

## EL ECOFEMINISMO. EXPONENTES Y POSTURAS CRÍTICAS



## FEMINISMO ECOLOGISTA\*

KAREN J. WARREN

El término “feminismo ecologista” incluye una variedad de perspectivas multiculturales sobre la naturaleza de las relaciones que se dan *al interior* de los sistemas sociales de dominación entre aquellos seres humanos que se encuentran en posiciones subordinadas o de subdominio, en particular las mujeres, y la dominación de la naturaleza no humana. Introducido por primera vez por Françoise d'Eaubonne en 1984 para describir el potencial de las mujeres para realizar una revolución ecológica (D'Eaubonne, 1984, pp. 213-252), el término “ecofeminismo” se utiliza para referirse a una variedad de las llamadas “relaciones entre las mujeres y la naturaleza” —relaciones históricas, empíricas, conceptuales, religiosas, literarias, políticas, éticas, epistemológicas, metodológicas y teóricas sobre la manera en la cual nos referimos a las mujeres y la tierra—.<sup>1</sup> Los análisis ecofeministas de las dominaciones paralelas de las mujeres y la naturaleza incluyen consideraciones sobre la dominación de la gente negra, los niños, las niñas y las clases bajas.

El feminismo ecologista es *feminismo* debido a su doble compromiso con reconocer y eliminar los prejuicios dependientes del género de los hombres en donde y cuando se den y con desarrollar prácticas, políticas y teorías que no tengan prejuicios de género. Una posición feminista se distingue de las *no feministas*

\* Introducción al libro *Ecological Feminism*.

<sup>1</sup> Para una amplia bibliografía sobre el ecofeminismo y otros textos relacionados, véase C. J. Adams y K. J. Warren, “Feminism and the environment: a selected bibliography” (El feminismo y el medio ambiente: una bibliografía selecta), en *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*, otoño de 1991, vol. 90, núm. 3, pp. 148-157.

y de las *antifeministas* de diversas formas: mientras que las conclusiones y hasta algunas de las razones dadas por las posiciones no feministas pudieran ser *compatibles con* algunas conclusiones y razones feministas independientes o pudieran *reforzarse mutuamente*, una posición no feminista no usaría el lente del género ni se centraría en él como una categoría de análisis. En particular, no tomaría de manera explícita las perspectivas de las mujeres como parte integral de su análisis. Una posición antifeminista genera conclusiones y razones incompatibles o contrarias a las que genera el feminismo. Las posiciones antifeministas consideran particularmente inferiores el valor, estatus, prestigio y la validez de las perspectivas, experiencias de vida o características históricas que se han identificado con el género femenino y elevan, glorifican, otorgan mayor estatus o presentan como lo “normal” de la experiencia humana aquellas perspectivas, experiencias de vida y características históricas que se identifican con el género masculino.

El feminismo ecologista es *ecologista* porque comprende la importancia de valorar y preservar los ecosistemas (entendiendo este término como organismos, individuos, poblaciones, comunidades y sus interacciones, o como flujos de nutrientes entre entidades “en una red biosférica de relaciones”) y el compromiso que la disciplina tiene con estas prácticas. Así, incluye reconocer que los seres humanos son seres ecológicos (como “seres que se relacionan y ecológicos”), y la necesidad de una dimensión ambiental para cualquier filosofía feminista o cualquier feminismo. Según el feminismo ecologista, cualquier feminismo que no se nutra del conocimiento ecologista, especialmente del de las mujeres y la naturaleza, y cualquier filosofía ambiental que no se nutra de las aproximaciones del ecofeminismo, es sencillamente inadecuado.

El feminismo ecologista es *multicultural* porque incluye en sus análisis de las relaciones entre las mujeres y la naturaleza las complejas interconexiones entre *todos* los sistemas sociales de dominación, por ejemplo, del racismo, la discriminación por clase, edad, el etnocentrismo, imperialismo, colonialismo, además del sexismo. El análisis que hace el ecofeminismo de los orígenes de las dominaciones de las mujeres y de la naturaleza no humana, además de sus soluciones, son estructuralmente multiculturales, ya que reflejan las perspectivas de los pueblos locales, nativos e indígenas de los hemisferios norte (llamado, “el Norte”) y sur (“el Sur”), además de ser plurales al rechazar aproximaciones universalistas y esencialistas, que suponen “una única solución correcta” para los problemas sociales humanos y ecológicos. Lo que parecería ser una solución apropiada para un problema particular reflejará las realidades históricas, materiales y socioeconómicas (“el contexto”) de una situación dada y pudiera variar dependiendo de la cultura, el tiempo y la geografía.

El término “ecofeminismo” se refiere a una pluralidad de posiciones, en otras palabras, no existe un ecofeminismo, de la misma manera que no existe un feminismo. Las posiciones que adopta son tan diversas como los feminismos, a partir de los cuales obtiene su fuerza y significado.

Como no existe un ecofeminismo, tampoco existe una filosofía ecofeminista. Las posiciones filosóficas ecofeministas son tan diversas como las filosofías feministas que las conforman. Lo que caracteriza a una posición como posición *filosófica* feminista y ecológica es que surge de aproximaciones claramente filosóficas a las relaciones entre las mujeres y la naturaleza, además de que las refleja. La diversidad de los ensayos de esta antología\* da cuenta de esta variedad. Voy a concluir discutiendo brevemente qué es lo que hace que estos ensayos sean claramente filosóficos.

Una característica del pensamiento filosófico es su énfasis en el *análisis conceptual*. En su trabajo “Is Ecofeminism Feminism?”, Victoria Davion ofrece la distinción entre las posiciones “ecofeminista” y “ecofemenina” y sostiene que muchas de las posiciones actuales —que resulta que son casi todas las que ofrecen quienes no incluyen la filosofía— deberían llamarse de manera más correcta “ecofemeninas” y no “ecofeministas”. Davion rechaza tales posiciones desde diversos puntos de vista, incluyendo sus tendencias esencialistas al referirse “a la voz de una mujer”, “la forma de aprender de una mujer”, “el conocimiento de las mujeres” o “la perspectiva de las mujeres”, además porque glorifican el sexo de las mujeres y las características identificadas con dicho género, a lo que denominan “lo femenino”, “la mujer” o “el principio femenino”. Gracias a aclaraciones conceptuales, Davion argumenta que “una perspectiva verdaderamente feminista no puede adoptar lo femenino ni lo masculino sin una posición crítica; de la misma manera, una perspectiva así requiere una crítica de los roles dependientes del género, crítica que debe incluir *tanto* la feminidad *como* la masculinidad”. Las filosofías que no cumplan estos requisitos se consideran “ecofemeninas”, no “ecofeministas”.

De manera similar, Deborah Slicer en su ensayo “Wrongs of passage: three challenges to the maturing of ecofeminism” (Errores de paso: tres cuestionamientos a la maduración del ecofeminismo) considera tres tipos de confusiones conceptuales que impiden que el ecofeminismo alcance madurez como una teoría y una práctica: la suposición de que existe una causa esencial (antropocentrismo o androcentrismo) culpable de los múltiples tipos de opresión social, entre los cuales incluye la destrucción de la naturaleza no humana; la

\* Nota del editor: la autora se refiere a *Ecological Feminism*, Routledge, 1996.

suposición de que las voces de las mujeres deben privilegiarse para articular visiones nuevas respecto a las relaciones entre las especies; y la insistencia del ecofeminismo en que las filosofías ambientales deben ser, en algún sentido, “feministas”. Slicer argumenta que la filosofía ambiental sí debe ser feminista en cuanto que acepte, condene y erradique al androcentrismo de sus propios análisis críticos y teorías revisionistas, y al reconocer e incorporar a sus propias teorías los vínculos reales existentes entre el naturismo y las múltiples opresiones sociales.

En su ensayo “Restructuring the discursive moral subject in ecological feminism” (Reestructurando el sujeto moral discursivo en el feminismo ecologista), Phillip Payne realiza un análisis conceptual que ofrece la distinción entre dos diferentes interpretaciones de la narración en primera persona —entre las nociones de “yo histórico” y el “yo social” amplificado— para criticar la versión de Karen J. Warren del feminismo ecologista. Payne sostiene que “el yo social añade significados contextuales importantes a la deliberación ética que no están incluidos porque el yo histórico de Warren privilegia la subjetividad de sentir la experiencia (esto es, de la parte que siente)”. En consecuencia, la posición de Warren margina injustificadamente la importancia de las limitaciones socio-ambientales; la solución que Payne ofrece es “recontextualizar la narración en primera persona de tal forma que redima y refuerce la responsabilidad del sujeto moral en las diversas realidades que, creo yo, es lo que Warren verdaderamente quiere enfatizar”.

Jim Cheney, en su ensayo “Nature/theory/difference: ecofeminism and the reconstruction of environmental ethics” (Naturaleza/teoría/diferencia: el ecofeminismo y la reconstrucción de la ética ambiental), se centra en el concepto feminista de *diferencia* y “en sus implicaciones en la teorización ética monística de la ética ambiental”. Sostiene que, aunque la noción de diferencia a veces ha funcionado para promover “un discurso totalizador”, una apropiada noción filosófica ecofeminista de la diferencia, esto es, una que reconozca que “los actores vienen en muchas y maravillosas formas”, extendería la noción feminista de diferencia para incluir a la misma naturaleza no humana en una “relación social de ‘conversación’, cargada de poder”. La forma en la cual lo consigue es dándose a la tarea de contar historias, “las mejores historias que podamos contar”:

Las historias que contamos sobre el lugar de nuestra “residencia narrada” y el de nuestras comunidades, son historias de verdades locales, verdades biorregionales y vernáculos éticas, no de una verdad universal.

Reconocer la agencia activa del mundo parece ser necesario para el proceso deconstructivo del discurso que dismantela, totaliza y esencializa; se trata de características que la filosofía ecofeminista tiene y que puede hacer muy bien.

Una segunda característica del discurso filosófico es la forma en la cual se sustenta en la *argumentación* o en las “pruebas” para generar críticas a las posiciones. En su ensayo, “Rethinking again: a defense of ecofeminist philosophy” (“Volver a pensar otra vez: una defensa de la filosofía ecofeminista”), Douglas Buege defiende la filosofía ecofeminista desde la apabullante crítica reciente hecha a la disciplina por la ecologista social Janet Biehl, en su libro de 1991 *Rethinking Ecofeminist Politics (Volver a pensar la política ecofeminista)*. Después de presentar lo que considera son las seis principales críticas de Biehl al ecofeminismo, Buege sostiene que los escritos de la filosofía ecofeminista, sobre todos los de Jim Cheney, Val Plumwood y Karen J. Warren, no se ven afectados por la crítica de Biehl. Al sostener que el asalto de Biehl al ecofeminismo no tiene una dirección adecuada ni se encuentra bien documentado (ya que no considera la filosofía ecofeminista ni se atiene a ella), Buege concluye que la filosofía ecofeminista es una perspectiva importante que puede y debe nutrir la teoría y la práctica de la ecología social (la de Biehl misma).

Un tercer rasgo del análisis filosófico es que formula preguntas que son a la vez básicas y generales en *áreas tan fundamentales de la filosofía* como la ética, epistemología, metafísica, política (filosofía política) e historia de la filosofía. El pensamiento filosófico se ocupa de lo que cierta posición presupone y de las conclusiones generales (más que sólo de las particulares) que dicha posición implica y genera.

Esta forma de pensamiento es distintiva de todos estos ensayos. Por ejemplo, en “Toward an ecofeminist moral epistemology” (Hacia una epistemología moral ecofeminista), Lori Gruen sostiene que incluso filósofos ambientales reconocidos (como J. Baird Callicot, de la escuela leopoldiana de ética de la tierra) se resisten al ecofeminismo debido a “cierta diferencia fundamental con la forma en la cual responden cuestionamientos sobre los conocimientos y los valores”. Al cuestionar los fundamentos y suposiciones epistemológicos de la tradición filosófica occidental, Gruen argumenta que la tradicional forma de sustentarse en los hechos (el punto de vista de “son los puros hechos”) para generar conocimientos morales universales conduce erróneamente a la filosofía ambiental a rechazar las demandas morales ecofeministas por no considerarlas demandas morales en ningún sentido. Ella argumenta que la filosofía ecofeminista no es contraria a la teoría ni se opone por principio a la riqueza potencial de “la ciencia, la razón y los hechos”; simplemente se rehúsa a generalizar lo relativo a di-

ferentes vidas y experiencias, de formas objetables, desde diversas perspectivas ecológicas y feministas. Concluye sugiriendo tres condiciones para una epistemología moral ecofeminista y alternativa.

La crítica que hace Val Plumwood en “The ecopolitics debate and the politics of nature” (El debate de la ecopolítica y la política de la naturaleza) es más limitada: se restringe al “debate ecologista interno” y las tres principales posiciones ecopolíticas que se han ocupado de dicho debate: la ecología profunda/teórica, la ecología social y el ecofeminismo. Plumwood sostiene que cualquier “ecopolítica” libertadora y coherente debe ampliar sus preocupaciones filosóficas ambientales respecto a la naturaleza del yo, la comunidad y la filosofía política para que incluyan la sensibilidad respecto a las múltiples formas de opresión. Esto no se ha dado debido a diversas razones: las polarizaciones actuales entre quienes participan en el debate de la ecopolítica han resultado en que cada una de las partes, de manera innecesaria, desecha el pensamiento de las demás; el debate interno ha suprimido “el potencial para una comprensión completamente política de la dominación humana de la naturaleza, comprensión que la posición feminista ecológica bien podría ofrecer”; por último, el debate se ha conducido de acuerdo “al espíritu del reduccionismo competitivo” y la opción falsa, lo cual oscurece las formas de desarrollar una crítica de la dominación humana sobre la naturaleza no humana que es compatible con viejas críticas a las jerarquías humanas (por ejemplo, de clase y raza). La esperanza se cifra en que, en este punto de la historia, comprender la estructura y la ideología básicas de la razón proporcionaría “la posibilidad de entender, de manera más conectada y mucho más completa a como hasta ahora lo hemos hecho la red de la dominación; esto resultaría en una práctica opositora mucho más completa y conectada”.

El ensayo de Karen J. Warren, “Toward an ecofeminist peace politics” (Hacia una política pacifista ecofeminista), extiende las preocupaciones filosóficas ecofeministas hacia el ámbito de la política de paz (o estudios pacifistas). Sustentándose en diversos escenarios que relacionan la violencia con la falta de recursos, Warren sostiene que existen conexiones importantes entre la violencia, la falta de recursos, la paz y el poder al interior de los sistemas de dominación y que cualquier filosofía ecofeminista adecuada debe ocuparse de ellas. Sugiere que dichas conexiones residen primordialmente en el patriarcado y las formas de pensamiento patriarcales; para terminar, propone que para vencer al patriarcado se necesita una política pacifista ecofeminista y apunta diez rasgos necesarios para la misma.

El discurso filosófico a menudo incluye la discusión crítica de importantes *temas de la filosofía*. Al centrarse en el llamado “debate de la ecología profun-

da/teórica y el ecofeminismo (Deep Ecology-ecofeminism)”,<sup>2</sup> Christine J. Cuomo, en su ensayo “Ecofeminism, deep ecology, and human population” (El ecofeminismo, la ecología profunda/teórica y la población humana) argumenta que el ecofeminismo proporciona una teoría ambiental normativa y crítica que considera superior a la ecología profunda/teórica porque es todavía más profunda. Su profundidad reside en “la complejidad de sus consideraciones de las cuestiones y problemas ambientales”.

Finalmente, en su ensayo “The limits of partiality: ecofeminism, animal rights and environmental concern” (Los límites de la parcialidad; el ecofeminismo, los derechos de los animales y la preocupación ambiental), David Johnson y Kathleen Johnson se preguntan sobre la manera en la cual lo que ellos consideran demandas ecofeministas fundamentales se relacionan con las preocupaciones y perspectivas de la población en general. Sostienen que es común dar por sentado que la demanda conceptual de una “lógica de dominación” que se extendería en todos los ámbitos relaciona el naturismo con el sexismo (Warren, 1987, 1990), pero afirman que existen ciertas preguntas serias sobre la apropiación ecofeminista de una “ética del cuidado”. Proponen que el discurso de los derechos de los animales puede corregir el antropocentrismo radical de la tradición ética filosófica de occidente.

En consecuencia, los artículos de este volumen constituyen una aproximación distintivamente filosófica a las preocupaciones ecofeministas.\* No se trata de un acercamiento que sea siempre mejor ni el preferido por las perspectivas no filosóficas (por ejemplo, a las aproximaciones del arte, la música, literatura, historia y la espiritualidad ecofeministas). Sólo es un punto de vista distinto, que posee ciertos rasgos que le dan un valor muy especial para la teorización, la construcción de teorías y la formación de políticas para el feminismo, el ambientalismo y la filosofía. La filosofía ecofeminista puede ofrecer, y de hecho lo hace, aproximaciones invaluableles al proyecto feminista general de desmantelamiento de los sistemas de dominación sociales, humanos y patriarcales al extender los análisis de tal dominación de diversas formas para que incluyan a la naturaleza no humana, en general, y a las relaciones entre “las mujeres y la naturaleza”, específicamente. Son “invaluableles” porque proporcionan aproximaciones básicas y *generales* a las condiciones que son relevantes, cuando no necesarias, para el desarrollo de cualquier teoría filosófica, ambiental y feminista adecuada. In-

<sup>2</sup> Véase W. Fox, “The deep ecology/ecofeminism debate and its parallels”, en *Environmental Ethics*, 1989, vol. 11, núm. 1, pp. 5-25.

\* Nota del editor: La autora se refiere a *Ecological Feminism*.

cluyen los pensamientos, valores, actitudes y suposiciones básicos —los apun-  
talamientos conceptuales y justificatorios— que la corriente hegemónica y las  
posiciones filosóficas, feministas y ambientales asumen respecto a la razón, el  
yo, el conocimiento, la ética, la política y el lenguaje. Por lo tanto, se trata de con-  
tribuciones que llegan en muy buen momento y que son bienvenidas al interior  
de las bibliografías del feminismo, el ecofeminismo, las filosofías ambientales y  
la filosofía.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BIEHL, J. (1991). *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston, South End Press.
- D'EAUBONNE, F. (1984). *Le Feminism ou La Mort*. París, Pierre Horay.
- WARREN, K. J. (1987). "Feminism and ecology: making connections", en *Environmen-  
tal Ethics*, 9, 1, pp. 3-20.
- (1990). "The power and the promise of ecological feminism", en *Environmental  
Ethics*, 12, 2, pp. 125-146.

## DEL PORQUÉ ESCRIBIMOS ESTE LIBRO JUNTAS\*

MARIA MIES y VANDANA SHIVA

Por lo general, un libro hecho al alimón sugiere que quienes lo escribieron sostuvieron un diálogo largo y continuo, el cual surgió de lecturas comunes y discusiones. Cuando empezamos a considerar escribir este libro tuvimos que enfrentar el hecho de que no era posible ese tipo de colaboración, pues vivimos y trabajamos a miles de kilómetros de distancia. Una vive en el llamado Sur, en la India, y la otra en el Norte, en Alemania; nos divide y une el sistema de mercado mundial, que otorga privilegios a los pueblos del Norte a expensas de quienes viven en el Sur, y lo mismo ocurre con la historia, el lenguaje y la cultura. Nuestra educación formal y nuestros antecedentes también son diferentes: Vandana es física teórica proveniente del movimiento ecológico, mientras que Maria es científica social del movimiento feminista. Una había observado el sistema capitalista mundial desde la perspectiva de los pueblos y la naturaleza del Sur, ambos explotados, mientras que la otra había estudiado la manera como esos mismos procesos afectan a las mujeres desde el punto de vista de quien vive “en la cueva del lobo”. ¿Era posible superar esas diferencias con esfuerzo y buena voluntad? Además, ¿en esta coyuntura era apropiado intentar escribir un libro juntas, cuando en todo el mundo parece que la gente está ocupada en descubrir su propia identidad frente a las diferencias sexuales, étnicas, nacionales, raciales, culturales y religiosas, como base para la autonomía? ¿Nos acusarían de intentar crear un nuevo internacionalismo bajo la bandera del feminismo y el ecologismo, cuando los viejos “ismos” se colapsaban, sobre todo el interna-

\* Ésta es la Introducción a *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1993.

cionalismo socialista? Asimismo, en el Sur muchos movimientos de mujeres consideran que el feminismo es una importación del Occidente/Norte y acusan a las feministas blancas (europeas y estadounidenses) de participar de los privilegios de los hombres en sus países. Quizá es más sabio aceptar estas diferencias en vez de intentar abarcarlas con un término universalista como “ecofeminismo”; en lugar de esto, cada una debemos concentrarnos en nuestro propio trabajo en nuestros propios países con sus contextos cultural, étnico, político y económico e intentar realizar cambios a nivel local.

Sin embargo, si hacemos estas diferencias a un lado, compartimos intereses en común que surgen de una política global e invisible en la que estamos inmersas las mujeres del mundo en la vida cotidiana; asimismo, convergemos en algunas ideas que surgen de nuestra participación en los procesos de las mujeres para mantener con vida los procesos que nos sostienen. Estos pensamientos e intereses compartidos no tienen la intención de demostrar uniformidad y homogeneidad, sino la trascendencia creativa de nuestras diferencias. Hay muchas razones para que colaboremos en este libro. Una es hacer visibles los “otros” procesos globales que se vuelven cada vez más invisibles al surgir un nuevo orden mundial que se basa en el control de las personas y de los recursos en todo el mundo por el bien de la acumulación de capital. Otra es la creencia optimista de que la búsqueda de identidad y diferencia adquirirá más importancia como plataforma de resistencia contra las fuerzas globales dominantes del patriarcado capitalista, que homogeniza y fragmenta simultáneamente.

Esta perspectiva patriarcal-capitalista interpreta la diferencia como algo jerárquico y la uniformidad como un prerrequisito para la igualdad. Nuestro objetivo es ir más allá de esta perspectiva estrecha, expresar nuestra diversidad y, de distintas maneras, ocuparnos de las desigualdades inherentes en las estructuras mundiales que permiten que el Norte domine el Sur, que los hombres dominan a las mujeres y el pillaje frenético de cada vez más recursos para obtener ganancias económicas distribuidas de manera cada vez más desigual en un marco de dominio de la naturaleza.

Quizá tenemos a estos intereses en común debido a nuestras experiencias y puntos de vista. Asimismo, los análisis que hemos formulado surgieron de nuestra participación en los movimientos ecológico y de las mujeres, y no del interior del capullo de las instituciones académicas de investigación. En los últimos años nos hemos enfrentado cada vez más con los mismos aspectos fundamentales relacionados con la sobrevivencia y la conservación de la vida en el planeta, no sólo la vida de las mujeres, los niños y las niñas y la humanidad en general, sino también de la vasta diversidad de la flora y la fauna. Al analizar las causas

que han conducido a las tendencias destructivas que amenazan la vida en la tierra adquirimos conciencia, de modo bastante independiente, de lo que denominamos el sistema mundial patriarcal y capitalista.

Este sistema tiene su origen, sostén y conservación en la colonización de las mujeres, de los pueblos “extranjeros” y sus tierras, y de la naturaleza, la cual destruye de manera gradual. Sin embargo, como feministas que procuran activamente la liberación de las mujeres de la dominación de los hombres, no podíamos ignorar el hecho de que los procesos de “modernización” y “desarrollo” y el “progreso” eran responsables del deterioro del mundo natural. Vimos que el impacto de los desastres y el deterioro ecológicos eran mayores en las mujeres que en los hombres; asimismo, vimos que en todas partes las mujeres eran las primeras en protestar contra la destrucción ambiental. Resultó claro para nosotras, como activistas en los movimientos ecológicos, que la ciencia y la tecnología no son neutras en lo que concierne al género, y al igual que muchas otras mujeres, comenzamos a ver que había una conexión estrecha en la relación de dominación y explotación hombre/naturaleza (determinada desde el siglo xvi por la ciencia moderna reduccionista) y la relación de explotación y opresión entre los hombres y las mujeres que prevalece en la mayor parte de las sociedades patriarcales, incluso en las industriales modernas.

Descubrimos que nuestra participación activa en los movimientos ecológico y de las mujeres nos había conducido coincidentemente a un análisis y una perspectiva que compartimos. La búsqueda de respuestas nos había guiado a teorías semejantes, a autores semejantes que ofrecían claridad y, con el tiempo, nos condujo una a la otra. Al releer las ponencias que habíamos presentado en varias ocasiones y ante públicos distintos se reveló una convergencia espontánea de ideas que surgieron de las condiciones objetivas a las que cada una había respondido como mujer.

Si la consecuencia final del sistema mundial del presente es una amenaza general a la vida en el planeta Tierra, resulta crucial resucitar y alimentar el impulso y la determinación de sobrevivir, que es inherente a todos los seres con vida. Un estudio minucioso de las numerosas luchas locales contra la destrucción y el deterioro ecológico (por ejemplo, las luchas contra las plantas de energía nuclear en Alemania,<sup>1</sup> contra la extracción minera de la creta y la tala de árboles en los Himalaya,<sup>2</sup> las actividades del movimiento del Cinturón Verde en

<sup>1</sup> N. Gladitz, *Lieber heute aktiv als morgen radioaktiv*, Berlín, Wagenbach, 1976.

<sup>2</sup> V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1988. V. Shiva, *Fight for Survival* (entrevista con Chamun Devi e Itwari Devi), en *Illustrated Weekly of India*, 15 de noviembre de 1987.

Kenia<sup>3</sup> y de las japonesas en contra de la contaminación de alimentos debido a la agricultura comercial con agroquímicos y a favor de redes autosuficientes de productores y consumidores;<sup>4</sup> los esfuerzos realizados por las mujeres pobres de Ecuador para rescatar los manglares como criaderos de peces y camarones,<sup>5</sup> la lucha de miles de mujeres en el Sur para tener mejor manejo del agua, conservación del suelo, uso de la tierra y mantenimiento de sus bases de subsistencia [bosques, combustible, forraje] en oposición a los intereses industriales) confirmó que muchas mujeres en todo el mundo tenían el mismo enojo, la misma ansiedad y el mismo sentido de responsabilidad por conservar las bases de la vida y poner fin a su destrucción. Independientemente de los distintos contextos raciales, étnicos, culturales o de clase, este interés común reunió a las mujeres para que forjáramos vínculos en solidaridad con otras mujeres, gente e incluso naciones. Durante estos procesos de acción y reflexión, a veces también surgieron análisis, conceptos y visiones semejantes.

En el suroeste de Alemania, las campesinas del movimiento Why! fueron las más activas en uno de los primeros movimientos de ese país en contra de la energía nuclear. Estas mujeres establecieron vínculos que trascendieron fronteras con movimientos similares en Suiza y Francia, así como con otros movimientos en Alemania: intelectuales, estudiantes y feministas de las ciudades. Durante este proceso adquirieron conciencia de la relación patriarcal entre hombres y mujeres y para muchas de ellas este paso fue el primero para conseguir su propia liberación.<sup>6</sup> Algunos años después, cuando dos de las dirigentes del movimiento fueron entrevistadas, articularon con claridad su visión de una sociedad alternativa que no se basaba en el modelo industrial y consumista que se orienta al crecimiento, sino que era algo cercano a lo que llamamos una perspectiva de subsistencia.<sup>7</sup> Otros ejemplos de los intentos de las mujeres por superar la fragmentación social y crear solidaridad son la oposición de Lois Gibbs al desecho

<sup>3</sup> Dankelman y Davidson, *Women and Environment in the Third World: Alliance for the Future*, Londres, Earthscan Publications Ltd., 1988.

<sup>4</sup> Paul Ekins, *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.

<sup>5</sup> E. Bravo, Acción Ecológica, *Un ecosistema en peligro: los bosques de manglar en la costa ecuatoriana*, Quito, s.f.

<sup>6</sup> Esto se basa en una entrevista con Annemarie Sacher y Lore Haag, dos de las dirigentes del movimiento antiatómico en Why!, Kaiserstuhl, en el suroeste de Alemania. Fue el primer movimiento de su tipo en Alemania y duró de 1974 a 1976, aproximadamente, cuando se detuvo la construcción del reactor nuclear. Para más detalles, véase Saral Sarkar, *Green Alternative Politics in West Germany*, vol. I, The New Social Movements, Nueva Delhi, Promilla Publishers, 1992.

<sup>7</sup> Dankelman y Davidson, *op. cit.*

de restos tóxicos y la de Medha Patkar a la construcción de las represas del Narmada. Las activistas de Estados Unidos han encabezado la campaña contra los basureros de desechos tóxicos, asimismo, son bien conocidos los arduos y persistentes esfuerzos de Lois Gibbs al oponerse a este tipo de basureros en la ya notoria atrocidad del Love Canal. Como escribió Murray Levine:<sup>8</sup> “Si el Love Canal le ha enseñado algo a Lois Gibbs y al resto de nosotros, es que la gente común puede volverse rápidamente muy astuta cuando su vida es amenazada. Se vuelve experta en detectar lo absurdo, incluso cuando se oculta tras la jerga burocrática y científica”.

En la década de 1980 los basureros tóxicos empezaron a ser ubicados en áreas que habitaban personas pobres y de color; hoy en día, la resistencia más fuerte contra esta práctica se encuentra precisamente en esas áreas y para las mujeres que luchan contra los basureros tóxicos el problema no es sólo NIMBY [“no en mi patio”, por sus siglas en inglés], sino que se trata del “patio de todos” (el nombre de un boletín sobre acción ciudadana). Joan Sharp es un ejemplo de esta solidaridad: trabajó en la Schlage Lock Company en Carolina del Norte en Estados Unidos hasta que la fábrica se cerró para establecerse como maquiladora en Tecate, México. En marzo de 1992, cuando ya estaba desempleada, fue a México como representante de Black Workers for Justice con el fin de proporcionar a los trabajadores y trabajadoras de México información sobre la compañía y las peligrosas sustancias químicas que, sostenían ella y otras personas, habían hecho que 30 de sus compañeros y compañeras de trabajo murieran de cáncer. Las 200 páginas de documentos que trajo describían el uso que hacía Schlage de sustancias químicas tóxicas, la contaminación del agua del subsuelo y el incumplimiento del prometido pago de liquidación a quienes trabajaban en la producción. Ninguno de quienes trabajaban en Tecate sabía que Schlage había dejado de operar en San Francisco para aprovechar los salarios bajos del Black Belt South y después los de México.<sup>9</sup> En el valle del Narmada, Medha Patkar conduce la campaña ambientalista más importante de la India en contra de la construcción de las megarepresas en el río Narmada. Como dijo en una entrevista: “El concepto de lo que es ser mujer, de *mata* [madre], se ha relacionado automáticamente con todo este movimiento, aunque el concepto del Narmada como *mata* es gran parte [de esto]. Si se da el tono femenino a las dirigentes y a las participantes, [todo] adquiere sentido.”<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Murray Levine, *Love Canal: My Story*, Albany, N.Y., SUNY, 1982, p. xv.

<sup>9</sup> *Voices Unidas*, vol. I, núm. 2, 1992.

<sup>10</sup> Entrevista con Medha Patkar, en *Indigenous Vision*, Peoples of India, Attitudes to the Environment, *India International Centre Quarterly*, primavera-verano, núm. 192, p. 294.

Estos ejemplos muestran cómo los intereses compartidos de un sinnúmero de mujeres en todo el mundo pueden superar las diferencias, y evocan un sentido de solidaridad que percibe que esas diferencias enriquecen sus experiencias y luchas en vez de marcar límites.

### ¿POR QUÉ ES TAN DIFÍCIL VER ESTE TERRENO COMÚN?

Sin embargo, para algunas mujeres, sobre todo para las ciudadinas y de clase media, es difícil percibir el punto común entre su liberación y la de la naturaleza, y entre ellas y mujeres “diferentes” en el mundo. Esto se debe a que el patriarcado capitalista, o la civilización “moderna”, se basa en una cosmogonía y una antropología que establecen una dicotomía estructural en la realidad y también una oposición jerárquica entre las dos partes: una siempre se considera superior a la otra; siempre prospera y progresa en detrimento de la otra; así, la naturaleza se subordina al hombre, la mujer al hombre, el consumo a la producción, lo local a lo global y demás. Durante mucho tiempo, las feministas han criticado esta dicotomía, sobre todo la división estructural entre el hombre y la naturaleza, que se considera análoga a la que hay entre el hombre y la mujer.<sup>11</sup>

En vez de hacer un intento por trascender esta dicotomía jerárquica, muchas mujeres simplemente la han invertido, de modo que las mujeres son consideradas superiores a los hombres, la naturaleza a la cultura y demás; sin embargo, permanece la estructura básica de la visión del mundo, así como permanece la relación básicamente antagónica que existe en la superficie entre las dos partes divididas y ordenadas de manera jerárquica. Esta visión del mundo considera al “otro”, al “objeto”, no sólo como diferente, sino como “enemigo”; como dijo Sartre en *Huis Clos*: “¡El infierno son los otros!”, y en la lucha que resulta de esto, al final una parte sobrevive al subordinar al “otro” y apropiárselo, lo cual también constituye el centro de la dialéctica hegeliana y marxista y de su concepto de la historia y del progreso. La teoría evolutiva también se basa en el concepto de una lucha continua por la sobrevivencia, a partir de un principio de vida antagónico. Todos estos conceptos son esenciales para lo que desde la Ilustración constituye el proyecto europeo de la llamada modernidad, o progreso.

Desde los textos de Hobbes, la sociedad se ha conceptualizado como una unión de átomos sociales activados por intereses antagónicos, mientras que la

<sup>11</sup> S. Ortner, “Is female to male as nature to culture?”, en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

teoría económica moderna considera que el autointerés es lo que impulsa toda actividad económica. Más tarde, Darwin “descubrió” un principio semejante en la naturaleza, a partir del cual se ignoran las simbiosis y las interrelaciones que nutren y sustentan la vida, mientras se percibe que la evolución natural y la dinámica social son impulsadas por la lucha constante de los más fuertes contra los más débiles, por la guerra constante. Esta visión del mundo debilita la apreciación del potencial enriquecedor de la diversidad de la vida y las culturas, que entonces se consideran divisorias y amenazadoras. En consecuencia, los intentos por reunir las partes atomizadas sólo conducen a la estandarización y homogenización al eliminar la diversidad y las diferencias cualitativas.

Una perspectiva ecofeminista plantea la necesidad de una nueva cosmogonía y de una nueva antropología que reconozcan que la vida en la naturaleza (que incluye a los seres humanos) se mantiene a través de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor, pues sólo de esta manera tenemos la capacidad de respetar y conservar la diversidad de todas las formas de vida, incluidas sus expresiones culturales, como fuentes verdaderas de bienestar y felicidad. Para esto, las ecofeministas emplean metáforas como “volver a tejer el mundo”, “sanar las heridas” y reconectar e interconectar la “red”.<sup>12</sup> Este esfuerzo por crear una cosmogonía y una antropología holísticas que abarquen a todos los seres vivos implica necesariamente un concepto de libertad distinto del que se ha usado desde la Ilustración.

#### LIBERTAD CONTRA EMANCIPACIÓN

Esto implica el rechazo de la idea de que la libertad del hombre y su felicidad dependen de un proceso continuo de emancipación de la naturaleza, de su independencia de los procesos naturales y de su dominio sobre los mismos mediante el poder de la razón y de la racionalidad. Las utopías socialistas también se nutrían de un concepto de libertad que veía el destino del hombre en su paso histórico del “ámbito de la necesidad” (el ámbito de la naturaleza) al “ámbito de la libertad” (el ámbito humano “real”), lo cual implicaba transformar la naturaleza y las fuerzas naturales en lo que se llamaba la “segunda naturale-

<sup>12</sup> I. Diamond y G. F. Orenstein, *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990; J. Plant, *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Filadelfia, Pa., Santa Cruz, Ca. New Society Publishers, 1989; Y. King, “The ecology of feminism and the feminism of ecology”, en Plant, *op. cit.*, pp. 18-28.

za” o cultura. Según los científicos sociales, en este proceso se trascienden dialécticamente los límites tanto de la naturaleza como de la sociedad.

La mayoría de las feministas también compartía este concepto de la libertad y la emancipación, hasta que inició el movimiento ecológico. Entre más se reflexionaba y se cuestionaba por qué la aplicación de la ciencia y la tecnología modernas, que han sido celebradas como las grandes liberadoras de la humanidad, sólo ha logrado aumentar la degradación ecológica, se adquiría mayor conciencia de la contradicción entre la lógica de emancipación de la Ilustración y la ecológica de conservar y nutrir los ciclos naturales de regeneración. En 1987, en el congreso Mujeres y Ecología, que se llevó a cabo en Colonia (Alemania), Angelika Birk e Irene Stoehr señalaron esta contradicción, sobre todo en lo que respecta al movimiento de mujeres, que, como muchos otros inspirados en las ideas de la Ilustración, había basado su confianza en el progreso de la ciencia y la tecnología sobre todo en el área reproductiva, pero también en lo que concierne al trabajo doméstico y de otra índole. Irene Stoehr indicó que el concepto de emancipación incluía necesariamente el dominio sobre la naturaleza, que abarca la naturaleza humana y de las mujeres, y que, a fin de cuentas, esta relación de dominio era responsable de la destrucción ecológica que enfrentamos ahora. ¿Cómo era posible que las mujeres esperaran conseguir su “emancipación” y la de la naturaleza mediante la misma lógica?<sup>13</sup>

“Alcanzar el mismo nivel” que los hombres en su sociedad, lo cual muchas mujeres aún consideran como el objetivo principal del movimiento feminista (sobre todo quienes promueven una política de equidad), implica la exigencia de una participación igual o mayor de lo que, en el paradigma existente, los hombres toman de la naturaleza. Esto es lo que sí ha ocurrido en gran medida en la sociedad occidental: la química moderna, la tecnología doméstica y la farmacología fueron proclamadas las salvadoras de las mujeres, pues las “emanciparían” de las fatigas de las labores domésticas. Hoy en día nos percatamos de que gran parte de la contaminación y de la destrucción ambientales se debe a la tecnología doméstica moderna; así, pues, ¿es posible que el concepto de emancipación sea compatible con el concepto de conservar la tierra como base de la vida?

En los siguientes capítulos, sobre todo en los que se ocupan de la biotecnología, exploraremos esta contradicción detalladamente. Sin embargo, nuestra crítica de la lógica emancipatoria de la Ilustración no sólo fue impulsada por la percepción de cuáles son sus consecuencias para las mujeres, sino también por

<sup>13</sup> Birk y Stoehr, “Der Fortschritt entläßt seine Tochter”, en *Frauen und Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn*, Colonia, Volksblattverlag. 1987.

un interés en esas víctimas, quienes, desde el paso del hombre blanco al “ámbito de la libertad”, han pagado por esta libertad con la negación de su propia subjetividad, de su libertad y, a menudo, de su base de subsistencia. Además de incluir a las mujeres, estas víctimas abarcan a la naturaleza y otros pueblos, los colonizados y “naturalizados”, “expuestos” disponibles para la libre explotación y subordinación y que han sido convertidos en los “otros”, en los “objetos”, durante el proceso de emancipación del sujeto (hombre) europeo del “ámbito de la necesidad”.

El carácter ilusorio de este proyecto resulta claro desde la perspectiva de estas víctimas, pues para ellas esto no sólo significa, como se indica arriba, la destrucción de la base de su subsistencia y todo eso, sino también que es imposible obtener (mediante el llamado desarrollo para alcanzar el mismo nivel) el mismo nivel material que tienen quienes se han beneficiado de este proceso. En un planeta limitado no es posible escapar de la necesidad; por el contrario, obtener libertad no implica sojuzgar ni trascender el “ámbito de la necesidad”, sino concentrarse en el desarrollo de una visión de libertad, de felicidad, de “buena vida” dentro de los límites de la necesidad, de la naturaleza. Llamamos a esta visión la perspectiva de subsistencia, pues ya no puede justificarse “trascender” la naturaleza; en vez de eso, debe nutrirse y conservarse el potencial de subsistencia de la misma en todas sus dimensiones y manifestaciones. La libertad *dentro* del ámbito de la necesidad puede universalizarse y alcanzar a todos y todas; liberarse *de* la necesidad sólo está disponible para unas cuantas personas.

#### ESTRATEGIAS FALSAS

Estas dicotomías, que producían percepciones falsas de la realidad, reciben una crítica especial porque han conducido a estrategias falsas y siguen haciéndolo, sobre todo en lo que respecta al problema de la equidad; es decir, de ayudar para que a quienes se oprime y se explota se levanten de su peligrosa situación. Hasta el momento el único remedio ha sido la estrategia del “desarrollo para alcanzar el mismo nivel” en los macro y microniveles, la cual fue probada en el colonizado “tercer mundo”, donde fracasó, y también ha sido utilizada en los países socialistas y ahora en los países ex socialistas. Asimismo, grandes sectores del movimiento de mujeres emplearon la misma estrategia de “alcanzar el mismo nivel” que los hombres a través de una política de igualdad, de discriminación positiva y de cuotas especiales para las mujeres en el trabajo, en la política y en la educación; en resumen, emularon el modelo de los hombres y compartieron los

privilegios de los “vencedores”. En Estados Unidos esta política de equidad llega al extremo de aplaudir la participación de las mujeres en las fuerzas de combate reales del ejército o la marina estadounidenses como un paso hacia su emancipación, paso “logrado” durante la guerra del Golfo. Muchas feministas han rechazado esta política de equidad y se niegan a compartir los privilegios de los hombres en nuestra sociedad patriarcal y capitalista; sin embargo, de manera general, muchas personas siguen considerando esta política como algo que al final conseguirá la liberación de las mujeres, así como la de otros grupos oprimidos.

### LO GLOBAL CONTRA LO LOCAL

Hoy en día es frecuente que lo “global” contra lo “local” aparezca en muchos discursos ecológicos y de desarrollo. Un examen más detallado de ellos revela que los grupos de interés que procuran el acceso libre a todos los recursos naturales, así como a los mercados y al trabajo humano, a menudo se presentan como los guardianes de la “comunidad mundial”, de “la paz global”, de la “ecología global” o de los derechos humanos universales y del mercado mundial libre. La promesa implícita de esta globalización es que un “mercado mundial libre” conducirá a la paz y la justicia mundiales. Sin embargo, en nombre de objetivos comunes o globales, que de hecho reconocen la realidad de que todos y todas dependemos del mismo planeta, reclaman el derecho de explotar en niveles locales el ambiente, las comunidades, las culturas y demás. Por ejemplo, las víctimas siempre son locales, como queda manifiesto en las consecuencias de la guerra del Golfo, una guerra que se justificó por el principio aparentemente universal o global de la justicia y que se perpetró en nombre de la “comunidad mundial” representada por las Naciones Unidas. El mundo entero fue convocado para sentirse responsable de la liberación de Kuwait de la ocupación iraquí; no obstante, queda claro que las víctimas de esta “liberación” son locales: mujeres, niños y niñas de Irak y de Kuwait, los kurdos y el ambiente de la región del Golfo.

La nueva “globalización” que surgió tras la guerra del Golfo, el “nuevo orden mundial”, fue difundido por el presidente de Estados Unidos, George Bush. Con el fin de la vieja confrontación de superpotencias, este nuevo orden mundial se presenta como precursor de la armonía y la paz del mundo; pero sólo se trata del viejo orden mundial con distinto atavío.

Tal como enfatizarán muchos de los siguientes capítulos de este libro, lo “global” en el orden global sólo significa la dominación global de los intereses locales

y particulares mediante la absorción de las múltiples diversidades de economías, de culturas y de la naturaleza por el control de unas cuantas corporaciones multinacionales y de las superpotencias que les ayudan en sus proyectos globales a través del comercio “libre”, de los programas de ajuste estructural y, cada vez con más frecuencia, de los conflictos militares y de otro tipo. En la Alemania unificada hay ataques racistas a los y las inmigrantes, hay guerras civiles en los países que fueron parte de la Unión Soviética y en los países de Europa Oriental, todos recientemente “integrados” al mercado mundial, y existen conflictos raciales en Sri Lanka, India y África, todo lo cual señala nuevas divisiones y fronteras cerradas para la gente, mientras que todas las fronteras han desaparecido para las inversiones y los mercados de transnacionales con el fin de facilitar el grandioso proyecto de un “nuevo orden mundial”, de una “integración global”.

En el discurso dominante, lo “global” es el espacio político donde lo local dominante procura el control global y se libera de cualquier control local y nacional. Sin embargo, y a pesar de lo que se sugiere, lo global no representa el interés humano universal sino un particular interés local y provincial que se ha globalizado mediante su alcance y su control. El G-7, el grupo de los siete países más poderosos del mundo, determina los asuntos globales, pero los intereses que los guían siguen siendo provinciales. De igual manera, el Banco Mundial en realidad no toma en cuenta los intereses de todas las comunidades del mundo, sino que es una institución cuyas decisiones se basan en votaciones determinadas por el poder económico y político de los donantes; se trata de una toma de decisiones en la que las comunidades que pagan el precio real, los verdaderos donantes como las tribus del valle del Narmada, no tienen voz.

Los movimientos de independencia en contra del colonialismo ya habían mostrado la pobreza y el despojo que produjo el desgaste económico de las colonias en favor de los centros de poder económico. El orden mundial de posguerra que vio el surgimiento de Estados políticos independientes en el Sur también fue testigo de la aparición de las instituciones de Bretton Woods como el Banco Mundial y el FMI que, en nombre del subdesarrollo y de la pobreza, crearon un colonialismo nuevo basado en el financiamiento del desarrollo y en el peso de las deudas. Los movimientos ambientalistas revelaron los costos sociales y ambientales que generó el mal desarrollo, concebido y financiado por estas instituciones. Ahora la protección del ambiente aparece en su retórica y es citada como la razón para fortalecer instituciones “globales”, como el Banco Mundial, y ampliar sus alcances según sea necesario.

Además de la legitimidad que proviene de la apropiación del lenguaje de la disidencia, existe la que surge de una noción falsa de que lo “local” globalizado

es una forma de jerarquía que representa la expansión geográfica y democrática, y las jerarquías bajas (locales) deben de algún modo subordinarse a la jerarquía alta (global). El funcionamiento de los proyectos de desarrollo no democráticos se basaba en una noción falsa y semejante del “interés nacional”, de modo que todos los intereses locales se sentían obligados moralmente a hacer sacrificios por lo que parecía ser el interés más amplio. Con esta actitud, las comunidades estuvieron dispuestas a la construcción de grandes represas en la India después de la independencia. No fue sino hasta la década de 1980, cuando los distintos intereses “locales” se identificaron mutuamente en toda la nación, que se percataron de que lo que se había presentado como el “interés nacional” eran los intereses electorales y económicos de unos cuantos políticos que eran financiados por unos cuantos concesionarios e industriales quienes se beneficiaban de la construcción de todas las represas, como en el caso de Tehri y el proyecto del valle del Narmada. La lucha colectiva de las comunidades que participaron en la resistencia contra las grandes presas comenzó a surgir como el interés real, pero subyugado, en oposición al interés egoísta y limitado que había sido elevado al rango de interés “nacional”.

#### LA CAÍDA DE LAS IDEOLOGÍAS UNIVERSALISTAS (OCCIDENTALES) Y EL SURGIMIENTO DEL RELATIVISMO CULTURAL

Muchas personas interpretan el final de la confrontación Este-Oeste no sólo como la señal del fin de todos los sueños y utopías socialistas, sino también como el fin de todas las ideologías universales que se basan en un concepto universal de los seres humanos y su relación con la naturaleza y con otros seres humanos. Estas ideologías han sido “deconstruidas” en tanto que son eurocéntricas, egocéntricas y, según algunas feministas, androcéntricas y materialistas.

Los pensadores y las pensadoras posmodernos, que sostienen que la universalización de la modernización (el proyecto europeo de la Ilustración) ha fracasado, proclaman el fin de estas ideologías. También hay ambientalistas y promotores y promotoras del desarrollo que señalan que el énfasis en el desarrollo material o económico y en la emulación del modelo occidental de la sociedad industrial no ha considerado que la cultura desempeña un papel significativo en la mayoría de las sociedades no europeas. Además, afirman que la separación dualista de la economía y la cultura (o, en términos marxistas, de las bases y la superestructura) no encuentra eco en la mayoría de las sociedades no modernas; prosiguen en su crítica al paradigma occidental del desarrollo y se-

ñalan que la estrategia de modernización ha dado por resultado la destrucción de la diversidad cultural y biológica, en beneficio de la homogeneización de las culturas según el modelo estadounidense de la coca cola y la comida rápida, por un lado, y de las formas de vida de acuerdo con las demandas de las industrias orientadas a las ganancias, por el otro. Compartimos gran parte de la crítica dirigida al paradigma occidental del desarrollo, rechazamos los procesos de homogeneización que surgen del mercado mundial y de los procesos de producción capitalista y también criticamos la división dualista entre la superestructura o la cultura y la economía o la base. Desde nuestra perspectiva, la conservación de la diversidad de formas de vida que hay en la Tierra y de las culturas de las sociedades humanas es condición previa para mantener la vida en este planeta.

Sin embargo, es fundamental tener cuidado de simplemente invertir la estructura dualista al descartar por completo la economía y sólo tomar en cuenta la cultura o las culturas. Además, no puede considerarse que todas las tradiciones culturales tengan el mismo valor, pues esa postura sólo reemplazaría el universalismo eurocéntrico, androcéntrico, ético, ideológico y dogmático con un relativismo cultural, el cual sugiere que debemos aceptar incluso la violencia y las instituciones y costumbres patriarcales y de explotación como la dote, la mutilación genital de las mujeres, el sistema de castas de la India y demás, porque son expresiones y creaciones culturales de pueblos específicos. Para los relativistas culturales, las tradiciones, expresadas en el lenguaje, religión, costumbres, hábitos alimenticios y relaciones entre hombres y mujeres, siempre se consideran como algo particular y que está más allá de la crítica. Si el énfasis en la “diferencia” se lleva al extremo podría conducir a perder de vista todos los puntos en común, con lo que incluso la comunicación se volvería imposible. Resulta obvio que el relativismo cultural, que implica la suspensión del juicio de valores, no puede ser solución ni alternativa al universalismo ideológico totalitario y dogmático. De hecho, se trata del revés de la misma moneda. Adopta una postura liberal, pero debe recordarse que el liberalismo y el individualismo europeos tienen su origen en el colonialismo, en la destrucción de los puntos compartidos, en la privatización al por mayor y en la producción de mercancías para obtener ganancias. Lo que también debemos ver es que este nuevo énfasis en lo cultural, lo local y la diferencia, es decir, este relativismo cultural, corresponde a los intereses de las corporaciones multinacionales.

Mientras los y las intelectuales se concentran en la cultura y las diferencias, el capital internacional continúa su expansión de producción y mercados e insiste en el acceso libre a todos los recursos naturales y formas de vida, así como

a las culturas y tradiciones localizadas y su mercantilización. Se cree que las culturas locales tienen “valor” sólo cuando han sido fragmentadas y estos fragmentos se transforman en productos para su venta en el mercado mundial. El proceso de acumulación de capital sólo obtiene beneficio de estas culturas locales cuando la comida se convierte en “comida étnica”, la música en “música étnica” y los relatos tradicionales en “folclor” y cuando las habilidades se aprovechan en la producción de objetos “étnicos” para la industria turística.

Después de que las culturas locales son recortadas de este modo y sus fragmentos se convierten en mercancía, las partes atomizadas se “reunifican” en el supermercado global, con lo que se consigue la estandarización y homogeneización de toda la diversidad cultural. El relativismo cultural no tiene conciencia de estos procesos y además los legitima, mientras que la teoría feminista de la diferencia ignora el funcionamiento del sistema mundial capitalista y su poder para transformar la vida en mercancías comerciables y dinero en efectivo.

Para escapar del relativismo cultural es necesario no sólo buscar las diferencias sino también las diversidades y las interrelaciones entre las mujeres, entre los hombres y las mujeres, entre los seres humanos y otras formas de vida en todo el mundo. El punto que comparten la liberación de las mujeres y la conservación de la vida en la Tierra se encuentra en las actividades de las mujeres que se han convertido en víctimas del proceso de desarrollo y que luchan por conservar la base de su subsistencia, como las mujeres Chipko en la India, las mujeres y hombres que se oponen activamente a la construcción de megarepresas, las mujeres que luchan contra las plantas de energía nuclear y contra el desecho irresponsable de restos tóxicos en todo el mundo, y muchos ejemplos más.

El relativismo cultural está ausente en la plática con estas activistas de base, pues saben con claridad qué es lo que une a las mujeres en todo el mundo y qué es lo que une a los hombres y las mujeres con la multiplicidad de formas de vida que se encuentra en la naturaleza. El universalismo que surge de su esfuerzo por conservar la subsistencia, la base de su vida, es distinto del universalismo eurocéntrico que se desarrolló a través de la Ilustración y de la aparición del patriarcado capitalista.

Se trata de un universalismo que no se ocupa de “derechos” humanos universales y abstractos, sino de necesidades humanas comunes que pueden satisfacerse únicamente si se mantienen intactas y con vida las redes y procesos que sustentan la vida. Estas “simbiosis o interrelaciones vivas” que existen en la naturaleza y en la sociedad humana son la única garantía de que la vida en su sentido más completo puede continuar en este planeta. Las necesidades fundamentales de alimento, vivienda, vestido, afecto, cuidado, amor, dignidad, iden-

tividad, conocimiento, libertad, descanso y placer son comunes a todas las personas independientemente de cultura, ideología, raza, sistema político y económico y clase.

En el acostumbrado discurso del desarrollo, estas necesidades se dividen en las llamadas “necesidades básicas” (alimento, vivienda, vestido y demás) y en las “necesidades más altas” (como libertad, conocimiento y demás). La perspectiva ecofeminista, tal como la expresan las activistas, no reconoce esa división, pues la cultura es parte esencial de su lucha por la vida y la subsistencia; asimismo, identifican la libertad con su amorosa interacción y con el trabajo productivo en cooperación con la Madre Tierra,<sup>14</sup> y el conocimiento es el conocimiento de subsistencia que es fundamental para su sobrevivencia. Para las mujeres del próspero Norte o para las clases prósperas del Sur es difícil entender este concepto del universalismo o de lo que se comparte porque la sobrevivencia no se considera como el objetivo último en la vida sino como una banalidad, pues es un hecho que puede darse por sentado. Precisamente es el valor del trabajo diario para sobrevivir, para la vida, lo que se ha desgastado en nombre de los supuestos valores “más altos”.

## EL ECOFEMINISMO

El ecofeminismo, “un término nuevo para un conocimiento sabio y antiguo”,<sup>15</sup> surgió de varios movimientos sociales de finales de los años setenta y principios de los ochenta: el feminismo, el movimiento pacifista y el movimiento ecologista. Aunque el término fue usado por primera vez por Francoise d'Eaubonne,<sup>16</sup> sólo alcanzó popularidad en el contexto de las muchas actividades y protestas contra la destrucción ambiental, que se iniciaron a raíz de los desastres ecológicos recurrentes. El desastre de Three Mile Island impulsó a grandes cantidades de mujeres de Estados Unidos a reunirse en el primer congreso ecofeminista en marzo de 1980 en Amherst: Mujeres y Vida en la Tierra: un Congreso sobre el Ecofeminismo en los Ochenta. En este evento se exploraron las relaciones entre feminismo, militarización, salud y ecología. Como escribió Ynestra King, una de las organizadoras:

<sup>14</sup> Esto se basa en una entrevista realizada por Vandana Shiva, véase Shiva 1987, *op. cit.*

<sup>15</sup> Diamond y Orenstein, 1990, *op. cit.*

<sup>16</sup> F. d'Eaubonne, “Feminism or death”, en Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms, an Anthology*, Amherst, Amherst University Press, 1980.

El ecofeminismo se refiere a la relación y la totalidad de la teoría y la práctica. Afirma la fuerza e integridad especiales de todas las cosas vivas. Para nosotras, la perca debe considerarse junto con la necesidad de agua de una comunidad, el delfín con nuestro apetito de atún y *Skylab* con las criaturas que puede afectar. Somos un movimiento que se identifica con las mujeres y creemos que tenemos que realizar un trabajo especial en estos tiempos de peligro. Consideramos que la devastación de la Tierra y de sus seres a manos de los guerreros corporativos y la amenaza de la aniquilación nuclear a manos de sus guerreros militares son preocupaciones feministas. Se trata de la misma mentalidad masculinista que nos negaría el derecho a nuestros propios cuerpos y nuestra propia sexualidad y que depende de múltiples sistemas de dominio y poder estatal para salirse con la suya.<sup>17</sup>

Dondequiera que las mujeres actuaron contra la destrucción ecológica y/o la amenaza de la aniquilación atómica, de inmediato adquirieron conciencia de la relación entre la violencia patriarcal contra las mujeres, contra otras personas y contra la naturaleza, así como del hecho de que al desafiar al patriarcado somos fieles a las generaciones futuras, a la vida y al planeta mismo. Comprendemos esto de manera especial y profunda debido a nuestra naturaleza y nuestra experiencia como mujeres.<sup>18</sup>

La agresión de “los guerreros corporativos y militares” contra el ambiente se percibió de modo casi físico, como una agresión contra nuestro cuerpo, lo cual fue expresado por muchas mujeres que participaron en estos movimientos. Por ejemplo, en Suiza, las mujeres que protestaron contra la intoxicación de Seveso escribieron: Debemos pensar en controlar nuestros cuerpos de manera más global, pues no sólo los hombres y los médicos los han agredido, sino también las multinacionales. ¿Puede concebirse una mayor agresión contra el cuerpo de las mujeres, contra los niños y las niñas, que la de La Roche-Givaudan en Seveso? Desde el 10 de julio de 1976, el “accidente” ha ocupado sus vidas y los efectos durarán mucho tiempo.<sup>19</sup>

La noche entre el 2 y el 3 de diciembre de 1984 se liberaron 40 toneladas de gas tóxico en una planta de pesticidas de Union Carbide en Bhopal, India, con el resultado de que 3 mil personas murieron durante el desastre; desde ese entonces han muerto muchas de las otras 400 mil personas que estuvieron expuestas al gas y continúa el sufrimiento. Las mujeres han sido las más seriamente

<sup>17</sup> Y. King, “The Eco-Feminist Perspective”, en L. Caldecott y S. Leland (eds.), *Reclaiming the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, Londres, The Women's Press, 1983, p. 10.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>19</sup> F. Howard-Gorden, “Seveso is everywhere”, en Caldecott y Leland, *op. cit.*, pp. 36-45.

afectadas, pero también las más persistentes en su reclamo de justicia. La asociación Bhopal Gas Peedit Mahila Udyog Sangathan sigue recordándole al gobierno de la India, a Union Carbide y al mundo que su sufrimiento continúa y que ninguna cantidad de dinero podrá restaurar la vida y la salud de las víctimas. Como dijo Hamidabi, musulmana de uno de los *bastis* pobres que resultaron más dañados en el desastre: “No detendremos nuestra lucha hasta que se calme el fuego en nuestro corazón, ese fuego que inició con 3 mil piras funerarias y no se extinguirá hasta que se haga justicia”. Como también dijeron las mujeres de Sicilia que protestaron contra la colocación de misiles nucleares en su país:

Nuestro “no” a la guerra coincide con nuestra lucha por la liberación. Nunca habíamos visto con tanta claridad la relación entre la intensificación nuclear y la cultura de la fuerza de los músculos, entre la violencia de la guerra y la violencia de la violación. De hecho, ésa es la memoria histórica de la guerra que tenemos las mujeres... Pero también es nuestra experiencia diaria en “tiempos de paz”, así que las mujeres nos encontramos perpetuamente en guerra... No es coincidencia que el cruel juego de la guerra, que parece disfrutar la gran mayoría del sexo masculino, pasa por las mismas etapas que una relación sexual tradicional: agresión, conquista, posesión, control. De una mujer o de la tierra, no hay gran diferencia.<sup>20</sup>

No todas las mujeres que constituyeron la fuerza impulsora de los movimientos contra la construcción de plantas de energía nuclear en Alemania eran feministas comprometidas, pero para ellas era clara la relación entre la tecnología, la guerra contra la naturaleza, contra las mujeres y contra las generaciones futuras. Las campesinas que protestaron de forma activa contra el intento de construir una planta nuclear en Whyl, en el suroeste de Alemania, también vieron la relación entre la tecnología, la manía del crecimiento orientado a obtener ganancias del sistema industrial y la explotación del “tercer mundo”.<sup>21</sup> Esta relación también fue claramente señalada por una mujer rusa tras la catástrofe de Chernobyl en 1986: “Los hombres nunca piensan en la vida; sólo quieren conquistar a la naturaleza y al enemigo”.

El desastre de Chernobyl, en particular, provocó una expresión espontánea del enojo y la resistencia de las mujeres contra esta tecnología de guerra y contra el sistema general del guerrero industrial. Se dispó la ilusión de que la tec-

<sup>20</sup> Declaración de mujeres sicilianas, citada en Caldecott y Leland, *op. cit.*, p. 126.

<sup>21</sup> Véase Gladitz, *op. cit.* Esto también fue dicho en una entrevista que realizó Maria Mies en 1990 (véase la nota 6).

nología atómica es maligna cuando se emplea en bombas pero benigna cuando se utiliza para generar la electricidad que se usa en los aparatos domésticos del Norte. Muchas mujeres también comprendieron que su modo de vida consumista era además parte importante del sistema de guerra contra la naturaleza, contra las mujeres, contra los pueblos extranjeros y contra las generaciones futuras.

Los nuevos desarrollos de la biotecnología, la ingeniería genética y la tecnología reproductiva han hecho que las mujeres adquieran profunda conciencia del prejuicio de género de la ciencia y la tecnología, y de que todo el paradigma de la ciencia es característicamente patriarcal, contrario a la naturaleza y colonial, y tiene la intención de despojar a las mujeres de su capacidad generativa así como lo hace con la capacidad productiva de la naturaleza. A la fundación de la Feminist International Network of Resistance to Genetic and Reproductive Engineering (Red Feminista Internacional de Resistencia a la Ingeniería Reproductiva y Genética, *FINRRAGE* por sus siglas en inglés), en 1984, le siguieron varios congresos importantes: los de Bonn y Suecia en 1985, el de Bangladesh en 1988 y el de Brasil en 1991. Este movimiento tuvo alcances que superaron los límites estrechos de los movimientos feministas o de mujeres. En Alemania, las mujeres de sindicatos, iglesias y universidades, de la ciudad y del campo, las trabajadoras y las amas de casa, se movilizaron en contra de estas tecnologías cuyas implicaciones éticas, económicas y sanitarias siguen siendo temas de acalorados debates. Asimismo, este movimiento fue útil para evitar que se estableciera una agencia de "maternidad sustituta" en Frankfurt. También ha sido determinado por el principio ecofeminista de buscar relaciones en los casos en que el patriarcado capitalista y su ciencia guerrera se ocupan de separar y disectar lo que forma una unidad con vida. Por esta razón, quienes participan en este movimiento no sólo buscan las implicaciones de la tecnología para las mujeres, sino también para animales, plantas, agricultura del tercer mundo y del Norte industrializado. Comprenden que la liberación de las mujeres no puede lograrse de manera aislada, sino como parte de una lucha más grande para conservar la vida en este planeta.

