

A Igualdade de Oportunidades é un valor en alza que se está a afianzar nun dos principios básicos da sociedade como é o de non discriminación. Unha nova reflexión sobre a necesidade de actuar a favor da igualdade de oportunidades entre os homes e as mulleres está dando lugar a iniciativas educativas, económicas e sociais que cada vez teñen maior forza.

Este libro ofrecerá a todos os profesionais e persoas interesadas no debate sobre a igualdade de oportunidades un referente conceptual e metodolóxico. Introdúcese unha visión panorámica da construción social da desigualdade a través das reflexións realizadas desde as perspectivas histórica antropolóxica e psicosocial do xénero. E, sobre esa base, o libro abre o debate sobre a potencialidade das políticas de igualdade de oportunidades e a incorporación da figura do/a Axente de Igualdade de Oportunidades, así como exemplos de diferentes contextos educativos e sociais (ensino, orientación escolar e profesional, inserción laboral, familia, saúde, violencia) nos que sería prioritario incidir.

Elisa Jato Seijas / Lucía Iglesias da Cunha (Coordinadoras). Xénero e educación social



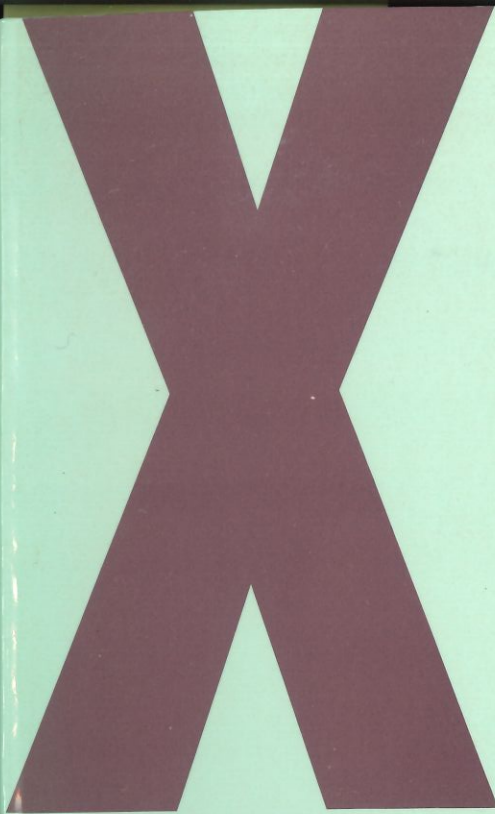
SGI
SERVICIO
GALEGO DE
IGUALDADE

L

ISBN 84-8487-042-1



9 788484 870425



Elisa Jato Seijas
Lucía Iglesias da Cunha
(Coordinadoras)

Xénero e educación social

EDICIÓNS

laiovento
LAIOVENTO

ENSAIO

En canto non se conseguir
unha necesaria normativa de consenso para a lingua galega,
Edicións Laiovento continuará a respeitar
a opción ortográfica de cada autor.

© Elisa Jato Seijas
© Lucía Iglesias da Cunha

© 2003, Edicións Laiovento, S.L.
Rúa do Hórreo, 60 / Apdo. 1072
15702 Santiago de Compostela / Galiza / U.E.
Teléfono: + 34 981 887 570
Correio electrónico: laiovento@laiovento.com
Local na Rede: //www.laiovento.com

I.S.B.N.: 84-8487-042-1
Depósito Legal: C-2691-2003

Impreso por Gráficas Sementeira, S.A. / Noia / Galiza
Impreso en papel ecolóxico

Este libro non poderá ser reproducido, nin total
nin parcialmente, calquera que for o medio empregado,
sen o permiso previo do editor. Reservados todos os dereitos.

PRESENTACIÓN

O **Servicio Galego de Igualdade**, organismo autonómico de igualdade na Comunidade de Galicia, continuando a súa actividade en prol da formación e da dinamización de programas e servizos sociais de calidade que redunden na consecución dunha real igualdade de oportunidades para homes e mulleres en todos os ámbitos de participación social, colaborou na organización e realización do *I Máster de Axentes de Igualdade de Oportunidades: xénero e educación social* (2000-2002) celebrado na Universidade de Santiago de Compostela.

Considerando o interese formativo dun documento que recollera as ponencias presentadas no desenvolvemento deste curso de especialización profesional, estima oportuno participar na edición desta publicación. Nela reproducécese unha escolma dos contidos tratados coa esperanza de que se converta nun recurso valioso para que as persoas interesadas poidan afondar na actualización, formación e cualificación profesional que o labor de Axentes de Igualdade especialistas na intervención social require, desde unha perspectiva da igualdade entre os xéneros masculino e feminino.

Agardamos que da súa lectura e consulta poidan desprenderse reflexións e pautas de interese coas que continuar afondando en novos desenvolvementos do dereito á igualdade, estreitamente vencellados coas demandas orixinadas desde os diferentes organismos e institucións promotoras dunha convivencia máis xusta e igualitaria entre as persoas de diferente sexo na sociedade actual.

Aurora Montes Santa-Olalla
Directora Xeral do Servicio Galego de Igualdade
Santiago de Compostela, decembro de 2002

- Restaino, F., e Cavarero, A. (1999). *Le filosofie femministe*. Torino: Paravia Scriptorium.
- Rodríguez Magda, R.M. (1997). *El modelo frankenstein. De la diferencia a la cultura post*. Madrid: Tecnos.
- (1999). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Antrhopos.
- Sanahuja, E. (2002). *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Madrid: Cátedra.
- Sánchez, C. (ed.), (1989). *Mujeres y Hombres en la Formación del Pensamiento Occidental*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Sau, V. (2000). *Reflexiones feministas para principios de siglo*. Madrid: Horas y Horas.
- Segarra, M., e Carabí, A. (eds.), (2000). *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria.
- Tommasi. W. (2001). *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*. Mantova: Tre Luze Edizioni.

