ἔαν δ' ἄθαπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας / καὶ πρὸς κυνῶν ἐδεστὸν αἰκισθὲν τ' ἰδεῖν (“que quiso incendiar completamente su tierra patria y a las deidades de la ciudad, quiso alimentarse con la sangre de los suyos y llevarselos en cautiverio, (...) que ninguno lo honre con un enterramiento ni le llore. Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea alimento de las aves de rapiña y de los perros y ultraje para la vista”, Sóf. *Ant.*, vv. 203-206).

Guardián que el cuerpo se encuentra intacto, Σημεῖα δ' οὔτε θηρὸς οὔτε του κυνῶν / ἐλθόντος (“sin señales de fiera ni de perro alguno que hubiese venido”, Sóf. *Ant.*, vv. 257-258), las novedades acerca de su descomposición no tardan en llegar. En efecto, en un relato detallado, más adelante expresa que, una vez que volvieron al sitio:

πᾶσαν κόνιν σήραντες ἢ κατεῖχε τὸν
 νέκυν, **μυδῶν** τε σῶμα γυμνώσαντες εὖ,
 καθήμεθ' ἄκρων ἐκ πάγων ὑπήνεμοι,
ὄσμην ἀπ' αὐτοῦ μὴ βάλῃ πεφευγότες,
 ἐγερετὶ κινῶν ἄνδρ' ἀνήρ ἐπιρρόθοις
 κακοῖσιν, εἴ τις τοῦδ' ἀφειδήσοι πόνου. (Sóf. *Ant.*, vv. 409-414)

“(…) después de barrer toda la tierra que cubría el cadáver y de dejar bien descubierto el cuerpo, que ya se estaba **pudriendo**, nos sentamos en lo alto de la colina, protegidos del viento, para evitar que nos alcanzara el **olor** que aquel desprendía, incitándonos el uno al otro vivamente con denuestos, por si alguno descuidaba su tarea.

Si bien entendemos, como observa Parker (1983, p. 4), que no toda contaminación en términos religiosos pueden despertar asco y que en Grecia hay un uso moral de la repugnancia para referir a un comportamiento reprochable con términos como *miarós* y *bdelurós*, nos interesa, en primer término, atender a ese asco primario, al que referimos siguiendo a Nussbaum, y a sus relaciones con el pensamiento religioso en torno a la contaminación.⁴ En efecto, Parker (1983, pp. 32-34) sostiene que la muerte, como el nacimiento, es una fuente potente de impureza y peligro. El muerto y el nacido son figuras en condiciones transicionales, ubicados en el intersticio entre dos mundos. Siguiendo a Douglas (1970), afirma que quien se ubica en un ‘entre’ o viola las categorías con las que

⁴ Parker (1983, p. 4) se propone excluir de su estudio evidencia de lo que es meramente ‘repugnante’. Si bien entendemos que su enfoque atiende al tratamiento del pensamiento religioso en torno al *miasma*, que da título a su libro, en este trabajo nos interesa recuperar los aspectos que puedan promover el asco incluso atendiendo al aspecto religioso y/o ritual. Para *bdelurós* y el vocabulario de la repugnancia cf. Scodel y Carston (2019, pp. 109-124).

una sociedad organiza la realidad es considerado impuro y, por lo tanto, contaminado. Ambos, el muerto y el nacido, son entonces formas de polución natural y tienen en común -además de que el moribundo y la parturienta tiene poco control sobre sus cuerpos- ser una irrupción de lo biológico en la vida social por lo que, aunque son eventos naturales, también son violaciones del orden.⁵ El muerto, particularmente, es un anómalo desde el punto de vista social (no pertenece más a la sociedad pero tampoco está todavía entre los muertos) y físico (tiene todas las marcas externas de la vida pero carece de ella).⁶

Sin embargo, un aspecto importante, por un lado, asociado a la repugnancia y que, por otro, involucra el concepto religioso de polución del muerto es la idea de *suciedad*, que suele quedar sugerida a partir del propio hecho y, en especial, mediante el hedor del muerto. La fetidez, expresa Parker (1983, p. 64), transmite la disrupción que irrumpe en la existencia estable del grupo social a través de eventos físicos que están fuera de su control. En efecto, en *Antígona*, la podredumbre sugerida con el término *μυδῶν*, tras el cual está la idea de humedad y pegajosidad por descomposición, también se confirma a partir del olor (*ὄσμην*) y la primera señal que anuncia la contaminación a la ciudad proviene de la naturaleza que sufre el castigo divino, calificado como *νόσος*, pues refiere el Guardián:

