

Micaela Alquezar

(Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA)

micaela.alquezar@gmail.com

De la «interpelación» al «ideal regulatorio»: diálogo entre las propuestas de Louis Althusser y Judith Butler

Introducción

El objetivo del presente trabajo radica en reconstruir la crítica que Judith Butler hace a la noción de interpelación de Louis Althusser para luego realizar una lectura de sus desarrollos respecto a la performatividad del lenguaje y la materialización de los cuerpos. En ese sentido, interesará identificar puntos de convergencia y divergencia entre ambas propuestas al momento de problematizar la constitución de los sujetos. ¿Qué mecanismos se ponen en juego? ¿Qué características atribuyen a «la ley» y cómo se reproduce? ¿Qué identifican que se produce en esa reproducción? ¿Cómo se da el cambio? ¿Cómo consideran la subjetividad de los sujetos? ¿Qué rol ocupa en sus escritos la materialidad de los cuerpos?

Para acercarnos a las respuestas que Althusser y Butler dan a estas preguntas –y ponerlas en diálogo– organizamos este escrito en tres apartados. En el primero desarrollamos la propuesta de Louis Althusser para luego en el segundo reconstruir las críticas que Butler le realiza. En el tercer apartado retomamos lo desarrollado en los otros dos para articularlo con las nociones desarrolladas por Butler en *Cuerpos que importan* (2018). Finalmente, en las reflexiones finales dejamos planteadas algunas ideas que se desprenden de la realización de este trabajo.

La propuesta de Louis Althusser

La noción de *interpelación* de Louis Althusser es utilizada para dar cuenta del modo en que el discurso ideológico produce a los sujetos que el modo de producción necesita para su reproducción. Antes de adentrarnos en esta cuestión daremos un pequeño rodeo por el modo complejo que tiene el autor de pensar la totalidad social y por su teoría de las «ideologías particulares», por un lado, y de la «ideología en general», por el otro.

En *Ideología y aparatos ideológicos del estado*(1988)Althusser se hace la pregunta por la reproducción de las condiciones de producción. Esta reproducción por un lado implica aquella de los medios de producción, como son las materias primas, instalaciones y maquinarias, y también aquella de la fuerza de trabajo. Pero la reproducción de la fuerza de trabajo va más allá de una mera «supervivencia» de los individuos a partir de brindarles los medios suficientes para el sostenimiento familiar y propio. La reproducción de las condiciones de producción se vincula, por el otro lado, con la reproducción ideológica de la fuerza de trabajo. Una lectura puede ubicarnos en el campo de lo que el autor denomina «ideologías particulares»; entre ellas es que la ideología dominante se difunde a través de instituciones –como la escuela y la iglesia– y diversos aparatos estatales –como puede ser el ejército– para asegurar el sometimiento de la fuerza de trabajo, así como la reproducción de sus calificaciones y de las relaciones de producción en que se inscriben. Sin la hegemonía sobre los aparatos ideológicos del estado –parte de la superestructura– ninguna clase económicamente dominante –en la base– puede detentar el poder estatal por mucho tiempo. La novedad de la propuesta althusseriana en parte radica en la problematización del esquema marxista de base-superestructura que numerosas veces ha sido leído de manera dicotómica y un tanto lineal. En vez de proponer a la superestructura como efecto de las relaciones materiales de producción de la base, Althusser la ubica, a su vez, como condición *necesaria* para la existencia de la base. Esta concepción no-lineal de la causalidad se vincula con el modo en que el autor piensa a la complejidad de la totalidad.

En *La revolución teórica de Marx*(1967) el autor desarrolla que pensar la totalidad social en su complejidad implica desechar la existencia de una unidad simple que en su propio desarrollo produzca posteriormente la complejidad, o de un «origen radical» (1967, pág. 164). La complejidad significa, en cambio, entender a la totalidad como conformada por contradicciones cuyo desarrollo no puede pensarse de modo lineal. Althusser señala que debe heterogeneizarse el modo de pensar a las contradicciones, considerando las distinciones entre aquella principal y las secundarias, diferenciando los diferentes aspectos –principales y secundarios– en cada una de ellas y resaltando su desarrollo desigual (1967, pág. 160). Éste último punto indica que no todas se hallan en una igualdad de *status* sino que hay jerarquías y dominación; «el todo complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante» (1967, pág. 167). Esto no significa que las contradicciones «secundarias» se desprendan linealmente de la «principal»; todas las contradicciones y sus diversas articulaciones están mutuamente determinadas y a su vez afectan a la configuración del todo social. En síntesis, Althusser descarta cualquier sentido fijo y refiere a la contradicción de la totalidad como

«compleja-estructural-desigualmente-determinada» (1967, pág. 174), conjunto de nociones que agrupa en el término *sobredeterminación* para dar cuenta de las diversas relaciones, sus cambios, y su mutua implicancia en el todo social. Entonces, dice el autor, «la superestructura no es un mero fenómeno de la estructura, es al mismo tiempo su condición de existencia» (1967, pág. 170).