CAPÍTULO 2 XÉNERO E TEORÍAS DA XUSTIZA

María Xosé Agra Romero
Universidade de Santiago de Compostela

Resumo

O obxectivo é facer unha exposición dos temas e problemas que xorden ao interseccionar a xustiza e o xénero, así como das achegas das teóricas feministas na súa revisión crítica das concepcións da xustiza contemporáneas. Referímonos, en primeiro termo, á cuestión da xustiza da estrutura básica da sociedade e á aplicación de principios de xustiza á familia, para logo sinalar as tensións e dilemas máis destacábeis neste debate: xustiza/coidado, redistribución/recoñecemento, suficiencia/igualdade.

Abstract

The objective is to make an exposition of the topics and problems that arise when intersecting Justice and Gender. We also intend to present the contributions given by theoretical feminists in their critical revision of contemporary Justice's conceptions. We refer in the first place to the question of Justice and society's basic structure and also to the application of Justice's principles to the family. Then, we point out the most remarkable tensions and dilemmas in this debate: Justice/ Care, Redistribution/ Recognition, Sufficiency/ Equality.

1. XÉNERO E TEORÍAS DA XUSTIZA

É xa un lugar común á hora de falar da xustiza comezar dicindo que é o problema máis antigo da filosofía política. Platón na República preguntábase ¿que é a xustiza? e a partires de aí a xustiza foi e segue a ser un tema principal, abranguendo unha variedade de situacións, respondendo á reflexión sobre as relacións entre homes, dende os seus intereses, dereitos e deberes, referíndose a conflitos persoais, ou aos ordenamentos institucionais e sociais. Non obstante, nas principais concepcións adoita ter un carácter institucional ou político, o seu obxecto é o ordenamento social e político, e o seu obxectivo o establecemento de relacións sociais máis xustas. No mundo

moderno a linguaxe da xustiza únese aos dereitos. As distintas teorías da xustiza tentarán artellar criterios ou principios segundo se trate de “dar a cada un o seu”, do mérito, da equidade, da imparcialidade, da reciprocidade, da igualdade. As teorías contemporáneas da xustiza inciden no carácter estrutural das desigualdades e apuntan a súa eliminación ou, de ser o caso, a súa xustificación. Outro lugar común é sinalar a publicación en 1971 de *A Theory of Justice* de J. Rawls como determinante na revitalización da xustiza, dando lugar a un importante debate. A súa visión da xustiza social e política, a *xustiza como equidade*, ten por obxecto a estrutura básica da sociedade e as desigualdades e inxustizas que xera. A xustiza é a primeira virtude das institucións sociais. As leis e as institucións inxustas aínda que sexan eficaces ou estean ben organizadas teñen que ser reformadas ou abolidas. Esta perspectiva é habitual nos autores preocupados pola xustiza e a igualdade, como B. Barry, para quen “Na época de Platón tal como na nosa, o problema central en calquera teoría da xustiza é a defendibilidade das relacións desiguais entre a xente. Tal como os atenienses, nas nosas sociedades vemos que nos rodean inmensas desigualdades en poder político, posición social e no dominio dos recursos económicos” (1995: 19).

Así pois, as teorías da xustiza contemporáneas van enfrontarse ás desigualdades, inxustizas e conflitos que atinxen á estrutura da sociedade. Agora ben a pregunta que suscita e que van formular as teóricas feministas é, xustamente, en que medida as teorías da xustiza se dirixen ao problema das inxustizas por razón de sexo-xénero, ás desigualdades sociais e políticas xeradas pola diferenza sexual, se contemplan ou non, máis alá da simple igualdade no plano da estrutura formal, legal, a estrutura de xénero da sociedade. Dito doutra maneira, segundo Amartya Sen a investigación empírica dos últimos anos non deixa dúbidas sobre as desigualdades de xénero, sobre as posicións desvantaxosas que ocupan as mulleres nas estruturas económicas e sociais tradicionais, estas desigualdades, dinos, son profundas e chegan a afectar a cuestións de enfermidade e mortalidade, de vida e morte, sobre todo nas mulleres do Terceiro Mundo, e pregúntase:

“¿Que relación ten unha teoría da xustiza coa nosa comprensión e análise destes asuntos prácticos fatais? Unha conexión é suficientemente obvia. Ao describir certas estruturas como “inxustas”, invocamos—implícita ou explicitamente— algunha noción de xustiza e é necesario a determinada altura encarar o problema da aptitude das respectivas teorías da xustiza para promover xuízos sobre estes asuntos. Unha observación de desigualdade pode producir un diagnóstico de inxustiza só mediante algunha teoría da xustiza (ou varias)” (Sen, 2000: 5).

A teoría feminista vai, neste senso, analizar as teorías da xustiza e ver se asumen que as desigualdades de xénero e as posicións máis desvantaxadas das mulleres son inxustas. En primeira instancia o que perseguen é a inclusión das mulleres como individuos plenos, amosando os problemas dunha universalidade, imparcialidade e abstracción que segue un patrón masculino. As teorías da xustiza son, polo tanto, parciais, as desigualdades das mulleres non son contempladas. A revisión crítica das devanditas teorías, comezando pola de J. Rawls, canalizan boa parte do interese das teóricas feministas, suscitando a cuestión de se é necesaria ou non unha teoría da xustiza específica para as mulleres ou se en vez de falar da xustiza hai que falar de coidado ou valores femininos, é dicir, dunha norma ou de dúas. A discusión discorrerá tamén sobre se a xustiza é fundamentalmente distributiva ou ten que ter en conta o recoñecemento, a cultura; igualmente se o que se persegue é un mínimo xusto ou ben a igualdade e, sobre todo nos últimos anos, se hai que artellar unha concepción da xustiza global.