καὶ καῦμ' ἔθαλπε· καὶ τότ' ἐξαίφνης χθονὸς
 τυφῶς αἰείρας σκηπτόν, οὐράνιον ἄχος,
 πίμπλησι πεδίον πᾶσαν αἰκίζων φόβην
 ὕλης πεδιάδος, ἐν δ' ἐμεστῶθη μέγας
 αἰθήρ· μύσαντες δ' εἶχομεν θείαν νόσον. (Sóf. *Ant.*, vv. 415-421)

El calor ardiente abrasaba. Entonces, repentinamente, un torbellino de aire levantó del suelo un huracán -calamidad celeste- que llenó la meseta, dañando todo el follaje de los árboles del llano, y el vasto cielo se cubrió. Con los ojos cerrados sufríamos la **enfermedad** divina.

⁵ Cf. Parker (1983, p. 63).

⁶ Cf. Parker (1983, pp. 60-62).

Tras estos hechos, en el ‘segundo entierro’, la joven es capturada τάφον / κοσμοῦσα (“preparando el túmulo”, Sóf. *Ant.*, vv. 395-396). Mientras llevaba adelante los ritos funerarios para honrar a su hermano, el Guardián la ve θάπτουσιν (...) τὸν νεκρὸν (“enterrando el cadáver”, Sóf. *Ant.*, v. 404).⁷

Más adelante, tomamos dimensión de cómo este cuerpo expuesto ha afectado a Tebas, cuando, con el empleo del verbo νοσέω, Tiresias afirma que ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρενὸς νοσεῖ πόλις (“la ciudad **padece** tales cosas a partir de tu decisión”, Sóf. *Ant.*, v. 1015) y que la presencia de perros (κύων) y aves rapaces (οἰωνός) anunciados previamente (vv. 29, 205-206, 697-698) es un hecho, pues han desparramado la carne de Polinices por la ciudad e incluso por sus altares, que

(...) παντελεῖς
πλήρεις ὑπ' οἰωνῶν τε καὶ κυνῶν βορᾶς
 τοῦ δυσμόρου πεπτῶτος Οἰδίου γόνου. (Sóf. *Ant.*, vv. 1016-1018)

(...) están todos ellos **infectados** por el alimento de aves y perros (obtenido) del desgraciado hijo de Edipo que yace muerto.

A pesar de la naturaleza inasible e imprecisa de la contaminación, Sófocles, a los fines dramáticos, logra ser explícito, darle una forma determinada y ofrece una remarcada visión concreta de cómo opera la polución de un cuerpo muerto insepulto.⁸ Las referencias alientan en el oyente (interno y externo a la obra) una respuesta afectiva que se orienta hacia el asco. En efecto, la repugnancia es incitada no solo con las menciones del cadáver del Labdácida, su descomposición

⁷ En *Antígona*, junto con νεκρός (v. 404), encontramos δέμας (v. 205), νέκυς (vv. 410, 426, 431, 467, 515), σῶμα (v. 410), δέμας (v. 903) y ἀνδροφθόρος (v. 1022) para referir al cadáver de Polinices. También, con νεκρός se nombra el cuerpo de Hemón que carga Creonte con sus brazos (v. 1282) y el cadáver de Eurídice sobre probablemente un *ekkyklema* en el v. 1299.

⁸ Cf. Parker (1983, p. 44).

y el olor que emana, sino también con la enfermedad que afecta a Tebas, de acuerdo con estos pasajes, tras lo cual está la idea de contaminación.

Esta tragedia ofrece referencias concretas a esa polución que se esparce por la ciudad, que se manifiesta, en primer lugar, en las aves. Por un lado, en aquellas que ponen a Tiresias en alerta, al escuchar

ἀγνῶτ' (...) φθόγγον ὀρνίθων, κακῶ
κλάζοντας οἴστρω καὶ βεβαρβαρωμένῳ
καὶ σπῶντας ἐν χηλαῖσιν ἀλλήλους φοναῖς
(...): πτερῶν γὰρ ῥοῖβδος οὐκ ἄσημος ἦν. (Sóf. *Ant.*, vv. 1001-1004)

(...) un **sonido indescifrable** de aves que piaban con un frenesí ininteligible y de mal agüero; (...) se despedazaban con sus garras unas a otras sangrientamente pues la agitación de sus alas no era confusa.

