

**... Y te llevaste en andas al ángel de los perdedores. El nómos de Antígona en su discurso final a partir del vocabulario legal en Antígona de Sófocles**

**Lic. Katia Obrist**

Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
[katiaobrist@hotmail.com](mailto:katiaobrist@hotmail.com)

Profesora y Licenciada en Letras, con orientación en Clásicas, y Especialista en Estudios de las Mujeres y de Género por la UNCo. Ha finalizado el cursado de la Maestría en Estudios Clásicos en la UBA. Es becaria de doctorado en esa universidad con el plan “El hogar de Pandora: la representación de las mujeres desde los espacios femeninos en el teatro de Sófocles”. Actualmente integra proyectos de investigación de Argentina y de España sobre Antigüedad griega. Se encuentra realizando su tesis de maestría sobre las relaciones entre lo femenino y el espacio trágico en las tragedias más tempranas de Sófocles. Ha publicado en el país y en el extranjero sobre tragedia griega y género, ha formado parte de equipos de investigación sobre literatura griega y ha participado como expositora en congresos sobre el mundo clásico.



Esta obra está bajo una licencia  
[Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/argentina/)

---

Fecha de recepción: 15/06/2012  
Fecha de aceptación: 17/09/2012  
Fecha de publicación: 18/12/2012

## RESUMEN

Abordamos en *Antígona* la voz *nómos* utilizada por la protagonista en los vv. 908 y 914 de su último discurso. Con ese término califica la razón de su proceder, según la cual nunca habría realizado un entierro por un hijo o un esposo muerto pues la gente sensata justificaría sólo la sepultura de su hermano ya que un esposo y un hijo podría volver a tener pero nunca un hermano, con su padre y madre muertos.

Pese a su uso, observa Etxabe (2009: 61), tales palabras no han sido articuladas con un argumento legal. No obstante, a un estudio con tales propósitos pareciera poder objetarse el hecho de que el léxico jurídico implica ante todo generalidad, lo que entraría en contradicción con la particularidad y excepcionalidad que caracteriza aquello que Antígona califica como *nómos*.

Revisamos entonces qué implica para Antígona el entierro de su hermano y luego abordamos el asunto desde los estudios más recientes sobre la legalidad griega. En un contexto histórico en el cual tiene lugar un ordenamiento del sistema jurídico, que implica un cambio de actitud con respecto a las leyes no escritas frecuentemente asociadas a Antígona, la expresión *nómos* de este pasaje requiere la integración del trabajo filológico y los estudios del derecho griego, de la familia y de las relaciones de género en la Atenas del siglo V a.C.

## PALABRAS CLAVE

Sófocles - *Antígona* - *nomos* - ley - familia.

## ABSTRACT

We approach in *Antigone* the word *nómos* used by the female protagonist in vv. 908 and 914 of her final speech. With this term she describes the reason for her action: she would never have made a burial for a dead son or a dead husband, so sensible people would justify only the burial of her brother because it would be able for her to have a husband and a son but not a brother, since her parents were dead.

Despite their use -Etxabe (2009: 61) has observed- such words have not been articulated with a legal argument. However, to a study for such purposes seems to be objected that the legal vocabulary implies generality, which seems to contradict the particularity and exceptionality that characterizes what Antigone qualifies as *nómos*.

We review what the burial of the brother means for Antigone and then we approach the issue from the most recent studies on Greek law. In a historical context in which an arrangement of the legal system takes place, which implies a change of attitude towards the unwritten laws frequently associated with Antigone, the term *nómos* of this passage requires an interdisciplinary approach that integrates the philological work, the Greek law investigations, and family and gender relations studies in the V b.C. Athens.

## KEY WORDS

Sophocles - *Antigone* - *nomos* - law - family.

**... Y te llevaste en andas al ángel de los perdedores. El nómos de Antígona en su discurso final a partir del vocabulario legal en *Antígona* de Sófocles\***

*One distinguishing feature of an independent legal system is the power to define the meaning of words.*

Todd (2000: 17).

*Antígona*<sup>1</sup> es una tragedia que se ha prestado particularmente a la reflexión y el debate sobre su contenido y sus líneas centrales. Se trata de una obra que para la crítica literaria despierta una especial curiosidad, particularmente, por el tratamiento de las funciones de la ley que en ella tiene lugar;<sup>2</sup> por ello, pareciera que tanto es lo que se ha reflexionado sobre ella que serían pocos los aportes que se pudieran añadir. Los especialistas han reflexionado en abundancia en torno al enfrentamiento que encontramos en esta obra y que, reducido esquemáticamente, se produce entre los principios religiosos, eternos, familiares y tribales, representados por Antígona, y las nuevas normas de la ciudad emergente, encarnadas por Creonte.<sup>3</sup> Asimismo, dentro de los desarrollos investigativos a los que esta tragedia ha dado lugar, en numerosas ocasiones los críticos han observado en el discurso final de la protagonista una contradicción con –y hasta un abandono de– esas leyes eternas y no escritas (Knox, 1964: 103, 105; Willamowitz, 1917; Schadewaldt): en el pasaje en cuestión, Antígona defiende su accionar aduciendo que nunca hubiera emprendido el entierro, en contra de

---

\* “Y te llevaste en andas al ángel de los perdedores”: frase de “Ángel de los perdedores”, en el disco *Tren de fugitivos* (1997) de El Soldado. Este trabajo integra las investigaciones como becaria de doctorado de la UBA, dirigidas por la Dra. Rodríguez Cidre, y forma parte de las actividades correspondientes a los Proyectos de Investigación I+D *Clases de edad y de género* (MICINN, Ministerio de Educación y Ciencia HAR2011-27092/HIST. IP, España, 2011-2014), dirigido por la Dra. Iriarte Goñi en la Universidad del País Vasco, y *Prácticas estatales y formas de organización política e institucional en el mundo greco-romano* (código 01/1044), dirigido por el Dr. Gallego y codirigido por el Dr. García Mac Gaw en la Universidad de Buenos Aires. Algunos avances previos fueron presentados en el *VI Coloquio Internacional ΑΓΩΝ: Competencia y Cooperación. De la Antigua Grecia a la actualidad*, realizado en la ciudad La Plata entre los días 19 y 22 de junio de 2012.

<sup>1</sup> Los pasajes citados de *Antígona* siguen la edición de Lloyd-Jones, H. y Wilson, N. G. (1990). Las traducciones nos pertenecen.

<sup>2</sup> Al respecto, la presencia del elemento jurídico en esta obra podría considerarse en correspondencia con lo que acontece en diferentes manifestaciones culturales y en todo discurso con contenido político en el siglo V. En este momento, en el cual la comunidad comienza a delegar en un sistema jurídico un poder superior al que todos los individuos están sujetos, los diferentes discursos suelen manifestar el cruce con ese sistema de normas legales (Garner, 1987: 95-130).