Esto se vincula directamente con la necesidad que Althusser plantea en *Ideología y aparatos ideológicos del estado* de superar –sin dejar de reconocer sus ventajas teóricas– la clásica «metáfora espacial del edificio» del marxismo (1988, pág. 109). Propone ahondar en la cuestión de la autonomía relativa de la superestructura no de modo meramente descriptivo sino «desde el punto de vista de la reproducción» (1988, pág. 110, cursivas en el original). Pensar a la totalidad de modo complejo permite resignificar el lugar de la ideología como clave para la reproducción de la fuerza de trabajo. Esta reproducción no sería una segunda instancia derivada de una producción «original», sino condición misma para la producción. Entonces, en tanto se re-produzca –cada vez– el acuerdo de los sujetos con la ideología dominante no será necesario recurrir al aparato represivo del estado. Pero eso no es todo. Según Althusser, la ideología entendida de un modo más general es clave para la reproducción y constitución de los sujetos en un sentido más elemental aún, en otro «nivel» teórico. Ya no referimos entonces a las «ideologías en particular» –entre las cuales se encuentra la dominante, que está en lucha con otras–, sino a la «ideología en general»¹.

Pero ¿qué es? Althusser la define como (1) «una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia» (1988, pág. 131) que (2) tiene existencia material e (3) «interpela a los individuos en cuanto sujetos» (1988, pág. 138). Los primeros dos puntos se comparten con las ya mencionadas «ideologías en particular». Puede agregarse al segundo que la materialidad de la ideología no solo está dada por las instituciones en las que se encarna, sino también en las prácticas de cada sujeto. Estas prácticas se inscriben en rituales normativos que poseen diversas materialidades; no es igual una misa en una iglesia que un encuentro deportivo o una clase en una escuela. Así, dice Althusser (1988) que «sus ideas [las del sujeto] son actos materiales insertos en prácticas materiales normadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del cual derivan las ideas de este sujeto» (pág. 137).

La novedad de la «ideología en general», entonces, radica en el tercer punto: la pregunta por la interpelación. La interpelación es la operación a través de la cual la ideología

¹ De aquí en más, al igual que Althusser, cuando refiramos a *ideología* estaremos aludiendo a la «ideología en general».

constituye a los sujetos como tales y les brinda «razones-de-sujeto para asumir las funciones definidas [...] por la estructura»²(Althusser, 1966, pág. 118). Es a partir del reconocimiento de su llamado que pueden reconocer que son sujetos y, por lo tanto, funcionar en los mencionados «rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental» (1988, pág. 141). El reconocimiento se hace explícito en el clásico ejemplo que Althusser da de la interpelación policial «¡Eh, usted!»: el sujeto sospecha que el llamado refiere a él, y al voltearse reconoce que efectivamente se trata de él. La ideología constituye evidencias, y el efecto ideológico elemental, dice el autor, es la evidencia del sujeto: «somos siempre sujetos y, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico, los cuales nos garantizan que somos sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables» (1988, pág.140).

Junto con el reconocimiento que la interpelación produce en el sujeto y le permite identificarse como tal, también se produce un desconocimiento. El sujeto no conoce los mecanismos a través de los cuales opera la ideología. Reconoce la naturalidad del llamado de la interpelación ideológica a la vez que ignora su arbitrariedad. Todos los sujetos viven «naturalmente» en la ideología (1988, pág. 139). Como estrategia discursiva el autor diferencia a los «individuos concretos» de los sujetos ya interpelados. Sin embargo, las personas son *siempre ya* sujetos interpelados; la diferenciación la utiliza a modo ilustrativo para poder –con las dificultades que conlleva– dar cuenta de un proceso que, lejos de ser lineal, *siempre ya* está sucediendo³. De allí que se afirme que la ideología no tiene historia sino que es transhistórica: los individuos siempre han sido sujetos y no hay sujetos que no sean sujetos ideológicos. A través de la interpelación la ideología «recluta» sujetos entre los individuos sin dejar a nadie afuera: «los recluta a todos» (1988, pág. 141).