No que segue imos apuntar cales son os temas de interese e onde están os problemas cando se pon en relación o xénero coas teorías da xustiza. Antes de entrar nesta exposición convén facer algunhas precisións. A primeira sobre o uso da categoría de xénero. Esta categoría forma parte hoxe do noso vocabulario habitual, o termo xénero é amplamente empregado, no entanto, polo xeral remata sendo sinónimo de mulleres. Por iso cómpre ter presente que a categoría de xénero refírese á construción sociocultural do feminino e o masculino, e xorde

dos enfoques críticos feministas para dar conta da relación entre os sexos, das relacións sociais e de poder, non é unha categoría basicamente descritiva, é analítica e crítica. A categoría de xénero tal e como se desenvolve racha coa oposición entre sexo e xénero, isto é “A diferenza sexual non é meramente un feito anatómico, pois a construción e interpretación da diferenza anatómica é ela mesma un proceso histórico e social. Que o varón e a femia da especie difiren é un feito, pero é un feito tamén sempre construído socialmente. A identidade sexual é un aspecto da identidade de xénero. O sexo e o xénero non se relacionan entre si como o fan a natureza e a cultura pois a sexualidade mesma é unha diferenza construída culturalmente” (Benhabib, 1992: 52). É dende esta perspectiva como se vai facer uso de sexo-xénero ou simplemente xénero. A segunda precisión é sobre a historia das loitas das mulleres contra as inxustizas. Non imos deternos nas formulacións das demandas das mulleres e do feminismo en xeral, é dicir, non imos facer unha análise histórica das demandas de xustiza senón centrámonos nas críticas e propostas contemporáneas. Convén salientar, non obstante, que en boa medida as demandas das mulleres fixéronse apelando ao argumento da xustiza, reclamando unha xustiza básica fronte á discriminación e á exclusión da orde económica e política. O que se esixe é a eliminación dos atrancos que impiden que as mulleres, por seren mulleres, participen na vida social e política. Por si só isto non implica a articulación dunha teoría ou concepción da xustiza social e política. Así mesmo, tampouco hai que esquecer que a teoría feminista contemporánea é a herdeira das loitas pola xustiza e a igualdade das mulleres e, neste senso, lembrar os seus grandes fitos: a Revolución Francesa, a Declaración de Independencia Americana, o Movemento Sufraxista e o Movemento de Liberación das mulleres.

2. XÉNERO E ESTRUCTURA BÁSICA DA SOCIEDADE

Como adiantabamos, coincidindo coa revitalización da xustiza e da filosofía moral e política nos anos setenta, as teóricas feministas levan a cabo unha crítica á tradición así como ás te-

orías da xustiza que xorden nese momento. O axuste coa tradición porá de relevo o esquecemento ou exclusión das mulleres do ámbito específico da xustiza, o falso universalismo e imparcialidade, a ignorancia das desigualdades, opresións, inxustizas da estrutura de xénero da sociedade. Faise unha revisión das categorías básicas coas que operan estas teorías para amosar a recepción acrítica das mesmas, pondo de manifesto que tras a linguaxe neutral empregada agóchase o legado da tradición, o cariz sexista e androcéntrico, salientando o carácter de xénero da estrutura da sociedade. Aínda que as críticas abranguen a practicamente todos os filósofos morais e políticos, a máis cuestionada será a teoría liberal, dados os seus presupostos teórico-prácticos e, en particular, a concepción rawlsiana e aquelas concepcións de tipo kantiano.

A xustiza, dicíamos, ten un carácter institucional, público e político. Esta caracterización é a que está na base da teoría da xustiza de J. Rawls, para quen o obxecto primario da xustiza é a estrutura básica da sociedade, entendendo por tal:

“o modo en que as institucións sociais máis importantes distribúen os dereitos e deberes fundamentais e determinan a división das vantaxes provenientes da cooperación social. Por institucións máis importantes entendo a constitución política e as principais disposicións económicas e sociais. Así, a protección xurídica da liberdade de pensamento e de conciencia, a competencia mercantil, a propiedade privada dos medios de produción e a familia monogámica son exemplos das institucións sociais máis importantes. Tomadas en conxunto, como un esquema, as institucións máis importantes definen os dereitos e deberes do home e inflúen sobre as súas perspectivas de vida, sobre o que poden esperar facer e sobre o que fagan. A estrutura básica é o obxecto primario da xustiza porque os seus efectos son moi profundos e están presentes dende o principio” (Rawls, 1979: 23-24).

Rawls chama a atención sobre a importancia, dende o punto de vista da xustiza, das diferentes posicións que inicialmente

incorporan as institucións dunha sociedade, xerando diferentes expectativas de vida nos individuos, distribuindo os dereitos e deberes fundamentais e determinando a división das vantaxes da cooperación social. Cabe preguntarse se a pertenza a un ou outro sexo-xénero leva implícitas diferentes expectativas de vida determinadas polo sistema político e polas circunstancias económicas e sociais. No caso de Rawls a pregunta é pertinente dado o obxecto da xustiza. No entanto, vai privilexiar o espazo público, de xeito que a esfera privada é irrelevante, non é preciso dar conta de como xurdiu nin de por que é necesaria a súa separación da pública, nin, xa que logo, constatar as diferentes posicións iniciais, expectativas, dereitos e deberes das mulleres. *A xustiza como equidade*, incorporando a doutrina do contrato social ao seu nivel máis alto de abstracción, especifica que os principios de xustiza para a estrutura básica da sociedade son aqueles elixidos mediante un acordo orixinal. Isto é, son os acordados nunha *posición orixinal* de igualdade e liberdade (unha situación hipotética, equivalente ao estado de natureza na teoría contractual clásica), na que ninguén sabe cal é o seu lugar na sociedade, a súa posición, clase ou status social, nin as súas capacidades naturais: forza, intelixencia, etc. Os principios acórdanse tras un *veo da ignorancia*, descoñecendo todo o relativo ás continxencias sociais e aspectos particulares. As partes na posición orixinal só dispoñen dun coñecemento dos feitos xerais da sociedade, da teoría social e da teoría psicolóxica, precisos para poder chegar a un acordo unánime sobre os principios de xustiza que han rexer nunha sociedade ben ordenada ou, o que é o mesmo, regulada por unha concepción pública da xustiza. A carencia de coñecemento respecto das concepcións particulares do ben súplese co coñecemento daquelas cousas que se supón que todo home racional desexa: dereitos e liberdades, oportunidades, ingresos e riquezas, así como o auto-respecto, os denominados *bens primarios*. A equidade do procedemento garante a equidade do resultado. O que define a xustiza é a equidade. As restricións que se impoñen ás partes na posición orixinal para evitar que promovan o seu propio interese fan posíbel que actúen imparcialmente e que cheguen a acadar un acordo unáni-