Este movimiento facilita también la creación de nuevas relaciones y redes. Al oír de estas tecnologías, una mujer africana exclamó en el congreso de Bangladesh: "Si eso es el progreso, no lo queremos. ¡Quédenselo!"

#### ¿ECOFEMINISMO "POLÍTICO" O "ESPIRITUAL"?

Conforme las mujeres de varios movimientos (ecológico, pacifista, feminista y, sobre todo, de salud) redescubrieron la interdependencia y la relación de todo,

también redescubrieron lo que se denominó la dimensión espiritual de la vida, y a veces el descubrimiento mismo de esta interconexión es llamado espiritualidad. Los materialismos capitalista y marxista, que consideraron el logro de la felicidad humana como algo básicamente condicionado a la expansión de la producción material de bienes, negaron o denigraron esta dimensión. Las feministas también empezaron a descubrir la importancia de las “cacerías de brujas” al inicio de nuestra era moderna en tanto que la ciencia y la tecnología patriarcales se desarrollaron sólo después de que estas mujeres (las brujas) habían sido asesinadas y, con eso, destruido su conocimiento, su sabiduría y su estrecha relación con la naturaleza.<sup>22</sup> El deseo de recuperar y regenerar esta sabiduría como una forma de liberar a las mujeres y la naturaleza de la destrucción patriarcal también motivó el giro hacia la espiritualidad. El término “espiritual” es ambiguo pues significa cosas distintas para diferentes personas: para algunos significa un tipo de religión, pero una que no se basa en la continuación de las religiones monoteístas y patriarcales del cristianismo, el judaísmo o el islamismo, las cuales puede mostrarse que son hostiles a las mujeres y a la naturaleza en comparación con sus tradiciones de guerra básicas. De ahí que algunas mujeres intentaron revivir o recrear una religión basada en la diosa, una espiritualidad definida como la Diosa.

Algunas lo llaman el principio de la mujer que habita y permea todas las cosas, con lo que se trata de una espiritualidad entendida de manera menos “espiritual”, es decir, menos idealista. Aunque el espíritu era mujer no se encontraba apartado del mundo material, sino que se le consideraba la fuerza de vida que reside en todo y en todos los seres humanos: se trataba del principio conector. La espiritualidad en estos términos más materiales se parecía más a la magia que a la religión tal como suele entenderse.<sup>23</sup> Esta interpretación de la espiritualidad también se explica en los textos de Starhawk,<sup>24</sup> para quien la espiritualidad es casi idéntica a la sensualidad de las mujeres, a su energía sexual, a su más preciada fuerza vital que las une entre ellas, que las une con otras formas de vida y con los elementos. Esta energía permite que las mujeres amen y celebren la vida. Esta espiritualidad sensual o sexual, más que ser “del otro mundo”, se centra en la oposición entre espíritu y materia, trascendencia e inmanencia, la cual, entonces, suprime. Sólo existe la inmanencia, pero ésta no es materia pasiva, inerte y desprovista de subjetividad, vida y espíritu. El espíritu es inhe-

<sup>22</sup> C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1983.

<sup>23</sup> M. Mies, “TANTRA, Magie oder Spiritualität?”, en *Beiträge zur*.

<sup>24</sup> Starhawk, 1982.

rente a todo y sobre todo a nuestra experiencia sensual, pues nosotras mismas con nuestros cuerpos no podemos separar lo material de lo espiritual. Lo espiritual es el amor, sin el cual no puede florecer la vida, es la magia contenida en todo. La vieja sabiduría ahora redescubierta consistía en el discernimiento viejo y mágico de la existencia de estas relaciones que abarcaban todo y de que, mediante ellas, las mujeres sin poder podían influir sobre los hombres poderosos. Al menos esto es lo que formó el pensamiento de las mujeres que en 1980 rodearon el Pentágono con sus rituales y formularon el primer manifiesto ecofeminista.<sup>25</sup>

La relevancia ecológica de este énfasis en la “espiritualidad” reside en el redescubrimiento de lo sagrado de la vida, según lo cual la vida en la Tierra puede conservarse sólo si la gente vuelve a percibir que todas las formas de vida son sagradas y las respeta como tales. Esta cualidad no se ubica en una deidad del otro mundo o en una trascendencia, sino en la vida cotidiana, en el trabajo, en las cosas que nos rodean, en nuestra inmanencia, y de vez en cuando debe haber celebraciones de esta sacralidad en rituales, danza y canciones.

Esta celebración de nuestra dependencia de la Madre Tierra es bastante contraria a la actitud que promovieron Francis Bacon y sus seguidores, los padres de la ciencia y la tecnología modernas. Para ellos, esta dependencia era un ultraje, una burla del derecho del hombre a la libertad, en sus propios términos, y, por lo tanto, era obligatoria su abolición violenta. La racionalidad occidental, el paradigma occidental de la ciencia y el concepto de libertad se basan todos en superar y trascender esta dependencia, en la subordinación de la naturaleza a la voluntad de los hombres y en el desencanto de todas sus fuerzas. En este contexto, la espiritualidad trata de “curar a la Madre Tierra” y de reencantar al mundo, lo cual significa deshacer el proceso de desencanto, que para Max Weber era el resultado inevitable del proceso europeo de racionalización.

Parece que las ecofeministas de Estados Unidos ponen más énfasis en lo “espiritual” que las de Europa; por ejemplo, en Alemania, sobre todo desde principios de la década de 1980, esta tendencia ha sido frecuentemente criticada como escapismo, como señal de una retirada de la esfera política para entrar en una especie de mundo de sueños divorciado de la realidad, con lo que se deja el poder en manos de los hombres. Sin embargo, las feministas “espirituales” sostienen que su política es la de la vida cotidiana, es la de la transformación de las relaciones fundamentales, aunque esto sólo ocurra en comunidades pequeñas. Consideran que esta política es mucho más efectiva que contrarrestar

<sup>25</sup> Caldecott y Leland, *op. cit.* p. 15.

los juegos de poder de los hombres con juegos similares. En Alemania, este debate también debe considerarse con el trasfondo del surgimiento de los y las ecologistas, quienes participaron en la política parlamentaria desde 1978. Muchas feministas se unieron al Partido Verde por intereses más feministas que ecológicos; sin embargo, los ecologistas estuvieron prestos a integrar también estos intereses en sus programas y su política. La crítica a la postura “espiritual” dentro del movimiento feminista es expresada sobre todo por hombres y mujeres de izquierda. Muchas mujeres, sobre todo las que combinan su crítica al capitalismo con una crítica al patriarcado y siguen aferrándose a cierto tipo de concepto “materialista” de la historia, no aceptan con facilidad el ecofeminismo espiritual porque es obvio que el capitalismo también puede apropiarse de la crítica al “materialismo” que hacen las feministas “espirituales”.

Es claro que esto ya está ocurriendo. El movimiento esotérico y la Nueva Era han creado un mercado nuevo para el esoterismo, la meditación, el yoga, la magia y las prácticas alternativas de curación, que en su mayoría son fragmentos extraídos del contexto de culturas orientales, sobre todo las de China y la India. De este modo, después de que los recursos materiales de las colonias han sido saqueados, sus recursos espirituales y culturales están siendo transformados en productos para el mercado mundial.

Este interés en las cosas espirituales es una manifestación de la profunda crisis de la civilización capitalista y patriarcal de Occidente. Mientras que en Occidente los aspectos espirituales de la vida (que siempre han sido segregados del mundo “material”) han sido cada vez más desgastados, ahora la gente mira hacia el “oriente”, hacia las tradiciones preindustriales en busca de lo que ha destruido su propia cultura.

Es obvio que esta búsqueda nace de una profunda necesidad humana de totalidad, pero debe criticarse la forma fragmentada y mercantil en que se lleva a cabo. Quienes se interesan en la espiritualidad oriental rara vez saben, o les interesa saber, cómo vive la gente en, por ejemplo, la India, o conocer los contextos políticos y socioeconómicos de los que se han extraído estos fragmentos, como el yoga o el tai-chi. Se trata de una espiritualidad de lujo. Como dice Saral Sarkar,<sup>26</sup> es como el betún idealista que se pone sobre el pastel material del estándar de vida occidental. Ese tipo de espiritualidad de lujo no puede superar las dicotomías entre espíritu y materia, entre economía y cultura, porque puede ser fácilmente asimilada y neutralizada mientras no logre integrar esta

<sup>26</sup> S. Sarkar, “Die Bewegung und ihre Strategie. Ein Beitrag zum notwendigen Klärungsprozeß”, en *Kommune*, Nr. Frankfurt, 1987.

búsqueda de la totalidad en una crítica al sistema mundial de explotación que prevalece y a la búsqueda de una mejor sociedad.

Para las mujeres del tercer mundo que luchan por conservar la base de su supervivencia, este betún espiritual sobre el pastel, el divorcio de lo espiritual y lo material, es algo incomprensible; para ellas, el término Madre Tierra no necesita colocarse entre comillas, pues consideran la tierra como un ser vivo que garantiza su supervivencia y la de todas sus criaturas hermanas. Respetan y celebran lo sagrado de la Tierra e impiden su transformación en materia bruta y muerta para el industrialismo y la producción de mercancías. De esto se infiere que también respetan la diversidad y los límites de la naturaleza, que no deben violar si quieren sobrevivir. Este tipo de materialismo, este tipo de inmanencia arraigada en la producción cotidiana de subsistencia de la mayoría de las mujeres del mundo, es la base de nuestra postura ecofeminista. Este materialismo no es un capitalismo mercantilizado ni un materialismo marxista mecánico, los cuales se basan en el mismo concepto de la relación de la humanidad con la naturaleza. No obstante, la espiritualidad ecofeminista, tal como la entendemos, no debe confundirse con una especie de espiritualidad del otro mundo que sólo quiere “alimentos sin esfuerzo”, sin importar de dónde provienen ni de quién es el esfuerzo invertido.

Los siguientes capítulos se caracterizan por nuestro entendimiento básico del ecofeminismo como una perspectiva que parte de las necesidades fundamentales de la vida, lo que llamamos la perspectiva de subsistencia. Opinamos que las mujeres estamos más cerca de esta perspectiva que los hombres y las mujeres del Sur; quienes trabajan, viven y luchan por su supervivencia inmediata, están más cerca de ella que las mujeres y hombres de clase media y citadinos del Norte. Sin embargo, todas las mujeres y los hombres poseemos un cuerpo que es afectado directamente por las destrucciones perpetradas por el sistema industrial; por lo tanto, todas las mujeres y, finalmente, todos los hombres, tenemos una “base material” desde la que podemos analizar y cambiar estos procesos. En los capítulos que siguen discutiremos varias preguntas que aparecieron en el curso de nuestras luchas y reflexiones. Aunque no habían sido planeadas antes, sí cubren gran parte de los puntos y los problemas con los que nos enfrentamos si queremos conservar la vida en este planeta: el problema de nuestro concepto de conocimiento, el problema de la pobreza y el desarrollo, el problema de la industrialización de todas las formas de vida, la búsqueda de

<sup>27</sup> I. Diamond, “Resisting the Logic of Control: Feminism, Fertility and the Living Earth”, ponencia (inédita), 1990.

arraigo y de identidad cultural, la búsqueda de libertad y autodeterminación dentro de un globo limitado. Por último, intentamos plantear nuestra visión de una sociedad que sea benévola con la naturaleza, las mujeres, los niños, las niñas y los hombres. Hemos procurado no suavizar todas las diferencias de opinión y de análisis en nuestras respectivas contribuciones. En esta coyuntura y en las condiciones en las que nos encontramos en este momento, esas diferencias son inevitables y creemos que no debemos eludirlas, pues muestran una imagen realista de lo que puede ser un discurso ecofeminista en el nivel global.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BIRK, A., y I. Stoehr. "Der Fortschritt entläßt seine Tochter", en *Frauen und Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn*. Colonia, Volksblattverlag, 1987.
- BRAVO, E. *Un ecosistema en peligro: Los bosques de manglar en la costa ecuatoriana*. Quito, Acción Ecológica, n.d.
- CALDECOTT, L., y S. Leland (eds.), *Reclaiming the Earth: Women Speak out for Life on Earth*. Londres, The Women's Press, 1983.
- DANKELMAN, I., y J. Davidson, *Women and Environment in the Third World: Alliance for the Future*. Londres, Earthscan Publications, 1988.
- D'EAUBONNE, F. "Feminism or Death", en Elaine Marks y Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms, an Anthology*. Amherst, Amherst University Press, 1980.
- DIAMOND, I., "Resisting the Logic of Control: Feminism, Fertility and the Living Earth"; mecanografiado, 1990.
- DIAMOND, I., y G. F. Orenstein. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco, Sierra Club Books, 1990.
- EKINS, Paul. *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change*. Londres/ Nueva York, Routledge, 1992.
- GLADITZ, N., *Lieber heute aktiv als morgen radioaktiv*. Wagenbach, Berlin 1976.
- HOWARD-GORDEN, F. "Seveso is Everywhere", en L. Caldecott y S. Leland (eds.), *Reclaiming the Earth: Women Speak out for Life on Earth*. Londres, The Women's Press, 1983, pp. 36-45.
- KING, Y. "The Eco-Feminist Perspective", en L. Caldecott y S. Leland (eds.), *Reclaiming the Earth: Women Speak out for Life on Earth*. Londres, The Women's Press, 1983, p. 10.
- KING, Y. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", en Plant, *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia, Pa., New Society Publishers, 1989, pp. 18-28.
- LEVINE, Murray. *Love Canal: My Story*. Albany, N.Y., Suny, 1982, p. xv.

- MERCHANT, C. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco, Harper & Row, 1983.
- MIES, M., "Tantra, Magie oder Spiritualität?", en *Beitraege Zur*.
- ORTNER, S., "Is Female to Male as Nature to Culture?", en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere, *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press, 1974.
- PLANT, J. *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia, Pa., New Society Publishers, 1989.
- SARKAR, Saral. "Die Bewegung und ihre Strategie. Ein Beitrag zum notwendigen Klärungsprozeß", en *Kommune*, Nr. Frankfurt 1987.
- . *Green Alternative Politics in West Germany*, vol. 1. The New Social Movements. Nueva Delhi, Promilla Publishers, 1992.
- SHIVA, V. *Staying Alive: Women, Ecology and Survival*. New Delhi/Londres, Kali for Women/Zed Books, 1988.
- VOICES UNIDAS, vol. I, núm. 2, 1992.

## LA NECESIDAD DE UNA NUEVA VISIÓN: LA PERSPECTIVA DE LA SUBSISTENCIA\*

MARIA MIES

La Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro (UNCED, junio 1992) volvió a dejar en claro que no puede esperarse que las soluciones a los problemas sociales, económicos y ecológicos que hoy en día imperan en todo el mundo provengan de las élites gobernantes del Norte o del Sur. Como señala Vandana Shiva en este libro, sólo en las luchas por sobrevivir de los movimientos de base puede hallarse una nueva visión (una vida nueva para las generaciones presentes y futuras y para nuestras criaturas hermanas en la Tierra) en la que se respeten y conserven la praxis y la teoría. Los hombres y las mujeres que participan activamente en esos movimientos rechazan de manera radical el modelo prevaleciente de desarrollo capitalista-patriarcal de los países industrializados. No quieren desarrollarse de acuerdo con este modelo trazado; prefieren conservar intacta y bajo su propio control su base de subsistencia.

Sin embargo, esta búsqueda de una nueva visión no se encuentra sólo entre la gente del Sur, quienes no pueden esperar llegar a cosechar los frutos del “desarrollo”; la búsqueda de una sociedad autosuficiente, no patriarcal, justa y no explotadora también puede hallarse entre algunos grupos del Norte. Aquí, esta búsqueda de una nueva perspectiva involucra a algunas personas de la parte más baja de la pirámide social, además de gente de clase media que está desencantada y desesperada ante el resultado final del proceso de modernización.

Hemos denominado esta nueva visión la *perspectiva de subsistencia* o de *supervivencia*.

\* Este texto es la séptima parte, Conclusión, del libro *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1993.

Este concepto se desarrolló originalmente para analizar el trabajo invisibilizado, no remunerado o mal pagado de las amas de casa, los campesinos y las campesinas que trabajan para subsistir y los pequeños productores en el llamado sector informal, sobre todo en el Sur, como sustento y cimiento del modelo patriarcal y capitalista del desarrollo ilimitado de dinero y bienes. El trabajo que se realiza para subsistir, en tanto que es trabajo que produce y conserva la vida en todas estas relaciones de producción, era y es una condición previa y necesaria para la subsistencia, y es llevado a cabo en su mayor parte por las mujeres.<sup>1</sup>

Sin embargo, con la creciente destrucción ecológica que se ha dado en las décadas más recientes, resulta obvio que la economía de subsistencia, productora de vida, no sólo era y es una especie de “bajo mundo” de la economía capitalista de mercado, sino que también puede mostrar cómo salir de los muchos callejones sin salida del sistema destructivo que llamamos sociedad industrial, economía de mercado o patriarcado capitalista.

Esto se ha vuelto sumamente claro desde que se derrumbó en la URSS y en Europa del Este la alternativa al industrialismo capitalista que había sido proporcionada por la versión socialista de desarrollo (que se pone al nivel). Esta alternativa había sido el faro para muchos países del Sur, pero ahora es evidente que el tipo de desarrollo que perseguían los países ex socialistas ya no puede considerarse como el modelo para una sociedad mejor. Estos sistemas, en su esfuerzo por emular el modelo capitalista de la sociedad industrial, produjeron una destrucción ambiental más grande que sus contrapartes capitalistas, pues la relación que tenían con la naturaleza seguía los mismos principios de explotación que había en Occidente. Además, como señala Kurz, se basaban en el mismo modelo económico de la producción alienada y generalizada de mercancías que había sido desarrollado primero por el capitalismo<sup>2</sup> y que, como ya hemos visto,<sup>3</sup> tiene sustento en la colonización de las mujeres, la naturaleza y otros pueblos. Debido a este colonialismo inherente, dicho modelo de una sociedad que produce mercancías no es sostenible ni generalizable en todo el mundo.

Kurz no identifica la necesidad inherente de tener colonias en las versiones capitalista o socialista de los sistemas de producción de mercancías; en vez de eso, encuentra la razón para la caída del “Actually Existing Socialism” [socia-

<sup>1</sup> Maria Mies, *et al.*, *Women: The Last Colony*, Londres, Zed Books, 1988; M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Londres, Zed Books, 1991.

<sup>2</sup> R. Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie. Frankfurt, Eichborn Verlag, 1991.

<sup>3</sup> Mies, *et al.*, *op. cit.*

lismo realmente existente] en el dilema de la producción generalizada de mercancías como tal. Antes de hacer el intento de esbozar una perspectiva de subsistencia como alternativa a la producción generalizada de mercancías, puede ser útil examinar las contradicciones de este extraño sistema económico que se propaga ahora como la única manera posible de satisfacer las necesidades humanas.

#### LA ESQUIZOFRENIA DE LAS SOCIEDADES QUE PRODUCEN MERCANCÍAS

La lógica de los sistemas de producción de mercancías consiste en el principio de la producción de valor excedente y en el impulso al crecimiento permanente. Esta lógica es/era la misma en los países capitalistas y ex socialistas; sólo difiere en el hecho de que en las sociedades capitalistas el excedente se queda en manos privadas y en los países ex socialistas en el Estado. En los dos sistemas la personas son, en principio, los *sujetos*, como productores-productoras y consumidores-consumidoras. En tanto que productores-productoras, intercambian su fuerza laboral por un salario (dinero); como consumidores-consumidoras intercambian ese dinero por mercancías que satisfacen sus necesidades. En los dos sistemas existe una contradicción fundamental entre la producción y el consumo porque la producción de mercancías está separada del consumo, en gran medida, por la esfera de la circulación o el mercado.

También los individuos, los sujetos económicos, son dicotomizados en productores-productoras y consumidores-consumidoras con intereses contradictorios. “Como productor-productora, el sujeto de la mercancía o sujeto del intercambio no se interesa en el valor de uso de sus productos, independientemente de que sea ‘trabajador-trabajadora’ o ‘capitalista’, administrador a capitalista o director de producción en una unidad socialista. No producen para su propio consumo, sino para un mercado anónimo. El objetivo de toda la empresa no es la satisfacción material y directa de las necesidades, sino la transformación del trabajo en dinero (salarios, ganancias)”.<sup>4</sup>

Para el productor sus propios productos están desmaterializados se han convertido en abstractas “amalgamas de trabajo [gallerts]... porque sólo son dinero potencial”.<sup>5</sup> Kurz dice que para ellos no hay diferencia si producen pasteles o bombas de neutrones. Pero, como consumidor-consumidora, la misma persona

<sup>4</sup> Kurz, *op. cit.*, p. 101.

<sup>5</sup> *Ibid.*

tiene un interés un tanto opuesto en el valor de uso concreto y material de las cosas que compra: "...como individuos que comen, beben, necesitan casa y visten ropa, las personas deben ser materiales..."<sup>6</sup>

Esta contradicción entre la producción y el consumo, entre el valor de intercambio y el de uso, es al fin de cuentas responsable de la destrucción de la naturaleza en una sociedad industrial que produce mercancías. El interés exclusivo de las personas como productoras es maximizar los ingresos monetarios que genera su producción y, por lo tanto, seguirán produciendo sustancias venenosas, energía nuclear, armas y cada vez más autos. Sin embargo, como consumidores, quieren aire limpio, alimentos no contaminados y sitios seguros para sus desechos, que deben estar lejos de casa.

Mientras la producción y el consumo se estructuren de esta manera contradictoria e inherente a la producción generalizada de mercancías, no puede esperarse solución alguna a las diversas crisis económicas, ecológicas y políticas/éticas/espirituales.

Algunas personas consideran que la solución está en sustituir las sustancias, tecnologías y mercancías ambientalmente nocivas con otras que conserven la vida y sean amables con la naturaleza. Proponen someter la producción de mercancías y las fuerzas de mercado al servicio del desarrollo sustentable y reemplazar la producción y comercialización de los productos destructivos con "ecomercadeo"; asimismo, quieren movilizar los fondos del sector corporativo, incluso de las compañías conocidas por realizar una cruel contaminación ambiental, para que patrocinen las actividades de las organizaciones ambientalistas. Sin embargo, la industria utiliza este ecopatrocinio más para mejorar su imagen que como una manera de cambiar su política en general. El desarrollo más reciente en esta estrategia de ecologizar el capitalismo es la iniciativa que adoptó Stephan Schmidheiny, multimillonario e industrial suizo, quien funda y dirige el Consejo Empresarial para el Desarrollo Sustentable [Business Council for Sustainable Development] (un grupo de 48 destacados industriales a nivel internacional) y fue asesor de Maurice Strong, el secretario de la UNCED de Río en 1992. Schmidheiny y su consejo empresarial desarrollaron una estrategia que muestra cómo la industria deberá combinar en un futuro el crecimiento con una producción ecológicamente sana.<sup>7</sup> Pero no se critican las relaciones fundamentalmente contradictorias inherentes a la producción y al consumo de mercancías

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>7</sup> Stephan Schmidheiny, *Changing Course—A Global Perspective on Development and Environment*. Massachusetts Institute of Technology, 1992.

y tampoco hay crítica alguna a los principios básicos de la producción capitalista: el egoísmo, el individualismo, la competencia generalizada y la necesidad del sistema de tener un crecimiento permanente. Por el contrario, el comercio ecológico y el apoyo a empresas ecológicas se consideran como una nueva área de inversión, una oportunidad nueva para expandir la producción y el intercambio de mercancías. El capitalismo ecológico sólo servirá para convertir más partes de la naturaleza en mercancías y propiedad privada.

No puede encontrarse una manera de salir de este sistema destructivo e irracional de producción de mercancías en el desarrollo tecnológico, aun si pronto pudieran hallarse alternativas tecnológicas para dar fin y reparar parte del daño ambiental que ha producido la industrialización. En ningún sitio esto se muestra mejor que en Alemania Oriental, donde la gente esperaba ponerse al día con Alemania Occidental cuando se introdujo el marco alemán y cuando se convirtieron en ciudadanos y ciudadanas iguales en una Alemania unificada. Hoy en día incluso la industria de Alemania Occidental se da cuenta de que pasarán al menos 20 años para que los estándares de vida de Alemania Oriental sean iguales que los de Alemania Occidental.

Este modelo de desarrollo no es algo deseable. Sin embargo, esta utopía de la moderna sociedad industrializada no recibe una crítica de fondo ni siquiera en los países donde ya se derrumbó y donde ha iniciado un proceso de desindustrialización. Tal es el caso, por ejemplo, de Perú, Argentina, México, Brasil y muchos otros países del Sur que han intentado ponerse en el mismo nivel que el Norte a través de una industrialización basada en el crédito. Ahora esos países están atrapados en la trampa de la deuda y son víctimas de la política de ajuste estructural del Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI).

Este proceso de desindustrialización también ha comenzado en el este de Europa, en lo que fuera la Unión Soviética, y en Cuba, cuya política de modernización y economía dependían por completo de las importaciones de la URSS y de las exportaciones a la misma. Desde la caída de la URSS, estas importaciones terminaron (sobre todo las de petróleo y maquinaria), porque Cuba enfrenta ahora el dilema de convertirse en una neocolonia de Estados Unidos o intentar sobrevivir económica y políticamente como entidad independiente al revivir la producción y las tecnologías de subsistencia.

Para compensar la falta de petróleo, Fidel Castro importó 100 000 bicicletas de China y en la agricultura reemplazó los tractores con 100 000 bueyes como animales de tiro. Hace algunos años, ese "retroceso" a métodos preindustriales de producción habría sido ridiculizado como algo imposible, sobre todo por los

supuestos progresistas. La supervivencia de Cuba como una sociedad independiente dependerá de que la gente pueda ver este regreso forzado a la producción de subsistencia como una oportunidad y no como una derrota, pero esto ocasionaría que la gente aceptara un concepto distinto del socialismo o de una “sociedad buena” basada en la autosuficiencia regional, la sustentabilidad ecológica y la igualdad social.

Aunque Cuba aún puede esperar algo de solidaridad internacional, esto difícilmente ocurrirá en el caso de los nuevos Estado-naciones que proclaman su independencia de la antigua Unión Soviética: los países de los Balcanes, Ucrania, Georgia y otros. Algunos, debido al colapso del sistema socialista de producción y distribución de mercancías, también se han visto obligados a reintroducir la producción y tecnología de subsistencia y autoaprovisionamiento en la agricultura, como es el uso de caballos en vez de tractores, con el fin de producir para su propia comunidad y no para un mercado anónimo.

Estas estrategias de supervivencia también son la única solución para la crisis de desindustrialización en África. Sin embargo, a diferencia de las sociedades postsocialistas en el Este de Europa, la mayoría de las sociedades africanas del Sur del Sahara no pueden suponer que la desindustrialización y la desmodernización forzada son meros asuntos temporales y que la “comunidad mundial” (20% de las naciones más ricas del mundo) vendrá al rescate. Países como Etiopía, Somalia y Mozambique ya enfrentan la hambruna masiva. En consecuencia, parece que algunos dirigentes africanos han comprendido que ya no pueden esperar nada de la estrategia de desarrollo que intenta emular a los países ricos del Norte, sobre todo después de la disminución de tensión entre el Este y el Oeste, pues ven que ahora el dinero fluye hacia el este y no hacia el África con hambre.

En un congreso en la Universidad de Dar es Salaam que se celebró en diciembre de 1989, los representantes de la comunidad académica, de las iglesias, los sindicatos, las organizaciones de mujeres, las ONG, los estudiantes y los funcionarios gubernamentales de todo el continente africano, discutieron estrategias alternativas de desarrollo, sobre todo después de la nueva disminución de tensión entre Este y Oeste que conduce a una “separación involuntaria” de África de los flujos comerciales y de ayuda del mercado mundial. Al final del congreso, los y las participantes adoptaron la Declaración de Dar es Salaam: Estrategias Alternativas de Desarrollo para África.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Declaración de Dar es Salaam: Alternative Development Strategies for Africa. Institute for African Alternatives, Londres, 1989.

Tras condenar la estrategia del FMI y del BM para imponer condiciones duras a los países deudores de África para cumplir con los programas de ajuste estructural y después de pedir la cancelación de todas las deudas, la conferencia enfatizó el hecho de que los gobiernos africanos deben adoptar las estrategias alternativas de desarrollo, basados en:

Un desarrollo centrado en la gente, democracia popular y justicia social con base en una integración africana efectiva en los niveles regional y subregional, y también de la cooperación Sur-Sur. Esta reorientación del desarrollo africano debe centrarse en los planes para separarse del capitalismo internacional, la autosuficiencia alimentaria regional, la satisfacción de las necesidades básicas para todos y todas, el desarrollo desde abajo mediante el fin de los prejuicios contra lo rural así como la concentración en empresas relevantes a pequeña y mediana escala.<sup>9</sup>

Tal parece que quienes participaron en la conferencia pudieron transformar la “separación involuntaria del mercado mundial capitalista” en una nueva y voluntaria estrategia social, económica y político-cultural en la que la autosuficiencia, el autoabasto, la autosuficiencia alimentaria, la regionalidad, la necesidad de una nueva ruralización, la democracia participativa y la cooperación intra-regional son conceptos clave.

Esta declaración contiene muchos de los elementos estructurales que considero necesarios para una perspectiva de subsistencia. Quienes participaron en el congreso entendieron que la industrialización según el modelo del Banco Mundial no es posible ni deseable para África. De manera inversa, una perspectiva de subsistencia, que no se basaría en la colonización de las mujeres, la naturaleza y otros pueblos, puede mostrar un camino hacia el progreso para África y otros países del Sur y del Norte.

Como ya mencioné, la nueva visión de una sociedad no patriarcal, no colonial y no explotadora que respete la naturaleza y no la destruya, no surgió de los institutos de investigación ni de los gobiernos o las organizaciones de las Naciones Unidas, sino de los movimientos de base del Norte y del Sur que luchaban y luchan por sobrevivir. En estos movimientos las mujeres, más que los hombres, son quienes comprenden que una perspectiva de subsistencia es la única garantía para la supervivencia de todos, incluso de los más pobres y no la integración al sistema de crecimiento industrial y la continuación del mismo.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Muchos estudios recientes del impacto que tiene en las mujeres el deterioro ecológico, sobre todo en las mujeres más pobres del Sur, no sólo han enfatizado el hecho de que las mujeres, los niños y las niñas son las principales víctimas de la guerra contra la naturaleza, sino también que las mujeres son las más activas, creativas, preocupadas y comprometidas en los movimientos para conservar y proteger la naturaleza y para resarcir el daño que se le ha hecho.<sup>10</sup> Aunque el papel de las mujeres como “salvadoras del ambiente” puede ser bien recibido por muchas personas, incluso por quienes desean combinar la sustentabilidad de los ecosistemas con el crecimiento económico permanente, pocas voces enfatizan que estos movimientos de base de mujeres también critican implícita y explícitamente el paradigma de desarrollo prevaleciente, que es patriarcal y se orienta hacia el crecimiento y las ganancias, y abogan por una alternativa nueva: una alternativa de subsistencia.

Esta perspectiva fue expuesta con gran claridad por las mujeres del movimiento Chipko, quienes en una entrevista realizada por Vandana Shiva a algunas de sus dirigentes en Garwhal señalaron claramente que no esperan nada del “desarrollo” o de la economía monetaria. Sólo quieren conservar un control autónomo sobre su base de subsistencia y sus recursos de propiedad común: tierra, agua, bosques, montes. Saben, a partir de la historia y de su propia experiencia, que su supervivencia (el pan), así como su libertad y dignidad —ambas esenciales para la supervivencia— sólo pueden mantenerse mientras tengan control sobre estos recursos. No necesitan el dinero que les ofrecen el gobierno y los industriales para sobrevivir, pues su concepto de la libertad y de una buena vida difiere de los que ofrece el supermercado global del sistema industrial capitalista y patriarcal. Cabe señalar que ni siquiera sus hijos e hijas están fascinados por este modelo, a diferencia de muchos jóvenes en el Sur, quienes son los primeros en ser seducidos y seducidas por las promesas de la economía monetaria y de mercado. Hoy en día hay pocos hombres y mujeres listos para decir: la dignidad de mi madre no se compra con dinero.

El conflicto entre la subsistencia y la supervivencia, por un lado, y una perspectiva monetaria y de mercado, por otro, a menudo es fuente de conflicto entre hombres y mujeres, incluso en algunas de las luchas de Chipko. Mientras que las mujeres participaron al abrazar los árboles y querían conservar la base de su

<sup>10</sup> I. Dankelman y J. Davidson, *Women and Environment in the Third World. Alliance for the Future*, Londres, Earthscan Publications, 1988. Women's Feature Service (ed.), *The Power to Change: Women in the Third World Redefine their Environment*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1992; Londres, Zed Books, 1993.

subsistencia, los hombres querían la modernización y el trabajo asalariado. También se oponían a que sus mujeres fueran dirigentes del movimiento. Gopal Joshi informa de una lucha Chipko en Dungari Paitoali, donde las mujeres se opusieron a un proyecto de desarrollo para establecer una granja de patatas, lo cual ocasionaría la tala de 50 hectáreas del bosque comunal del poblado. Sin embargo, los hombres dirigentes del poblado estaban a favor del proyecto y del dinero que traería, así que hicieron correr rumores malintencionados sobre las activistas y se molestaron sobremanera porque las mujeres desafiaban su papel como líderes del poblado. Sin embargo, las mujeres reclamaron su derecho al liderazgo debido a su responsabilidad por la supervivencia diaria. Decían:

Como los hombres no recogen leña ni forraje, no les interesa conservar los bosques. Les interesa más ganar dinero, incluso si tienen que cortar los árboles para hacerlo. Pero los bosques son la riqueza de las mujeres.<sup>11</sup>

En otras partes del mundo, las mujeres también se interesan más en una perspectiva de subsistencia y supervivencia que los hombres, la mayoría de los cuales sigue creyendo que una mayor cantidad de crecimiento, tecnología, ciencia y “progreso” resolverá de modo simultáneo las crisis económica y ecológica, colocando el dinero y el poder por encima de la vida. En un congreso sobre mujeres y ecología que se realizó en Suecia en febrero de 1992, una mujer samo, que informaba sobre los esfuerzos de las tribus para crear redes y grupos globales, dijo que, en ese tipo de reuniones globales, a los hombres les interesaba sobre todo competir por el poder político en la organización, mientras que el interés de las mujeres se centraba en conservar su base cultural y de supervivencia, independientemente de los programas de desarrollo gubernamentales y de ONG. Vandana Shiva también observó esta oposición entre hombres y mujeres en el congreso ¿Qué Significa Ser Ecologista en el Sur de África? [What it Means to be Green in South Africa] (septiembre de 1992), organizado por la ANC. Mientras que parecía que los hombres dirigentes y oradores esperaban que los problemas ecológicos y económicos del Sur de África se resolvieran mediante la completa integración a la economía mundial orientada al crecimiento, las mujeres, quienes habían llevado la carga de la modernización y el desarrollo, eran mucho más escépticas. Una mujer de 60 años dijo: “El plan de mejora (que tie-

<sup>11</sup> Gopal Joshi, “Alltag im Himalya”, en Ludmilla Tüting (ed.), *Menschen, Bäume, Erosionen, Kahlschlag im Himalya; Wege aus der Zerstörung*, Lohrbach, Der Grune Zweig (1988), pp. 38-41.

ne el gobierno) ha sido la mejor estrategia para arrojarnos al abismo de la pobreza, pues aceleró el sistema migratorio”.

Los hombres se vieron obligados a emigrar a las ciudades para buscar trabajo, mientras que las mujeres, junto con las personas ancianas, los niños y las niñas, tuvieron que intentar sobrevivir en las áreas rurales. Mientras tanto, el gobierno blanco destruyó todos los bienes y posesiones con los que las mujeres intentaban mantener su subsistencia: “Nos despojaron de las cabras, burros y otros animales. Se los llevaron por la fuerza y sólo nos compensaron con 20 centavos por cabeza”.

Esta mujer había vivido la experiencia del impacto contradictorio de la “mejora” o desarrollo, tal como lo entendía el gobierno. Ella sabía que algunas personas siempre deben pagar el precio de este desarrollo y que las víctimas casi siempre son las mujeres. Por consiguiente, no se mostraba entusiasmada acerca de una mayor integración de la nueva Sudáfrica democrática y no racista al mercado mundial; en vez de eso, exigía tierras y la seguridad de una subsistencia independiente (Fuente: Vandana Shiva).

Una de las razones por las que las mujeres critican cada vez más el desarrollo moderno y la integración al mercado mundial es que reconocen que esto ha generado un aumento de la violencia contra las mujeres, sobre todo en las áreas donde tenía éxito. Por ejemplo, en las áreas de la revolución verde en la India, como el Punjab, junto con la nueva afluencia aumentó la muerte de mujeres por asesinatos debidos a la dote; el feticidio de las mujeres después de la amniocentesis también aumenta en estas regiones con la nueva prosperidad.<sup>12</sup>

También en el Norte industrializado muchos proyectos e iniciativas de mujeres buscan, implícita o explícitamente, una alternativa al destructivo sistema patriarcal y capitalista. Estos grupos surgieron durante los movimientos de mujeres, pacifista y ecológico, que consideraron insuficientes las campañas y las protestas, pero querían poner en práctica sus creencias. Ya hemos mencionado el Club Seikatsu de Japón, iniciado por amas de casa tras el desastre de Minamata. En el Norte hay muchas cooperativas semejantes de producción-consumo que fueron iniciadas o dirigidas por las mujeres. Varios grupos feministas han ido al campo para desarrollar bases de subsistencia autosuficientes a través de huertos, granjas de ovejas o trabajos artesanales. En Colonia, un grupo de desempleadas inició un plan para intercambiar cosas entre ellas en vez de

<sup>12</sup> En el seminario *Challenges before Agriculture*, Chhaya Datar informó del aumento de violencia contra las mujeres en áreas donde el desarrollo había producido más opulencia entre algunos sectores de la población rural, Universidad de Pune, 1 y 2 de agosto de 1992.

comprarlas nuevas. Las arquitectas y urbanistas feministas diseñan planes para que las ciudades vuelvan a ser habitables para las mujeres y los niños y las niñas, lo cual significa que hay que devolver la naturaleza a las ciudades. Estas mujeres experimentan con la permacultura y la producción de alimentos, mientras que otras piensan en reclamar también en las ciudades las áreas comunes, no sólo con fines recreativos, sino para producir alimentos para los pobres. Existen iniciativas más globales y de mayor alcance que se oponen activamente al sistema orientado hacia el crecimiento y las ganancias; entre ellas están, por ejemplo, los esfuerzos de Hazel Henderson<sup>13</sup> por establecer una economía alternativa, la crítica que hace Marilyn Waring<sup>14</sup> al concepto de trabajo que prevalece en la sociedad industrial y capitalista y la propuesta de Margrit Kennedy,<sup>15</sup> que retoma a Gsell, de despojar al dinero de su capacidad "productiva" de producir más dinero a través de los intereses.

Sería incorrecto reunir todos estos esfuerzos teóricos y prácticos en un mismo rubro para hallar una alternativa al sistema destructivo existente, pues hay muchas diferencias en los detalles y quizá también en la perspectiva. Sin embargo, estas iniciativas tienen algo en común: la necesidad de un cambio cualitativo, y no simplemente cuantitativo, en lo que llamábamos la economía. Cada vez más los hombres empiezan a entender que una sociedad pacífica, que se preocupa por las mujeres, los niños y las niñas, justa y sana en un sentido ecológico, no puede ser construida por la continuación de una sociedad industrial orientada hacia el crecimiento.

En vez de desarrollar un modelo abstracto (del que ya expliqué algunos de sus principios y características más importantes),<sup>16</sup> presentaré dos ejemplos de la manera como la gente ha intentado poner en práctica esta perspectiva de subsistencia. Uno, en el Sur, es el caso del movimiento de un pueblo para conservar el agua y la subsistencia en la India. El otro trata de una comuna en Alemania que intenta resolver el problema ecológico del manejo de desechos con una perspectiva de subsistencia. Son casos particulares, pero engloban los elementos más importantes de una sociedad que ya no se basa en el industrialismo y la producción generalizada de mercancías con el fin de obtener ganancias y estimular el crecimiento permanente y el consumismo.

<sup>13</sup> Hazel Henderson, *Creating Alternative Futures*, Nueva York, Pedigree Books, 1978.

<sup>14</sup> Marilyn Waring, *If Women Counted*, Londres, Macmillan, 1989. Véase también Mary Mellor, *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism*, Londres, Virago Press, 1992.

<sup>15</sup> Margrit Kennedy, *Geld ohne Zinsen*, Munich, Goldmann, 1992.

<sup>16</sup> Mies, 1998, *op. cit.*

*Las presas de los pueblos: la presa Baliraja, en la India.* En muchos países del Sur, los proyectos para la construcción de megapresas son una estrategia que tiene como propósito aprovechar los recursos naturales para servir al desarrollo industrial moderno. Casi en todas partes estos proyectos se han encontrado con la oposición de fuertes movimientos de los pueblos, sobre todo de gente del campo, tribus y otros cuyas tierras ancestrales y bases de subsistencia serán inundadas o empantanadas por estas presas. Las personas con preocupaciones ecológicas también se oponen a la construcción de estas presas porque, en la mayoría de los casos, los bosques primigenios, los antiguos templos y las áreas ecológica y culturalmente únicas, serán destruidas para siempre por estos “templos de la modernidad”, como llamaba Nehru a las grandes presas. Uno de los movimientos de resistencia mejor conocidos es el que se opuso al proyecto del valle Narmada en la India, megaproyecto financiado por el Banco Mundial, el más grande del mundo en su tipo, pues consta de dos presas muy grandes y otras 28 muy importantes que deben construirse en el río Narmada. Se esperaban los siguientes beneficios: irrigar más de 2.2 millones de hectáreas de tierra, producir energía eléctrica, sobre todo en las ciudades industriales de Gujarat, y abastecer agua potable. Todos los beneficios favorecerían a personas y grupos de interés que están fuera del área de inundación, pero el costo lo pagarían el ambiente y las 200 000 personas pertenecientes a grupos tribales que serían desplazadas por la inundación de sus tierras ancestrales. La campaña contra el proyecto del valle, el Narmada Bachao Andolan, enfatiza el hecho de que las víctimas del proyecto del valle no pueden contar con una compensación adecuada ni con su reubicación, de modo que sólo se agregarán a las masas de inmigrantes y pordioseros que al final terminan en los barrios bajos de las grandes ciudades. Además, ni siquiera ahora es posible calcular el daño a los bosques, la vida silvestre y la diversidad de especies, ni los riesgos que originan las inundaciones, la salinización y el limo.<sup>17</sup>

Este movimiento en contra del proyecto del valle de Narmada recibe apoyo de activistas sociales de clase media como Medha Patkar y Baba Amte, así como de muchas personas de ámbitos urbanos que se preocupan por esto. Además de esos movimientos, durante muchos años han existido iniciativas que buscan una solución alternativa a los problemas de agua y electricidad en áreas que sufren la sequía frecuentemente en la India, soluciones que deben restau-

<sup>17</sup> Paul Ekins, *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1992.

rar el equilibrio tanto social como ecológico sin sacrificar el futuro en beneficio de ganancias a corto plazo.

El movimiento de Las Presas de los pueblos en Khanapur, en el distrito sangli de Maharashtra, es el resultado de esta búsqueda de un manejo alternativo del agua, que surge de un concepto alternativo de desarrollo. El movimiento inició durante la prolongada huelga textil en Bombay, pues muchas personas que volvieron a su lugar de origen a buscar apoyo para la huelga se encontraron con que, durante muchos años, la gente de Khanapur había padecido sequías severas, pérdida de siembras y escasez de agua. Antes de la huelga, estos trabajadores y trabajadoras habían intentado ayudar a sus pueblos enviando dinero a casa para construir o reparar templos, pero, como señala Bharat Patankar, mostraron escasa solidaridad con el campesinado pobre, la clase de la que habían surgido. Padecer simultáneamente la huelga y la sequía transformó esto. Los trabajadores y las trabajadoras textiles que volvieron intentaron trabajar en el gubernamental Plan para Garantizar el Empleo [Employment Guarantee Scheme] para sobrevivir, pues los sindicatos de la India, al igual que en otros países del Sur, no cuentan con grandes fondos para mantener a los trabajadores durante huelgas largas. Sin embargo, los trabajadores y las trabajadoras textiles de Bombay continuaron durante más de un año la huelga contra la introducción de tecnología para reemplazar la mano de obra.

Se formó entonces una organización de trabajadores y campesinos pobres y sin tierras, la Mukti Sangarsh, que tuvo éxito al protestar para conseguir salarios adecuados y oponerse a la corrupción en los esquemas del Plan para Garantizar el Empleo. Mientras otros sindicatos y partidos políticos exigían que les dieran a los trabajadores del Plan la misma posición que tenían otros trabajadores regulares y permanentes, ellos sostenían que la sequía se había convertido en una característica de su área y que el trabajo del Plan para Garantizar el Empleo debía considerarse regular. Por consiguiente, la Mukti Sangarsh y la gente, que creían que las sequías debían erradicarse, comenzaron a estudiar las razones de este fenómeno, así que preguntaron a personas de mayor edad cuál había sido la situación en su época y descubrieron que los tres ríos que recorren Khanapur Taluka siempre tuvieron caudal, hasta la década de 1970, y que también había suficientes pozos y agua. Hoy en día esos ríos, sobre todo el más grande, son lechos arenosos áridos con flujos de agua ocasionales durante el monzón. ¿Qué ocurrió? Desde la década de 1980, varios concesionarios privados extrajeron arena de los lechos secos de los ríos y la vendieron a las compañías constructoras de las ciudades, con lo cual provocaron que se redujera la filtración de agua y los pozos se secaron.

Además, desde mediados de la década de 1970 esta área se había transformado y pasó de ser una agricultura más o menos orientada a la subsistencia a un sistema de granjas capitalistas en un contexto de revolución verde. Los viejos cultivos de subsistencia, como el *bajra* y el *jowar* (tipos de mijo), fueron reemplazados por cultivos comerciales como la caña de azúcar, que además de requerir pesticidas y fertilizantes químicos necesita enormes cantidades de agua. Durante este proceso desaparecieron los viejos métodos de cultivo, pues la gente del campo comenzó a depender más de las compañías productoras de semillas, fertilizantes y productos químicos, así como de los bancos y las fluctuaciones del mercado. Debido al apremio de producir para el mercado, los pequeños productores se endeudaron cada vez más y muchos tuvieron que emigrar a la ciudad para buscar trabajo, mientras que los productores a gran escala sobrevivieron y consumieron casi toda el agua. Este desarrollo agroindustrial tuvo el apoyo del gobierno maharashtra porque contaba con una base de votantes estable en el área.

La Mukti Sangarsh y la Organización de la Ciencia de los Pueblos de Maharashtra organizaron ferias científicas y discusiones en los poblados, en las que la gente estudió el manejo del agua desde una perspectiva histórica. También fueron examinados los viejos métodos de cultivo, las condiciones geológicas y la vegetación del área, y se propusieron esquemas viables para una agricultura alternativa.

Se decidió que la gente se negaría a realizar labores como romper piedra y construir caminos, que señalaban los programas de alimentos por trabajo del gobierno en época de sequía, los cuales también obtenían mano de obra barata para ampliar caminos y otros proyectos semejantes de infraestructura. Los trabajadores del Plan para Garantizar el Empleo insistieron en que su mano de obra debía usarse de manera productiva para erradicar la sequía en el área.

Después de un congreso sobre la sequía que se organizó en 1985, la gente de dos poblados elaboró un plan para construir una presa comunitaria, la presa Baliraja. También realizó protestas en la Universidad de Kolhapur para exigir la ayuda de los científicos y estudiantes para los campesinos afectados por la sequía, lo cual dio por resultado la creación del Comité para Erradicar la Sequía y que los profesores y estudiantes ayudaran con las inspecciones.

*Controlar sus propios recursos.* Para financiar la construcción de la presa, la gente decidió vender por sí misma una pequeña cantidad de arena del lecho del río Yerala, aunque la ley determina que la arena de los ríos pertenece al gobierno. También quería detener la extracción comercial de arena que realizaban los concesionarios de fuera. La construcción de la presa comenzó en noviem-

bre de 1986. Los estudiantes universitarios acamparon allí 40 días y ofrecieron su mano de obra voluntaria; asimismo, los simpatizantes en Bombay y Pune reunieron unas 100 000 rupias en calidad de préstamo sin intereses.

El gobierno se opuso a la construcción con el argumento de que el cálculo de 700 000 rupias que había hecho la comunidad era insuficiente para cubrir los costos y se necesitarían al menos 2 800 000, además de que los cálculos de agua eran incorrectos. Sin embargo, la gente perseveró y subrayó las ventajas ecológicas de una presa pequeña como la suya, la necesidad de conservar el agua, la protección de los pozos que se estaban secando y otros puntos. No pedían ayuda alguna del gobierno, excepto su permiso para construir la presa y detener la extracción comercial de su arena.

Recibieron el permiso gubernamental en 1988 y la presa se terminó en 1990. La presa Baliraja es ejemplo de la manera en que las personas pueden emplear sus propios recursos y al mismo tiempo conservar el equilibrio ecológico. Las personas toman cosas de la naturaleza pero también le devuelven cosas.

*Un nuevo sistema de distribución del agua.* Al discutir sus problemas con el agua, las personas habían identificado que una causa de la sequía era la distribución desigual de agua que había imperado hasta ese momento, ya que quienes poseían la mayoría de las tierras también tenían casi toda el agua para irrigar sus cultivos comerciales. Sin embargo, desde el principio el agua que se juntaba en la presa Baliraja se distribuía equitativamente y con base en los siguientes principios:

- El agua como recurso pertenece a todos y debe distribuirse *per capita*, no según la posesión de tierras.
- Todas las personas, incluidas las mujeres y las personas sin tierras, deben recibir la misma cantidad.
- Las personas que carecen de tierras pueden rentarlas como aparceros y usar su ración de agua o venderla.
- Cada ración de agua cuesta 10 rupias o equivale a la *shramdan* (mano de obra gratuita) de un día en la presa.

En consecuencia, no puede cultivarse caña de azúcar en los campos irrigados con agua de la presa Baliraja, pues es un cultivo que necesita mucho líquido.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> K. J. Joy, "Baliraja smruthi Dharan: The People's Dam. An Alternative Path to Development", texto inédito, octubre de 1990; Patankar Bharat, "Alternative Water Management: The Case

De esta manera, la gente no sólo quería recuperar el control de sus propios recursos y restablecer el equilibrio ecológico en el área, sino que además empezó a cambiar las relaciones sociales desiguales entre las clases y los géneros. Por primera vez, las mujeres recibieron una parte de un recurso que realmente pertenece a toda la gente y a la naturaleza.

*Un nuevo sistema de cultivo y una agricultura alternativa.* El movimiento Mukti Sangarsh también quería cambiar el sistema agrícola capitalista, pues era social y ecológicamente desastroso. Se propuso una nueva forma de cultivo en la que los distintos recursos (tierra, agua, especies diferentes) debían usarse para facilitar un sistema sustentable en los ámbitos económico, social y ecológico. Los cultivos, la tierra y el agua debían dividirse de manera alternativa, de modo que una familia de cinco miembros debía poseer un promedio de tres acres de tierra (el promedio en Maharashtra).

K. J. Joy, activista del Mukti Sangarsh, explicó este nuevo patrón de cultivo, sobre todo el cultivo de la biomasa:

Ahora es bien sabido que si la producción de biomasa se integra con la producción de cultivos de subsistencia y con un uso prudente del agua podría aumentar sustancialmente la productividad de campesinos marginales, sería sustentable durante un periodo, ofrecería seguridad al satisfacer las necesidades de subsistencia y también reduciría las inversiones monetarias que se necesitan para la agricultura. Los excedentes de leña para combustible y para otros fines y de forraje podrían superar en mucho las necesidades de producción y consumo, con lo que se obtendría un ingreso no agrícola. Casi el 20%-40% de la biomasa (hojas, maleza, entre otros) debe desempeñar un papel importante como inversión en el agrosistema. Sirve como forraje y/o fertilizante ... los productos del agrosistema y de los cultivos forestales (también) servirían como base para un desarrollo industrial descentralizado y basado en el agro.<sup>19</sup>

Durante el movimiento de las presas comunitarias, la gente, además de reevaluar sus antiguas habilidades y conocimientos para la subsistencia, también comenzó a cuestionar el papel de la ciencia y la tecnología en el “desarrollo” de

---

of Baliraja Dam”, en *Our Indivisible Environment. A Report of Perspectives*, Bangalore, 1-7 de octubre de 1990, pp. 51-52. Comunicación privada, de K. R. Datye, Gail Orvedt y Bharat Pantankar.

<sup>19</sup> Joy, *op. cit.*, p. 7.

áreas aparentemente atrasadas y que la gente fuera tratada como pasiva e ignorante. En este movimiento la gente participó de manera completa en el desarrollo de tecnología alternativa; por su parte, hombres y mujeres dedicados a la ciencia y la ingeniería apoyaron para hacer un uso creativo del conocimiento de las comunidades y combinarlo con la ciencia moderna. El proyecto de una industria basada en el agro y descentralizada (véase la cita anterior) se inspira en los conocimientos nuevos sobre el uso ecológico de la biomasa no sólo como fertilizante, pesticida o en métodos agrícolas nuevos, como los de Fukuoka, Jean Paine o Bill Mollison, sino también como materia prima para producir artículos en los que se había utilizado una serie de materias primas y fuentes de energía no renovables. Por ejemplo, la biomasa, la ceniza y los trozos pequeños de madera pudieron usarse para crear un sustituto del concreto llamado geoconcreto. Otra categoría nueva de materiales sintéticos es el paño de filtro basado en la biomasa y que se llama geotela, que puede usarse para el control del drenaje y de la filtración.

El desarrollo de nuevos materiales y tecnología basados en la biomasa busca ofrecer sustitutos de los recursos no renovables, que requieren energía intensiva y son importados, además de que facilita la integración de la organización social, la participación activa de las personas en el desarrollo del conocimiento y del trabajo de las comunidades y la recreación de un modo de subsistencia ecológica y económicamente sustentable. Incluso los ingenieros que apoyaron el movimiento de la Presa de los Pueblos vieron la clara necesidad de un enfoque integrado de ese tipo.<sup>20</sup>

La presa Baliraja de Khanapur demuestra lo fructífero que es un enfoque sinérgico, integrado, que se orienta a la subsistencia y donde los elementos fundamentales son:

- La organización social de las personas.
- La recuperación de su conocimiento y sus habilidades de subsistencia.
- La participación activa en el proceso de desarrollo.
- Un intento serio por cambiar las estructuras de inequidad y explotación sociales, incluyendo la de género.
- Una crítica a la ciencia y la tecnología hegemónicas, y el desarrollo de alternativas sustentables ecológicas y con bases locales.

<sup>20</sup> K.R. Datye, "Opportunities for Sustainable Livelihoods in Semi-Arid Environment", texto presentado en la reunión de expertos en torno a la vulnerabilidad que genera la escasez de agua en regiones semiáridas, Vadstena, Suecia, febrero de 1989.

- Un esfuerzo por dar fin a la privatización de los bienes comunes, y en vez de eso intentar recrear el control de la comunidad sobre los recursos naturales como el agua, la arena y demás.

Todos estos componentes de una estrategia de integración se centran en el principal objetivo de este enfoque: recuperar la confianza, la autosuficiencia y la subsistencia, es decir, volverse más independientes de los poderes mercantiles externos en los sentidos económico, social y ecológico.

#### DE LA BASURA A LA SUBSISTENCIA

*Fase 1: del movimiento de estudiantes al de invasores de tierras.* Sozialistische Selbsthilfe Köln (Autoayuda Socialista en Colonia, ssk, por sus siglas en alemán) es una de las más viejas iniciativas de autoayuda en Colonia, Alemania, y tuvo sus inicios en el movimiento estudiantil al principio de la década de 1970. Un grupo de estudiantes de Colonia se inspiró en argumento de Herbert Marcuse de que no podía esperarse que la “revolución”, la alternativa a la sociedad industrial y capitalista, surgiera de la clase trabajadora en las sociedades opulentas e industrializadas, sino más bien de los grupos marginados y de los grupos colonizados del tercer mundo. Por lo tanto, inició un plan que tenía como objetivo proporcionar refugio a los jóvenes que habían escapado de hogares autoritarios, reformatorios o incluso prisiones. Sostenían que podían ofrecer a estos jóvenes una mejor educación y mejores perspectivas de vida que las instituciones gubernamentales. Al principio su iniciativa se llamaba *Sozialpädagogische Sondermassnahme Köln* (Medidas Sociopedagógicas Especiales de Colonia; ssk, por sus siglas en alemán) y plantearon una serie de principios según los cuales todas las personas serían aceptadas en su comuna. En un primer momento, el proyecto recibió el apoyo del Departamenteo de Bienestar Social del municipio de Colonia, que además de dar una casa a ssk aceptó pagar por un niño o una niña la misma cantidad que pagaban en un reformatorio. Sin embargo, con el paso del tiempo se volvió evidente que el proyecto era demasiado caro para el municipio, aparte de que los vecinos empezaron a quejarse de que aceptaba a todo mundo, incluso gente con problemas de alcoholismo y drogadicción.

Cuando el Departamento de Bienestar Social decidió cerrar la ssk en 1974, el grupo, entonces conformado por unas 100 personas, encontró asilo político temporal en *Fachhochschule Köln*, en el Departamento de Pedagogía Social y Trabajo Social.

Entonces surgió la pregunta de si ssk sobreviviría sin el apoyo financiero del municipio. Unas 30 personas decidieron continuar y depender sólo de su propio trabajo y de la ayuda de amistades y simpatizantes. Desde ese momento cambiaron su nombre al de Sozialistische Selbsthilfe Köln (Autoayuda Socialista en Colonia, ssk por sus siglas en alemán) y establecieron una serie de reglas estrictas para quienes quisieran integrarse. Las más importantes fueron:

- No se acepta dinero del Estado, ni siquiera de la beneficencia social. La autosuficiencia es el principio más importante.
- Todos, hombres y mujeres, deben trabajar para la subsistencia de todos. Cada mañana se distribuye el trabajo entre toda la comuna.
- Todos los ingresos se juntan y se distribuyen de manera equitativa.
- No se permite la violencia (maltrato, hostigamiento, etc.) dentro de ssk.
- No se permiten las drogas ni el alcohol.
- Todas las personas deben participar en el trabajo y las acciones políticas.
- ssk no tiene dirigentes. Todos los problemas se discuten en sesiones plenarias y las decisiones se toman de acuerdo con el principio de consenso.

La comuna de ssk consideró que además de tratarse de reglas y principios necesarios para su supervivencia, también eran el inicio de una sociedad verdaderamente socialista en la que debían trascenderse los modelos de sociedad capitalista y socialista con su centralismo y burocracia, que prevalecían en Europa durante esa época. ssk consideraba que su propia comuna era un modelo para ese tipo de sociedad.

ssk realizó diversos trabajos para subsistir, como transportar carbón, recolectar y revender muebles, ropa o enseres domésticos viejos; hacer reparaciones, limpiar casas, realizar labores de jardinería y otros. Prácticamente vivían de la basura de nuestra sociedad opulenta.

Las actividades políticas de ssk se centraron en los problemas que creó la estrategia de modernización de la comunidad comercial y de quienes diseñaron la ciudad, que penalizaba sobre todo a los pobres, los viejos y los trabajadores extranjeros. Debido a la política de transformar el centro de Colonia en un complejo de bancos, centros financieros y de seguros, se destruyeron las viviendas viejas y baratas y sus habitantes fueron arrojados a la periferia de la ciudad, una zona más cara. Durante muchos años, la comuna de ssk estuvo al frente del movimiento de invasores de Colonia, que luchó contra la destrucción de los vecindarios viejos y baratos.

Otra importante lucha política se centró en las condiciones inhumanas que prevalecían en muchos hospitales psiquiátricos manejados por el Estado. Expusieron a la luz pública estas condiciones y ofrecieron refugio en su comuna a los pacientes que habían huido de estas instituciones, con lo que iniciaron un amplio debate crítico sobre el sistema psiquiátrico de Alemania y obligaron a las autoridades a cerrar uno de los hospitales más conocidos y hacer reformas en los otros.

En éstas y muchas otras luchas políticas, la fuerza de ssk ha radicado en su capacidad para realizar acciones no burocráticas, directas y rápidas, en la publicidad innovadora a través de periódicos murales, en un vínculo directo entre acción y reflexión y en su compromiso de vivir con sus propios recursos y de estar abiertos a todo lo que ha sido pisoteado, a toda la “basura” social de nuestra sociedad industrial. Con el paso del tiempo, ssk se volvió muy conocida y obtuvo un poder considerable mediante sus luchas. La burocracia del ayuntamiento de Colonia tenía ser expuesta por ssk y a menudo cedió ante sus demandas, de modo que con el paso del tiempo se crearon cinco nuevos centros de ssk en los alrededores de Colonia, los cuales siguen los mismos principios.

*Fase 2: de Chernobyl al problema de la ecología y al descubrimiento de la subsistencia.* Aproximadamente en 1986, tras la catástrofe en Chernobyl, la comuna de ssk adquirió conciencia del problema de la ecología. Comenzaron a cuestionar su modelo de socialismo y se preguntaron sobre su utilidad en un ambiente envenenado y contaminado por la radiactividad y los demás desechos tóxicos de la sociedad industrial. En consecuencia, tuvieron muchas discusiones para ver cómo podían cambiar ssk para contribuir a una sociedad más sana en un sentido ecológico; sin embargo, no llegaron a un consenso y la organización tuvo que enfrentar una crisis grave cuando algunos de sus miembros abandonaron la comuna.

