

UNIVERSIDAD, APARATOS Y MANIFIESTOS

UNIVERSITY, APPARATUS AND MANIFESTOS

ALEJANDRA CASTILLO*

RESUMEN: Este artículo busca describir la universidad, en primer lugar, como un “aparato ideológico”, en el sentido que fuera establecido por el filósofo francés Louis Althusser. Para plantear, en segundo lugar, que las transformaciones a este aparato universitario no provienen del interior del propio aparato, sino que desde sus márgenes. En este último sentido, y en tercer lugar, propongo los textos *Tres guineas* de Virginia Woolf, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir y *Manifiesto A cyborg* de Donna Haraway como “manifiestos” que vuelven visible la lógica androcéntrica que anima a la universidad e interrumpen su funcionalidad en tanto aparato ideológico. Es este margen escriturario del feminismo como interrupción del “aparato universitario” lo que, principalmente, será abordado en este artículo.

PALABRAS CLAVE: Universidad, aparato ideológico, androcentrismo, manifiestos, feminismo.

ABSTRACT: This article seeks to describe the university, firstly, as an “ideological apparatus” as established by the French philosopher Louis Althusser. Secondly, to argue that the transformations to this university apparatus do not come from within the apparatus itself but from its margins. In this last sense, and thirdly, I propose the texts *Three Guineas* by Virginia Woolf, *The Second Sex* by Simone de Beauvoir and *A Cyborg Manifesto* by Donna Haraway as “manifestos” which uncover the androcentric logic that animates the university and interrupts its functionality as an ideological apparatus. Mainly, it is this scriptural margin of feminism as an interruption of the “university apparatus” what will be addressed in this article.

KEYWORDS: University, Ideological apparatus, Androcentrism, Manifestos, Feminism.

Recibido: 2019-07-17. Aceptado: 2020-01-21.

* Doctora en Filosofía. Profesora titular, Departamento de Filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación – UMCE, Santiago, Chile. Correo electrónico: alejandrabcastillov@gmail.com.

HABLAR DE UNIVERSIDAD hoy es asumir que el lugar desde el que se habla anuda dos registros, uno local y otro global. El marco global determina al primero, es su condición. Lo que rige y describe a la universidad son criterios de cuantificación traducibles a cada una de las lenguas hegemónicas del planeta. Parte crucial del trabajo en una universidad implica establecer criterios, objetivos medibles para luego obtener datos certeros del funcionamiento de las instituciones universitarias (Rodríguez, 2018). La enseñanza, el aprendizaje, la producción de saber es relevante solo en la medida en que se vuelva cuantificable, lo que se resiste a ser interpretado por dichos criterios no es de utilidad para los fines de la universidad global (Readings, 1996). Es así en todas las universidades hoy.

La universidad es un aparato, el aparato de la reproducción del orden dominante. Si esta afirmación es certera, cabría preguntarse cómo es posible mantener aquella idea de emancipación y transformación social con la que, no sin cierto romanticismo, suele asociarse a la universidad. Nos podríamos preguntar también si es posible pensar la universidad como el lugar para transformar el sentido común de la certificación, acreditación y cuantificación del orden. En los últimos 30 años se han venido desarrollando diversos proyectos que buscan posicionar a la universidad en un camino diferente al que ha tomado en el marco del neoliberalismo.

Uno de esos proyectos fue la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales creada en el año 1993 y liderada por Immanuel Wallerstein (Wallerstein, 2006). En el marco de la incipiente globalización económica y del conocimiento, esta comisión tenía como objetivo repensar la pertinencia de los límites disciplinarios de las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias naturales. En los años noventa del siglo XX, bajo las luces que irradiaba el giro descolonial, se comenzaba a cuestionar la inercial reproducción del saber metropolitano en las universidades periféricas (Castro-Gómez, 2007).

Cuestionando el imperio de los criterios de las ciencias naturales para la producción de conocimiento en la universidad, la filósofa estadounidense Martha Nussbaum (2010) llama a revalorizar las humanidades entendiéndolas como el modo privilegiado de poner a resguardo la democracia del neoliberalismo y volver a un concepto de ciudadanía guiado por el respeto a la diferencia y la justicia.

Desde una perspectiva más radical, y retomando las iniciativas de los proyectos utópicos de la izquierda de la segunda mitad del siglo XIX, el filósofo francés Michel Onfray (2010) impulsa el desarrollo de la Universidad Popular de Caen en Francia. Esta universidad, por fuera del marco de

la acreditación y la cuantificación del saber, es gratuita, de asistencia libre y no otorga grados ni títulos. En la actualidad se han ido multiplicando estas iniciativas de universidades “contra universitarias”.