<sup>3</sup> Una síntesis de algunos estudios que han profundizado en esta oposición dentro de la obra se encuentra en Harris (2004: 20-21). No obstante, como desarrollaremos más adelante, y según observa este especialista siguiendo a Ostwald (1986), los atenienses no diferenciaban entre leyes seculares y sagradas: una ley “not only passed by the Assembly (...) but also sanctioned by the gods” (Harris, 2004: 27).

la voluntad de los ciudadanos, por un hijo o un esposo muerto y que la gente sensata podría justificar sólo la sepultura de su hermano ya que podría volver a tener un esposo y un hijo pero nunca un hermano, dado que su padre y su madre están muertos. Incluso, este argumento final de la protagonista ha sido considerado un añadido posterior o interpolación (Jacob, 1821: 365-368; Jebb, 1962 [1900]: 164-166; 258-263; Müller, 1967; Page, 1934: 85-91).<sup>4</sup> No obstante, las reflexiones teóricas posteriores han logrado superar estas lecturas y reconocer que se trata sólo de una aparente contradicción: siguiendo esta línea de análisis, podemos sostener que las afirmaciones finales de Antígona no sólo están perfectamente justificadas sino que además participan en las aristas más representativas de la obra y se integran orgánicamente a ella (Neuberg, 1990: 54-76; Cropp, 1997: 137-160; Iriarte, 1998: 1-8; Foley, 1998: 49-73; West, 1999: 109-136; Segal, 1999: 152-206; Garrido, 2000: 113-123; Rehm, 2006: 187-218; Patterson, 2006: 9-48, entre otros).<sup>5</sup>

En esta ocasión nos interesa detenernos en otra contradicción aparente, que podría desprenderse de los estudios críticos. Nos proponemos reflexionar sobre el término *nómos* utilizado por Antígona en los vv. 908 y 914, en los que califica con esa palabra la razón por la cual decidió enterrar a Polinices. Pese al uso de este término, como observa Etxabe (2009: 61), sus palabras no han sido articuladas con un argumento legal. No obstante, a un estudio con tales propósitos pareciera poder objetarse el hecho de que el léxico jurídico implica ante todo generalidad,<sup>6</sup> lo cual pareciera entrar en contradicción, como veremos en detalle a continuación, con la particularidad y excepcionalidad que caracteriza aquello que Antígona califica como *nómos*.

Por otra parte, y antes de avanzar en este punto, no quisiéramos dejar de mencionar que la relevancia del término *nómos* en este pasaje surge, entre otros motivos, si tomamos en consideración el texto de Heródoto (III. 119) del que Sófocles echa mano para realizar un juego intertextual destinado en gran medida, creemos, a asimilar a la heroína

---

<sup>4</sup> Las posiciones de Müller, Willamowitz y Schadewaldt las encontramos en Cropp (1997: 139). En sus lecturas, ellos señalaron cierto viraje en el personaje de Antígona. En este sentido, Knox observó un intento de meditación de las razones de su acción; Willamowitz sostuvo que allí tenía lugar una retórica poco relacionada con la caracterización de Antígona a lo largo de la obra; Schadewaldt, por su parte, consideró que Antígona había abandonado su sentido de lo correcto y era asaltada por la duda. De un modo parecido, Norwood afirma que el argumento de Antígona en este pasaje es “estúpido” y que este personaje “no tiene argumento” (1999: 61).

<sup>5</sup> Asimismo, frente al sospechado carácter espurio del pasaje, en otra ocasión (Obrist, 2011b: 1-31) hemos recogido argumentos de carácter histórico y textual, presentados por estudios recientes, que permiten sostener que estas líneas fueron escritas por Sófocles.

<sup>6</sup> De acuerdo con esta condición de generalidad, una norma legal debe tender a permitir su aplicación a situaciones similares en el futuro (Harris, 2004: 22-24).

a la representación femenina que predomina en la obra del historiador. A diferencia de la reelaboración sofoclea del pasaje, en Heródoto encontramos también dos veces un mismo sustantivo, *gnóme*, para nombrar la razón que guía la elección del hermano por sobre otros familiares;<sup>7</sup> a diferencia suya, Sófocles denomina este argumento con la voz *nómos*, lo que entendemos como una elección totalmente consciente por parte del dramaturgo: es indudable que, con el alejamiento de la paráfrasis de la obra herodoteana en este elemento, Sófocles instala en su obra un léxico que pretende llamar la atención sobre algo.

Entonces, a los efectos de precisar los sentidos sugeridos en el empleo de este término, reflexionaremos previamente sobre lo que implica para Antígona el entierro de su hermano, que priorizaría por sobre el de un esposo y el de un hijo, de acuerdo con sus últimas palabras.

### 1. El entierro de Polinices: Antígona y su línea de comportamiento

Básicamente el *nómos* de Antígona refiere a la decisión de enterrar a Polinices, lo que no realizaría por otros familiares:

Τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω;  
 πόσις μὲν ἄν μοι κατθανόντος ἄλλος ἦν,  
 καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακον·  
 μητρὸς δ' ἐν Αἴδου καὶ πατρὸς κεκευθότιν  
 οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἄν βλάστοι ποτέ.  
 Τσιῶδε μέντοι σ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ  
 νόμῳ, Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν  
 καὶ δεινὰ τολμᾶν, ᾧ κασίγνητον κάρα.

“¿En virtud de qué norma digo esto? Si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre, si hubiera perdido uno. Pero, al estar (mi) padre y (mi) madre ocultos en el Hades, no podría jamás nacer un hermano. Y así, según esta norma, te he honrado entre todos; (pero) a Creonte, esto le parece una acción errada y una terrible audacia, oh hermano.” (vv. 908-915).

<sup>7</sup> «Ὡ γύναι, εἰρωτᾷ σε βασιλεὺς τίνα ἔχουσα γνώμην τὸν ἄνδρα τε καὶ τὰ τέκνα ἐγκαταλιποῦσα τὸν ἀδελφεὸν εἴλεο περιεῖναι τοι, ὅς καὶ ἀλλοτριώτερός τοι τῶν παιδῶν καὶ ἦσσαν κεχαρισμένοι τοῦ ἀνδρός ἐστι.» Ἡ δ' ἀμείβετο τοῖσδε· «Ὡ βασιλεῦ, ἀνὴρ μὲν μοι ἄν ἄλλος γένοιτο, εἰ δαιμόνων ἐθέλοι, καὶ τέκνα ἄλλα, εἰ ταῦτα ἀποβάλοιμι· πατρὸς δὲ καὶ μητρὸς οὐκέτι μοι ζώντων ἀδελφεὸς ἄν ἄλλος οὐδενὶ τρόπῳ γένοιτο. Ταύτη τῇ γνώμῃ χρεωμένη ἔλεξα ταῦτα.» (“Mujer, el rey te pregunta con qué pensamiento abandonas a tu esposo y a tus hijos (y) prefieres salvar a tu hermano, que (está) menos ligado a ti que tus hijos y (te) es menos entrañable que tu marido’. Entonces ella respondió en los siguientes términos: ‘Majestad, yo podría tener otro marido, si el destino lo quisiera, y otros hijos, si pierdo a estos; pero al no estar mi padre ni mi madre con vida, es en todo sentido imposible que pueda tener otro hermano. Considerando este pensamiento fue que dije tales cosas’”, III. 119. 19-27). Para el texto de Heródoto, tomamos la edición de Legrand (1967); la traducción es nuestra.

