



Dominique Wintrebert*

Las Madres de Plaza de Mayo: más allá del principio del placer**

Si la felicidad es agrado sin ruptura del sujeto en su vida, como la define muy clásicamente la Crítica, está claro que se rehúsa a quien no renuncie a la vía del deseo.

J. Lacan

Una tesis de psicología consagrada a las Madres de Plaza de Mayo, defendida por Alfredo Martin e inspirada por la teoría de la psicoterapia institucional afirmaba el hecho de que dicho movimiento fuese una máquina a perturbar, un colectivo analizador histórico, un revelador de lo escondido y de las contradicciones de la dictadura, pero que al mismo tiempo fuese la construcción de una alternativa, de un contraespacio y de un contratiempo.

Nuestro propósito es diferente. Luego de una evocación de la historia ejemplar y siempre viva de dichas mujeres, retomaremos *Antígona* de Sófocles, ayudándonos con el comentario que hace Jacques Lacan en su seminario *La ética del psicoanálisis* (1986) para volver al movimiento de las Madres, buscando en él indicaciones estructurales. Queremos poner de relieve el paradigma ético encarnado por dicho movimiento, lo que nos llevará a explicitar los conceptos de *entre dos muertes* y de *segunda muerte*, introducidos por Lacan en el texto citado. Concluiremos con algunas ideas sobre los ritos funerarios.

La barbarie

* École de la Cause Freudienne.

** Este artículo fue publicado en francés en abril 1989 en la revista *L'information psychiatrique*, cuyo número 4 dirigí junto con Juan Carlos Stagnaro y llevó el título de "La psychiatrie en Argentine, blessures, espoirs". Notemos que estaba dirigido a un lectorado francés con vagos conocimientos sobre la Argentina. Le agradezco mucho a Eduardo Mahieu por haber revisado mi traducción.



Introducción

En plena guerra mundial, Freud (1915/1984), indemne de toda pasión imaginaria, notaba tristemente que el hombre es un extraño animal: nada permite atribuirle el instinto que retiene a otras bestias de matar a los seres de su misma especie. Doce años más tarde, en un libro de curioso título, *El porvenir de una ilusión*, Freud (1927/1983) retorna a las tendencias destructivas, antisociales y anticulturales del hombre, y escribe: “Observamos entonces, con sorpresa e inquietud, que una enorme mayoría de seres humanos sólo obedecen a las prohibiciones culturales correspondientes presionados por la compulsión externa, vale decir, sólo donde esta pueda asegurar su vigencia y durante el tiempo en que sea temible” (p. 11)¹.

Para contener el potencial desencadenamiento de odio de la muchedumbre, subrayaba la importancia del líder como figura identificatoria: “Todo anda bien si esos conductores son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales” (p. 7).

¿Cómo no admirar este análisis premonitorio del nazismo que iba a invadir Alemania y forzar a Freud al exilio?

Existe un país en el cual los que detentaban el poder fallaron en su tarea de guías, permitiendo que el desencadenamiento pulsional operase sobre la propia juventud de ese país, pero que además franquearon un paso más hacia el horror institucionalizando la desaparición de personas: se trata de la Argentina bajo el *Proceso* (la Dictadura militar, desde el año 1976 hasta 1983).

En esa época de silencio y oscuridad, de opresión y crimen, algunas mujeres se movilizaron para exponer a la faz del mundo, al mismo tiempo que sus pañuelos blancos, los crímenes de la dictadura.

Historial

Hacia fines de la crisis de 1929, la cual golpea Argentina con sus cimbronazos, el general Uriburu derriba el gobierno democrático apoyándose en una oligarquía patricia. El golpe de Estado pone fin a 50 años de estabilidad constitucional. Se abre un período de crisis política que se prolonga hasta el retorno de la democracia con Alfonsín, después del Proceso. Argentina, potencia internacional después de la Primera Guerra Mundial y acerca de la cual se pensaba que iba a convertirse en los Estados Unidos de América Latina, se hunde progresivamente en una crisis nacional global y profunda.

Recordemos, para medir mejor la caída al infierno de ese país, que Argentina no tenía entonces nada que envidiarle a Europa. Los obreros de esa época cobraban un salario similar al de los países occidentales. La esperanza de vida superaba la de los franceses o los británicos. La proporción de estudiantes en la población era superior a la de cualquier país de Europa. Buenos Aires, al menos, ocupaba el

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. Las traducciones de esta obra, así como las referencias a número de página, corresponden a Freud, S. (1992). *El porvenir de una ilusión*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).

primer lugar en el mundo por las publicaciones en lengua castellana. En el medio siglo que sigue a Uriburu, únicamente dos presidentes electos van a terminar su mandato. Los dos son generales del Ejército, candidatos oficiales de regímenes militares.

La ausencia de todo espacio político genera movimientos de protesta popular, los cuales son reprimidos de manera brutal, acentuando la imposibilidad de un arreglo político. El nacimiento de los movimientos de guerrilla en los años 70 lleva la violencia a su culmen.

La decadencia y la corrupción del gobierno de Isabel Perón, viuda del caudillo, incapaz de responder al caos económico y social, hacen que el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 sea acogido con alivio por la mayor parte del pueblo argentino.

Sin embargo, empieza a escribirse la página más negra de la historia de ese país.

El itinerario de las madres

A partir de los primeros días del golpe de Estado, empiezan a producirse secuestros, saqueos y desapariciones. Totalmente desinformados por la censura de los medios, prisioneros de una voluntaria credulidad –mezclada con resignación–, el pueblo argentino, activa o pasivamente, no sabe, no quiere saber. Ya sea que individuos de civil raptan a un vecino en la calle o en su casa, o a un compañero en el lugar de trabajo, se dice: “por algo será”.

Entonces, con un coraje extraordinario, algunas mujeres harán saber al mundo entero que la así llamada guerra sucia es en realidad un genocidio, que los militares han inventado la desaparición en masa para no tener que responder por sus actos. No existen más garantes ni garantías de la legitimidad.

En un libro autobiográfico publicado en francés, *Une mère contre la dictature* (Bonafini y Sánchez, 1999), la presidente del movimiento de las Madres, Hebe de Bonafini, cuenta cómo rompieron el silencio. De allí tomamos los elementos siguientes. Lo que sigue es textual:

El 8 de marzo de 1977, llegan cinco coches a las diez de la mañana. Ordenaron a los vecinos encerrarse y destruyeron la cerradura de una ráfaga. Como no había nadie, saquearon el departamento mientras esperaban. Cuando vuelve a su casa [Jorge, su hijo mayor], es recibido a culatazos por hombres de civil armados hasta los dientes. Lo trasladan desvanecido. No se lo verá más.

Comienzan las vanas búsquedas por comisarías, cuarteles, tribunales, Ministerio del Interior. Ninguna traza, sino respuestas evasivas, el miedo de los abogados, la huida de los jueces, la complicidad del clero, el cansancio mezclado con la rebelión impotente. Sin embargo, durante esas esperas interminables los contactos se establecen, se intercambian informaciones y un grupo se va formando. El 30 de abril de 1977, empiezan los encuentros en los bancos de la Plaza de Mayo, frente al palacio presidencial.