En este contexto de cuestionamientos y propuestas a contrapelo del orden neoliberal de la universidad, este ensayo busca describir a la universidad, en primer lugar, como un “aparato ideológico” en el sentido que fuera establecido por el filósofo francés Louis Althusser (2003). Para plantear, en segundo lugar, que las transformaciones al apartado universitario no provienen del interior del “propio aparato” sino desde sus márgenes. En este último sentido, y en tercer lugar, propongo los textos *Tres guineas* de Virginia Woolf (1999), *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (2005) y *Manifiesto cyborg* de Donna Haraway (1994) como “manifiestos” que vuelven visible la lógica androcéntrica que pone en escena la universidad contemporánea. No habría que olvidar que es, precisamente, esta lógica androcéntrica la que reproduce una ordenación heterosexual describiendo y distinguiendo lo visible, lo invisible, lo cultural, lo natural, lo público, lo privado y desde tal ordenación se organizan jerarquías, valores y status. Es este margen escriturario del feminismo como interrupción del “aparato universitario” el que abordaré en este artículo.

APARATOS

Un aparato, según la definición más usual, es un “objeto” compuesto por una multiplicidad de partes, elementos o piezas destinadas a dar cumplimiento a una función. Esta definición no está lejana a la de “máquina”, ambas palabras nos envían al mundo de la técnica, la invención y a la intervención. La segunda palabra “máquina”, sin embargo, parece contener a la segunda: un aparato hace mover sus engranajes con el objetivo de hacer funcionar a una máquina.

¿Qué ocurre cuando el aparato es la universidad y la máquina es la ideología? ¿En qué lugar queda el sujeto en tal descripción? ¿El sujeto es quien manipula la máquina o es el sujeto de intervención? Este es uno de los singulares giros que introduce Louis Althusser en su fundamental ensayo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1969). Es sabido que el impacto que este breve texto produjo en la teoría marxista implicó, entre otras cosas, cuestionar el fuerte presupuesto economicista que guiaba los análisis sobre la transformación social, lo que tuvo como efecto dejar de pensar la cultura, el lenguaje y las prácticas como secundarias y, por ello, irrelevantes para dicho análisis.

Es en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* donde poder, dominio, explotación, conocimiento, cotidianidad y consentimiento se anudan en la palabra ideología. Siguiendo el hilo que la tradición marxista tensa desde *El dieciocho Brumario* hasta el *Manifiesto comunista*, pasando por *El Estado y la revolución* de Lenin, Althusser define el Estado como una maquinaria de represión que asegura a la clase dominante poder y riqueza, sometiendo a la clase trabajadora por el mecanismo de la explotación capitalista (Althusser, 2003, p.122). Si bien esta definición dice cómo el Estado, su maquinaria, funciona a favor de los dueños de los medios de producción, no dice nada de cómo la universidad es parte de aquella máquina.

Alejándose de la definición romántica e ilustrada que indica a la universidad como el supuesto lugar de la emancipación de la humanidad por la adquisición de conocimientos, la universidad descrita desde la conceptualización provista por Althusser es radicalmente distinta: la universidad es el aparato ideológico donde los sujetos adquieren los conocimientos, habilidades y técnicas necesarias para la reproducción del orden dominante. En virtud de ello, la universidad, en tanto engranaje de la máquina de la ideología, no es ajena al Estado, ni tampoco al orden económico.

En consecuencia, habría que indicar que Althusser no define la ideología en un solo lugar o institución, sino que en una multiplicidad de engranajes –aparatos- que hacen que esta máquina funcione. Para ello, Althusser elabora una teoría materialista de la ideología en la que ideas y representaciones, lejos de tener una existencia “espiritual”, son parte de la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. De acuerdo con esto, la ideología no implica, simplemente, el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con la relaciones reales en que viven” (Althusser, 2003, p. 141). Es, quizás, en este punto donde la definición de ideología se vuelve compleja, toda vez que el concepto propuesto por Althusser dejar de ser parte de lo que circunda al sujeto, en tanto exterioridad, para ser parte de la estructura de identificación que permite que el sujeto sea tal. La filósofa Judith Butler (2001) llama la atención sobre la complejidad de esta definición de ideología que no solo parece describir un orden de lo social, sino que, principalmente, describe un orden de subjetividad y sujeción.

Para Butler, el concepto de ideología encuentra su eficacia en el hecho de ser parte esencial en el proceso de la formación de la conciencia de los sujetos cuyo comienzo se encuentra, a su juicio, en la adquisición del habla: “La primera alusión a la ‘conciencia’, la cual resulta fundamental para

el éxito o la eficacia de la interpelación, se relaciona con la adquisición de dominio, con el aprendizaje para ‘hablar bien’” (Butler, 2001, p. 130).