me sobre os principios. Estes principios son: *Primeiro Principio*: Cada persoa ha ter un igual dereito ao máis amplo sistema de iguais liberdades básicas compatíbel cun sistema similar de liberdade para todos. *Segundo Principio*: As desigualdades económicas e sociais terán que artellarse de xeito que ao mesmo tempo: a) redunden no maior beneficio dos menos favorecidos, compatíbel co principio de aforros xustos, e b) estean adscritas a cargos e posicións accesíbeis a todos en condicións de equitativa igualdade de oportunidades.

Na posición orixinal, tras o veo da ignorancia, as partes non saben cal é o seu sexo-xénero. A abstracción implica a eliminación da diferenza sexual, mais Rawls vai soste que as partes en esta posición deben ser consideradas como cabezas de familia de forma que, dinos, se garanta o principio de aforro xusto, a xustiza entre xeracións. Non afirma que o cabeza de familia teña que ser varón, no entanto, a linguaxe e as referencias utilizadas deixan pouca dúbida, dando lugar a un serio problema pois isto impide que se aborde a xustiza na familia, na casa. Cuestión esta que parece, en principio, estar recollida na formulación de Rawls na medida en que cita a familia, como vimos, entre as institucións básicas da sociedade, agora ben, isto non quere dicir que os principios de xustiza se apliquen á familia. Carole Pateman expresa dun xeito claro os problemas da concepción de Rawls:

“As partes de Rawls simplemente razoan e fan a súa elección, (...) polo que se pode prescindir dos seus corpos. O representante é asexuado. Esta parte descorporizada que elixe non pode coñecer un “feito particular” vital, nomeadamente, o seu sexo. A posición orixinal de Rawls é unha construción lóxica no sentido máis acabado; é o reino da pura razón sen nada humano nel (agás que Rawls, por suposto, como Kant antes que el, inevitavelmente introduce seres corpóreos masculinos e femininos reais no curso da súa argumentación). Antes de propor a ignorancia dos “feitos particulares”, Rawls xa sostivo que as partes teñen “descendentes” (dos que son responsábeis) e que, en xeral, veos como “cabezas de familia”.

Simplemente dá por sentado que se pode, ao mesmo tempo, postular partes descorporizadas, baleiradas de toda característica substantiva, e asumir a existencia da diferenza sexual, das relacións sexuais, do nacemento dos fillos e a formación da familia. Os participantes do contrato orixinario de Rawls son, simultaneamente, meras entidades racionais e “xefes de familia”, é dicir, varóns que representan as súas esposas” (Pateman, 1995: 63).

As teóricas feministas sinalan as ambigüidades e inconsistencias derivadas do feito de deixar fóra da esfera da xustiza as relacións de sexo-xénero. En efecto, Rawls non ten en conta as distintas posicións das mulleres, a división sexual do traballo, as desigualdades económicas, os atrancos á participación social e política, toma a familia como algo natural. Aínda que contempla a familia –monogámica– como parte da estrutura básica, a súa posición respecto da aplicación de principios de xustiza á mesma dista de ser clara, unhas veces sostén que a familia debe ser xusta e outras queda relegada ao ámbito privado/doméstico. As críticas coinciden en que non ten en conta a estrutura de xénero da sociedade, asumindo a dicotomía tradicional de público e privado e considerando a familia como pre-política.

Se a xustiza é unha virtude pública, é importante, en consecuencia, a forma en que se entende o público e o privado. Público e privado como sinalan as teóricas feministas non son esferas separadas senón relativas, relacionais, impensábeis por separado unha da outra. Ou dito doutro xeito, as súas fronteiras non son fixas e estáticas, non son transhistóricas e transculturais. Non hai unha esfera natural, separada, a familia; a división sexual do traballo é inherente a esta dicotomía. Así incidirase, como fai Okin, en que baixo a linguaxe neutral que empregan os teóricos políticos estase a falar de “homes con mulleres na casa”. O que se pon de manifesto é que, se adoptamos a perspectiva de xénero, vese como o poder económico e o poder político están estreitamente relacionados coa estrutura e prácticas da esfera doméstica. A separación das esferas pública e privada, a ignorancia sistemática da esfera doméstica

e a suposta non intervención do Estado, nomeadamente, a súa neutralidade respecto da familia e o matrimonio, teñen que ser cuestionados. Público/doméstico están vencellados “nun ciclo de desigualdades entre os sexos” (Okin, 1987).

A crítica á separación das esferas público/privado, público/doméstico ou persoal/político é un paso necesario para achegar as distintas posicións e expectativas das mulleres. As desigualdades que afectan ás mulleres requiren algo máis que igualdade legal, formal, se estamos a falar de xustiza. Non se poden ocultar sistematicamente as desigualdades de xénero e as situacións de opresión das mulleres empregando teorías que manteñen a tradicional dicotomía, que toman a casa e non os individuos como unidade de análise e ocultan tamén sistematicamente o traballo das mulleres en tanto non é público. Non toman en consideración o acceso limitado ao traballo pola discriminación ou segregación por sexo, asumen a responsabilidade “natural” do traballo non pago na casa –considerándoo como “non produtivo”– e o maior número de horas de traballo que os homes, manteñen a percepción de que o traballo das mulleres é de menor valor, e tampouco teñen en conta a dependencia respecto dos homes, as relacións de poder na familia. Así pois o que se require é prestar atención ás desigualdades que se dan dentro das casas.