Mientras que poco a poco se descubre el horror del drama y su extensión, los pedidos y las gestiones se vuelven colectivos. Cada

jueves, las madres son más numerosas en la Plaza, a tal punto que, llegado un momento, se le ordena al grupo dispersarse. Empiezan entonces las rondas que se volverán célebres.

La detención de las personas desaparecidas sigue sin ser reconocida:

El desaparecido se ve sustraído a la protección del derecho. Inocente o no respecto al derecho penal, ese último no puede ni castigarlo ni protegerlo. Debido a la desaparición de la persona, el recurso no puede ser, lógicamente, más que el hecho de la familia o de un representante legal. Los recursos introducidos quedan sin respuesta o reciben una respuesta negativa. El deber de investigación no es asumido por los responsables de la aplicación de la ley. (Bonafini y Sánchez, 1999)

Es indispensable saber, pero ¿cómo? Sin ninguna preparación para desempeñar esta tarea, ellas inventan todo. Citemos, por ejemplo, la creación de un emblema, el pañuelo blanco, que no es otra cosa más que el pañal del hijo desaparecido; y también el hecho de escribir en los billetes de banco “Fulano de tal ha desaparecido tal día, en tal lugar, y se encuentra en las manos de...”. Muchas mujeres pagaron con su vida su movilización. Así, la primera presidente, Azucena de Villafior, llamada “la madre de las madres”, desaparece al mismo tiempo que las dos monjas francesas, Alice Domon y Léonie Duquet. Ella había logrado que apareciera, en el espacio publicitario de un importante cotidiano, la primera denuncia pública con 800 firmas que acompañaban el texto siguiente: “Para una Navidad en paz, pedimos la verdad. ¿A quién debemos recurrir para saber la Verdad sobre la suerte corrida por nuestros hijos? Somos la expresión del dolor de cientos de madres y esposas de desaparecidos” (La Nación, 10 de diciembre de 1977).

El día mismo de la publicación, fue raptada. El jueves siguiente, las que quedaban retornaban a la Plaza de Mayo. Hebe de Bonafini asumía la presidencia. El paso siguiente fue salir del país para llevar la denuncia al extranjero.

Dirá la historia si la aventura militar de las Islas Malvinas como maniobra para recuperar una legitimización, apoyándose en una reivindicación de siempre y por eso sumamente popular, estuvo ligada a una vacilación de la posición subjetiva de la dictadura causada por las Madres. La derrota del Ejército iba a precipitar el retorno de la democracia. Antes de entregar el poder, los militares promulgaron una ley con el fin de protegerse frente a eventuales persecuciones judiciales. Pero desde su inicio, la democracia derogó dicha ley. Los autores del terrorismo de Estado exigieron la impunidad. A fines de 1986, fue votada una ley llamada “de punto final”, la cual reducía a 60 días la demora para ingresar en la Justicia los crímenes cometidos durante la dictadura. En nombre de la reconciliación nacional, el gobierno de Alfonsín franqueaba una nueva etapa en junio de 1987: la llamada ley de “obediencia debida”, que absolvía a todos aquellos que actuaron “bajo órdenes”. Tan es así que el tristemente célebre capitán Astiz, responsable del rapto de las monjas francesas y de la primera presidente del movimiento de las Madres, quien supervisaba los interrogatorios y las torturas realizadas me-



dante la picana eléctrica, entre otros, no solo se encontraba libre, sino que además el Estado Mayor de la Armada había exigido –y obtenido– su promoción al grado de Capitán de corbeta².

La Iglesia argentina comparte una gran responsabilidad. En 1988, el padre Aumont escribía: “Una vez más, he palpado el escándalo de una iglesia que sabía sobre las desapariciones, las torturas, los muertos; que no gritó su horror; que aceptó la tesis según la cual se salvaba así la Civilización Occidental, la sociedad, el cristianismo”.

Citemos eso para terminar: la comisión episcopal de los cultos había publicado un *Magnificat* eliminado de su famoso versículo: “Él [Dios] ha derribado los potentes de su trono” (Lucas 1, 46-55). Huelga decir que los obispos se contaron entre los abogados más activos de la ley de olvido.

Pero las madres no perdonan. Frente a la impunidad de los torturadores, esas mujeres indomables continúan la lucha contra el olvido y la anulación. Y la continúan en un clima de afrentas repetidas. Se las acusa de proseguir un objetivo antinacional, de ser malas argentinas, de practicar un terrorismo sentimental, incluso de ser profesionales del enojo.

Hemos dispensado al lector del detalle de las torturas y las persecuciones. Le proponemos ahora continuar con la relectura de *Antígona* de Sófocles, que nos servirá, en un tercer momento, como instrumento de interpretación.

2. Nuestro texto fue publicado en abril de 1989. Desde entonces, Astiz ha sido condenado a reclusión perpetua en Francia en 1990 y también, años más tarde, en Italia. Astiz no fue arrestado hasta 2003, y el juicio empezó recién en 2009.

Antígona

Introducción

De todas las obras literarias producidas por el hombre, *Antígona* de Sófocles es considerada una de las más próximas a la perfección.

Un libro de una erudición rara, *Las Antígonas* de G. Steiner (1986), nos recuerda que durante el siglo XIX, los más grandes pensadores, poetas y filósofos la consideraban inigualada.

Hegel (1807/1941) habla de ella así: “Una de las obras de arte más sublime y, en todo aspecto, la más lograda que el espíritu humano jamás haya producido... la celestial Antígona, la más noble figura aparecida sobre la tierra” (p. 266).

La ilustración más antigua que tenemos de ella data de cuatro siglos antes de Jesucristo: se trata de un jarrón que muestra a Antígona conducida ante Creonte.

El texto ha dado lugar a innumerables comentarios; la obra, a cantidades de versiones diferentes. Además de Hegel, se han interesado en ella, entre otros, Goethe, Kierkegaard, Hölderlin, Schopenhauer y, más cerca de nosotros, Heidegger, Derrida y Lacan. Entre las versiones modernas citamos, por ejemplo, las de Orff, Honegger, Brecht, Cocteau, Anouilh.

Para seguir el destino extraordinario de esa obra vuelta una referencia canónica, nos remitimos al libro de Steiner *Las Antígonas*. Por nuestra parte, nos proponemos más modestamente resituar la obra y recordar su desarrollo para aislar algunos puntos destacados a partir del comentario de Lacan.

Los antecedentes de Antígona

Antígona pertenece a una de las grandes familias de la mitología griega: los Labdacides, descendientes de Cadmos, fundador de Tebas.

El hijo de Labdacos, Layo, se ve maldecido por Pelops por haber seducido al hijo de este último, el joven y bello Chrysippos, inventando con ello los amores contranatura. Un Oráculo le revela que de ahora en más le está prohibido engendrar un niño. Una noche de embriaguez, no tiene en cuenta la profecía, y nace Edipo, portador del peso de la falta.