Por otro, en aquellos pájaros que, según Tiresias, εὐσήμους ἀπορροιβδεῖ βοάς, / ἀνδροφθόρου βεβρωτες αἵματος λίπος (“no hacen resonar ya sus cantos favorables por haber devorado grasa de sangre de un cadáver”, Sóf. *Ant.*, vv.1021-1022).

En segundo lugar, el trastrocamiento de la ciudad a partir de la contaminación se manifiesta en las ofrendas sobre el fuego que dispone Tiresias. Allí, las ofrendas (huesos de muslos de reses, con algo de carne adherida y recubiertos de grasa), en lugar de quedar rodeadas por un aceite que se extienda por el altar y se prenda en varios puntos,⁹ devuelven una imagen que replica, como un espejo, la del cuerpo abandonado de Polinices, con los huesos de los muslos expuestos y con restos que se elevan por los aires:

(...) ἐπὶ σποδῶ
μυδῶσα κηκίς μηρίων ἐτήκετο
κάτυφε κἀνέπτυε, καὶ μετάρσιοι
χολαὶ διεσπείροντο, καὶ καταρρυεῖς
μηροὶ καλυπτῆς ἐξέκειντο πιμελῆς. (Sóf. *Ant.*, vv. 107-1011)

⁹ Cf. Alamillo (1992, pp. 286-287).

(...) la grasa de los muslos se derretía mientras goteaba sobre la ceniza, se llenaba de humo y salpicaba. Por los aires se esparcía la bilis y los huesos de los muslos se desprendían y caían fuera de la grasa que les cubría.

Por ello, sostiene el adivino que οὐ δέχονται θυστάδας λιτὰς ἔτι / θεοὶ παρ' ἡμῶν οὐδὲ μηρίων φλόγα ("los dioses no aceptan ya de nosotros súplicas acompañando los sacrificios ni fuegos consumiendo muslos de las víctimas", Sóf. *Ant.*, vv. 1019-1020).

A partir de la magnitud de los hechos que ilustran estos pasajes, es indudable que negar el entierro tiene consecuencias dramáticas y alarmantes. Sin embargo, más que producto de la contaminación natural a partir de una muerte, como afirma Parker (1983, p. 44) está operando una sanción cósmica contra la violación de un principio social: el derecho individual al entierro. Prohibirlo da lugar a que los dioses estén expuestos a las poluciones naturales de los hombres, que los separan de los dioses. Por eso es en los altares y no en los hogares que las aves arrojan los restos del cadáver de Polinices.¹⁰ Por eso, también, se trunca la comunicación con los dioses; para ellos, la contaminación natural es repugnante.¹¹

En una reciente publicación, Spatharas (2021, pp. 33-73), se detiene en el concepto de Nussbaum (2006) de 'asco proyectivo' en las fuentes antiguas. Sostiene que la repugnancia es una emoción asociada a la marginación de individuos y a la construcción de jerarquías sociales. Afirma que es una poderosa herramienta de estigmatización -e incluso de deshumanización- de individuos, comportamientos o preferencias estéticas que transgreden lo normativizado por la sociedad y la cultura. Lo interesante es que los grupos segregados promueven emociones que no son innatas o naturales sino que están relacionadas con las

¹⁰ Cf. Parker (1983, pp. 65-66).

¹¹ Cf. Parker (1983, p. 33). Parecería que tras la idea de polución hay una diferenciación infranqueable entre hombres y dioses. Al prohibir muertes, nacimientos y actos sexuales en los lugares sagrados, los griegos enfatizaban el abismo que separa la naturaleza de dioses y hombres pues les recordaba su mortalidad (Parker, 1983: 66).

valoraciones, creencias y discursos producidos por la ideología que regula la normativa social y cultural de una comunidad.¹² Esta relación entre la repugnancia y ciertos grupos humanos, según Nussbaum (2019, pp. 131-139) tiene que ver con asignarles rasgos más animales que nosotros, más malolientes, más sudorosos, más sexuales, más impregnados del hedor de la mortalidad.¹³ El aspecto nauseabundo, viscoso, peligroso, inmoral u obsceno suele ser el disparador que estimula las propiedades sensoriales asociadas a esta emoción. En base a estas cualidades, y a partir de un pensamiento mágico¹⁴ que convierte la suciedad física en suciedad moral, se tornan “intocables”,¹⁵ y se los segrega para evitar que contaminen. De esta manera, en el curso de la historia, la repugnancia ha sido una herramienta para el racismo y la intimidación de grupos sociales a partir de sus elecciones sexuales, su color de piel o su etnia, según Nussbaum y Lateiner & Spatharas.¹⁶ A esta lista podemos añadir también terroristas, enemigos atroces y traidores de una comunidad o una nación.

