



La condición femenina en el movimiento estudiantil feminista chileno del año 2018¹

Female condition in the chilean feminist student movement of 2018

Recibido: 13-12-2021 Aceptado: 04-11-2022 Publicado: 31-12-2023

Andrea Franulic

Universidad de Santiago de Chile
andrea.franulic@usach.cl

 0000-0002-2624-8384

Manuel Rubio

Universidad de Santiago de Chile
manuel.rubio@usach.cl

 0000-0003-2314-1781

Resumen: La finalidad del artículo es establecer las características de la condición femenina subyacente en el significado de ser mujer en el discurso de un grupo de universitarias que participaron en el movimiento estudiantil feminista chileno del año 2018. Dicha caracterización se realiza desde el análisis feminista del discurso basado en el pensamiento de la diferencia sexual y utiliza el concepto de ideologema propuesto por Kerbrat-Orecchioni (1983). La metodología corresponde a un estudio cualitativo orientado a explicitar el significado de ser mujer expresado en su discurso por 14 estudiantes, a las cuales se les aplicó una entrevista semi-estructurada. Los resultados indican que la condición femenina se expresa en los ideogramas del ideario de la igualdad de las mujeres con los hombres y en aquellos representativos de la política de la identidad (Sartori, 1996). Se concluye que la teoría de género a la que las jóvenes universitarias tienen acceso para decir su libertad, contradictoriamente, la niega, pues desplaza la diferencia sexual femenina, libre de estereotipos de género, por la condición femenina que, desde un discurso aparentemente progresista, puede ser abolida igualándose las mujeres a los hombres o multiplicando las identidades de género.

Palabras clave: condición femenina - movimiento estudiantil feminista - análisis feminista del discurso - pensamiento de la diferencia sexual - ideologema

Citación: Franulic, A. y Rubio, M. (2023). La condición femenina en el movimiento estudiantil feminista chileno del año 2018. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 33(2), 238-263. doi.org/10.15443/RL3314



Abstract: The purpose of this article is to establish the characteristics of the female condition underlying in the meaning of being a woman from a female group of college students' discourse which participated in the Chilean feminist student movement of 2018. This characterization is made from the feminist analysis of discourse based on the sexual difference thought and uses the concept of ideologeme proposed by Kerbrat-Orecchioni (1983). The methodology used is a qualitative study oriented to explain the meaning of being a woman in the discourse expressed by 14 students, all of whom a semi-structured interview was applied to. The results indicate that the female condition is expressed in the ideologemes of the idea of equality between men and women and in what is represented by identity politics (Sartori, 1996). In conclusion, the gender theory that young female students have access to when expressing their freedom contradictorily denies it because it replaces the feminine sexual difference, free of stereotypes, with the female condition that, from a discourse that appears to be progressive, can be abolished by equating women to men or multiplying gender identities.

Keyword: female condition - feminist student movement - feminist analysis of discourse - sexual difference thought - ideologeme

1 Introducción

El movimiento feminista es un conjunto de planteamientos teóricos y acciones colectivas cuyo centro es la comprensión de la experiencia femenina dentro y más allá del patriarcado. Desde la perspectiva teórica, ha aportado y debatido en torno a conceptos tales como patriarcado, género, diferencia sexual, política sexual, heterosexualidad obligatoria, contrato sexual, lenguaje sexista, entre otros, cuya función es desentrañar la situación de subordinación y opresión que caracteriza la experiencia de las mujeres y configurar acciones que posibiliten transformar dicha situación. Desde las prácticas colectivas, el feminismo promueve la organización y las movilizaciones por demandas enfocadas en sacar a la luz el abuso de poder, la violencia masculina y promover los derechos de las mujeres, develando, así, el funcionamiento de la institucionalidad patriarcal y su política sexual en las diferentes esferas de la vida social (Millet, 1995). En concreto, el movimiento feminista es heterogéneo y se ancla en diversas corrientes de pensamiento y prácticas de transformación social. En consecuencia, podemos reconocer los feminismos de la igualdad, de la diferencia, el radical, el posmoderno, el comunitario, el socialista y el anarquista, entre otros. Obviamente, tras cada uno de ellos subyace una epistemología, una cosmovisión, que aporta los fundamentos mismos de lo que cada tendencia considera verdadero y deseable.

En Chile, en un contexto de profundización de la crisis de representatividad y un cuestionamiento al quehacer político tradicional que caracteriza la primera década del siglo XXI, comienza un nuevo ciclo de movilizaciones sociales (Garretón, 2016; Follegati Montenegro, 2018). Dentro de este ciclo, se reactiva el accionar del movimiento femi-

nista con iniciativas, tales como, la campaña ¡Cuidado el machismo mata!, la lucha por una ley que penalice el femicidio, el cuestionamiento al acoso callejero y los derechos reproductivos. Asimismo, se fortalecen en las universidades los programas de género a nivel académico y las vocalías o comisiones de géneros en las federaciones estudiantiles y centros de estudiantes, institucionalidad que contribuye a instalar la categoría de género como marco interpretativo para configurar políticas y demandas que irán permeando el quehacer universitario (Lamadrid & Benitt, 2019). Así, se generan condiciones para la irrupción de un movimiento feminista universitario, cuyo foco es el cuestionamiento a la cultura androcéntrica caracterizada por situaciones de abuso que experimentan las mujeres y la distribución desigual del poder entre hombres y mujeres (Paredes & Valenzuela Fuentes, 2020).

Dicha irrupción se concreta en lo que De Fina González & Figueroa Vidal (2019) denominan el “mayo feminista de 2018”, momento en el cual se registran 57 campus universitarios, de 26 universidades públicas y privadas, en tomas definidas por las propias estudiantes como “tomas feministas”. Este fenómeno inédito en el país implica que “las alumnas, por primera vez en la historia, realizaron tomas separatistas, seguras, sororas y libres de violencia patriarcal” (De Fina González & Figueroa Vidal, 2019, p.58). Este mayo feminista se explica por el ascenso del movimiento estudiantil que, desde 2006 con la denominada “revolución pingüina” y las movilizaciones del 2011 por una educación gratuita y de calidad, había sido un cuestionador del modelo neoliberal imperante en el país y, asimismo, por el continuo activismo de redes y coordinadoras feministas a lo largo del país. Cabe indicar que las tomas feministas fueron complementadas por una serie de manifestaciones masivas a nivel nacional. De este modo, estas tomas significaron un impacto cultural al denunciar y poner como tema de debate nacional las prácticas de desigualdad, opresión y violencia de género.

El movimiento se inició el 17 de abril de 2018 en la Universidad Austral de Chile, pero alcanzó su clímax durante el mes de mayo, prolongándose por unos dos meses y medio. La construcción de la toma como un espacio entre mujeres facilitó el protagonismo de muchas estudiantes que tuvieron una participación activa en asambleas autoconvocadas para reflexionar sobre las experiencias de violencia real y simbólica vivida, la formulación de petitorios y la constitución de mesas de trabajos con las autoridades universitarias. De hecho, aportó con una serie de transformaciones al interior de los planteles educacionales, debido a la incorporación de protocolos contra la violencia de género y el acoso, la implementación de cursos y departamentos de género, el castigo a profesores acosadores, entre otros logros (De Fina González & Figueroa Vidal, 2019).

En términos generales, se puede afirmar que el movimiento estudiantil feminista que emergió en las movilizaciones del año 2011 y eclosionó el año 2018, es resultado de un proceso histórico que articula las reivindicaciones estudiantiles con el movimiento de mujeres, puesto que es posible sostener que se arraiga en una historia que, en occiden-

te, se remonta al último tercio del siglo XX, cuando el movimiento de mujeres se separa de las ideologías y partidos políticos masculinos para pensar su propia política, la política de las mujeres (Rivera, 2005). Desde esta perspectiva, es importante enfatizar que el movimiento estudiantil feminista del 2018 marcó su carácter autónomo frente a los partidos políticos y federaciones estudiantiles, destacando el protagonismo y liderazgo femeninos como su característica fundamental.

Ahora bien, aparte de reconocer el impacto cultural que significó este movimiento, es pertinente preguntarse por el impacto subjetivo que tuvo en las estudiantes que participaron en él, especialmente considerando los significados construidos en torno a su diferencia sexual, al hecho de ser mujeres que nacen y se desarrollan en un contexto social marcado por la valoración de lo masculino. El supuesto es que la conciencia de ser mujeres se enriquece de sentidos en momentos de toma de conciencia feminista y femenina (Rivera, 2005). Congruentemente, este artículo se orienta a responder cuáles son las características discursivas que presenta la condición femenina en las voces de las jóvenes partícipes del movimiento estudiantil feminista chileno del año 2018. En concreto, lo que se busca identificar son significados asociados al hecho de ser mujeres con el fin de determinar si las universitarias le otorgan un significado libre de estereotipos al ser mujer, si reemplazan mujer por género o, veladamente, refuerzan los estereotipos femeninos en un acto de renovado androcentrismo dado el contexto social patriarcal (Tommasi, 2014). Asimismo, interesa establecer los posibles efectos de dichos significados en las relaciones de y entre los sexos.