Cuando Edipo descubre que ha realizado la antigua profecía, ya han nacido cuatro niños incestuosos: Eteocles, Polínice, Antígona e Ismene. Yocasta se ahorca y Edipo se revienta los ojos mientras que Creonte, hermano de Yocasta, asume la regencia. Prontamente, Edipo es desterrado después de haber maldecido a sus hijos. Antígona, modelo de la piedad filial, guía sus pasos ciegos hacia Colono, su última morada.

Los hijos de Edipo debían gobernar Tebas un año cada uno. Pero Eteocles, considerándose primogénito, rehúsa cumplir el pacto una vez que su periodo ha transcurrido. Polínice, furioso, con la ayuda de Adrastos, rey de Argos, del cual toma la hija como esposa, constituye un Ejército dirigido por siete jefes que deben atacar simultáneamente las siete puertas de Tebas. Ismene advierte de ello a Edipo, pero este reitera su maldición y muere en circunstancias sobre las cuales volveremos. Ismene y Antígona retornan a Tebas con la vana esperanza de reconciliar a sus

hermanos. La guerra estalla. Polínice y Eteocles se matan mutuamente en un combate singular mientras Tebas sale victoriosa. Entonces, Creonte, hecho rey, decide enterrar a Eteocles con los honores mientras que el cuerpo de Polínice es arrojado, según sus órdenes, al exterior de la ciudad, abandonado a la putrefacción y a los buitres. La tragedia de Sófocles comienza precisamente en el momento del edicto de Creonte.

La obra de Sófocles

La constituyen un prólogo y seis episodios; mientras más avanzamos en la tragedia, ya sea del prólogo al primer episodio o bien de un episodio a otro, el coro, al que Lacan asimila a la dirección escénica moderna, interviene en contrapunto, avivando nuestras emociones. No daremos aquí más que una versión abreviada.

El prólogo sitúa de entrada las coordenadas del drama. Antígona apostrofa a su hermana Ismene. Recordando los males dejados en herencia por Edipo, la muerte de los hermanos enemigos y la decisión de Creonte, le declara su voluntad de hacer caso omiso de la misma y la interroga sobre lo que ella piensa hacer. La réplica de Ismene en el verso 90 –“Pero la verdad es que ansías lo imposible”– la muestra adoptando un perfil bajo. Apenas si propone ayudar a su hermana guardando en secreto la sepultura, pero Antígona protesta: “¡Ay de mí! Propálalo a los cuatro vientos”. Ella rechaza entonces con un desprecio no desprovisto de crueldad toda participación ulterior de Ismene en su acto.

Una intervención del coro nos rememora los combates recientes, y el primer episodio nos presenta a Creonte, vuelto rey de Tebas, cuya primera ley es la denegación de sepultura para Polínice, “ninguno de sus miembros lo honre dándole sepultura ni lo llore, sino que lo dejen sin enterrar, de suerte que se pueda ver su cadáver devorado y maltratado por aves rapaces y por perros”.

Entra entonces un guardia que, después de algunas piruetas, anuncia a Creonte que alguien ha desafiado su voluntad operando los gestos rituales. Se da la orden de dispersar de nuevo los restos en el polvo.

Un elogio al ser humano por parte del coro precede el segundo episodio. Antígona regresó una vez más al lado del cuerpo de su hermano y se hizo sorprender. Es conducida entonces ante Creonte y condenada a ser enterrada viva en una tumba, lo que la deja indiferente.

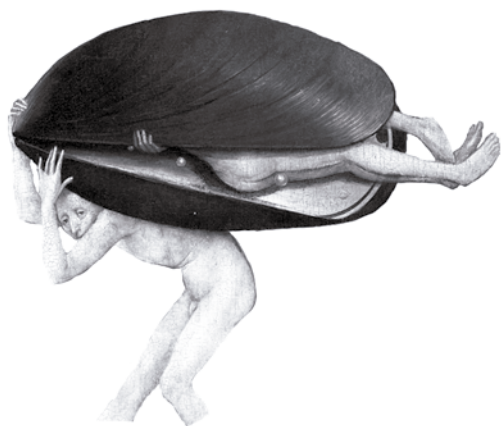
“La muerte que Antígona elige libremente, en todo conocimiento de causa, tiene ejes de significaciones que superan totalmente la voluntad o la comprensión de Creonte” (Steiner, 1986).

Sigue el canto del coro sobre el Até, el límite que no hay que atravesar. Hemón, a quien está prometida Antígona, intenta en vano interceder. Creonte, su padre, permanece inflexible.

Después de este tercer episodio, interviene de nuevo un canto del coro: el deseo triunfante.

El lamento de Antígona que precede a su puesta en tumba es el punto de inflexión de la obra. El coro evoca en contrapunto tres destinos parecidos, particularmente dramáticos.

El anteúltimo episodio pone en escena a Tiresias, el adivino ciego cuya predicción hace vacilar la resolución de Creonte.



Una vez que el coro evoca que se ha ido más allá de los límites, Creonte, quien ha comenzado a dar sepultura a Polínice, llega demasiado tarde para salvar Antígona, asiste al suicidio de su hijo Hemón desesperado y, ya al final, se entera de que su mujer, Eurídice, se ha dado muerte.

Algunos puntos salientes

El acto de Antígona. “Pensar [...] el enigma por el cual el acto maldito de Antígona parece la encarnación de las aspiraciones morales de la humanidad mientras que el legalismo cívico de Creonte es fuente de devastación” (Steiner, 1986, pp. 280-281).

Hegel (1807/1941) retoma el conflicto que opone a Antígona y Creonte como el de dos derechos, ambos justificados: el derecho de la familia (el particular) contra la razón de Estado (el universal). Cada uno de los protagonistas desconoce los derechos del otro, lo que acarrea necesariamente un conflicto. Sin embargo, Hegel sabía que, en su acción de intención universalista, el amo actúa de facto como un particular (Kojève, 1947, p. 253). No es un conflicto de discursos. Existe algo de irreconciliable, y Lacan, retomando la rectificación aportada por Goethe a la versión simétrica de Hegel, demuestra que Creonte transgrede una prohibición, lo que Hegel no ve por desconocer el espacio entre-dos-muertes del cual hablaremos más adelante.

“Creonte, empujado por su deseo [...] busca atacar a su enemigo Polínice más allá de los límites en los cuales se le es permitido alcanzarle. Quiere golpearlo precisamente con esa segunda muerte que no tiene ningún derecho a infligirle” (Lacan, 1986, p. 297).

Lacan insiste: no es un derecho, sino un error de Creonte, aquello contra lo cual Antígona se rebela de manera indivisible. Ella no tiene ningún conflicto ético que resolver, no está sujeta a ningún debate crítico, en el sentido de Kant (Žižek, 1986). Su acto se impone a ella. Su punto de vista es aquel de la eternidad, aquel de las leyes no escritas. Ya no la *diké* chthoniana de los dioses de abajo, sino algún orden de la ley “que no es desarrollado en ninguna cadena significativa, en nada” (Lacan, 1986, p. 324).