Antes de proseguir con las críticas que Judith Butler realiza a la descripción de la interpelación althusseriana quisiéramos hacer una mención –breve, por cuestiones de espacio– a los tipos de discursos que Althusser describe en *Tres notas sobre la teoría de los discursos*(1966). Para el autor, cada uno de ellos posee una estructura distintiva que tiene, en consecuencia, diferentes *efectos de subjetividad*. Así, el discurso ideológico tiene una estructura de «centrado especular» (que desarrollaremos en el apartado siguiente), el científico una de «descentrado», el estético una «estructura equívoca de remisiones» mientras

² Para no caer en el funcionalismo Althusser (1966, pág. 123) aclara que el discurso ideológico, para constituir sujetos, se articula sobre y en el discurso inconsciente.

³ Judith Butler refiere a esta estrategia como un «comodín» que satisface una «necesidad gramatical» (2001, pág. 131). En *Cuerpos que importan* (2018) también alude a las dificultades que dan los requisitos de la gramática para dar cuenta de estas operaciones que ya están sucediendo y que se re-producen constantemente.

que el discurso inconsciente tiene una «estructura de fuga o de abertura» (1966, pág. 116). Considerar los efectos-sujetos de los diferentes tipos de discurso viene a complejizar aún más la lectura que puede realizarse de *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, donde el protagonista es el discurso ideológico. Sin ir más lejos, en *Tres notas sobre la teoría de los discursos* el autor postula que la *función-sujeto*, es decir, el efecto-sujeto específico del discurso ideológico, va de la mano del *efecto sujeto-del-inconsciente*, efecto-sujeto específico del discurso del inconsciente, asegurándose así «la función sujeto en el desconocimiento» (1966, pág. 119).

El ojo crítico de Judith Butler

«*La conciencia nos hace a todos sujetos*». *La sujeción en Althusser* es el nombre del capítulo que la autora le dedica al francés en *Mecanismos psíquicos del poder* (Butler, 2001). Allí se propone reinterpretar *Ideología y aparatos ideológicos del estado* desde una «lectura sintomática», es decir, atendiendo no solo a lo que Althusser dice en su escrito sino también a lo que el autor hace cuando dice lo que dice⁴. De este modo, la primera gran crítica que le realiza es al protagonismo que posee la autoridad, y mayormente la autoridad religiosa, en la explicación de la interpelación de la ideología en general. De hecho Althusser titula el último apartado de *Ideología y aparatos ideológicos del estado* «*Un ejemplo: la ideología religiosa cristiana*» (1988, pág. 144, las cursivas son nuestras). Dice aludir a *un* ejemplo, entre otros posibles, a partir del cual desprender la estructura de la ideología dado que «la estructura formal de toda ideología es siempre la misma» (*ídem*). La lectura de sintomática de Butler no considera que la metáfora religiosa sea casual, un mero ejemplo entre otros. La autora propone que las diferentes figuras utilizadas en la argumentación «informan y amplían las conceptualizaciones, comprometiendo al texto con una santificación ideológica de la autoridad religiosa» (2001, pág. 128). Es la estructura de la autoridad eclesiástica la que Althusser acaba asignando a la interpelación, y resaltar este punto tiene implicancias teóricas que Butler busca explicitar.

A partir de la metáfora religiosa Althusser explica la estructura de *centrado especular* del discurso ideológico del que ya hicimos mención: «sólo es posible que exista tal multitud de sujetos religiosos bajo la absoluta condición de que haya *otro Sujeto* único, absoluto, a saber, Dios» (1988, pág. 145, cursivas en el original). La interpelación, como pregunta fingida que ya provee de las respuestas, funciona como un Sujeto trascendental en el que el sujeto se

⁴Aquí Butler sigue la propuesta que el propio Althusser realiza en *Para leer «El capital»*: debe realizarse una «lectura sintomática» de todo texto buscando «lo “invisible” que aparece dentro del mundo que la teoría vuelve visible» (Butler, 2001, pág. 127).