Respecto de lo anterior, es probable que haya en el discurso de las universitarias una epistemología que releva la condición femenina desde la teoría de género, puesto que esta teoría, y no otra, es la que forma parte de los programas de género presentes en los establecimientos universitarios desde hace unos 30 años. La perspectiva de género analiza la construcción de los estereotipos femeninos y masculinos codificados por el régimen patriarcal o sistema jerárquico sexo/género. Por lo tanto, su tarea es, más bien, deconstructiva, o sea, consiste en develar los mecanismos de poder que reproducen y mantienen dicha condición. Las alternativas políticas que este análisis propone para abolir el sistema sexo/género son, en términos generales, dos: por un lado, la consecución de la igualdad entre mujeres y hombres, lo que, en el contexto actual, se ha traducido en una homologación de las mujeres con los hombres y, por otro lado, la reivindicación de la diversidad de géneros, géneros híbridos y no binarios. En ambos casos, la diferencia sexual femenina es negada, tanto por el ideario igualitarista como por la política de la identidad. Este último concepto es de Sartori (1996) que, en este trabajo, lo aplicamos para referirnos a las identidades de género o disidencias sexuales. Además, el hecho de relevar la condición femenina implica articular un discurso basado en la economía de la miseria femenina (Rivera, 2018a), porque pone el acento en las opresiones que sufren las mujeres en el sistema, y no en sus expresiones de libertad. Este discurso es favorable al régimen hegemónico, por eso, se oye, frecuentemente, en los espacios institucionales, sobre todo, en los medios de comunicación masivos.

En consecuencia, la hipótesis que se plantea es que la condición femenina se manifiesta en el discurso de las universitarias desde el ideario de la igualdad y la política de la identidad, fundamentados en la teoría de género. En concordancia, el objetivo de este artículo es establecer las características discursivas de la condición femenina, que subyace al significado de ser mujer, en las voces de las universitarias del movimiento estudiantil feminista chileno, a partir de un análisis feminista de discurso (AFD), basado en el pensamiento de la diferencia sexual. El corpus para realizar el AFD, de tipo cualitativo, lo conforman las respuestas de 14 estudiantes universitarias de Santiago, participantes, en distintos grados, del movimiento estudiantil feminista chileno del año 2018.

2 Marco teórico

2.1 El feminismo contemporáneo

El feminismo es un movimiento histórico que supone un conjunto de prácticas, teorías y programas políticos que se enfocan en el cuestionamiento de las relaciones sociales de género expresadas en la marginación, opresión y explotación de las mujeres (Dietz, 2005; Bell, Mariläinen, Taylor & Tienari, 2019). Desde esta perspectiva, el feminismo adopta una pluralidad de planteamientos y formas de acción cuyo fin es la transformación social para construir relaciones más justas y equitativas. Una premisa de los diferentes planteamientos feministas es que el patriarcado incide en diversos aspectos de la vida social y económica, afectando con ello tanto a hombres como a mujeres (Bell et al., 2019; Cobo, 2019).

En concreto, los diferentes planteamientos feministas se expresan en diferentes formas de comprender la acción política, el debate teórico y la crítica cultural, por lo cual se puede entender como un campo discursivo y de acción complejo que “no promete resolverse en ningún tipo de consenso programático ni converger en ningún tipo de terreno conceptual compartido” (Dietz, 2005, p.179).

En gran parte del siglo XX, el feminismo se caracterizó por promover el empoderamiento individual y colectivo de las mujeres, en la toma de conciencia sobre su situación en la sociedad, la construcción de organizaciones y redes de colaboración, la lucha por la igualdad de derechos y el posicionamiento en diferentes esferas sociales. En otras palabras, se puede sostener que, desde un foco en la identidad individual, el feminismo avanza en la comprensión de que la opresión de género se entrelaza con otros tipos de opresiones debido a la clase, la etnia, la orientación sexual (Bell et al., 2019; Cobo, 2019; Gil, 2014).

En efecto, la experiencia de las mujeres difiere de acuerdo con las condiciones de vida en las cuales se insertan. La categoría abstracta de mujer del feminismo radical de los

80 ha sido cuestionada por la denominada teoría interseccional que reconoce diferentes matrices de opresión que afectan las vivencias concretas de las mujeres. Este cuestionamiento ha derivado en un análisis que destaca los efectos de la violencia sexual, la desigualdad socioeconómica, la explotación capitalista, los resabios del colonialismo y la destrucción del medio ambiente. De hecho, según Cobo (2019), la teoría interseccional ha significado una transformación ideológica al interior del movimiento feminista, puesto que ha posicionado la idea de diversidad y las diferencias entre las mujeres hasta el punto de que se cuestiona la categoría de sujeto político feminista y el propio concepto de “mujeres”.

Actualmente, el feminismo es un movimiento global e intergeneracional que hace uso de las redes sociales y que se ha masificado y legitimado, poniendo en el escenario público las demandas en contra de la violencia sexual que oprime a las mujeres y otros grupos excluidos por la ideología dominante. Así, el feminismo se ha unido al movimiento LGTBI+, queer y de liberación sexual, por lo cual “el sujeto ya no serían las mujeres, sino un sujeto en coalición de identidades diversas y contingentes, aliadas a la resistencia al orden heteropatriarcal” (Posada Kubissa, 2020, p.20).

Dentro de este feminismo actual, globalizado e intergeneracional, coexisten una diversidad de posiciones, lo cual se expresa en divergencias teóricas y estratégicas. Según Dietz (2005), en la controversia feminista actual existen tres perspectivas dominantes, a saber:

- a. **El feminismo de la diferencia**, planteamiento que destaca lo positivo de lo femenino “como un medio privilegiado de acceso a formas de conocimiento o de ser/hablar al interior del sistema patriarcal” (Dietz, 2005, p.181).
- b. **El feminismo de la diversidad**, que “cuestiona, tanto filosófica como políticamente, la noción de un sujeto femenino y la coherencia misma del concepto de “mujer” (Dietz, 2015, p.181), asumiendo radicalmente las implicancias de la teoría interseccional, lo que se traduce en enfatizar la condición situada del ser mujer.
- c. **El feminismo desconstruccionista** que aboga por el “desmantelamiento total de las polaridades inhibitorias del género: masculino/femenino” y “rechaza cualquier idea de un sujeto femenino previo, asentado en un cuerpo presexuado, cualquier concepto de “la mujer” como fundamento de una política feminista, o cualquier concepción de la diferencia sexual que represente lo femenino o una supuesta heterosexualidad como el locus privilegiado de la ética o la existencia” (Dietz, 2005, p.181).

Respecto a América Latina, particularmente en Chile, en el pasado siglo, el feminismo se articula durante la década de los 80 en oposición a los gobiernos dictatoriales y en la lucha de diversos sectores sociales por la democratización del país. Con los procesos de retorno a la democracia durante la década de los 90, el feminismo latinoamericano

se divide en base a la dicotomía institucionalidad o autonomía (Follegati Montenegro, 2018; Pisano & Franulic, 2009). Por un lado, las feministas institucionales optan por colaborar con la política formal desde el estado y, por otro, las feministas autónomas eligen una estrategia de presión prescindiendo del financiamiento de agencias internacionales y de la vinculación con los partidos políticos.

Dicha división significó una desarticulación del movimiento, registrándose una suerte de “silencio feminista” (Lamadrid Álvarez & Benitt Navarrete, 2019) o “un feminismo de baja intensidad” (Follegati Montenegro, 2018), debido a la conformación de Centros Académicos y ONGs. desde los cuales se dirigen estudios, se divulga el conocimiento y se configura una acción con el fin de impactar en las políticas públicas.

Al inicio del siglo XXI, comienza a emerger en las universidades un feminismo disidente, que adopta la teoría interseccional, incorporando las identidades sexuales excluidas y una postura antiesencialista que introduce una serie de cuestionamientos sobre el sujeto del feminismo. Este feminismo disidente desarrolla un debate desconstruccionista y un activismo orientado a la crítica de las relaciones de género en diferentes esferas de la vida social (Follegati Montenegro, 2018; Lamadrid Álvarez & Benitt Navarrete, 2019). Así, en las universidades el feminismo adopta un cariz anticapitalista e interseccional, incorporando identidades diversas que despliegan una acción de resistencia al orden heteropatriarcal.