En esta época, mi amiga Claudia v. Werlhof y yo organizamos un coloquio en la Evangelische Akademie de Bad Boll, llamado Die Subsistenzperspektive, ein Weg ins Freie (Perspectiva de Subsistencia, un Camino Abierto), cuyo objetivo fue reunir a activistas y teóricas y teóricos del movimiento de mujeres, de los movimientos alternativo y ecológico y del tercer mundo, con el fin de aclarar nuestras ideas sobre una posible estrategia común: la perspectiva de subsistencia. También invitamos a tres miembros de ssk porque consideré que habían practicado esta perspectiva durante varios años. Después resultó que el coloquio sí había abierto “un camino” para ssk, pues sus tres activistas descubrieron las interrelaciones globales entre su propio trabajo e ideales y movimientos tan di-

versos como el de campesinos en Venezuela, las luchas de los pueblos contra la modernización y la industrialización en Ladakh, el movimiento de Chipko en la India, además de que también descubrieron la riqueza que reside en el concepto de subsistencia y se dieron cuenta de que abarcaba todo aquello que habían anhelado durante todos esos años. En un folleto de ssk llamado *Tierra a la vista*, Lothar Gothe (una de las persona que la fundaron) y Maggie Lucke definieron el concepto de esta manera:

La palabra (subsistencia) proviene de la palabra latina *subsistere*, que tiene entre sus diversos significados los de “estar quieto, detenerse, persistir, resistir, quedarse atrás, permanecer en lo anterior”. Hoy en día, la palabra significa “ser capaz de vivir con (por) las necesidades básicas (mínimas) de la vida” o “existir y sostenerse con el esfuerzo propio”.

Hoy en día incluimos todos estos significados y connotaciones cuando hablamos de la perspectiva de subsistencia como una solución, como la salida de emergencia de nuestra sociedad industrial que ha crecido en exceso y se encuentra sitiada.

Vivir de acuerdo con la estrella guía de la subsistencia significa que ya no se vive de la explotación del ambiente ni de los pueblos extranjeros. Para la vida humana, significa un nuevo equilibrio entre hablar y dar, entre cada una de nosotras y las otras personas, entre nuestro pueblo y los otros pueblos, entre nuestra especie y las otras especies de la naturaleza...<sup>21</sup>

*Fase 3: de la basura a la composta.* El coloquio de subsistencia en Bad Boll significó, además del descubrimiento de un nuevo concepto guía, el inicio de un proceso nuevo en el que su vieja utopía podía recrearse dentro de un nuevo marco ecológico. Gracias a una amiga que estuvo presente en el coloquio, las tres personas de ssk establecieron contacto con el biólogo Peter van Dohlen, quien había desarrollado un método para hacer composta en recipientes cerrados con los desechos orgánicos de la cocina. Había hecho intentos infructuosos por persuadir al Partido Ecologista de Colonia de difundir esta tecnología de composta, que era especialmente apropiada para las ciudades. El encuentro de las tres personas de ssk con Peter fue una reunión de personas que, abandonadas a su suerte, empezaban a desesperarse y no veían solución para su crisis, pero al juntarse e intercambiar ideas dio inicio un nuevo proceso creativo que aún conti-

<sup>21</sup> Lothar Gothe y Meggie Lucke, *Land in Sight*, Colonia, 1990.

núa. Para no hacer el cuento largo, la tecnología que desarrolló Peter proporcionó a ssk un nuevo tipo de trabajo ecológico, autosuficiente y significativo, mientras que él encontraba por fin gente que entendía la importancia de esta tecnología para hacer composta y que, como un colectivo, estaba lista para trabajar y ponerla a funcionar. Después de adaptar un viejo contenedor de petróleo para hacer composta, la gente de ssk recolectó desperdicios de cocina del vecindario de Gummersbach y experimentó con ellos. El resultado fue excelente, pues la basura se convirtió en composta en tres semanas; además, también aprendieron el método de Jean Paine, con el que se emplea la biomasa de ramas de árboles, arbustos y setos para generar calor en un biogenerador, pero también para restaurar la fertilidad del suelo.

Al mismo tiempo, y de acuerdo con sus principios de combinar el trabajo de subsistencia manual y práctico con el político, ssk se acercó a las autoridades municipales de las ciudades y poblados donde tenía filiales y exigió contratos para que sus grupos hicieran composta con los desperdicios orgánicos de las casas. Exigieron el pago de una cantidad igual a la que pagaban los ciudadanos por deshacerse de la basura de sus casas, lo cual en este momento equivale a 300 marcos alemanes por tonelada. La lucha por los contratos duró varios años, pero ssk ya había iniciado el trabajo y su proyecto de composta consiguió cada vez más apoyo de la gente.

La importancia política de este proyecto es que se desarrolló una nueva tecnología ecológica, controlada por la gente y barata, para devolver la biomasa (desechos de cocina) al suelo en forma de composta, en vez de simplemente tirarla o quemarla, con lo que se contamina mucho más el ambiente. Desde el principio, Lothar Gothe vio con claridad la importancia estratégica del problema de los desechos, para el cual la sociedad industrial no ofrece soluciones. Lo que la sociedad consumista llama desecho, del que hay que deshacerse lo más pronto posible, es materia prima para la incipiente industria de eliminación de desechos, en la que entre más desechos se produzcan es mejor. Edelhoff, el industrial de eliminación de desechos más importante en el área, que tiene el monopolio de esta industria, tenía contratos con todos los municipios para recolectar todos los desechos domésticos, incluidos los orgánicos. ssk, al reclamar estos desechos que constituyen aproximadamente 40% de la basura doméstica, logró resistir con éxito la privatización y la destrucción de una importante biomasa, un recurso común, que se realizaba para beneficiar la obtención de ganancias.

Ahora ssk tiene contratos de composta en Colonia y en otros cuatro poblados y municipalidades. Cabe señalar que el consejo municipal de Gummersbach ha acordado cambiar su contrato con Edelhoff y ampliar el de ssk a 400 casas

más. Tal parece que las autoridades municipales han empezado a comprender que la eliminación industrial de desechos y basura de cocina no puede ser la solución y, pese a su resistencia inicial, ahora favorecen a grupos como ssk.

*Fase 4: de la composta a la agricultura de subsistencia.* Desde el principio, ssk ha enfatizado la interrelación que existe entre los diversos problemas de los que se ocupa: desempleo, degradación ambiental, falta de salubridad en la mayoría de los trabajos, sensación de futilidad, soledad, problemas de salud, falta de dignidad y de reconocimiento, sobreconsumo y adicciones, entre otros. Por lo tanto, también debía hallar soluciones similares y sinérgicas en su labor política y práctica.

Una continuación lógica del proceso de composta fue que algunos grupos de ssk comenzaron a buscar tierra, pues como dice Lothar Gothe, la composta pertenece a la tierra. Al principio, ssk vendía la composta en tiendas ecológicas, a jardineros y a otras personas, pero resultó claro que en las ciudades y los poblados no había suficientes personas que la necesitaran o la quisieran, así que debían hallar qué hacer con ella.

A raíz de esto, se adquirió de manera privada, pero para el uso de la comunidad, un trozo de tierra en un valle que se llamaba Duster Grundchen. Por primera vez, algunos miembros de ssk, quienes hasta ese momento sólo conocían la vida urbana, comenzaron a trabajar la tierra: limpiaron, prepararon una parcela experimental, cuidaron el biogenerador y todo lo demás. Por primera vez, estos seres urbanos empezaron a experimentar el placer de realizar trabajo manual difícil pero ecológicamente importante en la tierra, en cooperación con la naturaleza. A algunos y algunas de los integrantes más jóvenes de ssk Gummersbach no les emocionaba mucho tener que caminar 15 kilómetros desde Gummersbach para trabajar en el valle.

Para Lothar Gothe, la pregunta era si ese trabajo de subsistencia ecológica, además de ser aceptado por los miembros de ssk, lograría con el tiempo ofrecer una solución a la sociedad en general. Este enfoque sólo podría tener futuro si la gente comenzaba a *entender* la importancia y la necesidad de trabajar así en la tierra y *disfrutarlo*, pues la *combinación del trabajo como carga y del trabajo como placer* es una condición previa y necesaria para que la tierra y la sociedad sanen.

El trabajo en el Duster Grundchen, la continuación lógica de la estrategia de crítica de consumo, el uso de basura orgánica para hacer composta, comenzó a mostrar que el enfoque ecológico y social holístico que llamamos “perspectiva de subsistencia” se basa en la interrelación.

Esto desató una nueva sensación de entusiasmo, disfrute, importancia y propósito personal y político en los miembros de ssk y en otras personas, sobre todo jóvenes, y produjo además una oleada nueva de reflexión, teoría y creatividad política. Lothar Gothe, en un texto que surgió en este proceso de acción y reflexión, y que fue enviado al presidente de las autoridades locales (Regierungspräsident), señaló que ni el gobierno ni partido oficial alguno habían logrado resolver tantos problemas interrelacionados con un solo proyecto. Por el contrario, el proyecto de ssk combinaba la solución de problemas ecológicos con la solución de problemas sociales, sanaba a la tierra, las personas y las comunidades al crear trabajo significativo, proporcionaba un sentido nuevo de propósito a mujeres y hombres marginados socialmente, desarrollaba una tecnología nueva y apropiada a partir de objetos obsoletos y desechados, recultivaba eriales, restablecía una nueva sensación de comunidad entre personas que se preocupan y se sienten responsables por el futuro de la vida en el planeta y creaba una esperanza nueva no sólo para quienes se involucraban directamente en el proyecto, sino también para muchos y muchas que habían perdido la orientación.

El carácter *sinérgico* de este proyecto no estaba planeado, pero surgió de la necesidad, y es lo que garantiza su supervivencia. Si se hubiera desarrollado como un proyecto monocultural con un solo objetivo y planeado por especialistas, no habría sobrevivido.

Con la guía de la perspectiva de subsistencia y la necesidad de tener paja suficiente para los animales, el siguiente paso era comprar una granja vieja y reparar el equipo para la producción de subsistencia. Al mismo tiempo, el grupo aseguró un contrato para hacer composta con la basura de cocina de varios poblados, que se usa para fertilizar los huertos y campos nuevos donde se practica la agricultura orgánica experimental para producir verduras que consumen los trabajadores de ssk en la granja. En la granja hay pollos, cerdos, patos, cabras, ovejas y un caballo que jala una carreta con la que se recoge la basura. En estos momentos entre seis y ocho personas pueden vivir de este trabajo de subsistencia.

## CONCLUSIÓN

Cuando resumimos los principales rasgos de la perspectiva de subsistencia que ha moldeado e inspirado las iniciativas que he descrito en estas páginas, así como muchos de los movimientos de base feministas y ecológicos a los que alude este libro, decimos que estas luchas por sobrevivir son una crítica práctica a una tecnología agresiva, explotadora y ecológicamente destructiva, pero también a

los sistemas industriales socialistas y capitalistas orientados sólo a crecer y producir mercancías. Aunque ninguno de estos movimientos, iniciativas y comunidades ha presentado una utopía nueva, explícita y ya elaborada para una sociedad no explotadora, no colonial, feminista y sana desde una perspectiva ecológica, en su práctica y su teoría hay evidencia suficiente para mostrar que su concepto de una “sociedad buena” difiere de la utopía marxista clásica. Mientras que para Marx y sus seguidores el capitalismo es la “partera” de la “base material” sobre la que puede construirse una sociedad socialista, estos movimientos e iniciativas muestran su rechazo al supermercado universal como modelo para una sociedad mejor, aun cuando fuera accesible a todas las personas por igual. Tampoco aceptan la idea de Engels de que lo que es bueno para la clase gobernante debe serlo para todas las personas.<sup>22</sup> El concepto que tienen estas mujeres y hombres de lo que es una “buena vida” y la “libertad” es diferente, al igual que lo son sus conceptos de economía, política y cultura. Su utopía quizá no pueda plantearse de manera explícita, pero sus componentes ya se están probando en la práctica cotidiana, así que es una *utopía concreta* en potencia. ¿Cuáles son las características principales de esta perspectiva de subsistencia?

1. El objetivo de la *actividad económica* no es producir una montaña siempre creciente de mercancías y dinero (salarios o ganancias) para un mercado anónimo, sino la creación y la re-creación de la *vida*, es decir, la satisfacción de necesidades humanas fundamentales sobre todo mediante la producción de valores de uso y no a través de la compra de mercancías. Los principios económicos más importantes son el autoabastecimiento y la autosuficiencia (sobre todo en lo que respecta a alimentos y otras necesidades básicas), la regionalización y la descentralización en relación con una burocracia estatal. Los recursos locales y regionales se usan pero no se explotan y el mercado desempeña un papel subordinado.

2. Estas actividades económicas se basan en *relaciones* nuevas: a) con la *naturaleza*: la naturaleza se respeta en su riqueza y diversidad inherente como una condición previa para la supervivencia de todas las criaturas de este planeta. Por ende, la naturaleza no es explotada por la mera ganancia; en vez de eso y siempre que es posible, se repara el daño que el capitalismo le ha causado. La interacción humana con la naturaleza se basa en el respeto, la cooperación y la reciprocidad, de modo que la dominación del hombre sobre la naturaleza (el principio que ha guiado a la sociedad del Norte desde el Renacimiento) se ve

<sup>22</sup> Friedrich Engels, “Origin of the Family, Private Property and the State”, en Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 3, Moscú, Progress Publishers, 1976.

reemplazado por el reconocimiento de que los seres humanos son parte de la naturaleza y que ella tiene su propia subjetividad.

b) *Entre las personas*. Como la dominación del hombre sobre la naturaleza se relaciona con la del hombre sobre las mujeres y sobre otros seres humanos,<sup>23</sup> no puede establecerse una relación distinta y de no explotación con la naturaleza sin antes realizar un cambio en las relaciones humanas, sobre todo *entre las mujeres y los hombres*. Esto no sólo significa un cambio en las diversas *divisiones del trabajo* (división sexual, trabajo manual/mental y urbano/rural, entre otras), sino, sobre todo, la sustitución de las relaciones monetarias o mercantiles por principios como la reciprocidad, la mutualidad, la solidaridad, la confianza; el compartir y el cuidar de otros, el respeto al individuo y la responsabilidad por el "todo". La necesidad de una *seguridad de subsistencia* no se satisface con la confianza en una cuenta bancaria en un Estado de bienestar, sino con la seguridad de la comunidad propia. Una perspectiva de subsistencia sólo puede llevarse a cabo en el interior de una red de relaciones humanas estables y confiables; no puede basarse en el individualismo egoísta y atomizado de la economía de mercado.

3. Una perspectiva de subsistencia se sustenta en la democracia de bases o participativa, y la difunde no sólo en lo que concierne a las decisiones políticas *per se*, sino también en relación con todas las decisiones tecnológicas, sociales y económicas. Se anulan en gran medida las divisiones entre la política y la economía o entre las esferas pública y privada. Lo personal es político. No sólo el parlamento, sino también la vida cotidiana y los modos de vida son los campos de batalla de la política. Ya no se espera que los representantes electos sean los únicos que asuman la responsabilidad y la acción políticas, sino que deben ser asumidas por todas las personas de manera práctica y comunitaria.

4. Una perspectiva de subsistencia requiere necesariamente un enfoque multidimensional o sinérgico para resolver los problemas. Se basa en el reconocimiento de que los distintos sistemas de dominación están interconectados y que los problemas no pueden resolverse de manera aislada o con un mero arreglo tecnológico. De este modo, los problemas sociales (relaciones patriarcales, desigualdad, alienación, pobreza) deben resolverse junto con los problemas ecológicos. Esta interconexión de todas las formas de vida en la tierra, de

<sup>23</sup> Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Montreal, Buffalo, Black Rose Books, 1986; Mies, 1991, *op. cit.*; Martha Ackelsberg e Irene Diamond, "Is Ecofeminism a New Phase of Anarchism?", texto presentado en el Octavo Coloquio de Berkshire sobre la Historia de las Mujeres, Nueva Brunswick, Nueva Jersey, Douglass College, 8-10 de junio de 1990.

los problemas y las soluciones, es una de las revelaciones más importantes del ecofeminismo.<sup>24</sup>

5. Una perspectiva de subsistencia requiere un paradigma nuevo de ciencia, tecnología y conocimiento. En lugar de la ciencia y la tecnología que prevalecen y que son reduccionistas e instrumentalistas, basadas en las dicotomías dualistas que han constituido y mantenido la dominación del hombre sobre la naturaleza, las mujeres y otras personas, la ciencia y la tecnología de subsistencia, feministas y ecológicamente sanas se desarrollarán en acciones participativas con las personas. Ese tipo de conocimiento y ciencia de bases que se funda en la gente y en las mujeres conducirá a una reevaluación de viejas tradiciones y sabidurías de supervivencia y empleará el conocimiento moderno de manera que la gente conserve el control sobre tecnología y sus bases de supervivencia. Las relaciones sociales no son ajenas a la tecnología, sino que se encuentran incorporadas a los artefactos, de modo que la ciencia y la tecnología no reforzarán relaciones sociales desiguales ni harán posible una mayor justicia social.

6. Una perspectiva de subsistencia conduce a la reintegración de la cultura y el trabajo, del trabajo no como carga sino como placer. No promete pan sin sudor, pero tampoco implica una vida de lágrimas. Por el contrario, sus objetivos más importantes son la felicidad y la satisfacción de una vida plena. La cultura es más amplia que la actividad especializada de una élite profesional, pues es algo que inunda la vida cotidiana.

Esto también requiere la integración de espíritu y materia, lo cual implica un rechazo tanto del materialismo mecánico como de la espiritualidad etérea. Se trata de una perspectiva que no puede llevarse a cabo en una visión dualista del mundo.

7. Una perspectiva de subsistencia se opone a los esfuerzos por privatizar y/o comercializar más los bienes comunes: agua, aire, desechos, suelo, recursos. En vez de eso, busca que se asuma una responsabilidad común por estos dones de la naturaleza y exige su conservación y regeneración.

8. Muchas de las características anteriores también son necesarias para la creación de una sociedad ecofeminista, sobre todo la insistencia teórica y práctica en la interconexión de todas las formas de vida en un concepto de política que coloque en primer plano la práctica cotidiana y la ética empírica, la consistencia de los fines y los medios. No obstante, los dos ejemplos que he documentado no son proyectos feministas en el sentido estricto en que a menudo se entiende el término, es decir, iniciativas sólo de mujeres en las que los hombres

<sup>24</sup> Ackelsberg y Diamond, *op. cit.*

no desempeñan ningún papel. De hecho, quienes iniciaron estos proyectos fueron hombres. En el movimiento ecofeminista hay muchos ejemplos de proyectos e iniciativas exclusivamente de mujeres, pero la pregunta es si podemos concebir una perspectiva para una mejor sociedad en el futuro al concentrarnos sólo en las mujeres o al construir islas de mujeres en el océano patriarcal y capitalista. Las ecofeministas ponen énfasis en superar los dualismos y las falsas dicotomías que existen y desean colocar la interdependencia de todas las formas de vida en el centro de una ética y una política nuevas,<sup>25</sup> por lo que sería inconsistente excluir a los hombres de esta red de responsabilidad por la creación y la continuación de la vida. El ecofeminismo no significa, como sostienen algunas personas, que las mujeres limpien el caos ecológico que han causado el patriarcado y el capitalismo; las mujeres no serán las eternas *Trummerfrauen* (mujeres que limpian los restos después de las guerras patriarcales). Por consiguiente, una perspectiva de subsistencia significa forzosamente que los hombres deben empezar a compartir, *en la práctica*, la responsabilidad por la creación y la conservación de la vida en el planeta, por lo que deben iniciar un movimiento para redefinir su identidad. Deben dejar de participar en la producción destructiva de mercancía que sólo beneficia la acumulación y comenzar a hacerlo en el trabajo que realizan las mujeres para conservar la vida. En términos prácticos, esto significa que deben participar en el trabajo de subsistencia no remunerado: en el hogar, con los hijos e hijas, con la gente de mayor edad y con las personas enfermas, en el trabajo ecológico para sanar el planeta, en las nuevas formas de producción para la subsistencia.

En este punto es necesario abolir la vieja división sexista del trabajo que criticaron las feministas en la década de 1970, según la cual los hombres se convierten en los teóricos de la perspectiva de subsistencia mientras las mujeres realizan el trabajo práctico. Esta división entre el trabajo mental y el manual es contraria a los principios de una perspectiva de subsistencia. Los dos ejemplos que he documentado resultan significativos a este respecto, pues muestran que los hombres han comenzado a ver lo importante que es superar esta dicotomía.

9. Además, si se anula la dicotomía entre las actividades que producen y conservan la vida y las que producen mercancías, si los hombres adquieren las características de cuidado y, preocupación por los otros que han sido considerados del dominio de las mujeres, y si en una economía basada en la autodependencia, la mutualidad y el autoabastecimiento no sólo las mujeres, sino también

<sup>25</sup> Irene Diamond y Gloria Feman-Orenstein, *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990.

los hombres, participan en la producción de subsistencia, no tendrán el tiempo ni la inclinación para dedicarse a sus juegos bélicos. Una perspectiva de subsistencia será la contribución más significativa a la desmilitarización de los hombres y la sociedad. Sólo una sociedad basada en la perspectiva de subsistencia puede vivir en paz con la naturaleza y defender la paz entre las naciones, entre las generaciones, entre los hombres y las mujeres, pues no basa su concepto de una buena vida en la explotación y la dominación de la naturaleza y de otras personas.

Por último, debo señalar que no somos las primeras en plantear la perspectiva de subsistencia como una imagen para una sociedad mejor. Hemos estado cerca de lo que llamamos una perspectiva de subsistencia cada vez que las mujeres y los hombres han ideado una sociedad en la que todas las personas (mujeres y hombres, la vejez y la juventud, todas las razas y culturas) pueden disfrutar la "buena vida", donde la justicia social, la igualdad, la dignidad humana, la belleza y el gozo de la vida no son meros sueños utópicos que sólo llevará a cabo una pequeña élite o que serán pospuestos para otra vida. Kamla Bhasin, una feminista india que intentó explicar lo que podía significar el "desarrollo sustentable" para todas las mujeres del mundo, ofrece la lista de una serie de principios de sustentabilidad, que son semejantes a las características de una perspectiva de subsistencia.<sup>26</sup> Para ella, así como para muchas mujeres y hombres que no están ciegos ante la realidad que vivimos en un mundo limitado, la sustentabilidad no es compatible con el paradigma de desarrollo orientado al crecimiento y a las ganancias que existe hoy en día, lo cual significa que no puede generalizarse el modelo de vida de las sociedades opulentas del Norte. Esto ya era claro para Mahatma Gandhi hace 60 años. Cuando un periodista británico le preguntó si quería que en la India se tuviera el mismo nivel de vida que en Gran Bretaña, respondió: "Para tener ese nivel de vida, un país pequeño como Gran Bretaña tuvo que explotar a la mitad del mundo. ¿Cuántos mundos deberá explotar la India para tener ese nivel de vida?"<sup>27</sup> Además, desde una perspectiva feminista y ecológica, aunque hubiera más mundos que pudiéramos explotar no es deseable la generalización de este paradigma de desarrollo y este modelo de vida, pues ni siquiera quienes se han beneficiado de ellos han visto cumplidas las promesas de felicidad, libertad, dignidad y paz.

<sup>26</sup> Kamla Bhasin, "Environment, Daily Life and Health: Women's Strategies for Our Common Future", discurso pronunciado en el Quinto Congreso Internacional sobre la Salud de las Mujeres, Copenhague, 25 de agosto de 1992.

<sup>27</sup> Citado por Kamla Bhasin, *op. cit.*, p. 11.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKELSBERG, Martha, y Irene Diamond. "Is Ecofeminism a New Phase of Anarchism?", texto presentado en la Eighth Berkshire Conference on the History of Women, Douglass College, New Brunswick, Nueva Jersey, 8-10 de junio de 1990.
- BOOKCHIN, Murray. *Toward an Ecological Society*. Montreal, Buffalo, Black Rose Books, 1986.
- DANKELMAN, I., y J. Davidson. *Women and Environment in the Third World. Alliance for the Future*. Londres, Earthscan Publications, 1988.
- Dar es Salaam Declaration: Alternative Development Strategies for Africa. Institute for African Alternatives (IFAA), Londres, 1989.
- DATYE, K. R. "Opportunities for Sustainable Livelihoods in Semi-Arid Environment". Texto presentado en Expert Meeting on Vulnerability Generated by Water Scarcity in SemiArid Regions, Vadstena, Sweden, febrero de 1989.
- DIAMOND, Irene, y Gloria Feman-Orenstein. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco, Sierra Club Books, 1990.
- EKINS, Paul. *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1992.
- ENGELS, Friedrich. "Origin of the Family, Private Property and the State", en Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 3. Moscú, Progress Publishers, 1976.
- GOTHE, Lothar, y Meggie Lucke, *Land in Sight*, Cologne, 1990.
- HENDERSON, Hazel. *Creating Alternative Futures*. Nueva York, Pedigree Books, 1978.
- JOSHI, Gopal (1988). "Alltag im Himalya", en Tüting, Ludmilla (ed.), *Menschen, Bäume, Erosionen, Kahlschlag im Himalya; Wege aus der Zerstörung*. Lohrbach, Der Grune Zweig, pp.38-41.
- JOY, K. J. "Baliraja Smruthi Dharan: The People's Dam. An Alternative Path to Development". Texto sin publicar, octubre de 1990.
- KENNEDY, Margrit. *Geld ohne Zinsen*. Munich, Goldmann, 1992.
- KURZ, R. *Der Kollaps der Modernisierung*. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie. Frankfurt, Eichborn Verlag, 1991.
- MELLOR, Mary. *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism*. Londres, Virago Press, 1992.
- MIES, Maria (1991). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. Londres, Zed Books, 1991.
- MIES, Maria, et al, *Women: the Last Colony*. Londres, Zed Books, 1988.
- PATANKAR, Bharat. "Alternative Water Management: The Case of Baliraja Dam", en *Our Indivisible Environment. A Report of Perspectives*, Bangalore 1-7 de octubre de 1990, pp.51-52.
- SCHMIDTHEINY, Stephan. *Changing Course-A Global Perspective on Development and Environment*. Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1992.

WARING, Marilyn. *If Women Counted*. Londres, Macmillan, 1989.

WOMEN'S FEATURE SERVICE (ed). *The Power to Change: Women in the Third World Redefine their Environment*. Nueva Delhi, Kali for Women, 1992; Londres, Zed Books, 1993.



## LA MUJER EN EL BOSQUE

VANDANA SHIVA

### ARANYANI: EL BOSQUE COMO PRINCIPIO FEMENINO

Los bosques siempre han sido el centro de la civilización india. *Aranyani*, la diosa de los bosques, ha sido adorada como fuente primordial de vida y fertilidad, y el bosque como comunidad es considerado modelo de evolución para la sociedad y la civilización. La diversidad, la armonía y la capacidad de los bosques de sustentarse por sí mismos son principios organizativos que han servido de guía a la civilización india; *aranya samskriti* (cuya traducción aproximada sería “cultura del bosque”) no fue un estado primitivo, sino una opción consciente. Según Rabindranath Tagore, la peculiaridad de la cultura india consiste en haber definido la vida que se desarrolla en los bosques como forma suprema en la evolución cultural. En su obra *Tapovan*, escribe:

La civilización occidental contemporánea está edificada sobre la base del ladrillo y madera. Está enraizada en la ciudad. En cambio, la civilización india toma como fuente de regeneración material e intelectual al bosque, no a la ciudad. Las mejores ideas de la India provienen de hombres que han estado en comunión con los árboles, los ríos y los lagos, alejados de la multitud. La paz de los bosques ha contribuido a la evolución intelectual del hombre. La cultura de los bosques ha dado pábulo a la cultura de la sociedad india. Esta cultura nacida de los bosques ha recibido la influencia de los diversos procesos de renovación de la vida que están siempre funcionando en el bosque, que cambia de aspecto, sonido y aroma de una especie a otra, de una estación a otra. De este modo, el principio unificador de la vida en

la diversidad, del pluralismo democrático, se convirtió en la máxima de la civilización india.

Los pensadores indios no estaban encerrados entre ladrillos, madera y hierro, sino rodeados por la vida del bosque y unidos por ella. Para ellos, el bosque fue refugio y fuente de alimentos. La íntima relación entre la vida humana y la naturaleza se transformó en fuente de conocimiento. En este sistema de conocimiento, la naturaleza no estaba muerta e inerte. La experiencia de vivir en el bosque permitía apreciar adecuadamente que la naturaleza viviente era la fuente de luz y de aire, de alimento y de agua.<sup>1</sup>

Se veneraba la naturaleza como fuente sagrada de vida, y la evolución humana se medía en función de la capacidad del hombre para combinarse intelectual, emocional y espiritualmente con los ritmos y formas de ésta. Fue así que los bosques generaron una civilización ecológica en el sentido más fundamental de armonía con la naturaleza. Ese conocimiento nacido de la participación en la vida de los bosques constituyó la sustancia, no sólo de los *Aranyakas* o textos del bosque, sino también de las creencias cotidianas de las sociedades campesinas y tribales. El bosque como expresión más acabada de la fertilidad y productividad de la tierra se simboliza también en otra forma de Madre Tierra,<sup>2</sup> como *Vana Durga*, o sea, diosa de los árboles. En Bengala se asocia a esta diosa con el árbol *sheora* (*Trophis aspera*), con el *sal* (*Shorea robusta*) y con el *asvathha* (*Ficus religiosa*). En Comilla esta diosa recibe el nombre de Bamani, y en Asam es Rupeswari. En especial las culturas populares y tribales rinden culto a los árboles y bosques como *Vana Devatas*, es decir, deidades de los bosques.

El árbol sagrado representa la imagen del cosmos, símbolo de eterna fuente de fertilidad cósmica. La Madre Tierra como madre suprema dice:

Oh dioses, alimentaré al mundo entero con vegetales, sustento de la vida, que crecerán de mi cuerpo, en un tiempo de abundantes lluvias. Seré famosa entonces sobre la tierra como Shakhambari (diosa que alimenta las hierbas), y en ese mismo tiempo, mataré a la gran *asura* llamada Durgama (personificación de la sequía).

*Devimahatmya*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Rabindranath Tagore, *Tapovan* (Hindi), Tikamgarh, Gandhi Bhavan, s. f., pp. 1-2.

<sup>2</sup> W. C. Beane, *Myth, Cult and Symbols in Sakta Hinduism*, Leiden. E. J. Brill, 1977, p. 119, dice: "Aceptamos que la dravidiana diosa Kali ya era una divinidad y una personificación de los 'fenómenos forestales', y cita a Tucci diciendo que Durga es una madre diosa con origen en las Vindhayas como 'fuerza vivificadora de los bosques'".

<sup>3</sup> Citado en Beane, *op. cit.*, p. 57.

Las selvas y bosques sagrados fueron creados y mantenidos en toda la India como respuesta cultural para protegerse a sí mismos. Dice Pant acerca del Himalaya:

Existía un sistema natural de preservación: casi todas las cumbres de montañas están dedicadas a alguna deidad local y los árboles del lugar y de los alrededores son tratados con mucho respeto, de modo que nadie se atreve a tocarlos. También existe entre la gente la convicción de que cualquier persona que corte un árbol debe plantar otro en su lugar.<sup>4</sup>

Todas las religiones y culturas del Asia Meridional están enraizadas en los bosques, y no por miedo e ignorancia sino con una concepción ecológica. Dice Myers: "En contraste con las creencias populares de las regiones templadas, que suelen considerar a los bosques lugares oscuros y peligrosos, la percepción tradicional que se tiene de éstos en los trópicos húmedos es que transmiten un sentido de íntima armonía, donde personas y bosques comparten un hábitat común, fuente primordial de concordancia entre el hombre y la naturaleza".<sup>5</sup>

Para las tribus de la región central de la India, el bosque es el contexto y condición de la supervivencia. El *mohwa* (*Bassia latifolia*) es un árbol especial para los pueblos tribales de Chattisgarh, de Santhal Parganas, Bastar y Saptapur. Es un árbol grande de hojas caducas, de tronco corto y ramaje extendido con corona grande y redondeada, uno de los más importantes de la India. Las mujeres recogen las carnosas corolas de sus flores, que se comen crudas, cocidas o secas, molidas y mezcladas con harina para hacer tortas, o se destilan para hacer una bebida alcohólica. Los integrantes de las tribus utilizan el espeso aceite blanco que se extrae de sus semillas para cocinar y quemar, y lo venden para la elaboración de margarina, jabón y glicerina. El árbol jamás se corta debido al enorme valor de sus flores y frutos. Aun cuando los bosques se talan para utilizar la tierra para cultivo, los árboles *mohwa* se preservan cuidadosamente, y se ven dispersos en las tierras de labranza mucho tiempo después de la tala. El árbol comienza a dar flores y frutos a los diez años y produce unos 40 kilogramos anuales de flores. En 1897 y 1900, años de mucha hambre en la región central de la India, el profuso florecimiento del *mohwa* fue para los pueblos tribales un seguro contra el hambre. No es sorprendente entonces que para los habitantes de los bosques de esa región el *mohwa* sea el árbol de la vida.

<sup>4</sup> G. B. Pant, *The Forest Problem in Kumaon* (reimpresión), Nainital, Gyanodaya Prakashan, 1922, p. 75.

<sup>5</sup> Norman Myers, *The Primary Source*, Nueva York, W. W. Norton, 1984, p. 13.

Es tradicional en el pueblo de la India el reconocimiento de que la supervivencia humana depende de la existencia de los bosques. De este modo surgió un conocimiento sistemático de los ecosistemas de las plantas y de los bosques, y se formularon principios informarles sobre la gestión de los bosques. Se suele decir que la silvicultura “científica” y la gestión científica de los recursos forestales de la India comenzaron con los ingleses. Esa afirmación sólo se puede justificar históricamente si se acepta que la moderna ciencia patriarcal de Occidente es la única ciencia válida. En las antiguas tradiciones indias el conocimiento científico del reino vegetal se hace patente en términos como *vriksayurveda*, que significa ciencia del tratamiento de las enfermedades de las plantas, y *vanaspati vidya*, o ciencia de las plantas, mientras que muchos textos antiguos se denominaban *Aranyakas*: textos de los bosques. Nacida en los bosques, la silvicultura indígena no se limitaba a concebir a los árboles tan sólo como madera; los apreciaba desde una perspectiva multifuncional, apuntando a la diversidad de formas y funciones. Por ejemplo, el célebre diccionario *Namalinganusasana*, conocido corrientemente como *Amarakosa*, contiene una serie de palabras para nombrar al árbol, cada una de las cuales lo describe desde un punto de vista diferente (véase el cuadro 1).<sup>6</sup> Esto contrasta con la tradición occidental en materia de administración forestal, que ve al árbol en primer lugar en función de su biomasa leñosa.

Cuadro 1

| Nombre de sánscrito | Descripción funcional                      |
|---------------------|--------------------------------------------|
| <i>Vraksha</i>      | el que se tala                             |
| <i>Mahiruha</i>     | el que crece en la tierra                  |
| <i>Sakhi</i>        | el que tiene ramas                         |
| <i>Padapa</i>       | el que absorbe agua por sus raíces         |
| <i>Taru</i>         | aquel bajo el cual la gente toma el fresco |
| <i>Agama</i>        | el que no se puede trasplantar             |
| <i>Palasi</i>       | el que tiene hojas                         |

La propia vegetación estaba dividida en diversas categorías. *Caraka*,<sup>7</sup> por ejemplo, clasificaba a árboles y plantas en cuatro tipos

- a) *Vanaspati*: los que sólo dan frutos
- b) *Vanaspatya*: los que dan frutos y flores

<sup>6</sup> S. C. Banerjee, *Flora and Fauna in Sanskrit Literature*, Calcuta, Naya Prakash, 1980.

<sup>7</sup> Citado por Banerjee, *op. cit.*, p. 16.

- c) *Osadhi*: los que mueren al madurar sus frutos
- d) *Virudhi*: arbustos

También se establecían distinciones entre los bosques naturales y los artificiales, lo que hace pensar que la forestación y la regeneración realizada a través de la plantación de árboles siempre fue considerada importante para renovar la riqueza forestal de la región. Esta tradición de considerar a árboles y plantas como seres vivos la han perpetuado hasta nuestros días eminentes hombres de ciencia indios como J. C. Bose, quien realizó detallados experimentos para demostrar:

...que la pretensión del hombre y de los animales de una indiscutida superioridad sobre sus hasta ahora “hermanos vegetativos” no resiste la prueba de una observación minuciosa. Estos experimentos nos acercan a las plantas mucho más que lo esperado. Comprobamos que no son una simple masa de crecimiento vegetativo, sino que cada una de sus fibras está llena de sensibilidad. Estamos en condiciones de registrar los latidos de la vida palpitante que hay en ellas, y verificar que esas pulsaciones dependen de las condiciones de vida de la planta, y cesan con la muerte del organismo. En este sentido y en muchos otros, las reacciones vivas de las plantas y las de los hombres son semejantes.<sup>8</sup>

La obra etnobotánica de las distintas tribus de la India también pone al descubierto el conocimiento profundo y sistemático que éstas poseen de los bosques en que habitan. La diversidad de alimentos de origen forestal utilizados en la India parte de ese conocimiento. En la India Meridional, un estudio realizado entre los soligas de las colinas Belirangan, en Karnataka, demuestra que dichos nativos disponen de 27 variedades de especies foliadas para consumir como verdura en las diferentes épocas del año, y también de una gran variedad de tubérculos, hojas, frutas y raíces con propiedades medicinales. Un joven analfabeto de la tribu irula, de un pueblo cercano a Kotagiri, identificó 37 plantas diferentes, y expresó los nombres en irula, así como sus aplicaciones.

En Madhya Pradesh, si bien el arroz (*Oryza sativa*) y los mijos de grano pequeño (*Panicum miliaceum*, *Eleusine coracana* y *Paspalum scrohiculatum*) son los elementos básicos de la alimentación de los pueblos tribales, casi todos complementan su nutrición con semillas, granos, raíces, rizomas, hojas y

<sup>8</sup> Citado en M. S. Randhawa, *A History of Agriculture in India*, Nueva Delhi, Indian Council for Agricultural Research, 1980, p. 97.

frutas de numerosas plantas silvestres que abundan en los bosques. Grigson señalaba que el hambre nunca ha sido un problema en Bastar, ya que las tribus siempre han podido obtener la mitad de sus alimentos de los innumerables productos comestibles de los bosques.<sup>9</sup>

Tiwari preparó una lista detallada de especies de plantas silvestres que comen los pueblos tribales de Madhya Pradesh. Enumera allí 165 árboles, arbustos y plantas trepadoras. La primera categoría que menciona contiene una lista de 31 plantas cuyas semillas se comen luego de tostadas. Hay 19 plantas cuyas raíces y tubérculos se ingieren luego de un proceso de cocción; con 17 de ellas se hacen jugos para tomar frescos o fermentados; 25, cuyas hojas se comen como verduras, y de 10 se comen los pétalos cocidos. Hay 63 plantas cuyos frutos se comen crudos, preparados, tostados o en escabeche. Hay cinco especies de *Ficus* que brindan higos a los habitantes de las zonas boscosas. Los frutos del arbusto espinoso *Pithcellobium dulce* (*Inga dulcis*) son los predilectos de los habitantes de la región. Por su parte, los sépalos de *mohwa* se comen con gran avidez y se fermentan para elaborar licores. Las moreras (*Morus alba*) dan sus frutos tanto a los hombres como a los pájaros. Asimismo, del *ber* (*Zizyphus mauritiana* y *Zizyphus oenoplia*) nacen frutas deliciosas que los habitantes de las selvas han comido desde la era mesolítica.

En las regiones donde la forma de organización no es tribal, los bosques suministran alimento y otros medios de subsistencia porque aportan importantes insumos para la agricultura, preservan los recursos geológicos e híbridos y generan forraje y fertilizantes orgánicos. Las prácticas silvícolas indígenas sacan, en forma sustentable y renovable, el máximo provecho de toda la diversidad de las formas y funciones que poseen los bosques y los árboles. Este conocimiento colectivo de la silvicultura se transmite de generación en generación a través de la participación en los procesos de renovación forestal y de la obtención del sustento del ecosistema forestal. Tanto en las economías cuya base es el bosque como en las economías agrícolas la mujer es la principal encargada de usar y administrar lo que éstas dan. En el Himalaya, región cuya economía agrícola sigue utilizando predominantemente el forraje que se saca de los árboles, las mujeres ancianas instruyen a los y las jóvenes en el arte de podar (desmochar) y recoger los productos del bosque. También en otras regiones, los ciclos y las prácticas de la poda evolucionaron para lograr la máxima producción de pienso. Como la cosecha de alimentos y la recolección de forraje ha sido fundamentalmente una

<sup>9</sup> Citado en Randhawa, *op. cit.*, p. 99.

<sup>10</sup> *Idem.*

tarea de la mujer, ésta ha desempeñado una función preponderante en la administración y renovación de la diversidad forestal. Su tarea era complementaria a la de los hombres. No se excluía a la mujer del dominio público y común de los bosques, de la fundamental importancia para sustentar la vida en el dominio “privado”: la casa y la comunidad.

La administración indígena de los bosques, un ámbito tan femenino en lo que respecta a la producción del sustento, estaba pues muy evolucionada cuando llegaron los británicos. Como el interés de Gran Bretaña en los bosques se limitaba a la obtención de madera con fines comerciales, estaba de más la pericia indígena, y fue sustituida por un enfoque unidimensional y masculinista de la silvicultura.

#### EL COLONIALISMO Y LA EVOLUCIÓN DE LA SILVICULTURA MASCULINISTA

Cuando los británicos colonizaron la India se dedicaron en primer lugar a los bosques. Desconocieron su riqueza y despreciaron los enormes conocimientos de la gente del lugar para administrar de manera sostenible los bosques, desplazaron los derechos, las necesidades y los conocimientos de los lugareños y convirtieron esta fuente fundamental de vida en una simple mina de madera. La economía de subsistencia de las mujeres, basada en los bosques, fue reemplazada por la economía comercial del colonialismo inglés. Se extrajo la teca de Malabar para la Armada Real, y se explotó el *sal* de la India Central y las coníferas del Himalaya para las vías férreas. Si bien generalmente se responsabiliza a la población local por la deforestación, es la demanda comercial la que provoca frecuentemente una destrucción forestal en gran escala. En la región del Himalaya es evidente que fueron las necesidades imperiales y no los pobladores locales los que ocasionaron una rápida denudación forestal. Según Atkinson en el *Himalayan Gazetteer*.

...en todos lados se denudó a los bosques de árboles buenos. La destrucción de árboles de todas las especies parece haber sido constante y haber alcanzado el punto culminante entre 1855 y 1861, época en que la demanda de las autoridades del ferrocarril indujo a muchos especuladores a suscribir contratos para la instalación de durmientes, y se autorizaba a esas personas, sin ningún tipo de control, a talar viejos árboles en proporciones que excedían las posibilidades de exportación, de modo que durante los primeros años de explotación forestal, el departamento se ocupaba principalmente de talar y traer a depósito la madera abandonada por los contratistas.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> E. T. Atkinson, *Himalayan Gazetteer*, vol. III, Allahabad, Government Press, 1992, p. 852.

Cuando los ingleses comenzaron a explotar los recursos madereros de la India con fines militares, lo hicieron con rapacidad e ignorancia, porque el “gran continente parecía poseer inagotables extensiones de espesa vegetación, pero sin necesidad aparente de realizar una exhaustiva exploración, aun si hubiese sido posible. En los primeros años de ocupación, la botánica de los bosques, las especies de árboles que contenían y sus respectivos valores eran como un libro sin abrir”.<sup>12</sup>

Para el gobierno colonial y para sus representantes, la trascendente función de los bosques en la naturaleza y la gran influencia que ejercen en el bienestar físico de un país pasaban totalmente inadvertidas. En virtud de la enorme riqueza forestal existente, durante varios años el gobierno obtuvo sin dificultad todo lo que necesitaba, mientras que también hacía frente a las necesidades locales. Los primeros administradores parecían creer que ese estado de cosas duraría para siempre. En muchas localidades se consideraba que los bosques eran un obstáculo para la agricultura, que estaba gravada, y por consiguiente eran considerados como un factor que limitaba la prosperidad de la potencia colonial. El criterio era extender la agricultura, y la consigna talar los bosques con miras a ese objetivo. Así, las selvas vírgenes del Valle Doon fueron taladas con el fin de otorgar tierra a los colonos británicos, exclusivamente.

La demanda militar de la teca india llevó a que de inmediato se proclamara que el derecho real sobre los árboles de teca que reclamaba el anterior gobierno del sur del continente, recaía en la Compañía de las Indias Orientales. Tan sólo en el año 1799, 10 000 árboles de teca fueron trasladados por el río Beypur, en Malabar. En respuesta a las severas presiones del gobierno metropolitano para asegurar el mantenimiento del futuro poderío de la Armada Real, se tomó la decisión de designar un funcionario para la supervisión de la tarea forestal: su tarea era preservar y mejorar la producción de teca y de otras maderas aptas para la construcción naval. El 10 de noviembre de 1806 nombraron primer protector de los bosques de la India al capitán Watson de la policía. La proclamación de abril de 1807 le confería enormes poderes. Pronto estableció un monopolio maderero en Malabar y Travancore y suministró al gobierno —al igual que sus sucesores inmediatos— grandes cantidades de madera a bajo precio. Pero los métodos utilizados para ello eran intolerables y fueron dando lugar a un creciente descontento entre campesinos locales y propietarios. La disconformidad creció de tal forma que el cargo de protector fue abolido en 1823.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> E. P. Stebbing, *The Forests of India* (reimpresión), Nueva Delhi, A. J. Reprints Agency, 1982, p. 61.

<sup>13</sup> E. P. Stebbing, *op. cit.*, p. 65.

De este modo se introdujo la silvicultura colonial, no porque implicara un conocimiento en la materia o una administración científica superiores, sino para satisfacer las necesidades del poder militar dominantes. No fue sino en 1865, después de medio siglo de arbitraria destrucción forestal por parte de los intereses comerciales británicos, cuando se hizo un intento de controlar la explotación: la primera Ley Forestal India (VII de 1865) —aprobada por el Supremo Consejo Legislativo— permitía que los bosques y otros terrenos agrestes (*benap*, o sea, tierras no medidas) fueran declarados por el gobierno reservas forestales.

La introducción de esta legislación marca el comienzo de lo que se denominó “administración científica” de los bosques, equivalente en esencia a formalizar el deterioro tanto de los bosques como de los derechos de los habitantes locales a los productos forestales. La silvicultura comercial, que los estrechos intereses representados por el patriarcado occidental comparan con la “silvicultura científica”, es reduccionista en contenido intelectual y en repercusión ecológica, y genera pobreza socioeconómica para aquellos cuyo sustento y productividad dependen del bosque. El reduccionismo ha sido la característica de esta silvicultura porque la separa de la administración de los recursos hídricos, de la agricultura y de la ganadería. Dentro del ecosistema forestal ha reducido la diversidad de vida al producto muerto, madera y madera, y sólo la más valiosa desde el punto de vista comercial. Cuando lo que importa es el interés comercial, el principal objetivo es obtener el máximo valor de cambio en el mercado extrayendo especies comercialmente valiosas: por consiguiente, los ecosistemas forestales se reducen a la madera de esas especies. Al desconocer la compleja relación que existe en la comunidad forestal entre la vida de las plantas y otros recursos como el suelo y el agua, este modelo de utilización de recursos genera inestabilidad en el ecosistema y conduce a un uso contraproducente de la naturaleza como recurso viviente y autorreproductor. La destrucción del ecosistema forestal y de las múltiples funciones de los recursos forestales afectan en cambio los intereses económicos de ciertos grupos de la sociedad —en particular mujeres e integrantes de tribus— que dependen de las diversas funciones de esos recursos para su subsistencia. Estas funciones son: estabilización del suelo y del agua y provisión de alimento, forraje, combustible, abonos, etc. La ciencia de la silvicultura femenina alternativa, sometida por la ciencia masculinista, no concibe a los bosques como meras existencias de madera, aisladas del resto del ecosistema, ni reduce su valor económico al valor comercial de ese producto. Por lo que respecta a la naturaleza y al trabajo de las mujeres, la “productividad”, el “rendimiento” y el “valor económico” se definen como satisfacción de las necesidades básicas a través de un ecosistema integrado y administrado

con miras a una múltiple utilización. El significado de estos términos y la manera de medir sus resultados son, pues, totalmente diferentes a los de la silvicultura masculinista y reduccionista. Al pasar de una silvicultura ecológica a una silvicultura reduccionista, cambian todos los términos científicos, que dejan de depender del ecosistema. Así, mientras que para las mujeres, los pueblos tribales y otras comunidades que viven en los bosques un ecosistema complejo resulta productivo en términos de agua, hierbas, tubérculos, forraje, fertilizantes, combustibles, fibras y como reserva genética, para el silvicultor estos componentes son desechos inútiles, improductivos y prescindibles. Dos perspectivas económicas diferentes llevan a dos nociones distintas de “productividad” y “valor”. Por lo que respecta a la productividad de la mujer, tanto tomada en general como referida a la subsistencia, las selvas tropicales naturales son ecosistemas altamente productivos. Al examinar las selvas de los trópicos húmedos desde un punto de vista ecológico, Golley señala: “Las selvas tropicales se caracterizan generalmente por una gran biomasa. Hay en especial grandes cantidades de madera que alcanzan las 300 toneladas como promedio por hectárea, comparadas con las 150 toneladas por hectárea que caracterizan a los bosques de regiones templadas”.<sup>14</sup> Sin embargo, la silvicultura comercial reduccionista subordina la productividad general a la utilización industrial y reduce esa abundante biomasa a las especies que pueden explotarse comercialmente con ganancias: predomina la biomasa industrial y comercial; todo el resto es considerado desperdicio. Bethel, un especialista internacional en silvicultura, decía acerca de la nutrida biomasa típica de los bosques y selvas de los trópicos húmedos:

Hay que decir que, desde el punto de vista del suministro de materiales industriales, carece de importancia relativa. Lo importante es saber cuánta de esta biomasa está formada por árboles y partes de árboles de especies selectas que generen ganancias al ser explotadas comercialmente... Los niveles actuales de utilización indican que la mayoría de los árboles de las selvas y los bosques húmedos tropicales —desde el punto de vista de los materiales industriales— no son sino maleza.<sup>15</sup>

“El punto de vista de los materiales industriales” es el de la silvicultura capitalista, patriarcal y reduccionista, que establece una dicotomía en la diversidad viviente y la democracia de los bosques: por un lado la madera muerta de

<sup>14</sup> F. B. Golley, “Productivity and Mineral Cycling in Tropical Forests’ Productivity of World Ecosystems”, Washington, National Academy of Sciences, 1975, pp. 106-15.

<sup>15</sup> James A. Bethel, “Sometimes the Word is ‘Weed’”, in *Forest Management*, junio, 1984, pp. 17-22.

utilidad comercial, a la cual valoriza, y por el otro la materia ecológicamente valiosa, a la que cataloga de desperdicio. No obstante, estos desechos son la riqueza de la biomasa que mantiene los ciclos de agua y nutrientes de la naturaleza y satisface las necesidades de alimento, combustible, forraje, fertilizante, fibras y medicamentos de las comunidades agrícolas.

En materia de silvicultura y agricultura, la protección y conservación de la vida de la naturaleza son tareas femeninas; con este trabajo las mujeres sustentan la vida humana asegurando el suministro de alimento y agua. Por ese motivo, las campesinas son las que sienten más intensa y concretamente la destrucción de la integridad de los ecosistemas forestales. Para ellas la silvicultura va unida a la producción de alimentos; es imprescindible para disponer de agua potable y para riego en forma permanente, y para fertilizar directamente las tierras de cultivo con abono en verde o con estiércol. El trabajo agrícola de las mujeres en regiones como el Himalaya se desarrolla en los bosques y con ellos, pero tanto la silvicultura como la agricultura oficial no los tienen en cuenta. En lo que atañe a la silvicultura, sólo figuran en las estadísticas los datos relativos a la tala de árboles y la explotación maderera industrial; cortar árboles se convierte entonces en fuente de *roti* o alimento para los hombres que realizan la tala industrial; para las mujeres, sin embargo, los bosques son alimento en vida, no después de muertos. Los bosques vivos son los que permiten el funcionamiento de sistemas sostenibles de producción de alimentos en forma de nutrientes y agua, y el trabajo femenino en los bosques facilita ese proceso. Cuando las mujeres podan los árboles, aumentan la productividad de los bosques de roble que están en condiciones de estabilidad y que son de propiedad y control comunitario. Mientras que las hojas del árbol sin podar son demasiado duras para el ganado, la poda las deja más tiernas y comestibles, especialmente a comienzos de primavera. Mantener la diversidad de los recursos vivos es de suma importancia para el uso femenino de los bosques: así, las hojas de roble junto con una mezcla de hierba seca y subproductos agrícolas son el alimento del ganado desde finales de otoño hasta la primavera. La hierba es el forraje principal durante la época del monzón; y en octubre y noviembre el pienso utilizado son los desechos agrícolas, como tallos de arroz, *mandua* y *jangora*. La poda nunca ha sido considerada una estrategia de administración forestal para aprovechar lo que da el árbol y a la vez conservarlo con vida. Sin embargo, como lo demuestran Bandyopadhyay y Moench,<sup>16</sup> la

<sup>16</sup> J. Bandyopadhyay y M. Moench, "Local Needs and Forest Resource Management in the Himalaya", en Bandyopadhyay *et al.*, *India's Environment: Crisis and Responses*, Dehradun, Natraj Publishers, 1985, p. 56.

poda en condiciones adecuadas puede *aumentar* efectivamente la densidad forestal y la productividad de los bosques, en materia de forraje. Hay grupos de mujeres, jóvenes y ancianas, que van juntas a podar para obtener forraje, y adquieren pericia mediante la participación y la experiencia. Estas escuelas informales de silvicultura femenina son pequeñas y descentralizadas, en ellas se crea y transmite el conocimiento acerca de las formas de mantener la vida de los recursos vivientes. En cambio, las otras escuelas de silvicultura más conocidas son centralizadas y alienadas: se especializan en la silvicultura de la destrucción, en cómo transformar un recurso viviente en materia prima, y posteriormente en dinero.

Se ha ido desposeyendo a la población local de sus derechos, recursos y conocimientos pero no sin encontrar oposición. Durante más de dos siglos se han emprendido luchas para resistir la colonización de los bosques del pueblo indio. El acceso y los derechos del pueblo a los bosques fueron violentamente usurpados por primera vez con la introducción de la Leyes Forestales de 1878 y 1927. En los años siguientes se vivió la propagación de los *satyagrahas* de los bosques en toda la India, en protesta contra la reserva de bosques para la exclusiva explotación comercial británica, y la consiguiente transformación de un recurso colectivo en materia prima. Los aldeanos llevaban a cabo la ceremonia de extraer productos forestales de los bosques reservados como forma de afirmar su derecho a satisfacer las necesidades básicas. Los *satyagrahas* tenían especial éxito en las regiones donde la forma de vida de la población local estaba unida íntimamente a los bosques, como es el caso de la región de los montes Himalaya, los Ghats Occidentales y las colinas de la India Central. Estas formas de protesta no violenta eran sistemáticamente reprimidas con violencia por los ingleses. En la India Central, los indígenas tribales gond murieron víctimas de la represión armada por participar en estas protestas; en 1930 hubo decenas de muertos y cientos de heridos entre los habitantes del pueblo Tilarí, en Tehri Garhwal, en una manifestación de protesta contra las Leyes Forestales del gobierno local. Luego de perder muchas vidas, los *satyagrahis* lograron recuperar algunos derechos tradicionales de las comunidades sobre diversos productos forestales.<sup>17</sup> Las normas forestales de la India poscolonial mantuvieron la tendencia a la comercialización y al reduccionismo, por lo cual no ha cesado la resistencia del pueblo ante el desconocimiento de sus necesidades básicas, que se efectúa mediante la alienación de derechos y el deterioro del medio ambiente.

En las regiones montañosas del Himalaya, las mujeres de Garhwal comenzaron a proteger sus bosques de la explotación comercial, y lo hicieron incluso

<sup>17</sup> J. Bandyopadhyay y V. Shiva, "Chipko: Politics of Ecology", en *Seminar*, núm. 330, 1987.

a costa de sus vidas: emprendieron el famoso movimiento Chipko, que tiene como misión proteger la vida de los árboles. Iniciado en los primeros años del decenio de los 70 en la región de Garhwal en Uttar Pradesh, la metodología y filosofía de Chipko se propagó hacia el norte, a Himachal Pradesh, hacia el sur a Karnataka, a Rajasthan en el oeste y hacia Orissa en el este, así como a la altiplanicie de la India Central.

#### LAS MUJERES DE CHIPKO

El inicio de la actividad de las mujeres en defensa del medio ambiente en la India fue muy anterior al Decenio de la Mujer, proclamado por las Naciones Unidas, y a la Conferencia de Estocolmo por el Medio Ambiente celebrada en 1972. Hace trescientos años, dirigidos por una mujer llamada Amrita Devi, más de trescientos integrantes de la comunidad de Bishnoi en Rajasthan, sacrificaron sus vidas para salvar los árboles sagrados *khejri* abrazándose a ellos. Con ese hecho comienza la historia identificable de Chipko.<sup>18</sup>

El nuevo movimiento Chipko es conocido como un movimiento de mujeres, pero tan sólo algunos hombres militantes de Chipko se han convertido en figuras visibles. No se ha prestado atención al aporte de las mujeres, que se mantiene invisible, pese a que la historia de Chipko es una historia de ideas y acciones de mujeres de excepcional coraje. Los movimientos por el medio ambiente como Chipko se han convertido en hitos históricos porque son estimulados por las ideas ecológicas y el vigor político y moral de las mujeres. Me extenderé en consideraciones sobre algunas de estas mujeres excepcionales porque mi relación con ellas ha sido fuente de inspiración, y porque siento que es injusto que ellas, que son los verdaderos pilares del movimiento, continúen siendo ignoradas. Es necesario que la experiencia de estas poderosas mujeres sea compartida para que recordemos que no estamos solos, y que no estamos dando los primeros pasos: otras personas caminaron antes.

La historia de los movimientos sociales y políticos generalmente pasa por alto el proceso evolutivo y se centra en los resultados. Esto conduce a dos problemas: en primer lugar, el trabajo organizativo posterior no puede beneficiarse con las lecciones de perseverancia y paciencia nacidas en tantos años de construcción del movimiento; la gente comienza a buscar soluciones instantáneas

<sup>18</sup> R. S. Bishnoi, *Conservation as Creed*, Dehradun Jugal Kishore, 1987, carta de Gandhi a Mira Behn, 16 de enero de 1948.

porque a través de la pseudohistoria le han vendido triunfos instantáneos. En segundo lugar, mientras que la evolución histórica de los movimientos abarca trascendentes contribuciones de miles de participantes durante largos periodos, concentra los momentos culminantes en el espacio y en el tiempo. Permite así que un individuo o grupo se apropie del movimiento y borre los aportes de los demás. Sin embargo, los movimientos son procesos sociales y políticos muy importantes, y trascienden del ámbito individual. Su importancia reside precisamente en la multiplicidad de personas y hechos que contribuyen a la consolidación de los cambios sociales.

El proceso Chipko como resurgimiento del poder de la mujer y del interés por la ecología en los Himalayas de Garhwal es un mosaico formado por múltiples hechos e innumerables personas. Mujeres como Mira Behn, Sarala Behn, Bimala Behn, Hima Devi, Gauri Devi, Gunga Devi, Bachni Devi, Itwari Devi, Chamun Devi y muchas otras fueron las importantes catalizadoras de las transformaciones que hicieron posible la resistencia de Chipko. Los hombres del movimiento, como Sunderlal Bahuguna, Chandi Prasad Bhatt, Ghanshyam Shailani y Dhoom Singh Negi fueron sus alumnos y seguidores. Mira Behn fue una de las discípulas más directas de Gandhi. Ella se trasladó a los Himalayas a finales de los años 40. Entre las ciudades de Rishikesh y Hardwar montó un centro ganadero llamado Pashulok, porque los animales vacunos son de gran importancia para una agricultura sostenible. Quince días antes de morir, Gandhi le escribió a Mira Behn una carta en la que decía:

Veo que tu destino es servir a la vaca y nada más. Pero creo ver en ti un defecto vital: no puedes aferrarte a nada de manera definitiva. Eres una gitana, nunca estás feliz a menos que estés yendo de un lado para otro. No te vas a especializar en nada y es probable que tu madre perezca en tu regazo. La única persona, y única mujer que realmente ama a la vaca, la va a dejar. No sé si sentir lástima por ti, por la vaca o por mí, porque a mí, el creador de la verdadera idea de servir a la vaca y conservarla para la humanidad, nunca me importó o quizás nunca tuve tiempo para especializarme siquiera medianamente.<sup>19</sup>

Tal como le predijo Gandhi, Mira Behn pasó de la ecología de la vaca a la ecología de los bosques y el agua, a los vínculos entre la deforestación y la falta de agua. Como ella decía posteriormente:

<sup>19</sup> *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 90, Nueva Delhi, Government of India Publications, 1984.

...al estar situado Pashulok al pie de las montañas, precisamente en los valles del Himalaya, donde nace el Ganges, tomé verdadera conciencia de las terribles inundaciones que se originan en la zona de captación de dicho río, y tuve la precaución de que todos los edificios fueran construidos por encima del nivel más alto de crecida. Un año o dos después presencié una asombrosa inundación: a medida que las aguas turbulentas crecían, venían primero arbustos, ramas y troncos grandes; luego, en medio del agua cada vez más impetuosa, venían árboles enteros, ganado de todos los tamaños y de vez en cuando algún ser humano aferrado a los restos de su cabaña. Nada se podía hacer para salvar a hombres o bestias de este torrente; la única esperanza para ellos era quedar atascados en la orilla de alguna isla o en algún promontorio en los márgenes del río. Ver estas desastrosas inundaciones me indujo a investigar todos los veranos la región norte de Pashulok, de donde provenían. Indudablemente el motivo era la despiadada deforestación y el cultivo de pinos con fines de lucro en lugar de árboles de hojas caducas. Esto me llevó a denunciar ante los funcionarios del gobierno lo que estaba sucediendo en Pashulok y emprender un proyecto comunitario en el valle de Bhilangana. Aquí edificué un pequeño centro, Gopal Ashram, y me concentré en el problema forestal.<sup>20</sup>

Durante su estadía en Garhwal, Mira estudió a profundidad el medio ambiente y recibió de la gente del lugar muchos conocimientos sobre el tema. De los más ancianos aprendió que, antes, los bosques de Tehri Gārhwāl estaban formados en gran parte por robles, y las canciones populares de Garhwal, que recogen la experiencia y sabiduría colectivas, hacen constante referencia a especies como *banj* y *kharik*.<sup>\*</sup> Recrean imágenes de abundantes bosques poblados de *banj*, praderas y tierras fértiles, grandes rebaños de animales y vasijas repletas de leche. Según Mira, la razón fundamental del deterioro de la región fue la desaparición de los árboles *banj*. En su opinión, si la zona de captación del Ganges no se volvía a cubrir de *banj*, las inundaciones y sequías se seguirían agravando.