“Más allá de todo lo que Polínice haya podido hacer de bien o de mal, de todo lo que pueda serle infligido, Antígona mantiene radicalmente el valor único de su ser” (Lacan, 1986, p. 324).

“El *ex-nihilo* alrededor del cual se sostiene Antígona no es otra cosa que el corte que instaura en la vida del hombre la presencia misma del lenguaje” (Lacan, 1986, p. 324).

Ese lenguaje da cuenta del valor único del ser de Polínice que, poco importe lo que haya hecho en vida, tiene derecho a una sepultura. Sabemos de la irreductibilidad del apellido a la metáfora, su permanencia de una lengua a otra. “Se trata de inscribir el sujeto que ha existido a ese Otro que le ha hecho indigno” (Soler, 1987).

Antígona atraviesa el límite permitido por Creonte, quien por su parte traspa el límite autorizado por las leyes no escritas. Pero únicamente Antígona es heroica. La tarea que cumple es ética. No va a dejar expuesto el horror del cuerpo de su hermano pudriéndose y despedazado.

La elección forzada. A través del diálogo Antígona-Ismene, Sófocles enfrenta dos posiciones subjetivas bastante distintas, al mismo tiempo que nos está dando las coordenadas del drama. A la determinación sin falla de la heroína, corresponde la irresolución de su hermana.

Interesémonos en el personaje de Ismene. En numerosas versiones ulteriores del drama, Ismene desaparece: es así en las Antígonas de Eurípides, Séneca, Racine, Kierkegaard, etc.

Para Kierkegaard, la supervivencia de Ismene es, por parte de Sófocles, una compasión inadmisible. Este autor sostiene, por otro lado, que en el texto de Sófocles, Antígona “no tiene nada que ver con el destino desafortunado de su padre” (Kierkegaard, 1970). Tan es así que, escribiendo su propia versión del drama, Kierkegaard comienza por suprimir el personaje de Ismene, y luego, en desacuerdo con Sófocles sobre la posibilidad de enfocar una felicidad para Antígona (en el caso que Creonte no hubiese prohibido los funerales de su hermano), establece una relación casi de causa-efecto entre la falta paterna y el destino de Antígona, haciendo de ella la depositaria del secreto del incesto. Es castigada por una “fatal necesidad”.

Sin embargo, el texto griego parece bastante claro (Cf. el verso 856, por ejemplo): “con ello estás pagando alguna mala acción de tus padres”.

Steiner nota, haciéndose eco de Kierkegaard, que a partir del verso 941 de la obra de Sófocles –“Mirad, autoridades de Tebas, a la única que quedaba de las infantas, ¡cómo soy yo y cómo los hombres que me infligen tamaña afrenta, y eso por acatar el más piadoso acatamiento!”–, cuando Antígona pronuncia sus últimas palabras ante su sepultura, ella se vuelve la única sobreviviente. Rehusando participar de la tarea ética, Ismene pierde su existencia significativa. La elección que se impone a las dos hermanas podría formularse así: ser o no ser hija de Edipo, hermana de Polínice.

En el prólogo, Antígona apostrofa a su hermana en estos términos: “Ahí tienes cómo está la situación, y pronto tendrás que demostrar si eres bien nacida o, aunque de padres nobles, vil”.

Sostener esta filiación es pagarla con la muerte. No hacerlo es desaparecer respecto de lo simbólico. Cuando, en un segundo tiempo, Ismene intentará asociarse al destino de Antígona, se verá responder, en

el verso 547, “¡Nada de morir junto a mí, ni tampoco de tomar como tuyo aquello en lo que no interviniste para nada!”. Poco después, Ismene se volatiliza, literalmente. No tiene más lugar en la tragedia y su futuro se torna enigmático. Bascula en el anonimato.

¿Hubiera podido Ismene quedarse en esa posición pusilánime por si acaso Antígona hubiese fallado en su tarea? Tenemos que responder por la afirmativa, la posición habitual del ser humano es no querer saber nada acerca de la “cifra mortal de su destino”. El personaje de Ismene nos parece necesario para hacer valer por contraste el acto de Antígona, sola en su elección. Ismene no lo hace; huye de su responsabilidad ética. Es en tal sentido que la elección de Antígona es una elección forzada. Su desmontaje a partir de la teoría de los conjuntos fue hecho por Jacques-Alain Miller. Su prototipo es “la bolsa o la vida”, en el cual la elección de la bolsa queda excluida bajo pena de perder no solamente la bolsa, sino la vida también. Ese o producido por la elaboración lacaniana, bautizado vel exclusivo³, “no impone una elección entre sus términos más que eliminando uno de ellos, siempre el mismo sea cual sea la elección”. Del mismo modo, en la famosa pareja “la libertad o la muerte”, la elección de la libertad equivale la mayoría de las veces a la de la muerte y pone al descubierto la disyunción como falsa.

La enunciación recubre el enunciado implícito siguiente: la vida privada de libertad o la muerte.

Ismene opta por la vida, pero ¿vale todavía algo dicha vida?

Entonces, Antígona hace una elección forzada en la cual la apuesta trasciende la simple efectuación de los ritos, vamos a ver por qué.

El rito insuficiente y la voluntad de hacer saber. En su libro sobre la mitología griega, Grimal (1953) nota que a partir del momento en el que Antígona esparce tierra sobre el cadáver, dicho gesto basta para cumplir la obligación religiosa. Afirma imperturbablemente que, en razón de ese acto de piedad, ella se ve condenada a muerte por Creonte.

Sin embargo, de ese modo Grimal deja escapar un eje esencial de la obra. En efecto, cuando Antígona cumple el rito, no es sorprendida por los guardias. En ese preciso momento, ella entierra religiosamente a su hermano. Pero, entonces, ¿por qué regresa luego allí? ¿Cuál es la razón que hace que todavía no se encuentre exenta de sus obligaciones?

Pues, apaciguar su conciencia no le basta. Vuelve, y viendo la tierra dispersa, los ritos deshechos, estalla en gemidos y lanza feroces maldiciones en contra de los autores del perjuicio. Es lo que dice literalmente Sófocles. Evidentemente, su actitud no pasa desapercibida y, una vez atrapada por los guardias, no niega nada, atestiguando que es ella quien ha procedido anteriormente a ejecutar los ritos. Aparece muy claramente decidida, más allá del rito cumplido, a hacer saber que una ley primordial ha sido transgredida y a manifestar públicamente su total desacuerdo.

Es en ese momento de retorno a los restos mortales de Polínice que ella pasa del estatuto de mujer valiente al de heroína trágica, si las

hay. De defraudadora de las leyes de la ciudad, se transforma en acusadora del exceso inicuo constituido por la denegación de sepultura. Ahí se sella su destino.

Lacan, como lo recuerda J.-J. Gorog (1987), distingue el actuar del practicar, vinculando el primero a la verdad y el segundo al evento. La tragedia griega solo toma su efecto en la confrontación del hombre con la verdad. Es en su acto ético y no en la práctica de los ritos que Antígona realiza su paradigma ético.