De este modo, el feminismo se fortalece al interior del movimiento universitario chileno sin interlocución con las generaciones feministas previas. “Más bien operó una desconexión generacional que decantó en una oportunidad de recomponer el feminismo y poder desligarse de disputas sobre la estrategia del feminismo, o también, acerca de quienes pueden ser feministas” (Follegati Montenegro, 2018, p.286).

2.2 El feminismo de la diferencia como cuestionamiento a la perspectiva de género

El feminismo de la diferencia postula que la construcción de género ha sido un dispositivo del poder masculino, que se remonta a los orígenes del patriarcado, con el fin último de negar la diferencia sexual, en especial la diferencia femenina, junto a la usurpación de la obra materna, que consiste en dar la vida y la palabra unidas (Muraro, 1991). El contrato sexual-social es un pacto masculino no pacífico que divide cuerpo y palabra, generando la dicotomía inaugural que asigna el cuerpo a las mujeres y el logos o palabra a los hombres (Pateman, 1995). La construcción de los estereotipos de género emergen de esta dicotomía del origen, pues define lo masculino como lo creador y lo femenino como lo reproductor. En este sentido, se trata de una operación ideológica, dado que la ideología es un discurso monolítico que se implanta desde afuera, separando la palabra del cuerpo, de la experiencia y el sentir (Librería de Mujeres de Milán, 2004). En

consecuencia, la ideología aparece como un lenguaje unificado, preexistente que, desde el exterior, entrega soluciones y respuestas, contradiciendo una de las prácticas fundamentales de la política de las mujeres, que consiste en hablar a partir de la propia experiencia y no asumiendo lenguajes que escinden el decir del cuerpo y el sentir femeninos.

El pensamiento de la diferencia sexual plantea, en términos generales, que nadie nace en neutro y que la primera diferencia elemental, ineludible, es nacer sexuadas, sexuados: nacer mujer y nacer hombre. Sin embargo, esta diferencia es la primera en ser negada y silenciada, sobre todo la femenina, tanto material como simbólicamente, en las sociedades patriarcales y postpatriarcales. Esta es la manera en que el patriarcado ha podido imponer su régimen de dominación, en base al control del cuerpo femenino, y ha hecho triunfar un modo de pensamiento único y unidimensional, el androcéntrico, el cual, en concomitancia con la negación de la diferencia sexual, se caracteriza por su pretensión de universalidad y neutralidad (Tommasi, 2014).

El feminismo de la diferencia plantea que el patriarcado esta inscrito en el contrato sexual que subyace a la institución del matrimonio y al régimen político de la heterosexualidad obligatoria, el que incluye la maternidad como institución política (Rich, 2001; Pateman, 1995). La política sexual del patriarcado ha incorporado históricamente la práctica de la violación y otras formas de violencia física y simbólica (Rivera, 1996; Hanisch, 2006; Millet, 1995), usurpando y absorbiendo la potencialidad de la diferencia sexual femenina, lo que ha sido acompañado de cortar los lazos o relaciones entre mujeres, comenzando por la relación de la madre con la hija mediante, precisamente, pero no solamente, la práctica del incesto (Rich, 2001).

Desde esta perspectiva, la diferencia sexual es biología y semiología a la vez (Muraro, 1991). Cada madre es autora de la unión inseparable de cuerpo y palabra, y todo cuerpo es cuerpo sexuado. Por lo tanto, es la madre quien da la vida y enseña la lengua completa, y si no está la madre, lo hace quien ocupe el lugar de ella (en general, otra mujer; la abuela, por ejemplo). El aprendizaje de la lengua se inicia desde la vida intrauterina al escuchar las voces del exterior, principalmente, la del cuerpo que contiene. De esta manera, nacer, salir del útero al mundo, se debe al impulso de querer aprender a hablar, pues así como se necesita el aire para respirar y lograr vivir, también se lo requiere para el funcionamiento de los órganos de la fonación y lograr hablar. Una vez que el bebé nace, es la madre quien lo amamanta y le habla, canta, susurra o recita. A medida que este crece, la madre le va mostrando el mundo y el sentido de la verdad, es decir, la coincidencia entre las palabras y la realidad: a cada cosa le corresponde una palabra, un nombre. El deseo primario de la palabra crea, además, un vínculo relacional con la madre y esta relación se basa en la confianza y en la autoridad, que no es autoritarismo ni es poder, sino lo que su étimo indica: *augere*, que significa hacer crecer, dar auge (Muraro, 1991).

El patriarcado se ha apropiado de esta potencialidad de la diferencia sexual femenina para confinar la sexualidad de las mujeres y, en el orden del pensamiento, imponer la falsa dicotomía que relega el cuerpo a la madre y la palabra, el *logos*, al padre (Tommasi, 2014), identificando lo femenino con la naturaleza y lo masculino con lo simbólico. No obstante, transmitir la lengua materna es también enseñar el simbólico de la madre (Muraro, 1991). Esto quiere decir, que el simbólico de la madre es la lengua que hablamos (Rivera, 2005). Por lo tanto, si se usa la lengua en clave patriarcal, se simboliza el mundo desde el régimen androcéntrico de significación, el régimen del uno, el cual produce un desorden simbólico en las mujeres (Rivera, 2005).

El uno niega la diferencia sexual, es el sesgo masculino que se erige medida del mundo. En el uso androcéntrico de la lengua, lo podemos observar con facilidad en el paradigma de los géneros gramaticales. El género gramatical masculino es el término absoluto que absorbe en su interior al género gramatical femenino como su límite negativo y condición de existencia. De esta manera, el uso del masculino predomina en los distintos contextos comunicativos, en cuanto representa al género humano: profesores, estudiantes, el hombre en la ciencia, etc. (Violi, 1991). Por eso, el silencio femenino, estudiado principalmente por las lingüistas feministas, se debe a la imposibilidad misma del lenguaje androcéntrico para interpretar la experiencia de las mujeres, dado que, desde su misma estructura, está negando la existencia femenina (Violi, 1991; Bengoechea, 1993).

En una revisión histórica, el feminismo de la diferencia postula que el régimen de significación androcéntrico se refuerza en occidente con la teoría de la unidad de los sexos que el Humanismo instaaura en Europa en el siglo XIV. Este principio sostiene que las mujeres y los hombres son iguales (Rivera, 2005). Esta es la teoría sobre la relación de y entre los sexos que inspira, hasta hoy, la emancipación femenina. Dicha teoría se opone a la complementariedad de los sexos, sostenida por las mujeres medievales: beguinas, místicas, brujas, muradas, cataras, trovadoras, entre otras, que hablaron y escribieron en lengua materna, puesto que, pese al régimen patriarcal, las mujeres, a lo largo de la historia, siempre han creado, lo que confirma que el patriarcado nunca ha ocupado la vida entera de una mujer (Rivera, 1996, 2005). No hay que entender aquí la complementariedad de los sexos de la forma en que se interpreta en la actualidad, sino en el sentido que le dan Hildegarda de Bingen y Heralda de Hohenbourg, dos grandes autoras del siglo XII: “somos diferentes en sustancia, sustancia que es la sede de la diferencia sexual, e iguales en valor, siendo, por tanto, la mujer un entero y el hombre un entero” (Rivera, 2005, p.96). No obstante, la unidad de los sexos se manifiesta, actualmente, en los discursos de la igualdad de y entre los sexos. En cambio, la complementariedad de los sexos, tal como fue definida por las autoras del siglo XII, permitió expresiones concretas de libertad femenina durante la baja edad media y es recuperada en la actualidad por el pensamiento de la diferencia sexual.

La expresión de la libertad femenina en la baja edad media se caracterizó porque algunas mujeres eligieron prácticas de vida, basadas en las relaciones entre mujeres, libres del contrato sexual, la heterosexualidad obligatoria y el matrimonio, y también libres de las jerarquías eclesiásticas. Otras, si bien tuvieron vida monástica, igualmente escaparon de los mandatos del matrimonio y fueron fundadoras de órdenes y movimientos sociales. En todos los casos, algunas mujeres dejaron registro escrito de sus obras, sobreviviendo a la inquisición. Estas obras están escritas desde la diferencia sexual femenina y dan cuenta de que estas prácticas de vida fueron creadoras de un sentido libre de ser mujer o femenino libre, es decir, libre de los estereotipos de género femenino codificados por el régimen patriarcal del bajo medioevo (Rivera, 2005). Otra forma de definir la libertad femenina es “que ellas pudieron vivir y vivieron siendo fieles a sí mismas, no imitando o igualándose a los hombres ni tampoco luchando contra ellos” (Rivera, 2019a, p.1).