En el caso de Polinices, el hedor de la mortalidad es indiscutido e incluso literal, en la medida de que se trata de un cadáver. Pero él es, además, un traidor y como tal puede ser blanco del asco proyectivo. Al respecto, nos preguntamos, entonces, ¿de qué manera y/o por qué motivos podría tener sentido para Sófocles elaborar a Polinices como un personaje marginado o estigmatizado, si al fin y al cabo se trata de un individuo que ha muerto y cuya amenaza, por lo tanto, ha cesado? A los fines de responder esa pregunta, creemos que es necesario atender a la politización del cuerpo muerto que lleva adelante el gobernante en el curso

¹² Cf. Nussbaum (2006).

¹³ Sobre el otro como portador de suciedad, cf. Ahmed (2015, pp. 133-136).

¹⁴ Este pensamiento mágico, según Rozin (1987, pp. 23-41), está gobernado por dos leyes. La primera es la ley del contagio que sostiene “una vez en contacto, siempre el contacto”; por ella, un pelo en un jugo de naranja hace que lo rechacemos incluso luego de que lo saquen de ahí. La segunda ley es la de la similitud, por la cual la semejanza en algunas propiedades, como el chocolate con las heces, puede producir asco y rechazo. Cf. Spatharas (2021, p. 40).

¹⁵ Cf. Spatharas (2021, p. 40).

¹⁶ Sobre los modos en que opera este asco moral para preservar la ‘pureza’ de los miembros saludables de la sociedad, cf. Lateiner y Spatharas (2017, pp. 24-25).

de esta tragedia.¹⁷ En *Antígona*, en efecto, estamos ante algo que parece apolítico, como es el tratamiento de un cuerpo muerto: a Polinices se le niega el entierro porque es percibido como un traidor y su presencia es perturbadora y produce divisiones, pues se lo acusa de querer incendiar la tierra patria y a las deidades de los suyos,¹⁸ y de querer llevarlos cautivos (vv. 200-205). Sin embargo, Polinices es sin duda también un cadáver politizado, fundamentalmente para la búsqueda de estabilidad política. La decisión que se ha tomado sobre él representa una declaración que consiste en un ejercicio de la violencia profundamente simbólico pues los cuerpos muertos tienen cualidades únicas que los convierten en poderosas encarnaciones de sentidos.¹⁹

Cvijanović (2019: 7-37) sostiene que *Antígona* estaría reflejando las tensiones dentro de la sociedad griega en relación con el duelo y el entierro. En la Atenas Clásica, la politización del muerto es el resultado de ajustes políticos según los cuales el estado sostenía oraciones funerarias hacia los ciudadanos que habían dado la vida por su país y no hacia los logros personales. Como sabemos, tras las reformas de Solón en el siglo VI a.C., junto con el advenimiento de la *pólis*, se restringe el poder a los cultos de los clanes y, en paralelo, se glorifica a los héroes caídos. En este nuevo escenario, el bullicio y la expresividad de las

¹⁷ La historia de la humanidad abunda en ejemplos en los que esta clase de acciones tiene lugar mediante la conversión de un hecho biológico como es la muerte en su deshumanización y maltrato. Se trata, sin dudas, de una expresión ilegítima del poder y de una manifestación del terror a pesar de la referencia a un orden político sobre el que se pretende justificar las acciones, pues estos actos de violencia *post mortem* pueden incluir desde cualquier tipo de violación o mutilación del cuerpo hasta su deshumanización mediante la prohibición de entierro, la retención de los restos -privándolos a la familia-, la supresión de la identidad de una persona, eliminando cualquier indicio de la tumba o la desaparición. En tales casos, sostiene Cvijanović (2019, p. 12), la capacidad del soberano de ejercer violencia sobre el muerto está relacionada con la intención de excluir de la comunidad a aquellos que no están vivos pero cuya presencia muerta amenaza a los vivos. En tal sentido, producir cuerpos políticos a través de la politización del muerto es la expresión máxima del poder soberano, que va más allá de su capacidad de actuar sobre los vivos y sobre la vida. Así, la manipulación del cuerpo cobra significancia para aquellos que ejercen violencia sobre él y también para la comunidad a la que pertenece; y la destrucción completa de los restos humanos simboliza la victoria indiscutida del opresor. Cf. Cvijanović (2019, p. 12).