Esta afirmación tiene lugar en un contexto de prohibición de tal sepultura: Creonte proclamó un edicto que impedía la ejecución del ritual fúnebre de Polinices, considerado un enemigo de la ciudad. Sin embargo Antígona decidió cumplir con el entierro ya que había priorizado agrandar a los dioses de abajo y respetar sus leyes no escritas y eternas (vv. 74-77; 450-457).

Frente a quienes han observado en este discurso final un abandono de los principios eternos y universales que han conducido el accionar de Antígona (como Knox, Willamowitz o Schadewaldt), creemos que tales posturas desvían el análisis hacia un asunto que tiende a desdibujar el punto central de este pasaje, que está destinado centralmente a *integrar esos principios en el marco de la ciudad*. Pareciera que el razonamiento dicotómico que ha predominado en los análisis del asunto ha ido acompañado de una exclusión mutua de los rasgos asociados a las leyes eternas y aquellos relacionados con los principios de la ciudad.<sup>8</sup> Por el contrario, consideramos que ambos sistemas de valores se presentan en la protagonista, en algún punto, yuxtapuestos, como intentaremos mostrar en esta ocasión en relación con ella y con su empleo del término *nómos*.

Nuestra caracterización de Antígona se contrapone, entonces, a la de buena parte de la crítica literaria que, afectada por la tradición hegeliana, ha ponderado la asociación de este personaje con el ámbito de la familia y lo ha opuesto a la polis,<sup>9</sup> y con algunos autores como Segal (1999: 152-206), quien la ve como una figura marginal, fuera del ámbito cívico.<sup>10</sup> Pues creemos que, por un lado, en el comienzo de la obra es posible observar una tendencia mucho más marcada que asocia a Antígona con las leyes personales, familiares y provenientes de los dioses, y a la figura de Creonte con un *nomos* cívico, secular y emanado de su propia autoridad; en efecto, ninguno personifica una justicia que sea completamente satisfactoria como principio civilizador: cada uno se mantiene en una ley o justicia que, por su parcialidad, lo destruye, de acuerdo con Segal (1999: 196) y Nussbaum (2004: 89-128). No obstante, por otro lado, también es cierto que en la tragedia los protagonistas atraviesan en menor o mayor medida un proceso de

---

<sup>8</sup> En efecto, esta conclusión se desprende del estudio de Knox (1964: 102; 113), quien observa diferentes actitudes religiosas en Antígona y Creonte como extensiones de diferentes actitudes políticas, y ve en Antígona “the champion of the family against the polis”.

<sup>9</sup> Este alejamiento de la lectura hegeliana de Antígona, también en Iriarte (2004: 47-48).

<sup>10</sup> Cf. Etxabe (2009: 62, n.6).

*anagnórisis* vinculado a sendos sistemas de valores que, en el caso de Antígona, se hace patente en este discurso final.

En efecto, la heroína reconoce que los ciudadanos no la están acompañando tanto como ella creía en un primer momento: frente a las expectativas que sugiere la seguridad con la que se expresaba al comienzo con respecto a la opinión de los ciudadanos,<sup>11</sup> percibe ahora no tanto la desaprobación como la falta de comprensión de su accionar por parte de ellos, cuando unos instantes antes le expresan:

(...) αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ  
θνητῶν Αἴδην καταβήση

(...) [tú], por tu propia voluntad, viva y sola entre los mortales descienes al Hades (vv. 821-822);

Προβᾶσ' ἐπ' ἔσχατον θράσους  
ύψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον  
προσέπεσες, ὦ τέκνον, πολύ·

Llegando al punto máximo de la osadía, has chocado con fuerza contra el elevado altar de la Justicia, oh, hija (vv. 853-855);

Σέβειν μὲν εὐσέβειά τις,  
κράτος δ' ὄτῳ κράτος μέλει  
παραβατὸν οὐδαμᾶ πέλει,  
σὲ δ' αὐτόγνωτος ὤλεσ' ὀργά.

Ser piadoso es una forma de reverencia, pero de ningún modo se puede avanzar contra quien regenta el poder. Y a ti un impulso obstinado te ha destruido (vv. 871-876).

Estas palabras impulsan a Antígona a precisar su último parlamento.<sup>12</sup> De todo el discurso final (desde v. 891 hasta v. 928),<sup>13</sup> y entre su primera parte, vinculada con los muertos, y la tercera, relacionada con los dioses, la segunda parte (vv. 904-920) se dirige a los mortales. La explicitación de este destinatario de quien se busca la adhesión es particularmente interesante en la línea de lectura que estamos llevando a cabo por el hecho de poner atención en “aquellos con sensatez” (τοῖς φρονοῦσιν, v. 904) como

<sup>11</sup> τούτοις τοῦτο πᾶσιν ἀνδάνειν / λέγοιτ' ἄν, εἰ μὴ γλῶσσαν ἐγκλήσοι φόβος. (“esto [i.e., que yo obtenga gloriosa fama depositando a mi propio hermano en una sepultura] se podría decir, y complacería a todos estos, si el miedo no les tuviera trabada la lengua”, vv. 504-507).

<sup>12</sup> Esta idea, según la cual las palabras de Antígona se dan en el marco de las voces de desaprobación que percibe en el cuerpo de ciudadanos, no implica la renuncia a su reclamo original, como observa Knox (1964: 103-107), sino más bien la pervivencia de lo que este investigador ha reconocido como un rasgo central de los personajes sofocleos y que es el sostenimiento heroico de la propia decisión hasta el punto de la autodestrucción.

<sup>13</sup> Ofrecemos en el Anexo una traducción de este discurso.

evaluadores de la justicia que ha emprendido pues, como veremos más adelante, la persuasión era un elemento de importancia en la aplicación de una norma legal (Harris, 2004: 25). Allí provee el argumento de sus deberes hacia el orden social que la circunda: el *nómos* particular que la obliga a actuar en beneficio de su hermano muerto en esta circunstancia particular.