La caza de brujas que, durante los siglos XIV y XVII, diezma tres cuartas partes de la población femenina en Europa pretende acabar con los signos de libertad femenina y con el simbólico de la madre. La época moderna se yergue tras este genocidio y, junto con esto, instala el nuevo modo de producción capitalista, dado que las brujas, muchas de ellas curanderas, poseían un conocimiento exhaustivo sobre el cuerpo femenino y sus frutos. El capitalismo necesitó robar estos saberes para renovar el contrato sexual y destinar a las mujeres a la reproducción de la especie, en función del nuevo modelo económico que dejaba atrás el feudalismo (Federicci, 2010). De esta manera, la libertad femenina es desplazada en pos de una libertad individual, propia de un sujeto moderno, solipsista y pretendidamente neutro, al que le subyace, agazapado, un sujeto masculino.

Desde la revolución francesa, la escena política progresista se caracterizará por los movimientos reivindicativos y emancipatorios que, cada vez más entrado el siglo XX, lucharán por derechos constitucionales que garanticen la libertad y la igualdad ante la ley. Subyace a estas búsquedas, como se dijo, la teoría de la unidad de los sexos. El feminismo moderno, decimonónico, es parte de este contexto histórico. Aunque el gran triunfo, en el pensamiento hegemónico de la modernidad temprana, le pertenece a la teoría de la polaridad de los sexos, llamada también revolución aristotélica, que postula la inferioridad natural de las mujeres y la superioridad natural de los hombres (Rivera, 2005).

No será hasta el último tercio del siglo XX que el movimiento de mujeres comienza a cuestionar los idearios igualitaristas y los discursos de la emancipación. El feminismo de la diferencia pondrá en jaque la igualdad y reivindicará la diferencia de ser mujer fundamentalmente, y de ser hombre, más allá de los estereotipos de género:

La igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todo ser humano al que se le haga justicia. La diferencia es un principio existencial que

se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aperturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en la situación que quiere darse (...) La igualdad es todo lo que se les ofrece a los colonizados en el terreno de las leyes y los derechos (Lonzi, 1978, p.24).

De esta manera, muchas mujeres feministas de este y el pasado siglo llevaron a cabo esta toma de conciencia que significó recuperar una historia con signos de libertad femenina que fuera espejo para crear, en el presente, un sentido libre de ser mujer. Asimismo, marcaron la distinción entre la política con poder y la política de las mujeres. Esta última definida como una política relacional, esto es, fundamentada en las relaciones entre mujeres. La palabra o la lengua constituye la más importante palanca política, pues la toma de conciencia feminista es, al mismo tiempo, la toma de palabra por parte de las mujeres. En este sentido, la política de las mujeres conlleva la recuperación de la lengua materna y el simbólico de la madre. Esto también implica que las relaciones entre mujeres deben fundarse en la disparidad, esto es, en el reconocerle autoridad a otra mujer. Por lo tanto, una mujer se transforma en mediadora entre otra mujer y el mundo, abandonando, de este modo, la medida que impone el sesgo masculino y ganando independencia simbólica.

En contraposición al feminismo de la diferencia, la perspectiva de género adoptada principalmente por los centros académicos y ONGs con el fin de impactar en las políticas públicas, adopta una política de la igualdad. Dicho planteamiento asume las estrategias de la IV Conferencia Internacional de la Mujer, Beijing, 1995, a saber, el mejoramiento de la condición de las mujeres mediante el diseño, ejecución y evaluación de políticas basadas en la igualdad de derechos en diferentes niveles e involucrando a diferentes actores sociales y, también, la promoción del empoderamiento de las mujeres para promover su participación en la toma de decisiones y el acceso al poder (Posada Kubissa, 2020). En otras palabras, la teoría de género se enfoca en el reconocimiento de la situación de subordinación de las mujeres y apela por una redistribución del poder que favorezca un modo de relación simétrico entre hombres y mujeres, sin poner el acento en la potencialidad de la diferencia y negando la independencia simbólica de las mujeres. La teoría de género adoptada por las instituciones básicamente apunta a la igualación de las mujeres con los hombres.

2.3 El análisis feminista del discurso

El análisis feminista de discurso (AFD) lo situamos en el pensamiento de la diferencia sexual, descrito anteriormente. Esto no quiere decir que no comparta procedimientos en común con el análisis crítico del discurso (Wodak & Meyer, 2003), en general. La distinción, más bien, radica, dicha sintéticamente, en la epistemología que el AFD tiene detrás para problematizar e interpretar la realidad, pues considera que el cuerpo y la palabra conforman una unidad indisoluble en la especie humana, que nunca nace en

neutro, sino que nace siempre sexuada en femenino y/o en masculino, y cuya autora es la madre o quien ocupe su lugar (Muraro, 1991; Rivera, 2005).

En cuanto a la categoría lingüística utilizada, el AFD se basa en el concepto de ideologema, el cual apunta a identificar aquellas denominaciones que tienen “la propiedad de relevar inmediatamente la posición que ocupa el enunciador en el tablero político-ideológico” (Kerbrat-Orecchioni, 1983, p.235). El AFD no solo releva los elementos manifiestos del discurso, sino que desentraña el significado connotativo, identificando aquellos recursos lingüísticos que refieren a la subjetividad del hablante develando su dimensión afectiva, axiológica e ideológica, aquellos recursos que Kerbrat-Orecchioni (1983) denomina connotemas o subjetivemas. La connotación ideológica se expresa en ironías, alusiones, metáforas, otros tipos de asociaciones semánticas y en ideologemas. Además, estas denominaciones particulares son “por lo general productoras de desvío en relación a la denominación usual equivalente denotativamente” (Kerbrat-Orecchioni, 1983, p.235). El ideologema condensa un modo dominante de pensamiento (Kristeva, 2002). Desde el punto de vista del feminismo de la diferencia, como se ha planteado, esta condensación corresponde a un modo de pensamiento único: el pensamiento androcéntrico o régimen del uno, que niega la diferencia femenina libre (Rivera, 2005).

3 Metodología

Esta investigación corresponde a un estudio cualitativo cuyo fin es orientarse a la construcción de significados sobre la condición femenina expresado en el discurso de un grupo de estudiantes universitarias que participaron activamente en el movimiento estudiantil feminista que irrumpió en las universidades chilenas y que ha sido denominado “el mayo feminista de 2018”. En concreto, se busca indagar en el significado de ser mujer y de la libertad de las mujeres que estas estudiantes expresan, identificando posibles consensos y diferencias. Para develar dichos significados, se opta por el análisis feminista del discurso que supone un posicionamiento crítico de la analista desde la epistemología propuesta por el feminismo de la diferencia.

El corpus de análisis está compuesto por el conjunto de entrevistas realizadas a 14 jóvenes universitarias que participaron en el movimiento estudiantil feminista de 2018. El criterio de selección fue lograr un máximo de heterogeneidad en base a los siguientes criterios:

- Estudiantes con y sin liderazgo en el movimiento estudiantil feminista del año 2018
- Estudiantes de universidades estatales y privadas
- Estudiantes con militancia feminista y sin militancia feminista (previa y/o paralela al Movimiento Estudiantil 2018)

- Estudiantes con militancia política mixta y sin militancia política mixta (previa y/o paralela al Movimiento Estudiantil 2018)

La entrevista fue guiada por una pauta semiestructurada orientada a estimular la conversación sobre los siguientes tópicos: el feminismo en el movimiento estudiantil, la identificación de referentes femeninas, las relaciones entre las mujeres, la relación madre e hija y las instituciones patriarcales. La entrevista fue de carácter individual y la realizó una investigadora para favorecer una relación de confianza entre mujeres que estimulara la profundización del punto de vista de las entrevistadas, sin imponer categorías o puntos de vistas preestablecidos. Desde dicha perspectiva, se plantearon preguntas emergentes que posibilitaran que las entrevistadas aclararan y se exhibieran sobre sus planteamientos.

Para el análisis, se tuvo a la vista los objetivos específicos de la investigación y, para cada uno de ellos, se siguieron los pasos que se indican en la siguiente tabla.