La cuestión no pasaba simplemente por la plantación de árboles, sino por la plantación de los árboles ecológicamente adecuados. Como señalaba Mira Behn, la sustitución de los bosques de *banj* y especies variadas por pinos de mucho valor comercial era la principal razón del incremento de inestabilidad ecológica en los Himalayas y de las crecientes privaciones económicas a que se veían sometidas las mujeres de Garhwal, ya que los pinos no cumplían las funciones ecológicas ni económicas de los *banj*.

<sup>20</sup> Mira Behn, "Something Wrong in the Himalaya", copias mimeografiadas, sin fecha.

<sup>\*</sup> *Quercus incana* y *Celtis australis*.

Las ideas ecológicas de Mira Behn fueron heredadas por Sunderlal Bahuguna, quien había trabajado con ella en el valle Bhilangana. Bahuguna se había unido a la lucha por la independencia a la edad de 13 años, y fue secretario del Congreso de Uttar Pradesh en la época de la independencia. En 1954 se casó con Bimla Behn, quien había pasado ocho años con Sarala Behn, otra cercana discípula de Gandhi. Sarala Behn había organizado un *ashram* para educar a las montañesas de Kausani y dedicaba todo su tiempo para hacerles ver que no eran bestias de carga sino diosas de riqueza puesto que criaban animales, producían alimentos y realizaban el 98% de las tareas agrícolas y ganaderas. Influida por las ideas de Sarala Behn acerca de la libertad femenina, Bimla aceptó contraer matrimonio con Sunderlal Bahuguna sólo si éste abandonaba el partido del Congreso y se retiraban a una alejada aldea para crear conciencia en los habitantes de las montañas viviendo con ellos y a través de ellos.

Doce años después de haber establecido el *ashram* Silyara, Sunderlal y Bimla Bahuguna escribían:

El estímulo de uno de nosotros, Sunderlal, para venirse a vivir a una aldea nació de Mira Behn, y el de la otra, Bimla, de haber vivido continuamente con Sarala Behn.<sup>21</sup>

Sunderlal Bahuguna logró que, uno tras uno, otros activistas como Ghanshyam Raturi, Chandi Prasad Bhatt y Dhoom Singh Negi secundaran un movimiento generado por el potencial de las mujeres. Como a menudo dice Sunderlal: “Somos propagadores y mensajeros: las verdaderas dirigentes son las mujeres”.

En los inicios del movimiento Chipko, cuando los contratistas que llevaban a cabo la explotación forestal eran forasteros, el interés de las mujeres por la silvicultura de subsistencia —que sentó las bases de Chipko— estuvo transitoriamente mezclado con una preocupación predominantemente masculina de proveer de materias primas a los aserraderos y las fábricas de resina montados por cooperativas locales.<sup>22</sup> Estas cooperativas masculinas, establecidas por organizaciones gandhianas, al comienzo pensaron que Chipko pedía resina y madera para sus fábricas. Entre la gran cantidad de pequeñas industrias forestales que en el decenio de los 60 brotaron como hongos en las regiones montañosas se encontraban las dirigidas por Dasholi Gram Swaraj Sangh, Purola Gram Swaraj

<sup>21</sup> Bimla y Sunderlal Bahuguna, “Twelve Years of Working in Villages”, en *Uttarkhand Smarikha*, Chamba, Uttarkhand Sarvodaya Mandal, 1969.

<sup>22</sup> *Uttar ke Shikharo Mein Chetna ke Ankur*, Nueva Delhi, Himalaya Seva Sangh, 1975, p. 129.

Sangh, Kathyur Gram Swaraj Sangh, Takula Gram Swaraj Sangh, etc. No obstante, al poco tiempo se produjo otra escisión entre el interés de los hombres del lugar en realizar una actividad comercial de explotación de productos forestales y los intereses de las mujeres que se planteaban una actividad sostenible basada en la protección de los bosques. Bahuguna ha sido un eficaz mensajero de las inquietudes de las mujeres. Desarrolló estas ideas en una filosofía según la cual los bosques naturales son los sistemas en que se cimenta la vida y la lucha de Chipko un esfuerzo por preservarlos. Escuchando las tranquilas voces de las mujeres durante sus *padyatras* fue en gran parte la manera como pudo Bahuguna articular los principios femenino-ecológicos de Chipko.

En 1977 se le preguntó por qué él no había montado establecimientos para la elaboración de resina y aserraderos como servicios voluntarios en Garhwal, a lo que respondió:

Si ustedes hubieran propuesto hace seis años la instalación de aserraderos para desarrollar la zona de las montañas, lo hubiera considerado. Pero hoy día veo con claridad que establecer aserraderos en las montañas es una forma de adherirse al proyecto para destruir a la Madre Tierra. Los aserraderos tienen un apetito infinito de árboles y arrasan con los bosques para satisfacerlo.<sup>23</sup>

Si bien la articulación filosófica y conceptual de la perspectiva ecológica de los bosques del Himalaya fue elaborada por Mira Behn y Bahuguna, las bases organizativas que hicieron de Chipko un movimiento de mujeres fueron echadas por Sarala Behn y Bimla Behn en la provincia de Garhwal y Radha Bhatt en la provincia de Kumaon.

En un artículo dedicado a Sarala Behn al cumplir 75 años (que coincidió con el Año Internacional de la Mujer, 1975), los militantes de Uttarakhand la llamaron hija del Himalaya y madre del activismo social de la región. Sarala Behn había venido a la India en busca de la no violencia. Como cercana seguidora de Gandhi, trabajó fundamentalmente en las montañas durante el movimiento independentista. En sus reflexiones sobre el legado de Gandhi, a los 75 años de edad, escribió:

Desde la experiencia de mi niñez he sabido que la ley no es justa; que los principios que rigen a la humanidad son superiores a los que rigen al Estado; que un go-

<sup>23</sup> S. L. Bahuguna, "Water is the Primary Product of the Hill Forests", entrevista en *Henwālīka*, Yuvak Sangh, Tehri Garhwal, 1980-1981.

bierno centralizado, indiferente de su pueblo, es una broma cruel en ejercicio de la autoridad; que la separación entre la ética pública y la privada es fuente de miseria, injusticia y explotación social. Todos los niños de la India entienden que el pan (*roti*) no es sólo un derecho para el que tiene dinero en el bolsillo, sino un derecho fundamental del que tiene el estómago vacío. Esta concepción de los derechos funciona dentro de la familia, pero desaparece a nivel social. Allí reina la ética del mercado, que atrapa a los hombres.<sup>24</sup>

Sarala Behn estableció el *ashram* Laxmi en Kausani, en primer lugar para capacitar a las montañesas. Bimla Behn, que había pasado siete años de su vida con ella, amplió su proyecto y estableció el *ashram* Navijivan en Silyara, que se convirtió luego en fuente vigorizante de Chipko.

Así, la base organizativa de las mujeres estuvo lista hacia 1970, decenio en que comenzaron las protestas populares en reclamo del derecho del pueblo a utilizar los productos forestales de la región. El año 1972 fue de protestas generalizadas, organizadas contra la explotación comercial de los bosques a cargo de contratistas de otras regiones; en Purola el 11 de diciembre, en Uttarkashi el 12 de diciembre y en Gopeshwar el 15 de diciembre. Fue cuando Raturi compuso el famoso poema:

*Abraza nuestros árboles,  
sálvalos de su caída.  
El dominio de nuestras montañas,  
sálvalo de la depredación.*

Mientras que el concepto de salvar los árboles abrazándose a ellos es viejo —como lo recuerda el caso de los Bishnois—, en la etapa actual del movimiento por los derechos forestales, este poema popular es la primera fuente documentada del ahora famoso nombre: Chipko.

El movimiento se extendió por la provincia de Garhwal y en Kumaon, a través del liderazgo totalmente descentralizado de las mujeres del lugar, conectadas unas a otras horizontalmente, sin jerarquías, a través de las canciones de Ghanshyam Raturi, a través de “propagadores” como Bahuguna, Bhatt y Negi que llevaban el mensaje de Chipko de pueblo en pueblo, de una región a otra. Para las mujeres de la montaña, la producción de alimentos empieza en los bosques; su desaparición y la falta de agua son problemas de supervivencia, razón por la cual

<sup>24</sup> Sarala Behn, “From Revolt to Construction”, en *Uttar ke Shikharo Mein Chetna ke Ankur*.

miles de mujeres de Garhwal protestan contra la silvicultura comercial que ha destruido los recursos forestales e hídricos.

En marzo de 1973, trescientos fresnos iban a ser talados para un fabricante de aparatos deportivos; cuando los pobladores de Mandal se enteraron fueron al bosque tocando tambores. Declararon que se abrazarían a los árboles para impedir que los derribaran. Los taladores se retiraron pero el fabricante sustituyó ese contrato por otro en el bosque de Rampur Fata en Kedar Ghati. Cuando la gente supo de este nuevo contrato se dirigió caminando hacia Kedar Ghati. Shyama Devi, una mujer de 72 años que en 1975 había organizado piquetes en una vinatería de Chandrapuri, lideró la experiencia de Kedar Ghati y movilizó a las mujeres del lugar; en el bosque de Rampur Fata resonaron las canciones de Chipko desde junio hasta diciembre, mes en el que contratista se retiró.

Chipko se trasladó al valle de Alakananda, a un pueblo denominado Reni, situado en el camino que va de Joshimath a Niti Ghati. La inundación que en 1970 arrasó varios pueblos y muchos kilómetros de tierras en el valle de Alakananda fue la primera señal importante de que la región de los Himalayas estaba muriendo. Las mujeres de Reni no habían olvidado ese desastre; relacionaron el corrimiento de tierras que bloqueaba el río y agravaba las inundaciones con la tala de árboles en la zona de captación. En 1973, una mujer que estaba pastoreando su ganado vio a varias personas con hachas en la mano; silbó y reunió a todas sus compañeras, quienes rodearon a los empleados del contratista y les dijeron: "Este bosque es nuestra madre. Cuando falta comida, venimos aquí a recoger hierbas y frutas secas para alimentar a nuestros hijos. Encontramos plantas y recogemos hongos en este bosque. Ustedes no pueden tocar estos árboles".<sup>25</sup> Las líderes que condujeron la protección del bosque de Reni fueron Gauri Devi, de 50 años, Gunga Devi, de 52, y sus compañeras Rupsa, Bhakti, Masi, Harki, Malti, Phagli y Bala Devi. Trabajaron juntas, montaron guardia por equipos para vigilar ininterrumpidamente a los taladores, hasta que el gobierno se vio obligado a crear una comisión, que recomendó prohibir la tala con fines comerciales por un periodo de 10 años en la zona de captación de Alakananda.

El movimiento Chipko inició entonces una movilización para que se prohibiera la explotación comercial en los distritos de las montañas de Uttar Pradesh, pues la tala excesiva estaba provocando inestabilidad en toda la región. En 1975,

<sup>25</sup> Sarala Behn, "A Blueprint for Survival of the Hills", suplemento del *Himalaya: Man and Nature*, Nueva Delhi, Himalaya Seva Sangh, 1980.

<sup>26</sup> Citado por Bimla Bahuguna, en "Contribution of Women to the Chipko Movement", en *Indian Farming*, noviembre de 1975.

más de 300 pueblos de estos distritos se vieron amenazados por corrimiento de tierras y una grave erosión. Genvala, Matli y Dharali en Uttar Kashi, Pilkhi y Nand Gaon en Tehri, Chintoli y Kinjhani en Chamoli, Baghar y Jageshwar en Almora, Rayer Agar y Jajardeval en Pithoragarth constituyen claros ejemplos. El movimiento por la prohibición total fue impulsado por mujeres como Hima Devi, de 50 años, quien en 1965 había movilizado a la opinión pública contra el alcoholismo; esta vez iba de pueblo en pueblo difundiendo el mensaje de salvar los árboles. En las manifestaciones y protestas que se realizaron en todos los distritos de las montañas contra las subastas, hablaba en representación de las mujeres: “Mis hermanas se encuentran ocupadas cosechando el *kharif*. Están ocupadas aventando grano. El mensaje que traigo es de ellas. Detengan la tala de árboles. No hay árboles siquiera para que se posen los pájaros. Las bandadas de pájaros van a nuestros cultivos y los comen. ¿Qué vamos a comer? Está desapareciendo leña: ¿cómo vamos a cocinar?”<sup>27</sup>

En enero de 1975, las mujeres de las regiones de montaña iniciaron una marcha de 75 días de Uttarkashi a Kausani y otra marcha de 50 días desde Devprayag a Naugaon con el objetivo de movilizar a la opinión pública por la creciente carga que significa el trabajo para las mujeres debido a la deforestación. Bimla Behn y Radha Bhatt participaban de estas *padyatras*. En junio de 1977, una reunión plenaria de todos los militantes de las montañas, llevada a cabo en el *ashram* de Sarala Behn, dio nuevo vigor al movimiento y consolidó la resistencia contra la tala comercial y la extracción excesiva de la resina de los pinos. En los bosques de Gotar, en las cadenas montañosas de Tehri, el guardabosques fue trasladado por su inepticia para evitar la explotación ilegal de resina de los pinos. Fue en ese periodo cuando se comenzó a utilizar la metodología de abrazar los árboles para salvarlos de ser derribados, usada por primera vez por Dhoom Singh Negi en el bosque de Salet, cerca del pueblo de Pipeleth, en Henwal.

Entre los numerosos ejemplos de triunfos que Chipko obtuvo en los Himalayas de Garhwal durante los años siguientes se encuentran los de Adwani, Amarsar, Chanchnidhar, Dungari, Paintoli y Badiyagarth. La subasta de los bosques de Adwani fue realizada en octubre de 1977 en Narendernagar, capital del distrito. Sunderlal Bahuguna emprendió un ayuno contra la subasta e hizo un llamamiento a los contratistas forestales y a las autoridades del distrito para que no llevaran a cabo tal acción. La subasta fue realizada a pesar de las expresiones de descontento popular, y se planificó la tala de los bosques para la primera semana de diciembre de 1977. Se juntaron grandes grupos de mujeres y conta-

<sup>27</sup> Citado por Bimla Bahuguna, *op. cit.*, 1975.

ron con la dirección de Bachni Devi (esposa de un importante jefe del lugar, él mismo contratista). Dhoom Singh Negi, militante de Chipko, respaldó la lucha de las mujeres iniciando un ayuno en el bosque. Las mujeres ataron los árboles con hilos sagrados como símbolo de su compromiso de protegerlos. Entre el 13 y el 20 de diciembre, un gran número de mujeres pertenecientes a 15 pueblos montaron guardia en los bosques y, mientras cumplían esa misión, leían ininterrumpidamente textos antiguos y discutían el papel de la mujer en la vida de la India.

Los taladores se retiraron, pero regresaron el 1 de febrero de 1978 acompañados por dos camiones de policías armados. El plan era rodear los bosques con ayuda policial a fin de mantener fuera a la gente durante la tala. Aun antes de que llegaran a la región, los voluntarios del movimiento fueron al bosque y contaron su historia a los trabajadores, que habían venido de lugares muy alejados. Cuando los contratistas llegaron con la policía, en cada árbol había una guardia de tres personas. La policía, al haber sido derrotada en su propio plan y al ver la determinación y el grado de conciencia de la gente, se retiró rápidamente.

Hay actualmente en la India dos paradigmas de la silvicultura: uno estimula la vida, el otro la destruye. El paradigma que estimula al vida nace de los bosques y del principio femenino; el que la destruye surge de las fábricas y del mercado. El primero crea un sistema forestal sustentable y renovable, apoyando y renovando las fuentes de alimentación y de agua, y su objetivo primordial es mantener las condiciones que dan capacidad de renovación a la naturaleza. Para el segundo, en cambio, la finalidad principal de la administración forestal es obtener el máximo de ganancias mediante la explotación comercial. Como la máxima obtención de ganancias pasa necesariamente por la destrucción de las condiciones que permiten la renovación, los dos paradigmas son cognoscitiva y ecológicamente irreconciliables. El primero nace de la antigua cultura forestal de la India, en toda su diversidad, renovado actualmente por las mujeres de Garhwal a través de Chipko.

Estos dos sistemas económicos y cognoscitivos tan distintos fueron los que chocaron en 1977 en Adwani, cuando el movimiento Chipko declaró explícitamente ser un movimiento ecológico y feminista. Las mujeres, por supuesto, siempre habían sido la columna vertebral de Chipko, y para ellas la lucha siempre había sido por defender los bosques naturales, la vida de esos bosques. Pero en los inicios, cuando lo que se proponía el movimiento era expulsar a los contratistas forasteros, los comerciantes de la región se habían sumado a la resistencia. Una vez lograda la expulsión de los contratistas privados de otras regiones, cuando comenzó a funcionar un organismo oficial (para el desarrollo forestal)

que trabajaba con contratistas y cooperativas locales, las mujeres continuaron su lucha contra la explotación de los bosques. A ellas no les importaba si quienes destruían los bosques eran forasteros o los hombres de sus familias. El momento más crucial de esta nueva confrontación fue cuando Bachni Devi, de Adwani, lideró la resistencia contra su propio marido, quien había suscrito un contrato para talar el bosque. Los funcionarios del organismo se hicieron presentes para presionar e intimidar a las mujeres y los militantes de Chipko, pero encontraron a las mujeres con faroles encendidos en pleno día. Perplejos, les preguntaron qué iban a hacer. Las mujeres contestaron: “Vamos a enseñarles silvicultura”. El hombre contestó: “¡Qué tontas son! ¿Cómo van a saber el valor de los bosques, ustedes que impiden la tala de árboles? ¿Saben ustedes lo que dan los bosques? Producen ganancias, resina y madera”. Y las mujeres contestaron cantando a coro:

*¿Qué dan los bosques?  
Dan agua, tierra y aire puro.  
Dan agua, tierra y aire puro.  
Sustentan la Tierra y todo lo que ella da.*

La *satyagraha* de Adwani abrió nuevos horizontes a Chipko. La filosofía y la orientación política del movimiento se desarrollaron para reflejar las necesidades y el conocimiento de las mujeres. Las campesinas se declararon abiertamente en contra del sistema de silvicultura comercial reduccionista, por un lado, y enfrentaron, por el otro, a los hombres de la región que habían sido colonizados por el sistema, cognoscitiva, económica y políticamente.

#### PROGRAMAS DE FORESTACIÓN Y REDUCCIONISMO

La principal razón por la cual luchan movimientos como Chipko para conservar los bosques y los árboles es porque constituyen sistemas que sostienen la vida, y deben ser protegidos y regenerados para desempeñar sus funciones biosféricas. Por su parte, el otro enfoque —generador de la crisis— considera que bosques y árboles son maleza, de valor comercial, y convierte hasta la forestación en deforestación y desertización. Transforma los árboles, que son sistemas que mantienen la vida, en oro verde: la consigna que impulsa a plantar árboles es: “El dinero crece en los árboles”. Ya se trate de planes de silvicultura social, ya del aprovechamiento de tierras improductivas, los “especialistas” internacionales —cuya filosofía de plantación de árboles se adhiere al paradigma reduccio-

nista— conciben los programas de forestación como una manera de producir madera para el mercado y no como biomasa para mantener los ciclos ecológicos o para satisfacer las necesidades locales de alimento, forraje y abono. Todos los programas oficiales de forestación, que reciben importante financiación y provienen de una toma de decisión centralizada, actúan en dos sentidos contra el principio femenino de la silvicultura: destruyen el bosque como sistema diverso y autorreproductor y lo destruyen como sitio comunitario, compartido por diversos grupos sociales que no tienen derechos o títulos de propiedad ni acceso a ésta.

### LA SILVICULTURA "SOCIAL" Y EL ÁRBOL "MILAGROSO"

Los programas de silvicultura social son un buen ejemplo de plantaciones de una sola especie, para la producción de una materia prima única, basados en modelos reduccionistas que tratan por separado la agricultura, la administración de los recursos hídricos y las necesidades mercantiles. Un estudio de un plan de forestación social patrocinado por el Banco Mundial en Kolar, en el distrito de Karnataka,<sup>28</sup> ilustra el reduccionismo y el mal desarrollo que de la silvicultura se extiende a la agricultura. La agrosilvicultura descentralizada, de especies múltiples y árboles de propiedad privada y pública, ha sido la más antigua estrategia de la India para mantener la productividad agrícola en las regiones áridas y semiáridas. El *honge*, el tamarindo, el árbol del pan, y el mango, el *jola*, el *gobli*, el *kagli*\* y el bambú han proporcionado tradicionalmente alimento y forraje, fertilizantes y plaguicidas, combustible y leña. El fondo de todas las casas de las regiones rurales era un vivero, y cada campesina era silvicultora. Ese modelo de agrosilvicultura invisible y descentralizada era de gran significación porque la más insignificante de las especies y la más humilde de las personas podía participar y, al dar espacio a los más pobres, *todos* estaban comprometidos en los cuidados y en la plantación.

<sup>28</sup> V. Shiva, H. C. Sharatchandra y J. Bandyopadhyay, *The Social, Ecological and Economic Impact of Social Forestry in Kolar* (copias mimeografiadas), Indian Institute of Management, Bangalore, 1981; V. Shiva, H. C. Sharatchandra y J. Bandyopadhyay, "The Challenge of Social Forestry", en W. Fernandes & S. Kulkarni (eds.), *Towards a New Forest Policy*, Nueva Delhi, Indian Social Institute, 1983; y V. Shiva, H. C. Sharatchandra y J. Bandyopadhyay, "No Solution Within the Market", en *Ecologist*, octubre de 1982.

\* *Pongamia glabra*, *Azadirachta indica*, *Tamarindus indica*, *Autocarpus integrifolia*, *Mangifera indica*, *Acacia farnesiana* y *Acacia catechu*.

La mentalidad reduccionista se hizo cargo de la plantación de árboles con una “silvicultura social”; los planes fueron elaborados en las ciudades capitales del país y del extranjero por personas que ignoraban la utilidad del *honge* y del *neem* y los veían como maleza. Los expertos decidieron que el conocimiento indígena carecía de utilidad y no era “científico” y se dedicaron a destruir la diversidad de especies nativas, a las que sustituyeron por hileras de plantas de eucaliptos en bolsas de polietileno, en viveros estatales. Se desperdiciaron las semillas naturales existentes en la zona, y se desperdició también el conocimiento y las energías de los lugareños. Se empezó a importar entonces pericia y semillas, y junto con ellas vinieron también los préstamos y las deudas, y la exportación de madera, de tierra y de personas.

Los árboles, recurso viviente, que mantienen la vida del suelo, del agua y de las personas de la región, fueron reemplazados por árboles cuya madera muerta iba directamente a una fábrica de pulpa situada a cientos de kilómetros de distancia. Hasta la granja más pequeña se convirtió en proveedora de materias primas para la industria y dejó de suministrar alimento a los lugareños. El trabajo de las mujeres, que hacía de nexo entre los árboles y los cultivos, desapareció y fue sustituido por el trabajo de los corredores e intermediarios que trajeron los árboles de eucalipto en representación de la industria. A los industriales, silvicultores y burócratas les encantaban los eucaliptos porque crecen en línea recta y son excelentes para elaborar pulpa de madera, a diferencia del *honge* que ampara el suelo con sus profusas ramas y la espesura de su copa, y que es de gran valor en la granja durante su periodo vital. El *honge* podría representar la idea de la naturaleza del árbol perfecto para la árida Karnataka. Es de rápido crecimiento precisamente en las partes —hojas y ramas pequeñas— que vuelven a la tierra, enriqueciéndola, protegiéndola y conservando su humedad y fertilidad. El eucalipto, en cambio, es improductivo y hasta negativo si se lo considera desde el punto de vista ecológico que valora el “crecimiento” y la “productividad” de los árboles con relación al ciclo y conservación del agua, con relación a la fertilidad del suelo y a las necesidades humanas de nutrición y producción de alimentos. El eucalipto ha destruido el ciclo del agua en las regiones áridas debido a que la absorbe en gran cantidad y es incapaz de producir *humus*, que es el mecanismo por el cual la naturaleza conserva el agua. La mayoría de las especies autóctonas tienen una productividad biológica muy superior a la del eucalipto, cuando se tiene en consideración la producción y conservación del agua. La biomasa no maderable de los árboles jamás ha sido evaluada en las mediciones y cuantificaciones del paradigma reduccionista, a pesar de que es ésta la biomasa que opera en la conservación del agua y en la constitución de los suelos.

No es de extrañar que las mujeres de Garhwal denominen al árbol *dali*, o sea rama, pues perciben la productividad del árbol en términos de su biomasa no maderable, cuya función es decisiva en los ciclos de hidratación y nutrición dentro del bosque, y para la obtención de abono en verde y forraje en lo que respecta a las tierras de cultivo.

En el contexto de los ciclos ecológicos y de las necesidades de personas y animales en materia de alimentación, el eucalipto tiene efectos negativos. Es destructivo para la tarea de la naturaleza y para el trabajo agrícola de las mujeres, pues al destruir la base de agua, tierra y materia orgánica para la producción de alimentos, anula también la productividad de la mujer en esa labor. Kolar, que es el distrito de la provincia de Karnataka donde la "silvicultura social" tiene mayor éxito, ya perdió más del 13% de sus tierras de cultivo debido a la plantación de eucaliptos; esto ha afectado sobre todo la producción de alimentos básicos como el *mijo*, *ragi* y otros cultivos complementarios. En el cuadro 2 se representa la disminución de superficie de tierras utilizadas para cultivar *ragi* desde que comenzó el programa de "silvicultura social". Actualmente Kolar padece graves sequías y escasez de alimentos, pues el eucalipto no sólo perjudica la producción de alimentos, sino también la productividad de la tierra en el largo plazo.

Cuadro 2  
SUPERFICIE Y PRODUCCIÓN DE RAGI/ EN EL DISTRITO DE KOLAR

| Año       | Superficie<br>(en habitantes) | Producción<br>(en toneladas) |
|-----------|-------------------------------|------------------------------|
| 1977-1978 | 141 772                       | 175 195                      |
| 1978-1979 | 146 361                       | 165 174                      |
| 1979-1980 | 140 862                       | 99 236                       |
| 1980-1981 | 48 406                        | 13 340                       |

En el cuadro 3 se muestra cómo el eucalipto ha provocado escasez de alimentos e insuficiencias nutritivas en Malur.

Cuadro 3  
DISPONIBILIDAD DE ALIMENTOS POR DÍA POR INDIVIDUO

| Superficie de tierras<br>(en habitantes) | Koratgere           |                      | Malur               |                      |
|------------------------------------------|---------------------|----------------------|---------------------|----------------------|
|                                          | Cereales<br>(en gm) | Legumbres<br>(en gm) | Cereales<br>(en gm) | Legumbres<br>(en gm) |
| 1                                        | 0.55                | 0.06                 | 0.21                | 0.03                 |
| 1-2                                      | 0.58                | 0.07                 | 0.29                | 0.01                 |
| 2-4                                      | 1.23                | 0.07                 | 0.47                | 0.03                 |
| 4                                        | 3.65                | 3.65                 | 1.60                | 0.06                 |

Malur es una región del distrito de Kolar donde el 30% de la tierra está ocupada por eucaliptos. Se comparó esta zona con Korategere, región de la provincia vecina de Tumkur, donde la silvicultura indígena tradicional sigue dando a la agricultura diversos insumos orgánicos. “Poner verde” la tierra con eucaliptos es un acto de violencia contra la naturaleza y contra sus ciclos, y es también violencia contra las mujeres que dependen de la estabilidad de los ciclos naturales para brindar sustento en forma de agua y alimento. El eucalipto absorbe nutrientes y agua con avidez y, en el caso específico de las zonas de pocas lluvias, solamente devuelve terpenos a la tierra. Éstos impiden el crecimiento de otras plantas y resultan tóxicos para los organismos del suelo encargados de dar fertilidad y mejorar la estructura del terreno.<sup>29</sup> El eucalipto aumentó por cierto los flujos de dinero y materias primas, pero interrumpió de manera desastrosa los flujos de materia orgánica y agua dentro de los ecosistemas locales. Quienes propusieron el eucalipto olvidaron calcular los costes que supone en términos de destrucción de la vida del suelo, deterioro de los recursos hídricos y escasez de alimento y forraje. Mientras se preocupaban por abreviar las rotaciones naturales para poder cosechar cuanto antes, no advirtieron que el tamarindo, el árbol del pan y el *honge* tienen rotaciones de un año en las cuales se recoge una biomasa muy superior a la del eucalipto, al cual, pese a todo, declararon árbol “milagroso”. El aspecto crucial del tema es que la silvicultura del paradigma reduccionista jamás se preocupó por la producción de frutos: siempre se ocupó de la madera, y tan sólo madera, para el mercado. El eucalipto, exótico, introducido sin prestar la menor atención a la conveniencia ecológica, se ha transformado en un ejemplar de forestación “antivida”.

En toda la India las mujeres han resistido la expansión del eucalipto porque destruye los sistemas hídricos, geológicos y de nutrición. El 10 de agosto de 1983, mujeres y pequeños campesinos de los pueblos de Barha y Holahalli del distrito de Tumkur (Karnataka) acudieron en masa al vivero, arrancaron millones de eucaliptos y plantaron tamarindos y mangos. Este acto de protesta, por el cual fueron detenidos, es de por sí una declaración contra la auténtica destrucción planificada de los sistemas hídricos y geológicos que supone el cultivo de eucaliptos. También impugnó tácitamente la dominación de la ciencia de la silvicultura, que redujo todas las especies a una (el eucalipto), convirtió todas las necesidades en una (la de la industria de pulpa de madera) y transformó todo el conocimiento en uno solo (el del Banco Mundial y los funcionarios del organismo de desa-

<sup>29</sup> V. Shiva y J. Bandyopadhyay, *Ecological Audit of Eucalyptus Cultivation*, Dehradun, EBD Publishers, 1985.

rollo forestal). Asimismo, puso en tela de juicio el mito del árbol milagroso: el tamarindo y el mango son símbolos de las energías de la naturaleza y de la gente del lugar, de los nexos entre estas semillas y el suelo, y de las necesidades que estos árboles —y otros similares— satisfacen al mantener viva a la tierra y a los seres humanos. En Garhwal o en Karnataka, en Santhal Parganas o en Chattisgarh, en reservas forestales, regiones agrícolas o lugares comunitarios, todas las luchas de las mujeres y de los campesinos tienen la misma motivación: la silvicultura orientada a obtener alimento para el suelo, para el ganado y para los seres humanos. La silvicultura reduccionista y su nueva forma de presentarse, el “desarrollo de tierras improductivas”, trae aparejada la destrucción de la diversidad y de la vida, y la colonización de los sitios comunales.

#### SE APROXIMA LA TRAGEDIA DE LOS RECURSOS COMUNALES

Si se recuperaran por año cinco millones de hectáreas que pertenecen al pueblo indio finalizaría tal vez la pobreza rural y retrocedería el colapso ecológico de importantes sistemas que sostienen la vida, como la tierra, el agua y la vegetación. Pero el programa de desarrollo de tierras baldías, lejos de recuperar las tierras comunales, las privatizará, agudizando la pobreza rural e incrementando la inestabilidad ecológica. Usurpará de un plumazo los recursos colectivos que quedan en manos de los pobres y que es para ellos la única posibilidad de subsistencia. El despojo de los recursos comunitarios que comenzó con los británicos llega al final de su ciclo destructivo con el programa de desarrollo de tierras baldías tal cual está planteado. Chattrapati Singh, del Instituto de Derecho Indio expone:

Es evidente que hasta finales del siglo pasado y en todos los periodos anteriores de la historia, por lo menos el 80% de los recursos naturales de la India eran de propiedad común, con sólo un 20% utilizado en régimen de propiedad privada... Esta amplia propiedad común echó las bases para una economía en la que se puede prescindir del mercado y la moneda. El pueblo siempre ha tenido a su libre disposición toda la variedad de recursos necesarios. Así, los bosques, los arbustos y el estiércol han estado al alcance de todos para caldear y cocinar; el barro, el bambú y las hojas de palma para construir viviendas; el pasto y los arbustos para pienso, y múltiples frutas y plantas como alimento.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Chattrapati Singh, *Common Property and Common Poverty*, Delhi, Oxford Publishing House, 1985, p. 2.

Todos estos recursos comunales de libre utilización han sido históricamente la base de subsistencia de las regiones rurales de la India y la esfera de productividad de las mujeres. El primer paso hacia la privatización de los recursos comunitarios fue dado hace un siglo con la reserva de bosques. Hoy, el “desarrollo de tierras baldías” constituye el último paso hacia la desaparición de esos espacios. N. S. Jodha, quien ha estudiado en forma muy completa los recursos de propiedad común, ha demostrado cómo la tarea de las mujeres y el sustento de los sectores más pobres de la sociedad rural están íntimamente ligados a los árboles y a la comunaleza, que da cabida a sus animales y evita de ese modo la presión sobre las tierras de cultivo, mientras aumentan los insumos orgánicos de los cultivos con el estiércol.<sup>31</sup> Los pequeños campesinos y los trabajadores sin tierras pueden criar ganado en gran parte merced a la existencia de esos sitios comunales. Además, en las regiones áridas, los sistemas agrícolas tradicionales tienen su origen en la estabilidad y viabilidad de la comunaleza, que permite estrategias de producción integradas y diversificadas, utilizando cultivos, ganado y árboles que protegen la economía de las regiones secas y suministran alimento, forraje y combustible cuando fallan los cultivos. Se ha comprobado que cerca del 10% del alimento que consumen las familias más pobres proviene directamente de las tierras comunales. La tarea femenina en la economía de subsistencia de los grupos más pobres está íntimamente ligada a la existencia de recursos de utilización comunitaria.

La privatización de esas tierras comunales no es una desviación del programa de “desarrollo de tierras baldías”, sino consecuencia de que éste se encuentre dominado por organismos de desarrollo como el Banco Mundial y de la indiferencia de éstos hacia las necesidades de la naturaleza y de los grupos sociales más vulnerables. Para ese tipo de organismos, autoabastecerse no es una actividad económica. En 1984, el Banco Mundial redactó un Proyecto de Silvicultura Nacional para la India, del cual la privatización de tierras improductivas constituía una parte sustancial. En 1985 presentó un Plan de Acción de Silvicultura Tropical (conocido como TFAP por su sigla en inglés) de ocho mil millones de dólares, que también supone que las empresas se apoderen de los recursos comunitarios. En ese año se formó el Consejo de Desarrollo de Tierras Baldías, cuyo plausible objetivo era la repoblación forestal de cinco millones de hectáreas improductivas por año. Regenerar con árboles adecuados desde el punto de vista ecológico y cuyo control correspondiera a la comunidad podría ayudar a reconstruir el conjunto de recursos del pueblo y a restablecer el dominio de éste sobre

<sup>31</sup> N. S. Jodha, “Common Property Resources”, copias mimeografiadas, 1986.

las tierras comunales. No obstante, los planes del Consejo privatizarán en primer lugar la comunaleza, transfiriendo los derechos y la propiedad de la comunidad en su conjunto al Banco Mundial, al comercio y a algunas personas del lugar. El Consejo había recomendado la participación del sector empresarial en el desarrollo de tierras improductivas y aprobó propuestas de múltiples industrias que iban desde las ramas del cartón y el papel hasta las del plástico y el polietileno. Hay una cantidad de confusiones que facilitan esta tentativa de apropiarse de los recursos comunitarios, a saber:

- a) la confusión entre tierras improductivas como comunaleza y tierras improductivas como terreno ecológicamente deteriorado, ya sea de propiedad privada o de la comunidad; y
- b) la confusión entre la plantación de árboles y la silvicultura. En la forestación de tierras baldías hay un doble riesgo de confundir lo que se entiende por tierras baldías y lo que se entiende por forestación. Desde el punto de vista ecológico, las tierras improductivas son terrenos que han perdido la productividad biológica, un proceso también conocido como desertización. Es el significado invocado para emprender un programa de forestación masiva. Sin embargo, hay un segundo significado que se invoca para administrar el programa, y no tiene nada que ver con la improductividad de la tierra en sentido ecológico.

#### LEGADO COLONIAL: LOS RECURSOS COMUNALES COMO "TIERRAS BALDÍAS"

Las "tierras baldías" como categoría de utilización de la tierra son, al igual que muchas otras cosas, parte del legado colonial, cuyas definiciones tendían a conformar los intereses de las autoridades. El concepto colonial de tierras improductivas no evaluaba la productividad biológica de la tierra, sino la capacidad de ésta para generar ganancias: era "baldía" toda tierra que no daba ganancias por no estar cultivada. Conforme a ese concepto de tierras baldías se procedió a la repoblación forestal de los distritos de Chittagong, Darjeeling, Jalpaiguri, Chota Nagpur y Assam y todas las tierras cercanas a la desembocadura y el delta del Hooghly y de otros ríos conocidos como los Sundarbans. Los británicos se apoderaron de estas tierras y se las arrendaron a algunos agricultores para lograr que generaran rentas. Mientras que en las llanuras del Ganges las "tierras improductivas" fueron asignadas a las aldeas y las regiones de densa vegetación, como Dehradun, Mirzapur, etc., las zonas boscosas fueron retenidas en carác-

ter de “baldíos del gobierno”. En Punjab, el 20% de la superficie cultivada de una aldea fue distribuida como baldío de la aldea. Parte de estas tierras fue conservada como terreno de pastoreo y bosques y otra parte se aplicó a ampliar los cultivos. En 1861, durante el virreinato de Lord Canning, las leyes sobre tierras baldías fueron formuladas para administrar estas tierras que no generaban rentas, pero eran productivas desde el punto de vista biológico. Baden-Powell escribe: “El valor de los bosques estatales —compuestos por los bosques y prados de mejor calidad y ubicación— no fue siquiera reconocido, y la discusión se centró tan sólo en los “baldíos” ocupados por capitalistas y colonos”.<sup>32</sup> En los inicios del periodo colonial también se consideraban “baldíos” los bosques exuberantes: la enorme destrucción de bosques vírgenes en el valle Doon para entregar tierras a ciudadanos ingleses es un ejemplo de cómo la categoría administrativa de “improductivo” originó la improductividad ecológica en la realidad. Los británicos declaraban sin valor todo aquello que carecía de valor económico a pesar de su enorme valor ecológico y su utilidad para los lugareños.

La gran tala de bosques realizada con el fin de utilizar la tierra para cultivo era una idea típicamente colonial de convertir lo improductivo en riqueza, creada por la noción de excedente agrícola como una importante fuente de renta. Como lo admite el *Eighth Settlement Report* del valle Doon:

Tal vez no hubiera error más común en las primeras épocas de dominación británica que suponer que extendiendo los cultivos, dondequiera que se encontrara tierra apta para ello, y talando bosques y selvas con ese fin, iba a beneficiarse necesariamente el país y el gobierno y había que impulsar esas actividades el máximo posible.<sup>33</sup>

Hubo que esperar hasta finales del siglo XIX para que se percibiera el valor de los bosques. No obstante, las reservas forestales realizadas a través de la notificación de la Ley Forestal de 1878 no estaban inspiradas en consideraciones ecológicas. Fue la capacidad de los bosques de generar rentas lo que provocó la reserva de los mismos, y la protección consistía en excluir a los aldeanos del acceso a los bosques como recursos comunitarios. Los bosques en sí constituían una propiedad de gran valor y se los podía hacer producir una renta anual equivalente a la de los cultivos. La transformación de la perspectiva colonial que empezó a apreciar los bosques como riqueza y no como baldíos también hizo que

<sup>32</sup> B. H. Baden-Powell, *Land Revenue in British India*, Londres, Oxford, 1907, p. 85.

<sup>33</sup> J. Baker, *Eighth Settlement Report*, Dehradun, 1988.

de recursos comunes de uso local, regulados por las comunidades locales, pasaran a ser una materia prima de utilidad comercial y de control burocrático. La usurpación de estas tierras comunales fue resistida con gran firmeza en todo el país a través de los “satyagrahas forestales”.

El segundo despojo de las tierras comunales se está cometiendo ahora con el “desarrollo de tierras baldías”, que es un eufemismo de la privatización de la comunaleza. El último recurso de los pobres para obtener pienso y combustible desaparecerá con la privatización. Como suele suceder en todo plan que empeora la situación de los pobres, se alega que son ellos los beneficiarios. Con algunos arriendos simbólicos a unas pocas personas que carecen de tierras se pretende encubrir la gran apropiación de los recursos comunes de la mayoría de los pobres.

#### MANNU RAKSHANA KOTA: PRESERVAR EL SUELO, PROTEGER LAS TIERRAS COMUNALES

Un ejemplo de los errores de este plan es la experiencia de Karnataka, donde se está quitando al pueblo de los espacios comunes de las aldeas de Shimoga y Chikmagalur para el “desarrollo de tierras baldías”. Por las rentas que producen, estas tierras comunales son clase C y D. Al estar catalogadas como tierras baldías, su finalidad es resolver las necesidades básicas de los aldeanos, para quienes las “tierras baldías” son una riqueza común, sustento de su ecología agrícola. Así que ven en las intenciones de cambiar las características de la vegetación y el uso del suelo en las tierras comunales como intentos de despojar esas tierras de su riqueza biológica. Existe una propuesta de Harihar Polyfibres de transferir todas las tierras comunales del pueblo, en un radio de 100 kilómetros, y utilizar unas 18 000 hectáreas de tierras comunales para plantar eucaliptos y venderlos a Harihar Polyfibres. Las tierras comunales serán arrendadas individualmente a unos pocos beneficiarios que no poseen tierras.

Los habitantes de las aldeas afectadas expresaron su protesta arrancando una gran cantidad de eucaliptos recién plantados en esas “tierras baldías”. (Algunas de éstas son en realidad bosques naturales con árboles de hojas perennes y semiperennes, con una densidad que oscila entre los 50 y los 200 en 4 000 metros cuadrados). La gente considera que la plantación de eucaliptos en las tierras comunales clase C y D de las aldeas constituye un programa de creación de tierras improductivas y no un programa para el desarrollo de éstas. Convertir las tierras comunales ecológicamente productivas en fuente de suministro para la industria de la madera y de las fibras está en conflicto directo con las necesidades básicas de biomasa de las aldeas de la región, y su transformación

en plantaciones industriales mediante un proyecto para el desarrollo de tierras baldías ha generado un enorme movimiento de resistencia popular para la protección de las tierras comunales, llamado Mannu Rakshana Koota, o sea Movimiento para Preservar el Suelo. El gobierno parece estar decidido a apoderarse de la comunaleza y administrarla con objetivos comerciales en todo el país. Las necesidades de los pobres y las necesidades de estabilidad ecológica van a ser sacrificadas en esta privatización final de las tierras comunales.

El programa nacional para la privatización de las tierras comunales es el plan *patta* de árboles, que equivale a la liquidación de las tierras comunales y su arrendamiento a individuos o grupos de individuos para la plantación de árboles. El plan va a tener una repercusión social y ecológica de gran alcance, muy perjudicial para las capas sociales más pobres que tradicionalmente han obtenido el sustento de la comunaleza, un recurso compartido al cual todos los integrantes de la comunidad local tienen acceso. Por la privatización, muchas personas perderán el disfrute de un bien que ganarán, otorgándolo exclusivamente a algunas. En los papeles, se dará preferencia a los que carecen de tierra; en la práctica, sabemos que los beneficiarios son seleccionados sin control o intervención de la comunidad. El Plan Nacional de Silvicultura Social del Banco Mundial reconoce que estos planes podrían a lo sumo beneficiar al 10% de los campesinos más pobres y campesinos sin tierra y nada dice acerca del otro 90% que no podrá contar en el futuro con la comunaleza para su subsistencia. La plantación será financiada con préstamos del gobierno. Como tendrá que pagar esos préstamos, el arrendatario estará obligado a plantar árboles de utilidad comercial y abreviar el lapso entre tala y tala. Ésta fue ya la tendencia del plan *patta* de árboles de Bengala Occidental, financiado por el Banco Mundial. Las condiciones económicas impuestas por el mercado, como siempre, excluirán a las personas que carezcan de poder adquisitivo, y cuyas fuentes de biomasa sin costo han sido usurpadas para crear una materia prima. La economía de las tierras comunales no necesita poder adquisitivo, pero la economía del mercado sí. Por consiguiente, las necesidades locales estarán menos satisfechas con los *pattas* de árboles que con las tierras comunales. Además, como los bancos que otorgan los préstamos van a ser también los que establezcan las condiciones de forestación, es difícil que el resultado sea una silvicultura permanente y sostenible. El resultado será en todo caso la producción a corto plazo de madera para uso comercial, que extrae los nutrientes y la humedad del suelo. El modelo de plantación va a estar determinado por el mercado y no por las necesidades de los pobladores locales o de los ecosistemas del lugar. Como establece el informe del grupo constituido para elaborar las instrucciones para *pattas* de árboles: “Los bancos NABARD y los

organismos encargados de la ejecución prepararon algunos planes modelo para ser adoptados en las distintas zonas, a fin de que la viabilidad técnica y económica recibiera la consideración adecuada". La pericia en materia de silvicultura se ha alejado mucho de la vida de los bosques y de las vidas de quienes dependen de ella para su subsistencia. En los nuevos proyectos no existe referencia alguna a la viabilidad *ecológica* o a los derechos de las personas para quienes el *panchayat* y las tierras comunitarias eran un recurso de uso común y libre. Tenemos pruebas suficientes para demostrar que cuando esto sucede los pobres se ven más desposeídos y los ecosistemas más deteriorados. El fenómeno de "eucaliptación" ha mostrado cómo el pueblo (en especial las mujeres) y la naturaleza pueden ser perjudicados simultáneamente con una plantación inadecuada de árboles. El programa de desarrollo de tierras baldías de la manera como está planteado hoy no es otra cosa que un plan que destruirá las tierras comunales porque así lo exige el mercado. Y con la destrucción de esos recursos comunes vendrá también la destrucción de la base de subsistencia de quienes dependen de esas tierras para vivir, y la base de la producción de alimentos que está a cargo de las mujeres.

Existe, por supuesto, la conocida tesis de la selección, según la cual los pobres no tienen derecho a vivir y se debería prescindir de ellos. El argumento de la tragedia de Hardin "The Tragedy of the Commons" surge de los postulados masculinos reduccionistas acerca de la naturaleza y la lógica de selección que entraña el reduccionismo y sus principios de exclusión y prescindencia.<sup>34</sup> Hardin es tan sólo un símbolo de la nueva orientación de la ciencia reduccionista, la cual utiliza un lenguaje de ecología y preservación para emprender otro violento ataque contra la naturaleza. Mayor centralización, mayor uniformidad, mayor manipulación son las nuevas recetas para combatir la crisis ecológica. No obstante, ni la naturaleza ni las personas pueden salvarse cuando la destrucción de la primera y la prescindencia de las segundas son condiciones previas a la creación de la nueva ciencia reduccionista de la naturaleza.

#### PRODUCIR "SUPERÁRBOLES": EL REDUCCIONISMO DEFINITIVO

La crisis forestal fue una consecuencia de la silvicultura reduccionista, que consideraba los bosques una mina de madera, no un mecanismo central de la preser-

<sup>34</sup> G. Hardin, "The Tragedy of the Commons", en *Science*, vol. 162, diciembre de 1968, pp. 1243-1248.

vacación geológica e hídrica. Separando la función del bosque en lo que respecta a dar y mantener vida de su valor comercial, se han llegado a destruir los procesos ecológicos esenciales, en los que intervienen bosques y árboles.

Las luchas de las mujeres, los pueblos tribales y el campesinado, guiados por su concepción de los bosques como sistema que mantiene la vida, coinciden con el fracaso de algunos proyectos de mal desarrollo, de ciertas políticas en materia de agricultura y energía que no son sostenibles. Es fácil invocar la crisis del medio ambiente y la crisis energética de los pobres para abrir nuevas avenidas para la ciencia reduccionista y la producción de materias primas. Por ejemplo, la introducción de la biotecnología en la silvicultura se produce porque:

...saber que los combustibles fósiles se acabarán y son necesarias nuevas materias primas para mejorar la rentabilidad de la agricultura mueve a la obtención de nuevos cultivos de biomasa como fuentes energéticas para cuando se produzca la interrupción. La mayor parte de las previsiones para incrementar la producción de los cultivos se basa en las nuevas biotecnologías que prometen introducir el gran periodo del "poder de la ciencia" de la agricultura. Por consiguiente, la tierra y otros recursos no deberían obstaculizar el desarrollo de biomasa como fuente renovable de energía para el futuro.<sup>35</sup> Los avances tecnológicos y los nuevos programas de ayuda en materia de silvicultura cuentan con la motivación de la existencia futura de mercados de energía comercial e industrial basada en la biomasa, en la era posterior a la de los combustibles fósiles. Como pronostica Flavin en el informe *State of the World* de 1986: El petróleo ya habrá sido eliminado en gran parte como combustible en plantas generadoras de energía y en muchas industrias.

Las nuevas fuentes de energía volverán a pasar por alto a las mujeres del tercer mundo recolectoras de materiales combustibles, y esas nuevas fuentes producirán energía con la tierra que les daba alimento, pienso y combustible. La energía que se saca de la maleza para servir a la industria será obtenida a expensas de las necesidades de sustento satisfechas actualmente por la tierra en el tercer mundo.

La mentalidad reduccionista refuerza además la colonización. El proceso de desunión sobre el que está formado el actual caos ecológico se aplica entonces a nuevos y más profundos niveles con el fin de resolverlo, pero lo único que logra es un caos más irreversible. Por ejemplo, la interrupción de los ciclos ecoló-

<sup>35</sup> W. H. Smith, "Energy from Biomass: A New Commodity", en J. W. Rosenblum (ed.), *Agriculture in the 21st Century*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1983.

gicos se reduce al problema de la plantación de árboles. Los ciclos retroceden, los árboles se convierten en la solución universal, y como solución universal sólo puede ser diseñada para un mercado que va contra la naturaleza, acelerando la interrupción y haciendo que la recuperación sea menos posible. Las crisis ecológicas señalan el colapso de la arrogancia científica, pero el tipo de mentalidad que las ha generado convierte esto en otro campo de colonización, prometiendo nuevos milagros e induciendo el cierre de opciones aunque las haya. Lo que se propone ahora, en la India, como estrategia de forestación del futuro es —en contraposición con el cultivo de los bosques— el cultivo de tejidos. Pero esta solución sólo funciona con la lógica de la uniformidad o la indiferencia ante la diversidad de la vida de la naturaleza. El cultivo de tejidos va a ser la selección definitiva de la diversidad de la tierra y la diversidad de los seres humanos.

La recuperación orgánica de la naturaleza no puede ser la recuperación del reduccionismo. La máquina no puede ser una metáfora de la naturaleza sin dividirla, pues la naturaleza no es mecanicista ni cartesiana. La crisis ecológica revela que la naturaleza es indispensable y es imposible sustituir los procesos naturales que mantienen la vida. La respuesta reduccionista a las crisis ecológicas es una extensión del criterio de que se puede prescindir de la naturaleza: presupone que los cimientos de la vida se pueden elaborar en un laboratorio o en una fábrica. En realidad, en la respuesta reduccionista a las crisis ecológicas, el laboratorio y la fábrica se unen, la distinción entre ciencia y negocios desaparece. Con la introducción de la ingeniería en las ciencias vivas, la capacidad de renovación de la vida como sistema autorreproductor llega a su fin. Ahora la vida no pasa por la reproducción, sino por la ingeniería. Se crea un nuevo grupo de mercancías con carácter de materia prima, y una nueva mercancía con carácter de producto. Esa nueva mercancía es la propia vida. Se destruyen los nexos que existen en la naturaleza para crear condiciones de autorrenovación y se sustituyen por nexos entre el mercado y las transnacionales. La máxima percepción masculinista de los árboles como dinero se encuentra expresada por Greenwood: “Reducir hasta en un año ese intervalo representa un valor actual neto de millones de dólares para las organizaciones que poseen y plantan grandes superficies”.<sup>36</sup>

La estrategia de la producción es buscar árboles de características “superiores”. En vez de que la naturaleza suministre sus semillas, serán los laboratorios y las transnacionales los que monopolicen el suministro de semillas y plantas.

<sup>36</sup> M. S. Greenwood, “Shortening Generations”, en *Journal of Forestry*; enero de 1986, p. 38.

Este control mundial centralizado trae consigo una nueva colonización de la naturaleza y de sus recursos comunales, y conducirá a nuevos grados de homogeneidad y uniformidad. En la propagación clonal, todos los miembros de un clon son genéticamente idénticos. Esta uniformidad en los árboles como recursos permite que la lógica de Taylor se introduzca en la administración forestal a un nivel más profundo del que lo ha hecho en los monocultivos. La uniformidad supone prescindir de las especies que el mercado y la industria consideren “inferiores”, y vinculada con la ingeniería genética, que manda prescindir de las especies que no sean sus favoritas, está la economía política, que consiste en prescindir de las personas más humildes y sus necesidades de subsistencia. Como lo señalan Hollowell y Porterfield, para alcanzar un “mejoramiento” genético de los bosques se requiere una superficie que oscile entre 60 y 80 hectáreas o más para garantizar una rentabilidad aceptable.<sup>37</sup> Según ellos:

...los aumentos en lo que respecta a las características deseadas son más significativos si se los traduce a beneficios económicos. Los aumentos de crecimiento pueden reflejarse en la obtención de un mayor volumen por acre en una determinada rotación o en la precoz obtención del volumen de rotación y/o tamaño deseado. La economía va a favorecer la rotación más corta. El avance en línea recta se refleja en un mayor rendimiento de la madera o del enchapado por unidad de volumen de materia prima. Los aumentos en el peso específico de la madera pueden tener como resultado un mejor rendimiento de las fibras o generar madera de mejor calidad. Una vez determinada la cantidad, lo que aumentó las ganancias puede convertirse en valores esperados más altos, en base a un pronóstico de los precios de producción. Es necesario planificar en el tiempo las ganancias esperadas a fin de crear una corriente de afluencia monetaria para el análisis económico.

La afluencia de recursos para mantener los ciclos de la naturaleza y satisfacer las necesidades locales de agua y vegetación diversa ha sido reemplazada por afluencia de dinero como forma de medir el “rendimiento” y el “crecimiento”. La ecología de la naturaleza, su rendimiento y crecimiento se dejan de lado. El mercado y la fábrica definen el “perfeccionamiento” perseguido a través de nuevas biotecnologías. Este reduccionismo inducido por los mercados mundiales de recursos madereros representa la violencia definitiva cuando las megaempresas pasan a decidir qué superárboles son útiles. De ese modo, la integridad

<sup>37</sup> R. R. Hollowell y R. L. Porterfield, “Is Tree Improvement a Good Investment? Yes, if You’ve got the Time and Money”, en *Journal of Forestry*, febrero, 1986, p. 46.

y diversidad de la naturaleza y de las necesidades de las personas son violadas al unísono.

Susan Griffin, en *Woman and Nature*, escribía la siguiente parodia acerca de la mentalidad reduccionista:

Los árboles del bosque deberían ser altos y no tener esas ramas que les van formando nudos a lo largo de casi todo el tronco. Deberían ser rectos. Los árboles que crecen en el bosque tendrían que ser útiles. Cada árbol tendría que preguntarse si vale el espacio en el que crece. El álamo temblón, el pino achaparrado, los árboles frutales silvestres, el gomero negro, el roble achaparrado, el cornejo, la cicuta, el haya son matorrales y habría que eliminarlos. Cuando la finalidad es talarlos lo deseable es que los árboles de un bosque sean todos de la misma variedad y tengan el mismo tiempo de crecimiento. Nada tendría que crecer en el suelo del bosque: ni árboles pequeños, ni hierba, ni arbustos.<sup>38</sup>

Griffin establece un contraste entre esta uniformidad y la lógica femenina de la diversidad del bosque. Las voces de las mujeres se suman a las voces de la naturaleza.

Por nuestra forma, pueden apreciar que hemos crecido juntos, del mismo suelo, con las mismas lluvias e inclinándonos del mismo modo hacia el sol... Y somos diferentes y es asombrosa nuestra variedad, y nuestras diferencias se multiplican, de manera que de un extremo al otro se exhibe la infinidad de posibilidades. Saben que hemos crecido de esta manera durante años con un propósito que no pueden comprender. Pero lo que no saben, y el conocimiento está en nosotros, es cómo hemos podido crecer de este modo, por qué ni uno de estos años pasó en vano, por qué tenemos esta forma que nos conviene a nosotros en vez de ser todos derechos conforme a los propósitos de ustedes. Y cómo el propósito somos nosotros mismos, cómo cada célula, la luz y el suelo están en nosotros, cómo estamos en el suelo, cómo estamos en el aire, cómo estamos tanto en lo infinitesimal como en lo grande y cómo somos infinitos sin ningún propósito que ustedes puedan ver, en la forma en que nos paramos, todos los momentos de este ciclo son aprovechados y ningún detalle carece de atractivo.

Es el rescate de la vida en diversidad, de la diversidad compartida y protegida por la cual lucha el invisible Chipko. Dándole valor y significación a Prakri-

<sup>38</sup> Susan Griffin, *Woman and Nature*, Londres, The Women's Press, 1984.

ti, a la naturaleza como fuente, al elemento más pequeño de la naturaleza en su renovación, dando importancia a las necesidades colectivas, no a la actividad privada, las mujeres de Kangad, Sevalgaon, Rawatgaon trabajan asociadas con la naturaleza para recrear y regenerar. Sin carteles, sin préstamos del Banco Mundial, sin alambradas, están trabajando para permitir el juego de la naturaleza en la reproducción de la vida del bosque: hierbas y arbustos, árboles pequeños y grandes, cada uno útil a la naturaleza aunque no lo sean para el hombre, todos están volviendo a la vida.

#### RECUPERAR LA DIVERSIDAD, RECUPERAR LAS TIERRAS COMUNALES

Kangad es una aldea de 200 familias que se encuentra a unos 1 800 metros de altura, en el valle de Balganga, en Garhwal. En 1977, el ya deteriorado bosque de Kangad padeció la tala realizada por el servicio forestal. Las mujeres, que tenían que caminar largas distancias para obtener combustible, pienso y agua, estaban decididas a salvar lo poco que quedaba. Los hombres de Kangad estaban empleados en el servicio forestal como taladores. Iniciar las actividades de Chipko no era fácil pues los intereses de la comunidad de la aldea estaban fragmentados por sexos: las mujeres representaban el interés por conservar y los hombres por explotar. Las mujeres se pusieron en contacto con Bimla Bahuguna en Silwara, que queda tan sólo a 15 kilómetros de Kangad, Bimla Behn, junto con los militantes de Chipko, Dhoom Singh Negi y Pratap Shihar, vinieron en apoyo de la lucha de las mujeres. Luego de cuatro meses de resistencia, las mujeres lograron salvar el bosque.

La organización de mujeres Mahila Mandal Dal decidió entonces regenerar los bosques deteriorados. Se pidió a cada familia una colaboración de acuerdo con sus posibilidades y con el dinero recogido se pudo pagar a un guardia 300 rupias mensuales para que vigilara los bosques de la aldea. Durante tres años el acuerdo funcionó, pero después el guardabosques se volvió ineficaz y corrupto: permitía a algunas personas sacar forraje y leña. Cuando las mujeres se enteraron de ello, decidieron por unanimidad abolir el cargo de guardabosques y montar ellas la guardia.

Esta vez Mahila Mandal distribuyó la responsabilidad de las tareas entre un grupo de mujeres de la aldea. Diez o doce mujeres montaban guardia todos los días y, de ese modo, la tarea recaía en todas las familias. Así, a cada grupo familiar o grupo de mujeres le tocaba vigilar una vez cada 15 o 20 días. Como dijo una de las mujeres: “Estos días dejamos nuestro trabajo y protegemos el bosque por-

que los árboles son como nuestros propios hijos". Los robles están creciendo naturalmente en este momento en Kangad.

Una vez, un ganadero *gujjar* llevó sus cabras a pastar en la zona regenerada; las mujeres confiscaron sus animales y le aplicaron una multa de 200 rupias. Las multas por podar los robles que están en proceso de regeneración llegan hasta las 50 rupias por persona y a 100 rupias por cortar árboles para leña. En otra ocasión en que el fuego amenazaba con destruir el bosque, todas las mujeres trabajaron conjuntamente para extinguirlo. Como explicó una de ellas: "Los hombres estaban en casa, pero decidieron quedarse allí en vez de unirse a nosotras para apagar el fuego. Ellos no se preocupan tanto por proteger nuestros árboles". En 1986, Mahila Mandal decidió ayudar al servicio forestal en la plantación de árboles. Excavaron 15 000 hoyos pero se encontraron con que el servicio quería plantar solamente álamos. Las mujeres se negaron a plantar ese exótico y obligaron al servicio forestal a traer en su lugar diversas especies indígenas forrajeras.

La fuerza de la naturaleza y la fuerza de las mujeres es la base para recuperar el bosque como recurso comunal en Kangad. Para obtener el capital no hay que endeudarse ni pedir ayuda. La fuerza rectora no es el mercado. La energía de la naturaleza y de las mujeres es el capital, y las necesidades locales de agua, alimento, pienso y combustible constituyen los principios organizativos para la gestión de un recurso viviente y compartido. Esto no es otra cosa que la renovación de la ética de la conservación y de la tarea conservadora de las montañesas, que se preocupan por satisfacer las necesidades de sus familias. Simbolizan esto reservando algunas hojas para Patna Devi (la diosa de las hojas) cada vez que van a juntar pienso. Es un pequeño, quizás invisible, pero significativo paso hacia la recuperación del principio femenino en el bosque. Esta recuperación restablece la integración de la silvicultura con la producción de alimentos y la administración de los recursos hídricos, y permite el resurgimiento de la diversidad e integridad de la vida del bosque, de la fauna y de la flora, de las plantas grandes y pequeñas, cada una decisiva para la vida del bosque, cada una valiosa en sí misma, cada una con derecho a participar en la democracia de la vida forestal, y cada una contribuyendo de maneras invisibles y desconocidas con toda la vida. La diversidad de los recursos vivientes del bosque (natural o como parte de un ecosistema agrícola) es fundamental para la conservación geológica e hídrica, es primordial para satisfacer la diversidad de necesidades de las personas que dependen del bosque, y la diversidad de las necesidades de la naturaleza para reproducirse.

La aniquilación de esta diversidad ha destruido el control que las mujeres tenían sobre las condiciones de producción del sustento. Las múltiples coloniza-

ciones —a través de las “reservas” forestales, a través de la “silvicultura social” y a través del “desarrollo de tierras baldías”— no han traído consigo un desarrollo forestal sino un mal desarrollo tanto de la silvicultura como de la agricultura. La silvicultura mal desarrollada ha servido para suministrar nuevos recursos y nuevas materias primas a la industria y el comercio; a la naturaleza y las mujeres les ha ocasionado un nuevo despojo, la destrucción de los diversos medios de producción a través de los cuales ambas proporcionaban alimentos y agua y reproducían la sociedad. La lucha de Chipko tiene como objetivo recuperar la productividad oculta e invisible de los recursos vitales y la productividad invisible de las mujeres, recuperar los derechos a alimentarse y alimentar y crear ideas ecológicas y espacios políticos que no destruyan los derechos fundamentales a la supervivencia. Las mujeres de Chipko brindan a la violencia de la silvicultura reduccionista, con su inherente lógica de la prescindencia, una alternativa no violenta en silvicultura. Han dado los primeros pasos hacia la recuperación de su condición de silvicultoras y administradoras de los bosques, que participen en los procesos de la naturaleza en lugar de trabajar en contra de ellos, y comparten la riqueza de la naturaleza para satisfacer las necesidades básicas, en lugar de privatizarla para obtener ganancias.