La adquisición de esta habilidad vincula una multiplicidad de lugares, privados y públicos; nos lleva a nuestras pequeñas y secretas escenas de familia, pero también a los distintos estadios formativos del sistema escolar. De tal modo que es en el propio “sujeto” donde se condensa un orden ideológico. En otras palabras, es en la formación de la subjetividad donde se enlaza Estado, familia y formación. He ahí el lugar de la ideología, he ahí su “máquina”. He ahí, también, la dificultad para su transformación.

Cierta descripción de la teoría marxista del Estado establecía una fuerte, aunque no del todo precisa, distinción entre poder de Estado y aparatos de Estado. Según esto, se afirmaba que “El Estado es el aparato represivo de Estado” (Althusser, 2003, p. 124). Tal distinción tenía como razón principal habilitar un lugar desde donde disputar el Estado al orden dominante por la clase trabajadora. En este sentido, Althusser (2003) indica:

“1) el Estado es el aparato represivo de Estado”; 2) se debe distinguir entre poder de Estado y el aparato de Estado; 3) el objetivo de la lucha de clases concierne al poder de Estado y, en consecuencia, a la utilización del aparato de Estado por las clases (o alianza de clases o fracciones de clases) que tienen el poder de Estado en función de sus objetivos de clase, y 4) el proletariado debe tomar el poder de Estado para destruir el aparato burgués existente, reemplazarlo en una primera etapa por un aparato de Estado completamente diferente, proletario, y elaborar en las etapas posteriores un proceso radical, el de la destrucción del Estado (fin del poder de Estado y de todo aparato de Estado). (p. 124)

A pesar de que Althusser (2003) acepta la distinción entre poder de Estado y aparato de Estado, no le parece suficiente para entender cómo se establece y mantiene el dominio de una clase por sobre las otras. Es necesario “otra cosa” (p. 125). Esta “otra cosa” ausente de la teorización marxista clásica, a juicio de Althusser, son los *aparatos ideológicos de Estado*. Los aparatos ideológicos se encuentran junto a los aparatos represivos, aunque nunca se confunden. Distinto es el caso de los aparatos represivos de Estado -cuya función esencial es la mantención de un orden determinado mediante la violencia explícita- los aparatos ideológicos de Estado no son asumidos de manera inmediata como “aparatos de Estado” sino como instituciones distintas, e incluso autónomas, del Estado. Los aparatos ideológicos de Estado se organizan en “sistemas” que agrupan una gran cantidad de entidades (instituciones) diferenciadas entre sí. Estos son el sistema de la religión y

sus distintas iglesias; el sistema escolar en todos sus niveles formativos y distintas formas de pago; el sistema jurídico; el sistema político; el sistema comunicacional; el sistema sindical, el sistema de la familia y el sistema de la cultura (Althusser, 2003, p. 126).

La dificultad de identificar de manera clara estos “sistemas” como aparatos de Estado se debe a que sus formas de presentación y funcionamiento son muy diversas y plurales, pensemos, por ejemplo, en las universidades estatales y en las privadas en Chile hoy. Esta diversidad y pluralidad hace que el “cuerpo” de los aparatos ideológicos de Estado no sea inmediatamente visible. Un segundo rasgo clave que oscurece el reconocimiento de los aparatos ideológicos de Estado es que actúan en el ámbito de lo “privado”. Un ejemplo emblemático es la familia ¿Acaso no habría resistencia, y mucha, si se nos dijera que la familia, “nuestra familia” en su propia singularidad, no es más que un aparato de reproducción del orden dominante?

Y es, precisamente, ese el camino tomado por Althusser. Desde la perspectiva que introduce el filósofo marxista, la familia sería uno de los lugares en los que se “reproducen” las condiciones de producción. En este punto, Althusser es enfático al señalar que incluso un “niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá siquiera un año” (Althusser, 2003, p. 115). Es precisamente ahí, en la íntima zona de lo privado, donde actúan los aparatos ideológicos de Estado, en el orden de la “reproducción”.

¿Cómo se reproduce el conjunto de ideas, sentidos y emociones que hace que un orden dominante se mantenga? Este conjunto de ideas, sentidos y emociones se reproducen en lo cotidiano percibido a distancia del Estado. En este punto habría que volver explícito que Althusser vincula poder de Estado, aparato represivo de Estado y aparato ideológico de Estado a una formación social que “produce y que para producir las condiciones de su producción debe reproducir las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes” (Althusser, 2003, p. 116). La palabra clave para este análisis es la de “reproducción” (Althusser, 2015).