Tabla 1. Objetivos específicos y pasos del análisis feminista de discurso.

| Objetivos específicos | Pasos del análisis |
|---|--|
| Identificar, mediante tópicos y sub-tópicos, las expresiones de la condición femenina en el discurso de las universitarias. | Codificación de los fragmentos más significativos en relación a los temas de la entrevista. Codificación de los tópicos y sub-tópicos más regulares en los fragmentos seleccionados. Codificación de la configuración lingüística de dichos tópicos y sub-tópicos. |
| Categorizar las características discursivas de la condición femenina. | Codificación de las características discursivas de la condición femenina (se aplica la perspectiva de la diferencia sexual). |

En concreto, el análisis supuso la lectura y relectura de las entrevistas para identificar los segmentos claves para dar cuenta de los objetivos. El criterio de rigor fue guiar la codificación considerando el discurso explícito de las entrevistadas y estableciendo las inferencias viables de ser fundadas en dicho discurso.

4 Resultados

4.1 Los ideologemas de la condición femenina

El resultado que emergió del análisis es que el discurso de las jóvenes universitarias articula ideologemas de la condición, que condensan, por un lado, el ideario de la igualdad de las mujeres con los hombres y, por otro, la política de la identidad.

4.2 La igualdad de las mujeres con los hombres

Según las entrevistadas, las condiciones históricas de opresión del sexo femenino pueden ser superadas mediante la liberación o emancipación de las mujeres, quienes, rompiendo con los estereotipos de género codificados por el orden patriarcal, podrán conseguir la igualdad con los hombres. De esto se desprenden dos observaciones. La primera es que para luchar por la igualdad se debe tener presente que el ser mujer está atravesado, principalmente, por una posición de oprimida. La segunda es que las luchas por la igualdad se fundamentan en la teoría de género para analizar las características, roles y lugares sociales al que las mujeres son sometidas en una sociedad machista para mantenerlas cautivas en dicha condición.

“...era feminista por el simple hecho de que lo que estábamos buscando era tener los mismos *derechos* económicos, sociales, políticos, sexuales, que tienen los hombres” (E1).

El ideologema *derechos*, en la cita, condensa la ideología progresista que se remonta al contrato social moderno que funda el Estado Nación. En la actualidad, la palabra ha trascendido las esferas jurídicas para formar parte del lenguaje cotidiano, lo que caracteriza, precisamente, a un ideologema (Kerbrat-Orecchioni, 1983). Ante la ausencia de la lengua materna o simbólico de la madre, todo es negociado a través de los derechos, desplazando el deseo libre de las mujeres y el gusto de estar en relación, que se media a través de las palabras y no de los derechos.

Por otro lado, la enunciadora reduce el feminismo a una apuesta por la igualdad de derechos con los hombres. De esta manera, quedan ausentes otros sentidos de la práctica política feminista que no abogan por el ideario igualitarista, como los del feminismo de la diferencia y el feminismo radical. Pero, además, la igualdad misma queda contenida en la pregunta ¿iguales a quién? Es decir, se plantea una igualdad en referencia a los hombres, sin independencia simbólica de las mujeres. La expresión más evidente de esto último es la igualdad de derechos sexuales, pues encubre el fundamento de las sociedades patriarcales, esto es, el contrato sexual (Pateman, 1995) y la institución de la heterosexualidad obligatoria (Rich, 2001).

“Me identifico mucho con (...) como te dije antes, porque ella tiene como esa personalidad de que, es tan como liberal sexualmente, y yo siempre me he reprimido mucho en ese sentido, entonces pa’ mí ella es, me puedo identificar mucho con ella porque tiene esa como expresión de su *empoderamiento*” (E1).

En este fragmento, se valora positivamente el ser liberal sexualmente y se asocia al ideologema *empoderamiento*. Es congruente que la idea de la liberación sexual vaya acompañada de este ideologema, dado que este representa una posición liberal en el feminismo, que es propia de los espacios políticos que defienden la igualdad de las mujeres con los hombres, extendiéndose a toda la vida social.

La palabra *poder* en el centro manifiesta claramente su procedencia masculina. Distinta es la *autoridad*, cuyo étimo es *augere*, que se practica en la política de las mujeres, porque es de andadura materna y femenina, distinguiéndose porque circula y no le pertenece a nadie: la autoridad no se detenta ni se ejerce como el poder o el autoritarismo, puesto que es una mujer la que ve o reconoce autoridad en otra mujer y se fía en ella (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

“...ahora como que nos sentimos todas *empoderadas*, no estoy sola, siempre esta esa consigna, también tengo sobrinas, cachai, se la hago saber a ellas, que no están solas, como que una ya puede transmitir eso y en el fondo se encuentra como más *empoderada*, después de que en un principio te da miedo” (E4).

En este fragmento, se relaciona el sentirse *empoderada* y el dejar de sentir miedo. El sentir miedo es una realidad, sin duda, pero situar a las mujeres desde ese lugar no hace visible la historia de libertad y de rebeldía que también es parte de la experiencia femenina. La enunciadora plantea que la unión de las mujeres y el sentirse todas *empoderadas* permite ahuyentar el miedo y el sentimiento de la soledad. En otras palabras, permite hacerle frente a la condición femenina. No obstante, la grandeza y la excelencia femeninas se sostienen en saber que la madre está siempre antes (Rivera, 2019b) y que una mujer nunca está sola porque la precede, precisamente, una genealogía materna y femenina, que es fuente inagotable de libertad y de independencia simbólica para ella.

“Sí, ha cambiado un poco el significado de ser mujer, en términos de que las mujeres tenemos que luchar como por nuestra *liberación*” (E6).

El ideograma *liberación*, referido a las mujeres, es congruente con la mirada de la condición femenina. La liberación consiste en salir de dicha condición, vencer las opresiones históricas que han subsumido a las mujeres a un lugar secundario y a reproducir roles sociales al servicio de los hombres, determinados por la construcción de género. En general, en el marco del discurso de las estudiantes entrevistadas, se entiende que una de las vías de esta *liberación* es la consecución de la igualdad con los hombres.

Esto se infiere porque la *liberación* consiste en abandonar todos aquellos papeles tradicionales adjudicados a las mujeres por el patriarcado, especialmente, en la vida privada, pero este liberarse se lleva a cabo sin existencia simbólica, es decir, sin reconocimiento de una genealogía e historia femeninas propias, por lo tanto, considera, implícitamente, al hombre como la medida universal. Precisamente, se habla de *liberación* y no de libertad femenina, que es la libertad relacional (Cigarini, 2004), esto es, las relaciones entre mujeres que se han creado a lo largo de los siglos, pese a las condiciones opresivas impuestas por los patriarcados, y que han permitido la creación femenina, sin contrato sexual, en todos los ámbitos de la existencia.

“Sí, completamente, un *empoderamiento* de mi cuerpo, de mi ser, de mi lenguaje, de mi eros, de lo erótico, entendí, resignifiqué cómo me ocuparon, me utilizaron durante tanto tiempo y no solo en esa situación, sino en la vida cotidiana...” (E8).

La enunciadora usa el ideologema *empoderamiento* con el sentido de recuperarse a sí misma, especialmente, recuperar su cuerpo, que ella nombra en femenino, cuerpo. La elección de este ideologema acompaña el discurso de la condición femenina que se manifiesta en los contenidos de la segunda parte del fragmento donde expresa el abuso sufrido durante tanto tiempo. La salida, ante la realidad de la violencia sexual patriarcal, es el empoderamiento, pero ¿es la vía de sanación, para una mujer, ante la violencia vivida? ¿Por qué nombrar la reparación ante un ejercicio de poder, como es el abuso sexual de los hombres hacia las mujeres, con una expresión que lleva la palabra poder en el centro?

Lorde (2003, p.118) afirma que “las herramientas del amo no desmontarán nunca la casa del amo” y el lenguaje es una herramienta que puede reproducir los códigos dominantes, o bien, puede crear una concepción de la experiencia femenina fuera del régimen de significación androcéntrico. Esto último sucede cuando las mujeres, junto con recuperar su cuerpo sexuado, restituyen su lengua materna, retornándole autoridad a la madre concreta, porque, como plantea Muraro (1991), cuerpo y palabra constituyen una unidad en la especie humana, cuya autora es la madre, por lo tanto, las mujeres son las depositarias ontológicas de la lengua materna, la que siempre es anterior a los lenguajes patriarcales del poder.

“Me gusta una directora de cine, que ahora está haciendo como *pornografía feminista*, y eso lo encuentro bacán, como que lo encontré una súper buena iniciativa...” (E9).

La expresión *pornografía feminista*, la consideramos ideologema en el sentido de que, inmediatamente, nos permite situar a la enunciadora en una posición clara dentro del tablero político-ideológico en el feminismo actual. De esta manera, responde a un feminismo posmoderno que, para algunas teóricas (Jeffreys, 1996), es la continuidad del feminismo liberal o de la igualdad de raigambre moderna. El ideologema connota el significado de la liberación sexual como respuesta a la condición femenina impuesta.