El hecho de que se trate de un *nómos* humano es en donde radica para Cropp (1997: 149-150) la ausencia de una contradicción con afirmaciones anteriores de la protagonista, en las que –a diferencia de esta ocasión– refería a un *nómos* divino ante Creonte. No obstante, en este punto diferimos con Cropp y creemos que, más que la falta de una oposición, se trata de una integración de ambos dominios. Desde el v. 904, Antígona manifiesta la percepción de que su desafío a la autoridad civil ha sido percibido más como un atentado contra las normas de la ciudad, que como un reclamo de legitimidad; por ello, en 908-915 aduce un *nómos* destinado a explicar su desobediencia en las circunstancias *particulares* de su situación *particular*: los deberes como hermana, y única pariente de sangre (omite a Ismene),<sup>14</sup> de realizar el entierro de Polinices. Esta afirmación estuvo antes presente en sus expresiones, cuando transmitió que los deberes hacia su hermano serían reconocidos por la comunidad y enfatizó el vínculo fraterno (vv. 465-468, 502-505 y 510-511).

La elección del hermano frente a un esposo o hijo en parte se fundamenta en el hecho de que el lazo entre los hermanos en la Grecia clásica consistió en un vínculo particularmente fuerte,<sup>15</sup> que en la obra se manifiesta mediante una tendencia marcada hacia lo endógeno, que opera en conexión con la esfera doméstica privada (Rehm, 2006: 189-190), y que los críticos observan también en el tratamiento del léxico del parentesco asociado al poder procreador femenino a lo largo de la obra (Iriarte, 1998: 1-8; Segal, 1999: 183-190; Garrido, 2000: 114; Iriarte, 2004: 45). No obstante, lo que nos interesa considerar es el hecho de que, además de que la elección del hermano está en

<sup>14</sup> Si bien debemos considerar la existencia de Ismene, Antígona se presenta en su discurso como el único miembro familiar disponible para llevar a cabo el entierro, luego de que aquella desistiera de participar (vv. 1-99).

<sup>15</sup> Así lo demuestra Cox (1998: 105-129) con testimonios recogidos de la oratoria: la relación entre hermano y hermana (frente a lo que observa en el vínculo entre hermanos del mismo sexo) tendió a ser un vínculo muy fuerte. A este lazo habrían contribuido ciertas condiciones, especialmente las ligadas a la herencia: en primer lugar, que el matrimonio de la hermana, luego de la dote, la dejaba fuera del reclamo de propiedades en el futuro; en segundo lugar, a esta unión la alimentaban otros factores como en hecho de que, en caso de que el hermano no tuviera hijos, se convirtiera ella o sus descendientes en herederos. Esta posición de la bibliografía más reciente ha superado la postura de Jebb (1962: 262) quien sostenía que “a husband and child are on the same side of that line as a brother” cuando rechazaba la autenticidad de los vv. 905-920 y se oponía a la teoría de Bellermann, según la cual existen grados de relación y la que se da entre hermanos es particularmente fuerte.



correspondencia con la defensa anterior de Antígona de las leyes ancestrales y de siempre,<sup>16</sup> también es un asunto civil, que para Antígona debe comprometer a la comunidad.

Al afirmar que Polinices es su hermano, Antígona destaca los lazos, deberes y responsabilidades con su familia natal y, al mismo tiempo, promueve la reflexión de los ciudadanos sobre su particular situación, que entiende que justifica su desobediencia: busca hacer participar a la audiencia en un reexamen de su acción, para que la perciba como el acto consciente de un miembro de la ciudadanía que está compenetrado en los asuntos familiares y políticos (Etxabe, 2009: 66). Ella no pretende afirmar que todo entierro en sí, en términos generales, justifica desatender la autoridad civil; de aquí que desistiría de realizar un entierro prohibido por el gobierno de la ciudad en el *hipotético* caso de que tuviera un esposo o un hijo que muriera. Más bien, como han señalado diversos especialistas, su decisión de llevarlo a cabo se debe a que ella se ve en la necesidad de realizarlo *en este caso particular* –él es su único hermano– y *en las circunstancias particulares* – ella es el único familiar directo que puede realizarlo– en las que se encuentra (Rehm, 2006: 189; Foley, 1998: 55; Patterson, 2006: 37).<sup>17</sup> En otras palabras, Antígona quiere dejar en claro que sólo actuaría para enterrar a *este* hermano. Como única sobreviviente de su familia debe, por lo tanto, ocuparse del ritual fúnebre:

Throughout the play she defends an action undertaken in a specific, emotionally concrete instance; the loss of this irreplaceable and known brother to whom she has a deep personal commitment at this time and place has made her willing to accept death and eager to please the dead and to act for the gods below. (Foley, 1998: 54).<sup>18</sup>

En otras palabras, las alternativas que desarrolla Antígona, que no la impulsarían a actuar, hipotéticas, no la habrían conducido a desafiar a la autoridad civil, pero de esto no se desprende que, para ella, tales alternativas no merezcan también el entierro. Al afirmar que si pierde un esposo otro podría tener, Antígona no niega las leyes de los dioses sino que reconoce que en este caso puntual no se habría enfrentado al decreto de

<sup>16</sup> En oposición al matrimonio y a la crianza de niños, asuntos sociales y contractuales prescriptos por un pacto social, la relación entre hermanos no era artificial, o producto de la convención; era permanente, más natural, basada en la *phýsis* y no en un *nómos* humano (Cropp, 1997: 152; Segal, 1999: 201).

<sup>17</sup> Frente a esta tendencia de la protagonista a la particularización, Creonte considera que sus principios son aplicables a todas las situaciones, lo que se observa, por ejemplo, en el empleo de un lenguaje gnómico (Foley, 1998: 59-60; Segal, 1999: 162-163).

<sup>18</sup> Neuberger (1990: 69) destaca al respecto la tendencia de la crítica a construir hipótesis irrelevantes, como atribuirle a Antígona afirmaciones como “tal habría sido mi *nomos* sin tener en cuenta la situación”.

Creonte y arriesgado su vida (podría decirse que para ella es ya un asunto del que debe ocuparse la polis y la familia del muerto) como le parece que sí debe hacerlo con su hermano; ella no cree que sea su responsabilidad enfrentar al gobierno por todos los que mueran “even though she herself articulates a principle that all the dead require burial” (Patterson, 2006: 37).<sup>19</sup>

El modo de proceder en la situación particular que le toca en suerte se conecta con lo que parece ser un comportamiento frecuente en el mundo antiguo y en el Mediterráneo rural moderno: en estas sociedades los antropólogos observan como una tendencia la función de la hija viva a actuar en situaciones en las que los parientes varones que pudieran ayudarla están ausentes (Foley, 1998: 55; 58).<sup>20</sup> De modo semejante, las circunstancias obligan a Antígona a ocupar el lugar de los varones de su familia, y, en algún sentido, a “elegir actuar (...) como un varón honorable” (Foley, 1998: 56),<sup>21</sup> lo que no habría realizado si sus padres estuvieran vivos. En otras palabras, si ella hubiera insistido en la necesidad de actuar en la variada gama de situaciones filiales hipotéticas que plantea, su comportamiento sería despreciado absolutamente y no sería considerado admirable por su valentía. Con la particularidad que distingue sus principios morales, hacia el final Antígona problematiza el discurso oficial y encauza sus palabras finales hacia la integración de lo eterno en lo cívico que a lo largo de *Antígona* se descubre progresivamente como el motor de la acción.