## BIBLIOGRAFÍA

- ATKINSON, E. T. *Himalayan Gazetteer*, vol. III. Allahabad, Government Press, 1992, p. 852.
- BADEN-POWELL, B. H. *Land Revenue in British India*. Londres, Oxford, 1907, p. 85.
- BAHUGUNA, Bimla, y Sunderlal Bahuguna. “Twelve Years of Working in Villages”, en *Uttarkhand Smarika*. Chamba, Uttarkhand Sarvodaya Mandal, 1969.
- BAHUGUNA, Bimla. “Contribution of Women to the Chipko Movement”, en *Indian Farming*, noviembre de 1975.
- BAHUGUNA, S. L. “Water is the Primary Product of the Hill Forests”, entrevista, en *Henwalika*, Yuvak Sangh, Tehri Garhwal, 1980-1981.
- BAKER, J. *Eighth Settlement Report*, Dehradun, 1988.
- BANDYOPADLIYAY, J., y M. Moench. “Local Needs and Forest Resource Management in the Himalaya”, en Bandyopadhyay et al., *India's Environment: Crisis and Responses*. Dehradun, Natraj Publishers, 1985, p. 56.
- BANDYOPADLIYAY, J., y V. Shiva, “Chipko: Politics of Ecology”, en *Seminar*, núm. 330, 1987.
- BANERJEE, S. C. *Flora and Fauna in Sanskrit Literature*. Calcuta, Naya Prakash, 1980.
- BEANE, W. C., *Myth, Cult and Symbols in Sakta Hinduism*. Leiden. E. J. Brill, 1977.
- BEHN, Mira. “Something Wrong in the Himalaya”, copias mimeografiadas, s. f.

- BEHN, Sarala. "A Blueprint for Survival of the Hills", suplemento del *Himalaya: Man and Nature*, Nueva Delhi, Himalaya Seva Sangh, 1980.
- . "From Revolt to Construction", en *Uttar ke shikharo Mein Chetna ke Ankar*.
- BETHEL, James A. "Sometimes the Word is 'Weed'", en *Forest Management*, junio de 1984, pp. 17-22.
- BISHNOI, R. S. *Conservation as Creed*. Dehradun Jugal Kishore, 1987.
- GANDHI, M. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 90. Nueva Delhi, Government of India Publications, 1984.
- GOLLEY, F. B. "Productivity and Mineral Cycling in Tropical Forests' Productivity of World Ecosystems", Washington, National Academy of Sciences, 1975, pp. 106-15.
- GREENWOOD, M. S. "Shortening Generations", en *Journal of Forestry*, enero de 1986, p. 38.
- GRIFFIN, Susan. *Woman and Nature*. Londres, The Women's Press, 1984.
- HARDIN, G. "The Tragedy of the Commons", en *Science*, vol. 162, diciembre de 1968, pp. 1243-1248.
- HOLLOWELL, R. R., y R. L. Porterfield. "Is Tree Improvement a Good Investment? Yes, if You've got the Time and Money", en *Journal of Forestry*, febrero, 1986, p. 46.
- JODHA, N. S. "Common Property Resources", copias mimeografiadas, 1986.
- MYERS, Norman. *The Primary Source*. Nueva York, W.W. Norton, 1984, p. 13.
- PANT, G. B. *The Forest Problem in Kumaon*. Nainital, Gyanodaya Prakashan, 1922, p. 75.
- RANDHAWA, M. S. *A History of Agriculture in India*. Nueva Delhi, Indian Council for Agricultural Research, 1980, p. 97.
- SHIVA, V., H. C. Sharatchandra y J. Bandyopadhyay. "No Solution Within the Market", en *Ecologist*, octubre de 1982.
- . "The Challenge of Social Forestry", en W. Fernandes y S. Kulkarni (eds.), *Towards a New Forest Policy*. Nueva Delhi, Indian Social Institute, 1983.
- . *The Social, Ecological and Economic Impact of Social Forestry in Kolar* (copias mimeografiadas), Indian Institute of Management, Bangalore, 1981.
- SHIVA, V., y J. Bandyopadhyay. *Ecological Audit of Eucalyptus Cultivation*. Dehradun, EBD Publishers, 1985.
- SINGH, Chattrapati. *Common Property and Common Poverty*. Delhi, Oxford Publishing House, 1985, p. 2.
- SMITH, W. H. "Energy from Biomass: A New Commodity", en J. W. Rosenblum (ed.) *Agriculture in the 21st Century*. Nueva York, John Wiley and Sons, 1983.
- STEBBING, E. P. *The Forests of India*. Nueva Delhi, A. J. Reprints Agency, 1982, p. 61.
- TAGORE, Rabindranath, *Tapovan* (Hindi), Tikamgarh, Gandhi Bhavan, s. f., pp. 1-2.
- Uttar ke Shikharo Mein Chetna ke Ankur*. Nueva Delhi, Himalaya Seva Sangh, 1975, p. 129.



## ¿HACIENDO LO NATURAL? MUJER Y MEDIO AMBIENTE EN EL DESARROLLO

CECILE JACKSON\*

**E**n este trabajo examinaremos en dos niveles la idea de que existe una sinergia positiva entre los intereses de las mujeres y la conservación ambiental. En primer lugar, discutiremos los dos argumentos principales de la bibliografía de mujeres, medio ambiente y desarrollo<sup>1</sup> (WED, por sus siglas en inglés), esto es, que las mujeres tienen una relación especial y estrecha con la naturaleza, y que las mujeres son especialmente altruistas y cuidadosas en su manejo ambiental. Después analizaremos el punto de vista de WED, que se desprende de los argumentos anteriores, según el cual las mujeres son constituyentes “naturales” de los proyectos y programas de conservación, y demostraremos la forma en la cual un análisis de género proporciona tanto un marco superior para comprender las relaciones ambientales de las mujeres y los hombres como un punto de vista potencialmente opuesto respecto a la sinergia entre los intereses de género y la conservación ambiental.

\* Revisión final aceptada: 22 de julio de 1993.

<sup>1</sup> Es imposible no ser arbitraria al etiquetar la bibliografía —algunos puntos de vista mezclan aproximaciones, algunas colecciones incluyen trabajos que reflejan perspectivas distintas—, pero considero que el discurso ecofeminista queda representado por los siguientes trabajos: Cox (1993), Merchant (1982, 1992), Plumwood (1986, 1988, 1992), Ruether (1979), Shiva (1989a y 1989b), Warren (1987, 1990), Women's Environmental Network (1989), Gray (1981), Eastlea (1981), King (1989), Griffin (1978). Denomino bibliografía de mujeres y desarrollo a la que recibe la influencia de las ideas ecofeministas que enfatizan la afinidad “natural” de las mujeres y su medio, aun cuando éstas no se reconozcan explícitamente, por ejemplo, Sontheimerr (1991), Dankelman y Davidson (1989), Rodda (1991), Monimart (1989), Munyakho (1985), el número especial de la Sociedad para el Desarrollo de Publicaciones de Desarrollo Internacional (Special Issue of The Society for International Development Journal Development) (1992, núm. 2), IUCN (1987). La mayor parte de la bibliografía (“gris”) en este campo no llega a publicarse de manera formal. Finalmente, tal vez sea posible identificar un punto de vista alternativo, al cual llamaré, siguiendo a Agarwal, “ambientalismo feminista”, por ejemplo, Agarwal (1991), Leach (1991), DAWN (1988), Cecelski (1987), Kelkar y Nathan (1992).

# ECOFEMINISMO, MUJERES, MEDIO AMBIENTE Y DESARROLLO

Los discursos dominantes respecto a las mujeres y el ambiente —esto es, la bibliografía ecofeminista y la de mujeres, medio ambiente y desarrollo (WED, por sus siglas en inglés)— enfatizan la afinidad de las mujeres con su medio ambiente; sin embargo, el análisis de género ofrece un marco conceptual preferible y alternativo para comprender e intervenir en las especificidades locales de las relaciones ambientales de las mujeres y los hombres. En primer lugar, presentaré un breve recuento de las ideas ecofeministas y de WED, para después discutir los temas de la (supuesta) cercanía de las mujeres a su medio ambiente y su altruismo. Finalmente, examinaré el punto de vista, común a los dos discursos anteriores, que supone que las mujeres son el grupo apropiado al cual dirigirse para movilizar la conservación y consideraré la forma en la cual un análisis de género de las relaciones ambientales puede conducirnos a perspectivas diferentes.

El ecofeminismo adopta diferentes formas, entre las cuales podemos distinguir de manera general el ecofeminismo cultural y el ecofeminismo social (Plumwood, 1992, p. 10); la crítica que haremos aquí se refiere sobre todo al primero, aunque ambos comparten territorios comunes. “Una suposición básica común a todas las posiciones ecofeministas es su rechazo a la supuesta inferioridad de las mujeres y la naturaleza frente a la superioridad de la razón, la humanidad y la cultura” (Plumwood, 1992, p. 13). Ambas perspectivas son ecocéntricas, ya que la vida no humana se considera moralmente importante (Eckersley, 1992) y ambas relacionan a las mujeres con la naturaleza. Nos centraremos en el ecofeminismo cultural debido al aparente ascenso de este elemento, especialmente entre los grupos ambientalistas de Occidente, además de por la influencia (reconocida por Rodda, 1991, p. 4) del ecofeminismo cultural en la bibliografía de WED, sobre todo a través de Vandana Shiva. Las críticas al ecofeminismo vertidas desde la perspectiva del desarrollo (Agarwal, 1991; Rao, 1991; Jackson, 1993) han dirigido su atención al determinismo y esencialismo biológico y han olvidado el contexto histórico, social y material.

En los últimos años han proliferado los libros, informes, conferencias y actividades que relacionan a las mujeres y el medio ambiente, tanto en Occidente como en el tercer mundo,<sup>2</sup> y los organismos internacionales y las ONG han adop-

<sup>2</sup> Por ejemplo, en Gran Bretaña existe la Red Ambiental de Mujeres (Women's Environmental Network, WEN), que se fundó en 1988 y que realiza campañas sobre cuestiones ambientales, tanto nacionales como internacionales. “La filosofía ecofeminista de WEN eleva el aspecto femenino de la intuición y lo hace un mecanismo fundamental para la preservación de la vida” (Cox, 1992, p. 290). En el ámbito político internacional, las mujeres ambientalistas, guiadas por ecofeministas

tado dicho vínculo. Teóricas ecofeministas fundamentales no han encontrado ningún problema en extender su análisis al tercer mundo:

El feminismo ecológico ... se ha desarrollado de manera especial en los movimientos ecologistas y pacifistas de mujeres... En el tercer mundo... la conexión entre los intereses de las mujeres y la salud de la naturaleza es especialmente evidente (Plumwood, 1992, p. 10).

¿De qué forma se reflejan las ideas ecofeministas en la bibliografía y la práctica del desarrollo? La explotación de las mujeres y la del medio ambiente en la actualidad se representan como si fueran de la mano y a ambos se les considera víctimas del “desarrollo” (Shiva, 1989b). Se considera evidente que el daño a la naturaleza equivale al daño a las mujeres porque se tiene la convicción de que las mujeres se encuentran cercanas a la naturaleza.<sup>3</sup> Sin embargo, podemos preguntarnos si la conciencia general de que el peso del deterioro recae de forma desproporcionada en las mujeres no se deriva de la conciencia creciente sobre el trabajo reproductivo de las mujeres (por ejemplo, la recolección de madera y agua) en el discurso del desarrollo. Éste parece no ser el caso, pues la mayor parte de la bibliografía de WED no utiliza el concepto de reproducción en sus análisis.<sup>4</sup> Tampoco usa el análisis de género y prefiere hablar de “mujeres”. Así, el vínculo entre las mujeres y el medio ambiente se asume o se refuerza, y se considera que prescribe un rumbo de acción en el cual las mujeres se movilizan para la conservación.

La naturaleza de la bibliografía WED es notablemente distinta al trabajo anterior entorno a mujeres en el desarrollo (WID, por sus siglas en inglés), pues no está dirigida por la academia, es muy anecdótica (por ejemplo, Dankelman y Davidson, 1989)<sup>5</sup> y no se preocupa por establecer evidencia clara ni argumentos só-

---

como Vandana Shiva, se han reunido en un Comité de Acción Política Internacional desde 1990 e influyeron en la UNCED de 1992. Las Mujeres en Favor de la Vida en la Tierra surgieron de este movimiento pacifista. “Al establecer la conexión entre las mujeres y el destino de la Tierra, exploraron cuestiones de contaminación química y radioactiva, tecnologías alternativas, salud alternativa y espiritualidad de las mujeres” (Cox, 1992, p. 289).

<sup>3</sup> Véase De Beauvoir (1988), Brown y Jordanova (1982), MacCormack (1980), Ortner (1974).

<sup>4</sup> En el análisis de género, se supone que la reproducción tiene diversos niveles: la reproducción biológica, la reproducción cotidiana y generacional, además de la reproducción social. La bibliografía de mujeres y medio ambiente (Dankelman y Davidson 1989; Sontheimer, 1991; Rodda, 1991) no utiliza este marco teórico y simplemente describe la división genérica del trabajo, y lo hace apenas en términos de tareas.

<sup>5</sup> Un ejemplo de dicha pobreza académica puede verse en el siguiente fragmento: “En Zimbawe, una mujer que era demasiado pobre para comprar semillas de mijo nuevas utilizaba las tra-

lidos; considera que su posición es evidente en sí misma y se caracteriza por asumir con fuerza que las mujeres tienen afinidad con el medio ambiente. Por ejemplo, un informe que encontró que la gente que trabajaba en proyectos que combatían la desertificación normalmente sólo recibía alguna retribución en forma de alimentos concluyó que, como la mayoría de esta gente eran mujeres, éstas estaban muy comprometidas con el ambiente; bien podía haber concluido que las mujeres son las más pobres y que, a diferencia de los hombres, trabajan sólo para recibir alimentos. En la mayoría de los casos, las mujeres hacen el trabajo de manera *voluntaria*, “impulsadas por su fuerte deseo de restaurar la tierra” (Monimart, 1991, p. 41); el informe asevera más adelante que “las mujeres se han puesto de pie e intentan detener esta destrucción [ambiental]” (1991, p. 39). Otro ejemplo se encuentra en un artículo que enfatiza que las mujeres recolectan sólo leña seca para combustible...

Las mujeres tienen reglas de recolección de combustible que prohíben expresamente la tala de árboles vivos. Se prefiere la leña seca y de árboles caídos. Además, la costumbre o la religión protegen ciertas especies. En algunas zonas de India, las mujeres riegan la “higuera Buda” como un acto de piedad (Fortmann, 1986, p. 40).

Lo que estos recuentos no mencionan es que la leña seca es más ligera y fácil de transportar. Las prácticas de manejo que favorecen el ambiente por parte de las mujeres pueden explicarse en términos de un interés racional y a corto plazo, pero suelen entenderse suponiendo implícitamente que las mujeres son seres desinteresados, que proveen alimentos y protección y se comprometen con las generaciones futuras y el medio ambiente sin buscar nada a cambio. El tema de las mujeres que se movilizan para defender el ambiente incluye referencias repetidas a estos mismos elementos —Chipko, el desarrollo de gusanos de seda manejado por mujeres en las tierras áridas del oeste de Bengala, el Proyecto de Desarrollo de la Comunidad Guarari, el Movimiento del Cinturón Verde en Kenia (Kenyan Green Belt Movement)—; según Sontheimer, aquí podemos ver a

dicionales. Las sequías que se dieron después acabaron con la cosecha de los demás, pero la suya sobrevivió. Una organización de mujeres compró 25 sacos de sus semillas tradicionales y las distribuyó a otras mujeres del mismo poblado” (Van Brakel, 1986, cit. por Dankelman y Davidson, 1989, p. 18). Supuestamente, el adjetivo “nuevas” quiere decir semillas híbridas, aunque éstas sean muy poco comunes en Zimbawe. El maíz híbrido se utiliza ampliamente, pero no así el mijo híbrido; en consecuencia, una se pregunta si se está dando el nombre correcto a la cosecha. Cuando se busca alguna forma de comprobarlo, resulta que no hay ninguna bibliografía al respecto. Así se hacen los mitos.

las mujeres “trabajando juntas y... uniendo sus voces para exigir que sus derechos y la naturaleza reciban un trato justo” (Sontheimer, 1991, p. iii). Hasta llega a aseverar que:

Lo que motiva sus acciones es reconocer que sin un medio ambiente sano no hay vida. [Las mujeres] expresan su preocupación por los problemas ecológicos locales, además de cierta filosofía de vida con la naturaleza, no en su contra (Sontheimer, 1991, p. iii).

Otro elemento del discurso de WED es que se propaga sobre todo a través de las ONG. Uno de los documentos fundamentales es el del Foro de ONG de la Conferencia de la Década de las Mujeres de Naciones Unidas, en Nairobi. Los trabajos presentados ahí muestran muchos de los rasgos del pensamiento de WED. Se impulsa a las mujeres a “movilizarse para proteger los sistemas de agua y suelo de sus tierras, para que el hambre no aceche a las generaciones” (Martin-Brown, 1985); se dice que “tienen un papel muy importante que desempeñar para detener la muerte de nuestros continentes e incluso la del planeta” (Maathai, 1985) y que “la salvación del planeta está en manos de las mujeres” (Barrow, cit. por Dankelman, 1985). Se supone que ellas tienen “manos que curan” y que “las operaciones forestales como la recolección de las plantas de los semilleros se realizan mejor cuando son las mujeres las que las hacen... Este trabajo necesita su paciencia e instinto protector” (Aloo, 1985). Varios artículos argumentan que “así como las mujeres son las más afectadas por la crisis energética, también deben ser consideradas las personas más eficientes para manejar dicha crisis” (Dankelman, 1985; Landazuri, 1985). Vandana Shiva sostiene que “las mujeres están a favor de un desarrollo que asegure agua y alimentos. Los hombres quieren un desarrollo que genere dinero en efectivo y contratos” (Shiva, 1985, p. 61). Por último, continuamente se refuerza “[el] vínculo invisible que existe entre las mujeres, el medio ambiente y el desarrollo” (Dankelman, 1985, p. 17). En seguida examinaremos la validez de dos temas fundamentales de los discursos WED: la relación especial entre las mujeres y sus medios y el comportamiento altruista de las mujeres para proteger y defender la naturaleza.

#### LAS MUJERES Y EL AMBIENTE: EL VÍNCULO ESENCIALISTA

Vandana Shiva expresa la noción ecofeminista de la cercanía inherente entre las mujeres y la naturaleza de la siguiente forma: “[El] proceso orgánico del cre-

cimiento en el cual las mujeres y la naturaleza trabajan juntas una con la otra ha creado una relación especial entre ambas..." (1989b, p. 43); dicha noción ha sido respaldada con fuerza por la bibliografía de WED (Davidson, 1989). El esencialismo también se expresa en la bibliografía WDE debido al nivel tan general de la forma en la cual se presenta la información, pues se considera que las mujeres son una categoría homogénea, no sólo dentro de los países, sino entre las naciones (Dankelman y Davidson, 1989). La ausencia de una terminología de género es significativa, ya que el género afirma la naturaleza social de las identidades de mujeres y hombres, y evade el esencialismo. Sin embargo, el hecho de que las mujeres no talen árboles, no trabajen en las minas ni quemen el bosque tropical no significa que por naturaleza sean más cuidadosas con el medio ambiente ni que lo protejan más.

La mayor parte de este trabajo se centra en el nivel micro para revelar la variabilidad de las estructuras incentivas experimentadas por los hombres y las mujeres individualmente, pero hay que señalar que también es posible hacer una crítica fuerte de la perspectiva de WED que apunte la necesidad de localizar actitudes ambientalistas dentro de economías particulares. Por ejemplo, dos estudios recientes realizados en Kenia y Tanzania alcanzan conclusiones opuestas sobre la forma en que el género afecta el comportamiento ambiental; en el caso de Kenia, Gould (1992, p. 15) describe un área de alta emigración de hombres y sugiere que "las mujeres, como administradoras ambientales, pueden hacer valer sus responsabilidades y sus conocimientos *de facto* para sostener los recursos agrícolas de la economía doméstica", mientras que, en el caso de Tanzania, Elele, Duncan y Lawson (1992, p. 18) encuentran que, aun después de considerar otras variables, como el tamaño de las propiedades, los agricultores varones parecían ser más propensos a invertir en la conservación que las mujeres. Es evidente que no se puede generalizar ni considerar que la relación de las mujeres con el medio sea inherentemente amistosa.

Las mujeres como grupo no experimentan el deterioro ambiental de manera uniforme: los efectos del mismo se encuentran mediados por el *sistema de subsistencia*. Algunas mujeres pueden recibir remesas de los hombres que emigraron, tener formas de subsistencias más diversas, bienes que liquidar o títulos basados en el parentesco que atenúen los efectos del deterioro ambiental. Por ejemplo, los efectos que en Malasia ha tenido la tala del bosque tropical sobre sus habitantes son muy variados. Los hombres pertenecientes a la etnia penan, cazadores y recolectores, se han resistido a la asimilación al trabajo asalariado con las compañías taladoras y los efectos negativos en sus sistemas de subsistencia se sienten de igual forma en las mujeres que en los hombres, porque los

derechos de “propiedad” y las divisiones del trabajo apenas están diferenciados. Tanto los hombres como las mujeres se han involucrado en las protestas y los bloqueos de caminos en contra de la tala. Por el contrario, los hombres pertenecientes a la etnia iban, que hacen rotación de cultivos, gracias a la práctica del “*bejalai*” (viajes que realizan los hombres jóvenes para obtener ganancias materiales y prestigio) han podido integrarse al trabajo asalariado, especialmente en Brunei; esto ha ocasionado que sus esposas y madres tengan cada vez mayor responsabilidad en las granjas. La ausencia de varones dificulta la tala de nuevas tierras para, así, dejar descansar a las tierras viejas, por lo que las mujeres se ven en la necesidad de cultivar siempre las mismas parcelas, lo cual tiene efectos negativos en la fertilidad del suelo y el rendimiento de las cosechas. Ni los hombres ni las mujeres han participado en las protestas en contra de la tala: la suma de salarios a las carteras de subsistencia compensa la ausencia de trabajo masculino y amortiza la experiencia potencialmente negativa que las mujeres pudieran tener del deterioro ambiental (Heyzer, 1992).

Las relaciones ambientales de mujeres también dependen de los sistemas de clase y género. Como lo documenta Agarwal para Asia del Sur (1991, pp. 38-44), los efectos adversos del deterioro ambiental repercuten sobre todo en las mujeres pobres; y Hobley (1991) muestra cómo el género y la clase se intersectan en el uso de los recursos forestales en Nepal. Este último elemento muestra que la dependencia de los recursos forestales y la participación en la toma de decisiones de las mujeres con respecto a la utilización del bosque es variable, pues, como se ve en las asambleas, es fácil dominar a los hombres de las castas más bajas y, particularmente, a las mujeres de las mismas.

Además de los efectos de la clase y el género existen otras distinciones significativas entre las mujeres. Las desigualdades entre ellas se dan incluso a nivel doméstico, en donde las mujeres de más edad normalmente moldean las divisiones del trabajo, el acceso y el control de los recursos y los poderes en la toma de decisiones. Por ejemplo, en Zimbawe, las mujeres mayores de la familia pueden enviar, y lo hacen, a las esposas más jóvenes, a las esposas de algún hijo o a las hijas a recolectar leña (McGregor, 1991, p. 206). En 65 hogares seleccionados aleatoriamente en el área comunal Chivi de Zimbawe,<sup>6</sup> 42% de los mismos sólo incluían a una mujer adulta. Del total de la muestra, 31% recolectaba sola el

<sup>6</sup> Lo anterior se basa en la experiencia de un trabajo de campo realizado en el Área Comunal Chivi de Zimbawe en 1988-1989, en el cual se reunieron datos para un estudio del deterioro ambiental, el género y las formas de subsistencia rural. Chivi es un área comunal extensa y seca del Sur de Zimbawe. El apoyo de ODA para esta investigación fue muy importante y lo agradezco profundamente.

agua y 36%, también sola, leña. El 27% no recolectaba agua y 14% no se encargaba de la recolección de leña. Por lo tanto, puede observarse que un número considerable de mujeres comparten y delegan estas tareas. Debido a que se establecen relaciones de poder entre las mujeres de la misma familia, una joven en Chivi normalmente se encuentra dominada por las mujeres mayores de su familia y sostiene un peso desproporcionado en la recolección de leña y agua. En consecuencia, la división del trabajo puede asignar la recolección de la leña a las esposas, pero si una de ellas puede delegar los medios gracias a los cuales asume esa responsabilidad, entonces el incentivo para aumentar el tiempo de la recolección pudiera no ser equitativo para todas las mujeres de una familia. Los procesos de los ciclos de vida intervienen de diversas maneras para moldear los incentivos de un manejo ambiental positivo. Sin embargo, la edad no es sólo significativa, porque las mujeres de diferentes edades tienen restricciones y oportunidades estructuradas de diferentes formas en lo que respecta a las relaciones ambientales. Las sociedades no se reproducen socialmente sin cambios y las mujeres más jóvenes experimentan historias distintas a las historias de las mujeres mayores; el resultado es que sus actitudes y expectativas difieren también. Las aspiraciones de las jóvenes en las zonas rurales de Zimbabwe son distintas a las de sus madres cuando eran jóvenes. Establecer una relación especial entre las mujeres y su medio, que ignore la diversidad de las fuentes de diferencia, resulta problemático, ya que las mujeres están marcadas por identidades formadas socialmente, entre las cuales podemos incluir el género.

Otro problema adicional de la “relación especial” que se da entre las mujeres y el medio ambiente es que este punto de vista ignora el contexto en el cual las relaciones ambientales anidan; las mujeres se relacionan con los recursos naturales como parte de su estrategia de subsistencia, lo que refleja objetivos múltiples, fuerzas políticas cada vez más poderosas y, de forma crucial, las relaciones de género; en otras palabras, se trata de relaciones sociales que de manera sistemática diferencian a los hombres de las mujeres en los procesos de producción y reproducción. Estudios sobre el uso de recursos, realizados al nivel micro, revelan que las relaciones entre las mujeres y el medio ambiente “no pueden entenderse fuera del contexto de las relaciones de género en el uso y manejo de los recursos” (Leach, 1991, p. 14). Cuando la bibliografía de WED limita su análisis a las mujeres expresa un esencialismo que fracasa al desmenuzar la categoría de “las mujeres” y al tomar conciencia de que ellas (y sus relaciones con los hombres) están estructuradas con base en el género. Más adelante retomaremos esta idea.

Finalmente, los puntos de vista esencialistas resultan poco satisfactorios porque son estáticos y no dan cuenta del cambio histórico y el desplazamiento

de significados en las relaciones ambientales. El significado del momento histórico puede observarse en el cambio del significado del deterioro ambiental en Zimbabwe, en donde el régimen de los colonizadores, que de forma deliberada despreció las leyes y los reglamentos conservacionistas (por ejemplo, al sabotear los montículos demarcadores e invadir las áreas de cultivo para usarlas como pastizales) expresa la alienación profunda y la política de dominación racial: las mismas leyes y reglamentos de Zimbabwe, después de la independencia, siguen sin ser populares entre algunos sectores de la población rural, pero no poseen ya los mismos significados.

Para resumir, podemos decir que no puede existir una relación especial entre las mujeres y el ambiente porque las mujeres no constituyen una categoría única y sus relaciones con éste reflejan no sólo divisiones entre las mismas mujeres, sino las relaciones de género, la dinámica de las economías políticas y los agroecosistemas.

#### LAS MUJERES COMO PROTECTORAS DE LA PROPIEDAD COMÚN Y LA COMUNIDAD

La idea de que las mujeres cuidan de manera “natural” el medio, como una extensión de sus papeles de protectoras, queda expresada por Bernadette Vallely, de la Red de Medio Ambiente de Mujeres: “Las prioridades de las mujeres normalmente se orientan hacia el bien de la comunidad, con lo que se enfatiza más la protección del medio y de los recursos que se encuentran en el mismo” (WEN, 1989). Se trata de una generalización que tal vez sea tan insostenible como la del altruismo en la familia (Folbre, 1986). La sugerencia respecto a que “las mujeres se involucran en el *manejo de la comunidad* llevado a cabo en el nivel de asentamiento de la comunidad local, en los niveles urbano y rural” (Moser, 1989, p. 1801) no sólo se encuentra en el discurso de WED y por lo general se teoriza problemática e inadecuadamente.<sup>7</sup> La acción colectiva respecto al am-

<sup>7</sup> Moser se refiere a “la división espacial entre el mundo público de los hombres y el mundo privado de las mujeres” (1989, p. 1801), incluyendo el barrio, sin referirse a los debates sobre lo inadecuado de la dicotomía público/privado; tampoco considera el grado al cual la acción colectiva refleja los intereses privados y no el compromiso de la comunidad, no discute lo que se quiere decir con “comunidad” ni posee una base empírica adecuada para tal generalización. Aunque sí critica la expectativa de que las mujeres sean “desinteresadas y puras” (1989, p. 1819) en el trabajo que realizan en la comunidad y también reconoce que el trabajo que las mujeres realizan en la comunidad no se considera un trabajo productivo ni se valora, no discute las implicaciones de lo anterior en el diseño y las políticas de género.

biente ha sido “naturalizada” en el caso de las mujeres y no en el de los hombres, basándose en el altruismo implícito y sin considerar adecuadamente los intereses privados de las mujeres. En el contexto de WED, el punto de vista de Vandana Shiva respecto a que las mujeres son responsables del manejo de la comunidad y los recursos forestales es cuestionable, ya que la mayoría de los bosques en India se manejan a través de los *panchayatts*, que se caracterizan por no tener mujeres como miembros (DN, 1990, p. 795). En este caso, la bibliografía de WED no distingue con claridad la diferencia entre *trabajar* y *manejar*, además de que su comprensión de las divisiones genéricas del trabajo es muy cruda y simplista.

El trabajo reproductivo de las mujeres las pone en contacto de manera frecuente con los recursos de la propiedad común, pero la bibliografía de WED normalmente no entiende de manera adecuada la naturaleza de dicho contacto cuando asume que quienes trabajan con los recursos los manejan. El término “manejar” es polisémico, aunque en los discursos de desarrollo suele implicar el control sobre la toma de decisiones y la planeación según ciertos objetivos. Quienes utilizan la propiedad común actúan en el contexto de las reglamentaciones y convenciones definidas por una serie de instituciones —a diferencia de quienes trabajan en las granjas, los recolectores de madera no están dirigidos ni supervisados por quienes administran la granja, pero sus acciones (por ejemplo cortar leña fresca o seca) tienen que situarse en estos contextos institucionales—. En Kenia, las mujeres son quienes proveen de leña, pero no se ocupan del cultivo de los árboles; ahí se probó que ellas están involucradas de forma muy somera en las actividades de regeneración forestal (Bradley, 1991, p. 149). En este contexto, el que las mujeres planten árboles se convierte en una actividad subversiva, ya que la adjudicación de la tierra en cualquier disputa se basa en quien tiene la propiedad de los árboles (Bradley, 1991, p. 283).<sup>8</sup> Sin un análisis dependiente del género de las instituciones de propiedad común no es posible señalar una equivalencia directa entre las mujeres como protectoras y guardianas y el papel que desempeñan como administradoras de los derechos de propiedad común. Incluso en los marcos de planeación dependientes del género, creados por quienes planean los proyectos, la distinción entre el acceso a los recursos y el control de los mismos es rutinaria (Overholt *et al.*, 1985). Esta distinción refleja la diferencia entre el uso y el manejo de los recursos, además de los diferenciales en los derechos de propiedad que hacen que el acceso de las mujeres a

<sup>8</sup> El Código de Tierras de 1958 en Malasia reconoce que quien planta árboles frutales adquiere derechos indirectos sobre la tierra (Heyzer, 1992, p. 31).

los recursos esté más condicionado por las relaciones sociales que el de los hombres. Más adelante seguiremos hablando del asunto, pero lo importante aquí, en cuanto al bienestar de la comunidad, es que la alta visibilidad que tienen las mujeres en la utilización de los recursos que son propiedad de la comunidad no puede ser un índice del mayor compromiso que tienen ellas con la “comunidad” en relación con el de los hombres, ni puede conferir a las mujeres un papel de administradoras en la comunidad. Más adelante regresaremos al problema de los puntos de vista reduccionistas de la división genérica del trabajo y que no pueden representarse como descripciones de la distribución del trabajo; se trata de relaciones sociales de producción diferenciales, que incluyen relaciones de poder y acceso a los recursos diferenciales y la comprensión culturalmente específica de las identidades y capacidades de género. Las divisiones del trabajo dependientes del género también necesitan del intercambio y la cooperación entre los hombres y las mujeres.

En India, como en todo el tercer mundo, muchas mujeres cortan la madera que venderán. Si nos negamos a aceptar que las mujeres son agentes del deterioro ambiental e intentamos, tozudamente, construir una imagen positiva de las mujeres como custodias y protectoras del ambiente, opacaremos y evitaremos hacer un análisis más útil. Además, las implicaciones de las políticas que aceptan el papel de “administradoras comunitarias” de las mujeres a menudo significan extender el trabajo no asalariado que ellas realizan. Por ejemplo, Thomas-Slayter, en su estudio de clase, género y administración de los recursos en las áreas rurales de Kenia, muestra que:

Cuando se tienen que realizar tareas de trabajo intensivo, basadas en la comunidad, son las mujeres, y no los hombres, quienes se movilizan para realizarlas. Si se necesita reparar un camino, si se debe estabilizar la erosión de un barranco, si hay que darle mantenimiento a una escuela, es a ellas a quienes se les pide realizar el trabajo (1992, p. 818).

Las razones de esta situación pueden encontrarse en el dominio que tienen los hombres de los cargos públicos, la presencia de los grupos de mujeres que facilitan la movilización de las mismas y que las mujeres se dan cuenta de que si no realizan el trabajo nadie lo hará. Según Thomas-Slayter, las mujeres responden con mayor frecuencia al trabajo público voluntario porque el mejoramiento de caminos y escuelas se percibe como algo que resultará en mejor salud y educación para los hogares individuales, que son espacios de responsabilidad de las mujeres dentro de las divisiones genéricas del trabajo, específicas de Ka-

thea. Este ejemplo muestra la necesidad de un análisis de género y clase (los grupos de mujeres normalmente están formados por las más pobres); también apunta a que la acción comunitaria de las mujeres podría basarse en el bienestar de cada familia, individualmente hablando, lo cual reflejaría la subordinación de las mismas (son los jefes y los altos dirigentes de KANU quienes piden trabajo público) y que adquiere legitimidad a través de las divisiones de las responsabilidades de la familia dependientes del género. En el ejemplo también podemos ver el peligro que representa la movilización de la comunidad (tanto en proyectos ambientales como de infraestructura) al agudizar la explotación del trabajo de las mujeres. Podemos comenzar a ver las consecuencias del proyecto ecofeminista, que simplemente invierte los valores dados a las divisiones del trabajo. Aplaudir el trabajo comunitario, no asalariado, realizado por las mujeres, sin incluir un análisis respecto a si este trabajo es consistente con los intereses de género de las mujeres, sólo agudizará la explotación.

El ejemplo citado con más frecuencia para sostener que las mujeres poseen un espíritu comunitario y buena voluntad para movilizarse colectivamente para defender el medio ambiente es el movimiento de Chipko, desarrollado en la segunda mitad de los años setenta, en la división Garhwal de Uttar Pradesh (Garhwal Division of Uttar Pradesh), derivado de un movimiento de desarrollo social con influencias de Gandhi. Este movimiento surgió en un contexto en el cual había enojo en contra de la política forestal del gobierno, que negaba el uso local de los árboles y daba derechos de tala a las grandes compañías. Quienes realizaban este trabajo social atribuyeron las inundaciones de los años setenta y los deslizamientos de tierra a la deforestación (Jain, 1984, p. 1788). El involucramiento de las mujeres en el movimiento fue un hecho accidental en un inicio; sin embargo, ellas se volvieron el principal soporte del mismo, que se extendió ampliamente y enfatizó marchas en las cuales se abrazaban a los árboles para evitar que los talaran.

A Chipko normalmente se le representa como una forma de mostrar la preocupación de las mujeres por la conservación y se toma como un ejemplo del compromiso ambiental y comunitario que tienen espontáneamente.<sup>9</sup> Recientemente, nos hemos cuestionado cómo debemos entender a Chipko:

<sup>9</sup> Son claras las representaciones esencialistas de Chipko. Al referirse al eslogan de Chipko, “¿Qué es lo que los bosques sostienen? Tierra, agua y aire puro”, se sugiere que las mujeres de Chipko poseen “una comprensión holística del medio ambiente en general y de los bosques en particular” (Agarwal, 1991, pp. 35-54). Sin embargo, no queda claro que a partir de frases como las anteriores se puedan comprender los ciclos hidrológicos. La influencia a largo plazo que tuvieron en el área los y las activistas de desarrollo social, influenciados por Gandhi y responsables de

Localizar cultural e históricamente a Chipko proporcionará un punto de vista que corregirá las concepciones populares que lo consideran una reunión romántica de humanos, principalmente mujeres, con la naturaleza (Guha, 1989, p. 173).

Para Guha, Chipko es un movimiento esencialmente conservador y contrario al cambio; lo localiza en la historia local de una protesta campesina basada en un liderazgo carismático y populista, en el ascetismo y la imaginería religiosa. Los seguidores del carismático dirigente Sunderlal Bahuguna “buscan en él poder restaurar un estado prístino de armonía” [Guha, 1989, p. 171]. Es más, tanto Guha como Jain (1984, p. 1789) se oponen a considerar a Chipko un movimiento feminista. Las mujeres de la región apoyaron la campaña de prohibición,<sup>10</sup> organizada por la organización de desarrollo social, seguidora de Gandhi, que generó el movimiento durante los años sesenta. Más adelante, las mujeres se sumaron en grandes números a los actos en los cuales se abrazaban a los árboles, pero la dirigencia siguió siendo de hombres. Se ha sostenido que cuando el movimiento se desarrolló, adquirió cada vez más un carácter feminista al oponerse las mujeres, por primera vez, no sólo a los hombres de comunidades más allá, sino a los hombres de la propia comunidad, incluyendo a sus esposos. Sin embargo,

---

la movilización en torno a su percepción de que la deforestación era la causa de los deslizamientos de tierra y las inundaciones, parecería ser significativa. La realidad respecto al conocimiento ambiental de las mujeres debe considerarse a la luz del pensamiento contemporáneo, que sugiere que fueron las fuerzas geológicas, y no la deforestación, las que causaron los deslizamientos de las tierras y las inundaciones río abajo (Thompson y Warburton, 1985). La forma en la cual se ha representado a Chipko es reveladora. Se le ha retratado como un caso de conservación ambiental “natural” y espontánea por parte de las mujeres y no se ha hecho mucho por buscar otras explicaciones; se le ha categorizado como un movimiento de mujeres únicamente por la presencia de las mismas y pese al liderazgo de los hombres. El estilo de los recuentos de las actividades en Chipko es sentimental y depende de las imágenes de mujeres indefensas que abrazan árboles y cantan. En el movimiento de Chipko es posible identificar tres grupos y es interesante, además de predecible, apuntar que la bibliografía de mujeres y medio ambiente no se identifica con los reconstruccionistas/tecnocéntricos de Bhatt, ni con los marxistas, sino con Sunderlal Bahuguna, romántico y ecocéntrico. Durante los años ochenta se desarrollaron dos ramas en el movimiento de Chipko: la que estaba conducida por Chandi Prasad Bhatt, quien cree en la conservación y desarrollo de recursos para beneficiar a la comunidad local, al mismo tiempo que se presenta el equilibrio ecológico, y la dirigida por Sunderlal Bahuguna, político, periodista y ecologista que no apoya la agrosilvicultura ni las industrias locales que utilizan el bosque de algún modo.

<sup>10</sup> Shiva llega incluso a interpretar las protestas en contra del alcohol realizadas por las mujeres como ecológicas, cuando argumenta que ellas se dieron cuenta de que “la generación de efectivo para obtener licor incluye la sobreexplotación de los ecosistemas, lo cual fractura el ciclo hidrológico y provoca escasez de agua” (1985, p. 62).

Guha sostiene que no se trata de un hecho novedoso, ya que las protestas en contra del alcohol poseían las mismas características. Las deficiencias de las interpretaciones esencialistas de Chipko, que ignoran la historia, se hacen aparentes, ya que la imagen de una mujer que se abraza a un árbol y se enfrenta a una aplanadora posee un contexto que también contribuye a su significado.

Para Guha, Chipko es:

Sólo uno de una serie de movimientos de protesta en contra del uso forestal comercial que se vienen dando desde los primeros días de la intervención estatal... el campesinado se oponía a la negación de los derechos de subsistencia que las políticas estatales habían fraguado. En esencia, el movimiento respondía a la percepción de que no se cumplía el código informal entre el gobernante y la población, lo que se conoce como "economía moral" del campesinado (1989, p. 174).

Desde este punto de vista, Chipko parece más la afirmación conservadora de la economía moral, un contrato que sostienen las estructuras de poder, incluyendo la de la subordinación de las mujeres.<sup>11</sup> Las mujeres pudieran ser más susceptibles a la movilización debido a fracturas en la economía moral que provocan que ellas carguen con el peso del trabajo de subsistencia después de la emigración de los hombres de la región. Las mujeres que viven en las montañas se encuentran menos subordinadas cultural e históricamente que las de las planicies, y debemos considerar a las mujeres de Chipko dentro de este contexto, por lo cual no deben ser consideradas como esposas sumisas y obedientes que, gracias a su veneración a la naturaleza y su comprensión intuitiva de los principios ecológicos, se levantaron de manera espontánea y arriesgaron sus vidas y cuerpos para salvar sus bosques. La acción comunitaria de las mujeres en el caso de Chipko no parece apoyar un punto de vista en el cual las mujeres de las zonas rurales sean consideradas profundamente altruistas; más bien, debe mostrárnoslas como personas que responden a un cambio político y económico mayor (principalmente a la comercialización) en el contexto de relaciones de género específicas.

El centro de la atención en el caso de Chipko tiende a oscurecer el hecho de que en muchos poblados en los que se ha presentado el deterioro ambiental no ha habido un movimiento de protesta de las mujeres. Un contrargumento le-

<sup>11</sup> El carácter populista de Chipko es aparente en el análisis de Guha; además de su moralismo, resulta también ser antiestatal y su dirigencia ha recibido la influencia de mártires campesinos (Guha, 1989a, p. 70-177).

gítimo podría entonces sostenerse respecto a que la documentación de la protesta de las mujeres no incluye ninguno de estos dos factores, ya que tanto la ceguera respecto al género en los registros históricos y las “formas de resistencia cotidianas” en las luchas de las mujeres son por naturaleza invisibles. En este momento resulta inapropiado generalizar sobre la pertinencia de la acción política por parte de las mujeres para defender el medio ambiente.

### PERSPECTIVAS DE GÉNERO SOBRE LA CONSERVACIÓN

Las mujeres actúan como agentes de manera positiva y negativa sobre el medio ambiente; sin embargo, hasta que no comencemos a considerar esta agencia sin guiarnos por presuposiciones esencialistas sobre la predisposición de las mujeres a la conservación y por puntos de vista reduccionistas respecto a las divisiones del trabajo con base en el género, y con marcos analíticos dependientes del género y mejorados, nos será difícil identificar los puntos en los cuales la equidad de género y la conservación ambiental pueden (o no) ser estudiados simultáneamente por intervenciones de desarrollo.

Se suele afirmar que las mujeres se ven mayormente afectadas por el deterioro ambiental y que serían las defensoras “naturales” de las actividades de conservación. La combinación de estos factores con el vínculo mujeres-naturaleza sostenido por el discurso influenciado por el ecofeminismo conduce a suponer que pueden ser movilizadas en defensa del medio ambiente. Al examinar el problema de hasta dónde pueden movilizarse las mujeres para la conservación ambiental consideraremos, con ejemplos africanos, el papel central que tienen las relaciones de género (más que las mujeres) en el deterioro ambiental. En contra de la posición ecofeminista esencialista, argumentaremos que las mujeres no se encuentran de ninguna manera inherente cerca de la naturaleza; su relación con los recursos naturales se construye socialmente y varía para grupos diferentes de mujeres y para cada mujer en el curso de su vida. Debemos reconocer que muchas mujeres son con frecuencia agentes del deterioro ambiental debido a las relaciones de género y de clase, y que mitigar la pobreza no necesariamente cambiará la situación. Sugerimos que un análisis de género conduce a un punto de vista muy distinto al del sinergismo o las políticas de “ganar-ganar” que el Banco Mundial define como “acciones que promueven el crecimiento del ingreso, mitigan la pobreza y mejoran el ambiente” (1992, p. 2). En esta sección examinaremos una serie de incentivos y desincentivos para el comportamiento de las mujeres a favor del medio ambiente (por ejemplo, la adopción de tecnologías

de conservación o la práctica de uso de recursos regenerativos); también ejemplificaremos el potencial de conflicto entre los intereses ambientales y de género y apuntaremos algunas de las conclusiones de las políticas de desarrollo.

Se ha visto que la severidad del deterioro ambiental ha tenido un impacto mayor en las mujeres debido a la sobrerrepresentación de hogares encabezados por ellas entre los más pobres (que dependen de manera más crítica de los recursos comunitarios) y debido a las divisiones genéricas del trabajo en los mismos hogares, que distribuyen el trabajo de la recolección de la leña y del agua a las mujeres. Se trata justo de las tareas que se han vuelto más difíciles debido al cambio ambiental, como el producido por la deforestación y los decrecientes niveles de agua. Sin embargo, desde el punto de vista de un análisis de género, no podemos considerar que los costos del deterioro se hayan acentuado predominantemente en las mujeres sin buscar la manera en la cual las divisiones genéricas del trabajo son cuestionadas y cambian bajo la presión ambiental; tampoco podemos dejar de considerar las relaciones ambientales de los hombres ni de investigar el contexto en el cual dicha degradación ocurre.

#### a) CONOCIMIENTOS AMBIENTALES

Antes de ver las relaciones de propiedad, podemos considerar la distribución de los conocimientos ambientales. A menudo se sostiene que las mujeres conocen el ambiente mejor que los hombres porque las divisiones genéricas del trabajo les asignan a ellas la mayoría de las tareas reproductivas, lo que las pone en contacto cotidiano con los campos, bosques y ríos. “[Las mujeres] poseen un conocimiento profundo de las plantas, animales y procesos ecológicos que las rodean” (Dankelman y Davidson, 1989, p. xi). Este punto de vista conduce a la afirmación de que el conocimiento de las mujeres las equipa para la conservación efectiva y justifica la identificación de las mujeres como el grupo relevante al que deben dirigirse los proyectos de conservación. Sin embargo, los conocimientos de las mujeres no pueden considerarse aislados de los de los hombres debido a que existen variaciones respecto a quién adquiere qué conocimiento. En el área comunal Chivi, de Zimbabwe, las mujeres saben más respecto a algunas variedades de cultivo que los hombres; los hombres saben más sobre las clasificaciones del suelo locales, y entre los sitios de investigación fue posible distinguir variaciones en los conocimientos. La experiencia que las mujeres han vivido en las relaciones con la tierra se caracteriza por una movilidad e inseguridad relativas y apunta a que es más común considerar que poseen conociemien-

tos ambientales constituidos de maneras distintas (tal vez mejor comprensión de la variación espacial y menor de la temporal) y no como que saben más, o menos, que los hombres.

Más significativo resulta ser el que no se haya reconocido el problema del acceso al conocimiento de las mujeres. Los conocimientos se generan y se expresan a través de procesos sociales y, por lo tanto, reflejan las relaciones de género. Por ejemplo, en el estudio de Hobley sobre la toma de decisiones en el uso de los bosques en Nepal se muestra la manera en la cual “las relaciones de dominio entre las mujeres y los hombres alcanzan su mayor expresión en... las reuniones forestales”; la autora cita a una mujer que dice que:

Las personas extranjeras dijeron a quienes viven en el poblado que, debido a que las mujeres son quienes usan el bosque, también deben ser miembros del comité forestal... Los hombres aceptaron... Sin embargo, a las mujeres sólo se les avisa de una reunión cuando uno de los miembros del comité de hombres se las encuentra. Aun cuando ellas acudan a las reuniones no pueden dar voz a sus opiniones; no pueden hablar en contra de las opiniones de quienes son mayores que ellas. Cuando los hombres terminan de hablar, la reunión se termina... No es que los hombres les digan que no pueden hablar en las reuniones, pero no quieren que ellas se les opongan (1991, p. 148).

Mujeres específicas (las de las castas más bajas y las más jóvenes) se inhibieron especialmente y lo mismo ocurre con los hombres pobres. Un hombre de una casta baja dijo: “Si ellos [los pobres] se levantan y hablan, el viento se lleva el sonido de lo que dicen. Si se sientan y hablan, nadie puede escucharlos” (Hobley, 1991, p. 149). La bibliografía de WED, de quienes no parecen tener ningún modelo de dominación ideológica, no considera las políticas de articulación de conocimientos y de “permanecer mudos/mudas” como un problema (Ardener, 1975). Lo que Kandiyoti denomina “transacciones patriarcales” (1988)<sup>12</sup> pudieran incluir la supresión del conocimiento ambiental, porque el conocimiento exhibido puede construirse como una demanda de propiedad o simplemente como inapropiado al comportamiento de las mujeres. Como apuntó una de las mujeres del caso en Nepal: “[si las mujeres hablan en las reuniones] los hombres dirán que la gallina comenzó a cacarear” (Hobley, 1991, p. 148).

<sup>12</sup> Kandiyoti utiliza la frase “transacciones patriarcales” para incluir la forma en la cual las mujeres, en la serie particular de las relaciones dependientes del género, y desde una posición de debilidad relativa (aunque variable), negocian los mejores términos posibles para ellas mismas. El compromiso y la lucha quedan incluidos.

Las implicaciones del problema de permanecer mudas o mudos (la dominación ideológica y social que inhibe a grupos, como el de las mujeres, en vocabulario y voz) dentro de la práctica del desarrollo son muchas. En especial, hay que cuestionar las expectativas de “participación” en el desarrollo, ya que la consulta a las mujeres pudiera no revelar con facilidad los intereses dependientes del género. Por ejemplo, ¿de qué manera una aproximación a la participación en el desarrollo respondería al amplio apoyo que dan las mujeres de Maharashtra a la dote (Vlassoff, 1991) o a las pruebas de determinación del sexo, cuando ambas situaciones pueden considerarse contrarias a los intereses de género de las mujeres? No podemos asumir que las mujeres poseen un monopolio sobre el conocimiento ambiental, que sus conocimientos deben necesariamente expresarse para que las agencias de desarrollo tengan acceso a ellos y los validen, ni que los puntos de vista articulados por las mujeres no están determinados por las relaciones de género. La conservación de recursos a través de la participación podría decir mucho al respecto, pero no debemos considerar que los puntos de vista de los participantes son la verdad; para la valoración y el diseño de proyectos también siguen siendo importantes el escepticismo, la “triangulación” (Khon Kaen University, 1987), las fuentes secundarias y los indicadores de objetivos.

## b) RELACIONES DE PROPIEDAD

La mayor parte de la actividad de WED se basa en las ONG y la curiosa y poco satisfactoria falta de atención a las relaciones de propiedad en la bibliografía de esta perspectiva pudiera reflejar las presiones a las que se somete a las ONG para que conformen agendas políticamente seguras. Esta sección indica la importancia central de las relaciones de propiedad para comprender la forma en la cual se diferencian los incentivos para la conservación de las mujeres y los hombres.

### *Relaciones de propiedad individuales*

Las relaciones de propiedad median las formas en las cuales los hombres y las mujeres se relacionan con sus ambientes. La propiedad individual,<sup>13</sup> como la que

<sup>13</sup> El espacio del que disponemos no nos permite un tratamiento adecuado de la tenencia de la tierra, ni tampoco de las muchas relaciones sociales que usaremos para formular preguntas; para los propósitos de esta argumentación, nos referiremos a ellas de una manera estilizada.

se da en una tierra cultivable de Zimbawe, no es privada de acuerdo con los estándares de compra, venta y renta, pero sí se distribuye entre los varones y se hereda a los hijos mayores. El resultado de la sucesión patrilineal de la distribución de la tierra es que en estas sociedades las mujeres normalmente no tienen derechos primarios sobre la misma. La tierra que ellas trabajan por su cuenta se obtiene por la distribución realizada por un esposo o pariente y los derechos secundarios que se obtienen están condicionados, la mayoría de las veces, al matrimonio. Es claro que para las mujeres en estas circunstancias el compromiso que pueden adquirir con prácticas de mejoramiento de la tierra, como el levantamiento de montículos que la limiten, se filtrará a través de percepciones de seguridad de la propiedad radicalmente distintas a las de los hombres, que sí poseen derechos primarios sobre la tierra. Seguramente tendrán preferencias a mucho más corto plazo que las de los hombres, y dada la naturaleza de muchas prácticas de conservación, como las de cultivo de árboles, en la cual la recuperación de lo invertido es muy lenta, deberíamos más bien esperar que las mujeres sean menos propensas (y no más) que los hombres a adoptar prácticas de conservación.

En los casos en los que las mujeres no tienen derechos individuales a la propiedad privada de la tierra, como en las áreas comunales de Zimbawe, lo normal es esperar que cualquier terreno sobre el que una mujer pudiera tener control sólo será suyo temporalmente. Tanto las distribuciones por parte de un esposo como los préstamos de amigos y vecinos están sujetos a cambios periódicos en el lugar debido a que quien otorga la tierra suele temer que lo despojen de ella después de largos periodos de uso continuo. También ocurre lo mismo en algunas partes de África Occidental. Por ejemplo, los maguzawa de Nigeria (Jackson, 1981) y en Senegal (David, 1992, p. 10). Las mujeres que obtienen de esta manera la tierra están conscientes de la inseguridad de su tenencia y se muestran renuentes a invertir en su mejoramiento, porque hacerlo beneficiaría al dueño y no a ellas mismas. David se dio cuenta de que en Senegal las mujeres practican menos técnicas de conservación en las parcelas personales que en las de uso familiar (1992, p. 9), en parte porque las primeras se vuelven a distribuir cada año. En estas circunstancias, es más fácil que las mujeres realicen en las parcelas personales intervenciones para la conservación cuyos rendimientos se obtendrán en un periodo de un año —como cuando se cubre la tierra con estiércol y paja para abonarla— que las que rendirán después de un periodo mayor. Si no consideramos las formas en las cuales varían los usos que dan a la tierra, en el mismo hogar, las mujeres y los hombres, será difícil no repetir, en el contexto de la conservación, los errores del desarrollo rural que no toma en cuenta el concepto de género (por ejemplo, Carney, 1988; Jackson, 1985).

Los análisis del desarrollo que incluyen el género han mostrado cómo la tenencia de la tierra en África incluye los derechos laborales, especialmente los derechos que tienen los hombres sobre el trabajo de las mujeres. Una de las implicaciones de esto en las políticas y la investigación de desarrollo es que las tareas realizadas por las mujeres no pueden ser consideradas como representaciones únicas de sus elecciones. El caso de Senegal nos muestra la necesidad de distinguir entre la tierra que una mujer trabaja por su cuenta y la que es parte de las responsabilidades de la familia. En el último caso, en el cual las estructuras de la toma de decisiones sobrepasan los deseos de las mujeres, las preferencias de los jefes de familia pueden expresarse (por ejemplo, adoptar las prácticas de conservación recomendadas pudiera ser evidente), pero esto no puede tomarse como evidencia del entusiasmo de las mujeres por la conservación ambiental. Las divisiones genéricas del trabajo pudieran reflejarse en que las mujeres realicen una tarea particular, como mantener los montículos, pero esto no significa que ellas eligieron realizar el trabajo. En el caso de las mujeres, aun menos que con otras personas, no podemos suponer que la acción refleja una opción. Más adelante volveremos a referirnos a las opciones y las decisiones. Como discutimos anteriormente, existen límites respecto a lo que puede entenderse desde un punto de vista mecanicista de las divisiones genéricas del trabajo o los conceptos legales de "propiedad" de la tierra que desatienden las relaciones sociales de la tenencia de la tierra.

Sin embargo, el significado de la sucesión a través de la línea paterna<sup>14</sup> en el manejo de los recursos va más allá de su operación como un sistema de herencia de la tierra. La ideología de la sucesión patrilineal excluye a las mujeres: ellas no obtienen la tierra y no se espera que se interesen en la situación a largo plazo. Las mujeres también experimentarán de diferentes formas los aspectos de los sistemas de pensamiento que se relacionan con la tierra. Para los y las shona de Zimbabwe, los espíritus ancestrales de los jefes gobiernan territorios específicos de la misma y:

...un vínculo emocional fuerte se da entre los individuos y el territorio de sus ancestros. El deseo de vivir ahí sólo puede equipararse al deseo de ser enterrado ahí. La idea de vivir "en casa" es una noción importante en la organización de la experien-

<sup>14</sup> No estoy sugiriendo que la sucesión a través de la línea paterna ordene el acceso a la tierra —lo enfatice y simplifique para mostrar una influencia importante en las actitudes ambientales de las mujeres—; tampoco quiero sugerir que las sociedades en donde la sucesión es a través de la línea materna no alienen a las mujeres de la tierra. Las relaciones ambientales de las mujeres en estas sociedades constituyen un área de investigación muy interesante.

cia política y moral. La “casa” es en esencia el hogar de quienes han muerto. La vida es buena si la vives en donde tus ancestros vivieron antes que tú (Lan, 1985, p. 20).

Sin embargo, es extraño que las mujeres se sientan “en casa”, y hasta cuando están en ella se les excluye de una participación real en la sucesión paterna. Se considera que en la reproducción humana la mujer es sólo un recipiente y contribuye sólo con la sangre; muy pocas mujeres llegan a ser mediums *mhondoro* y, en general, ocupan un lugar “muy insignificante... en lo que concierne a los ancestros, el pasado o la autoridad de la sucesión paterna” (Lan, 1985, pp. 94-95). Pareciera ser que a las mujeres se les margina de la tierra, material e ideológicamente.

En los casos en los que las mujeres sí heredan y son propietarias de la tierra por su propio derecho, la patrilocalidad se combina a menudo con la ideología religiosa y de género para mediar las relaciones que ellas establecen con la tierra. Por ejemplo, en las zonas del Norte de Nigeria, islámicas y de sucesión patrilineal, las mujeres musulmanas obtuvieron el derecho a heredar la mitad de la tierra a la muerte de sus padres; sin embargo, debido a la patrilocalidad del matrimonio y las normas de reclusión de las mujeres, es muy difícil que las mujeres casadas la utilicen directamente. No quiero negar la importancia de los derechos a la tierra latentes en el intercambio intrafamiliar. Con ello se hace evidente la importancia de las limitaciones al concebir este problema como uno de derecho a la propiedad definido jurídicamente, como la mayor parte de la bibliografía sobre mujeres y medio ambiente lo hace (por ejemplo, Dankelman y Davidson, 1991). El derecho a la tierra es importante para las relaciones ambientales como parte de una serie mayor de relaciones sociales de producción y reproducción; sin embargo, en el discurso de algunos estudios de mujeres y medio ambiente, como el de Whitehead (1984), el análisis estructurado con base en el género de esta situación es nulo. Para ser más realistas, en lugar de suponer que podemos esperar que las mujeres se comprometan más que los hombres para mejorar el medio ambiente, debemos considerar que sería mejor que los agentes del desarrollo se dedicaran a construir incentivos más fuertes para que las usuarias de la tierra se ocupen de la conservación de la misma.

### *Derechos a la propiedad común*

A pesar de que, como se ha apuntado, las divisiones genéricas del trabajo a menudo asignan a las mujeres la responsabilidad de recolectar leña y agua, existen

otros usos dados a los recursos de propiedad común (RPC) que también dependen del género. Por ejemplo, en Zimbabwe, el derecho a los recursos de pastoreo es ejercido predominantemente por hombres prósperos con rebaños de especies grandes y los hatos de especies pequeñas, propiedad de personas de diferente clase y género, constituyen una proporción pequeña de la población total del ganado sostenido por la vegetación.<sup>15</sup> De manera similar, los hombres utilizan los RPC para madera para la construcción, para hacer casas, graneros y *kraal* para el ganado, en una proporción mucho mayor a la de las mujeres; los niños y las niñas son probablemente los mayores recolectores de alimentos obtenidos de los RPC en las temporadas en que no hay hambrunas. Durante éstas, las mujeres dependen de los RPC para obtener alimentos (Iliffe, 1990, p. 15), pero la importancia de esto tiene que verse en el contexto de otros cambios en el contrato conyugal. En el caso de Zimbabwe, sería difícil sostener, basados en las divisiones genéricas del trabajo, que las mujeres tienen mayor interés en la reproducción de los RPC.

Una de las deficiencias de la aproximación de WED es que no permite el análisis de los cambios en la relación entre las mujeres y su ambiente, a corto ni a largo plazo. La adaptación a la escasez de leña pudiera dañarlas cuando implica tiempos de trabajo adicionales, pero no podemos suponer lo anterior considerando sólo la distancia que había y la que hay a las zonas en las cuales hay leña (Agarwal, 1991, p. 93), ni sin examinar si hubo cambios en las tareas que se realizan. El estudio de IFPRI en Nepal (Kumar y Hotchkiss, 1989) concluyó que la deforestación exigía 1.1 horas adicionales por día en la recolección de leña, forraje y pastura en el caso de las mujeres; también observó que la deforestación resulta en la reducción de su trabajo de campo en 1.5 horas por día.<sup>16</sup> Los estudios del *cambio* en el uso de la leña muestran procesos complejos de adaptación. Cuando la leña de la propiedad comunitaria escasea, puede darse un incremento de la biomasa de los árboles en las granjas (Bradley, 1991, p. 274),<sup>17</sup> puede haber un incremento en la compra de leña o pueden darse cambios técnicos, por ejemplo, usar carretas para recolectar la madera. Las relaciones de propiedad, las relaciones de género y las divisiones del trabajo son mutables. Un meticuloso estudio de la “crisis de la leña” en el Sur de Zimbabwe concluye que los hombres se han ido involucrando cada vez más en la recolección de la leña durante

<sup>15</sup> En unidades de ganado, cinco cabras equivalen a una vaca.