Sin embargo, la liberación o la emancipación se realiza bajo las mismas reglas del juego que propone el poder. Por ejemplo, según Rivera (2020), la revolución sexual de las décadas sesenta y setenta fue una revolución masculina, retrógrada y vaginal. En el fragmento, la palabra *pornografía*, aunque vaya determinada por el adjetivo *feminista*, sigue invocando una sexualidad patriarcal. Más aún, si consideramos que, desde el feminismo radical, se han desarrollado análisis profundos sobre la industria pornográfica y su relación con la institución de la heterosexualidad obligatoria y la explotación sexual de las mujeres (Dworkin, 1981; Millet, 1995; Jeffreys, 1996; Rich, 2001).

“La mayoría eran cabras más *empoderadas* igual, como más choras, así como sale pa'llá, como no te compro, entonces igual fue bacán eso, llegar a ese espacio, como que dije ya sí, yo igual siempre he sido así, pero es distinto estar con cabras que también lo son...” (E10).

El ideologema *empoderadas* es el más utilizado. En este fragmento, va asociado a uno de los signos del final del patriarcado, señalado por las feministas de la Librería de Mujeres de Milán (1996). Este signo se refiere a que las mujeres ya no les dan crédito a algunos hombres, "...como no te compro...". Con otras palabras, las pensadoras de la diferencia sexual relevan la importancia de la independencia simbólica de las mujeres respecto del patriarcado. Esta independencia simbólica se sustenta en las relaciones entre mujeres y en la genealogía e historia propias. En el fragmento, la enunciativa se reconoce a sí misma en los vínculos con otras, "...es distinto estar con cabras que también lo son...".

La experiencia femenina descrita necesita ser nombrada con las palabras que dicen lo que es (Muraro, 1991), es decir, con un vocabulario político que no reproduzca el régimen de significación del orden patriarcal para poder representar, en los códigos culturales, el valor de lo femenino libre, libre de la jerarquía masculina. Rivera (2020) lo expresará como concebir conceptos sin falo. En este sentido, el ideologema *empoderadas* permanece arraigado al lenguaje androcéntrico, evidenciando la posición político-ideológica de la igualdad en el tablero feminista, y esta no abandona a los varones como eje de referencia. Por lo tanto, la vivencia, en este caso, de las estudiantes es significada con una medida ajena, que no permite interpretarla con pautas propias de decibilidad que den cuenta de su realidad, verdad y profundidad.

"Todo lo que tenemos al día de hoy, habla de la sexualidad masculina, entonces si queremos hablar de una *sexualidad igualitaria*, siento que tenemos que partir por investigarnos a nosotras mismas" (E12).

Hemos considerado la expresión *sexualidad igualitaria* un ideologema por el uso del adjetivo, el que condensa la ideología de la igualdad, aun cuando la enunciativa aluda a la búsqueda de una sexualidad femenina propia, "...siento que tenemos que partir por investigarnos a nosotras mismas" para estar, se infiere, en igualdad de condiciones con los hombres. Ellos siguen siendo el punto de referencia. Otra vez la escasez de palabras o de un vocabulario político que nombre la sexualidad femenina libre se hace notar. Además, es evidente el encubrimiento -realizado por las sociedades patriarcales- de la historia de las mujeres y de los conocimientos que necesitan para autodefinirse con independencia simbólica.

Al respecto, Rivera (2020) plantea que, antes del contrato sexual (Pateman, 1995), que es fundamento de las sociedades patriarcales en sus albores, los hombres cancelaron el placer femenino propio o placer clitorico, lo que la autora llama clitoridectomía simbólica, para imponer el coito heterosexual, confundiendo placer con reproducción y colonizando el cuerpo femenino con la fisiología masculina, donde, en efecto, ambas funciones confluyen en un solo órgano sexual (Lonzi, 1978). En consecuencia y considerando este punto de vista, no se trata de que las mujeres consigan una *sexualidad igualitaria* para estar en igualdad de condiciones con los hombres, sino de que recuperen, con autonomía de los varones, su sexualidad y placer femeninos para sí mismas, que fueron cancelados y usurpados en la civilización masculina.

4.3 La política de la identidad

De acuerdo con las entrevistadas, la condición femenina subyace, como significado del ser mujer, en propuestas feministas que abogan por la liberación de las mujeres respecto de las determinantes históricas que las mantienen en situaciones opresivas. No obstante, plantean la salida, principalmente, en la política de la identidad, representada en las identidades de género o las disidencias sexuales.

“...me acuerdo que en ese mismo paro feminista que hubo ese año, en una asamblea se habló, así como *¿qué es ser mujer?*, y no llegamos a nada...” (E2).

La pregunta destacada en el fragmento es recurrente en los espacios feministas. La consideramos como ideologema, porque transparenta y concentra la política de la identidad en el uso de la partícula interrogativa *qué*. En efecto, Sartori (1996) señala que la pregunta de la política de la identidad, que es política del poder y representacional, es “qué se es”. En cambio, la pregunta de la política de las mujeres es “quién se es”. Esta última invita a hablar a partir de sí, es decir, a que cada mujer se signifique libremente desde su propia experiencia, “¿quién soy yo como mujer?”. La enunciadora dice que, ante la pregunta, no llegaron a nada. Esto no nos sorprende, dado que el *ser mujer* interpela a la diferencia sexual y no a la identidad.

“...como que muchas niñas que no podían entender que quizás las *personas trans* también estaban sufriendo abusos y discriminación...” (E3).

La expresión *personas trans* es un ideologema porque sitúa claramente, en el tablero feminista, la posición político-ideológica de donde se enuncia. Además, como tal, ha trascendido a distintos espacios sociales. Proviene de un feminismo posmoderno o transfeminismo, fundamentado en determinados desarrollos actuales de la teoría de género que se imparte en varias universidades chilenas. Según estas perspectivas, la experiencia *trans* desestabiliza el binarismo hombre-mujer que está a la base del sistema jerárquico sexo/género (Posada Kubissa, 2020). No obstante, en el fragmento, no se proyecta como transgresión, sino como opresión. Asimismo, sucede con el significado de ser mujer en el que la condición femenina se mantiene subyacente, “...también estaban sufriendo abusos y discriminación...”, es decir, “también” como las mujeres.

“...yo igual me siento privilegiada, porque soy hétero, cachay, soy *cis*...” (E4).

Las identidades, el “qué se es”, se manifiestan en el fragmento, “...soy hétero (...) soy *cis*...”. Hemos destacado esta última expresión como ideologema, porque la enunciadora asume una posición ideológica clara al usarla. Ser una mujer *cis* significa que responde a una alineación entre el sexo y el género asignado por la sociedad (Volkmar, 1998). Por esta razón, la enunciadora dice sentirse “privilegiada”, dado que no sufriría las opresiones y la discriminación que padece una persona no *cis*, es decir, una persona *trans*.

La terminología *cis/trans* es lenguaje y no lengua materna (Rivera, 2020). Su uso es generalizado entre las feministas de las nuevas generaciones. Desde la perspectiva del feminismo de la diferencia es cuestionable, dado que niega la diferencia sexual, esto es, el sentido libre de ser mujer y el sentido libre de ser hombre, suplantando la diferencia sexual por la identidad de género. De esta manera, reproduce el fundamento de las sociedades patriarcales desde sus comienzos primigenios, y no releva la libertad femenina, sino la miseria (Rivera, 2018a), propia de la condición femenina, implícita en la dicotomía privilegiada/oprimida.

“...bueno dentro de la universidad existía ya la SEGESEX, era la secretaria de género y de las *disidencias sexuales*, y ellos empiezan, ellas, *elles*...” (E5).

Las *disidencias sexuales* constituyen un ideologema, cuyo uso también ha traspasado otros contextos sociales distintos del feminismo, asimismo, el morfema de género *e* para nombrar la disidencia o incluirla. En el fragmento, el género representa, principalmente, la condición femenina, objeto de discriminación y de situaciones opresivas al igual que las *disidencias sexuales*. La palabra mujer no se usa porque se define, por la actual teoría de género, como una categoría binaria.