ve reflejado y a partir del cual adquiere su identidad. Dice Butler que para Althusser la interpelación es una voz divina que da nombre y existencia a los sujetos: «Althusser equipara sin darse cuenta la interpelación social con lo performativo divino» (Butler, 2001, pág. 124). Así, el autor representa a la voz del discurso ideológico como una imposible de rechazar:

permite al sujeto interpelado reconocerse y reconocer su lugar en el discurso, que es *él* el interpelado, y que es interpelado por *alguien*, otro Sujeto, este Nombre de todos los nombres (...) que es el centro del cual emana toda interpelación, el centro de toda garantía y al mismo tiempo el juez de toda respuesta (Althusser, 1966, pág. 120, cursivas en el original)⁵

Si el llamado del Sujeto es tan ineludible como necesario –en tanto es el centro que otorga a los sujetos su identidad– entonces, según Butler, la crítica al funcionamiento de la ley se ve limitada de antemano. Obligados a voltearse, los sujetos no se cuestionan por qué atienden al llamado, ante quién se están volteando o por qué debieran aceptar los términos de la interpelación (2001, pág. 121). Llevada a sus últimas consecuencias teóricas, la autoridad eclesiástica deja de ser un mero ejemplo para pasar a prestarle su estructura al llamado de la ideología; jamás falla en su constitución de los sujetos. Ahora bien, ¿cómo pensar los «malos sujetos» ante los cuales actúa el aparato represivo del estado y que Althusser apenas menciona? ¿Cómo explicar las disidencias? ¿Por qué los sujetos responden al llamado de la interpelación? ¿Qué los lleva a voltearse? ¿Lo hacen todos de la misma forma?

Estas preguntas se conectan con una segunda gran crítica de Butler (2001) en su lectura de *Ideología y aparatos ideológicos del estado*: la poca tematización de Althusser de los sujetos como deseantes. Butler interpreta que la media vuelta, como acto que simboliza el llamado de la interpelación, no solo depende de la voz del llamado sino también de la «receptividad» de la persona interpelada. Considera que «aunque la media vuelta no se produciría sin una interpelación previa, tampoco se produciría sin una cierta *disposición a volverse*» (2001, pág. 120, las cursivas son nuestras).

Según la autora, de la explicación de Althusser de la interpelación a través del modelo religioso se desprende que los sujetos, para aceptar el llamado y dar la media vuelta, deben tener un deseo anterior por la ley, una «complicidad apasionada con la ley, sin la cual ningún sujeto puede existir» (Butler, 2001, pág. 121). En esta perspectiva se entiende que la ley promete identidad, por lo que detrás del someterse a ella hay un deseo por el reconocimiento.

⁵ Este fragmento, como la cita indica, corresponde a *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, que no es el texto sobre el que Butler trabaja en *Mecanismos psíquicos del poder*. Lo incorporamos aquí por considerarlo ilustrativo del movimiento realizado por el autor en el último apartado de *Ideología y aparatos ideológicos del estado*.

Sin embargo, ese reconocimiento no puede ser otorgado sin previo paso por la condena: el someterse a la ley –a partir de darse vuelta ante su llamado– lleva implícita una autoatribución de culpa por parte de los sujetos. No se voltearían ante su llamado si no presupusieran que refiere a ellos, si no se identificaran como culpables que deben responder. Pero a la vez desean la condena que brinda –y la posterior atribución de inocencia– porque les da identidad. Es así como, para los sujetos, rendirse ante la ley es el modo de asegurarse la propia existencia: «devenir “sujeto” es haber sido presumido culpable, y luego juzgado y declarado inocente» (2001, pág. 132). Nótese que la autora no habla de «hacerse» sujeto, como si fuese un acto que sucede de una vez y para siempre, sino de «devenir» sujeto. Es una reproducción constante: «devenir “sujeto” es estar continuamente en vías de exonerarse de la acusación de culpabilidad» (*ídem*). Es darse vuelta ante el llamado demostrando que se aceptan sus términos, es un constante demostrar que se cumple con la ley y un incesante reproducirla como parte de la propia actividad. Para Butler el término «malos sujetos» es un oxímoron porque si el individuo es malo y aún no ha encarnado la ley, tampoco se le puede atribuir la inocencia –luego de la primera presunción de culpabilidad– que le permite devenir sujeto.

Es así como Butler pone sobre la mesa para entender la interpelación una dimensión psíquica que Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del estado* soslaya⁶. Incluye a las pasiones: para ella detrás de la «compulsión a “exonerarse a uno/a mismo/a”» (2001, pág. 134) hay ansiedad e intuición. Y da incluso un paso más. No solo considera que los sujetos deseen someterse a la ley, sino que afirma que a Althusser le hubiera sido útil entender que «la ley se convierte en objeto de vinculación apasionada, en una *extraña escena de amor*»⁷ (2001, pág. 143, las cursivas son nuestras). De este modo el amor de los sujetos deseantes es en parte lo que permite que la interpelación pueda operar. No obstante, es a su vez la pasión humana la que impide que la interpelación pueda totalizar a los sujetos⁸: «el fracaso de la interpelación se localiza precisamente en la misma vinculación apasionada que le permite funcionar» (*ídem*).