La figura de Antígona. El hecho de que un libro⁴ haya podido poner a Antígona del lado de la neurosis obsesiva, lo que parece propiamente increíble, muestra los riesgos de ese tipo de interpretación. En efecto, su coraje, su rebeldía, su imposición que doblega al amo Creonte ¿qué tienen que ver con el rechazo del riesgo o la procrastinación del obsesivo? Tampoco la situaremos del lado de la melancolía, como la ve Kierkegaard, ni del lado de la histeria, lo que sería nuestra tendencia, puesto que, siguiendo a Lacan, lo que nos importa no es su estructura psicopatológica sino el ejemplo ético que viene a encarnar.

Deseamos volver sobre el aspecto sin miedo y sin piedad de Antígona, cuyo atractivo singular es el de ser “una víctima tan terriblemente voluntaria”, para subrayar que su acto no tiene relación con el suicidio.

Algunos comentaristas se han escandalizado con que Antígona, una vez condenada, profiera su lamentación en el cuarto episodio, cuando ya se encuentra entre la vida y la muerte. Lacan (1959-1960/1986) categoriza de contrasentido insensato tal pesar para subrayar que desde este límite donde ya ha perdido la vida, “desde allí ella puede verla; desde allí, si pudiera decirse, puede vivirla bajo la forma de lo que está perdido” (p. 236).

Aun cuando se lamenta, Antígona no cede; pero no es ni fría ni está libre de pesares, no se ubica en una inhumanidad.

Creonte, tan inflexible como ella al principio de la obra, terminará por retroceder ante la terrible predicción de Tiresias. Sin embargo, en vez de precipitarse hacia la tumba donde Antígona se encuentra enterrada viva, empieza por cumplir el rito funerario sobre el cadáver de Polínice. Lo que él efectúa es una apariencia de acto, pues Antígona ya hizo lo necesario. Lacan nos dice que quiere aliviar su conciencia, que esa es la razón por la cual empieza por hacer esto.

Gorog (1987) lo retoma notando que primero Creonte rechaza el entierro y solo luego condena a Antígona. Debe entonces modificar la regla antes de corregir las consecuencias: “La verdad del acto de Antígona se desvela cuando Creonte se esfuerza en reparar”.

El fin de la obra muestra a Creonte exhausto, como un muerto entre los vivos, habiendo perdido mujer e hijo. De eso Lacan obtiene un doble argumento: primero, que el héroe trágico libera a su protagonista; por otra parte, que los verdugos y los tiranos son hombres ordinarios, y que solo los mártires no tienen miedo ni piedad, yendo hasta el límite en el cumplimiento de sus deseos.

3. Figura de lingüística que no permite elegir ninguno de los dos términos puestos en balance.

4. N. del E.: Gagnebin, M. (1987). *Les ensevelis vivants*. Seyssel: Champ Vallon.

La segunda muerte y el entre-dos-muertes

Tiresias: “Cede, pues, al muerto, no te ensañes en quien tuvo ya su fin: ¿qué clase de proeza es rematar a un muerto?” (v. 1027-1030).

Lacan encuentra en la obra de Sade la noción de “segunda muerte”. El proyecto que Sade concibe es procurar al muerto un sufrimiento eterno. El asesinato, recordaba Colette Soler, es un homicidio elemental, es matar a la persona viva. El anhelo de Sade es alcanzar al sujeto en su apellido propio, en el significante que lo representa. No basta que el viviente muera: hace falta impedir que la naturaleza pueda recomponer otra cosa, desmembrar este cuerpo, obtener un grado suplementario en la muerte. Así, en *Julietta o las prosperidades del vicio*, Sade (1797/1986) escribe: “El asesinato no quita sino la primera vida al individuo que atacamos. Habría que poder arrancarle la segunda para ser aun más útiles a la naturaleza, puesto que es el aniquilamiento lo que ella desea”. Se trata de atacar al muerto borrando toda traza de su estadía sobre la tierra.

Entonces, importa distinguir tres muertes:

-La muerte biológica, la de la detención de las funciones vitales, la que petrifica la representación del cuerpo. Esta es la muerte imaginaria.

-La muerte simbólica, la del espíritu que habita el cuerpo. El rito funerario permite que el espíritu del muerto encuentre el descanso al mismo tiempo que, simbólicamente, continúa viviendo, arrancado a la descomposición por la sepultura.

-La segunda muerte: el puro pecado que queda cuando se suprime la simbolización, la muerte real por borratura de la huella, el horror del sufrimiento eterno.

Steiner llama obscenidad última la exposición de los muertos al sol –“ha sido anunciado a esta ciudad que ninguno de sus miembros lo honre dándole sepultura ni lo llore, sino que lo deje sin enterrar, de suerte que se pueda ver su cadáver devorado y maltratado por aves rapaces y por perros” (Creonte, v. 200-205)– y de los vivos a la tumba: “Luego, tras encerrarla en un túmulo bien recubierto, como ya he dicho, dejadla sola, abandonada de todos, bien sea que deba morir o bien quedar enterrada viva bajo semejante cubierta” (Creonte, v. 886-890). Es este espacio el que Lacan va a nombrar *entre-dos-muertes*, espacio que consiste en la disyunción entre muerte simbólica y muerte biológica y que tiene por tela de fondo el horror de la segunda muerte. Tanto Polínice como Antígona y luego Creonte van a encontrarse sucesivamente en ese espacio: Polínice por ser cuerpo muerto sin sepultura, Antígona por ser viviente en la tumba, Creonte, al final de la obra, por hablar de él mismo como de un muerto entre los vivos. Creonte, quien ya impuso a Polínice una segunda muerte buscando alcanzarlo más allá de la muerte, va a reiterarlo intentándolo otra vez con Antígona. Si Antígona sustrajo a Polínice de las maniobras de Creonte, es el coro quien va a ofrecerle a su vez la sepultura a Antígona, volviendo inoperante la tentativa de Creonte.

Creontes y Antígonas argentinos

Desde antes del golpe de Estado, en 1974, el general Galtieri habla de una enfermedad grave que las fuerzas armadas están dispuestas a operar, evocando la crisis que atraviesa la Argentina: “Que nadie

dude que todo el mal será extirpado, todas la células, incluso las que son dudosas”.

Durante la dictadura, el general Ibérico Saint Jean declara: “Primero mataremos a todos los subversivos, luego mataremos a sus colaboradores, después a sus simpatizantes, enseguida a aquellos que permanecen indiferentes y, finalmente, mataremos a los tímidos” (*Herald Tribune*, el 26 de mayo de 1977).

Después del retorno de la democracia, el general Ríos Ereñú se justifica así (junio de 1985):

Fue preciso defender los valores esenciales y eso se hizo al precio de una guerra. En una guerra, hay hechos que no pueden ser tratados asépticamente... Si consideramos que esa guerra fue totalmente justa y legítima, pues era el interés nacional lo que estaba en juego, entonces a muchos de mis camaradas les cuesta aceptar que se cuestione hoy esa manera de actuar.