Desde esta perspectiva abierta por Althusser, la familia no es solo el lugar donde nos sentimos en “casa”, el lugar de los afectos compartidos, sino que también el lugar donde recobramos fuerza, donde nos preparamos (alimentación e higiene) para salir día tras día a “producir”. Althusser en lo relativo a la familia indica:

La reproducción de la fuerza de trabajo se opera, en lo esencial fuera de la empresa. ¿Cómo se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo? Al darle a la fuerza de trabajo el medio material para que se reproduz-

ca: el salario. El salario figura en la contabilidad de la empresa, pero no como condición de la reproducción material de la fuerza de trabajo, sino como “capital mano de obra”. Sin embargo, es así como “actúa”, ya que el salario representa solamente la parte del valor producido por el gasto de la fuerza de trabajo, indispensable para su reproducción; aclararemos indispensable para reconstituir la fuerza de trabajo del asalariado (para vivienda vestimenta y alimentación, en suma, para que esté en condiciones de volver a presentarse a la mañana siguiente –y todas las santas mañanas– a la entrada de la empresa); y agreguemos: indispensable para criar y educar a los niños en que el proletario se reproduce (en X unidades: X puede ser igual a 0,1,2, etc.) como fuerza de trabajo. (Althusser, 2003, p. 117)

Entonces, la familia es un aparato ideológico, sin duda, pero no lo es solo porque actúa como el refugio donde se recobran fuerzas para seguir haciendo rodar los engranajes de la máquina o porque es el lugar donde se reproduce la clase proletaria, lo es por sobre todo por la ordenación sexual que mantiene y reproduce, cuya norma es la heterosexual. Debe ser advertido que esta norma es invisible para Althusser, tal vez por límites androcéntricos en los que circunscribe y despliega su propio trabajo teórico.

Habría que indicar, entonces, que la familia no solo es el lugar que reproduce las condiciones necesarias para que el trabajador reinicie su trabajo día tras día fuera del hogar, sino que también es el lugar que reproduce un orden social heteronormado. El supuesto no explícito que anima *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* es que el trabajador es un hombre y quien reproduce, cría y educa es una mujer. Desde este supuesto no dicho, el orden ideológico no es en ningún sentido neutro en lo relativo al lugar que ocupan los cuerpos sexuados ni tampoco a los roles que asumen lo masculino y lo femenino en la formación social. Por el contrario, bien podría ser afirmado que es, precisamente, este el presupuesto oculto de todo orden ideológico. Es a partir de esta ordenación heterosexual que se describe y distingue lo visible, lo invisible, lo cultural, lo natural, lo público, lo privado, y desde el cual se organizan jerarquías, valores y estatus. No está de más indicar que es lo masculino lo que antecede y organiza tales jerarquías y valoraciones.

La estructura de la familia, entonces, no es en ningún sentido marginal al modo de producción. El tipo de familia, su estructura, las maneras en que describe su lazo afectivo y se vincula a la esfera del trabajo, son elementos claves para el funcionamiento del modo de producción, entendido este como un orden político, cultural y económico. Estos vínculos e interrelaciones describen un particular dispositivo de género. La teórica feminista Teresa de Lauretis (2000) lo describe del siguiente modo:

La construcción del género continúa hoy tan diligentemente como en épocas anteriores, por ejemplo, como en la era victoriana. Y continúa no solo donde podría suponerse -en los medios, en la escuela estatal o privada, en los campos de deportes, en la familia, nuclear o extendida o de progenitura única para resumir, en lo que Louis Althusser ha llamado los *aparatos ideológicos del Estado*. La construcción del género continúa también, aunque menos obviamente, en la academia, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas de vanguardia y en las teorías radicales y hasta y por cierto especialmente, en el feminismo. (p. 36)

Con acierto, Teresa de Lauretis da visibilidad a la ordenación androcéntrica que organiza el mundo de las letras, las ciencias y el arte. Frente a esa afirmación nos podríamos preguntar de qué modos la universidad reproduce este orden androcéntrico. Para ello, retomemos algunos elementos antes expuestos. No deberíamos olvidar que el aparato escolar, en todos sus niveles, es el aparato ideológico dominante del Estado. De ahí que no sea la función principal de la universidad generar “ideas y representaciones” que busquen revolucionar el orden establecido, por el contrario, su función esencial es la reproducción de lo existente. Ninguna de las obras que transforman el siglo XX se escriben siguiendo las normas del aparato universitario. No lo fue *El capital* de Karl Marx, no lo fue *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud, no lo fue *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir.