⁶Esta dimensión psíquica que en *Ideología y aparatos ideológicos del estado* aparece como una vacancia que Althusser desarrolla más en *Tres notas sobre la teoría de los discursos*. Allí el autor ubica a los discursos ideológico e inconsciente como articulados diferencialmente. Cada uno tiene efectos sobre el otro y son elementos de su *sobredeterminación*; no se niegan las otras articulaciones en otras realidades que cada discurso pueda tener —tanto afectándolas como viéndose afectados por ellas (1966, pág. 123).

⁷ Butler incorpora la noción de *amor* para pensar la interpelación a partir de la sugerencia de Dolar (*Beyond Interpellation*, 1993) de pensar al amor como «más allá» de la interpelación.

⁸ Más central en el pensamiento de Butler aún: que la interpelación no totalice a los sujetos se vincula con el modo siempre diverso en que la norma es recibida por ellos y repetida en sus prácticas: de modo iterativo. Desarrollaremos esta cuestión en el próximo apartado.

En síntesis, las críticas de Butler a Althusser en el capítulo aquí trabajado apuntan a, por un lado, resaltar las consecuencias que se desprenden del predominio –no tematizado por el autor– del modelo religioso al momento de explicar la interpelación, y, por el otro, a que el francés no explica a la pasión humana como predecesora y formadora de la conciencia, ni como posibilitadora del amor necesario para el éxito de la interpelación.

Sujetos, cuerpos, exclusiones: efectos de un «ideal regulatorio»

«[el sujeto] asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablado, se somete, sino más bien, como una evolución en la que el sujeto, el “yo” hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo (...) [este proceso se vincula con] la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras» (Butler, 2018, pág. 19)

Puede plantearse que Butler incorpora algunos elementos de la propuesta althusseriana de la interpelación. Al fin y al cabo, como puede verse en la cita presentada, los sujetos se forman a partir de asumir cierta identidad que provee quien realiza el llamado –la norma o «la ley». Sin embargo, en el enfoque de Butler es clave la noción de poder en tanto «ideal regulatorio» productor de diversos efectos: subjetividades, materialidades, otredades excluidas. En este apartado presentaremos algunas nociones que la autora desarrolla en *Cuerpos que importan* (2018) y estableceremos posibles continuidades y divergencias entre su propuesta y aquella de Althusser para explicar la formación de los sujetos.

Antes mencionamos que para Butler el hacerse sujeto es un devenir, una reproducción constante. Así, la performatividad debe entenderse «no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica *reiterativa* y *referencial* mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (2018, pág. 18, las cursivas son nuestras). En ese sentido, el discurso tiene efectos que producen cosas, que operan como «vectores de poder» (2018, pág. 267). Actos *reiterados*, recurrentes, que cada vez re-producen la norma. La concordancia en este punto con Althusser es evidente. Al fin y al cabo, la reproducción de la ideología se da en prácticas materiales inscriptas en rituales que se repiten. Es en la *referencialidad* donde puede plantearse una diferencia. Para Althusser, la norma reproducida en el ritual es aquella del Sujeto mientras que para Butler es, en principio, aquella del imperativo heterosexual al que se refiere cada vez. La categoría «sexo» es la norma en la que el sujeto se forma, pero ni es

trascendental ni carece de historia a diferencia de la transhistoricidad de la «ideología en general». La acción performativa puede ser efectiva a partir de *referir* a otras acciones anteriores; es de «citar» estas prácticas anteriores autorizantes que la acción toma su fuerza. La citacionalidad asigna autoridad⁹. Es la historia de la acción performativa la que habilita sus efectos, historia que a su vez es ocultada como tal para que la norma se presente como natural en vez de cargada de un recorrido que nada tiene de necesario. Aunque Althusser no desarrolla –al menos en los textos aquí trabajados– la dimensión de la referencialidad, puede pensarse de modo análogo la acción performativa ocultando su referencialidad e historicidad y la interpelación produciendo un desconocimiento de los mecanismos que la sustentan. Ambos mecanismos naturalizan sus efectos.