## 2. El *nómos* de Antígona en el marco de la polis

Al exponer la excepcionalidad y los límites de su caso, y contrastarlo con el de un esposo e hijo muestra que su desobediencia no desafía las normas de la ley generales, y que aceptar su argumento no implica algún riesgo de confrontación entre la polis y la familia: la circunstancia única es que Polinices es el único hermano en su familia en extinción; y por esta aniquilación de su linaje, tan excepcional, reclama una especial atención. En cambio, el entierro de un esposo o hijo habría tenido débiles razones para

<sup>19</sup> Cf. también Knox (1964: 97).

<sup>20</sup> Para más detalles acerca del entierro como una práctica destinada a la polis en su totalidad, además de la topografía funeraria, sus monumentos y el status de la tierra destinada a su ejecución, cf. Patterson (2006: 9-48).

<sup>21</sup> En relación con este componente varonil de la protagonista, Iriarte (1998: 5-6; 2009:233) sostiene que el personaje de Antígona, si bien por un lado defiende el principio materno, es impulsada por las leyes de afecto (vv. 671-680) y podría por lo tanto asociarse al canon femenino, por otro lado es una figura que rechaza los valores clave de ese tópico por “imponer su propio criterio en el ámbito cívico griego [lo que] implica virilización”, al concebir su acción como una forma de obtener *kléos* (v. 502) y por “la soledad con la que la heroína ha enfrentado el peligro y el elogio (*épainos*) que inspira tal valentía”.

justificar su rebeldía porque sus muertes no implicarían la desaparición de un *génos*. Con este argumento, entonces, Antígona se propone contrastar la posibilidad de renovación de la familia que podría formar a la ineluctable extinción de su *oikos* paterno: su *nómos* se presenta profundamente conectado con el inminente aniquilamiento de la casa. Al destacar la condición singular del caso, con su afirmación sugiere que su propuesta no afectará los vínculos entre la polis y la familia porque no se realizaría en todos los casos sino sólo en éste (Etxabe, 2009: 69).

Su planteo tampoco desafía la ley porque no pretende rectificarla o corregirla sino presentar una alternativa. En este sentido, podríamos afirmar que *nómos* en estas palabras de Antígona presenta un lazo con la polis. No obstante, en un contexto histórico en el que tiene lugar un ordenamiento del sistema jurídico, que implica un cambio de actitud con respecto a las leyes no escritas frecuentemente asociadas a la protagonista, *nómos* no es precisamente un estatuto legal que marque coordenadas a una institución jurídica conformada por un organismo legislativo<sup>22</sup> sino un argumento que en el sistema democrático naciente justifica un accionar y por el cual se reclama la validez y legitimidad que puede otorgar el cuerpo cívico. En este sentido, podemos suponer que la razón que esgrime el discurso de Antígona es consistente con los valores subyacentes en la sociedad, incluso si no son a primera vista evidentes o reconocibles en el tiempo. De todos modos, esto no implicaría que todos los miembros de la comunidad lo acepten como obligatorio: un *nómos* debe ser expresado y luego evaluado por la comunidad cívica y política en la que se lo pronuncia. Al hablar de *nómos* Antígona está formulando lo que piensa que es una norma socialmente válida, que justifica su desobediencia y que espera que sea apreciado al menos por aquellos con buen sentido (Burns, 2002: 553; Allen, 2005: 389-390; Etxabe, 2009: 61).

Su reclamo de legitimidad, en otras palabras, es un intento de redefinir el reino normativo poniendo en la mirada pública lo que la sociedad no percibe como ley. Pero como se trata de un reclamo al que la comunidad puede dar lugar sólo en raras ocasiones, ella tiene que presentarlo como un caso apropiadamente delimitado, y necesita que el argumento que exponga se ubique en los intersticios entre las acciones

---

<sup>22</sup> En este aspecto, seguimos a Harris (2004: 21-22), quien advierte sobre la importancia de evitar la aplicación de una noción eurocéntrica de la ley, actuada por un cuerpo legislativo y expresada en estatutos formales y escritos, y considera esencial atender al proceso gradual, que se produjo durante varios siglos, de las leyes no escritas a los estatutos redactados; proceso que se hace patente en la diferenciación entre “las leyes establecidas” y “las leyes” que pueden establecerse en el futuro, a las que prometen someterse los jóvenes en el juramento efebo (Harris, 2004: 31). En este sentido, preferimos evitar expresiones como “conjunto de leyes” o “un código común” (Scabuzzo, 1999: 109) para referir al derecho ateniense del período clásico.

contra las leyes que son inaceptables y aquellas que, en circunstancias excepcionales, puedan ser aceptadas (Etxabe, 2009: 66). Al nombrar este argumento como ‘*nómos*’, sugiere a sus interlocutores las condiciones en las que debe entenderse su planteo: como una norma que puede validarse a partir de los principios arcanos de la comunidad y que requiere su tratamiento en el marco de una ciudad que pretenda un gobierno eficaz e inclusivo.

De este modo, *Antígona* presenta su problemática particular como un asunto sobre el que los ciudadanos deben reflexionar, lo instala en la polis y le da un carácter político que al mismo tiempo se otorga a sí misma, al mostrarse como una ciudadana preocupada por asuntos familiares que, a la vez, incumben a la comunidad (Etxabe, 2009: 66). Su presencia en el escenario cívico y político, en el que impone su propio criterio<sup>23</sup> y plantea cuestiones de las que considera que deben ocuparse los ciudadanos, el gobierno de la ciudad y sus instituciones, si bien por un lado es provocador al transgredir las normas de decoro para las mujeres,<sup>24</sup> por otro lado responde al comportamiento consciente de un ser ciudadano que desea redefinir los límites normativos de la polis<sup>25</sup> y que, por lo tanto, está dotado de consciencia política y social. En estos términos, podemos afirmar que la tragedia *Antígona* pone de manifiesto que desde el inicio de la democracia existe un reclamo por el reconocimiento del carácter político para las cuestiones privadas, a partir de la necesidad que manifiesta la protagonista de que éstas reciban un tratamiento en la esfera pública.<sup>26</sup>

### 3. La articulación legal sofoclea del *nómos* de *Antígona*

Ahora bien, como mencionamos al inicio, una norma legal implica generalidad. Siguiendo a Pospisil (1971: 78), Harris (2004: 22), por ejemplo, identifica como un atributo central de la ley la posibilidad de que se puede aplicar a todas las situaciones

<sup>23</sup> Cf. Iriarte (1998: 5-6; 2009: 235).