En los últimos 30 años, las mujeres han sido desplazadas, de manera paulatina, por la *disidencia sexual*, transformándose esta en el nuevo sujeto feminista (Jeffreys, 1996). El siguiente fragmento de otra entrevista lo refleja claramente: “...pasa que tengo un reparo con la palabra ser mujer, como con todo esto de las *disidencias*, etc., me pasa que, o sea, claro yo me concibo como mujer, pero también nada, es un tema nominal...” (E6). La misma arbitrariedad que determina que el ser mujer se reduce a un tema nominal, funciona en el uso del morfema *e*, puesto que la lengua materna no va unida a la identidad de género, sino a la diferencia sexual que, según Violi (1991), se inscribe en la organización semántica profunda de una lengua durante los primeros meses de vida de la criatura humana.

“En alguna mujer, no, sí en una *disidencia*, Pedro Lemebel...” (E7).

La enunciadora de este fragmento afirma que en quien se reconoce, como referente feminista, no es en una mujer, sino en una *disidencia*. Sin dejar de relevar la importancia literaria y política de Pedro Lemebel, quien, por lo demás, nunca abrazó el discurso de la diversidad sexual, consideramos que no mencionar a ninguna mujer como referente evidencia un desconocimiento o un desplazamiento de las muchas pensadoras, activistas o escritoras feministas que han dejado y dejan huellas en el pasado y el presente, pertenecientes a las distintas corrientes. Esto puede significar, de acuerdo a nuestra interpretación, que la asunción de la *disidencia sexual* como sujeto del feminismo y la consecuente reducción de la palabra mujer a mera categoría, además cuestionable, conllevan el vaciamiento de la historia de las mujeres y de referentes femeninas. Esto contribuye a profundizar la ignorancia, que siempre ha impuesto el patriarcado, sobre las creaciones y las rebeldías de las mujeres.

“...sí, habían problemas, por ejemplo, con las cabras, como la *gente trans*, como que entraran, había un grupo en específico que decía que igual no eran mujeres, que esta era una lucha como de nosotras...” (E10).

El fragmento comunica que el movimiento estudiantil feminista estuvo cruzado por el debate en torno a los espacios separatistas, especialmente, si estos integraban o no a la *gente trans*, específicamente, a los trans femeninos, puesto que la exclusión de quienes se reconocen hombres estaba más clara. La decisión de considerar la expresión *gente trans* o *personas trans* un ideologema queda confirmada por su uso habitual en el discurso de las estudiantes, como un elemento revelador de una posición político-ideológica dominante.

Como se observa, el ideologema pone en jaque a las mujeres como sujetos del feminismo, confundiendo, como se ha dicho, la diferencia sexual con la identidad de género y generando una antinomia del pensamiento o una discusión dialéctica entre mujeres/*gente trans*. La sanción recae sobre aquellas que abogan por los espacios separatistas de manera radical: “...habían problemas (...) había un grupo en específico...”.

“...cuando nací me asignaron un nombre y una *identidad*, nombre de mujer Mariana y, por ende, siempre me trataron con pronombres femeninos...” (E11).

La palabra *identidad*, en este contexto, funciona como ideologema, pues la enunciativa se posiciona respecto de lo que significa para ella el ser mujer. Como afirma, se trata de una *identidad* y de una cuestión nominal, que está condicionada por la asignación de un nombre y por el uso arbitrario de los pronombres femeninos. Resulta evidente la manifestación de una postura posmoderna en el enunciado, puesto que el ser mujer consiste en una construcción discursiva, impuesta por la sociedad. Junto con esto, la diferencia sexual femenina queda negada, así como el origen materno de la vida y de la palabra. Por lo tanto, existe un desconocimiento de la genealogía femenina y materna, que es propio de la ideología de la emancipación feminista, siendo esta subyacente al discurso del feminismo posmoderno.

“...hablar de una *inclusión* de perspectiva feminista, una verdadera educación sexual, en mayo del 2018 se puso sobre la mesa en términos reales, se propusieron insumos educacionales no sexistas, se habló de una pedagogía disidente, incluso una pedagogía feminista...” (E12).

El fragmento se refiere a una de las temáticas importantes que surgieron con el movimiento estudiantil feminista, la de la educación no sexista. La enunciativa habla de “...una verdadera educación sexual...” junto a “...una *inclusión* de perspectiva feminista” y a “...una pedagogía disidente, incluso una pedagogía feminista...”. Hemos decidido destacar el ideologema *inclusión* porque, al igual que *empoderadas* en el apartado anterior, ha pasado al uso cotidiano de la lengua. De acuerdo con este contexto de enunciación,

una educación no sexista es aquella que es inclusiva con las *disidencias sexuales*. El discurso no se centra en las mujeres y reduce el feminismo a la inclusión de las disidencias. En otras palabras, es una ampliación de la educación sexista y patriarcal en el contexto de la educación formal, pues se excluye de las aulas la historia de las mujeres y la potencialidad de su diferencia.

“...o sea, si en el hecho de que ser como *fleta*, cachai, que también fue un aspecto súper importante en mi vida y doloroso igual...” (E14).

Destacamos la expresión *fleta* como ideologema, porque se usa en contextos de enunciación de la política de la identidad, como en este fragmento. Palabras como esta se han utilizado para denostar el amor entre mujeres, sin embargo, desde el feminismo posmoderno, se resignifican para connotar rebeldía ante el sistema heterosexista. No obstante, el lenguaje sigue siendo de raigambre patriarcal y, como tal, niega la experiencia femenina y el significado profundo de la existencia lesbiana (Rich, 2001).

Precisamente, la elección de la palabra *fleta* en lugar de la palabra lesbiana no es inocua; al contrario, tiene importantes resonancias políticas. Para el feminismo del último tercio del siglo XX, decirse lesbiana tenía una relevancia crucial para expresar la visibilidad del amor sensual entre mujeres. De esta manera, la vivencia lésbica cobraba una trascendencia política que ponía en jaque la heterosexualidad obligatoria y no quedaba absorbida en términos, pretendidamente neutros, como el de la homosexualidad o lo gay. Con la política de la identidad, la expresión lesbiana vuelve a pisar el terreno de lo inefable (Rich, 2001).

5. Conclusiones

La presente investigación se ha guiado por el objetivo de establecer las características de la condición femenina subyacente en el discurso de ser mujer que expresan las estudiantes universitarias, de distintas universidades de Santiago, que participaron en el movimiento estudiantil feminista del año 2018. Las respuestas a las entrevistas fueron trabajadas desde un análisis feminista del discurso, basado en la epistemología de la diferencia sexual. Con la necesidad de contar con una visión amplia del feminismo, hemos incorporado, en la introducción y en el marco conceptual, antecedentes teóricos de la perspectiva de género para luego profundizar en la línea de pensamiento en la que el estudio se sustenta.

La categoría lingüística de ideologema, definido por Kristeva (2002) y por Kerbrat-Orecchioni (1983), ha sido de gran utilidad para realizar el análisis. Precisamente, nos permitió llegar a dos modalidades en que se expresa la condición femenina en el discurso de las estudiantes: la de la igualdad de las mujeres con los hombres y la de la política de la identidad. Tanto la una como la otra se presentan como salidas ante la condición

femenina. La primera, coloca como medida universal a los hombres; la segunda, define la palabra mujer como categoría binaria y, por lo mismo, la desplaza por un nuevo sujeto político, el de la disidencia sexual. En ninguna de estas dos respuestas frente a las condicionantes históricas de opresión de las mujeres o condición femenina, encontramos independencia simbólica del régimen de significación androcéntrico o régimen del uno. Por esta razón, cuando las enunciatoras se posicionan desde estos discursos, niegan la diferencia sexual y su significado libre, ya sea femenina o masculina, pero, sobretodo, no hay re-conocimiento de la experiencia femenina, las relaciones entre mujeres, la existencia lesbiana, la historia de libertad femenina y la genealogía materna como origen de la vida y de la palabra.

Pensamos que el problema recae en el significado mismo de ser mujer como condición femenina, pues esta no abandona la mirada de la opresión ni tampoco la dialéctica de lucha entre opresor y oprimida; con otras palabras, se sigue significando el ser mujer desde una visión patriarcal. En consecuencia, las ideas de liberación ante la situación opresiva experimentada por las mujeres siguen siendo expresadas en los códigos dominantes del lenguaje con poder: la *inclusión*, que implica participar de un sistema que ya viene dado y cuyos cimientos no se desmantelan ni se cuestionan en profundidad; el *empoderamiento* femenino que preserva la palabra poder en el centro; la *liberación sexual*, que desconoce el fundamento de las sociedades patriarcales, es decir, la cancelación del placer clitórico (Rivera, 2020) y el pacto masculino tácito en el contrato sexual/social (Pateman, 1995); la *disidencia sexual*, sujeto político que se considera más transgresor y, al mismo tiempo, más oprimido que las mismas mujeres; las mujeres *cis* y las *personas trans*, que forman parte de un lenguaje en el que la diferencia sexual es confundida y suplantada por la identidad de género, siendo que no son lo mismo. Y, entre otras características, se instalan nuevas antinomias del pensamiento o dicotomías -cis/trans, mujeres/disidencias-, que son fórmulas propias del racionalismo griego y europeo, cuna de la filosofía patriarcal de occidente.