Al mismo tiempo Butler afirma, como muestra la cita con la que abrimos el apartado, que el proceso de asumir un sexo debe vincularse con la cuestión de la identificación. Los sujetos se identifican con la norma que, en palabras de Althusser, los interpela. Aquí vale traer la crítica que Butler le realiza en *Mecanismos psíquicos del poder*: no pueden dejarse de lado a los sujetos deseantes. La identificación se ve atravesada por el deseo, «es en sí misma una asimilación apasionada o libidinal» (2018, pág. 35). Tanto para Althusser como para Butler, la norma es productora de subjetividades, pero ella rescata su dimensión pasional. Y puede resaltarse, además, otra diferencia entre ambos para pensar la constitución de subjetividades: Butler entiende a la constitución del yo como vinculada a un proceso material (que va más allá de la materialidad de las prácticas a la que alude Althusser). Para ella los esquemas reguladores, y aquí sigue a Freud, habilitan a que el yo se proyecte sobre una superficie, forme una «morfología imaginaria» (2018, pág. 36). Se da «la formulación de un yo corporal, un contorno estable y el establecimiento de una frontera espacial» (*ídem*) como consecuencia de prácticas identificatorias y de un proceso de materialización. Esta es una dimensión en la que Althusser no profundiza.

Nuevamente remitimos a la cita al inicio del apartado: para Butler la constitución de los sujetos es inseparable de la adopción de una «norma corporal». A la producción de subjetividades por parte de la ideología que propone Althusser le agrega la materialización de los cuerpos como efecto del poder en un sentido foucaultiano. Sí, tanto para Butler como para Althusser la reproducción se da *cada vez* en ciertos rituales materiales y las normas no podrían existir sin ellos, pero ¿cómo afectan estas normas a los cuerpos? Butler en *Cuerpos*

⁹ «¿Podría surtir efecto una expresión performativa, si su formulación no repitiera una enunciación “codificada” y repetible (...) si no se la identificara de algún modo como una “cita”?» (Derrida, 1988, pág. 18, citado en Butler, 2018, pág. 318)

que importan propone un retorno a la noción de materia. La materialidad de los cuerpos que parece *siempre ya ahí* es un efecto del poder, de un «ideal regulatorio», que cada vez reproduce la materialización de los cuerpos en las prácticas. Sigue siendo necesaria la identificación pasional del individuo con la norma, pero el poder produce no solo las subjetividades sino también los cuerpos que controla: el sexo deja de ser un mero dato corporal para pasar a ser la materialización de la norma reguladora. El proceso de materialización de los cuerpos está regulado por prácticas que la norma cultural del imperativo heterosexual impone¹⁰ (2018, pág. 19), prácticas cuya sedimentación y naturalización se vincula, nuevamente, a la mencionada apelación a las citas.

Afirma Butler: «que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización» (2018, pág. 18). Una de las diferencias más importantes entre las propuestas de Althusser y Butler es que, a diferencia de la «ideología en general», la materialización no totaliza a los sujetos (y esto no solo se vincula con lo libidinal). Comparten plantear la reproducción desde la recursividad de las prácticas, pero Butler agrega una característica clave para pensar las repeticiones: su iteración. Las repeticiones siempre implican pequeñas modificaciones; son un re-producir, un producir de nuevo de modo que intenta ser idéntico pero jamás puede serlo. A su vez, Butler ubica un potencial desvío de y crítica a la norma en el «fracaso constitutivo de lo performativo»: la ley crea diferentes formas de desobediencia en tanto «la interpelación siempre crea más de lo que estaba destinada a crear» (2018, pág. 180). Considerar la temporalidad y la iteración en el propio discurso regulador –que se materializa cada vez– permite pensar la disidencia: lo simbólico habilita resignificaciones.

Así, a toda construcción es inherente cierta inestabilidad que potencialmente podría rearticularse y subvertir desde su interior algunos elementos del imperativo heterosexual. Es una importante diferencia respecto a Althusser como aquí Butler considera las posibilidades de rematerialización que habilitan las inestabilidades. Dentro del mismo proceso que refuerza a la ley reguladora se abren los espacios que podrían volverla contra sí misma. De allí la necesidad de repetición de las interpelaciones a lo largo de la vida de los individuos: sería más apropiado hablar de *interpelaciones* en vez de interpelación. Butler da el ejemplo de la interpelación médica que «feminiza» a la niña con su denominación, pero que por sí misma

¹⁰Más adelante la autora se preguntará sobre qué otros regímenes de producción reguladora determinan la materialidad de los cuerpos y agregará la cuestión de la «raza» subvirtiéndolo «los efectos monolíticos del imperativo heterosexual» (2018, pág. 41)

no es suficiente: esa interpelación fundacional se ve reiterada en su vida por diversas autoridades que fortalecen o combaten ese «efecto naturalizado» (2018, pág. 26).