Estos tres extractos dan el panorama de la “misión” de los militares argentinos: “purificar” el país en nombre de la “doctrina de seguridad nacional” para salvar la “civilización occidental y cristiana”. En ese mismo país, durante más de tres siglos, en nombre de una misión análoga, 90% de la población indígena fue exterminada. La purificación llevada a cabo por la dictadura, sobre sus aspectos de certeza paranoica, tiene como efecto que el poder, garante del derecho, legítima el horror, llama a la transgresión. Ofrece un campo ilimitado a las perversiones de los ejecutantes, a sus omnipotencias.

Así, un torturador llamado Juan XXIII, pretendiendo seguir los caminos de Dios, puede decir a los prisioneros que son muertos que caminan. Otro, que por el simple hecho de haberlo visto, han firmado su condena de muerte.

Pero, más allá de esta muerte prometida, la dictadura, haciéndolos desaparecer busca infligir una segunda muerte a sus enemigos, busca borrar sus huellas. Se los echa al mar desde un helicóptero. Otros son sumergidos en el fondo de lagos. Se producen retornos imprevistos en lo real: igual a la peste que amenaza Tebas, el agua potable de una ciudad es contaminada.

Lacan, en su reflexión sobre la ética, se refirió a Kant y Sade. Muestra cómo ambos, cada uno a su modo, inventan configuraciones que ponen al sujeto en condiciones de tal acentuación de la falta de ser que se les ofrece una elección depurada: de un lado, el servicio de los bienes, el *pathos*, del otro, una exigencia que conlleva la muerte.

Es esta elección ética la que van a hacer las Madres, al precio, para algunas de ellas, de pagar con sus vidas a fin de responder a la denegación de sepultura.

Dos temas puestos en evidencia detienen nuestra atención. El primero es una reivindicación apoyándose en una denegación consciente: la aparición con vida. El segundo es metafórico, lo recibimos de Hebe de Bonafini: sus hijos están en su vientre, los lleva en un embarazo sin fin.

¿Por qué la aparición con vida? La mayor parte de ellas no dudan de la muerte de sus chicos. Con la instalación del gobierno



constitucional, telegramas anónimos señalan en tal o cual cementerio tumbas de NN que contienen restos de desaparecidos. La consigna, que no era del orden loco de una demanda imposible sino el cuestionamiento de un sistema –¿cómo y por qué están muertos?–, tomó un sentido profundo de rechazo del silencio y del olvido: aceptar las exhumaciones, las reparaciones económicas, los homenajes póstumos, todo esto iba en el sentido de impedir poner fin a la tragedia sin juicio ni castigo para los culpables. Dar sus hijos simplemente por muertos hubiera sido asesinarlos una segunda vez.

Cuando desarrollan ese aspecto explicándolo de esa manera, ¿a qué apuntan esas mujeres? ¿No se trata de una voluntad de reinscribir a cuenta de leyes no escritas el goce sin límites de los torturadores, de querer nombrar el horror?

La exhumación que permitiría efectuar los ritos funerarios, tratar el caso particular dejaría intacta la transgresión de la ley, las razones de la muerte y su objetivo. No se puede hacer ningún compromiso: hace falta otro garante del derecho y del reconocimiento que se abocan a reintroducir.

Veamos el otro tema: la analogía de la tumba y el vientre materno de la cual Freud habla en *Lo ominoso* se realiza para Hebe de Bonafini metafóricamente; su combate es el de sus hijos; sus dos hijos están vivos mientras ella sostenga las ideas por las cuales han desaparecido. Ella los mantiene entre dos vidas, ni vivos, ni muertos. Está en gestación de un anhelo: que un niño en el cual ella reconozca a los suyos entre un día en el palacio del gobierno por la puerta mayor. Sin miedo y sin piedad, inquebrantable en su resolución, la tentación de identificarla con Antígona es grande; ¿no se intituló el capítulo del libro que cuenta su compromiso “Una decisión obligada”?

Tragedia y ritos funerarios

En el capítulo quizás más interesante de su libro *L’homme et la mort*, Edgar Morin (1970) pone el acento en el doble que acompaña al viviente durante toda su existencia para desertar el cuerpo en el momento del deceso. Nota que los funerales cumplidos de manera conforme dejan un residuo indestructible por el culto: huesos, cenizas o momia, a los cuales habría que agregar las reliquias. La muerte infame o la ausencia de funerales secretan fantasmas inconsolables o muertos obsesionantes, mientras que los vampiros proceden del fallo de los funerales. La muerte del padre de Hamlet, en la obra de Shakespeare, combina el asesinato y el fallo de los funerales. Se sabe que el fantasma del padre vuelve para atormentar a Hamlet.

En Sófocles, encontramos las premisas de Antígona ya en Áyax. Áyax se mató por haberse deshonrado a sí mismo, y se le niegan los funerales. Es necesaria la mediación de Ulises para que sus allegados puedan ofrecerle sepultura.

Por otro lado, llegado a Colono, al final de su camino, Edipo desaparece sin dejar huellas, sin permitir ritual alguno a su descendencia, ninguna pacificación.

Hemos visto que esencia y existencia están íntimamente ligadas en el ser humano, al mismo tiempo que se distinguen. Si alguien des-



aparece, hay que tratar las dos simultáneamente: a la vez, el ser, el organismo vuelto cadáver, y la existencia, la representación significativa de la persona. Sin el tratamiento simbólico necesario para el cuerpo muerto, el imaginario se desencadena bajo la forma de fantasmas, espectros y vampiros diversos.

Al final de *Tótem y tabú*, Freud (1912/1975) da un análisis de la tragedia consecuentemente al mito que acaba de inventar. Recordemos que el asesinato del padre gozador de la horda primitiva genera la culpabilidad de los hijos, culpabilidad cuyo tratamiento simbólico va a ser la creación de la ley, la prohibición del incesto que evite a los hermanos matarse unos a otros.

Tanto el héroe trágico como el padre primitivo cargan con la culpabilidad trágica con respecto al coro figurando la masa de los hermanos que se apiadan. Ambos deben morir. Al mismo tiempo, el héroe representa, a través de su rebeldía contra la autoridad, el crimen imputable a los miembros del coro. La muerte del héroe repite la muerte del padre aliviando la culpabilidad que le corresponde, haciéndose cargo de ella.

Volvamos a Sade y su anhelo de segunda muerte, proyecto de un asesinato que se extiende hasta la representación simbólica, hasta la realidad de la nominación misma, es decir, la filiación. ¿No tenemos allí un cuestionamiento del mito freudiano, una tentativa de evitar las consecuencias conmemorativas (ritos totémicos y prohibición del incesto)? En tela de fondo de ese desafío a la ley, se esboza la voluntad de crear un homicidio sin culpabilidad, un goce sin contabilidad.