<sup>24</sup> A pesar de su admirable comportamiento, las alteridades que confluyen en *Antígona* –junto con su invasión en el mundo de los hombres y su intervención en asuntos públicos y políticos– la convierten en un ser transgresor y potencialmente peligroso para el espectador ateniense. Recordemos que en Grecia la mayor virtud de una mujer era su invisibilidad, de palabra como de hecho, en las arenas del espacio público, lo que adquiría forma material en el velo con que cubrían su cara, como muestra de su *aidós*. De esto da testimonio la representación femenina en numerosas fuentes textuales e iconográficas, que reproducen una imagen estereotipada de la mujer, recluida en el hogar y ocupada en labores domésticas: crianza de hijos, e hilado y tejido, principalmente (Picazo Gurina, 2008: 89).

<sup>25</sup> En efecto, como observa Hall (1999: 57), entre otros conceptos de la teoría política que se ha gestado para el siglo V a. C., la noción de *homonóia* mide la temperatura de la democracia ateniense, en tanto, mediante ella, se espera que las leyes sean el resultado de un acuerdo consensuado por todos los ciudadanos del Estado; cf. también Robinson (1955: 28-29).

<sup>26</sup> En algún sentido, pareciera que la evolución del derecho –y de la democracia en general– trae aparejado el triunfo de la acción pública y, mediante la invasión de la esfera privada, su progresiva invisibilización.

similares en el futuro.<sup>27</sup> Sin embargo, como observamos en los apartados anteriores, en su argumento Antígona esgrime una razón que apunta a la particularidad de la situación; incluso, si consideráramos que la generalidad de una ley se materializa al aplicarse a casos concretos como el que expone Antígona en los versos en cuestión, lo relevante, insistimos, es que el argumento de Antígona en favor de Polinices no tenga “el nivel de abstracción y generalidad que a menudo se asocia con la ley (Butler, 2000: 10)” (Etxabe, 2009: 61). La pregunta sería entonces cómo pueden articularse sus afirmaciones con un argumento legal o, en otras palabras, de qué modo participan y se integran en el sistema jurídico naciente de la ciudad democrática.

Al respecto, creemos que la clave está en entender la expresión ‘*nómos*’ no como parte de un vocabulario técnico específico en términos modernos, sino más bien como una palabra que, en una época en que comienza a asentarse el vocabulario jurídico, oscila entre un empleo propio de este campo y un uso que, si no está fuera de él, al menos no le es exclusivo.<sup>28</sup> Estas condiciones hacen que

(...) all such definitions [of legal terms] must therefore remain informal, in the sense that they represent occasional attempts by an individual litigant to explain the meaning of a crucial term to a particular audience of *dikastai*. (Todd, 2000: 29).

De este modo se explica la ambigüedad que por ese entonces presenta la voz ‘*nómos*’,<sup>29</sup> de la que Sófocles se vale para incluirla en el juego trágico del que participa este término y referir a aquello que implica y, al mismo tiempo, trasciende el sistema normativo específicamente democrático. Antígona, con su argumento, integra lo eterno en lo cívico, y manifiesta un comportamiento frecuente en la época, si consideramos el rastreo de Harris (2004: 26-34), con el que fundamenta su afirmación de que las leyes

<sup>27</sup> De la misma manera, más adelante este autor recoge del corpus aristotélico (*Rhe., N.E., Pol.*) testimonios que refuerzan el carácter general o universal (antes que las situaciones particulares) que definen aquello que se nombra como *nómos* (Harris, 2004: 23-24).

<sup>28</sup> En efecto, como sostiene Todd (2000: 17-36), la ley ateniense tenía un vocabulario específico pero no autónomo: ese léxico legal era el de las palabras comunes que, en el tribunal, adquirirían sentidos jurídicos específicos. Esta fuerte dependencia del contexto en el que se pronunciaban se debe, para Todd, a la ausencia de mecanismos (como los estatutos, la presencia de un jurado o de un juez) por los cuales las palabras pudieran ser definidas de modo autoritario con un significado legal. Asimismo, a esto contribuyó el hecho de que en Grecia Clásica nos encontramos con la ausencia de organismos que diferencien la práctica de la deliberación política del ejercicio jurídico; recién en Roma se gestará el ideal del tribunal autónomo de la sociedad, ajeno a presiones sociales que pudieran influenciarlo.

<sup>29</sup> En este sentido, Garner (1987: 108) sostiene que “*nomos* and related words stand not merely for ‘law’, but laws bound to centuries of *nomoi*, traditions and customs from which religion and piety cannot be excluded”. Creemos que, si bien *nómos* no es meramente ‘ley’, en el período clásico comienza a ser ésta también una de sus acepciones y, cuando el poeta juega con este sentido, implica los alcances políticos del término.

no escritas contienen los principios de legitimidad sobre los que se basan las leyes escritas de la polis o, como sostiene Buis (2011: 221), que los decretos religiosos, al igual que las leyes seculares, surgen de la decisión y votación de los órganos del Estado, por lo que “responden también a un perfil cívico” cómo cualquier otra normativa proveniente de la Asamblea.

Por otra parte, el panorama es aún más claro si retomamos el hecho de que la persuasión era un elemento de importancia en la aplicación una norma legal (Harris: 2004: 25) ya que, como mencionamos, mediante el acuerdo entre todos los ciudadanos se establecía lo que era beneficioso para la comunidad (Scabuzzo, 1999: 111; Janover, 2003: 46). En efecto, Antígona procura la adhesión de sus interlocutores al dirigirse a las mentes sensatas (τοις φρονοῦσιν, v. 904), por lo que podemos decir que el *nómos* de Antígona en este discurso final se aproxima, mucho más que el decreto de Creonte, a una norma legal; de hecho, Antígona es la única que posee argumentos legales fuertes.<sup>30</sup> En este sentido, el rastreo del uso de ‘*nómos*’ y de ‘*kérygma*’ en la obra permite apreciar en boca de Antígona una clara distinción semántica entre ambos, pues el uso del primer término está asociado a normas acordadas en el marco de la comunidad, mientras que el segundo refiere a órdenes emanadas de la autoridad (Creonte) destinadas a individuos específicos y no del acuerdo generado en el cuerpo de ciudadanos.<sup>31</sup> La lectura de la obra en la lengua original revela que, para la protagonista, el mandato de Creonte es un *kérygma* y no un *nómos*, cuya autoridad se funda en los dioses, el razonamiento humano y el consenso de la comunidad (Harris, 2004: 36).<sup>32</sup> La orden de Creonte no es un *nómos* sin autoridad divina ni cívica. En consecuencia, parece posible afirmar que Antígona entiende las instituciones legales mejor que Creonte (Harris, 2004: 45), pues apela a los dioses y a la opinión de la comunidad.