Agora ben, a xustiza na casa, a aplicación de principios de xustiza á familia, non deixa de ser un problema para Rawls até os seus últimos escritos. Tamén o é, se ben non exactamente polas mesmas razóns, para aquelas teóricas feministas e liberais que seguen en boa medida a Rawls mais que se afastan del, que lle critican a súa cegueira ou mala formulación do sexo-xénero. Estámonos a referir a Okin, Nussbaum ou Cornell, preocupadas todas elas pola xustiza, coincidentes na importancia do sistema sexo-xénero, na especificidade destas inxustizas, e que comparten un liberalismo feminista, un liberalismo político, seguindo as liñas de Rawls. O seu liberalismo non lles impide ser fortemente críticas coa defensa da neutralidade liberal baseada na tradicional dicotomía público-privado. Entenden que o liberalismo non ten sido o suficientemente individualista no que respecta ás mulleres e á familia,

que privilexia un determinado tipo de familia –a familia heterosexual, moderna, occidental– que se toma como natural, como algo dado e pre-político. As tres autoras veñen concordar en que as mulleres están en diferentes e desiguais posicións iniciais, que a estrutura da sociedade é unha estrutura xenerizada, que a familia e o matrimonio son institucións inxustas, fan vulnerábeis as mulleres, xeran desigualdades de oportunidades, dependencia, explotación, abuso, violencia. Cornell indica que a familia está mudando, que se están a crear novas formas de familia, e coincide con Okin en que o Estado debe proporcionar unha forma xusta de familia, pero sen impor unha forma ideal, trátase máis ben de non privilexiar unha forma de familia. Nussbaum concorda tamén nesta idea. Insiste en que a familia é parte da estrutura básica da sociedade, que non existe por natureza, que hai unha gran variabilidade histórica e cultural. A familia é un *constructo* social e legal. Fronte a Rawls que equipara as familias ás asociacións voluntarias do tipo das igrexas ou as universidades, sostén que a diferenza destas a familia é parte da estrutura básica e que os principios de xustiza deben serlle aplicados. Este é un tema de discusión, Okin e Nussbaum conveñen na aplicación –con matices e sinalando os problemas– dos principios de xustiza á familia, incidindo na súa necesidade á hora de acadar e garantir a igualdade das mulleres. Cornell pola súa parte afirma que hai que garantir e preservar a liberdade máis que a igualdade cos homes, atopa problemas na aplicación dos principios de xustiza á familia, no entanto isto non implica, ao seu xuízo, que non se poidan aplicar programas e medidas transitorias para remover as causas que producen as desigualdades e para protexer os vulnerábeis. En resumo, malia as diferenzas, todas subscriben un liberalismo feminista compatíbel cunha forma de familia máis xusta e igualitaria e defenden a necesidade de programas de acción e intervención do Estado cara a acadar unha maior liberdade e igualdade para as mulleres.

3. XUSTIZA E COIDADADO

Tras o cuestionamento da distinción tradicional das esferas pública e privada e da énfase na importancia da familia como parte da estrutura básica, achamos así mesmo a problematización de como se chega a ser adultos, do proceso de socialización dos seres humanos e da competencia moral, do desenvolvemento moral das mulleres. As críticas ás teorías da xustiza, ao seu ideal de autonomía moral, de racionalidade, imparcialidade e universalidade propician unha corrente, a partir dos anos oitenta, que sosterrá que as mulleres dispoñen duns valores e experiencias diferentes aos dos homes e que son estes valores os que farán posíbel unha sociedade mellor. A *ética do coidado* preséntase como unha alternativa á da xustiza, outras autoras defenderán un *pensamento maternal*, isto é, que a maternidade e os valores asociados coas mulleres son valiosos e van ser reivindicados fronte a unha excesiva énfase na xustiza, nos dereitos, na autonomía individual, e que son, mesmo na súa aplicación política, máis acordes que os valores masculinos coa procura dun mundo mellor. Outras, como é o caso das que defenden o Feminismo da diferenza italiano entenderán que a liberdade é o que hai que procurar e non a xustiza. (Agra, 1997). En xeral apélase aos valores femininos do “coidar” ou “alimentar” ao outro, reforzando o carácter relacional, a relación nai-filla tómase como ideal non só de relación entre mulleres senón tamén para aplicar ao ordenamento social e político.

A publicación en 1982 de *In a Different Voice* de Carol Gilligan é a que está na base das aproximacións da denominada Ética do coidado. Adoitar a perspectiva da xustiza supón dar preeminencia á adhesión a regras, valores e principios morais universais, por riba da receptividade, da atención ás persoas concretas, ao contexto. Os que subscriben unha versión forte entenden que xustiza e coidado son incompatíbeis. Agora ben, as achegas de Gilligan móvense no campo da teoría do desenvolvemento moral e cognitivo, da teoría psicolóxica, e máis en concreto son unha crítica do modelo de desenvolvemento moral de L. Kohlberg e as súas dificultades para contemplar o de-

senovimento e competencia moral das mulleres no marco dun universalismo de corte kantiano. A obra de Gilligan abre a discusión sobre se a esfera do coidado, e as obrigas e relacións que leva implícitas, tradicionalmente asociada ás mulleres, cae ou non no ámbito das cuestións morais fundamentais e poden ser tratadas dende unha perspectiva universalista ou son relegadas ao ámbito persoal ou da vida boa. Dáse un amplo debate na teoría feminista e na filosofía moral e política, non obstante cómpre salientar que aquelas teóricas que se decantan pola xustiza, aínda que críticas co modelo tradicional, consideran que o cuestionamento do androcentrismo e o ter en conta o subtexto de xénero supón o recoñecemento do papel dos sentimentos, do coidado, do interese polos outros concretos, pero non leva consigo substituír a xustiza polo coidado, senón que as concepcións da xustiza integren esas dimensións da vida humana. Non hai oposición entre xustiza e coidado senón interrelación, interdependencia. Propóñense formas de autonomía moral e universalismo que non descansen nunha visión do eu desleigado, desapaixonado, na distinción tradicional entre público e privado, no antagonismo entre xustiza e coidado.