¿No es lo mismo a lo que se apunta en la Argentina de la dictadura a través del fenómeno de la desaparición en masa: no dejar ninguna huella, no rendir ninguna cuenta, que no exista ninguna culpabilidad?

En esa genealogía, se entiende por qué el fenómeno de las Madres de Plaza de Mayo es insoportable para algunos. Siendo las únicas que no son culpables, encarnan la culpabilidad que hace falta, restituyen el eslabón faltante en la serie asesinato-culpabilidad-ley.

En el marco de este artículo, abordaremos un último punto: los limbos. Imaginados por las tradiciones órficas, se encuentra una huella de ellos en la *Eneida*: Virgilio los sitúa a la entrada de los infiernos, como el lugar de estadía de los niños nacidos muertos o que vivieron solamente poco tiempo. Esa idea fue retomada por el catolicismo. Según la doctrina católica, era el lugar donde se encontraban las ánimas de los justos antes de la venida de Jesucristo, excluidos del Cielo en razón del pecado original. Después de su resurrección, Jesucristo fue a liberarlas. Ellas le hicieron una escolta triunfal el día de su ascensión y entraron con él al Cielo. Pero, sobre todo, el limbo es el lugar adonde bajan las ánimas de los niños muertos sin bautismo, donde sufren las consecuencias del pecado original.

Los limbos son así un entre-dos, una antecámara, un lugar ya no de desesperanza sino de inexistencia, de espera del Juicio Final. La invención del purgatorio en el siglo XII resulta de eso.

Vemos así que la falta de un rito, el bautismo, es constitutivo para estos niños de una especie de *no-man's-land post mortem*, de una estructura de borde.

Si una madre de desaparecido puede decir metafóricamente que está embarazada de sus hijos, ¿no es que, a falta del rito prescrito, crea así integralmente un lugar de espera donde alojarlos simbólicamente?

Conclusión

La especie humana es la única para quien la muerte está presente en el curso de la vida, la única que acompaña la muerte de un ritual funerario, la única que cree en la supervivencia y la resurrección de los muertos. La muerte introduce entre el hombre y el animal una ruptura más sorprendente todavía que la herramienta, el cerebro, el lenguaje.

E. Morin

Para Hegel (1807/1941), la única ley divina es aquella de enterrar a los muertos. Los rituales que ordenan la ceremonia varían de una cultura a otra. Ariès (1975) ha demostrado igualmente que en una misma tradición se modifican de una época a otra: la muerte “domesticada” de la Edad Media se ha vuelto una muerte vergonzosa en la época moderna en Occidente. Las creencias populares deciden el ritual que consagra y determina el cambio de estado del muerto. Y son muy antiguas, puesto que se encuentran huellas de ritos funerarios que datan de 92 mil años.

Más allá de todas las discusiones eruditas sobre el origen del lenguaje, la sepultura viene a atestiguar su existencia al realizar, más allá de la connaturalidad de la imagen y del símbolo, el acoplamiento entre presencia y ausencia. Alzando la muerte de un prójimo a la vida en lo simbólico, la sepultura atestigua así de la parte tomada por el sujeto a una realidad de nominación.

En su célebre artículo *Lo ominoso*, Freud (1919/1992) le da la palma de lo ominoso a la reaparición de los muertos, así como a su

opuesto, la idea de ser enterrado vivo (p. 235), esperamos haber puesto en valor cómo estos fenómenos están ligados al fallo de tratamiento simbólico de la muerte en el primer caso y al anhelo de segunda muerte en el segundo caso, que deja los próximos en la incapacidad de asegurar los ritos simbólicos.

En su terrible odio, la dictadura argentina ha querido perseguir a sus enemigos más allá de sus muertes. Las Madres de Plaza de Mayo encarnaron un ejemplo ético tal que entró en la lengua y permitió a otras madres, en otros países, nombrar lo que tenían que hacer, a tal punto que, desde entonces, movimientos de madres de desaparecidos salieron a luz en Brasil y El Salvador.

Destacamos que el movimiento de Madres de Plaza de Mayo no ha integrado a la totalidad de las madres de desaparecidos. Algunas no han tenido ese heroísmo, otras salieron del movimiento con el regreso de la democracia. ¿Debe sorprender que, en esa Argentina atormentada por los desaparecidos, la delincuencia tome a veces un carácter macabro? Hace un tiempo, la sepultura de Péron fue profanada y pedazos de su cadáver fueron devueltos contra rescate.

Recomendamos al lector interesado por esas cuestiones una excelente película del georgiano Tengüiz Abuladze, *Arrepentimiento* (1984), que da una versión original de la reintroducción simbólica: la familia de un déspota estalinista, bien instalada en la nomenclatura provincial, se ve confrontada a la visión horrificada de su cadáver instalado en su jardín. En efecto, una mujer cuyos padres desaparecidos han sido víctimas de la arbitrariedad del tirano desentierra tres veces sus restos mortales. Se opera entonces una activación forzada del recuerdo y de la culpabilidad que va a devastar la descendencia del déspota.

El fenómeno del nazismo, en lo que representa de culmine del anhelo de la segunda muerte, nos ofrece la oportunidad de concluir este artículo.

En su oración fúnebre, escrita para la transferencia de las cenizas de Jean Moulin al Panteón, Malraux (1971) relataba un hecho de la última guerra mundial:

Veinte años después, la Resistencia se ha vuelto un mundo de limbos donde la leyenda se mezcla con la organización. Así encontré el sentimiento profundo, orgánico, milenario, que tomó posteriormente su acento de leyenda:

En un pueblo de Corrèze⁵, los alemanes habían matado a combatientes del maquis y dado la orden al alcalde de darles sepultura en secreto, al alba. Es costumbre en esa región que cada mujer asista a los funerales de todo muerto de su pueblo irguiéndose sobre la tumba de su propia familia. Nadie conocía a aquellos muertos que venían de Alsacia. Cuando llegaron al cementerio, llevados por nuestros paisanos bajo la guardia amenazante de las metralletas alemanas, la noche, que se retiraba como el mar, dejó surgir a las mujeres de Corrèze en negro, inmóviles de arriba abajo de la montaña, esperando en silencio, cada una sobre la tumba de los suyos, la sepultura de los muertos franceses⁶.

5. Región en el centro de Francia, 500 kilómetros al sur de París.

6. N. del T.: La traducción corresponde a Malraux, A. (1996). *Oraciones fúnebres*. Madrid: Muchnik. (Trabajo original publicado en 1971).

Dejaremos a su meditación, en contrapunto con el texto precedente, un entrefilete del periódico *Le Monde* (Yankovitch, 19 de enero de 1988) que rendía cuenta de la muerte del “carnicero de los Balcanes”. El periodista observaba que la agencia Tanjug⁷ no había anunciado su muerte más que dos días después. Notaba: “Se supone que, durante ese lapso, fue sepultado en un lugar que no será revelado, como lo prevé la ley para todo criminal de guerra”.