<sup>16</sup> El estudio muestra los efectos negativos de la deforestación en la productividad agrícola, los ingresos reales y la nutrición como consecuencia del retiro del trabajo de las mujeres de la agricultura.

<sup>17</sup> Misma que puede o no ser accesible para que las mujeres la utilicen como leña.

los últimos treinta años, particularmente al cortar los árboles más altos y utilizar carretas o ejes para transportarla (McGregor, 1991, p. 295).

Para la bibliografía de WED el tema de la comercialización es muy importante y en ella se representa la relación de las mujeres con su medio como una de “subsistencia”, mientras que se supone que los hombres explotan el medio para obtener efectivo (Shiva, 1989b, pp. 96-97). Mucha de la bibliografía de WID también supone lo anterior (Whitehead, 1990, pp. 54-68). Sin embargo, el mismo caso es cuestionable en los RPC de Zimbabwe, donde las mujeres recolectan leña tanto para cocinar como para actividades que proporcionan ingresos similares a los de la producción de cerveza<sup>18</sup> y cerámica. Otros usos orientados al mercado de los RPC realizados por las mujeres incluyen la recolección de insectos y frutas, además de arcillas para cerámica. Es más, debido a que el cuidado que proporcionan las mujeres a las cabras suele estar más orientado hacia el mercado que el cuidado que dan los hombres a las vacas, podríamos argumentar que ellos utilizan los RPC de una forma orientada más hacia la subsistencia, ya que el ganado vacuno casi no se vende y sobre todo ayuda a arar las parcelas; el resultado es que la mayoría de los productores sólo obtiene pequeños excedentes para vender. Además, el uso que hacen los hombres de la madera se orienta casi todo a la subsistencia. Los proyectos y programas de desarrollo que se ocupan de estas actividades realmente necesitan comprender el uso que hacen los hombres de los RPC y no sólo el que les dan las mujeres; además, requieren especificaciones de subsistencia localizadas, y no suposiciones vagas respecto a que las mujeres dependen más que los hombres de los recursos de la propiedad común y que los usos que éstas hacen de los RPC se orientan más a la subsistencia.

#### c) ESPACIO: DIVERSIDAD Y DISTANCIA

Esta sección considera los vínculos entre la movilidad, la autonomía y las relaciones ambientales de las mujeres en el contexto de las sociedades patrilineales y matrilineales. Cuando el número de hombres que emigra de las áreas rurales del Sahel, sometidas al cambio climático, es muy alto, es necesario que quienes practican el desarrollo cuestionen la exhortación a las mujeres a que “se queden en el suelo de su hogar y sostengan tanto la tierra como el agua y los hombres que

<sup>18</sup> La producción de cerveza exige cantidades grandes de madera fresca y de grandes dimensiones, gracias a la cual se puede obtener el quemado lento. Así se distingue este uso del combustible de la cocina doméstica (McGregor, 1991, p. 208).

están desapareciendo" (Monimart, 1989, p. 33) como sugiere el informe de una ONG sobre la zona. ¿Cuál es el precio que el bienestar de las mujeres tiene que pagar para asegurar los intereses del medio ambiente?

La forma en la cual las mujeres se relacionan con el medio refleja las diferencias de género en el grado y el tipo de movilidad, y en las experiencias de lugar y espacio. Mientras que los hombres pueden tener una relación continua con la misma zona de RPC durante toda su vida, las mujeres frecuentemente no la tienen. Si el matrimonio reacomoda a la gran mayoría de las mujeres en las sociedades patrilocales, el divorcio también propicia más movilidad. La emigración masculina de una comunidad rural a otra también cambia las relaciones a largo plazo de los hombres con RPC particulares, pero la emigración masculina de las áreas rurales a las urbanas no tiene el mismo efecto porque los emigrantes regresan a sus lugares de origen. Sin embargo, en el caso de las mujeres, quienes en algunas partes de África, como Nigeria, constituyen la mayoría de la emigración a otras zonas rurales (Mortimore y Wilson, 1965, p. 35), los movimientos que resultan del matrimonio, el divorcio o la viudez significan que el conocimiento que ellas adquieren es de más corto plazo, y se comprometen menos, respecto a cualquier serie de RPC. Es claro que el grado hasta el cual esto es verdad depende de la fuerza de la patrilocalidad, el grado de exogamia, la tasa de divorcios, la diferencia de edad entre los esposos, además de las percepciones que tienen las mujeres de la seguridad del uso a largo plazo de los RPC específicos. En otras palabras, dependerá de las posibilidades subjetivas de los eventos que dirigen su movilidad hacia algún otro lado.

La dislocación ambiental parece afectar más a las mujeres que a los hombres debido a la patrilocalidad del matrimonio, forma dominante en Zimbabwe (aunque en algunas áreas las prácticas de arreglo de los matrimonios obligan a que el matrimonio sea temporalmente oxorilocal), que resulta en que las mujeres sean extranjeras en los lugares a los que van a vivir. Como apunta Wilson (1990, p. 265), en el Sur de Zimbabwe la presión de la tierra en las sociedades patrilineales conduce a una movilidad masculina baja, pero en el área comunal Chivi, el 69% de una muestra de 65 mujeres nació a una distancia mayor a la que puede recorrerse a pie desde la casa conyugal. La importancia de la patrilocalidad para influir sobre las relaciones ambientales depende de las distancias entre las casas natales del esposo y la esposa, lo que no sólo se relaciona con el grado de exogamia, sino también con los patrones de asentamiento y la densidad de la población. Las densidades de población altas y los asentamientos estables y bien distribuidos pudieran mitigar el impacto de la patrilocalidad, mientras que algunos aspectos de la adaptación ambiental, como la prevención de riesgos, pudie-

ran exacerbarlo. En el caso de India, se ha sugerido que las familias establecen alianzas matrimoniales a lo largo de grandes distancias como una estrategia para el manejo de riesgos en medios precarios. Debido a la gran variación local de la temporada de lluvias en las zonas semiáridas, la probabilidad de que la sequía golpee zonas vecinas al mismo tiempo es mayor a que ocurra simultáneamente en dos áreas muy separadas entre sí; por lo tanto, en esas temporadas es mejor tener parientes que no sean vecinos cercanos (Rosenzweig, 1988, p. 249). Si esto fuera realmente así, entonces las mujeres de agroecosistemas con más riesgo tenderían a casarse con hombres de zonas más alejadas, estarían más alienadas de sus medios ambientes natales y experimentarían relaciones variables con el medio ambiente de sus cónyuges, relaciones que dependerían de algunos factores que discutiremos en la sección *d*. Además, Dyson y Moore (1983) aseguran que la distancia entre las tierras de los cónyuges se relaciona de manera negativa con la autonomía de las mujeres en India, lo cual también ha sido confirmado por Vlassoff (1991). La animadversión a los riesgos en la familia se intenta equilibrar pagando con la seguridad y el poder de cada mujer. Al parecer, cuando la distancia involucrada en la patrilocalidad es muy grande, la influencia que tiene en las actitudes ambientales y la autonomía de las mujeres es negativa, aunque también pudiera ser un elemento efectivo en el nivel en el cual la familia se enfrenta a la vulnerabilidad ambiental. Un proceso un tanto distinto, que se da en el Sur de Zimbawe, tiene resultados comparables; para este caso, Wilson (1990, pp. 263-266) muestra que en los ecosistemas arcillosos de la estepa del África meridional que poseen productividades agrícolas y pastorales inestables a lo largo del año, un gran número de matrimonios son también poco estables, mientras que en los ecosistemas de la estepa de arena, más estables, el número de matrimonios no se relaciona con la temporada de lluvias porque las cosechas y la productividad animal son más estables; en consecuencia, para los hombres es más fácil adquirir el bienestar ligado al matrimonio. Así que, en los años de sequía, las mujeres de las zonas arcillosas suelen contraer matrimonio en las áreas de arcilla (que son ecosistemas muy distintos en términos de especies de plantas, tipos de suelos, variabilidad de la lluvia, productividad de las plantas, regímenes alimenticios), y podría predecirse que la sequía profundiza la dislocación ambiental de las mujeres.

Finalmente, las variaciones relacionadas con la clase en la residencia del matrimonio suelen modelar el significado de la patrilocalidad. Cuando los diferenciales sociales se mantienen a través de alianzas matrimoniales, el restringido rango de parejas potenciales para el matrimonio pudiera conducir a una distancia física mayor entre las casas en donde nacieron cada uno de los cónyuges; la

consecuencia es la dislocación ambiental para las mujeres, sobre todo en el caso de las que pertenecen a las clases más altas. Por ejemplo, en el seco estado de India llamado Rajasthan, en donde el estatus ligado a la hipergamia obliga a las mujeres a casarse con hombres de una clase más alta, los rajputs de mayor estatus son los que poseen los mayores promedios en cuanto a distancia de migración matrimonial (Billig, 1991, pp. 344-346).<sup>19</sup> Los modelos mecánicos de alianzas matrimoniales que no permiten la agencia de las mujeres, esto es, sus elecciones, preferencias y decisiones individuales y el impacto de todos estos factores en los resultados son, por supuesto, poco satisfactorios; sin embargo, lo que queremos apuntar es solamente que las relaciones ambientales de una mujer reciben la influencia de las estrategias de subsistencia de otros, además de la de ella misma, a diversos grados, según toda una constelación de relaciones de poder que se dan al nivel familiar; que la presión ambiental no sólo tiene impacto directo en el trabajo reproductivo diario de las mujeres, sino que, tal vez de una forma más significativa, cambia la reproducción social; que la adaptación de las familias dominadas por hombres a la presión ambiental puede presuponer el intercambio de mujeres; que se comercia con los intereses de los individuos, particularmente de las mujeres, con los de las familias y hasta, en ciertos contextos, con la conservación ambiental.

Aunque en los ejemplos que hemos dado los movimientos de largas distancias en el matrimonio se consideran negativos para las mujeres y el medio ambiente, las implicaciones de diferentes tipos de movilidad femenina necesitan considerarse dentro del contexto cultural e histórico. Los porcentajes de divorcio en muchas comunidades rurales de África son muy altos y siguen creciendo. Las trayectorias maritales de las mujeres hausa en el Norte de Nigeria muestran un promedio de 2.3 matrimonios durante una vida (con intervalos en la casa natal, *iddah*, y periodos de concubinato en el caso de algunas mujeres (Jackson, 1981, p. 227). El divorcio de las mujeres hausa en Nigeria (que casi siempre se inicia por parte de ellas),<sup>20</sup> y la movilidad asociada al mismo, es un indicador de la posición relativamente fuerte que tienen para negociar en el interior de la familia; en este contexto, el desarrollo conservacionista, basado en familias estables y en la recuperación a largo plazo de las inversiones, debe considerar las impli-

<sup>19</sup> El análisis de Billig muestra que el efecto potencialmente positivo de altas proporciones de sexo en la posición de las mujeres en el mercado del matrimonio se opone a la hipergamia de estatus, de varios tipos, además de factores como el crecimiento de la población, que conduce a una mayor disponibilidad de mujeres en los grupos más jóvenes (Billig, 1991, p. 356).

<sup>20</sup> Un estudio de la información de los juzgados en dos distritos de Hausaland muestra el grado en que las mujeres piden el divorcio y las razones para el mismo (Jackson, 1981).

caciones de limitar el oportunismo de las mujeres, mismo que ha sido significativo para resistirse a la subordinación. De manera similar, en el Sur de África se ha dado una lucha continua por parte de las mujeres a favor de la libertad de movimiento. Las primeras leyes coloniales, que introdujeron nociones occidentales de matrimonio, fueron utilizadas por las mujeres para cuestionar el control que tenían los hombres mayores sobre ellas y que operaba gracias al sistema de dotes (Lovett, 1989, pp. 47-169). También en Zimbabwe se abrieron las oportunidades para que las mujeres se mantuvieran a sí mismas fuera de los sistemas de producción basados en el parentesco, por ejemplo, produciendo cerveza para los complejos mineros. Los conflictos de género se centraron en las luchas por la autonomía:

Aquellas mujeres que intentaban evadir el control de su linaje se volvieron muy imaginativas en la década de los veinte, cuando la infraestructura que trajeron los invasores proporcionó nuevas alternativas. Grupos de “prostitutas ambulantes” utilizaron trenes para moverse de un lugar a otro, dependiendo de los días de pago de los trabajadores ferroviarios. Otras mujeres usaron los trenes para escaparse (Jeater, 1989, p. 3).

La creciente movilidad de las mujeres indujo la alianza de los oficiales coloniales y los hombres mayores para prevenir el movimiento de las mismas a las ciudades y fortalecer el sistema de “dotes” con el fin de controlarlas. Sin embargo, se siguieron dando cambios en la práctica y el significado de este sistema y en la actualidad en el área comunal Chivi se tiene la tendencia a formas alternativas de matrimonio (aún patrilocales) en las que no existe la dote, o es muy poca, y la inestabilidad es notable. La mejor posición de las mujeres, a la que apuntan la libertad y autonomía mayor que poseen, pudiera no coincidir con la reproducción ambiental; al contrario, debido a que la retribución para el trabajo de conservación depende de la residencia a largo plazo, el aumento en la movilización de las mujeres parece que conducirá a preferencias de plazo corto y, en consecuencia, al manejo también a corto plazo y con menor interés en la conservación. La movilidad de las mujeres pareciera ser en este caso antitética a la conservación. La suposición de que existen “intervenciones sinérgicas” que mejoran la posición de las mujeres al mismo tiempo que protegen y conservan el medio ambiente debe ser reconsiderada.

d) DINÁMICA Y RELACIONES INTRAFAMILIARES

La noción cruda y universalizada de una singular división genérica del trabajo conduce al énfasis excesivo en la “cercanía” entre las mujeres y su medio y oscurece las diferencias en los ciclos de vida en la forma en que los géneros se relacionan con los ambientes. Los ciclos de desarrollo domésticos intervienen en las relaciones de los recursos que dependen del género de manera localmente específica, a pesar de que constituyen parte importante de la comprensión de los procesos de deterioro y regeneración ambiental. Por ejemplo, el impacto que tiene la emigración masculina en las mujeres de las zonas rurales puede ocasionar ciclos de desarrollo doméstico cambiantes que alterarán el uso de los recursos. Los ciclos de desarrollo doméstico interactúan de forma compleja con la diferenciación y no todos los hogares domésticos progresan a lo largo de una trayectoria única de formación, crecimiento y declive familiar (Murray, 1989). Sin embargo, el tamaño y el acceso a los recursos de la familia se relacionan con la edad de la cabeza de familia en Zimbabwe (GFA, 1986), en donde las familias de más edad son mayores y tienen mejores recursos en términos del acceso al ganado y la tierra. Sobrepuestas a esta situación, al igual que en otras partes de África, se presentan fuertes tendencias a la formación de núcleos domésticos que, por lo menos en parte, se relacionan con el conflicto de género. Las mujeres más jóvenes prefieren conformar sus propias unidades domésticas a una edad temprana para captar las remesas de los migrantes de forma más efectiva y sin tener que competir con los parientes del esposo. Sin embargo, esto expone a las mujeres a crisis más agudas en el trabajo reproductivo, como la recolección de madera y agua, y a una mayor tendencia al comportamiento negativo respecto al medio. Gracias a las remesas se puede contratar mano de obra para las granjas, sin embargo en el área comunal Chivi la provisión de leña o de agua no se ha comercializado. De una forma distinta, podemos considerar que los ciclos de desarrollo domésticos pueden modelar el impacto de la emigración masculina en el uso de los recursos de las mujeres. En África Occidental, grupos domésticos muy diversos frecuentemente tienen hogares que se reúnen en complejos; la cabeza de uno de estos complejos (normalmente un hombre de edad avanzada) tiene control de todos los hogares (unidades de consumo) (véase Hill, 1972, para información respecto a esta situación entre los y las hausa). En Senegal se ha encontrado que las remesas de los hombres emigrantes están controladas por el jefe del complejo (David, 1993) y no por la esposa del emigrante, como en Zimbabwe y, por lo tanto, las esposas de los hombres jóvenes que emigraron no pueden utilizarlas para sustituir el trabajo que realizaba el mari-

do ausente en la granja, como en Zimbabwe, o para servicios reproductivos comercializados.

¿Hasta qué punto las relaciones en los hogares influyen sobre el comportamiento ambiental? Pudiera argumentarse que las relaciones entre las diferentes generaciones influyen sobre las mujeres, como las madres, para que se preocupen de conservar el medio ambiente y así asegurar futuros beneficios para niños y niñas. Como Shiva lo describe: "Las mujeres piensan por naturaleza en la siguiente generación" (Shiva, 1989a, p. 5). Este argumento sólo se aplicaría a los hijos, ya que las hijas, como sus madres, encuentran que la patrilinealidad y la patrilocalidad intervienen entre ellas y sus relaciones con el ambiente. Sin embargo, existen diversas razones por las cuales esto puede no ser un factor significativo para las madres; en parte porque el contrato fiduciario y de herencia implícito las excluye y en parte debido a cambios económicos y políticos más amplios. En Chivi, la mayoría de las mujeres de las áreas rurales desea un futuro en el cual sus hijos obtengan empleos en el sector formal; por lo tanto, la inversión racional que las mujeres hacen es en la educación de los hijos, en lugar de en la fertilidad de la granja. Por supuesto que los derechos de los niños y las niñas se encuentran diferenciados por el género de diversas formas. Al divorciarse, puede ser que se permita que las mujeres conserven a algún hijo o hija si son muy pequeños (aunque deban dejarlos cuando crezcan); sin embargo, por lo general, a las mujeres divorciadas se les separa de sus hijos e hijas y la probabilidad de esta situación también influye sobre la responsabilidad que siente cada mujer respecto el futuro de sus hijas o hijos.

Las relaciones intrafamiliares que se dan entre los géneros son críticas para los procesos de toma de decisiones que moldean el manejo de los recursos. Adoptar una tecnología de conservación dependerá de las negociaciones que se den en el interior de la familia; aunque la bibliografía de WED no muestra ninguna conciencia de los debates sobre la naturaleza de la familia, las caracterizaciones de altruismo y autointerés de los miembros de la familia o los intentos de modelar las relaciones y la toma de decisiones dentro de la misma. Aunque han sido reconocidos los problemas de los modelos que consideran a las familias como cuerpos unitarios que buscan el provecho de todos, al parecer nos hemos olvidado de los problemas del individualismo metódico. Es un problema considerar que los hombres que son la cabeza de la familia son altruistas, como lo hace la Nueva Economía Doméstica (New Household Economics), pero tampoco es satisfactorio suponer que cada mujer de la comunidad o la familia sea altruista.<sup>21</sup> Un pun-

<sup>21</sup> En las familias hausa las mujeres prestan los cereales a sus esposos (y les cobran intereses) para el consumo de la propia familia; venden a sus esposos el abono que obtienen de sus cabras

to de vista que considere a las familias permite escrutar por lo menos las relaciones intradomésticas, mismas que se oscurecen cuando se investiga sólo a cada una de las mujeres. Las amplias generalizaciones de la bibliografía de WED no tienen conciencia de las restricciones de estos primeros estudios que consideraban al género respecto al etnocentrismo y al problema de generalizar las funciones de los grupos domésticos en sociedades muy diferenciadas.

Necesitamos deshacernos de la idea de que las “responsabilidades” de las mujeres las hacen actuar de manera más favorable con el medio. La responsabilidad de proporcionar leña para cocinar pudiera obligar a que una mujer, cuando se viera frente a una escasez de la misma, plantara un árbol, pero también pudiera ser que derribara una reja y la quemara, que discutiera para conseguir la compra de una estufa, que utilizara un combustible más eficiente, que insistiera en comprar carbón, en delegar la recolección de la leña en alguna mujer más joven de la familia o muchas otras reacciones. Al igual que en cuestiones como las preferencias de tiempo o las estrategias de subsistencia, estas respuestas dependen de la posición negociadora que ocupa cada mujer en la familia. Sen (1987) modela las relaciones intrafamiliares en términos del conflicto cooperativo, esto es, tanto “la coexistencia de los conflictos extendidos como la presencia de la cooperación en los arreglos familiares” (Sen, 1987, p. 5). Sen sugiere que los individuos en las familias tienen percepciones variables del propio interés y del valor de las contribuciones al bienestar doméstico, tanto de las propias como de las contribuciones de los demás, y que la fuerza de negociación de los individuos en el hogar depende no tanto de la cantidad objetiva de trabajo ni de los ingresos con los que se contribuyó, sino del valor que se atribuye a las mismas contribuciones al bienestar doméstico. Los resultados de las negociaciones intradomésticas sobre el manejo de los recursos, en los cuales los hombres y las mujeres poseen preferencias diferenciadas, se verán afectados por la fuerza negociadora de las partes, que a su vez reflejarán sus posiciones de colapso (esto es, la situación, en el caso de un colapso en la cooperación —como en el divorcio—). En aquellos lugares en los cuales este último es difícil para las mujeres, y volver a casarse es raro, como en el Norte de India, será más difícil que una mujer negocie con fuerza, y los resultados reflejarán más las preferencias de los hombres. Cuando un individuo tiene una autoestima baja (respuesta a los intereses percibidos) y cuando se perciben las exigencias de los demás como con ma-

---

para que lo utilicen en las tierras de la familia; se compran a sí mismas ingredientes para sazonar, como el aceite de cacahuete, con el dinero que les dan sus esposos para preparar la comida diaria (Jackson, 1981).

yor legitimidad (respuesta al consumo percibido) también se suele ceder ante las prioridades de las otras partes. Con un modelo como éste, se entiende que la toma de decisiones se centre principalmente en el poder que existe en las familias y que refracta relaciones de género sociales más amplias. La calidad del “altruismo” que se atribuye a las mujeres, “revalorado” en el discurso de WED, puede considerarse como sintomático de la falta de poder, la incapacidad para ejercer autoestima (a pesar de la evidencia objetiva de la discriminación en contra de las mujeres) y la dominación ideológica. También podríamos cuestionar si el altruismo ambiental no se encuentra entonces profundamente reñido con el proyecto de la igualdad de género.

En consecuencia, las divisiones de los derechos y las responsabilidades en el interior de las familias no son estáticas, sino mutables, construidas, y responden a los cambios que se dan en las relaciones de género al nivel social. También cambian bajo presión. Mientras que en Chivi, durante las temporadas normales, se considera que las mujeres son las responsables de proporcionar los productos domésticos básicos, existen periodos en las estrategias de manejo de escasez de alimentos en los cuales el abastecimiento de productos básicos en las primeras etapas de la crisis es responsabilidad de los hombres. En 65% de los hogares del área comunal de Chivi, 41% de los hombres piensa que son las mujeres las que deben proporcionar los cereales para el consumo doméstico en las temporadas normales, mientras que 97% cree que en los años de sequía los hombres deben conseguir los cereales para el consumo doméstico. Las mujeres de las mismas familias contestaron independientemente la misma pregunta, y 60% pensó que las mujeres debían proporcionar el cereal en los años normales, mientras que 84% dijo que en los años de sequía los hombres debían encargarse de hacerlo. Cuando no llegan las lluvias y las cosechas se estropean, la responsabilidad de la provisión de los alimentos cambia de las mujeres a los hombres; si el hombre de una familia tiene trabajo, el dinero que gana debe usarse para comprar alimentos, y si no, el ganado que es de su propiedad deberá venderse. Así que, si sienten que su pareja tiene la capacidad de proporcionar seguridad, las mujeres pudieran estar menos preocupadas por tener alimentos seguros y aceptarían el cultivo de alimentos de más riesgo. En aquellos casos en los que tales preferencias se combinan con un mayor poder de decisión en la agricultura por parte de las mujeres (en nuestro ejemplo debido a la ausencia de los migrantes) la triste realidad es que lo que significaría progreso para las mujeres tendría efectos negativos en la seguridad y la sustentabilidad alimentarias.

La diferencia en el control del salario que tienen las mujeres y los hombres también ha sido simplificada por el discurso de WED, hasta convertirla en una ca-

racterización de las mujeres como muy comprometidas con la producción de subsistencia. Se trata de una generalización errónea, ya que en el Sur de África las mujeres de, por ejemplo, Malawi (Vaughan, 1985) y Mozambique (Young, 1977) han adoptado cultivos que venderán por dinero efectivo, además de que han contribuido con una gran parte de su trabajo a la producción de éstos; la forma en la cual las mujeres se involucran en estos cultivos comerciales revela lo erróneo que es pensar que las mujeres están confinadas a la producción de subsistencia. Sin embargo, es más significativa aún la incapacidad para reconocer que el cambio tecnológico en la agricultura responde a (y se moldea por) las negociaciones e intercambios intrafamiliares. En Camerún, después de la introducción de la irrigación en el sistema agrícola, estos procesos condujeron a una situación en la cual los hombres recompensaron parcialmente a sus esposas por el trabajo adicional en los campos irrigados (Jones, 1986); y en Hausaland, en el Norte de Nigeria, las mujeres aisladas de un esquema de irrigación negociaron con éxito el pago que sus esposos les hicieron por procesar los cultivos. La existencia de transferencias intradomésticas (además del consumo colectivo) muestra lo erróneo que es considerar aisladamente la adopción con éxito de una tecnología, por ejemplo, de la utilización de terrazas en las parcelas, como cuestión de la toma de decisión individual de las mujeres, o los hombres; además de lo erróneo que es suponer que la producción comercial y la que no lo es se dan como elementos vinculados a la producción doméstica.

Los contratos de parentesco, matrimonio y conyugales pueden ser elementos importantes tanto para continuar la subordinación de las mujeres como para explicar por qué no pueden adoptar actitudes más positivas respecto a la conservación ambiental. No queremos que se suponga que las instituciones sociales del parentesco y el matrimonio determinan la inevitable explotación del medio por parte de las mujeres. Es evidente que existe una gran variación respecto a qué tanto se siguen las normas, las mujeres toman decisiones que se encuentran dentro de un rango de posibilidades; el cambio se da en diversas direcciones y no podemos generalizar los elementos negativos de las relaciones ambientales de las mujeres.

## CONCLUSIÓN

Hemos intentado identificar las debilidades de la aproximación de WED y ampliar la discusión para que incluya un análisis de género más amplio, con mejores bases teóricas, libre de esencialismo, empíricamente detallado y capaz de revelar

los intercambios dependientes de las políticas, entre los objetivos del cambio progresivo para las mujeres y la conservación ambiental, en los casos en los cuales éstos existan. Algunos puntos centrales son que las relaciones ambientales de las mujeres no pueden comprenderse aisladas de las de los hombres; que las mujeres no tienen una cercanía inherente con sus medios; que el trabajo comunitario y la defensa de los recursos naturales que realizan las mujeres tienen explicaciones ideológicas, sociales y económicas; que los conocimientos ambientales de las mujeres son productos sociales; que el análisis dependiente del género de las relaciones de propiedad es una condición previa para comprender los incentivos diferenciados de las mujeres y los hombres respecto a la conservación; que las divisiones genéricas del trabajo no pueden reducirse a la distribución de las tareas; que las relaciones ambientales tienen dimensiones históricas, espaciales y temporales de significado; y que la toma de decisiones ambientales por género debe considerarse a través de la perspectiva de las relaciones intradomésticas, que incluyen tanto la cooperación como el conflicto. Las perspectivas de las políticas requieren que se enfatice la investigación al nivel local, la planeación y especificación que permita identificar a los grupos meta y diseñar incentivos que no se basen en los estereotipos de género. Aunque así sea posible identificar puntos de nivelación sinérgica en torno a la equidad de género y la conservación ambiental, necesitamos oponernos a los intercambios, hacer evidentes las alternativas y tomar decisiones que no dependan de nociones poco realistas de una sinergia generalizada.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGARWAL, B. "Engendering the environment debate: Lessons from the Indian subcontinent", en *CASID Distinguished Speaker Series*, núm. 8, Center for Advanced Study of International Development. East Lansing, MI, Michigan State University, 1991.
- ALOO, T. "Forestry and the untrained Kenyan woman", en D. Munyakho (ed.), *Women and The Environmental Crisis: A Report of the Proceedings of the Workshops on Women, Environment and Development, July 10-20, Nairobi Kenya NGO Forum*. Nairobi, Environment Liaison Centre, 1985.
- ARDENER, E. "Belief and the problem of women", en S. Ardener (ed.), *Perceiving Women*. Londres, Malaby, 1975, pp. 1-18.
- BIEHL, J. "Ecofeminism and deep ecology: Unresolvable conflict?", en *Our Generation*, vol. 19, núm. 2, 1988, pp. 19-32.

- BEINART, W. "Soil erosion, conservationism and ideas about development: A southern African exploration 1900-1960", en *Journal of Southern African Studies*. vol. 11, núm. 1, 1984.
- BILLIG, M. "The marriage squeeze on high-caste Rajasthani women", en *The Journal of Asian Studies*, vol. 50, núm. 2., 1991, pp. 341-360.
- BRADLEY, P. N. *Woodfuel. Women and Woodlots. Vol. 1, The Foundations of a Woodfuel Strategy for East Africa*. Londres, MacMillan, 1991.
- BROWN, P., y L. Jordanova, "Oppressive dichotomies", en Open University, *The Changing Experience of Women*. Oxford, Martin Robertson, 1982, pp. 189-399.
- BRUCE, J. "Homes divided", en *World Development*, vol. 17, núm. 7, 1989, pp. 979-1136.
- CARNEY, J. "Struggles over crop rights and labor within contract farming households in a Gambian irrigated rice project", en *Journal of Peasant Studies*, vol. 15, núm. 3, 1988, pp. 334-349.
- CECELSKI, E. "The rural energy crisis, women's work and family welfare: Perspectives and approaches to action", World Employment Programme Research Working Paper núm. WEP10/WP35. Geneva: International Labour Office, 1984.
- COX, C. "Ecofeminism", en G. Kirkup y L. Keller (eds.), *Inventing Women: Science, Technology and Gender*. Londres, Open University and Polity Press, 1992.
- DANKELMAN, I. "In a word... Rapporteur's surrvnary", en D. K. Munyakho (ed.), *Women and The Environmental Crisis: A Report of the Proceedings of the Workshops on Women, Environment and Development. July 10-20, Nairobi Kenya NGO Forum*. Nairobi, Environment Liason Centre, 1985.
- y J. Davidson. "Land: Women at the centre of the food crisis", en S. Sontheimer (ed.), *Women and The Environment: A Reader*. Londres, Earlhsean Publications, 1991.
- . *Women and Environment in the Third World: Alliance for the Future*. Londres, Earthscan Publications, 1989.
- DAVID, R. "The effects of :hale out-migration on women's management of the natural resource base in the Sahel", mimeografiado, Londres, SoS International, 1992.
- DAVIDSON, J. "Restoring women's link with nature", en *Earthwatch*. núm. 37, 1989. pp. 2-3.
- DAWN. *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*. Nueva York, Monthly Review Press. 1987.
- DE BEAUVOIR, S. *The Second Sex*. Londres, Picador, 1988.
- DN. "Women and forests", en *Economic and Political Weekly*, 14 de abril de 1990, pp. 795-797.
- DYSON, T., y M. Moore. "Kinship structure, female autonomy and demographic behaviour", en *Population and Development Review*, vol. 9, núm. 1, 1983, pp. 35-60.
- EASTLEA, B. *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and Nature*. Londres, Widenfield and Nicholson, 1981.
- ECKERSLEY, R. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. Londres, University College Londres Press, 1992.

- ELEE, G., A. Duncan y A. Lawson. "Environmental change and the response by small-holder farmers: some evidence from Tanzania", Paper given at the Annual Conference of the British Society for Population Studies. Exeter College Oxford, 9-11 de septiembre de 1992.
- FOLBRE, N. "Hearts and Spades: Paradigms of household economics", en *World Development*, vol. 14. núm. 2, 1986, pp. 245-255.
- FORTMANN, L. "Women in subsistence forestry", en *Journal Forestry*, vol. 84. núm. 7, 1986, pp. 39-12.
- GFA-GESELLSCHAFT FÜR AGRAPROJEKTE IN UBERSEE. "Study on the economic and social determinants of livestock production in the Communal Areas-Zimbabwe", Report to Dept. of Veterinary Services of Ministry of Lands, Agriculture and Rural Resettlement, Zimbabwe. Harare, GFA, 1986.
- GOULD, B. "Population growth. environmental stability and migration in Western Province, Kenya". Paper given at the Annual Conference of the British Society for Population Studies. Exeter College. Oxford, 9-11 de septiembre de 1992.
- GRAY, E. Dodson. *Green Paradise Lost*. Wellesley, MA, Roundtable, 1981.
- GRIFFIN, S. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. Nueva York, Harper and Row, 1978.
- GUHA, R., *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*. Nueva Dehli, Oxford University Press, 1989.
- HEYZER, N. "Rainforest management and indigenous livelihoods: a Malaysian case study", Paper prepared 'for the UNRISD Meeting on The Social Dimensions of Environment and Sustainable Development. Malta, abril de 1992.
- HILL, P. *Rural Hausa: A Village and A Setting*. Cambridge, Cambridge University Press. 1972.
- HOBLEY, M. "Gender, class and use of forest resources: Nepal", en A. Rodda (ed.), *Women and the Environment*. Londres, Zed Books. 1991.
- ILIFFE, J. *Famine in Zimbabwe 1890-1960*. Gweru, Zimbawe, Mambo Press, 1990.
- INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE (1987). *Women and the World Conservation Strategy*. Report on the first Strategy Workshop held at IUCN, Switzerland. Zurich, IUCN. 1987.
- JACKSON, C. "Environmentalisms and gender interests in the Third World", en *Development and Change*, vol. 24, núm. 4, 1993.
- . *Kano River Irrigation Project*. West Hartford, CN, Kumarian Press, 1985.
- . "Change and rural Hausa women: A study in Kura and Rano Districts, Northern Nigeria". Tesis doctoral. Londres, Wye College, University of London, 1981.
- JAIN, S. "Women and people's ecological movement: A case study of women's role in the Chipko movement in Uttar Pradesh", en *Economic and Political Weekly*, 13 de octubre de 1984, pp. 1789-1794.

- JEATER, J. "The closing gap: African women and European morality in Southern Rhodesia 1915-1930". Paper for the African History Dept Seminar, School of Oriental and African Studies. Londres, University of London, enero de 1989.
- JONES, C. "Intrahousehold bargaining in response to the introduction of new crops: A case study from North Cameroon", en J. Moock (ed.), *Understanding Africa's Rural Households*. Boulder y Londres, Westview Press, 1986.
- KANDIYOTI, D. "Bargaining with patriarchy", en *Gender and Society*, vol. 2, núm. 3, 1988, pp. 274-290.
- KELKAR, G., y D. Nathan. *Gender and Tribe: Women. Land and Forests*. Nueva Delhi, Kali for Women, 1991.
- KHON KAEN UNIVERSITY, *Proceedings of the 1985 International Conference on Rapid Rural Appraisal*. Khon Kaen, Khon Kaen University, 1987.
- KING, Y. "The ecology of feminism and the feminism of ecology", en J. Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Filadelfia, New Society Publishers, 1989.
- KUMAR, S., y D. Hotchkiss. "Consequences of deforestation for women's time allocation, agricultural production, and nutrition in hill areas of Nepal", Research Report 69. Washington, D.C., International Food Policy Research Institute, 1988.
- LAN, D. *Guns and Rain: Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. Londres, Currey, 1985.
- LANZADURI, H. "The missing link: Decision-making and the Latin American woman", en D. Munyakho (ed.), *Women and The Environmental Crisis: A Report of the Proceedings of the Workshops on Women. Environment and Development. July 10-20. Nairobi Kenya*. NGO Forum. Nairobi, Environment Liason Centre. 1985.
- LEACH, M. "Gender and the environment: Traps and opportunities". Paper prepared for the Development Studies Association conference Swansea, 11-13 de septiembre de 1991.
- LOVETT, M. "Gender relations. class formation and the colonial state in Africa", en J. Parpart y K. Staudt (eds.), *Women and me State in Africa*. Boulder, CO, Lynne Rienner Publishers, 1989, pp. 47-69.
- MAATHAI, M. "Calling women to revive dying Africa", en D. Munyakho (ed.), *Women and The Environmental Crisis: A Report of the Proceedings of the Workshops on Women. Environment and Development, July 10-20. Nairobi Kenya NGO Forum*. Nairobi, Environment Liason Centre, 1985.
- MACCORMACK, C. "Nature. culture and gender. A critique", en C. MacCormack y M. Strathern (eds.), *Nature. Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- MARTIN-BROWN, M. "Healing hands", en D. Munyakho (ed.), *Women and The Environmental Crisis: A Report of the Proceedings of the Workshops on Women, Environment and Development, July 10-20. Nairobi Kenya NGO Forum*. Nairobi, Environment Liason Centre, 1985.

- MCGREGOR, J. *Woodland Resources: Ecology, Policy and Ideology. An Historical Case Study of Woodland Use in Shurugwi Communal Area, Zimbabwe*. Tesis de doctorado. Loughborough, Loughborough University, 1991.
- MERCHANT, C. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. Nueva York, Routledge, 1992.
- . *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Londres, Wildwood, 1982.
- MIES, M. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. Londres, Zed Books, 1986.
- MONIMART, M. "Women in the fight against desertification", en Sontheimer (ed.), *Women and the Environment: A Reader*. Londres, Earthscan Publications, 1991.
- . "Women in the fight against desertification", International Institute for Environment and Development. Drylands Programme. Issues paper núm. 2 Londres, IIED, 1989.
- MORTIMORE, M., y J. Wilson. "Land and Population in the Kano closed-settled zone", Department of Geography Occasional, Paper núm. 1, Lagos, Ahmadu Bello University, Nigeria. 1965.
- MOSER, C. "Gender planning in the Third World: Meeting practical and strategic needs", en *World Development*. vol. 17, núm. 11, 1989, pp. 1799-1825.
- MUNYAKHO, D. K. (ed.), *Women and The Environmental Crisis: A Report of the Proceedings of the Workshops on Women, Environment and Development. July 10-20. Nairobi Kenya NGO Forum*. Nairobi, Environment Liason Centre. 1985.
- MURRAY, R. "Class, gender and the household: The developmental cycle in Southern Africa", en *Development and Change*. vol. 18, núm. 2, 1987, pp. 236-249.
- OMVEDT, G. "Peasants and the ecological future", en *Economic and Political Weekly*, 10 de febrero de 1990, pp. 321-323.
- ORTNER, S. "Is female to male as nature is to culture?", en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1974.
- OVERHOLT, C., M. Anderson, K. Cloud y J. Austin. *Gender Roles in Development Projects: A Case Book*. West Hartford, Kumarian Press, 1985.
- OVERSEAS DEVELOPMENT ADMINISTRATION. "Population, environment and development: An issues paper for the Third UNCED Preparatory Committee", mimeografiado. Londres, ODA, 1991.
- PLUMWOOD, V. "Beyond the dualistic assumptions of women, men and nature", en *Ecologist*, vol. 22, núm. 1, 1992, pp. 8-13.
- . "Woman, humanity and nature", en *Radical Philosophy*, vol. 48, 1988, pp. 16-24.
- . "Ecofeminism: An overview and discussion of positions", en *Australian Journal of Philosophy*, vol. 64, 1986, pp. 120-138.
- RAO, B. "Dominant constructions of women and nature in social science literature", Pamphlet 2, *Capitalism, Nature, Socialism*. Nueva York, Guilford Publications, 1991.

- RODDA, A. (ed.). *Women and the Environment*. Londres, Zed Books. 1991.
- ROSENZWEIG, M. "Risk, private information and the family", en *American Economic Review*, 1988, pp. 245-250.
- RUETHER, R. *New Woman, New Earth*. Nueva York, Seabury Press, 1979.
- SALLEH, A. "Ecofeminism/ecosocialism", en *Capital, Nature, Socialism*, vol. 2. núm. 1, 1989, pp. 129-134.
- SAYERS, J. *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives*. Londres, Tavistock Publications, 1982.
- SEN, A. "Gender and cooperative conflicts". Helsinki, WIDER, 1987.
- SHIVA, V. *Staying Alive: Women. Ecology and Development*. Londres, Zed Books. 1989a.
- . "Escaping from masculine time", en *Earthwatch*, núm. 37, 1989b, pp. 4-5.
- . "Where has all the water gone? The case of water and feminism in India", en D. Munyakho (ed.), *Women and The Environmental Crisis: A Report of the Proceedings of the Workshops on Women, Environment and Development. July 10-20. Nairobi Kenya NGO Forum*. Nairobi, Environment Liasion Centre, 1985.
- SONTHEIMER, S. (ed.). *Women and the Environment: A Reader*. Londres, Earthscan Publications, 1991.
- THOMAS-SLAYTER, M. "Politics. class and gender in African resource management: The case of rural Kenya", en *Economic Development and Cultural Change*. vol. 40, núm. 4, 1992, pp. 809-827.
- THOMPSON, M., y M. Warburton. "Uncertainty on a Himalayan scale", en *Mountain Research and Development*, vol. 5, núm. 2, 1985.
- VAUGHAN, M. "Household units in southern Malawi", en *Review of African Political Economy*, vol. 34, 1985, pp. 35-15.
- VLASSOFF, C. "Progress and stagnation: changes in fertility and women's position in an Indian village", en *Population Studies*, vol. 46, 1991, pp. 195-212.
- WARREN, K. "Me power and promise of ecological feminism", en *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990, pp. 125-146.
- . "Feminism and ecology: Making the connections", en *Environmental Ethics*. vol. 9, núm. 1, 1987, pp. 3-20.
- WHITEHEAD, A. "Food crisis and African conflict in the African countryside", en H. Bernstein, et al. (eds.), *The Food Question: Profits Versus People*. Londres, Earthscan, 1990.
- . "Men and women, kinship and property: Some general issues", en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*. Londres, Croom Helm. 1984.
- . "Some preliminary notes on the subordination of women", en *Bulletin of the Institute of Development Studies*, vol. 10, núm. 3, 1979, pp. 10-13.
- WILSON, K. "Ecological dynamics and human welfare: A case study of population, health and nutrition in Southern Zimbabwe" Tesis de doctorado. Londres, Department of Anthropology, University College. 1990.

- WOMEN'S ENVIRONMENTAL NETWORK. "Women, environment, development seminar report". Londres, WEN. 1989.
- WORLD BANK. *World Development Report*. Nueva York, Oxford University Press, 1992.
- YOUNG, M. "Fertility and famine: Women's agricultural history in Mozambique", en R. Palmer y N. Parsons (eds.), *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa*. Berkeley, University of California Press, 1977.
- ZIMMERMAN, M. "Feminism, deep ecology and environmental ethics", en *Environmental Ethics*, vol. 9, núm. 1, 1987, pp. 21-44.



## ECOFEMINISM DE MIES Y SHIVA: ¿UN NUEVO TESTAMENTO?

MAXINE MOLYNEUX y DEBORAH LYNN STEINBERG<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

Los límites del ecofeminismo, considerándolo tanto una política como un campo de la teoría crítica, son difíciles de identificar. El ecofeminismo está constituido por un rango amplio de proyectos políticos y teóricos entre los cuales se encuentran los estudios ambientales, las críticas a la ciencia y la modernidad, los estudios de desarrollo y toda una gama de escritura crítica y activismo feministas. Sin embargo, podemos hablar de varios temas comunes a la mayoría de la escritura ecofeminista, como la crítica a la ciencia patriarcal, la preocupación por el deterioro de la “naturaleza”-el ambiente y la construcción de enlaces entre estas cuestiones y la opresión de las mujeres. La publicación del libro *Ecofeminism* (1993), de Mies y Shiva, es un parteaguas en los intentos por unir estas diversas ramas e incluye aquellos temas, comunes a la mayoría de los textos ecofeministas, que las autoras consideran la base definitiva sobre la cual puede construirse una política ecofeminista.

*Ecofeminism* es una colección de veinte ensayos, algunos de los cuales ya se habían publicado en otros lugares y muchos de los cuales se basan en trabajos anteriores. El libro ha sido objeto de muchas reseñas, en gran parte debido al perfil internacional de las autoras y a su larga trayectoria en el debate político feminista. Maria Mies es tal vez mejor conocida por *Patriarchy and Accu-*

<sup>1</sup> Las autoras agradecen los comentarios de Bina Agarwal a un primer borrador de este ensayo.

*mulation on a World Scale* (1986); Vandana Shiva fue aclamada por su libro *Staying Alive* (1989). Estos primeros trabajos claramente nutren la agenda multidisciplinaria de *Ecofeminism*.

Creemos que el libro *Ecofeminism* es una colaboración importante en diversos niveles. En primer lugar, representa un intento por establecer un diálogo entre las feministas occidentales y las feministas “del Sur”, perspectiva a partir de la cual surgen algunas diferencias y muchos puntos en común. En segundo lugar, los temas del libro responden al actual y creciente interés en la forma en la cual los procesos internacionales y globales se estructuran con base en el género. En tercer lugar, el libro incorpora y extiende la interdisciplinaridad, que constituye el terreno más general del ecofeminismo. Las autoras establecen enlaces críticos entre diversas áreas de debate, entre las cuales se incluyen el carácter violento y patriarcal de los paradigmas científicos occidentales, su desarrollo dentro del proyecto del colonialismo y el papel que desempeñan en el deterioro del medio, además del carácter destructivo del desarrollo capitalista y la opresión de las mujeres. Algunos capítulos específicos se refieren al turismo sexual, la pornografía, el colonialismo y el nacionalismo, todo ello en el contexto más amplio del libro. *Ecofeminism* representa, entonces, un momento significativo de los debates feministas, no sólo en lo que respecta a cuestiones ambientales, sino también en lo relacionado con preocupaciones mayores del feminismo en general. Por lo tanto, es un punto de referencia muy importante para la valoración del carácter del pensamiento y la política ecofeminista y de los diversos campos que la constituyen. Para apreciar la contribución de este trabajo y la problemática que surge a su alrededor, es necesario examinar en detalle su punto de partida y sus argumentos más importantes. En este artículo no podemos incluir la enorme variedad de cuestiones a las que se refiere el libro; por lo tanto, nos centraremos en dos dimensiones principales: la crítica que hace a la ciencia y al desarrollo capitalista en relación con la formulación de una política y un punto de vista feministas.

Un tema fundamental a lo largo de *Ecofeminism* de Mies y Shiva es una crítica a la ciencia moderna y al pensamiento de la Ilustración. Es obvio que puede decirse que el cuestionamiento que hacen estas autoras a la epistemología y la práctica científicas es un elemento clave que proporciona fundamentos a lo que pueden decir sobre la degradación ecológica, el desarrollo, la posición de las mujeres y el activismo ecofeminista. Al tomar en cuenta el papel central que ocupa la perspectiva de Mies y Shiva sobre la ciencia dentro de la serie de puntos que se consideran en el libro, es necesario contextualizarlos en relación con la formulación de una posición y política feministas.

CRÍTICAS FEMINISTAS A LA CIENCIA Y A LA ILUSTRACIÓN

Un elemento central, si bien no siempre explícito, de gran parte de la teoría política feminista ha sido la crítica a las suposiciones que sustentan la ciencia occidental o al menos a parte de ellas.<sup>2</sup> A través de las disciplinas, las feministas han identificado elementos esenciales del pensamiento de la Ilustración que sustentan la reproducción de inequidades sociales fundamentales, sobre todo en lo que concierne al género; por ejemplo, han cuestionado afirmaciones de objetividad, la noción y los usos del concepto de racionalidad, la suposición de que hay un sujeto universal y el supuesto del conocimiento desde el poder (por ejemplo, la “verdad” de la política). Al mismo tiempo, el “problema de la ciencia en el feminismo” (Harding, 1986) se ha discutido a lo largo de la historia y también ha sido un punto de importante debate. De esta manera, algunas feministas, como Lovibond (1989), han apoyado de manera específica el valor de la epistemología de la Ilustración, incluido el concepto de la racionalidad, como una base importante para la teoría feminista, sobre todo en relación con el desarrollo de una crítica materialista y de la política feminista. Resulta claro que *Ecofeminism* ha surgido de una tradición larga y variada de compromiso crítico feminista con estos asuntos, especialmente en lo que respecta a las vertientes que se oponen más o menos a la Ilustración. Mies y Shiva utilizan de manera muy ecléctica (y selectiva) esta bibliografía crítica, presentado nuevamente como evidentes en sí mismos los que han sido enfoques muy discutidos del proyecto conjunto de crítica; sin embargo, no han identificado de modo apropiado el origen de sus propias ideas. Por lo tanto, aunque es claro que Mies y Shiva pueden ubicarse de manera general dentro de una tradición feminista crítica en relación con la ciencia, lo que resulta menos claro es precisamente dónde se colocan ellas mismas en relación con estos debates.

Además de la diversidad que caracteriza al proyecto de desarrollo de críticas a los valores científicos, la relación entre feminismo y ciencia también se ha distinguido por una notoria ambivalencia en torno al potencial emancipatorio de la ciencia. No hay duda de que, junto con una producción de la crítica a la ciencia, gran parte de la historia del feminismo también ha girado alrededor de una búsqueda y defensa de la cultura científica<sup>3</sup> y de la inversión en el poten-

<sup>2</sup> En un artículo importante sobre el ecofeminismo, que constituye una crítica a Shiva, Agarwal (1992) analizó las distintas posturas feministas que han surgido en relación con la ciencia. Además, exploró las formas en que el vínculo entre mujer y naturaleza se conforma en el interior del discurso ecofeminista.

<sup>3</sup> Por ejemplo, véanse Alic (1986), Harding (1986) y Kirkup y Smith Keller (1992).

cial de la empresa científica para remediar las cargas de desigualdad que han padecido las mujeres. Esta ambivalencia sobre el valor de la ciencia también puede presentarse en términos epistemológicos, es decir, en las maneras como las epistemologías feministas pueden constituir al mismo tiempo una crítica y una reproducción de la racionalidad científica.

Por ejemplo, como ha señalado Sandra Harding (1986, 1991, 1992), en el contexto de las críticas feministas a la ciencia hay inversiones divergentes en el valor de la ciencia moderna. Harding sostiene que lo que ella llama críticas *empíricas feministas* han evaluado la relación entre la ciencia y la opresión de las mujeres a partir de la *incapacidad para adherirse* a los principios del método científico y el problema es, por ejemplo, la “mala ciencia”. Por otro lado, las teóricas *de perspectiva feminista* han planteado que lo que ha sido considerado como ciencia “buena” (“la ciencia de siempre”) es precisamente aquello que ha oprimido a las mujeres. Así, las teóricas *de perspectiva feminista* han criticado a las *feministas empíricas* por su inversión explícita en los principios de la ciencia moderna y sostienen que el enfoque del uso-abuso de la crítica a la ciencia privilegia la ciencia como una esfera que está fuera de la política y las desigualdades fundamentales que conforman una de cada dos instituciones y empresas sociales. Las teóricas de la *perspectiva feminista* afirman que la ciencia es una empresa política y que al mismo tiempo constituye una epistemología y un conjunto de prácticas que son intrínsecamente opresivas con base en el género. Mientras la crítica a la ciencia signifique una crítica a la racionalidad de la Ilustración, un enfoque *de perspectiva feminista* puede considerarse fundamentalmente opuesto a la Ilustración. Sin embargo, como han señalado de forma explícita algunas feministas (por ejemplo, Haraway, 1989), la crítica *de perspectiva feminista* puede ser tan contradictoria en este aspecto como el *empirismo feminista*, aunque sea de maneras distintas. Mientras las *empiristas* puedan expresar un apego explícito a la racionalidad científica, las teóricas de la *perspectiva* reproducen suposiciones esencialistas y universalistas sobre el género y el poder, que han sido criticadas como las marcas distintivas del pensamiento científico moderno.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Esta crítica a la *postura feminista* aborda de manera específica el debate de que la ontología de las mujeres proporciona una base quintaesencial para una crítica a la ciencia como empresa de los hombres, de ahí el surgimiento de la idea de una “postura de las mujeres”. Sin embargo, no todas las teorías de las *posturas* aceptan el esencialismo que se halla implícito en esta formulación ni utilizan un concepto homogéneo de “mujer” al formular una crítica a las prácticas normativas y las filosofías de la ciencia (por ejemplo, véase Harding 1991).

La crítica a la ciencia moderna que yace en el centro de *Ecofeminism* debe estudiarse en este contexto. Mies y Shiva articulan lo que puede considerarse la elaboración “clásica” de una epistemología de *perspectiva feminista* (como en Merchant, 1980), la cual se coloca en explícita oposición al *empirismo* y a lo que denominan las perspectivas “de la teoría feminista de la diferencia”.

#### EL ECOFEMINISMO COMO UNA CRÍTICA A LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA

La civilización moderna se basa en una cosmología y antropología que establece una dicotomía estructural en la realidad y opone jerárquicamente las dos partes (una-otra): la una siempre se considera superior y crece y progresa a expensas de la otra. De este modo, la naturaleza se subordina al hombre, la mujer al hombre, el consumo a la producción, lo local a lo global y demás.

(Mies y Shiva, 1993, p. 5)

El axioma central de la crítica de Mies y Shiva es que la ciencia moderna parte de las relaciones materiales de la violencia patriarcal, el capitalismo y el colonialismo y de que el capitalismo y el colonialismo mismos constituyen (formas de) violencia patriarcal. De manera más específica, estos elementos plantean primero que la ciencia y la racionalidad científica son tanto los aspectos constitutivos fundamentales de la acumulación capitalista como sus motores impulsores; es decir, sostienen que el progreso desde la perspectiva científica apuntala el “crecimiento” en términos capitalistas. En segundo lugar, estos elementos plantean que la violencia de la epistemología y la práctica científicas se ha constituido a lo largo de la historia a través de la violencia de las relaciones coloniales entre los países industrializados y los “subdesarrollados”. La consecuencia del vínculo entre estas relaciones es, dicen ellas, que los efectos destructivos de la ciencia se sienten sobre todo entre las mujeres y los niños y niñas, sobre todo en quienes viven en el Sur “subdesarrollado” y se ven reflejados en la destrucción progresiva de la “naturaleza”.

Quizá de manera más fundamental se considera que el *locus* de estas opresiones se encuentra en la naturaleza dualista y reduccionista del pensamiento científico y en la simultánea idealización de lo que la ciencia ha destruido. En este punto, las mujeres y la naturaleza se construyen como los objetos más esenciales del hombre, de la dominación de los hombres y de la investigación

científica. Mies y Shiva dicen que la violencia contra la naturaleza está íntimamente relacionada con la violencia contra las mujeres dentro de una visión de mundo científica que objetiva y cuyas premisas se basan en supuestas oposiciones binarias entre hombre/mujer, hombre/naturaleza, Norte/Sur, industrial/indígena y se organiza en torno a la dominación y a la acumulación capitalista. Se considera que la búsqueda científica de la “verdad” universalizada y la producción de la misma se basan en la explotación de las mujeres, de la naturaleza y del “tercer mundo”.<sup>5</sup> Al mismo tiempo, las mujeres, la naturaleza y los pueblos indígenas del “tercer mundo” son objetos romantizados del deseo de los hombres (lo que Mies denomina “deseo del Hombre Blanco”). Por consiguiente, en todos estos niveles, la racionalidad científica se considera intrínsecamente como la racionalidad de la violencia, el deseo y la dominación; además, es entendida como una racionalidad *esencialmente* de los hombres.

Mies y Shiva, en su esbozo de lo que es axiomáticamente opresivo en la ciencia, presentan el ecofeminismo como su contrario.

#### CONTRADICCIONES CRÍTICAS: EL ECOFEMINISMO COMO UN PUNTO DE VISTA

Al desafiar este patriarcado somos fieles a las generaciones futuras, a la vida y al planeta mismo. Comprendemos esto de manera especial y profunda a través tanto de nuestra naturaleza como de nuestra experiencia como mujeres.

(Mies y Shiva, 1993, p. 14)

En un capítulo titulado “La investigación feminista: ciencia, violencia y responsabilidad”, Mies expone lo que define como los principios que sustentan la investigación feminista en general y la política ecofeminista en particular, incluido este libro. Empieza con un conjunto de “pautas metodológicas para la investigación feminista”, donde, de manera un tanto prescriptiva, presenta como definición genérica de la metodología de la investigación feminista una que surge expresamente de una crítica a los principios del método y la epistemología científicos. Sostiene que el método científico constituye una mitología de la inves-

<sup>5</sup> Mies y Shiva tienden a emplear el genérico “Sur” en vez de “tercer mundo”. Sin embargo, los dos términos sugieren unidad, semejanza y “otredad” en relación con el primer mundo/Norte, elementos que no pueden darse por sentado automáticamente. Por lo tanto, utilizamos el término “tercer mundo” con enormes reservas.

tigación “objetiva” y “sin prejuicios”, apuntalada por el enorme poder y la aceptación sociales de la erudición científica, y que también constituye un motor que impulsa la dominación masculina. Mies señala la necesidad de reemplazar el punto de vista científico, que ella llama “visión desde arriba”, con la “visión desde abajo”, es decir, el punto de vista de quienes son dominados. Mies, quien utiliza el concepto “concientización”, de Freire, presenta la “visión desde abajo” como el punto de vista donde se encuentra, por definición e inherentemente, la investigación que participa en la lucha contra la opresión (y no en su reproducción). A diferencia de la ciencia, este punto de vista pertenece a las mujeres, específicamente de las mujeres “indígenas” del “tercer mundo”, de modo que si la ciencia es donde reside la “verdad” falsa, la “visión desde abajo” produce una verdad “real”; si la ciencia es la epistemología del *statu quo*, la “visión desde abajo” es la epistemología “de las calles”.

Con argumentos en cierto modo más rigurosos que los de Mies, Shiva presenta un análisis parecido. Por ejemplo, en su capítulo titulado “Reduccionismo y regeneración: una crisis en la ciencia”, Shiva equilibra la naturaleza mecanicista y reductiva del razonamiento científico con un punto de vista generativo y “orgánico” que ella relaciona específicamente con mujeres indígenas y no occidentales. En este punto Shiva sostiene que la racionalidad “metafórica” y mecanicista ha fragmentado los cuerpos de las mujeres y la naturaleza, así como también ha destruido gradualmente la biodiversidad. En un capítulo posterior continúa la discusión sobre la diversidad como la base del trabajo y la política de las mujeres y como el principio organizador de las comunidades precientíficas y no occidentales.

Estas perspectivas dependen de algunas afirmaciones esencialistas.<sup>6</sup> La primera es la construcción monolítica de la empresa de la ciencia; por ejemplo, Mies asegura en su característico estilo que:

<sup>6</sup> Entendemos por “esencialismo” las perspectivas que construyen procesos-patrones sociales de maneras que sugieren que son fijos (a menudo en un sentido biológico), inmutables e inevitables. Los enfoques esencialistas se asocian con las teorías deterministas como la sociobiología y varias versiones del estructuralismo. El feminismo se ha destacado por criticar las teorías deterministas en un sentido biológico (y social), sin embargo, muchas feministas también han señalado que existen contextos en los que puede ser necesario (o inevitable) utilizar lo que se considera un esencialismo para formular perspectivas que desafían el sentido común. Epstein (1993), entre otras, sostiene que, por ejemplo, el uso de categorías o identificaciones relacionadas con la raza puede constituir un esencialismo necesario (si bien problemático) en la lucha antirracista. Véase también Lovibond (1992).

La crítica feminista a la ciencia, sobre todo después de Chernobyl, ha dejado claro y sin posibilidad de duda que en estos momentos toda la ciencia y la tecnología son fundamentalmente militares y esto no sólo se refiere a cuando se les utiliza en la producción de bombas y cohetes. (Mies, 1986, p. 51)

Aunque resulta claro que Mies tiene la intención de enfatizar el extenso poder de la ciencia moderna, resulta sorprendentemente reduccionista y totalizante decir que toda la ciencia actual es “fundamentalmente militar”. Como han discutido muchas personas, que parten de Foucault, presentar la ciencia como una empresa monolíticamente poderosa no sólo significa reconocer de manera errónea la complejidad de la forma en que se viven las relaciones de poder en un sentido más amplio, sino que, de manera paradójica, también subestima las dimensiones del “verdadero” poder de la ciencia. Parece más plausible que esta última sea poderosa justo porque sus prácticas dependen de un momento y un lugar específicos y sus efectos parciales que porque ambos estén absoluta y categóricamente predeterminados.

Además, como ya se dijo, identificar lo esencialmente masculino es central en la manera en que Mies y Shiva se ocupan del poder de la ciencia como algo monolítico. No cabe duda de que en la base de su análisis se encuentra una noción absoluta y reificada de la identidad y el poder masculinos; Mies, sobre todo, habla del hombre, del Hombre Blanco, del “famoso *impulso* de los hombres por ser omniscientes y omnipotentes [*sic*]” (1986, p. 51, el énfasis es nuestro), a lo cual opone de forma implícita, y a veces explícita, una noción, también abstracta y universal, de la mujer oprimida. Queremos decir que existe una diferencia importante entre decir que la ciencia está determinada por el género o es patriarcal (en el sentido de que está “masculinizada” o de que expresa las relaciones sociales del dominio masculino) y afirmar que es *esencialmente* masculina y producto de un “*impulso*”. Sin duda, el determinismo biológico del lenguaje de Mies y Shiva parece un modo especialmente irónico de criticar los destructivos dualismos de la ciencia (que a menudo son deterministas en un sentido biológico).

Para Mies y Shiva, la construcción totalizante y reduccionista de la ciencia y del poder científico tiene como contrapunto una construcción idealista y esencialista de la “naturaleza” y de la conciencia y la experiencia de las mujeres.<sup>7</sup> Por ejemplo, Mies propone como principio metodológico que las mujeres (so-

<sup>7</sup> Aunque el término “naturaleza” es mencionado constantemente, ni Mies ni Shiva explican a qué se refieren al emplearlo.

bre todo las indígenas) y la “naturaleza” se encuentran unidas intrínsecamente como blancos esenciales de la dominación científica y como sitios de la verdad y de la concientización (potencial). Esta propuesta no sólo suprime las enormes diferenciales de poder, posicionalidad y experiencia entre las mujeres, sino que también idealiza al “otro” en términos que después Mies identifica como un componente propio de la dominación colonial y científica.

La versión que proporciona Shiva de este dualismo gira en torno a la contraposición del pensamiento mecanicista y el “orgánico”. Cita, como ejemplos especialmente inquietantes de la lógica mecanicista de la ciencia moderna, la transmutación del parto en un asunto médico —que conlleva la fragmentación del cuerpo de las mujeres y su transformación en fetiche (Shiva, 1988, p. 26)— y las tecnologías biogenéticas que “convierten la naturaleza en... un recurso genético que debe ser diseñado, patentado y poseído con el fin de obtener ganancias corporativas” (p. 28). Asegura que “antes [sin especificar cuándo es “antes”] la atención se centraba en la madre y en la unidad orgánica de la madre y el hijo” (p. 26) y en lo sagrado de la tierra (la tierra como “madre sagrada”); presuntamente, este supuesto punto de vista precientífico se hallaba en armonía con las mujeres y la naturaleza. Shiva afirma que la opresión de las mujeres y de la naturaleza inició con el imperialismo científico de Occidente y se supone que termina con su repudio, por lo cual parece que la opresión es un invento esencialmente moderno.