¹⁸ Esta imagen de Polinices humedeciendo su garganta con la sangre de los tebanos la encontramos también en el v. 120.

¹⁹ Cf. Cvijanović (2019, p. 9).

mujeres en los funerales comienza a considerarse un potencial peligro para la sociedad al poder incitar sentimientos de venganza.²⁰ En este contexto, con el decreto de Creonte, esta tragedia muestra a la ciudad regulando sobre creencias tradicionales y aspectos familiares que se evaden del control político, pero son potenciales causas de inestabilidad política.

En efecto, podemos afirmar que esta tragedia pone en escena la restricción de los funerales aristocráticos, percibidos como la glorificación del parentesco sobre la ciudadanía, junto con la violencia hacia los enemigos o traidores muertos. La hija de Edipo, por un lado, objeta esta nueva ideología cívica que introduce nuevas prácticas que regulan la muerte y suprime las viejas formas aristocráticas de lamentación. Su rechazo, entendemos, atiende a toda norma que no le permita *a ella* lamentar su pérdida, que nada tiene que ver con la traición de su hermano, que condena la ciudad.²¹ Si con el primer entierro (vv. 268-270) el cuerpo fue cubierto y el ritual llevado a cabo, podemos considerar que el segundo indica el conocimiento de estos hechos y que el problema no es el ritual sino la decisión de politizar al muerto, de infligir violencia *post mortem* y restringir el duelo. Por otro, Creonte personifica esa nueva elite que quiere obrar dentro del sistema democrático y adaptar sus reclamos y decisiones a lo que es conveniente para la ciudad.²² Sin embargo, falla en su razonamiento pues socava vínculos y deberes privados relacionados con la familia, el amor y los rituales con los que el sistema democrático está en permanente tensión. La imprudencia de sus acciones radica en no atender en absoluto a las normas y costumbres de entierro pues la contaminación de la ciudad es ocasionada por el cuerpo de un traidor al que se

²⁰ La politización del muerto queda fuera de la conmemoración de los héroes caídos. Ellos -al igual que con Etéocles, como ilustra la pieza- ya no pertenecen a sus familias, sino que son propiedad del Estado. Con la misma lógica se pretende que enemigos y traidores sean asunto de estado y no de la familia. Y politizar al muerto es la manifestación más rígida de poder político pues determina la humanidad de un ser humano fallecido. Cf. Cvijanović (2019, p. 17).

²¹ Su disidencia política no se limita a cubrir la demanda tradicional de las leyes no escritas de las que según algunos estudios ella es la síntesis o, en otras palabras, la metáfora de los deberes privados y trascendentes.

²² Cf. Griffith (2010, p. 123) y Cvijanović (2019, p. 24).

lo ha privado del entierro en inmediaciones de Tebas.²³ Su abandono tiene lugar a una proximidad suficiente para afectar la ciudad en términos de polución religiosa, que -como vimos- afecta físicamente al pueblo y requiere como tratamiento la extirpación de las fuentes de la enfermedad y de todo lo que se relaciona físicamente con ellas. Al negar el entierro permite la continua presencia de su figura en la ciudad. En cambio, Antígona, si de algo es culpable, es de su intento de enterrar a un traidor dentro de los confines de la ciudad y no porque esté prohibido por el edicto de Creonte sino porque esto es considerado una contaminación para la ciudad.

A modo de conclusión

A partir de lo desarrollado podemos afirmar que el cuerpo de Polinices es concebido inicialmente a partir de aspectos que incitan el asco. Por tratarse de un cadáver y por los padecimientos de la ciudad, la repugnancia es impulsada en los observadores a partir de la angustia que suscita la mortalidad y vulnerabilidad del propio cuerpo animal. Al haber actuado más allá de los límites de la sociedad humana y sus costumbres, se le otorga un trato que se corresponde con un castigo *post mortem*. Por ser un traidor fallecido, a pesar de haber muerto, su presencia hostiga como si estuviera vivo. Por eso el castigo continúa tras la muerte.