La alteración del aparato universitario ocurre “excéntricamente” desde formas escriturarias marginales a él mismo. En consecuencia con lo anterior, la alteración del signo androcéntrico que el aparato universitario reproduce no ocurre en la normalidad de la producción de conocimientos, sino que en la incorporación -lenta y caprichosa- de escrituras feministas que a contrapelo “desleen” su orden dominante.

MANIFIESTOS

Durante el siglo XX hubo tres fuertes embestidas contra la universidad y su androcentrismo. Estos movimientos contra el saber de los hombres son los que todavía hoy hacen tambalear la institucionalidad universitaria desde una perspectiva feminista. Estas embestidas son tres textos y se anudan a tres escritoras. Virginia Woolf, Simone de Beauvoir y Donna Haraway. Sus libros son *Tres guineas* (1938), *El segundo sexo* (1949) y *Manifiesto cyborg* (1984), respectivamente. Tres libros que bien podrían ser descritos como manifiestos.

Habría que señalar que estos textos-manifiestos no tenían como objeto principal cuestionar el aparato universitario, ni tampoco fueron escritos bajo las normas “universitarias” exigidas por el saber objetivo y científico de su época. Recordemos que *Tres guineas* es una extensa carta; *El segundo sexo*, es un monumental tratado sobre la alteridad que no se ajusta a ningún registro disciplinar; Y *Manifiesto cyborg* es un breve texto reñido con las normas de la “transparencia comunicativa”. Los tres coinciden, sin embargo, en poner cuidada atención en la condición masculina de la producción de saberes, en la exclusión de las mujeres del orden letrado y en la mistificación de lo femenino. En muchos sentidos, estos escritos son completamente excéntricos a los límites y normas que describen los saberes disciplinares y, no obstante ello, en su excentricidad logran que algo en el funcionamiento del aparato universitario se estropee y, en tal desajuste, deje en evidencia lo que permanecía oculto: la ordenación masculina del saber universitario.

Sabemos que la estructura narrativa del manifiesto es la de afirmación, su fin es la de poner en evidencia un hecho, una verdad. Aun cuando el manifiesto se enuncie en tiempo presente su lógica temporal es la de la doble actualidad. Un texto cualquiera no se vuelve un manifiesto solo porque logra describir con exhaustividad los sinsabores de una época o porque su escritura busca como efecto principal la movilización de cuerpos e ideas. Habría que decir también que un manifiesto no es un relato de futuridad. Un manifiesto, por ello, no sigue las reglas de la prognosis o de la ciencia ficción.

A diferencia de lo anterior, el rasgo fundamental de la escritura de un manifiesto es la de convocar dos temporalidades -pasado y futuro- en la actualidad que se organiza en la lectura. Un manifiesto es siempre un artefacto literario. Es en el tiempo de la mirada, en un aquí y ahora, donde se actualiza el tiempo pretérito de la escritura en el simple acto de leer. Un manifiesto no sufre el embate del tiempo, no pierde frescura, ni novedad. Un manifiesto nunca está fuera de tiempo, su tiempo es justo el tiempo de su lectura, cada vez que se repasan sus líneas, se pone en escena la primera vez de su enunciación, que no es distinta a una “política” o una intervención específica en lo realmente existente. Lo que hace que un texto cualquiera se vuelva un manifiesto es, de tal modo, una porfiada resistencia al tiempo. La escritura de manifiesto nunca vuelve sus afirmaciones obsoletas. Un manifiesto es siempre actual, no importa cuándo ni dónde fue escrito.

Otro elemento que hace de un texto cualquiera un manifiesto es la intención de posicionar una escritura a contrapelo de algún aspecto de la realidad. En este sentido, un manifiesto es siempre polémico y logra hacer evidente un orden injusto, pero sobre todo el potencial de un manifiesto

está en su capacidad de hacer presente una realidad distinta. Así ocurre con *Tres Guineas*, *El segundo sexo* y *Manifiesto cyborg*.

Cada uno de esos textos pone en evidencia el estrecho vínculo entre la universidad y lo “común” de la comunidad. Lo común tanto para la universidad como para la comunidad es todo aquello que describe el orden de los hombres, su “humanidad”. En este punto, no habría que olvidar que por mucho tiempo ser parte de la universidad implicaba ser parte de la comunidad de los hombres; los saberes en ella aprendidos cohesionaban este orden de lo común; sus metas y logros no eran distintos de las metas y logros obtenidos por aquellos hombres educados. En más de un sentido, el cuerpo de la universidad calza punto a punto con el cuerpo de lo social y este con el cuerpo de los hombres.