Resumen

El movimiento de Madres de Plaza de Mayo, paradigma ético, es el efecto de una causa trágica: la desaparición masiva de personas durante la dictadura argentina. Una interpretación es posible a través del comentario de Jacques Lacan sobre *Antígona* de Sofocles; ella evidencia el intento de segunda muerte promovido por el terrorismo de Estado que impone la falta del rito de sepultura. La intención apunta a la genealogía misma de la ley simbólica; su restitución pasa por la manifestación reactualizada de la culpabilidad, tan insoportable en su evocación del horror como necesaria en el restablecimiento de la prohibición.

Descriptores: *Ética, Tragedia. Candidato a descriptor: Ritos funerarios.*

Abstract

The movement of Mothers of Plaza de Mayo, an ethical paradigm, is the effect of a tragic cause: the mass disappearance of people during the Argentine dictatorship. An interpretation is possible through Jacques Lacan’s comment on *Antigone* of Sofocles; it evidences the attempt of second death promoted by the State terrorism and imposed by the lack of the funeral rite. The intention points to the very genealogy of the symbolic law; his restitution goes through the re-enacted manifestation of guilt, as unbearable in its evocation of horror as necessary in the reestablishment of the prohibition.

Keywords: *Ethics, Tragedy. Candidate keyword: Funeral rite.*

Referencias

Abuladze, T. (director). (1984). *Arrepentimiento* [Película]. Unión Soviética: Qartuli Pilmi, Qartuli Telepilmi, Sovexportfilm.

Ariès, Ph. (1975). *Essai sur l'histoire de la mort en Occidem du Moyen Age a nos jours*. París: Seuil.

Bonafini de, H. (1985). *Historias de vida*. Buenos Aires: Fraterna del Nuevo Extremo.

Bonafini de, H. y Sánchez M. (1999). *Une mère contre la dictature*. París: Descartes et Cie.

Boutang, P. (21 de septiembre de 1987). Intervención televisiva. Océaniques, FR3.

Chevanace-Bertin, M. P. (1987). Mémoire pour l’impensable: Le cas des enfants de disparus argentins volés par des militaires ou des policiers. En *Psychanalystes*, 25, 55-71.

Comblin, J. (1977). *Le pouvoir militaire en Amérique latine: L'idéologie de la sécurité nationale*. París: Jean-Pierre Delarge.

Derivery, C. (11 de diciembre de 1985). Verdict en Argentine: Le général Videla et l’amiral Massera condamnés a la réclusion a perpétuité. *Le Monde*.

7. Agencia de prensa de la antigua Yugoslavia.

Derivery, C. (13 de diciembre de 1985). Argentine: Un entretien avec le procureur au proces des anciens chefs militaires. “L’existence d’un plan criminel a étédémontrée”. *Le Monde*.

Derivery, C. (24 de diciembre de 1987). Argentine: Le président Alfonsin promeut le lieutenant Astiz tout en recommandant sa mise a la retraite. *Le Monde*.

Despres, J. (15 de diciembre de 1983). Argentine: Les anciens dirigeants seront jugés. *Le Monde*.

Despres, J. (8 de diciembre de 1983). Argentine: La longue lutte des “grands-meres de la Place de Mai”. *Le Monde*.

Freud, S. (1971). L’inquiétante étrangeté. En *Essais de psychanalyse appliquée*. París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1919).

Freud, S. (1975). *Totem et tabou*. París: Payot. (Trabajo original publicado en 1912).

Freud, S. (1983). *L’avenir d’une illusion*. París: Presses Universitaires de France. (Trabajo original publicado en 1927).

Freud, S. (1984). Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. En *Essais de psychanalyse*. París: Payot. (Trabajo original publicado en 1915).

Freud, S. (1985). Pourquoi la guerre? (Correspondance avec Einstein 1932). En *Résultats, idées, problèmes* (vol. 2, pp. 203-215). París: Presses Universitaires de France. (Trabajo original publicado en 1932).

Freud, S. (1976). Lo ominoso. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 215-252). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).

Gagnebin, M. (1987). *Les ensevelis vivants*. Seyssel: Champ Vallon.

Gorog, J.-J. (1987). Antigone dans l’éthique de J. Lacan. *Lettre mensuelle de l’Ecole de la Cause Freudienne*, 60.

Grant, M. y Hazel, J. (1975). *Dictionnaire de la mythologie*. París: Marabout.

Grimal, P. (1953). *La mythologie grecque*. París: Presses Universitaires de France.

Hamilton, E. (1978). *La mythologie*. París: Marabout.

Hegel, G. (1941). *Phénoménologie de l’esprit*. París: Aubier. (Trabajo original publicado en 1807).

Kierkegaard, S. (1970). L’Alternative. En *Éditions completes* (vol. 3-4). París: Orante.

Kojève, A. (1947). *Introduction a la lecture de Hegel*. París: Gallimard.

Lacan, J. (1966). Kant avec Sade. En *Écrits*. París: Seuil.

Lacan, J. (1986). *Le Séminaire, livre 7: L’éthique de la psychanalyse*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1959-1960).

Lacan, J. (1987). Notes en allemand. *Ornicar*, 42, 7-11.

Le Monde. (26 de febrero de 1985). Argentine: La présidente des meres de la Place de Mai a Paris.

Le Monde. Brésil: Création d’un mouvement des familles de disparus.

Madres de Plaza de Mayo. (1984). *Les meres de la Place de Mai*, 1.

Madres de Plaza de Mayo. (1987). *Les meres de la Place de Mai*, 37.

Malraux, A. (1971). *Oraisons funebres*. París: Gallimard.

Miller, J. A. (12 de diciembre de 1984). Curso inédito de psicoanálisis, Centre National des Arts et Métiers.

Morin, E. (1970). *L’homme et la mort*. París: Seuil.

Rouquie, A. (1983). El poder militar en la Argentina de hoy. En *El poder militar en la Argentina 1976- 1981*. Buenos Aires: Galerna.

Rouquie, A. (1985). *L’Argentine*. París: Presses Universitaires de France.

Sade (Marquis de). (1986). *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice*. París: Pauvert. (Trabajo original publicado en 1797).

Schneiderman, S. (1986). *Jacques Lacan maître zen*. París: Presses Universitaires de France.

Soler, C. (7 de enero de 1987). Curso inédito de psicoanálisis.

Sophocle. (trad. 1964). *Théâtre complet*. París: Garnier Freres.

Sophocle. (trad. 1981). *Les trachiniennes. Antigone*. París: Les Belles Lettres.

Steiner, G. (1986). *Les Antigones*. París: Gallimard.

Steiner, G. (21 de septiembre de 1987). Intervention télévisée, Océaniques, FR3.

Tincq, H. (8 de abril de 1987). Argentine: L’ honneur perdu de l’épiscopat. *Le Monde*.

Walter, J. J. (1977). *Psychanalyse des rites*. París: Denoei/Gonthier.

Yankovitch, P. (19 de enero de 1988). Yougoslavie: Mort du boucher des Balkans. *Le Monde*.

Žižek, S. (1 de diciembre de 1986). *Lecture hégelienne d’Antigone*. L’École de la Cause Freudienne.