Ahora bien, aquello que comprende el término *nómos* revela no sólo la riqueza semántica de este término sino además la ambigüedad implicada en él y, por lo tanto, los juegos de sentido que habilita su empleo. Se trata de una expresión ligada a los valores tradicionales enraizados en la comunidad y, a la vez, de un término que comienza a delinear un sentido jurídico en el marco de las instituciones de la polis. No obstante, ese uso jurídico, como vimos, debe entenderse en articulación con otras prácticas políticas y no como un ejercicio autónomo ajeno a las presiones sociales. Si

---

<sup>30</sup> Cf. Harris (2004: 34-ss.).

<sup>31</sup> Para el rastreo y análisis del uso de *nómos* y *kérygma*, seguimos a Harris (2004: 35). Asimismo, Allen destaca que la ley legítima es pública, y se trata de una posesión colectiva y compartida (2005: 388).

<sup>32</sup> Cf. también, Burns (2002: 552).

volvemos a las palabras de Todd (2000:17) del epígrafe de este trabajo, podemos afirmar que la dificultad para definir la voz ‘*nómos*’ se debe a que, justamente, no estamos frente a un sistema jurídico independiente.

#### **4. Palabras finales**

Más allá de este componente cívico de la noción de *nómos*, no debemos olvidar que Sófocles era un poeta profundamente creyente; así lo observamos, por ejemplo, en su adoración a Asclepio y su relación con creencias órfico-pitagóricas rastreadas en *Traquinias* (Obrist, 2010: 1-20), o también en su concepción sobre la felicidad humana como algo inestable hasta el último día de la vida de un hombre, y sujeto a la voluntad divina (Obrist, 2011a: 175-190). De este modo, un poeta con tales pensamientos sólo puede incluir lo político como un elemento que debe integrarse al plano religioso, pero nunca puede excluirlo. Sófocles percibe la nueva vida de la polis, su componente político. *Antígona* es en parte una reflexión sobre las dificultades para integrar los principios arcanos en el marco de la democracia ateniense y acerca de la necesidad de tal integración.<sup>33</sup>

*Antígona* instala al espectador ante la disyuntiva de tener que optar o de encontrar un modo de integrar elementos que a primera vista parecen disímiles: debe decidir entre leyes y acciones opuestas o marcadamente diferentes (Janover, 2003: 44). En la tragedia, un sentido profundo emerge para los ciudadanos del público, relacionado con la importancia que hay que otorgarle al lugar que debe ocupar la ley, la autoridad, el *oikos*, la polis y los dioses y, de este modo, se vuelve un espacio de reflexión de la vida política ateniense.

---

<sup>33</sup> Cf. Iriarte (2009: 237).

**Anexo: Sófocles, *Antígona*, vv. 891-928**

{AN.} ὦ τύμβος, ὦ νυμφεῖον, ὦ κατασκαφῆς οἰκησις αἰεΐφρουρος, οἱ πορεύομαι πρὸς τοὺς ἑμαυτῆς, ὧν ἀριθμὸν ἐν νεκροῖς πλεῖστον δέδεκται Φερσέφασσ' ὀλωλότων, 895. ὧν λοισθία ἄγω καὶ κάκιστα δὴ μακρῶ κάτειμι, πρὶν μοι μοῖραν ἐξήκειν βίου. Ἐλθοῦσα μέντοι κάρτ' ἐν ἐλπίσιν τρέφω φίλη μὲν ἤξιεν πατρί, προσφιλῆς δὲ σοί, μητέρα, φίλη δὲ σοί, κασίγνητον κάρα· 900. ἐπεὶ θανόντας αὐτόχειρ ὑμᾶς ἐγὼ ἔλουσα κἀκόσμησα κἀπιτυμβίους χοὰς ἔδωκα· νῦν δέ, Πολύνεικες, τὸ σὸν δέμας περιστέλλουσα τοιάδ' ἄρνημαι. Καίτοι σ' ἐγὼ τίμησα τοῖς φρονοῦσιν εὔ. 905. Οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἂν εἰ τέκνων μήτηρ ἔφυν οὔτ' εἰ πόσις μοι κατθανὼν ἐτήκετο, βία πολιτῶν τόνδ' ἂν ἠρόμην πόνον. Τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω; πόσις μὲν ἂν μοι κατθανόντος ἄλλος ἦν, 910. καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακον· μητρὸς δ' ἐν Αἴδου καὶ πατρὸς κεκευθότοι οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ. Τοιῶδε μέντοι σ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ νόμῳ, Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν 915. καὶ δεινὰ τολμᾶν, ὧ κασίγνητον κάρα. Καὶ νῦν ἄγει με διὰ χερῶν οὔτω λαβῶν ἄλεκτρον, ἀνυμέναιον, οὔτε του γάμου μέρος λαχοῦσαν οὔτε παιδείου τροφῆς, ἀλλ' ὦδ' ἔρημος πρὸς φίλων ἢ δύσμορος 920. ζῶσ' εἰς θανόντων ἔρχομαι κατασκαφάς, ποίαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην; Τί χρὴ με τὴν δύστηνον ἐς θεοὺς ἔτι βλέπειν; τίνας αὐδᾶν ξυμμάχων; ἐπεὶ γε δὴ τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦσ' ἐκτησάμην. 925. Ἄλλ' εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλά, παθόντες ἂν ξυγγοῖμεν ἡμαρτηκότες· εἰ δ' οἶδ' ἀμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ πάθοιεν ἢ καὶ δρωσιν ἐκδίκως ἐμέ.

891. ANTÍGONA: ¡Oh tumba, oh cámara nupcial, oh profunda morada bajo tierra que me guardará para siempre, a la que me dirijo al encuentro con los míos, a un gran número de los cuales, muertos, Perséfone recibió!

895. De ellos, yo descendo última y, con mucho, de la peor manera, antes de cumplir mi destino en la vida. Pero al irme, alimento grandes esperanzas de llegar querida para mi padre, y agradable también para ti, madre, y querida para ti, hermano.

900. Pues, cuando (vosotros) moristeis, yo, con mis propias manos os lavé, os vestí, y os ofrecí libaciones sobre la tumba. Y ahora, Polinices, por ocultar tu cuerpo, recibo esta recompensa. Pero yo te honré debidamente, en opinión de los sensatos.