Por otra parte, quisiéramos referirnos al bullicio y expresividad de las mujeres en los funerales, a los que nos referimos, y que las normas de la ciudad se proponen regular. En *Antígona*, en oposición a ese edicto que invalida el lamento individualizado del muerto, además de Antígona llevando adelante el ritual fúnebre, encontramos diversos elementos que refieren a aspectos sonoros como una forma en la que la composición de la pieza resiste las restricciones que pretenden imponerse y hace que perviva la estridencia y disonancia de los

²³ Cf Nussbaum (2004, p. 89).

lamentos de las mujeres. Por un lado, encontramos los murmullos que circulan por la ciudad a escondidas de Creonte, según él mismo (vv. 290-292) y según Hemón (vv.690-692); también, las advertencias del Corifeo acerca de lo funesto que puede llegar a ser tanto el extremo silencio como demasiado griterío (vv. 1251-1252). Por otro, también podemos mencionar el uso del término φθόγγος, que alude a un sonido distintivo, y con el cual Homero, por ejemplo, refiere al canto de las sirenas (*Od.* 12. 41, 159; 18.199). En otra oportunidad, observamos que en *Antígona*, el φθόγγος (“rumor”) golpea (βάλλει) a Eurídice cuando sale del palacio en el v. 1183, y antes ya deambulaba por la ciudad:²⁴ había sido percibido por el Guardián del cuerpo de Polinices cuando vio a Antígona lanzando gritos penetrantes (ὄξυν φθόγγον, *Sóf. Ant.*, v. 424) como un pájaro ante el nido sin sus crías;²⁵ lo reconoció también Tiresias, en las aves, que emitían un sonido indescifrable (ἀγνώτ[ον] (...) φθόγγον ὀρνίθων, *Sóf. Ant.*, v. 1001); finalmente, antes de que haga su ingreso al palacio este φθόγγος que se esparce en paralelo con la pestilencia que emana el cuerpo de Polinices, lo percibe Creonte en la voz de Hemón cuando entra a la cueva en la que está alojada Antígona: παιδός με σαίνει φθόγγος (“el gemido de mi hijo me saluda”, *Sóf. Ant.*, v. 1214), y también ἀθρήσαθ' (...) εἰ τὸν Αἴμονος / φθόγγον συνήμ' (“mirad (...) si escucho el gemido de Hemón”, *Sóf. Ant.*, vv. 1216-1218).

El ingreso de ese rumor en el palacio es la culminación del proceso de contaminación que se ha esparcido por toda la ciudad. Con él, Sófocles presenta un elemento sonoro para ilustrar una forma más entre varias con las que, desde el cuerpo de Polinices, se esparce la polución.

²⁴ Cf. Obrist (2013, p. 107-133).

²⁵ Para el lamento fúnebre en general, y en Eurípides, cf. Rodríguez Cidre (2010, p. 263-328).

Bibliografía

Edición y traducción

Alamillo, A. (Tr.). (1992). *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Gredos.

Lloyd-Jones, H. & Wilson, N. (Eds.). (1990). *Sophocles fabulae*. Oxford, University Press.

Bibliografía crítica

Ahmed, S. (2014). La performatividad de la repugnancia. En *La política cultural de las emociones* (pp. 133-159). México: UNAM.

Bendlin, A. (2007). Purity and Pollution. En D. Ogden (Ed.), *A Companion to Greek religion* (pp. 178-189). Malden/Oxford/Carlton: Blackwell.

Cvijanović, H. (2019). Death and the City: Political Corpses and the Specters of *Antigone*. *Političke perspektive: časopis za istraživanje politike*, 9(2), 7-37.

Lateiner, D. y Spatharas, D. (2017). *The Ancient Emotion of Disgust*. Oxford: University Press.

Miller, W. (1998). *Anatomía del asco*. Buenos Aires: Taurus.

Nussbaum, M. (2004). La Antígona de Sófocles: conflicto, visión y simplificación. En *La fragilidad del bien* (pp. 89-128). Madrid: La balsa de Medusa.

Nussbaum (2006). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.

Nussbaum, M. (2019). El asco motivado por el miedo: la política de la exclusión. En *La monarquía del miedo* (pp. 123-160). Buenos Aires: Paidós.

Obrist, K. (2013). Las mujeres que el teatro ateniense saca de(l) quicio: un análisis performativo de Antígona de Sófocles. En E. Rodríguez Cidre, E. Buis y A. Atienza (Eds.), *El oïkos violentado. Genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua* (pp. 107-123-160). Buenos Aires: EFFL.

Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford: University Press.

Rodríguez Cidre, E. (2010). *Cautivas Troyanas. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides*. Córdoba: Ediciones del Copista.

Rozin, P. y Fallon, A. E. (1987). A perspective on disgust. *Psychological Review*, 94(1), 23-41.

Scodel, R. y Caston, R. (2019). Literature. En D. Cairns (Ed.), *A Cultural History of the Emotions in Antiquity* (pp. 109-124). Londres: Bloombusry.