Esto no quiere decir que desconozcamos la existencia de una condición femenina en las sociedades patriarcales, o los aportes de los feminismos basados en la teoría de género, que han consistido en develar y deconstruir dicha condición. Nos referimos a los feminismos de la igualdad o liberal, al de la diversidad y al deconstruccionista (Dietz, 2005); en el análisis, hacemos confluir estos dos últimos en el feminismo posmoderno o transfeminismo. Más bien, el cuestionamiento descansa en que la teoría de género se ha confundido con el feminismo en su totalidad, creando una falsa metonimia de la parte por el todo, puesto que el género es una de las tantas categorías creadas por el pensamiento feminista de los últimos cincuenta años. Dicha confusión sucede en el ámbito académico y, desde aquí, se despliega a otras esferas sociales. De esta manera, se transforma en un discurso hegemónico, aunque sea progresista. Por esta razón, la noción de ideologema nos ha sido útil para develar los parámetros epistemológicos en que se desplegó el mayo feminista.

Un efecto de lo anterior es que importantes experiencias de la historia extrasistemática de las mujeres quedan fuera o, con otras palabras, los signos históricos de la libertad femenina no acceden al conocimiento universitario. Rivera (2020) nombrará esto como violencia hermenéutica universitaria y dirá que es tan importante de ser denunciada como la violencia sexual. No obstante, el movimiento estudiantil feminista del año 2018, acaecido en Chile, si bien hizo un trabajo fundamental para sacar a la luz la violencia sexual masculina contra las mujeres, dejó intacta la violencia hermenéutica, porque las estudiantes carecen de un vocabulario político para nombrarla. Del mismo modo, un significado libre de ser mujer, libre de contrato sexual y de estereotipos de género codificados por el orden patriarcal, tampoco cuenta con pautas propias de decibilidad, pese a que las estudiantes lo experimentan o lo hayan experimentado en los espacios separatistas que crearon durante las movilizaciones.

Este vocabulario político debe estar enraizado a la lengua materna y no en los lenguajes del poder. La lengua materna o el simbólico de la madre se perdieron en los inicios de la modernidad con la caza de brujas (Rivera, 2005). Los feminismos de raigambre moderna y posmoderna se remontan a este genocidio (Daly, 1979) y a esta pérdida. Esta dimensión histórica permite entender, en parte y de manera general, la alianza de estos feminismos con el lenguaje patriarcal y no con la lengua materna. También explica que, en Chile y Latinoamérica, la teoría de género, desarrollada en las universidades, haya aportado con sus investigaciones a las políticas institucionales, confluyendo en un feminismo de estado, sostenido en el derecho, que ya, en la década de los noventa, había sido puesto en cuestión, ruidosamente, por los sectores autónomos y movimientistas (Pisano & Franulic, 2009). Sin embargo, las nuevas generaciones de feministas, educadas en la universidad, ni siquiera poseen esta memoria de la historia local y reciente. Pero lo que está en juego acá no es un conflicto ideológico, sino algo vital para la existencia femenina, se trata de inscribir el valor de lo femenino libre, de la grandeza, excelencia y precedencia femeninas, en la lengua materna y en las representaciones sociales, culturales y simbólicas, porque es el camino que consideramos necesario para que la violencia de tantos hombres contra las mujeres llegue, algún día, a ser impensable (Rivera, 2018b).

Agradecimientos

Proyecto POSTDOC_DICYT, Código 032051 RM_POSTDOC, Universidad de Santiago de Chile (USACH).

Referencias

- Bell, E.; Mariläinen, S.; Taylor, S. & Tienari, J. (2019). Time'up! Feminist theory and activism meets organization studies. *Human Relations*, 72(1), 4-22. doi.org/10.1177/0018726718790067.
- Bengoechea, M. (1993). *Adrienne Rich: Génesis y esbozo de su teoría lingüística*. España: Ayuntamiento de Alcalá de Henares.
- Cigarini, L. (2004). Libertad relacional. *Duoda Revista d' Estudis Feministes*, 26, 85-91.
- Cobo, R. (2019). La cuarta ola feminista y la violencia sexual. *Paradigma, Revista Universitaria de Cultura*, 22, 134-138.
- Daly, M. (1979). *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.
- De fina González, D. & Figueroa Vidal, F. (2019). Nuevos “campos de acción política” feminista: una mirada a las recientes movilizaciones en Chile. *Revista Punto Género*, 11, 51-72.
- Dietz, M. (2005). Las discusiones actuales de la teoría feminista. *Debate Feminista*, 32, 179-224.
- Dworkin, A. (1981). *Pornography: men possessing women*. Estados Unidos: Putnam.
- Federicci, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Follegati Montenegro, L. (2018). El feminismo se ha vuelto una necesidad: movimiento estudiantil y organización feminista (2000-2017). *Anales de la Universidad de Chile*, 14, 261-291.
- Garretón, M. (2016). Crisis de representación, movilizaciones sociales y elecciones presidenciales 2013 en Chile. En F. Mayorga (Comp.), *Elecciones y legitimidad democrática en América Latina* (pp. 15-37). La Paz: Plural Editores. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20161130045734/EleccionesyLegitimidad.pdf>
- Gil, S. (2014). Debates en la teoría feminista contemporánea: sujeto, ética y vida común. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 45-53. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1224>
- Hanisch, C. (2006). *The personal is political*. Recuperado de: <http://www.carolhanisch.org/Chwritings/PIP.html>.

- Jeffreys, Sh. (1996). *La herejía lesbiana: una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Madrid: Cátedra.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1983). *La connotación*. Argentina: Hachette.
- Kristeva, J. (2002). *Semiótica I*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Lamadrid, S. & Benitt, A. (2019). Cronología del movimiento feminista en Chile 2006-2016. *Revista Estudios Feministas*, 27(3), 1-15. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n354709>.
- Librería de Mujeres de Milán. (2004). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- Lonzi, C. (1978). *Escupamos sobre Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas.
- Millet, K. (1995). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Muraro, L. (1991). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas.
- Paredes, J. P. & Valenzuela Fuentes, K. (2020). ¿No es la forma? La contribución político-cultural de las luchas estudiantiles a la emergencia del largo octubre chileno. *Última Decada*, 54, 69-92.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pisano, M. & Franulic, A. (2009). *Una historia fuera de la historia. Biografía política de Margarita Pisano*. Santiago: Revolucionarias.
- Posada Kubissa, L. (2020). Las mujeres y el sujeto político feminista en la cuarta ola. *IgualdadES*, 2, 11-28. doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/IgdES.2.01>.
- Rich, A. (2001). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. En A. Rich, *Sangre, pan y poesía* (pp. 41-86). Barcelona: Icaria.
- Rivera, M. (1996). *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*. Madrid: Horas y Horas.
- Rivera, M. (2005). *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Rivera, M. (2018a). 8 de marzo 2018: Día internacional de la miseria femenina. Recuperado de: <http://www.ub.edu/duoda/web/es/textos/10/211/>.

- Rivera, M. (2018b). *¿Es ya impensable la violencia masculina contra las mujeres?* Recuperado de: <http://www.ub.edu/duoda/web/es/textos/10/222/>.
- Rivera, M. (2019a). *Las trobairitz: maestras del amor y la política en lengua materna*. Recuperado de: <http://www.ub.edu/duoda/web/es/textos/1/245/>.
- Rivera, M. (2019b). *Sor Juana Inés de la Cruz. Mujeres que no son de este mundo*. Madrid: Sabina.
- Rivera, M. (2020). *El placer femenino es clitórico*. Madrid-Verona: Edición independiente.
- Sartori, D. (1996). Nacimiento y nacer en la acción. A partir de Hannah Arendt. *Duoda Revista d' Estudis Feministes*, 11, 135-157.
- Tommasi, W. (2014). *Filósofos y mujeres: la diferencia sexual en la historia de la filosofía*. Madrid: Narcea.
- Violi, P. (1991). *El infinito singular*. Madrid: Cátedra.
- Volkmar, S. (1998). The neosexual revolution. *Archives of sexual behavior*, 27 (4), 331-359. doi: 10.1023/A:1018715525493.
- Wodak, R. & Meyer, M. (Comps.). (2003). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.