Dito doutro xeito, a crítica feminista vai máis alá de sinalar as ambigüidades e contradicións internas e apunta á caracterización da autonomía e do punto de vista imparcial e universal. O eu autónomo, veñen dicir, é un ser abstraído das súas particularidades como ser corpóreo, dos seus desexos, das súas necesidades e inclinacións. É un ser racional, portador de dereitos e deberes, a súa relación co outro é pública e institucional, capaz de asumir un punto de vista que, facendo abstracción da individualidade e identidade concreta, recoñece e confirma aquilo que lle é común ao outro: a súa humanidade. Recoñecer as demandas do outro que é exactamente igual que un mesmo significa ser imparcial. O eu autónomo é, como salienta S. Benhabib, un eu abstracto que adopta o punto de vista do “outro xeneralizado” e exclúe toda consideración do “outro concreto”, da individualidade e da identidade, da constitución afectivo-emocional concreta. As diferenzas non se negan, simplemente son irrelevantes. Elimínanse os elementos expresivos, afectivos e corporais. O eu autónomo como persoa pública,

igual e abstracto, portador de dereitos e deberes, configúrase como un eu desapaixonado, desenraizado. Dende esta perspectiva, a teoría da xustiza de Rawls implica unha dicotomía público/ privado, xustiza e vida boa, racionalidade e sentimento, que a converten nunha concepción racionalista, monolóxica e abstracta, na mesma liña que a kantiana, e incapaz de considerar o carácter relacional do eu (Benhabib, 1990). Na mesma liña van as obxeccións a Kohlberg e Habermas.

O que hai, pois, que ter en consideración, en palabras de Benhabib, é que en Gilligan e en moitas feministas opera unha intuición central, nomeadamente, a intuición “de que antes de ser adultas fomos nenas e de que a nutrición, o coidado dos demais e a responsabilidade cara a eles énos esencial para chegar a convertermos en persoas moralmente competentes e auto-suficientes”. Chámase así a atención sobre a idea de que somos seres concretos, corporais, con necesidades, emocións e desexos e tamén vulnerábeis, mentres que “a filosofía moral moderna, e en concreto as teorías universalistas da xustiza, acentuaron o noso valor como persoas morais a forza do esquecemento e da represión da nosa vulnerabilidade e dependencia como seres corporais” (Benhabib, 1992: 49). Hai que reconfigurar o universalismo, recoñecendo a vulnerabilidade e a dependencia dos seres humanos, a formación do ser humano, amosando a centralidade tanto da xustiza como do coidado.

A contraposición forte entre xustiza e coidado inscríbese mellor na polémica que atravesa o feminismo dos anos oitenta arredor da igualdade e a diferenza. O feminismo da diferenza ou cultural oponse ao feminismo igualitarista considerando que só busca que as mulleres sexan coma homes. Defenden que as mulleres “como mulleres” comparten unha identidade común, dándolle á diferenza sexual un sentido positivo, revalorizando a femineidade. O debate igualdade/diferenza enrédase co tema do esencialismo, as defensoras do feminismo da igualdade obxectan ás da diferenza ao caer nunha sorte de esencialismo, a esencia do ser muller, e que, polo tanto, virían confirmar o esencialismo que se tenta eliminar: a muller non nace, faise, segundo o famoso dito de Simone de Beauvoir. Agora ben, esta contraposición non vai resultar nunha perspec-

tiva integradora de ambas as dúas posicións. O que acontece é que se introducen novos eixes de discusión froito das críticas das mulleres lesbianas e de cor –que ao igual que aquelas fixeran coa crítica ao sexismo e ao androcentrismo, nomeadamente, pór en cuestión o modelo masculino supostamente universal– dando conta das diferenzas entre mulleres: diferenzas de clase, raza, sexualidade, etnicidade e criticando o modelo supostamente universal das mulleres brancas, heterosexuais, de clase media, occidentais. Estas críticas coinciden co auxe dos “novos movementos sociais” e da “política da identidade”, do recoñecemento ou da diferenza, do multiculturalismo. No que atinxe á xustiza significa introducir as cuestións relativas á cultura e ao recoñecemento, que adquiren prioridade fronte ás cuestións distributivas. De novo achámonos ante un dilema: redistribución ou recoñecemento.

4. REDISTRIBUCIÓN E RECOÑECIMENTO

Sinalabamos antes que as teorías da xustiza son concepcións sobre a xustiza social, sobre a xustiza das leis e das institucións e sistemas sociais ou, como o expresa I. M. Young, avalían como xustas ou inxustas as sociedades, institucións ou políticas máis ben que a xustiza dos individuos, ou os resultados individuais. Esta visión da xustiza social e tamén denominada xustiza distributiva: “Cando preguntamos acerca da xustiza dunha institución inquirimos acerca da maneira en que distribúe os beneficios e as cargas. A moeda corrente da xustiza social ou distributiva é a dos dereitos e discapacidade, privilexios e desvantaxes, oportunidades iguais e desiguais, poder e dependencia, riqueza (que é o dereito a controlar a disposición de certos recursos) e pobreza” (Barry, 1995: 373). O carácter distributivo refírese ao reparto de cargas e beneficios, a distribución abrangue máis que a distribución de recursos e bens materiais, non se reduce ao ámbito da economía, mesmo como sinalan algúns autores, vese a sociedade como un sistema de distribución. Esta idea de xustiza distributiva vai ser obxecto de revisión, tanto por parte dos comunitaristas como dos multiculturalistas, introducíndose no debate a idea de que as

cuestións de xustiza hai que situalas por referencia á cultura, aos valores culturais, e aos conflitos profundos a que dá lugar.