Ahora bien, ¿qué significaría combatir estos efectos naturalizados? ¿Quiénes tendrían interés en hacerlo? No hemos aludido aún a otro de los efectos centrales que Butler atribuye al «ideal regulatorio» del poder y que diferencia su propuesta de la de Althusser. Ella afirma que, junto con la subjetividad y materialidad de los cuerpos, el imperativo heterosexual produce una diferencia que no es solo la diferencia de la iteración sino mucho más: es una otredad, un exterior que constituye a los sujetos. Produce cuerpos excluidos, que no son considerados humanos, en los que podría concentrarse la acción política para combatir precisamente los efectos de la heteronorma. Son los cuerpos que no fueron apropiadamente generizados y a partir de cuya diferencia los sujetos pueden tener identidad. Althusser cuando refiere a la «ideología en general» como formadora de subjetividades en su nivel más elemental no alude a otredades, el individuo es *siempre ya* sujeto, no pueden existir no-sujetos. En cambio para Butler la construcción de lo humano es inescindible del pensar y delimitar y diferenciarse de lo no-humano, movimiento que constituye a los sujetos a la vez que produce la potencial amenaza e incluso rearticulación de esas fronteras que marcan la diferencia. Butler permite pensar no solo a los seres abyectos, a las disidencias, sino también al modo en que podrían articularse políticamente para afectar a la fuerza hegemónica de las leyes reguladoras. Consideramos que si Althusser permite pensar algunas articulaciones y diferencias de la ideología, lo hace más bien entre las «ideologías en particular», cuya lucha y articulación hegemónica sobre y en los aparatos ideológicos del estado les permite detentar el poder estatal. Nuestra lectura es que en Althusser hay dos niveles de la ideología que dejan sus marcas en los sujetos, pero que el de la «ideología en general» es su condición de posibilidad y que los constituye como tales. Y en ella no hay un exterior. Parecería que el modo de Butler de plantear la formación de sujetos (tanto de sus subjetividades como de sus cuerpos) es equiparable –en cuanto al «nivel» en el que operan– con la instancia fundante que Althusser atribuye a la «ideología en general», pero tiene esta gran divergencia en tanto entiende a la construcción de lo humano como una operación diferencial –pensable, quizás, en el «nivel» de las «ideologías particulares» de Althusser. Los seres excluidos funcionan como un «exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional» (Butler, 2018, pág.20). Y a la vez que constituye al sujeto, el campo de abyección es un «espectro amenazador» que puede funcionar como un recurso crítico para las luchas por la rearticulación de los términos de la legitimidad simbólica (2018, pág. 27). La otredad habilita a la crítica, a rehusar la pretendida inevitabilidad del

llamado de la interpelación que Butler identifica en su crítica a Althusser. Así, los seres abyectos permitirían «darse vuelta» en términos diferentes. O al menos pensar esa posibilidad. No obstante debe aclararse que este movimiento no implica una libertad absoluta: los cuestionamientos a la ley para potencialmente desbaratarla sólo pueden realizarse «desde el interior de la lógica misma del simbolismo heterosexual» (2018, pág. 33). A pesar de ello, el desbaratamiento de la ley es considerado por Butler como una posibilidad y, de hecho, en su libro se propone explorar esas posibles articulaciones. En cambio en Althusser no puede hallarse –al menos de modo tan elocuente– una problematización de las posibles rearticulaciones de la ley del Sujeto en la interpelación de la «ideología en general».