Este enfoque de la naturaleza que considera a la tierra como madre y a las personas como sus hijos y no sus amos era y es compartido universalmente, aunque en todas partes se le ha sacrificado por pensar que sólo representa una perspectiva y un enfoque estrechos y provincianos. Su lugar ha sido ocupado por la cultura del hombre blanco —que primero se universalizó a través del colonialismo y luego del desarrollo— que sólo ve la tierra como un territorio que debe conquistarse y ser propiedad de alguien. (Shiva, 1993, p. 105)

De este modo, como en el caso de Mies, el vínculo romántico y esencialista entre las mujeres y la naturaleza, que se opone a la cultura de los hombres, se presenta implícitamente como *la* base para una alternativa de la racionalidad científica, como algo que se encuentra entre los universalismos benignos-verdaderos y destructivos-falsos.

### CUESTIONAMIENTOS CRÍTICOS

Seguramente Mies y Shiva están en lo correcto al colocar el análisis de la ciencia en términos de las relaciones opresivas de poder dentro y fuera de la ciencia, al desarrollar una identificación crítica de los elementos constituyentes de la epistemología científica y al establecer (o exponer de nuevo) los vínculos que existen entre la política científica y la colonialista y entre la ciencia y las relaciones sociales opresivas. Sin embargo, como hemos visto, sus perspectivas sobre la ciencia se caracterizan por muchas contradicciones profundas, entre las cuales quizá la más perturbadora es que precisamente los elementos que identifican como las acusaciones más contundentes contra la ciencia moderna (como el dualismo, reduccionismo, universalismo e idealismo) sustentan la misma crítica a la ciencia que hacen Mies y Shiva. Es sumamente irónico que, aunque ambas previenen contra los peligros de sólo “apuntalar” los dualismos que sustentan la ciencia, esta misma inversión es lo que parece conformar su definición del origen y el carácter de la alternativa ecofeminista.

En este contexto también es significativa la insistencia de Mies y Shiva en que su ecofeminismo constituye una crítica y una política materialistas, lo cual sustenta el énfasis que se hace no sólo en la acumulación capitalista y en la violencia patriarcal, sino también en la explotación (y en la opresión) de las mujeres y en la resistencia de éstas a tales relaciones de opresión. Sin embargo, aunque las dos hacen alusión continua a estas relaciones, ninguna pasa realmente a definir las ni a rastrearlas como procesos específicos. El efecto de esto es la esencialización del capital, del efectivo y del patriarcado como agentes incorpóreos-abstractos con voluntad, motivaciones, sentimientos e impulsos; además, hace banal y pasa por alto (respectivamente) los procesos de opresión, y el impulso y carácter de la protesta. Si aceptamos (como hace una de nosotras) la postura de que el paradigma dominante de la ciencia es fundamentalmente opresivo en un sentido epistemológico, ¿no es posible desarrollar esa crítica *a través* del reconocimiento y la participación en las muy diversas y contradictorias teorías y prácticas que constituyen la ciencia en vez de fingir que todo es la misma cosa? Negarse a ser específica o a reconocer. La parcialidad parece finalmente (y de manera paradójica) negar, primero, que la ciencia se construye *socialmente* y, segundo, que las feministas tienen la posibilidad de cambiar el carácter fundamental de lo que consideramos ciencia. Es evidente que por estas razones, entre otras, algunas feministas han criticado los enfoques de la *postura* feminista (o algunas versiones de ellos).

¿EL ECOFEMINISMO COMO NEOUNIVERSALISMO?

Quizá el carácter contradictorio de la crítica que hacen Mies y Shiva a la ciencia se refleja con más precisión en su propuesta de una epistemología alternativa que, como ya mencionamos, oponen tanto al universalismo científico tradicional como a las perspectivas “del relativismo cultural” que identifican con la posmodernidad y, específicamente, con “la [sic] teoría feminista de la diferencia”.

Mies y Shiva comienzan con el comentario de que comparten ciertos elementos de lo que identifican (de manera general) como críticas posmodernas a las ideologías universalistas (de Occidente). Afirman que están de acuerdo, por ejemplo, “en que la universalización de la modernización, el proyecto europeo de la Ilustración, fracasó” (1993, p. 11). Asimismo, plantean que, con el impulso de la desaparición del socialismo europeo, se ha producido un movimiento creciente para desconstruir “todas las ideologías universales que se basan en un concepto universal de los seres humanos y su relación con la naturaleza y otros seres humanos” y para criticar “la división dualista entre la superestructura o la cultura y la economía o la base” (p. 11).

Sin embargo, sostienen que de esta crítica ha surgido el “relativismo cultural”, que definen como: a) la atención a la cultura y la diferencia en detrimento del patriarcado y el capitalismo, y de la gente; y b) la “suspensión del juicio de valor” con la consecuencia de que las prácticas patriarcales y violentas se aceptan como “expresiones culturales” de un pueblo específico. Dicen que el relativismo cultural destruye la base para la resistencia y el activismo al negar a la gente, que caracteriza la “visión desde abajo” y la universalidad de “las necesidades básicas” de alimento, vivienda, afecto... entre otros “que son comunes a todas las personas sin importar cultura, ideología, raza, sistemas políticos y económicos y clase” (p. 13); es decir, la resistencia política al universalismo científico necesita una base universal en las experiencias comunes (que tienen las mujeres) de la violencia patriarcal y capitalista y en las necesidades esenciales.

Al igual que ocurre con su crítica a la filosofía científica, la crítica de Mies y Shiva al relativismo cultural, como la otra cara de la moneda, depende de manera confusa de varias generalizaciones y omisiones extrañas. Aunque consideramos que están en lo correcto al identificar las perspectivas relativistas como algo fundamentalmente problemático, la manera en que lo hacen también es muy desconcertante; por ejemplo, como ya señalamos, sostienen que el relativismo fracasa como una “alternativa al universalismo ideológico dogmático y totalitario” porque constituye una “suspensión de los juicios de valor” (p. 12). Esta formulación coloca de manera implícita la crítica “apropiada” en contra de la Ilus-

tración en el ámbito del juicio *moral*, en vez de considerarla un análisis del poder. Sin duda, creemos que el problema con el relativismo cultural no es una suspensión de los juicios de valor, sino una concentración en la diferencia en ausencia de un análisis de las relaciones de *poder* (o, parafraseando a Catharine MacKinnon, la diferencia que hace la diferencia).

En este contexto, parece que Mies y Shiva sugieren que centrarse en la diferencia cultural (e implícitamente en otras formas de diferencia) es relativista *per se*, lo cual incluye lo que ellas llaman “la teoría feminista de la diferencia [*sic*]”, donde la concentración en las diferencias culturales se plantea como una especie de indulgencia intelectual<sup>8</sup> que aparte de ignorar la simultánea fragmentación y homogeneización de las culturas locales a través del capitalismo internacional, reafirma esas relaciones. Dicen que:

El relativismo cultural no sólo no está consciente de estos procesos [de fragmentación y homogeneización] sino que en realidad los hace legítimos; *la teoría feminista de la diferencia* ignora el funcionamiento del sistema mundial del capitalismo y su poder para transformar la vida en una serie de productos comerciables y en dinero en efectivo. (1993, p. 12. Las cursivas son nuestras)

Tal parece que toda la teoría feminista que se ocupa de la diferencia viene a ser una sola y contribuye, por definición, a la agenda del “liberalismo, que está arraigado en la colonialización [y que] está de acuerdo con las agendas de las corporaciones multinacionales” (p. 12). Es decir, parece que Mies y Shiva asimilan al relativismo cualquier interés o consideración de la diferencia y, al hacerlo, desechan de manera tácita precisamente esos cuerpos de la crítica feminista que han problematizado los supuestos racistas, heterosexistas y clasistas (para mencionar unos cuantos) de los paradigmas blancos, occidentales y dominantes de la crítica feminista, así como de las relaciones e instituciones sociales dominantes. ¿Dirían, por ejemplo, que las perspectivas feministas negras, que se han ocupado específicamente de analizar lo que Patricia Hill Collins (1990) llama la “matriz” de las opresiones, constituyen un relativismo cultural?

<sup>8</sup> Escriben: “Mientras los y las intelectuales pueden concentrarse en la cultura y las diferencias, el capital internacional continúa con su expansión de la producción y de los mercados e insiste en el acceso libre a todos los recursos naturales y formas de vida, así como a las culturas localizadas, sus tradiciones y su mercantilización”. (Mies y Shiva, 1993, p. 12). La implicación es que examinar la cultura y la diferencia se encuentra fundamentalmente reñido con una crítica materialista.

Mies y Shiva proponen que “la manera de salir del relativismo” (p. 12) se encuentra en un universalismo *alternativo* que surge de los supuestamente intrínsecos rasgos comunes del activismo ecofeminista de base (la “visión desde abajo”) y que se orienta a “necesidades universales reales en vez de “derechos” abstractos” (p. 13). Dicen que:

El relativismo cultural no entra en los diálogos con ese tipo de mujeres activistas de base. Estas mujeres muestran con claridad qué es lo que une a las mujeres de todo el mundo y qué es lo que une a hombres y mujeres con la multiplicidad de formas de vida que hay en la naturaleza. El universalismo que surge de su esfuerzo por conservar su subsistencia —la base de su vida— es diferente del universalismo eurocéntrico que se desarrolló a través de la Ilustración y de la aparición del patriarcado... [Las] necesidades fundamentales de alimento, vivienda, vestido, afecto, cuidados y amor, de dignidad e identidad, de conocimiento y libertad, de ocio y placer, son comunes en todas las personas sin importar cultura, ideología, raza, sistema político y económico y clase. (1993, p. 13)

La ironía de la propuesta que hacen Mies y Shiva de un universalismo alternativo reside en dos suposiciones importantes en torno al carácter de la ontología y la epistemología; esto es, que la ontología es esencial y no contingente (en las experiencias de las mujeres hay rasgos comunes intrínsecos que anulan sus diferencias) y que es lo mismo que la epistemología (el conocimiento de las mujeres surge de/es igual que ser mujer). Sin embargo, nos preguntamos si la manera de salir del relativismo cultural y del universalismo científico es a través de un nuevo universalismo y de una afirmación de esencialismos “alternativos” o si sería mejor abordarlos mediante un análisis de las relaciones de poder. También preguntaríamos si la base de la unidad y la resistencia no se encuentra en una supuesta identificación ontológica (como mujeres, como víctimas, como colonizadas) sino en una agenda política compartida que se desarrolla a través de una serie de perspectivas que, como ha discutido Bina Agarwal (1992), son situacionales y se ubican en relaciones materiales de espacio, lugar y poder, específicas y complejas. Mies y Shiva dicen, por último, que la respuesta al universalismo es el universalismo, y la respuesta al determinismo es el determinismo; además, así como ocurre con el “viejo” universalismo de la ciencia, es la diferencia y no el poder lo que se problematiza en el “nuevo” universalismo de Mies y Shiva.

Aunque *Ecofeminism* presenta lo que puede considerarse como un ejemplo especialmente sorprendente de estas contradicciones, cómo desarrollar una crítica de la racionalidad científica que no reproduzca las mismas suposiciones

que la sustentan sigue siendo un asunto problemático. Por ejemplo, ¿cómo podemos discutir las relaciones de poder sin hacer afirmaciones de “verdad”? ¿Qué es una “postura” sino un intento por identificar una relación entre la ontología y la epistemología (sin necesariamente establecer una ecuación)? ¿El proyecto de desarrollar formas feministas de crítica materialista recupera inevitablemente las suposiciones centrales de la modernidad?<sup>9</sup> Por último, ¿cómo podemos conceptualizar en este contexto las diferencias y los rasgos comunes de manera que se eviten los problemas del determinismo y el relativismo? A nosotras nos parece que si una ecuación de ontología y epistemología constituye una base para el determinismo, el relativismo surge, al menos en parte, al considerarlas como separadas.<sup>10</sup> El problema no reside en el deseo de Mies y Shiva de reconocer y asirse a modos relacionados o comunes de opresión, experiencia y resistencia entre distintos grupos de mujeres, sino en su visión de esos rasgos comunes en términos de trascendencia, y el epítome de esto se encuentra en sus referencias a la unión *pese* a nuestras diferencias y en la noción positivista de una conciencia esencial de la mujer. Finalmente, parece que presentar la ontología y la epistemología como iguales, tal como hacen Mies y Shiva, implica precisamente la desaparición de esas relaciones de poder que desean problematizar en relación con la ciencia y en relación con el relativismo.

Como veremos, los problemas fundamentales que caracterizan las perspectivas que tienen Mies y Shiva de la ciencia se extienden *a* y *a través de* sus perspectivas sobre el desarrollo, lo cual resulta en cuestionamientos semejantes sobre la relación entre el posicionamiento y la filosofía, entre la crítica y la política.

#### EL ECOFEMINISMO Y LAS “COLONIAS DEL HOMBRE BLANCO”

La crítica de Mies y Shiva al desarrollo se realiza en términos paralelos a su visión de la ciencia, es decir, el “desarrollo” es esencialmente un concepto occidental y se lleva a cabo como un proyecto colonizador dentro de las relaciones

<sup>9</sup> En este contexto puede discutirse que aunque las críticas a la ciencia desde una postura feminista clásica pueden criticarse legítimamente porque reproducen algunos esencialismos fundamentales que son característicos de la ciencia (como la noción de un sujeto mujer unificado), no es necesario (ni posible) abandonar ninguna aspiración a un análisis con bases materiales y de posición.

<sup>10</sup> En este sentido, la separación del conocimiento y el ser se relaciona con la separación de lo público y lo privado como fundamento del pensamiento liberal clásico.

de poder que Occidente domina.<sup>11</sup> Al igual que la ciencia, engloba los supuestos patriarcales y su lógica masculinista se considera radicalmente opuesta a lo que Shiva denomina “el principio femenino”, bajo el cual se encuentran incluidos de diversa manera “la naturaleza”, los pueblos indígenas y el “tercer mundo”, junto con una serie de valores y prácticas que se consideran opuestos a lo que representa el desarrollo patriarcal-capitalista-occidental. Si el desarrollo occidental es destructivo de modo inherente, finalmente son la Madre Tierra, las mujeres y otras corporalizaciones del “principio femenino” las que reciben toda la fuerza de esa destrucción. Mediante esta identificación de las mujeres con la naturaleza, el núcleo feminista de la ecopolítica cuenta con una alianza que es a la vez estratégica y esencial, pues al defender la naturaleza en contra de la depredación patriarcal del desarrollo, las mujeres no sólo defienden su propia subsistencia, sino la idea misma de lo que es ser mujer.

El enfoque teórico que presenta *Ecofeminism* sobre el desarrollo adapta el que se elaboró en *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986), donde Mies presentó una versión de la teoría del subdesarrollo que combinaba elementos de los análisis de Samir Amir (1974), Gunder Frank (1971, 1978), Rosa Luxemburgo (1913) y otros, con el fin de plantear que la concentración de la ciencia y la tecnología en los países centrales y la consecuente división internacional del trabajo y el intercambio desigual entre centro y periferia condenan a esta última a una pauperización progresiva: “la relación entre los centros o metrópolis sobredesarrollados y las periferias subdesarrolladas es de naturaleza colonial” (Mies, 1986, p. 56). Además, “hoy en día, existe una relación colonial semejante entre el Hombre y la Naturaleza, entre hombres y mujeres, entre áreas urbanas y áreas rurales. A éstas las hemos llamado las Colonias del Hombre Blanco. Para conservar estas relaciones siempre son fundamentales la fuerza y la violencia” (p. 56).

De este modo, el análisis que hace Mies del sistema capitalista en el mundo ubica a las mujeres dentro de los procesos más amplios del capitalismo y el colonialismo occidentales. Así como la teoría del subdesarrollo depende del flujo de los excedentes como el principio más importante para su explicación, un proceso en el cual los países de capitalismo avanzado extraen, para su propio beneficio, los excedentes que se producen en el “tercer mundo”, de esa misma forma los excedentes de las mujeres han sido expropiados simultáneamente por los hombres y por el capital, pues el sistema capitalista es patriarcal en su más

<sup>11</sup> En lo que concierne a este enfoque, no hay diferencias significativas entre el socialismo de Estado y el capitalismo.

pura esencia. La lógica del capital es la acumulación continua y de Luxemburgo surge la idea de que el capital para su sobrevivencia depende de la explotación de la economía “natural”. Las mujeres residen en la economía “natural” como productoras de sustento en el “tercer mundo” y como amas de casa en los países del capitalismo avanzado. Los procesos del desarrollo capitalista marginan a las mujeres, pero también para explotar su trabajo no remunerado. Mies llama a este proceso la domesticación de las mujeres (“housewifisation”)<sup>12</sup> y resume esta relación entre el Occidente capitalista y las mujeres de la siguiente manera: “por consiguiente, las mujeres pueden denominarse la colonia interna de este sistema” (p. 58).

Mies pasa a identificar lo que llama “el mito del desarrollo que se actualiza” como un soporte ideológico crucial del proceso de la acumulación mundial. Ella sostiene que este desarrollo representa una especie de falsa conciencia por parte de sus defensores engañados, pues es erróneo creer que el desarrollo, definido a partir de los modelos occidentales, es un bien en sí mismo y puede ser universalizable. Además, plantea que el “tercer mundo” está cautivado por el deseo de duplicar el “éxito” de Occidente y por una fe ciega en “su” ciencia, tecnología y sistema mercantil. Los opulentos habitantes de Occidente muestran una “esquizofrenia colectiva” en relación con el consumo ilimitado, lo cual refleja la creencia errónea de que los altos criterios de vida material significan una buena vida. Mies dice que, por el contrario, la realidad de Occidente es una vida sin sentido, mientras que para las colonias el desarrollo “que se actualiza” es un “juego perdido”, por lo cual concluye que el fracaso del desarrollo “que se actualiza” cuando intenta producir esta “utopía concreta” conduce a la frustración y a la desesperación, a oleadas de fundamentalismo y nacionalismo, a una destrucción mayor del ambiente, a una mayor explotación del “tercer mundo”, a más violencia contra las mujeres y a la militarización de los hombres (Mies, 1986, p. 64).

Una nueva ecoperspectiva basada en esta teoría surge, conforme la economía y la ideología dan paso a un discurso diferente, una que coloca a la “naturaleza” en el centro y, en típica oposición, la contrapone a la cultura. Por ejemplo, el interés de Shiva es que los procesos internacionales de desarrollo provoquen una condición humana generalizada de “desarraigo”:

El desarrollo ha cortado con violencia los lazos sagrados entre la gente y la tierra; sin embargo “esta aproximación a la naturaleza, que considera la tierra como la ma-

<sup>12</sup> Para una discusión del concepto de domesticación de las mujeres (“housewifisation”), véase Mies, Benholdt-Thomsen y Von Werlhof (1988).

dre y a la gente como sus hijos y no sus dueños, era y es compartida universalmente aunque en todas partes ha sido sacrificada. (Shiva, 1989, p. 104)

Shiva sostiene que el desarrollo y la colonización han conducido a la desaparición de la otrora orgánica “tierra natal” y en su lugar se ha producido la masculinización del Estado y la sociedad en beneficio del mercado. Este discurso comparte mucho con el romanticismo del siglo XIX en lo que concierne a su crítica de la modernidad y la industrialización y a su nueva invocación de los temas de la pérdida de la comunidad. Shiva va más allá al ver el surgimiento del nacionalismo y de la violencia interétnica como respuesta no tanto al fracaso del desarrollo que se actualiza sino a la pérdida que esto implica de los vínculos fundamentales con la tierra. Mies agrega que estos fenómenos políticos legitiman la militarización de los hombres y la identificación con el suelo patrio mediante la proyección en los Estado-naciones de un anhelo por las tierras natales perdidas.

El tema del anhelo por lo que se ha perdido (naturaleza-autenticidad de arraigo) se encuentra a lo largo de todo el libro. Se utiliza para explicar el turismo, actividad practicada por Occidente, deprimido y enajenado por la vida urbana, que también tiene el apremiante impulso de regresar a la naturaleza de manera controlada aunque es inevitable que “destruya aquello mismo que anhela”. El anhelo de la naturaleza y el lamento por la pérdida de la misma también son expresados por los hombres a través de los cuerpos de las mujeres, así que la pornografía y el “turismo sexual” se ofrecen como ejemplos de la conexión entre la violencia y el deseo de los hombres, donde el último expresa las relaciones coloniales amo-sirviente. Mies se pregunta: “¿por qué estos hombres quieren tener mujeres a quienes no respetan en otras circunstancias?... ¿Qué es lo que quieren de estas mujeres colonizadas, pobres y extranjeras, aparte de la intoxicación de poder y dominio?” La respuesta no se encuentra en las construcciones culturalmente específicas del racismo, sino en el hecho de que los hombres modernos tienen poco contacto físico con la naturaleza que no esté mediado por las máquinas... “entre más abstracta sea la relación entre el hombre y la naturaleza, más se aísla el hombre de su propio cuerpo mortal y orgánico”, “el acto sexual se ha convertido prácticamente en el único contacto directo con la naturaleza que está a disposición del hombre civilizado” (Mies y Shiva, 1993, p. 137).

Por consiguiente, entre más se apropia el hombre de las mujeres y de la naturaleza y más las destruye, más las desea. Nuevamente, las mujeres y la naturaleza son las depositarias de lo que es significativo en el mundo moderno; además, aquí nos encontramos con la extraordinaria implicación de que el dolor y la enajenación de los hombres sostienen y hacen comprensible la violencia sexual de

los hombres contra las mujeres y la explotación de las mismas. En este contexto, parece que Mies presenta una versión del “conflicto edípico” que observa la crisis de la virilidad moderna en términos de la pérdida de sexo-mujer-naturaleza y la crisis de las mujeres como una pérdida de “fuerza generadora”, es decir, de ser madre-la maternidad. Esta ecuación dualista de hombres-sexo y mujeres-reproducción es un cliché clásico de los discursos dominantes de la heterosexualidad.

### IN-DISTINCIONES CRÍTICAS

Las bases teóricas de la crítica que hacen Mies y Shiva al desarrollo son de algún modo eclécticas, cuando no contradictorias. Un análisis económico marxista se ha añadido a la idealización de una inclinación humana universal y esencial que se ofrece como un principio para explicar fenómenos tan variados como el turismo, el nacionalismo y el colonialismo. Sin embargo, lo que estos dos elementos comparten es un esencialismo subyacente, que aunque quizá resulta menos obvio en la explicación que proporciona Mies del proceso de acumulación, resulta tan importante para él como lo es para la descripción del mundo natural y la fascinación que ejerce sobre quienes están alejados de él. Un poco más adelante volveremos a la caracterización que hace Mies del sistema económico.

No hay gran duda en cuanto a la fuerza dinámica, la capacidad destructiva y el carácter de explotación del capitalismo “que realmente existe”. La crítica al “crecimiento por el bien del crecimiento mismo” que comparten Mies y Shiva es muy pertinente, aunque no muy polémica, incluso en círculos menos radicales que aquellos en los que se mueven las autoras. Pero el alcance de la controversia de *Ecofeminism* se basa en una teoría del sistema mundial que no logra convencernos. No cabe duda que resulta sorprendente hallar en su núcleo una nueva y acrítica invocación de la teoría del subdesarrollo tras más de veinte años, en los que ha sido criticada (en todos los ámbitos) por la ausencia de una fuerza que proporcione explicaciones, por sus dicotomías simples de centro y periferia, y porque sus suposiciones favorecen el estancamiento al que contradicen los hechos del desarrollo poscolonial.<sup>13</sup> La diversidad misma de los resultados económicos en el mundo poscolonial sugiere al menos que el flujo de excedentes, la base teórica de la idea de que el “tercer mundo” nunca se desarrollará ni “alcanzará” a Occidente, ha demostrado no ser suficiente para comprender los

<sup>13</sup> Para un resumen crítico de esta discusión, véase, por ejemplo, Brewer (1980).

procesos más complejos que intervienen en el desarrollo. Tampoco resulta adecuado para abordar el problema de la relación entre un “centro” putativo y una “periferia” homogénea como una relación colonial, como si esto bastara para explicar todos los problemas, muy reales (y muy variados), que se relacionan con el desarrollo del “tercer mundo”. En este enfoque, las formaciones sociales del “tercer mundo” —con sus historias características, formas estatales y culturales, formaciones de clase, políticas divergentes y ventajas naturales— se convierten en las mismas víctimas eternas de las depredaciones de Occidente. Corea del Sur, Hong Kong y Brasil *realmente* no son diferentes de Burundi, Timor o Yemen.<sup>14</sup>

Asimismo, la opresión de las mujeres se concibe en términos paralelos, pues su trabajo no remunerado es central en el proceso de acumulación y su sexualidad y otredad actúan para compensar a los hombres modernos por su alienación en relación con la naturaleza. Sin embargo, toda esta descripción depende de una nueva invocación idílica de las culturas de la pre-Ilustración, pre-coloniales y pre-modernas, que se suponía estaban basadas en el “principio femenino” y en un orden natural concebidos como esencialmente buenos. Nos dicen que los sistemas de conocimiento que existieron manifestaban un respeto a la naturaleza, a menudo se centraban en las mujeres y las tomaban en cuenta. A partir de esto, Shiva llega a hablar incluso de técnicas contraceptivas premodernas y solicita el regreso a esos conocimientos. Nuevamente, una historia compleja se vuelve universal y homogénea y lo que ocurre al respecto es que se logra una simple inversión del paradigma de la civilización, que se consigue a través del dominio de la naturaleza, lo cual da por resultado una idealización igualmente cruda de algo que se ha imaginado como una “sociedad tradicional basada en la naturaleza”, que está libre del dominio de los hombres y del conflicto, un sitio pre-ediípico de sustento maternal. Con frecuencia la realidad de esas sociedades y de esos sistemas de conocimiento era mucho más variada que lo que esta descripción supone y, seguramente en muchos casos, se alejaba de este tipo ideal. Aunque no pondremos en duda la validez del proyecto de reclamar conocimientos y prácticas específicas de las mujeres, y de algunos grupos indígenas que han sido borrados, este proceso de recuperación debe basarse en un compromiso analítico con la complejidad de estas historias y no en una idealización

<sup>14</sup> Las divisiones en el interior del Norte y del Sur son tan importantes como las que hay entre ellos. Además, como sostiene Guha (en cita de Jackson, 1993), la construcción del Sur como un sitio de conciencia espiritual y ecológica es una forma de orientalismo según el cual la agencia y la racionalidad son vistos de manera dicotómica como propiedad exclusiva de Occidente.

afirmativa de “sabidurías antiguas”. Después de todo, los “viejos” conocimientos a menudo se constituían política e históricamente de manera muy contradictoria.

En resumen, pese a la aparición en décadas recientes de una rica fuente de información y debate y de una plétora de textos feministas sobre los temas que se discuten en este libro, lo que éste re-presenta es un recuento ahistórico, estructuralista y determinista de procesos que son mucho más variados, complejos y contingentes. No hay duda de que podría decirse de nuevo que Mies y Shiva reproducen precisamente el reduccionismo que critican en relación con la ciencia. Este recuento muy simplificado de los procesos y los efectos necesarios del desarrollo capitalista también proporciona al capitalismo y su sistema motivos y agencia autónomos; además, se convierte en un monolito de poder, pero, como en el caso de la ciencia, nunca se explican las verdaderas relaciones y prácticas mediante las cuales el poder se expresa y media. Al igual que ocurre con la ciencia, se tiene una referencia metafórica a la violencia, el colonialismo y el patriarcado, en la cual intervienen relaciones materiales, pero el análisis no se basa en nada más que en una totalidad expresiva, pues todo es lo mismo que todo y todo expresa lo mismo.

La idealización de un vínculo necesario entre las mujeres y la naturaleza funciona para obstaculizar el análisis de las maneras en que *las mujeres* se sitúan de forma diferenciada en relación con su ambiente y, de modo más general, con los asuntos ambientales. Es claro que no hay nada *dado* en esta relación, la cual depende de una variedad de factores sociales, entre los cuales las relaciones de clase y sociales no son las menos importantes. El hecho de que muchas campesinas dependan de la conservación de los árboles o de la maleza para su subsistencia nos dice más sobre las relaciones sociales en las que viven que sobre el carácter esencial de las mujeres.<sup>15</sup> Como señala Jackson (1993), debemos preguntar *por qué* las mujeres se han convertido en las defensoras de los árboles y si identificaciones del tipo de mujer-naturaleza tienen que ver más con los procesos mediante los cuales las mujeres son marginadas socialmente a través de las operaciones de la división sexual del trabajo y, claro, del poder patriarcal. Mies y Shiva simplemente nunca discuten cómo se constituyen las relaciones

<sup>15</sup> Agarwal distingue el ecofeminismo de lo que denomina el “ambientalismo feminista”, enfoque que se caracteriza por su análisis de las relaciones sociales en las que los hombres y las mujeres son inscritos para contextualizar sus distintos tipos de dependencia en relación con recursos específicos. (En ocasiones, a este enfoque también se le conoce como de género, medio ambiente y desarrollo). Por ejemplo, véase Leach (1991), Agarwal (1992) y Jackson (1993).

entre los sexos y de qué maneras específicas estas relaciones de poder pueden sostener la relación “especial” de las mujeres con “la naturaleza”.

La incapacidad para abordar la pregunta de las relaciones de poder entre mujeres y hombres se relaciona con lo que parece una suposición más general (y una idealización más general) de la heterosexualidad en la que se apoya el libro. Por ejemplo, aunque Mies y Shiva se refieren varias veces a la noción bastante reificada de los problemas de la relación “hombre-mujer” y a la violencia patriarcal, ninguna considera las relaciones sociales específicas de la violencia de los hombres con respecto a las mujeres; esta ausencia es impresionante en la discusión sobre el control de la fertilidad, donde se da por sentado que, para las mujeres, el problema se refiere a la reapropiación de conocimientos tradicionales, como si fuera un asunto de mera elección, cuando a menudo lo que se cuestiona es la capacidad misma de las mujeres para ejercer su poder de elegir. La descripción que presenta Mies (y que ya discutimos) de la relación sexual como (idealmente) una celebración de la naturaleza parece presentar el ecofeminismo como una postura intrínseca y necesariamente heterosexual.<sup>16</sup> Es decir, la ecuación característica de la naturaleza no sólo con las mujeres sino con la heterosexualidad conlleva la desafortunada implicación de que rescatar la heterosexualidad es central para salvar tanto a la “naturaleza” como a las mujeres.<sup>17</sup>

Este prejuicio de *Ecofeminism* es apuntalado por la continua idealización que hacen Mies y Shiva de las madres y la maternidad, en tanto que son caracterizadas por una conciencia radical inherente. Por ejemplo, en el capítulo de Mies titulado “Quién convirtió la naturaleza en nuestra enemiga”, sobre la lección que debe aprenderse a partir de lo ocurrido en Chernobyl, la autora dice:

<sup>16</sup> En este contexto, la heterosexualidad surge como un constructo estático y un tanto reificado.

<sup>17</sup> No cabe duda de que *Ecofeminism* parece sugerir que el capitalismo también ha “subdesarrollado” la heterosexualidad junto con el “tercer mundo” y las mujeres. Esta idea aparece con gran fuerza en el capítulo de Mies titulado “El dilema del hombre blanco”, que ya se discutió, donde la autora sostiene que la enajenación de la naturaleza, que ella considera como característica de la vida industrial moderna, apunta el turismo sexual de los hombres y la inversión de las mujeres en tecnologías reproductivas destructivas. El heterosexismo que se encuentra implícito en esta formulación tiene implicaciones para la propuesta posterior de Mies y Shiva de una “perspectiva de subsistencia” como antídoto al carácter destructivo de la modernidad y a sus productos. Debido a la ausencia de una consideración detallada del vínculo entre las relaciones sociales patriarcales y la heterosexualidad institucionalizada, ésta (restaurada a su forma premoderna y “natural”) parece surgir como principio de subsistencia y sitio de resistencia potencial en contra de la opresión.

¿De qué puede servir escribir ahora sobre [Chernobyl]? ¿No sería mejor emular a las feministas, quienes dicen: “No somos responsables por esta tecnología destructiva, no la queremos. Que esos hombres, o esos patriarcas que están tan emocionados con su dominio tecnológico sobre la naturaleza, limpien el desastre. Estamos hartas de ser las amas de casa del mundo”? Es una reacción comprensible, pero, ¿nos ayuda? Las mujeres no viven en una isla y ya no hay ningún lugar al que podamos escapar. Quizá algunas piensen que es mejor olvidar lo ocurrido en Chernobyl y disfrutar la vida mientras dura porque de todas maneras en algún momento todos y todas hemos de morir. *Pero las mujeres con hijas e hijos pequeños no pueden permitirse esta actitud nihilista.* (1993, p. 91. Las cursivas son nuestras)

Al sugerir que existen madres buenas con mentalidad ecológica y feministas “nihilistas” y sin descendencia, Mies vuelve a invocar un estereotipo bastante gastado que impugna a las feministas “egoístas” y a las lesbianas.<sup>18</sup> La consecuencia de esas formulaciones es la implicación de que la postura ecofeminista que proponen Mies y Shiva halla su impulso en la maternidad (heterosexual) y encuentra su resolución en el repudio a una ciencia patriarcal que no sólo destruye a las madres sino a la Madre como ícono y objeto de reverencia.<sup>19</sup> Sin embargo, ante la falta de un análisis de las complejas relaciones de poder de las mujeres y de las condiciones sociales que rodean sus experiencias de la maternidad, parece que Mies y Shiva recuperan la iconografía heterosexual y convencional de la Maternidad, en vez de desafiarla. Aunque es posible que el sustrato heterosexista de *Ecofeminism* no sea deliberado, sí es problemático que en un libro que, en parte, se interesa en criticar la violencia de los hombres en lo que concierne a la reproducción, las tecnologías reproductivas y las políticas de control demográfico, y en considerar estos elementos en relación con las políticas y filosofías de la modernidad y del desarrollo, se sienta la clara ausencia de un aná-

<sup>18</sup> Pensamos que esta formulación e idealización de las madres por lo general también pasan por alto las relaciones de poder de la maternidad y las condiciones sociales que la rodean. La construcción de la maternidad como un estado elevado de conciencia política no está muy lejos de la iconografía de la madre-Madonna como depositaria de la virtud espiritual.

<sup>19</sup> Mies y Shiva colocan la maternidad y a las madres como blancos específicos de las prácticas destructivas de la ciencia y del desarrollo en distintos niveles, incluyendo: a) que las madres y sus hijos e hijas se ven especialmente dañados por los productos tóxicos del “progreso” tecnológico e industrial moderno; b) que la pérdida de la tierra natal y de la veneración concomitante de la maternidad y de la fertilidad es un rasgo paradigmático de la modernidad occidental; y c) que los procesos de la ciencia y el desarrollo patriarcales se han apropiado de la salud y la autonomía reproductiva de las mujeres y las han deteriorado.

lisis de la relación entre la heterosexualidad obligatoria, el género y las otras formas de opresión que el libro reconoce.

### ¿REGRESO AL FUTURO?

El fundamento común de la liberación de las mujeres y de la conservación de la vida en la Tierra se encontrará en las actividades de aquellas mujeres que se han convertido en víctimas del proceso de desarrollo y que luchan por conservar la base de su subsistencia.

(1993, p. 12)

Dados los diversos elementos que conforman el enfoque teórico de *Ecofeminism*, no resulta sorprendente que la imagen que presenta como inspiración para el futuro sea una que se basa en el regreso a la naturaleza y a una sociedad basada no en la acumulación-crecimiento, sino en la producción para la subsistencia. Los principios que rigen esta sociedad son la democracia participativa, la “des-vinculación” de la economía mundial y la “descolonización ética”, concepto este último inspirado por la extraordinaria afirmación de Shiva de que “la mayoría de las culturas no occidentales se han basado en la democracia de toda la vida” (Shiva, 1989, p. 265).<sup>20</sup>

Nuevamente, se emplea una simple inversión en la que se desea la desaparición de los problemas reales en favor de una serie de clichés.<sup>21</sup> En la utopía ecofeminista no hay capitalismo, mercado, Estado, pobreza, ciencia ni patriarcado (aunque sigue siendo heterosexual). Independientemente del atractivo de algunas de estas metas de enorme importancia, es seguro que los caminos para la transformación no pueden provenir de la recuperación de un pasado imaginario. Mies y Shiva suponen que como las economías de subsistencia son quintaesencialmente “no modernas”, “por lo tanto” deben ser no opresoras, de ahí que no son *necesarios* los Estados, las leyes ni las regulaciones, pues todo se logrará a través de la cooperación y la participación de las bases. La manera en que más

<sup>20</sup> Bina Agarwal (1992), entre otras, ha criticado esta premisa de que toda la opresión proviene de Occidente, que sustenta el trabajo anterior de Shiva.

<sup>21</sup> Por ejemplo, la discusión de Mies de que la opulencia no produce “una buena vida” (el dinero no nos hace felices), de que necesitamos recuperar lo “pre-opresivo”/“premoderno” (regresar a lo básico) y que los países opulentos deberían “reducir” sus niveles de consumo (“simplemente decir que no”).

de seis mil millones de personas lograrán sobrevivir con base en la producción de subsistencia no es una pregunta que detenga a las autoras de *Ecofeminism*, así como tampoco lo hacen preguntas difíciles como el modo en que podremos llegar a este estado utópico. Mies y Shiva se abstienen otra vez de reconocer las complejidades y de realizar una consideración sustantiva de las relaciones sociales y de los *procesos* de sobrevivencia y democratización.

Mientras tanto, ¿cómo determina esta visión la agenda feminista para acciones políticas en el presente? La respuesta se ofrece en el activismo de bases que busca conservar el ambiente, lo que Mies describe como la esencia de “la perspectiva de subsistencia”. Aunque *todas* las mujeres se interesan en defender el medio, *algunas* desempeñan un papel privilegiado en esa lucha:

El fundamento común de la liberación de las mujeres y de la conservación de la vida en la tierra se encontrará en las actividades de aquellas mujeres que se han convertido en víctimas del proceso de desarrollo y que luchan por conservar la base de su subsistencia. (Mies y Shiva, 1993, p. 12)

El movimiento de Chipko, de Uttar Pradesh, es considerado un paradigma del ecofeminismo en acción, pues combina las luchas “de las bases” que realizan mujeres que aparentemente desean conservar la naturaleza porque dependen de ella para su sobrevivencia.<sup>22</sup> Sin embargo, ¿hasta qué punto las luchas libradas por mujeres pobres (cuya subsistencia se ve amenazada directamente por la degradación ambiental) pueden servir como modelo para la política ecofeminista en general? ¿No es cierto que “defender el lugar de las mujeres como productoras de sustento” es un objetivo más bien limitado que no problematiza en momento alguno las relaciones de género?<sup>23</sup> ¿Las luchas de las bases constituyen la *única* forma posible de práctica ecofeminista?

Además de esta presentación abstracta del activismo, Mies y Shiva en ocasiones son más programáticas en un sentido concreto, como en las propuestas para formar colectivos urbanos y practicar lo que viene a ser un consumismo ecológico. Sin embargo, es sorprendente que después de construir un modelo monolítico y sobredeterminado de opresión sistemática, imaginan que esto puede contrarrestarse con la decisión de no participar, por un lado, y mediante patro-

<sup>22</sup> Hay un gran debate en torno a la manera en que debe interpretarse la importancia del movimiento de Chipko. Por ejemplo, Guha lo considera una defensa de la economía moral conservadora. Véase la discusión de Jackson sobre esto (1993).

<sup>23</sup> Jackson (1993) señala que la protección y la conservación ambientales en sí mismos no necesariamente favorecen a las mujeres.

nes alternativos de consumo, por el otro. Esta última propuesta abarca el *ethos* de “simplicidad voluntaria” (Mies, 1986, p. 251), que significa una “disminución voluntaria de los niveles de vida y un cambio de los patrones de consumo por parte de los países y las clases ricas” (p. 253). Mies exhorta a una “liberación del consumidor”, mediante la cual de repente todos los consumidores ricos y todas las consumidoras ricas ven la luz y adquieren conciencia ecológica (que significa un consumismo restringido). Para las mujeres domesticadas (“housewifised”) las implicaciones tienen una importancia clara porque seguramente esta propuesta requerirá la intensificación de su trabajo no remunerado para sustituir los productos ambientalmente perniciosos. Resulta claro que las relaciones de género del consumo no se ven amenazadas sólo por el consumismo ecológico (y ni siquiera por él); lo que sí ocurre es que las mujeres adquieren aún más responsabilidades en este terreno. Además, esta atribución de poder a los consumidores y las consumidoras impresiona por su visión liberal e individualizada del cambio y también parece discrepar de su propio análisis del funcionamiento del capitalismo patriarcal.

### CONCLUSIONES

Iniciamos esta reseña con un reconocimiento de la promesa que constituye el proyecto de Mies y Shiva en *Ecofeminism*. En particular, sugiere la necesidad de comprender la ciencia moderna, el colonialismo y el desarrollo como procesos interrelacionados, lo cual es una perspectiva importante para quienes trabajan en los campos de la crítica feminista a la ciencia y/o al desarrollo. Sin embargo, como ya ha quedado claro, la promesa queda sin cumplirse, pues *Ecofeminism* es una ensalada de temas e ideas, muchos de los cuales dan pie a cuestiones pertinentes, pero las suposiciones teóricas en las que se basa tienen muchos errores, así como el efecto no intencional de despolitizar la agenda de las feministas ambientalistas, primero al desplazar el análisis de las relaciones de género específicas y constituidas social e históricamente, en favor de un conjunto universal y atemporal de dicotomías, de las cuales un ejemplo importante es la de mujeres-naturaleza. Esto reduce la política feminista —incluidos los problemas de estrategias— a algo que se encuentra en la naturaleza de las mujeres. En segundo lugar, las suposiciones que sustentan *Ecofeminism* de Mies y Shiva lo hacen incapaz de generar una política adecuada para la enorme amenaza a la sobrevivencia que se presenta en el deterioro ambiental. Esto se debe en parte a que Mies y Shiva rehabilitan y claramente celebran la división público/privado.

do de la filosofía clásica con el fin de plantear que la única política que tiene algún sentido para las mujeres está fuera de la esfera del poder de los hombres, en luchas espontáneas de bases y centradas en las mujeres.<sup>24</sup> Esto no sólo funciona con una extrapolación reduccionista de lo que es la política feminista, sino que, al dejar intacta la suposición central de un ámbito dualista para la política, *Ecofeminism* no logra ocuparse del problema de cómo se organiza el poder político y mucho menos le ofrece un verdadero desafío.

### BIBLIOGRAFÍA

- AGARWAL, B. (1992). "The gender and environment debate: lessons from India", en *Feminist Studies*, núm. 18 (1), primavera.
- ALIC, M. (1986). *Hypatia's Heritage: a History of Women in Science from Antiquity to the Late Nineteenth Century*. Londres, Women's Press.
- AMIN, S. (1974). *Accumulation on a World Scale*. Nueva York, Monthly Review Press.
- BREWER, A. (1980). *Marxist Theories of Imperialism*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- COLLINS, Patricia Hill (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Londres, Harper-Collins.
- EPSTEIN, D. (1993). *Changing Classroom Cultures: AntiRacism, Politics and Schools*. Stoke-on-Trent, Trentham.
- FRANK, A. G. (1967). *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nueva York, Monthly Review Press.
- (1978). *World Accumulation 1492-1789*. Nueva York, Monthly Review Press.
- HARAWAY, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York, Routledge.
- HARDING, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Londres, Open University Press.
- (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?*. Londres, Open University Press.
- (1992). "How the women's movement benefits science: two views", en G Kirkup y L. Smith Keller.
- JACKSON, C. (1993). "Environmentalisms and gender interests in the Third World", en *Development and Change*, vol. 24, Londres, Newbury Park y New Delhi, Sage, 649-677.

<sup>24</sup> Por ejemplo, Pateman (1989) describe el contrato social fraternal como basado en la premisa de una división entre "la sociedad civil o la esfera universal de la libertad, la igualdad, el individualismo, la razón, el contrato y la ley imparcial, es decir, el terreno de los hombres, y el mundo privado de lo específico, de la sujeción natural, de los lazos de sangre, de la emoción, del amor y de la pasión sexual, es decir, el terreno de las mujeres", donde agrega que "*los hombres también gobiernan*" (Pateman, 1989, p. 43. Las cursivas son nuestras).

- KHTKUP, G., y L. Smith Keller (eds.) (1992). *Inventing Women: Science, Technology and Gender*. Londres, Polity.
- LEACH, M. (1991). "Locating gendered experience: an anthropologist's view from a Sierra Leonean village", en *IDS Bulletin*, vol. 22, núm. 1, enero.
- LOVIBOND, S. (1989). "Feminism and postmodernism", en *New Left Review*, núm. 178 (especial de *Defending Enlightenment*), pp. 5-28.
- (1992). "Rorty and feminism", en *New Left Review*, núm. 193, enero.
- LUXEMBURG, R. (1963). *The Accumulation of Capital*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- MERCHANT, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Nueva York, Harper & Row.
- MIES, M. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres, Zed Press.
- , V. Benholdt-Thomsen y C. von Werlhof (1988). *Women: the Last Colony*. Londres, Zed.
- y V. Shiva (1993). *Ecofeminism*. Londres, Zed Press.
- PATEMAN, C. (1989). *The Sexual Contract*. Londres, Polity Press.
- SHIVA, V. (1989). *Staying Alive*. Londres, Zed Press.



## EL AMBIENTALISMO FEMINISTA



## EL DEBATE SOBRE GÉNERO Y MEDIO AMBIENTE: LECCIONES DE LA INDIA\*

BINA AGARWAL

• Cuál es la relación de las mujeres con el medio ambiente? ¿Es diferente de la de los hombres? La creciente bibliografía sobre ecofeminismo en Occidente, sobre todo en Estados Unidos, conceptualiza la relación entre género y medio ambiente fundamentalmente en términos ideológicos. Sin embargo, la lucha por la sobrevivencia en el mundo en vías de desarrollo, en proceso de intensificación, subraya la base material de esta relación y coloca las bases para

\* Ésta es una versión considerablemente resumida y revisada de una ponencia presentada en la conferencia sobre Cuestiones del Medio Ambiente y del Desarrollo Emergente, efectuada del 3 al 7 de septiembre de 1990 en el Instituto Internacional de Investigación sobre Economía del Desarrollo (World Institute of Development Economics Research), en la ciudad de Helsinki. Se puede conseguir la versión más amplia bajo el nombre de Discussion Paper No. 8: "Engendering the Environment Debate: Lessons from the Indian Subcontinent". CASID Distinguished Speaker Series (Michigan State University, 1991).

Les estoy agradecida a las siguientes personas por sus comentarios a las primeras versiones de este trabajo: Janet Seiz, Gillian Hart, Nancy Folbre, Jean Dreze, Lourdes Benería, Gail Hershatter, Pauline Peters, Tariq Banuri, Myra Buvinic, las editoras de *Feminist Studies* y personas anónimas que han escrito reseñas sobre él. Las animadas discusiones que siguieron a las presentaciones de esta ponencia ante diversos seminarios en el Centro de Estudios sobre la Población y el Desarrollo de la Universidad de Harvard, en el mes de febrero de 1991; el Centro de Estudios Avanzados en Desarrollo Internacional de la Universidad Estatal de Michigan, en el mes de abril de 1990; el Instituto Hubert Humphrey de Asuntos Públicos de la Universidad de Minnesota, también en el mes de abril de 1990; y en los Departamentos de Planificación Regional y Urbana, y de Sociología Rural de la Universidad Cornell, en el mes de mayo de 1990.

Tomado de Lourdes Arizpe, P.M. Stone y D. Major (eds.), *Population and Environment. Rethinking the Debate*, Boulder CO, Westview Press, 1994. Traducción de Leslie Pascoe.

una formulación alternativa al ecofeminismo a la cual he llamado “ambientalismo feminista”. En este capítulo afirmo que las mujeres, sobre todo las que provienen de hogares pobres en áreas rurales de la India, por un lado, son víctimas de la degradación ambiental de diversas maneras específicamente relacionadas a su género. Sin embargo, por el otro lado, han actuado como agentes activos en movimientos de protección y regeneración ambiental, a los cuales muchas veces contribuyen con una perspectiva de género, una perspectiva que puede enriquecer nuestra visión de las alternativas. Para contextualizar la discusión, y examinar las dimensiones antagónicas de las mujeres como víctimas y como agentes sociales en términos concretos, este capítulo se centra en la India, aunque es evidente que las cuestiones a las cuales se refiere también son relevantes a otras partes del tercer mundo. La discusión se divide en cinco secciones. La primera es un bosquejo del debate ecofeminista en Estados Unidos y de una variante prominente del mismo en la India, y sugiere una conceptualización alternativa. Las tres secciones que le siguen identifican respectivamente la naturaleza y las causas de la degradación ambiental en la India rural, las implicaciones de clase y de género que tiene, y las respuestas a esta degradación por parte del estado y grupos de base. La sección con la cual concluye este capítulo, defiende una forma alternativa transformadora de enfocar el desarrollo.

## ALGUNAS CUESTIONES CONCEPTUALES

### EL ECOFEMINISMO

El ecofeminismo incorpora diferentes posturas discursivas, la mayoría de las cuales necesitarían profundizarse más, que reflejan, entre otras cosas, diferentes posiciones dentro del movimiento feminista occidental (radical, liberal y socialista). Como una corriente de pensamiento, el ecofeminismo todavía ésta poco desarrollado y se encuentra en evolución, pero cada vez tiene más seguidores y seguidoras. Mi objetivo no es criticar el discurso ecofeminista a profundidad, sino, más bien, enfocarme en algunos de sus principales elementos con el objetivo de examinar cómo puede apoyar la creación de una perspectiva del tercer mundo sobre el género y el medio ambiente. Desenredar los diversos hilos del debate y centrarse en los que están más claramente articulados nos proporciona el siguiente panorama de los argumentos del ecofeminismo:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Véase particularmente a Ynestra King, “Feminism and the Revolt”, en *Heresies*, núm. 13, “Special Issue on Feminism and Ecology” (1981), pp. 12-16, “The Ecology of Feminism and the

1) Existen conexiones importantes entre la dominación y la opresión de las mujeres y la dominación y la explotación de la naturaleza. 2) Desde el punto de vista patriarcal, se identifica a las mujeres como más cercanas a la naturaleza y a los hombres como más cercanos a la cultura. Se considera la naturaleza como inferior a la cultura y de ahí se desprende que las mujeres sean consideradas inferiores a los hombres. 3) Debido a que la dominación de las mujeres y de la naturaleza se dieron paralelamente, las mujeres tienen un interés especial en ponerle fin a la dominación de la naturaleza, “en sanar a la naturaleza alienada tanto humana como no-humana”.<sup>2</sup> Tanto el movimiento feminista como el movimiento ambiental están a favor de sistemas igualitarios y no-jerárquicos.

Por lo tanto, según el ecofeminismo, la conexión entre la dominación de las mujeres y de la naturaleza se considera como algo básicamente ideológico, enraizado en un sistema de ideas, representaciones, valores y creencias que jerárquicamente coloca a las mujeres y al mundo no-humano por debajo de los hombres. Y convoca a las mujeres y a los hombres a reconceptualizarse a sí mismos y a sus relaciones entre sí y con el mundo no-humano de manera no-jerárquica.

Podríamos entonces preguntarnos: ¿En qué se considera que está enraizada esta conexión entre la naturaleza y las mujeres? La idea de que las mujeres están más cerca de la naturaleza que los hombres inicialmente fue introducida al discurso feminista contemporáneo por Sherry Ortner, quien argumenta que: “se está identificando a la mujer con algo que todas las culturas devalúan, algo a lo cual definen como perteneciente a un orden de existencia menor que la cultura misma, o si así se prefiere, la mujer parece ser un símbolo de este algo... (que) es la “naturaleza” en su sentido más generalizado... (Las mujeres en todas partes) se asocian simbólicamente con la naturaleza, en oposición a los hombres,

---

Feminism of Ecology”, en Judith Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, (Filadelfia, New Society Publishers, 1989), y “The Nature/Culture Dualism”, en Irene Diamond y Gloria Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, (San Francisco, Sierra Club Books, 1990), pp. 98-112; Ariel Kay Salleh, “Deeper than Deep Ecology: the Eco-Feminist Connection”, *Environmental Ethics* 16 (invierno de 1984), pp. 339-345; Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Francisco, Harper and Row, 1980); y Susan Griffin, *Women and Nature: The Roaring Within Her* (Nueva York, Harper and Row, 1978). Véanse también discusiones y críticas de Michael E. Zimmerman, “Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics” (pp. 21-44), y Karen J. Warren, “Feminism and Ecology: Making Connections” (pp. 3-20), ambos en *Environmental Ethics* 9 (primavera de 1987); Jim Cheney, “Ecofeminism and Deep Ecology”, *Environmental Ethics* 9 (verano de 1987); y la reseña que hace Helen E. Longino de Merchant en *Environmental Ethics* 3 (invierno de 1981), pp. 365-369.

<sup>2</sup> King, “Ecology of Feminism”, p. 18.

a quienes se identifica con la cultura".<sup>3</sup> En su formulación inicial, la conexión entre mujeres y naturaleza estaba claramente enraizada en los procesos biológicos de la reproducción aunque, incluso entonces, Ortner sí llegó a reconocer que las mujeres, al igual que los hombres, también fungen como mediadoras entre la naturaleza y la cultura.

Desde entonces, Ortner ha modificado su posición, la cual, por diversos motivos, también había sido criticada por otros (sobre todo del campo de la antropología social), especialmente porque la división entre naturaleza y cultura no es universal en todas las culturas; tampoco es uniforme el significado que se le atribuye a las palabras "naturaleza", "cultura", "masculino" y "femenino".<sup>4</sup> Aun así, algunas ecofeministas aceptan el énfasis sobre lo biológico de manera acrítica e incluso de diferentes formas llegan a reiterarlo. Una expresión extrema de esta postura es la que adopta Ariel Kay Salleh, quien incluso encuentra las raíces de la conciencia de las mujeres en lo biológico y en la naturaleza. Ella argumenta que "el ciclo mensual de fertilidad de la mujer, la agotante simbiosis del embarazo, el dolor del parto y el placer de amamantar al bebé, son cosas que ya de por sí se encuentran enraizadas en la conciencia de las mujeres, en el conocimiento de que son una coextensión de la naturaleza. Por más tácita o inconsciente que sea esta identidad para muchas mujeres, no deja de ser un 'elemento de la vida'".<sup>5</sup> Otras mujeres, como Ynestra King y Carolyn Merchant arguyen que es falsa la dicotomía entre naturaleza y cultura, que se trata de una construcción ideológica del patriarcado utilizada para mantener la jerarquía de género. Al mismo tiempo, aceptan el punto de vista de que, en términos ideológicos, debido a su biología se encuentran más cerca de la naturaleza.<sup>6</sup>

Merchant, sin embargo, en un análisis histórico revelador, muestra que en la Europa premoderna, la conexión conceptual entre mujeres y naturaleza descansaba sobre dos imágenes divergentes y coexistentes a la vez: una restringía la destrucción de la naturaleza y la otra la sancionaba. Ambas identifican la naturaleza con el sexo femenino. La primera imagen, la predominante, identifica

<sup>3</sup> Sherry Ortner, "Is male to female as nature is to culture?", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 72, 73.

<sup>4</sup> Véase estudios de caso y particularmente el ensayo introductorio de Carol P. MacCormack en Carol P. MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture, and Gender*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1980), 13. Véase también Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989).

<sup>5</sup> Salleh, 340.

<sup>6</sup> Véase Merchant, 144.

la naturaleza, especialmente la tierra, con la madre nutriente, y a nivel cultural restringe “los tipos de acciones humanas sancionadas social y moralmente que se permiten con respecto a la tierra. Uno no mata a la madre tan fácilmente, tampoco le escarba las entrañas en búsqueda de oro, ni le mutila el cuerpo”.<sup>7</sup> La imagen opuesta era la naturaleza como algo salvaje e incontrolable que podía provocar violencia, tormentas, sequías y caos en general. Esta imagen justificaba la dominación y el dominio humano sobre la naturaleza.

Merchant sugiere que en Europa, entre el siglo XVI y el XVII, la Revolución científica y el crecimiento de una cultura orientada hacia el mercado socavaban la imagen de un cosmos orgánico con la tierra viviente de orden femenino como centro. Esta imagen dio lugar a una visión mecanicista del mundo en la cual se reconcebía la naturaleza como algo a ser controlado y dominado por los humanos. Las ideas gemelas del mecanicismo y el dominio sobre la naturaleza apoyaban tanto el despojo de la naturaleza como el dominio de los hombres sobre las mujeres. Merchant observa:

La antigua identidad de la naturaleza como una madre nutriente liga la historia de las mujeres con la historia del medio ambiente y del cambio tecnológico ... al investigar las raíces de la actual disyuntiva ambiental y su conexión con la ciencia, la tecnología y la economía, debemos re-evaluar la formación de una visión del mundo y una ciencia que, al reconceptualizar la realidad como una máquina más que como un organismo vivo, justifica el dominio sobre la naturaleza y las mujeres.

Según Merchant, la yuxtaposición de las metas igualitarias del movimiento de las mujeres con el movimiento ambientalista puede sugerir “estructuras sociales y valores nuevos basados no en el dominio de las mujeres y de la naturaleza, vistas como un conjunto de recursos, sino en la plena expresión de los talentos tanto masculinos como femeninos y en mantener la integridad del medio ambiente”.<sup>8</sup>

El discurso ecofeminista, por lo tanto, destaca: a) algunas relaciones conceptuales importantes entre la construcción simbólica de las mujeres y de la naturaleza y las diferentes formas de actuar sobre ellas (aunque Merchant misma vaya más allá del nivel de la declaración formal de esto para rastrear el origen de estos vínculos en términos concretos, es decir, históricamente); b) las semejanzas que comparten las premisas y las metas del movimiento de mujeres

<sup>7</sup> *Ibid.*, 2, 3.

<sup>8</sup> *Ibid.*, xix, xx-xxi.

y el movimiento ambiental, y c) la visión alternativa de una sociedad futura más igualitaria y armónica.

A la vez, el razonamiento feminista, tal cual está construido, resulta problemático por diversas razones. En primer lugar, postula a la “mujer” como una categoría unitaria y no diferencia a las mujeres según su clase, raza, etnicidad, entre otros factores. Así, ignora otras formas de dominación distintas de la de género que también influyen de manera crítica sobre la posición de las mujeres.<sup>9</sup> En segundo lugar, ubica la dominación de las mujeres y de la naturaleza casi exclusivamente en el campo de la ideología, ignorando las fuentes materiales de esta dominación (interrelacionadas entre sí y basadas en el provecho económico y el poder político). En tercer lugar, aun en el campo de las creaciones ideológicas, dice poco sobre las estructuras sociales, económicas y políticas dentro de las cuales se producen y transforman estas creaciones (con la excepción del análisis de Merchant). Tampoco se refiere a la cuestión central de los medios a través de los cuales ciertos grupos dominantes (supuestamente basados en género, clase, etc.) logran producir virajes ideológicos a su favor y cómo se estancan estos virajes. En cuarto lugar, el razonamiento feminista no toma en cuenta la relación que viven las mujeres con la naturaleza en oposición a la relación que puedan concebir los demás o ellas mismas. En quinto lugar, se puede considerar que las corrientes del ecofeminismo que atribuyen la conexión entre las mujeres y la naturaleza a lo biológico están adheridas a una forma de esencialismo (una noción de la “esencia” femenina inmutable e irreducible).<sup>10</sup> Esta formulación desaparece frente a la evidencia amplia de que los conceptos de naturaleza, cultura, género, etc., se han ido construyendo histórica y socialmente y varían entre una cultura y otra, en el interior de una misma cultura y de una época a otra.<sup>11</sup>

En otras palabras, el debate destaca el efecto importante que tienen las creaciones ideológicas sobre la forma de las relaciones de dominación de género y las formas de actuar en el mundo no-humano; pero para cuestionar estas creaciones, es necesario avanzar más allá. Necesitamos un entendimiento teórico de lo que se podría llamar “la economía política de la creación ideológica”, es decir, de la interrelación entre discursos conflictivos, los grupos que promue-

<sup>9</sup> King, en “Feminism and the Revolt” (a diferencia de sus trabajos previos) sí menciona la necesidad de esta diferenciación aunque no discute cómo afectaría el reconocimiento de esta diferencia a su análisis básico.

<sup>10</sup> Véase Diana Fuss, *Essentially Speaking* (Nueva York, Routledge, 1989) para una discusión iluminadora del debate sobre el esencialismo y el construccionismo en la teoría feminista.

<sup>11</sup> Véanse estudios de caso en *Nature, Culture and Gender*.

ven discursos específicos y los medios usados para institucionalizar de manera rígida los puntos de vista incorporados en estos discursos. Es igualmente crítico examinar la base que se encuentra detrás de la relación de las mujeres con el mundo no-humano a niveles distintos de la ideología (como a través del trabajo que hacen las mujeres y los hombres y la división de la propiedad y el poder según el género) y referirse a cómo las realidades materiales en las cuales se enraizan las mujeres de las diferentes clases (/castas/razas/) puedan afectar su respuesta a la degradación ambiental. Las mujeres en Occidente, por ejemplo, han respondido de maneras específicas a la amenaza de la destrucción ambiental, como es el caso de la resistencia a los misiles nucleares en Gran Bretaña organizada en Greenham Common y la participación del movimiento verde en toda Europa y Estados Unidos. Las mujeres del “tercer mundo”, como se discutirá más adelante, han adoptado acciones similares. La pregunta entonces es: ¿Acaso las respuestas tienen aspectos de género? De ser así, en qué se basan estas respuestas?