Así mesmo, algúns autores van propor unha concepción da xustiza que teña un maior alcance, que sexa máis política e non distributiva. Isto é, que atenda non só aos aspectos distributivos relativos ás cuestións económicas e sociais senón tamén á opresión, á dominación, e á cultura. I. M. Young critica o que denomina “paradigma distributivo”, a corrente principal nas concepcións da xustiza, avoga pola necesidade de desprazalo para atender as inxustizas e conflitos das sociedades actuais. Para esta autora a xustiza social consiste na “eliminación da dominación e opresión institucionalizadas. Calquera aspecto da organización social e calquera práctica relevante para a dominación e a opresión está suxeita, en principio, a avaliación conforme aos ideais de xustiza” (Young, 2000: 32). Os ideais da xustiza presupoñen o igual valor moral das persoas e sustentáanse en dous valores moi xerais e universalistas: desenvolver e exercer as nosas capacidades e expresar a nosa experiencia (autodesenvolvemento) e participar na determinación da nosa acción e das condicións da nosa acción (autodeterminación). Oponse á redución da xustiza social á distribución pois supón, ao seu xuízo, esquecer que a estrutura social e o contexto institucional determinan, a miúdo, os patróns distributivos. A súa concepción responde á idea de que, ademais das cuestións relativas á igualdade e desigualdade de renda e riqueza, hai que prestar atención –o que non fai o paradigma distributivo– a aquelas relativas ás estruturas e procesos de toma de decisións, á división do traballo e a cultura: símbolos, imaxes, significados e comportamentos habituais, historias e todo aquilo a través do cal a xente expresa a súa experiencia e se comunica. Para Young hai que ampliar, xa que logo, o alcance da xustiza social, atender á distribución e á cultura, á explotación, opresión e dominación material, cultural e política. Identifica cinco formas de inxustiza –que sitúa no marco da sociedade estadounidense–: a explotación, a marxinação, a carencia de poder, o imperialismo cultural e a violencia. As críticas desta autora apuntan así mesmo ao nivel de abstracción, de xeneralidade, ao ideal de imparcialidade. O seu argumento

é que se exclúen as voces e perspectivas dos grupos marxina- dos, avoga por unha versión da política da diferenza que ga- ranta a participación e inclusión de todos os grupos, respon- dendo á necesidade de recoñecemento.

Moitas son as cuestións que suxire a proposta desta autora, mais non podemos deternos nelas. Interéranos constatar que Young ofrece un enfoque bipolar da xustiza, como subliña N. Fraser, é dicir, a xustiza ten que ver coa redistribución e co recoñecemento. Segundo Fraser, Young sería pioneira nesta comprensión da xustiza pero na súa proposta acaba por preva- lecer a cultura, o recoñecemento. Aquela defenderá a necesi- dade dunha teoría bivalente da xustiza que contemple o reco- ñecemento como unha cuestión de xustiza, non de autorrealización. Ao seu modo de ver, o dilema redistribu- ción/recoñecemento é un dilema real e atinxe de xeito espe- cial ao xénero e á raza, estes presentan casos difíciles nos que é preciso combinar recoñecemento e redistribución (Fraser, 1997).

5. SUFICIENCIA E IGUALDADE

A xustiza, acabamos de ver, remite ás condicións institucio- nais que permitan o desenvolvemento e o exercicio das capa- cidades individuais. Young comparte o interese polas capacida- des coa denominada “corrente das capacidades” da que Amartya Sen é a súa máxima representante e na que tamén se sitúa Martha C. Nussbaum. Dende esta perspectiva rexéitanse as visións da xustiza social que se centran nas preferencias dos individuos ou dos grupos, ou que se basean nos recursos. A idea de xustiza social que van desenvolver parte do que os se- res humanos son capaces de facer e de ser. No caso de Young, entre outras diferenzas, a crítica ao paradigma distributivo dáse no contexto estadounidense, isto é importante subliñalo pois reflicte que as inxustizas desa sociedade atinxen a cuestións non distributivas. Ao mesmo tempo sinala que a lóxica da dis- tribución non é a axeitada cando se trata de bens e recursos non materiais. Non obstante, a distribución de bens materiais, de bens básicos, para os que sofren graves privacións, afirma,

é unha cuestión prioritaria para calquera programa ou teoría da xustiza. Así mesmo sostén que a xustiza ten como cometido protexer os vulnerábeis e dar poder aos febles para que dei- xen de ser vulnerábeis, o seu obxectivo último é a liberación. A igualación económica e a democracia, para esta autora, han de ir xuntos á hora de promover a xustiza social.

A concepción da xustiza que achamos en Nussbaum (1999, 2000) dá prioridade á xustiza básica, ás precondicións materiais e ás liberdades básicas que teñen que garantir as institucións políticas, que se concreta na necesidade dun mínimo social de- cente que permita o acceso igual de todos e posibilite que os individuos poidan facer as súas eleccións. Parte dos graves e urxentes problemas das sociedades actuais e moi en especial os que atinxen ás mulleres e –como sinalaba Sen– das mulleres dos países empobrecidos. O seu obxectivo será dar soporte normativo ao deseño das institucións básicas da sociedade, ao mínimo xusto ou social básico que demanda o respecto pola dignidade humana que os gobernos de todas as nacións debe- rían respectar e pór en práctica. O mínimo social básico basea- se na intuición do que é unha vida merecedora da dignidade do ser humano, isto é o que denomina capacidades humanas centrais. A tarefa política urxente é a de proporcionar aos cida- dás o que necesitan para poder levar a cabo as súas eleccións e para ter posibilidades de exercer as súas funcións máis valio- sas. Mais o fin político é a capacidade non o funcionamento real. Seguindo as teses liberais, os cidadáns son libres de elixir cales e como usar os funcionamentos. Así vai identificar unha lista de capacidades humanas básicas que, ao seu xuízo, poden ser obxecto dun consenso entre as persoas que teñen diferen- tes concepcións do ben, e que responde á idea intuitiva do que constitúe unha vida humana (esperanza normal de vida, saúde e integridade corporal, poder usar os sentidos, expresar as emocións, a razón, a imaxinación, poder vivir a propia vida, amar e xogar, participación política e liberdades).