905. Pues nunca, ni si hubiera sido madre de hijos, ni si mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, habría tomado para mí esta tarea, en contra de la voluntad de los ciudadanos. ¿En virtud de qué norma digo esto? Si un esposo se muere, otro podría tener,

910. y un hijo de otro hombre, si hubiera perdido uno. Pero, al estar (mi) padre y (mi) madre ocultos en el Hades, no podría jamás nacer un hermano. Y así, según esta norma, te he honrado entre todos; (pero) a Creonte, esto le parece una acción errada 915. y una terrible audacia, oh hermano. Y ahora me lleva, tras tomarme con sus manos, sin lecho de bodas, sin canto nupcial, y sin haber tomado parte en el matrimonio ni en la crianza de un hijo, sino que, de este modo, despojada de amigos, infeliz,

920. me dirijo viva hacia los sepulcros de los muertos. ¿Qué derecho de los dioses he transgredido? ¿Por qué tengo yo, desdichada, que dirigir todavía mi mirada a los dioses? ¿A quién de los aliados debo escuchar? Pues siendo piadosa he adquirido fama de impía.

925. Pues bien, si esto es correcto entre los dioses, luego de sufrir reconoceré que estoy equivocada. Pero si éstos (Creonte) están equivocados, deseo que no sufran lo que ellos me infligen injustamente.



## Bibliografía

### Ediciones críticas utilizadas

Lloyd-Jones, H. y Wilson, N. G. (1990), *Sophocles fabvlae*, Oxford University Press.

Legrand, Ph. E. (1967 [1932]), *Histoires*, Paris: Les Belles Lettres.

### Edición crítica consultada

Jebb, R. (1962 [1900]), *Sophocles. The play and fragments. Part III. Antigone*, Amsterdam: Adolf Hakkert Publisher.

### Bibliografía consultada

Allen, D. (2005). Greek Tragedy and Law. En Gagarin, M. y Cohen, D. (Eds.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (pp. 374-393). Cambridge: University Press.

Buis, E. J. (2011). La musa aprende a debatir: escenificaciones femeninas de la praxis política en *Tesmoforiantes* de Aristófanes. En Rodríguez Cidre, E. y Buis, E. J. (Eds.). *La pólis sexuada* (pp. 201-230), Buenos Aires: Editorial de la FFyL/UBA.

Burns, T. (2002). “Sophocles’ *Antigone* and the History of the Concept of Natural Law”, *Political Studies*, 50, 545-557.

Cox, C. A. (1998), Sibling Relationships. En *Houshold interests. Property, marriage strategies, and family dynamics in Ancient Athens* (pp. 105-129). Princeton: University Press.

Cropp, M. (1997). “Antigone’s final speech (Sophocles, *Antigone* 891-928)”, *G&R*, 44, 137-160.

Etxabe, J. (2009). Antigone’s *nomos*. *Animus*, 13, 60-73. Disponible en: [http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%2013/6\\_Etxabe.pdf](http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%2013/6_Etxabe.pdf)

Foley, H. (1998). Antigone as Moral Agent. En Silk, M. S. (Ed.). *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond* (pp. 49-73). Oxford: University Press.

Garner, R. (1987). Law and Drama. En *Law & Society in Classical Athens* (pp. 95-130). London y Sydney: Croom Helm.

Garrido, M (2000). “La condición fraterna en *Antígona* de Sófocles”, *Argos*, (24), 113-123.

Harris, E. M. (2004), Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of *Nomos*. En Harris, E. y Rubinstein, L. (Eds.) *The Law and the Courts in Ancient Greece* (pp. 19-56). London: Duckworth.

Hall, E. (1999). The Play Dramatizes Problems Faced by Politicians. En Nardo, D. (Ed.). *Readings on Antigone* (pp. 55-58). San Diego: Greenhaven Press.

Iriarte, A. (1998). “*Antígona*”, *Antiqua. Jornadas sobre la Antigüedad*. Disponible en: <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/iriart.pdf>, 1-8.

Iriarte, A. (2004). Antigone autonomos. En Couloubaritsis, L y Ost, J.-F. (Dirs.). *Antigone et la résistance civile*, Bruxelles : Ousia.

Iriarte, A. (2009). Leyes sacras en el escenario político de *Antígona*. En Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (Comps.). *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo* (pp. 229-238), Buenos Aires: Miño y Dávila.

Janover, M. (2003). “Mythic Form and Political Reflection in Athenian Tragedy”, *Parallax*, 9, (4), 41-51.

Knox, B. M. W. (1964). *Antigone* 2. En *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy* (pp. 91-116). Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Neuburg, M. (1990). “How like a woman: Antigone’s ‘inconsistency’”, *CQ*, 40 (1), 54-76.

Norwood, G. (1999). Respect for Community is as Important as Respect for Loved Ones. En Nardo, D. (Ed.). *Readings on Antigone (The Greenhaven Press Literary Companion to World Literature)* (pp. 59-63). San Diego: Greenhaven Press.

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

- Obrist, K. (2010). "No habrá más penas ni olvido: la heroización de Heracles en *Traquinias*", *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1-8.
- Obrist, K. (2011a). "Deyanira, asesina de Heracles: la coagulación mítica en *Traquinias* a partir del epinicio 5 y el ditirambo 16 de Baquílides", *Veleia*, 28, 175-190.
- Obrist, K. (2011b). "Elegir al hermano en el discurso histórico y en la tragedia. Una lectura de *Antígona* a partir del abordaje intertextual de los vv. 904-920", Maestría en Estudios Clásicos, UBA. Inédito.
- Page, D. L. (1934). Some historic interpolations in Sophocles. En *Actor's interpolations in Greek tragedy* (pp. 85-91). Oxford: At the Clarendon Press.
- Patterson, C. B. (2006). "The Place and Practice of Burial in Sophocles' Athens", *Helios*, (33S), 9-48.
- Picazo Gurina, M. (2008). *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*, Barcelona: Bellaterra.
- Rehm, R. (2006). "Sophocles' *Antigone* and Family Values", *Helios*, (33S), 187-218.
- Scabuzzo, S. (1999). "Tragedia y códigos legales: una nueva lectura de *Antígona* de Sófocles", *CFC: egi*, 9, 109-127.
- Segal, C. (1999). *Antigone: Death and Love, Hades and Dionysus*. En Segal, E. (Ed.). *Greek Tragedy* (pp. 152-206). Oxford: University Press.
- Todd, S. C. (2000). The language of law in Classical Athens. En Coss, P. (Ed.). *The Moral World of the Law (Past and Present Publications)* (pp.17-36). Cambridge/England.
- West, S. (1999). Sophocles' *Antigone* and Herodotus Book three. En Griffin, J. (Ed.). *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones* (pp. 109-136). Oxford: University Press.