En conocimiento de esa sincronía entre universidad y orden social, Virginia Woolf no oculta su sorpresa cuando un hombre culto, adinerado y filántropo le escribe preguntándole qué hacer para evitar la guerra. Esta carta la recibe en el año 1935 y retarda la respuesta tres años. ¿Cómo ella podría evitar la guerra? ¿Por qué ella debería responder aquella pregunta? Cómo podría si como mujer está al margen tanto de las causas que las inician como de las razones y escaramuzas que le dan término. Y más aún ¿por qué un hombre culto confiaría en el consejo de una mujer? En este mismo tono de interrogación Woolf se pregunta: “¿cuándo se ha dado el caso, anteriormente, de que un hombre culto pregunte a una mujer cuál es la manera, en su opinión, de evitar la guerra?” (Woolf, 1999, p. 7).

La respuesta a aquella extraña pregunta es el libro *Tres guineas*, un manifiesto a favor de la educación de las mujeres. Con la porfiada actualidad del manifiesto, *Tres guineas* plantea la pregunta por la guerra en relación a la educación y la diferencia de los sexos. He ahí la extrañeza. De una manera inédita para la crítica social de su época, Woolf hace explícita la conformación masculina del orden social. Y no solo eso, sino que de un modo inédito, también, Woolf vuelve manifiesta la vinculación entre clase y sexo. La escritora inglesa se siente en la incómoda posición de responder a una carta que parece errar en la destinación. Y esta carta equivoca su dirección en dos sentidos, según Woolf. En primer lugar, la misiva va dirigida a una mujer que –igual que cualquier otra– está excluida solo por su sexo tanto de las prestigiosas escuelas como de las importantes universidades de su país. El presupuesto del envío, sin embargo, es otro. Woolf pertenece a una clase social que le permite elevarse sobre su sexo y comportarse como un “hombre culto”. La respuesta de Woolf es una extensa demostración de lo contrario. Esta demostración indica el segundo equívoco del remitente.

Tres guineas es el primer manifiesto político literario que vuelve explícito el acuerdo fraterno patriarcal de exclusión de las mujeres del pacto social. Este acuerdo es interclasista, las hijas de hombres educados también son excluidas al igual que las mujeres pobres. Cuando se es mujer no hay lugar para el privilegio. En este sentido, Woolf indica:

Ambos procedemos de lo que en esta época híbrida en la que, pese a que el nacimiento puede ser de mixto origen, las clases siguen estratificadas, se ha dado en llamar, por razones de comodidad, la clase culta. Cuando nos encontramos en carne y hueso hablamos con el mismo acento; utilizamos los cuchillos y tenedores de la misma manera; esperamos que el servicio doméstico guise la comida y lave los platos después; y, sin grandes dificultades, podemos hablar, durante la cena, de gente y política, de la guerra y la paz, de barbarie y civilización, de todas las cuestiones, ciertamente, apuntadas en su carta... Pero estos tres puntos suspensivos son un abismo, una separación tan profunda y abrupta entre nosotros que, durante estos tres años, he estado sentada en mi lado del abismo, preguntándome si acaso puede servir para algo intentar hablar al otro lado. (Woolf, 1999, p. 9)

Las clases se escenifican en esta pequeña escena familiar en la que los dueños cenan y conversan, mientras el servicio doméstico prepara y sirve la comida para luego lavar y dejar todo en orden. Hasta aquí no parece haber diferencias, salvo los puntos suspensivos que no tienen otra misión que poner en evidencia una diferencia largamente olvidada: la diferencia de los sexos.

La suspensión del relato busca poner de manifiesto la abrumadora diferencia entre ser hombre o mujer aun cuando se pertenezca a la misma clase social. Los puntos suspensivos hacen visible la partición sexual que antecede a la partición de las clases. Con la claridad que le falta en este punto a Engels en el *Origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado* en lo que tiene que ver con la diferencia de los sexos, Woolf parece admitir que las mujeres no habitan el mundo de los hombres. Ese es el momento en que aquella “escena familiar” comienza a tomar forma de manifiesto.

La mudez de las mujeres frente a los problemas del mundo es el resultado de un modo de entender la formación escolar que se organiza en la exclusión de todo aquello que se aleja de la norma masculina. Hacer de los puntos suspensivos un lugar para la toma de palabra de las mujeres implica para Woolf formar a las mujeres en igualdad de condiciones, incorporarlas al mundo del trabajo y, por último y quizás lo más importante, transformar los modos en que se reproduce un orden segregado por sexos cuyo índice

de valorización comienza y termina con lo masculino (Woolf, 1999, p. 219).