Nussbaum tamén atende á relación entre xustiza e cultura, insistindo sempre na liberdade de elección dos individuos e nas precondicións materiais e institucionais que han sustentar tal liberdade. A súa proposta dun mínimo social decente supón

acadar a posición dun “*limiar* de capacidade”, deste xeito deixa abertas as posibilidades de articulación distributiva, o *limiar* de capacidade apunta á suficiencia, á xustiza básica, e apraza aquel artellamento até que todos os cidadáns estean por riba do *limiar* mínimo. A igualdade de capacidade, xa que logo, non vai unida necesariamente á igualdade de recursos, dependerá de como afecten os recursos unha vez que se exceda o nivel do *limiar* de capacidade. Esta autora salienta os graves e urxentes problemas dos países en desenvolvemento e sobre todo os das mulleres pobres deses países, sen esquecer as mulleres pobres nos países ricos ou desenvolvidos. Incide na forte correlación que se atopa entre desigualdade de xénero e pobreza, quizais isto xunto coa súa preocupación polo desenvolvemento humano explique a prioridade que concede á necesidade de acadar un mínimo social decente e a súa consideración de que o feminismo –o feminismo que subscribe caracterízase por ser internacionalista, humanista, liberal, interesado pola determinación social das preferencias e os desexos e coa comprensión simpatética– debe formar parte dunha busca máis ampla de xustiza global. Aínda concedendo unha importancia extraordinaria a esta cuestión da xustiza global, non entanto non a aborda directamente. En todo caso o problema que está a amosar é se a xustiza hoxe ten que dar prioridade á suficiencia ou á igualdade. A reflexión sobre esta cuestión fundamental, xunto coa da xustiza global, require un espazo propio que vai máis alá naturalmente do que aquí só podemos mencionar brevemente: trátase de acadar unha concepción da xustiza máis axustada ás demandas e inxustizas tanto distributivas como simbólicas ou culturais, que siga respondendo aos compromisos coa igualdade que animan ás teóricas preocupadas pola xustiza e o xénero, e que han de propiciar medidas afirmativas ou transformadoras, políticas públicas, tanto a nivel estatal como global.

BIBLIOGRAFÍA

- Agra Romero, M^a X. (1993). La justicia como equidad: neocontractualismo y crítica desde el género-sexo. Alicia H. Puleo (coord.). *La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*. Madrid: M.E.C. Secretaría de Estado de Educación, 125-136.
- (1994). Justicia y género. Algunas cuestiones relevantes en torno a la Teoría de la justicia de J. Rawls. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 31, 124-145.
- (1997). Liberalismo, antiesencialismo e xustiza. M^a X. Agra (Coord.). *Corpo de muller. Discurso, Poder, Cultura*. Santiago: Laiovento, 158-182.
- (1999). El alcance de la justicia y las complejas desigualdades de género. M. Ortega/ C. Sánchez/ C. Valiente (eds.). *Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 11-36.
- (1999). La teoría de la justicia de John Rawls. M^a Xosé Agra et alia. *En torno a la justicia*. A Coruña: Eris, cap. V, 257-318.
- (2000). Multiculturalismo, justicia y género. C. Amorós (ed.). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.
- (2002). Género y justicia social y política. N. Campillo (coord.). *Género, ciudadanía y sujeto político. En torno a las políticas de la igualdad*. Valencia: Institut Universitari d'Estudis de la dona. Universitat de Valencia.
- Amorós, C. (1997). Ética y feminismo. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Barry, B. (1995). *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (1990). El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. S. Benhabib/ D. Cornell (eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. *Isegoría*, 6, 37-64.
- Cornell, D. (2001). *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*. Madrid: Cátedra.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Ed.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: F.C.E..
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

- (2000). *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okin, S. M. (1987). *Justice, Gender and the Family*. [USA] Basic Books.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: F.C.E.
- (2002). *Justicia como equidad. Una reformulación*. Ed. a cargo de Erin Kelly. Barcelona: Paidós.
- Sen, Amartya (2000). Desigualdad de género y teorías de la justicia. *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 6, 4-18.
- Young, I. M. (2000). *Justicia y política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

CAPÍTULO 3 EXCLUSIÓN, DISCRIMINACIÓN E RESISTENCIAS: O ACCESO DA MULLER AO SISTEMA EDUCATIVO (1833-1930)

Carmen Benso Calvo
Universidade de Vigo

Resumo

O presente traballo aborda, de maneira sucinta, o longo, lento e difícil proceso de incorporación da muller ao sistema educativo escolar desde os inicios do liberalismo decimonónico, cando se poñen as bases da educación nacional, até a II República, etapa política na que triunfa o principio de coeducación. Trátase dun longo período histórico no que se produce o tránsito dunha escola pensada por e para o home, e da que a muller queda practicamente excluída, a unha escola compartida en igualdade co varón. O problema, presentado antes na instrución primaria, provocou un forte debate nas ensinanzas secundaria e superior.

Abstract

This paper offers a concise overview of the long, slow and difficult process of incorporation of women into the school system in Spain, from the beginning of liberalism in the 19th century, when the foundations of national education were laid, until the Second Republic, a political period during which the coeducation principle prevailed. This long span of time witnessed the transition from a school devised by and for men, from which women were practically excluded, to a school shared by both sexes on an equal basis. The issue arose first in primary education and prompted a heated debate in secondary and higher education.

1. INTRODUCCIÓN

Nos dous últimos séculos asistiuse ao longo, lento e difícil proceso de incorporación da muller ao sistema escolar contemporáneo. Iso supuxo, a igual ritmo e con non menos dificultade, a construción dun sistema escolar feminino sobre a base dun sistema escolar decimonónico pensado e estruturado “case” exclusivamente para o varón.