Consideraciones finales

A lo largo de este escrito de hace patente que la lectura de Judith Butler de Louis Althusser no es únicamente crítica. A pesar de las diferencias que hemos identificado, debe destacarse que Butler también lo incorpora en sus teorizaciones. Aquí puede ser interesante recuperar la noción de Althusser del proceso de producción de conocimiento como un proceso de trabajo: la práctica teórica tiene conceptos que son sus materias primas o *Generalidad I*, sobre las cuales se trabaja con herramientas teóricas o *Generalidad II* para obtener como resultado conocimiento, nuevas teorizaciones o *Generalidad III* (1967, págs. 151-153). De este modo, podría pensarse que el segundo apartado de este trabajo –*El ojo crítico de Judith Butler*– busca recuperar de qué modo Butler utiliza *Ideología y aparatos ideológicos del estado* como su materia prima –o Generalidad I– a partir de la cual, nutrida de otras herramientas teóricas, desarrolla su crítica: Generalidad III. A su vez, en *Sujetos, cuerpos, exclusiones: efectos de un «ideal regulatorio»* buscamos reconstruir la propuesta de Butler considerando los puntos en común y divergentes que tiene con aquella de Althusser. En ese sentido, consideramos que los escritos de Althusser –como los desarrollamos en el primer apartado– funcionan para la autora en *Cuerpos que importan* como Generalidad II, es decir, como herramienta teórica que le permite avanzar en el proceso productivo que es su propia práctica teórica, a pesar de las diferencias que puedan tener (y también gracias a ellas: la crítica resulta enriquecedora y puede funcionar como una base para pensar los propios desarrollos). Asimismo consideramos que, más allá de sus diferencias, pareciera que Butler y Althusser tienen muchas coincidencias en el nivel ontológico.

Butler y Althusser suponen una concepción de la temporalidad que identificamos como análoga. Desde el momento en que postulan que –en términos de Althusser– la reproducción implica una producción *cada vez* y que –en palabras de Butler– la norma no

existe más allá de su materialización que *cada vez* se actualiza, este punto puede quedar ilustrado. No habría ninguna necesidad en el curso de la historia, ni momentos que engendran a otros sino más bien articulaciones contingentes cuyos elementos implican temporalidades múltiples. Althusser propone romper con la linealidad del tiempo y con la idea de que las totalidades o momentos se reemplazan unos a otros (Balibar, 2004). Así, el presente está atravesado de manera múltiple por el pasado, y el pasado está presente pero olvidado. De manera análoga se puede pensar el modo en que Butler propone a las «citas»: ilustran cómo el presente no es homogéneo sino que se ve atravesado por el pasado a partir de la referencia implícita a otros actos de la cadena en que se inscribe el acto actual. Sin referir al «pasado» y a prácticas anteriores, la materialización del sexo *cada vez* no puede tener lugar. Indefectiblemente el presente está atravesado por múltiples temporalidades.

Judith Butler retoma desarrollos de Michel Foucault y propone a la materialidad como producto de la dinámica de poder. Althusser no articula el problema de la interpelación desde esa perspectiva, ni habla —en los textos aquí trabajados— de iteración o de la posibilidad de desestabilización que implica tanto ésta como las otredades que Butler ubica como producidas en el mismo movimiento que las subjetividades. Así pareciera que la reproducción para Althusser siempre está asegurada. Pero si a las repeticiones rutinarias reproductoras de la ideología de Althusser incorporamos sus desarrollos sobre la temporalidad, entonces nada hay de necesario en la reproducción de lo social ni del ser sujeto de los individuos. Si bien, pensados así, los «buenos sujetos» dejan de ser estrictamente necesarios, no termina de quedar claro cómo podría producirse una alternativa si —aunque de modo contingente— *siempre ya* somos sujetos sobredeterminados. Los seres abyectos que Butler ubica como efectos productivos del poder vienen a poner en jaque de modo más complejo a la reproducción. No solo hacen que la reproducción ya no sea necesaria, sino que, además, son los elementos que la amenazan a partir de su potencial rearticulación como actores políticos que incidan sobre el imperativo heterosexual.

A pesar de las divergencias identificadas en los trabajos de Judith Butler y Louis Althusser consideramos que sus coincidencias en términos de concepción de la realidad habilitan a interesantes diálogos entre sus propuestas, que lejos estamos de haber agotado en este escrito.

Referencias

Althusser, L. (1966). Tres notas sobre la teoría de los discursos. En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (págs. 105-145). México: Siglo XXI.

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México DF: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1988). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2004). Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En L. Althusser, & É. Balibar, *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, J. (2001). «La conciencia nos hace a todos sujetos». La sujeción en Althusser. En *Mecanismos psíquicos del poder* (págs. 119-145). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2001). 'La conciencia nos hace a todos sujetos'. La sujeción en Althusser. En *Mecanismos psíquicos del poder* (págs. 119-145). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1988). Signature, Event, Context. En G. Graff (comp.), *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Dolar, M. (1993). Beyond Interpellation. *Qui Parle*, 6(2), 73-96.