Si la pregunta que el hombre con educación dirigía a Woolf tenía como objeto averiguar formas en que se podía evitar la guerra, la respuesta no podía ser más acertada; evitar la guerra no pasa solo por incorporar a las mujeres al “mundo de los hombres”, sino que transformando ese mundo que ha hecho posible la guerra: “La mejor manera en que podemos ayudarle a evitar la guerra no consiste en ingresar en su sociedad, sino en permanecer fuera de ella, aun cuando colaborando a sus fines” (Woolf, 1999, p. 252).

Woolf sugiere a las mujeres seguir siendo extrañas al “mundo de los hombres” y en los márgenes darse a la experimentación necesaria para transformar la figura de lo humano siempre descrita en la “figura de un hombre (...) la quinta esencia de la virilidad, el tipo perfecto del que los otros son imperfectas reproducciones” (Woolf, 1999, pp. 248-249).

En los términos propuestos por el hombre educado, su cultura y su universidad, no es posible evitar la guerra. Entonces, el problema no está solo en la exclusión, sino en la reproducción, inadvertida, de dicha cultura y sus saberes por la escuela y el aparato universitario.

Años después de la publicación de este importante texto, la filósofa francesa Simone de Beauvoir retoma el problema de la “reproducción” de dicho orden androcéntrico por las disciplinas y saberes. Esta tarea es acometida en *El segundo sexo*, publicado en el año 1949.

¿Qué hace de este extenso tratado sobre la alteridad de lo femenino un manifiesto? La primera respuesta podría ser negar la pregunta. El libro de Beauvoir no podría ser un manifiesto, precisamente, por lo que la pregunta enuncia: su extensión. Un tratado en cualquier campo del saber no podría llegar a constituirse en un manifiesto. Y, no obstante esto, sabemos que *El segundo sexo* es el manifiesto del feminismo del siglo XX. Una segunda respuesta más atenta a los contenidos tratados en este libro se inclinaría, tal vez, por rescatar la introducción, por ejemplo, y desestimar el resto del libro cuya estructura narrativa parece más cercana a un estudio que a un manifiesto.

Me gustaría afirmar que *El segundo sexo* se constituye en un manifiesto para el feminismo por el hecho de plantear los modos en que las distintas áreas del saber, desde antiguo, vienen describiendo lo femenino y la feminidad como una alteridad radical por fuera de la norma de lo humano. *El segundo sexo* “hace ver” lo que siempre ha estado junto a los conocimientos que adquirimos –es parte de ellos– pero, sin embargo, no vemos. Desde esta perspectiva, este libro de Beauvoir no termina con su lectura, muy por el contrario, enseña a leer de otro modo y, por lo tanto, su intervención no

deja de tomar lugar en el espacio de la “producción de saberes” que es la universidad, aun cuando sea un libro que nunca tuvo como dirección el espacio universitario.

De un modo magistral, Beauvoir repasa algunas de las escenas teóricas más importantes de comienzos de siglo –como son el materialismo histórico, el psicoanálisis o las ciencias– para hacer ver en qué grado las mujeres muy visibles en aquellos relatos no parecen tener el don de la palabra, están mudas. Cada gesto o palabra por ellas enunciadas es antecedida por la mirada masculina, su representación está contenida por la mano de algún hombre que escribe por ella.

¿En qué sentido podría la universidad ser el lugar para la emancipación de las mujeres, si esta no hace sino reproducir un orden que las excluye? ¿Cómo pensar su emancipación? Para responder estas preguntas debemos tomar distancia de la idea de emancipación como acción. Y aventurarnos por el camino que planteaba antes Woolf, la “suspensión”. Pensar la lectura y la escritura como detención de la normalidad del discurso universitario y su androcentrismo. Así lo creyó también Beauvoir:

liberar a la mujer es negarse a encerrarla en las relaciones que mantiene con el hombre, pero no negarlas; si se afirma para sí, no dejará de existir *también* para él: al reconocerse mutuamente como sujetos, cada uno seguirá siendo para el otro una alteridad; la reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que genera la división de los seres humanos en dos categorías separadas; el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura; las palabras que nos conmueven: dar, conquistar, unirse, seguirán teniendo sentido; por el contrario, cuando quede abolida la esclavitud de la mitad de la humanidad y todo el sistema de hipocresía que supone, la “sección” de la humanidad revelará su auténtico significado y la pareja humana recobrará su verdadera imagen. (Beauvoir, 2015, p. 902)

A pesar de la distancia geográfica, temporal y la diferencia idiomática, tanto Woolf como Beauvoir no dudan en volver explícito el supuesto androcéntrico del saber. Una posible intervención a la persistente condición masculina del saber, y del sistema escolar, es abogar por el ingreso de las mujeres a la ciudad letrada. El ingreso igualitario de mujeres y hombres al mundo de las letras es exigido por Woolf y Beauvoir. Tal petición busca desbaratar el acuerdo masculino que excluía a las mujeres de la aulas y, por lo tanto, de todo trabajo calificado. Sin embargo, la embestida contra este orden androcéntrico no termina ahí. Ambas suponen también una suspensión, una interrupción. Es, tal vez, en esta última petición -compleja e im-

posible de garantizar solo con la incorporación de las mujeres al “mundo de los hombres” - donde estos textos dejan de estar enmarcados por una época determinada para transformarse en “manifiestos”.

Mantenerse extrañas afirma Woolf: inventar por fuera de los límites del saber instituido, esto es, experimentar en los límites de las normas que propone la universidad (Woolf, 1999, p. 99). Beauvoir insistiendo en la interrupción y por qué no, también, en la extrañeza, afirma que las mujeres no nacen sino que “devienen”, y por ello, nunca podrían ser plenamente figuradas por el saber masculino.

Es en esos tres puntos suspensivos y en la incertidumbre del devenir donde la bióloga y feminista, Donna Haraway, escribe *Manifiesto cyborg* publicado en el año 1984. Desde el lenguaje de las ciencias, y asumiendo la transformación de las narraciones de lo humano por la intervención de la genética y los estudios en cibernética, propone un feminismo que no solo busca intervenir el orden androcéntrico del saber, sino que por sobre todo cuestionar, y de modo radical, el acuerdo entre economía, Estado, producción de saberes y orden heterosexual. Este manifiesto feminista se plantea polémicamente con la simple idea de “incorporar” a las mujeres al sistema escolar para proponer, distinto a ello, desde la técnica, el artificio y la ficción una figuración posgenérica de la humanidad. En tono paródico esa figura es el “*cyborg*”.

El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica (...) El *cyborg* es una criatura en un mundo postgenérico. No tiene relaciones con la bisexualidad, ni con la simbiosis preedípica, ni con el trabajo no alienado u otras seducciones propias de la totalidad orgánica, mediante una apropiación final de todos los poderes de las partes en favor de una unidad mayor. En un sentido, no existe una historia del origen del *cyborg* según la concepción occidental: una ironía final, puesto que el *cyborg* es el también terrible *telos* apocalíptico de las crecientes dominaciones occidentales de la abstracta construcción de individuos. (Haraway, 1994, pp. 254-255)

No deberíamos dejar de indicar que el *cyborg* no busca suplantar a este o a aquel sexo, sino que su metáfora busca poner en evidencia las coordenadas que organizan el saber culto y riguroso. Para Haraway estas coordenadas son la identidad, el origen y la finalidad. No se trata, entonces, solo de hacer visible lo que ha estado excluido, sino de transformar las coor-

denadas que han hecho posible tales exclusiones. Desde esa perspectiva, Haraway no solo pone en cuestión las tradiciones que han constituido el saber universitario como un orden masculino –clasista y racista–, sino las propias coordenadas que hacen de aquellos saberes “serios y legítimos”.

Pensar hoy la universidad implica, necesariamente, este ejercicio de lectura en y desde los márgenes. Debemos leer, entonces, estos manifiestos feministas como contra- aparatos ideológicos, esto es, como suspensiones o interrupciones al sentido común del orden universitario. Es por ello que no podemos dar por terminada la tarea del feminismo con la inclusión de las mujeres en todos aquellos ámbitos en que han sido marginadas; ese es solo el primer paso de muchos más, cuya dirección no es otra que la de cuestionar los modos en que el saber universitario narra en cada una de sus disciplinas la “exclusión” de género, raza y clase.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (2003). Ideología y aparato ideológico de Estado, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (trad. José Sazbón). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción* (trad. Alfredo Brotons). Madrid: Akal.
- Beauvoir, S. de (2015). *El segundo sexo*. (trad. Alicia Martorell). Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2001). *Mecanismo psíquicos del poder* (trad. Jacqueline Cruz). Madrid: Cátedra.
- Castro-Gómez, S. (2007). Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gomez y R. Gosfroguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del hombre/ Universidad Javierana.
- Haraway, D. (1994). Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Lauretis, T. de (2000). Tecnologías del género, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo* (pp. 33-64). Madrid: horas y Horas ediciones.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz ediciones.
- Onfray, M. (2010). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. Barcelona: Gedisa.
- Readings, B. (1996). *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rodríguez Freire, R. (2018). *La condición intelectual. Informe para una academia*, Santiago: Mimesis.

- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe Gulbenkain para la reestructuración de las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI.
- Woolf, V. (1999). *Tres guineas* (trad. de Andrés Bosch). Barcelona: Editorial Lumen.