El trabajo de Vandana Shiva en la India nos lleva un paso más allá. Al igual que las ecofeministas, ella considera que la violencia en contra de las mujeres y de la naturaleza está implícita en la forma en que se les percibe a las dos. Como Merchant, defiende la postura de que la violencia en contra de la naturaleza es intrínseca al modelo de desarrollo industrial dominante, al cual caracteriza como una imposición colonial. Ella arguye que la adopción de este modelo de desarrollo vino asociada con un alejamiento conceptual radical de la visión cosmológica tradicional de la India, que considera la naturaleza animada e inanimada como Prakriti, como “actividad y diversidad”, como “una expresión de Shakti, el principio creativo femenino del cosmos” el cual “crea el mundo ... en conjunción con el principio masculino (Purusha)”. En este viraje, la relación viviente y nutriente entre los hombres y la naturaleza como madre tierra se vio reemplazada por la noción del hombre como separado de la naturaleza inerte y pasiva a la cual domina. “Visto desde la perspectiva de la naturaleza, o de las mujeres imbuidas en la naturaleza”, el viraje fue represivo y violento. “Para las mujeres ... la muerte de Prakriti es a la vez el inicio de su marginación, devaluación, desplazamiento y su prescindibilidad. La raíz de la crisis ecológica se encuentra en la muerte del principio femenino”.<sup>12</sup> Shiva hace notar al mismo tiempo que la violencia en contra de las mujeres y de la naturaleza se encuentra relacionada no sólo a nivel ideológico, sino también material. Por ejemplo,

<sup>12</sup> Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Survival* (Londres, Zed Books, 1988) citas en pp. 39, 42.

las mujeres del “tercer mundo” dependen de la naturaleza “para conseguir el sustento para ellas mismas, sus familias, su sociedad”. La destrucción de la naturaleza, por lo tanto, se convierte en la destrucción de las fuentes de “sobrevivencia” de las mujeres. Con base en su experiencia con mujeres activistas del movimiento de los Chipkos, el movimiento ambiental a favor de la protección y de la regeneración de los bosques en las montañas de Garhwal, en el norte de la India, Shiva defiende que las “mujeres del tercer mundo” dependen de manera especial de la naturaleza y, a la vez, tienen un conocimiento especial de ella. Bajo el impacto de la ciencia moderna, se ha marginado sistemáticamente este conocimiento. “La ciencia reduccionista moderna, al igual que el desarrollo, resulta ser un proyecto patriarcal que ha excluido a las mujeres como expertas y, a la vez, ha excluido del campo de la *ciencia* a la ecología y las formas holísticas de conocimiento que entienden y respetan los procesos y la interconexión de la naturaleza”.<sup>13</sup>

Shiva, al explorar los vínculos entre formas de pensar el desarrollo, los procesos de cambio en el desarrollo, y el impacto que tienen sobre el medio ambiente y las personas que dependen del desarrollo para ganarse la vida, nos lleva más allá de las ecofeministas occidentales. Estos vínculos son de gran importancia. Su razonamiento, sin embargo, tiene tres problemas analíticos fundamentales. Primero, aunque sus ejemplos primordialmente se refieren a las mujeres rurales del noroeste de la India, sus generalizaciones colocan a todas las mujeres del tercer mundo dentro de una misma categoría. No obstante, diferencia a las mujeres del tercer mundo del resto de las mujeres, al igual que las ecofeministas, no distingue entre las mujeres de diferentes clases, castas, razas, zonas ecológicas, etcétera. Por lo tanto, de manera implícita, se puede ver una forma de esencialismo en su obra, en la cual todas las mujeres del tercer mundo, a las cuales considera “imbuidas en la naturaleza” *en tanto mujeres*, tienen una relación especial con el medio ambiente natural. Aun así sigue sin enfrentar la siguiente pregunta: ¿Cuál es la base de esta relación y cómo es que las mujeres adquieren este conocimiento especial?

En segundo lugar, no indica a través de qué instituciones y procesos concretos han cambiado las construcciones ideológicas de género y naturaleza en la India. Tampoco reconoce la coexistencia de varias corrientes ideológicas, dada la diversidad étnica y religiosa de la India. Su énfasis en el principio femenino, por ejemplo, como la idea que guía el discurso filosófico de la India, de hecho se refiere al discurso hindú exclusivamente y no se puede conside-

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

rar que sea aplicable a todos los habitantes de la India de todas las creencias religiosas.<sup>14</sup>

De hecho, el hinduismo mismo es pluralista, fluido y dentro de él coexisten varios discursos con diferentes implicaciones de género.<sup>15</sup> Sin embargo, quizás lo más importante sea que no está claro cómo y en qué periodo(s) histórico(s), el concepto del principio femenino llegó a afectar las relaciones de género o las relaciones entre los individuos y la naturaleza en la práctica.

<sup>14</sup> Véase también la discusión de Gabrielle Dietrich, "Plea for Survival: Book Review", en *Economic and Political Weekly*, 18 de febrero de 1989, pp. 353-354. Aparte de la especificidad religiosa del discurso sobre el principio femenino, la cuestión de los bosques sagrados es un ejemplo interesante de la relación entre diferentes tradiciones religiosas y el medio ambiente. Las comunidades hindúes y tribales tradicionalmente conservaban estos bosques dedicados a las deidades locales que llegan a abarcar hasta 40 hectáreas y se encuentran en diferentes partes del país. La entrada a estos bosques estaba estrictamente restringida y, por lo general, se prohibía la tala de árboles. (Véase Madhav Gadgil y V. D. Vartak, "Sacred Groves of India: A Plea for Continued Conservation", en *Journal of the Bombay Natural History Society* 72, núm. 2 [1975]). Actualmente están desapareciendo estos bosques. Entre la tribu khaki del noreste de la India, los ancianos no-cristianos con quienes hablé identificaron como causa principal de esta destrucción la conversión de los khasis al cristianismo a gran escala, la cual socabó la creencia en las deidades con lo que quitó el principal obstáculo a la explotación de estos bosques para lucro personal.

<sup>15</sup> Por ejemplo, se dice que el Rig-Veda, la colección de himnos sagrados en sánscrito conservada oralmente por más de 3 000 años —la raíz del hinduismo brahmánico—, estaba vedado a las mujeres y a las castas de los intocables a quienes se les prohibía recitar los himnos con el argumento de que profanarían el poder mágico de las palabras (para más sobre esto, véase Weedy O. Fisherty, *Other People's Myths* [Nueva York y Londres, Macmillan, 1990]). En contraposición, la tradición *bhakti*, que se iniciara alrededor del siglo vi, buscó establecer una relación directa entre Dios y el individuo (sin la mediación de los sacerdotes bramínes) independientemente del sexo o casta y dio origen a numerosos cantos y poemas devocionales en lenguas vernáculas. Un gran número de mujeres se asocian a este movimiento, una de las más conocidas es Mirabai, la santa-poetisa del siglo xvi. Actualmente la tradición *bhakti* coexiste con la tradición brahmánica más ritualista y rígida. De hecho una dimensión importante del creciente fundamentalismo hindú en la India en años recientes es precisamente el esfuerzo de algunos por darle una mayor prominencia a una interpretación del hinduismo por encima de las otras. Se trata de manera muy visible de una lucha contemporánea en torno a los significados.

De igual manera, históricamente han existido varias versiones de la gran epopeya del Ramayana, incluyendo versiones en las que Seta, el personaje central femenino, no muestra la subordinación servil a su esposo que tanto se enfatiza en la versión popular (tratada como texto sagrado) que ha moldeado la imagen de la mujer india ideal en los medios de comunicación modernos. La resistencia feminista a construcciones de género como éstas ha asumido diferentes formas, incluyendo el desafío a las interpretaciones populares de los personajes femeninos en las epopeyas y el llamar la atención a interpretaciones alternativas. Véase, por ejemplo, el ensayo de Uma Chakravarty, "The Seta Myth", en *Samya Skakti* 1 (julio de 1983) y el poema de Bina Agarwal, "Seta Speak", en *Indian Express*, del 17 de noviembre de 1985.

En tercer lugar, Shiva atribuye principalmente las formas de destrucción de la naturaleza y de opresión de las mujeres que actualmente existen (en términos tanto simbólicos como prácticos) a la historia de colonialismo del tercer mundo y a la imposición de la ciencia occidental y del modelo de desarrollo de Occidente. La experiencia colonial y las formas que ha adoptado el desarrollo moderno en los países del tercer mundo sin lugar a dudas han resultado ser destructivas y distorsionantes a nivel económico, institucional y cultural. Sin embargo, no se puede ignorar que este proceso afectó las bases pre-existentes de las desigualdades económicas y sociales (e incluso de género).

Es importante distinguir aquí entre el modelo particular de la modernización que claramente ha sido importado/adoptado desde el Occidente por muchos países del tercer mundo (con o sin una historia de colonización) y la base socio-económica sobre la cual se impuso este modelo. La India prebritánica, sobre todo durante el periodo Mughal, tenía una importante estratificación por castas/clases, aunque ésta variaba de una región a otra.<sup>16</sup> Esto tiene que haber afectado los patrones de acceso a los recursos naturales y de uso de los mismos por parte de las distintas clases y grupos sociales. Aunque aún hace falta mucha más investigación sobre la economía política del uso de los recursos naturales en el periodo precolonial, la evidencia de la existencia de comunidades campesinas diferenciadas en esa época nos advierte que hay que tener cautela con las amplias generalizaciones históricas sobre los efectos del dominio colonial.

Al ubicar el “problema” casi exclusivamente en la experiencia que ha tenido el tercer mundo del Occidente, Shiva no logra percibir las fuerzas políticas reales a nivel local que existían antes del colonialismo. Lo que actualmente existe es un legado complejo de interacciones coloniales y precoloniales que define las restricciones y los parámetros dentro de los cuales y desde los cuales deben proceder el pensamiento y la acción de hoy sobre el desarrollo, el uso de los recursos y el cambio social. En lo particular, una estrategia de cambio requiere de un análisis explícito de las causas estructurales de la degradación ambiental, sus efectos y sus respuestas a ella. A continuación sugiero el esbozo de un marco alternativo al cual llamo ambientalismo feminista.

<sup>16</sup> Véase Irfan Habib, “Peasant and Artisan Resistance in Mughal India”, en *McGill Studies in International Development*, núm. 34 (McGill University, Center for Developing Area Studies, 1964) y su ensayo en Tapan Ray Chaudhuri e Irfan Habib (eds.), *Cambridge Economic History of India* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

## EL AMBIENTALISMO FEMINISTA

Me gustaría sugerir aquí que se necesita entender que la relación de las mujeres y de los hombres con la naturaleza está enraizada en su realidad material, en sus formas específicas de interacción con el medio ambiente. De ahí que, debido a que hay una división del trabajo y una distribución de la propiedad y del poder basada en género y clase (/casta/raza), el género y la clase (/casta/raza) estructuran la interacción de las personas con la naturaleza y así estructuran los efectos del cambio ambiental sobre los individuos y sus respuestas a él. Y mientras que el conocimiento sobre la naturaleza se basa en la experiencia, la división del trabajo, de la propiedad y del poder que le dan forma a la experiencia, también le dan forma al conocimiento basado en la misma experiencia.

Por ejemplo, las mujeres pobres de origen campesino y tribal tradicionalmente han estado a cargo de conseguir la leña y el forraje. En las comunidades tribales y de los cerros también han estado a cargo de los cultivos. De ahí que sea muy probable que la degradación ambiental les afecte negativamente de manera muy concreta. Al mismo tiempo, en el transcurso de su interacción cotidiana con la naturaleza adquieren un conocimiento especial sobre variedades de especies y los procesos de regeneración natural. (Esto incluiría los conocimientos heredados de la madre, por ejemplo). Por lo tanto, se les podría ver como víctimas de la destrucción de la naturaleza y, a la vez, depositarias del conocimiento sobre la naturaleza de forma distinta de la de los hombres de su misma clase. El aspecto de víctima les daría un impulso cargado genéricamente para oponer resistencia y responder a la destrucción ambiental. El aspecto de depositaria de este conocimiento condicionaría su percepción y su toma de decisiones en torno a lo que se debería hacer. De hecho, con base en sus conocimientos provenientes de la experiencia, podrían dar una perspectiva especial sobre los procesos de la regeneración ambiental; una perspectiva que necesita informar nuestra visión de las vías alternativas al desarrollo. (Por extensión, es probable que las mujeres que ya no se encuentran utilizando este conocimiento para su sustento diario y que de alguna manera ya no se encuentran en contacto con el medio ambiente natural pierdan sus conocimientos con el pasar del tiempo, con lo cual perderían también la posibilidad de transmitirlos a otras mujeres).

Dentro de esta conceptualización, por lo tanto, se puede considerar que el vínculo entre las mujeres y el medio ambiente está estructurado por un género, una clase (/casta/raza), una organización de la producción, una reproducción y una distribución determinados. Se puede considerar que las construcciones ideológicas —como género, naturaleza, la relación entre los dos— son una par-

te interactiva de esta estructuración, más no su totalidad. A esta perspectiva le llamo “ambientalismo feminista”.

En términos de acción, esta perspectiva llamaría a luchar por los recursos y los significados. Implicaría lidiar con los grupos dominantes que tienen la propiedad, el poder, y el privilegio de controlar los recursos, y éstos u otros grupos que controlan lo que se piensa sobre ellos a través de los medios de comunicación e instituciones educativas, religiosas y legales. En el frente feminista habría la necesidad de desafiar y transformar las nociones sobre género y la división misma del trabajo y de recursos entre los géneros. En el frente ambientalista habría la necesidad de desafiar y transformar no sólo las nociones sobre la relación entre las personas y la naturaleza, sino también los métodos mismos de apropiación de los recursos de la naturaleza por unos cuantos. El ambientalismo feminista subraya la necesidad de enfrentar estas dimensiones desde ambos frentes. Para concretar la discusión, hay que considerar la experiencia de la India expuesta en la siguiente sección enfocada en el medio ambiente rural.

#### LA DEGRADACIÓN AMBIENTAL Y LAS FORMAS DE APROPIACIÓN

En la India (al igual que en gran parte de Asia y África), las familias rurales recoleccionan una amplia variedad de productos esenciales de las tierras comunales y los bosques del pueblo para su uso personal y para la venta, como alimentos, leña, forraje, madera, estiércol, bambú, hierbas medicinales, aceites, materiales para la construcción y la manufactura de artesanías, resinas, goma, miel y especias.<sup>17</sup> Aunque en cierta manera todas las familias rurales hacen uso de las tierras comunales, por la forma distorsionada de distribución de las tierras privadas en el subcontinente, resultan de crucial importancia para los más pobres.<sup>18</sup> Los datos para los inicios de la década de los ochenta de doce semidistritos áridos de siete estados de la India indican que para las familias rurales pobres (los sin tie-

<sup>17</sup> Véase particularmente Kersala Forestry Research Institute, *Studies in the Changing Patterns of Man-Forest Interaction and its Implications for Ecology and Management* (Tiruvandrum, 1980), p. 235.

<sup>18</sup> Se calcula que en 1981-1982, un 66.6 por ciento de las familias con tierra en la India rural tenía una hectárea o menos y representaba sólo un 12.2 por ciento de todas las tierras propiedad de familias de las áreas rurales (National Sample Survey Organization, *Thirty-seventh Round Report on Land Holdings-1, Some Aspects of Household Ownership Holdings* (del Departamento de Estadística del gobierno de la India, 1987). La distribución de la tenencia operativa de las tierras es prácticamente igual de distorsionada.

rra y los que tienen un equivalente a dos hectáreas de tierras áridas) las tierras comunales del pueblo producen por lo menos 9% de sus ingresos totales y en la mayoría de los casos hasta 20% o más. Sin embargo, contribuyen con sólo entre uno y cuatro por ciento de los ingresos de los no pobres. Los pobres dependen en gran medida de la leña y el forraje que recolectan: las tierras comunales producen más del 91 por ciento de la leña y más del 69 por ciento de sus necesidades de pastizaje, en comparación con la autosuficiencia relativa de las propiedades mayores. El acceso a las tierras comunales reduce las desigualdades de ingreso entre las familias pobres y las no pobres. También existe un vínculo cercano entre la viabilidad de los recursos de la propiedad privada de los pequeños agricultores y su acceso a las tierras comunales para el pastoreo de sus animales.<sup>19</sup>

De igual manera, los bosques siempre han sido una fuente importante para ganarse la vida, sobre todo para las poblaciones tribales, y sentaron la base para el cultivo, la cacería y la recolección de productos no maderables del bosque. Se estima que en la India unos 30 millones de personas o más dependen totalmente o de manera considerable de los productos del bosque para ganarse la vida.<sup>20</sup> Estas fuentes adoptan un estado crítico cuando la cosecha es mala y durante una época de sequía o de hambruna.

La salud de los bosques, a su vez, tiene un impacto sobre la salud del suelo (sobre todo de los cerros) y sobre la disponibilidad de tierra y de agua de superficie para la irrigación y para beber. Para un gran porcentaje de las familias rurales, el agua que usan para la irrigación, el consumo y diferentes usos domésticos proviene directamente de ríos y arroyos en los cerros y los llanos. Nuevamente, la naturaleza de la dependencia y del acceso difiere según la clase. Las familias más pudientes pueden localizar las aguas subterráneas (relativamente más limpias) para consumo humano y para la irrigación ya que pueden cavar una cantidad mayor de pozos más profundos, mientras que los pobres dependen básicamente de las aguas superficiales.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Véanse N. S. Jodha, "Common Property Resources and Rural Poor", en *Economic and Political Weekly*, 5 de julio de 1986, 1169-1181; y Piers Blaikie, *The Political Economy of Soil Erosion in Developing Countries* (Londres y Nueva York, Longman, 1985).

<sup>20</sup> Sharad Kulkarni, "Towards a Social Forestry Policy", en *Economic and Political Weekly*, 5 de febrero de 1983, 191-196.

<sup>21</sup> Véanse V. Pingle, "Some Studies of Two Tribal Groups of Central India, pt. 2: The Importance of Food Consumed in Two Different Seasons", en *Plant Food for Man* 1 (1975); y Bina Agarwal, "Social Security and the Family: Coping with Seasonality and Calamity in Rural India", en *Journal of Peasant Studies* 17 (abril de 1990), pp. 341-412.

Sin embargo, la disponibilidad de los recursos naturales del país para los pobres se ve erosionada por dos tendencias paralelas e interrelacionadas: [en primer lugar] la creciente degradación tanto en cantidad como en calidad de los recursos naturales; y en segundo lugar, por su estatización (apropiación por parte del Estado) y su privatización (apropiación por parte de una minoría de individuos) cada vez mayores, con una baja correspondiente en lo que anteriormente era comunal. Estas dos tendencias, tanto independiente como interactivamente, se encuentran detrás de muchos de los efectos diferenciales, según género y raza, de la degradación ambiental posteriormente esbozada. De manera independiente, la tendencia a la degradación está reduciendo la disponibilidad general, y la tendencia a la estatización y a la privatización está incrementando las desigualdades de la distribución de lo disponible. De manera interactiva, una distribución alterada a favor del Estado y de algunos individuos lejos del control de la comunidad puede contribuir a la degradación ambiental, ya que es probable que los sistemas comunitarios de administración de los recursos sean más efectivos para la protección del ambiente y la regeneración que los del Estado o de algunos individuos. A estas dos tendencias les llamo factores primarios subyacentes en los efectos de clase y de género del cambio ambiental. Varios factores intermedios afectan a estas tendencias primarias, los más importantes, según mi punto de vista, son los siguientes: la erosión de los sistemas de administración de los recursos de la comunidad que resulta de la pérdida de los “derechos de control” sobre los recursos naturales por parte de la comunidad,<sup>22</sup> el crecimiento de la población, las opciones tecnológicas para la agricultura y su efecto sobre los sistemas de conocimiento locales. También necesitan ser vistos en términos interactivos. Hay que considerar cada uno a la vez.

#### LAS FORMAS DE DEGRADACIÓN AMBIENTAL

Aunque sigue habiendo una base de datos inadecuada que indique hasta qué grado exacto se ha degradado el medio ambiente en la India y sus variaciones trans-regionales, la información disponible a nivel macro proporciona suficientes indicadores que justifican el que exista preocupación, si no es que incluso alarma.

<sup>22</sup> Aquí prefiero usar el término “derechos de control” en vez del término más común de “derechos de propiedad”, ya que lo que parece crítico en este contexto es menos quién tiene la propiedad de los recursos que quién tiene el control sobre los mismos. De ahí, por ejemplo, que el control de los recursos propiedad del Estado pueda descansar de manera efectiva en la comunidad del pueblo.

La degradación de la base de recursos naturales de la India se manifiesta en los bosques que tienden a desaparecer, las condiciones cada vez más deterioradas del suelo y el agotamiento de los recursos hidráulicos. Los datos sobre la India obtenidos vía satélite muestran que en 1985-1987 un 19.5 por ciento del área geográfica del país estaba forestado y que se iba reduciendo a una tasa estimada de 1.3 millones de hectáreas por año.<sup>23</sup> Nuevamente, según estadísticas oficiales, en 1980, el 56.6 por ciento de la tierra de la India tenía problemas ambientales, sobre todo de erosión debida al agua y al viento. Los cálculos no-oficiales arrojan cifras incluso más elevadas. En algunos proyectos para la construcción de canales se ha perdido la mitad del territorio que se podría haber irrigado y cultivado debido al estancamiento del agua,<sup>24</sup> lo cual crea lo que las personas de allí llaman “desiertos mojados”. Entre 1971 y 1981 se duplicó el área de inundaciones periódicas y la fertilidad de la tierra está declinando debido al uso excesivo de fertilizantes químicos. De igual manera, está fallando la disponibilidad del agua tanto del subsuelo como de la superficie. En varias regiones han estado cayendo de manera permanente los niveles de agua del subsuelo, incluyendo el norte de la India con sus tradicionales tasas elevadas de agua, debido al hundimiento indiscriminado de los pozos perforados, el principal insumo de la tecnología de la Revolución Verde.<sup>25</sup> Como resultado, se han secado muchos pozos de agua potable o bien se han vuelto inutilizables. Además, la infiltración de fertilizantes y pesticidas en las fuentes de agua natural ha ido destruyendo a los peces y ha contaminado el agua para consumo humano en varias áreas.<sup>26</sup>

#### EL PROCESO DE LA ESTATIZACIÓN

En la India, tanto bajo el dominio colonial como en el periodo poscolonial de control estatal de los bosques y tierras comunales de los pueblos, el acceso selectivo ha beneficiado tan sólo a unos cuantos. Para empezar, varios aspectos

<sup>23</sup> *Forestry Survey of India* (Nueva Delhi, Ministerio del Medio Ambiente y Bosques del gobierno de la India, 1990).

<sup>24</sup> P. K. Josh y A. K. Agnihotri, “An Assessment of the Adverse Effects of Canal Irrigation in India”, en *Indian Journal of Agricultural Economics* 39 (julio-septiembre de 1984), pp. 528-536.

<sup>25</sup> Véanse, por ejemplo, Jayanta Bandyopadhyay, “A Case Study of Environmental Degradation in Karnataka” (ponencia presentada en un taller sobre sequía y desertificación. India International Center, 17-18 de mayo de 1986); y B. D. Dhawan, *Development of Tubewell Irrigation in India* (Delhi, Agricole Publishing Academy, 1982).

<sup>26</sup> Center for Science and Development, *The State of India's Environment: A Citizen's Report*, 1985-1986 (Delhi, Agricole Publishing Academy, 1982).

de las políticas colonialistas de los británicos han tenido efectos a largo plazo.<sup>27</sup> En primer lugar, los británicos establecieron el monopolio del Estado sobre los bosques, reservando grandes áreas para la extracción de madera. En segundo lugar, a esto lo acompañó una restricción fuerte a los derechos de las poblaciones locales sobre estos recursos, derechos basados en la costumbre. El derecho de acceso a estas áreas sólo se concedía en condiciones altamente restringidas, que incluían la prohibición total a la venta o trueque de los productos del bosque por los que sustentaban este derecho. Paralelamente, la oficina de colonización de bosques le daba concesiones importantes tan sólo a quienes deseaba privilegiar. En tercer lugar, el Estado colonial promovía la idea de una administración “científica” de los bosques, que básicamente velaba la práctica de estimular las especies que comercialmente arrojaban ganancias mayores a menudo a costa de las especies utilizadas por la población local. En cuarto lugar, los contratistas privados de Europa y de la India prácticamente explotaban los bosques de manera indiscriminada, sobre todo para construir vías férreas, barcos y puentes. Además, se estimulaba la tala de árboles para establecer plantaciones de té y de café y ampliar el área dedicada a la agricultura para así aumentar los fondos que obtenía el gobierno a través de los impuestos sobre la propiedad de la tierra. De hecho, estas políticas: a) erosionaron de manera grave los sistemas locales de administración de bosques; b) legalmente le cercenaron al pueblo una fuente importante de sustento, aunque siguieron entrando a los bosques de manera ilegal; c) crearon una fuente continua de tensión entre los funcionarios forestales y los habitantes locales; y d) orientaron el manejo de los bosques hacia las necesidades comerciales.

Las políticas postindependentistas muestran un viraje pequeño con respecto a la visión colonialista de los bosques como fuente de uso comercial y de ganancias económicas. El monopolio del Estado sobre los bosques ha persistido, con todas las tensiones que lo acompañan, al igual que la práctica de la silvicultura científica en interés de la ganancia. De hecho, han aumentado las restricciones al acceso de los habitantes locales a los productos no-maderables del bosque y los guardias forestales del gobierno siguen hostigando y explotando a los habitantes de los bosques de manera generalizada.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Véase particularmente Ramachandra Guha, “Forestry in British and Post-British India: A Historical Analysis”, en *Economic and Political Weekly*, 29 de octubre de 1983, pp. 1882-1996.

<sup>28</sup> Véanse Malini Chand y Rita Bezboruah, “Employment Opportunities for Women in Forestry”, en *Community Forestry and People's Participation-Seminar Report* (Ranchi Consortium for Community Forestry, 20-22 de noviembre de 1980), y Srilata Swaminathan, “Environment: Tree versus Man”, *India International Center Quarterly* 9, núm. 3 y 4 (1982).

## EL PROCESO DE LA PRIVATIZACIÓN

Paralelo al proceso de estatización se ha dado una creciente privatización de los recursos comunitarios en manos de particulares (sobre todo hombres). Por costumbre, gran parte de las tierras comunales de los pueblos, sobre todo en el noroeste de la India, era lo que se podría llamar “tierras comunitarias-privadas”, es decir, eran privadas en tanto que el derecho de uso de esas tierras por lo general se limitaba a los miembros de la comunidad y eran, por lo tanto, excluyentes; al mismo tiempo eran comunales en tanto que era un grupo, más que un individuo, el que estaba a cargo del manejo de esos derechos.<sup>29</sup> Las tierras comunales de los pueblos cayeron de 26 por ciento a 63 por ciento en las diferentes regiones entre 1950 y 1984. Este hecho se puede atribuir básicamente a la política del Estado de actuar a beneficio de grupos selectos por encima de los demás, incluyendo invasiones ilegales de campesinos que con el tiempo se fueron legalizando; la subasta de parte de las tierras comunales por el gobierno a contratistas privados para su explotación comercial; y la distribución de tierras comunales por parte del gobierno a individuos bajo diferentes planes que, en teoría, respondían a beneficiar a los pobres, pero, en la práctica, tan sólo beneficiaban a los campesinos que ocupaban una posición más desahogada de por sí.<sup>30</sup> En dieciséis de los diecinueve distritos cubiertos, se beneficiaron menos pobres que no-pobres. Así que los pobres perdían a nivel colectivo, mientras que a nivel individual tampoco era mucho lo que ganaban.

De manera similar, existen desigualdades espectaculares en la distribución de las aguas subterráneas extraídas a través de la perforación de pozos. Estas aguas de hecho constituyen lo que serían propiedades comunales subterráneas. Los pozos profundos se concentran en manos de los ricos y la concomitante caída en los cuadros referentes al agua implica que en muchos lugares se han secado los pozos más superficiales de agua potable y para la irrigación que usan los pobres. En algunas regiones también se ha agotado la humedad del suelo por el uso de la tierra que hacen las familias más pobres.<sup>31</sup>

Ahora bien, consideremos los factores intermedios mencionados anteriormente: la erosión de los sistemas de administración de recursos de la comuni-

<sup>29</sup> Sin embargo, el grado en que la comunidad del pueblo actuaba como un grupo cohesionado y la extensión del control que ejercía sobre las tierras comunales variaba a lo largo de la India no dividida: era mucho mayor en el noroeste que en cualquier otra zona (véase B.H. Baden-Powell, *The Indian Village Community* [New Haven, Conn, véase HRAF Press, 1957]).

<sup>30</sup> Para una discusión detallada sobre estas causas, véase Jodha.

<sup>31</sup> Bandyopadhyay.

dad, el crecimiento de la población, las opciones tecnológicas de la agricultura y la erosión de los sistemas de conocimiento locales.

#### LA EROSIÓN DE LOS SISTEMAS DE ADMINISTRACIÓN DE RECURSOS DE LA COMUNIDAD

La estatización y la privatización de los recursos naturales, a su vez, han minado de manera sistemática tanto las disposiciones institucionales tradicionales sobre el uso de los recursos y el forraje como las prácticas de la agricultura de recambio que característicamente respetaban a la naturaleza.<sup>32</sup> Algunas creencias religiosas y populares tradicionales también contribuían (como ya se hizo notar) a la conservación de la naturaleza, sobre todo de los árboles o huertos considerados sagrados.<sup>33</sup>

Claro está que se necesita de documentación más empírica sobre qué tan generalizados estaban estos sistemas tradicionales de manejo y sobre los contextos en los cuales se logró asegurar la cooperación comunitaria. Sin embargo, el punto básico es que ahí donde existió un manejo comunitario tradicional, como se diera en muchas áreas, *la responsabilidad por el manejo de los recursos se relacionaba con el uso de los recursos* a través de las instituciones comunitarias locales. Esta relación se rompe cuando los recursos dejan de estar bajo el control de la comunidad para pasar a manos del Estado o de particulares.

<sup>32</sup> Sobre los sistemas tradicionales de manejo del agua por parte de la comunidad, véanse Nirmal Sengupta, "Irrigation: Traditional vs. Modern", en *Economic and Political Weekly*, número especial (noviembre de 1985), pp. 1919-1938; Edmund R. Leach, Pul Eliya, *A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship* (Cambridge, Cambridge University Press, 1967); y David Seklar, "The New Era of Irrigation Management in India" (fotocopia, Ford Foundation, Delhi, 1981). Sobre el manejo comunal de los bosques y tierras comunales del pueblo, véanse Ramachandra Guha, "Scientific Forestry and Social Change in Uttarakhand" (pp. 1939-1952), y Madhav Gadgil, "Towards an Ecological History of India" (pp. 1909-1938) ambos en *Economic and Political Weekly*, número especial (noviembre de 1985); y M. Moench, "Turf and Forest Management in a Garhwal Hill Village", en Louise Fortmann y John W. Bruce Boulder (eds.), *Whose Trees? Proprietary Dimensions of Forestry* (Colo, Westview Press, 1988). Sobre la práctica de recolección de leña, véase Bina Agarwal, "Under the Cooking Pot: The Political Economy of the Domestic Fuel Crisis in Rural South Asia", en *IDS Bulletin* 18, núm. 1 (1987), pp. 11-22. Las familias de las áreas rurales tradicionalmente recolectaban leña menuda y ramas caídas para usar para cocinar lo cual no destruía los árboles. Hasta en la actualidad en el norte de la India se sigue realizando esta práctica en el 75% de los casos (y en otras áreas en un 100%).

<sup>33</sup> La conservación de los bosques sagrados descrita en la nota 14 sería uno de estos ejemplos.

A su vez, el cambio del control y el manejo de la propiedad comunal por parte de la comunidad a la propiedad y el control estatal o individual ha incrementado la degradación ambiental.<sup>34</sup> Como hacen notar Daniel W. Bromley y Michael M. Cernea, “el aparente manejo del medio ambiente creado a través de agencias de gobierno y el aura de una política coherente a través de la emisión de decretos que prohíben la entrada a las propiedades del estado y la cosecha de los productos de las mismas ha conducido a una degradación continua de los recursos bajo la mirada tolerante de las agencias de gobierno”.<sup>35</sup>

Los derechos de propiedad concedidos a individuos tampoco garantizan la regeneración del medio ambiente. De hecho, como se discutirá a más profundidad posteriormente, los agricultores que buscan plantar árboles con vista a obtener ganancias a corto plazo a nivel individual tienden a plantar árboles comerciales de rápido crecimiento, como los eucaliptos, que en términos ambientales pueden resultar muy costosos.

#### EL CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN

A la degradación ambiental se le ha atribuido la responsabilidad de haber causado un crecimiento poblacional excesivo. Y, sin lugar a dudas, es muy probable que llegue a degradar al medio ambiente una población de crecimiento acelerado que a lo largo del tiempo hace uso de la base limitada de tierra/agua/ bosque. Sin embargo, es evidente que detrás del *ritmo* al cual se da este proceso y la *manera en que se distribuyen sus costos* se encuentran dimensiones de política económica. La explotación continua de los bosques (legal e ilegal) y la creciente apropiación por unos cuantos de las tierras comunales y los recursos hidráulicos del subsuelo de los pueblos, deja a la gran mayoría en una situación en la cual se ven forzados a sobrevivir con una base cada vez menor de recursos naturales. A esto se agrega la evidente erosión de los sistemas de manejo de los recursos de la comunidad que limita lo que se pueda tomar de los recursos de la comunidad, los cuales —a pesar de la presión popular— podrían haber asegurado su protección.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Véase además la discusión en Partha Dasgupta y Karl-Goran Maler, “The Environment and Emerging Development Issues” (ponencia presentada en la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Wider, Helsinki, septiembre de 1990).

<sup>35</sup> Daniel W. Bromley y Michael M. Cernea, “The Management of Common Property Natural Resources”, World Bank Discussion Paper No. 57 (Washington, D.C., World Bank, 1989), p. 25.

<sup>36</sup> *Ibid.*

Se podría considerar que el crecimiento de la población exagera una situación determinada aunque no necesariamente como la causa primordial. Es cuestionable que las intervenciones para controlar el crecimiento de la población puedan refrenar la degradación ambiental, aunque está claro que, como arguye Paul Shaw, “pueden hacer tiempo mientras desciframos cómo descubrir más causas últimas”.<sup>37</sup>

El hecho de que la causalidad se pueda dar en sentido inverso en el vínculo entre la degradación ambiental y el crecimiento poblacional hace que esta posibilidad se vuelva más compleja. Por ejemplo, la pobreza asociada con la degradación ambiental podría inducir una gama de respuestas que incrementen la fertilidad (una reducción en la educación de las niñas al dedicarse a la recolección de leña y forraje, lo cual, debido a la correlación negativa entre educación de las mujeres y fertilidad, a largo plazo lleva a un incremento en los niveles de fertilidad; tasas más altas de mortalidad infantil, lo cual induce niveles más altos de fertilidad para asegurar una familia más numerosa; y el tener una mayor cantidad de hijos para hacer que le resulte posible a la familia diversificar ingresos como un mecanismo para reducir el nivel de riesgo en áreas de alto riesgo ambiental.<sup>38</sup> Estas asociaciones son otro recordatorio de que es de gran importancia enfocar el estatus de la mujer al formular políticas para la protección ambiental.

#### LAS OPCIONES TECNOLÓGICAS PARA LA AGRICULTURA Y LA EROSIÓN DE LOS SISTEMAS DE CONOCIMIENTO LOCALES

Muchas de las formas de degradación ambiental señaladas se asocian con la tecnología de la Revolución Verde adoptada para incrementar la producción de cultivos. Aunque este objetivo ha tenido un éxito espectacular a corto plazo, ha implicado costos altos para el medio ambiente, como la caída de los niveles de agua debido a la perforación de pozos, suelos con un excedente de agua o de sal producto de los planes de irrigación a gran escala, una caída en la fertilidad de

<sup>37</sup> Paul Shaw, “Population Environment and Women: An Analytical Framework” (ponencia preparada para el Fondo de Naciones Unidas para Actividades Poblacionales/United Nations Fund for Population Activities-UNFPA, Reunión de Consulta Inter-Agencia, Nueva York, 6 de marzo de 1989), p. 7.

<sup>38</sup> Mark Rosenzweig y Kenneth I. Wolpin, “Specific Experience, Household Structure, and Intergenerational Transfers: Farm Family Land and Labour Arrangements in Developing Countries”, en *Quarterly Journal of Economics* 100, sup. (1985), pp. 961-987.

la tierra acompañada de un uso excesivo de fertilizantes químicos y la contaminación del agua con pesticidas. Más aún, parecería dudosa la sustentabilidad a largo plazo de los incrementos de la producción logrados hasta la fecha. Las condiciones deterioradas del agua y del suelo ya se están reflejando en un declive en el rendimiento de los cultivos.<sup>39</sup> La variedad genética también se ha reducido y muchas de las variedades de cultivos desarrollados localmente (puestas a prueba sobre un periodo largo de tiempo y adaptadas a las condiciones locales) han sido reemplazadas por semillas mejoradas más susceptibles a los ataques de plagas. La tasa de crecimiento anual de la producción agrícola a largo plazo en la India de 1968 a 1985 fue de 2.6%, es decir, ligeramente *menor* que la tasa pre-Revolución Verde de 1950 a 1965, que fue de 3.08%. Los rendimientos de los cultivos también son más inestables.<sup>40</sup> Todo esto cuestiona la sustentabilidad del crecimiento agrícola a largo plazo y, más generalmente, de los sistemas rurales de producción, bajo las actuales formas de tecnología y manejo de recursos en la India y, de hecho, en el sur de Asia.

No se puede separar la selección de tecnologías agrícolas y sistemas de producción de la perspectiva dominante de lo que constituye la agricultura científica. La Revolución Verde representa una combinación tecnológica que prioriza la investigación de laboratorio y los insumos manufacturados y trata a la agricultura como un sistema de producción aislado. De hecho, la expansión agrícola indiscriminada, con pocas intenciones de mantener el equilibrio entre los bosques, los campos de cultivo y las tierras de pastoreo, presupone que es antagónica la relación entre la agricultura, los bosques y las tierras comunales de los pueblos, más que complementaria. En contraposición, los sistemas agrícolas orgánicos (actualmente en proceso acelerado de eclipsamiento) dependen justamente de que se mantenga este equilibrio. De manera más general, con el pasar de los años ha habido una devaluación y una marginación sistemáticas del conocimiento autóctono sobre las variedades de especies, sobre los procesos de la naturaleza (cómo se forman los bosques, los diferentes tipos de suelo y el agua y se sostienen de manera interrelacionada), y formas sustentables de interacción entre las personas y la naturaleza. Estas tendencias no se restringen a los países que funcionan dentro de la modalidad capitalista. En China están surgiendo problemas similares de deforestación, desertificación, salinación, el

<sup>39</sup> En algunas obras de irrigación a gran escala, el rendimiento de los cultivos es *más bajo* que el del periodo inmediatamente anterior al proyecto (Joshi y Agnihotri).

<sup>40</sup> C. H. Hanumantha Rao, S. K. Ray y K. Subbarao, *Unstable Agriculture and Drought*, (Delhi, Vikas Publishing, 1988).

ataque reiterado de plagas secundarias sobre los cultivos y contaminación por plaguicidas.<sup>41</sup>

No es la ciencia moderna en sí misma lo que está en juego aquí, sino el proceso a través del cual se genera y se aplica lo que se considera “conocimiento científico” y la forma en que se distribuyen los frutos de esta aplicación. Dentro de la clasificación jerárquica de los diferentes tipos de conocimiento, se tiende a considerar menos valioso el que se adquiere a través de las formas tradicionales de interactuar con la naturaleza.<sup>42</sup> Y las personas que utilizan este conocimiento en sus vidas cotidianas, campesinos y habitantes del bosque, y sobre todo las mujeres de estas comunidades, tienden a ser excluidas de las instituciones que crean lo que se considera conocimiento científico. Estas barreras no son inevitables. En Meiji, Japón, se incorporó el conocimiento y la capacidad de innovar de los campesinos en el cuerpo más amplio del conocimiento científico a través de la interacción sistemática entre el campesino, el latifundista del pueblo y el científico. Esto hizo que fuera posible el flujo bilateral de información del campesino al científico y viceversa: “De ahí que el conocimiento íntimo de lo mejor de los métodos agrícolas tradicionales haya sido el punto de partida de la investigación agrícola y las actividades latifundistas”.<sup>43</sup>

Estos intentos contrastan marcadamente con el flujo de información vertical más tradicional (de arriba a abajo), desde los considerados expertos (los científicos-profesionistas) hacia aquellos considerados ignorantes (los usuarios del pueblo). Se trata tan sólo en parte de un problema de diferencias de clase. Detrás de la división entre los científicos-profesionistas (por lo general localizados en las urbes) y los usuarios rurales de las innovaciones (incluyendo los innovadores-usuarios), cuyos conocimientos provienen más de la experiencia del campo que de la educación formal, también se encuentran las divisiones entre el trabajo intelectual y el físico, entre la ciudad y el campo, y entre las mujeres y los hombres.

<sup>41</sup> Bernhard Glaeser (ed.), *Learning from China? Development and Environment in Third World Countries* (Londres, Allen & Unwin, 1987).

<sup>42</sup> Véase también Stephen A. Marglin, “Losing Touch: The Cultural Conditions of Worker Accommodation and Resistance”, en Frederique A. Marglin y Stephen A. Marglin (eds.), *Knowledge and Power* (Oxford, Oxford University Press, 1988).

<sup>43</sup> Véase Bruce F. Johnson, “The Japanese Model of Agricultural Development: Its Relevance to Developing Nations”, en Kazushi Ohkawa, Bruce F. Johnson y Hiromitsu Kaneda (eds.), *Agriculture and Economic Growth: Japan's Experience* (Princeton, Princeton University Press, 1969), 61.

## LOS EFECTOS DE CLASE-GÉNERO

Llegamos, pues, a los efectos de clase-género de los procesos de degradación, estatización y privatización de los recursos naturales y la erosión de los sistemas tradicionales de conocimiento y manejo de los recursos. Estos procesos han tenido un efecto particularmente negativo sobre las familias pobres debido a la mayor dependencia, ya señalada, de estas familias de los recursos comunales. Sin embargo, concentrarse en la importancia de clase de los recursos comunales es tan sólo parte de la película, también está una dimensión de género de importancia crítica, ya que las mujeres y las niñas son las que resultan afectadas de manera más negativa por la degradación ambiental. Las razones que explican esto son primordialmente tres. En primer lugar, hay una preexistente división del trabajo por género. Son las mujeres pobres de las familias campesinas y tribales quienes realizan la mayor parte de la recolección en productos de los bosques y las tierras comunales, y de la carga de agua de los pozos y ríos. Además, las mujeres de esas familias cargan con la importante responsabilidad de sostener a la familia y a menudo son las principales proveedoras económicas y, en el caso de las familias encabezadas por una mujer, llegan a ser las únicas.

En segundo lugar, en las familias rurales existen diferencias de género sistemáticas en la distribución de recursos de subsistencia (incluyendo los alimentos y los cuidados de la salud), como puede apreciarse a través de una gama de indicadores: índices antropométricos, tasas de morbilidad y mortandad, datos sobre la admisión hospitalaria y la proporción de sexos (que es de 93 mujeres por cada cien hombres en la India).<sup>44</sup> Estas diferencias, sobre todo en el cuidado de la salud, son generalizadas en la India (y de hecho, en el sur de Asia).<sup>45</sup>

En tercer lugar, existen desigualdades importantes en el acceso que tienen las mujeres y los hombres a las tierras agrícolas, el recurso productivo más crítico en las economías rurales y la tecnología productiva que se le asocia.<sup>46</sup> Las

<sup>44</sup> Véase Bina Agarwal, "Women, Poverty, and Agricultural Growth in India", en *Journal of Peasant Studies* 13 (julio de 1986), pp. 165-220, para una reseña de bibliografía y cuestiones relacionadas con este tema.

<sup>45</sup> Estas proporciones por sexo son particularmente adversas a la mujer en las regiones prósperas en términos agrícolas del noroeste de Punjab y Haryana, en donde estas cifras corresponden a 88 y 87 mujeres de cada cien hombres, respectivamente. Para una discusión sobre las causas de esta variación regional, véanse Bina Agarwal, "Women, Poverty, and Agricultural Growth in India", y Barbara Miller, *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in North-West India* (Ithaca, Cornell University Press, 1981).

<sup>46</sup> En la India, es raro que las mujeres sean propietarias de tierra y en la mayoría de las áreas además tienen acceso limitado a posesiones personales como dinero y joyas. Véase Bina Agarwal,

mujeres también tienen una posición de desventaja sistemática en el mercado de trabajo. Cuentan con menos oportunidades de empleo, menos movilidad ocupacional, niveles más bajos de capacitación y una remuneración más baja por el mismo trabajo o trabajo semejante.<sup>47</sup> Debido a la mayor especificidad del trabajo de las mujeres, también enfrentan mayores fluctuaciones estacionales en el empleo y el nivel de ganancia que los hombres, con alzas más agudas y temporadas inactivas más largas en muchas regiones y una oportunidad menor de encontrar empleo en la temporada inactiva.<sup>48</sup>

Debido a los derechos limitados sobre los recursos de propiedad privada, como las tierras de cultivo, los derechos a los recursos de la comunidad, tales como las tierras comunales del pueblo, siempre les han proporcionado una fuente de sobrevivencia a las mujeres y a los niños y niñas rurales (sobre todo aquellos de familias campesinas tribales, sin tierra o marginales) sin mediar relaciones de dependencia sobre hombres adultos. Por ejemplo, el acceso a las tierras comunales del pueblo, por lo general, se relaciona con la pertenencia a la comunidad del pueblo y, por lo tanto, las mujeres son excluidas, como lo pueden resultar en el sistema basado en la propiedad privada individualizada. Esto adquiere una importancia adicional en regiones con normas fuertes de exclusión de las mujeres (como lo es el noroeste de la India), en donde se restringe el acceso de las mujeres a la economía del dinero y al mercado mismo, el cual depende de la mediación de los hombres de su familia.<sup>49</sup>

Es en el contexto de este fondo analítico que debemos examinar lo que llamo “los efectos de clase-género” de los procesos de degradación ambiental, estatización y privatización (los efectos de género mediados por la clase). Estos

---

“Who Sows? Who Reaps? Women and Land Rights in India”, en *Journal of Peasant Studies* 15 (julio de 1988), pp. 531-581.

<sup>47</sup> Véanse discusiones en Agarwal, “Women, Poverty, and Agricultural Growth in India”; Bina Agarwal, “Rural Women and the High Yielding Rice Technology in India”, en *Economic and Political Weekly*, 31 de marzo de 1984, pp. A39-A52; y Kalpana Bardhan, “Rural Employment, Welfare, and Status: Forces of Tradition and Change in India”, en *Economic and Political Weekly*, 25 de junio de 1977, pp. A34-A48; 2 de julio de 1977, pp. 1062-1074; 9 de julio de 1977, pp. 1101-1118.

<sup>48</sup> Véanse Agarwal, “Rural Women and the High Yielding Rice Technology in India”, y James G. Ryan y R. D. Ghodake, “Labour Market Behaviour in Rural Villages in South India: Effects of Season, Sex, and Socio-Economic Status”, avances de investigación, Economic Programme 14, International Crop Research Institute for Semi-Arid Tropics (ICRISAT), Hyderabad (1980).

<sup>49</sup> Véanse Bina Agarwal, “Women, Land, and Ideology in India”, en Haleh Afshar y Bina Agarwal (eds.), *Women, Poverty, and Ideology: Contradictory Pressures, Uneasy Resolutions* (Londres, MacMillan, 1989); y Ursula Sharma, *Women, Work, and Property in North-West India* (Londres, Tavistock, 1980).

efectos se relacionan con, por lo menos, seis aspectos críticos: tiempo, ingresos, nutrición, salud, redes de sobrevivencia social y conocimiento indígena. Cada uno de estos efectos tiene importancia en toda la India. Sin embargo, la intensidad con la que se presentan y las interrelaciones difieren de una región a otra con diferencias en la ecología, la tecnología agrícola, la distribución de la tierra, las estructuras sociales, a las cuales se asocian diferencias en la división del trabajo por género, las relaciones sociales, las formas de vida y los sistemas de parentesco.<sup>50</sup> Aunque no se pretende realizar una división regional sistemática de los efectos, a continuación se contextualiza cada uno de los ejemplos por región.

#### SOBRE EL TIEMPO

Debido a que las mujeres son las principales recolectoras de leña, forraje y agua, es básicamente su jornada de trabajo (que de por sí llega a un promedio de entre diez y doce horas) la que se ve alargada por el agotamiento de los bosques, las aguas y los suelos, y por la reducción del acceso a ellos. La leña, por ejemplo, es la fuente individual más importante de energía doméstica de la India (proporciona más de 65% de la energía doméstica en los cerros y desiertos del norte). Gran parte de la leña se recolecta y no se compra, sobre todo por parte de los pobres. Recientemente el tiempo de recolección de leña se ha multiplicado por siete. En algunos pueblos de Gujarat, en el oeste de la India, las búsquedas de incluso cuatro o cinco horas producen poco, aparte de unos cuantos arbustos, hierbas y raíces de árboles, las cuales no producen un calor adecuado.

De igual manera, con la declinación de las tierras comunales la recolección de forraje toma más tiempo. Como dijera una mujer de los cerros de Uttar Pradeshu (en el noroeste de la India):

Cuando éramos jóvenes solíamos ir al bosque temprano en la mañana sin haber comido nada. Allí comíamos suficientes moras y fruta silvestre ... bebíamos el (agua) dulce fresca de las raíces del banj (roble) ... En poco tiempo recolectábamos todo el forraje y la leña que necesitábamos, descansábamos a la sombra de unos árbo-

<sup>50</sup> Para un mapeo transregional detallado de estas variables en el contexto de los derechos a la tierra de las mujeres en el sur de Asia, véase Bina Agarwal, *Who Sows? Who Reaps? Gender and Land Rights in South Asia*, por publicarse, (Cambridge, Cambridge University Press).

les enormes y luego volvíamos a casa. Con la desaparición de los árboles ha desaparecido todo lo demás.<sup>51</sup>

La escasez de agua potable ha exacerbado el peso que tiene el tiempo y la energía sobre las mujeres y las niñas. En aquellos lugares donde las mujeres de casta baja por lo general tienen acceso a un solo pozo, si se llegase a secar, implicaría que tuvieran que esperar eternamente a que las mujeres de las castas más altas les llenasen sus vasijas, como sucediera en Orissa.<sup>52</sup> Ocurre un problema similar cuando se vuelven salinos los pozos de agua que se ubican cerca de las obras de irrigación.

En Uttar Pradesh, según una activista de base, la creciente dificultad de las vidas de las mujeres jóvenes producto de la degradación ecológica ha llevado en años recientes a un número mayor de suicidios entre ellas.<sup>53</sup> Su incapacidad para obtener cantidades adecuadas de agua, forraje y leña causa tensiones con sus suegras (ya que cuando ellas eran jóvenes los bosques eran abundantes) y la erosión del suelo ha agravado el problema de producir granos en cantidades adecuadas para la sobrevivencia en una región con una alta emigración masculina.<sup>54</sup>

#### SOBRE LOS INGRESOS

La menor recolección de productos de los bosques y de las tierras comunales de los pueblos también ha implicado una reducción directa de los ingresos. Además, el tiempo adicional que se necesita para la recolección reduce el tiempo disponible para que las mujeres produzcan cultivos y puede afectar de manera adversa los ingresos por las cosechas, sobre todo en las comunidades en los cerros, en las cuales, debido a la alta emigración de la población masculina, las mujeres son las principales encargadas de cultivar. Por ejemplo, un estudio reciente efectuado en Nepal descubrió que el aumento considerable del tiempo de recolección de leña debido a la desforestación ha reducido de manera considerable

<sup>51</sup> Citado en Sundaril Bahuguna, "Women's non-violent power in the Chipko Movement", en Madhu Kishwar y Ruth Vanita (eds.), *In search of Answers: Indian Women's Voices in "Mahatma"* (Londres, Zed Books, 1984), p. 132.

<sup>52</sup> Comunicación personal de Chitra Sundaram de la agencia internacional de desarrollo de Dinamarca, Danish International Development Agency (DANIDA), Delhi, 1981.

<sup>53</sup> Bina Agarwal, "Women and Water Resource Development", fotocopia, Institute of Economic Growth, Delhi, 1981.

<sup>54</sup> Bahuguna.

el tiempo de cultivo de las mujeres, llevando a una concomitante producción de maíz, trigo y mostaza que básicamente dependen del trabajo femenino en la región. Se trata de los cultivos de la época de seca, cuando hay una necesidad incrementada de recoleccionar leña y otros productos.<sup>55</sup> Es muy probable que sea el mismo caso de los cerros de la India.

La reducción de las tierras comunales de pastoreo y la escasez de forraje que la acompaña tiene implicaciones semejantes para los ingresos de las mujeres. Muchas viudas sin tierra con las cuales hablé en Rajasthan (noroeste de la India) en 1988 dijeron que no se atrevían a solicitar un préstamo para comprar un búfalo como parte del programa gubernamental en contra de la pobreza ya que no tenían un lugar dónde pastar el animal ni dinero para comprar forraje.

Conforme se van erosionando otras fuentes de ganarse la vida, se está volviendo cada vez más común la venta de leña, sobre todo en el este y el centro de la India. La mayoría de estos "cargadores", como se les denomina, son mujeres y apenas ganan 5.50 rupias por día por veinte kilos de leña.<sup>56</sup> La deforestación también afecta a esta fuente de ingresos de manera directa.

#### SOBRE LA NUTRICIÓN

La contribución de los alimentos recolectados va cayendo conforme se van reduciendo las áreas y la productividad de las tierras y los bosques comunales. La disponibilidad cada vez menor de leña tiene efectos adicionales sobre la nutrición. Los esfuerzos por economizar inducen a las personas a consumir alimentos menos nutritivos que requieren de una cantidad menor de leña para su cocción o que se pueden comer crudos o las fuerzan a comer alimentos parcialmente cocidos que pudieran resultar tóxicos, o bien a comer sobras de alimentos que se podrían podrir por el clima tropical o de plano a saltarse comidas. Aunque aún no hay estudios sistemáticos sobre la India, algunos estudios sobre áreas rurales en Bangladesh muestran que se está reduciendo el número total de veces que se come al día, al igual que el número de alimentos cocidos consumidos por

<sup>55</sup> Shubh Kumar y David Hotchkiss, "Consequences of Deforestation for Women's Time Allocation, Agricultural Production, and Nutrition in Hill Areas of Nepal", en *Research Report 69* (Washington, D. C., International Food Policy Research Institute, 1988).

<sup>56</sup> Véase T. Bhaduri y V. Surin, "Community Forestry and Women Headloaders", en *Community Forestry and People's Participation Seminar Report* (Ranchi Consortium for Community Forestry, 20-22 de noviembre de 1980).

las familias pobres.<sup>57</sup> El hecho de que tanto la falta de alimentos como la falta de leña sean causantes de la malnutrición es parte de la sabiduría convencional de las mujeres rurales desde hace tiempo. Ellas observan que: “No es lo que está en la olla lo que le preocupa a una, sino lo que está debajo de ella”. La diferencia entre el tiempo que tarda recolectar leña y el tiempo que se toma cocinar la comida también puede afectar la calidad nutricional de una comida.

Aunque estos efectos nutricionales negativos afecten a toda la familia, las mujeres y las niñas llevan una carga adicional por las diferenciaciones que se hacen por género en la distribución de los alimentos y los cuidados para la salud que se realizan en el interior de la familia. Es poco probable que las mujeres pobres se puedan dar el lujo de quemar más calorías recolectando leña.

#### SOBRE LA SALUD

Aparte de las consecuencias que tienen las inadecuaciones nutricionales, las mujeres pobres de las áreas rurales, por la naturaleza de sus tareas, como ir por el agua para diversos usos domésticos y para el cuidado de los animales y lavar ropa cerca de estanques, canales y arroyos, se exponen más directamente que los hombres a las enfermedades que porta el agua y a la contaminación de los ríos y estanques con el deslave de fertilizantes y plaguicidas.<sup>58</sup> La carga adicional que implican las enfermedades asociadas con la contaminación del agua también recae sobre las mujeres, ya que se hacen cargo de los enfermos. Las tareas agrícolas que efectúan las mujeres también son una fuente adicional de vulnerabilidad para ellas. Por ejemplo, el transplante de arroz, tarea tradicional de la mujer en la mayor parte de Asia, se asocia con toda una gama de enfermedades, incluyendo artritis y afecciones ginecológicas.<sup>59</sup> La pizca del algodón y demás tareas realizadas por mujeres en el cultivo este producto las expone a los plaguicidas que se usan de manera generalizada en este cultivo. En China, entre las trabajadoras del campo se han encontrado niveles residuales de DDT y BHC

<sup>57</sup> Michael Howes y M. A. Jabbar, “Rural Fuel Shortage in Bangladesh: The Evidence from Four Villages”, ponencia para la discusión, Discussion Paper 213 (Sussex, Inglaterra, Institute of Development Studies, 1986).

<sup>58</sup> Agarwal, “Women and Water Resource Development”.

<sup>59</sup> Joan P. Mencher y K. Saradmoni, “Muddy Feet and Dirty Hands: Rice Production and Female Agricultural Labour”, en *Economic and Political Weekly*, 25 de diciembre de 1982, pp. A149-A167; y Programa de Desarrollo de Naciones Unidas/United Nations Development Program, Rural Women's Participation, *Evaluation Study*, núm. 3, UNDP, Nueva York (junio de 1979).

varias veces por encima de los niveles aceptables en la leche de las madres que amamantan a sus hijos.<sup>60</sup> En India, la incapacidad de los miembros o de la vista está asociada con los pesticidas.<sup>61</sup>

#### SOBRE LAS REDES DE APOYO SOCIAL

El desplazamiento considerable de las personas, resultado de la inundación de los pueblos para construir obras de irrigación e hidroeléctricas o producto de la misma deforestación a gran escala, tiene otra implicación de género y de clase (poco reconocida): la alteración de las redes sociales de apoyo. Las relaciones sociales con los parientes y con las personas del pueblo fuera del círculo familiar proporcionan un apoyo económico y social que es importante para todas las familias rurales, pero sobre todo para las familias pobres y para las mujeres.<sup>62</sup>

Incluye acuerdos recíprocos de compartir el trabajo durante la temporada agrícola; préstamos en efectivo o en especie durante las crisis agudas, como la sequía; y pedir prestadas cantidades pequeñas de comida, leña, forraje, entre otras cosas, incluso en tiempos normales. Las mujeres tienden a depender en gran medida de las redes informales de apoyo, a las cuales además ayudan a crear a través de la interacción social cotidiana, de las alianzas matrimoniales, en las cuales muchas veces sirven de instrumento, y de complejos intercambios de regalos.<sup>63</sup> Además, se debe reconocer el apoyo social y económico que esto representa para las mujeres en términos de fortalecer su poder de negociación dentro de la familia aunque sea difícil de cuantificar.<sup>64</sup> Las personas a cargo de

<sup>60</sup> Rudolph G. Wagner, "Agriculture and Environmental Protection in China", en *Learning from China?*

<sup>61</sup> Dinesh Mohan, "Food vs. Limbs: Pesticides and Physical Disability in India", en *Economic and Political Weekly*, 28 de marzo de 1987, pp. A23-A29.

<sup>62</sup> Se tratan de tipos de relación diferentes de las relaciones patrón-cliente ampliamente documentadas.

<sup>63</sup> Véase Sharma, *Women, Work, and Property in North-West India*; y Sylvia Vatuk, "Sharing, Giving, and Exchanging of Foods in South Asian Societies" (University of Illinois en el Círculo de Chicago/Chicago Circle, octubre de 1981).

<sup>64</sup> Véanse Amartya Sen, "Gender and Cooperative Conflict", en Irene Tinker (ed.), *Persistent Inequalities* (Nueva York, Oxford University Press, 1990) para una discusión sobre el enfoque de la negociación para conceptualizar las relaciones de género en el interior de la familia, y Agarwal, "Social Security and the Family" para una discusión sobre los factores que afectan el poder de negociación en el interior de la familia.

planear la reubicación tienden a ignorar que no es fácil reconstruir estas redes que se extienden a lo largo de una amplia gama de pueblos circunvecinos.

Más aún, para los habitantes del bosque, la relación con el bosque no es tan sólo funcional o económica, sino también simbólica, saturada de significados y matices culturales y entrelazada en sus cantos y leyendas sobre su origen. La deforestación a gran escala, sea o no debida a proyectos de irrigación, ha erosionado toda una forma de vivir y pensar. Dos observadoras cercanas de la vida entre los pueblos tribales de Orissa en el este de la India hacen notar que “ha desaparecido el sentido de compartir anteriormente existente ... Anteriormente las mujeres se apoyaban en sus vecinos en épocas de necesidad. Esta costumbre hoy en día se ha visto reemplazada por un sentido de enajenación e impotencia ... La tendencia es abandonar a cada familia a su propia suerte”.<sup>65</sup> Se tiende a ignorar las necesidades de las viudas y de las personas mayores.

#### SOBRE EL CONOCIMIENTO AUTÓCTONO DE LAS MUJERES

La simple recolección de alimentos exige conocimientos detallados de las propiedades nutritivas y medicinales de las plantas, raíces y árboles, incluyendo un conocimiento amplio de reserva de las plantas comestibles que no se usan, por lo general, pero que resultan de gran importancia cuando hay que enfrentar momentos de escasez prolongada en las épocas de desastre climatológico. El examen de los mecanismos domésticos para enfrentar este tipo de problemas durante momentos de sequía y hambruna revela una dependencia importante de los alimentos recolectados por las mujeres y los niños para sobrevivir la hambruna. En las comunidades asentadas en los cerros son las mujeres, por lo general, las que realizan la selección de semillas y tienen los conocimientos más detallados sobre las diferentes variedades.<sup>66</sup> Estos conocimientos sobre la naturaleza y la agricultura, adquiridos por las mujeres pobres de las áreas rurales a lo largo de

<sup>65</sup> Walter Fernandes y Geeta Menon, *Tribal Women and Forest Economy: Deforestation, Exploitation, and Status Change* (Delhi, Indian Social Institute, 1987), p. 115.

<sup>66</sup> Entre las tribus garo del noreste de la India a principios de la década de los sesenta, Burling descubrió que los hombres siempre les dejaban esta tarea a las mujeres, quienes conocían alrededor de 300 variedades de arroz autóctono cultivado. Véase Robbins Burling, *Rensanggri, Family and Kinship in a Garo Village* (Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1963). En casi todas las comunidades de Nepal hasta la fecha siguen siendo las mujeres quienes hacen el trabajo de seleccionar las semillas. Véase Meena Acharya y Lynn Bennet, “Women and the Subsistence Sector in Nepal”, documento de trabajo del Banco Mundial, World Bank Staff Working Paper núm. 526 (Washington, D.C., Banco Mundial, 1981).

su contacto cotidiano con los recursos naturales y de su dependencia de ellos, tienen una especificidad de clase y de género relacionada con la especificidad y contenido de género de la división del trabajo.

Las formas existentes de desarrollo han tenido un impacto doble sobre este conocimiento. Primeramente, el proceso de devaluación y marginación de los conocimientos y capacidades autóctonas, discutido anteriormente, afecta de manera particular los conocimientos que, por lo general, poseen las mujeres pobres del campo y de las tribus. Las estrategias de desarrollo existentes no se han esforzado por entrar en contacto con estos conocimientos y realzarlos. Paralelamente, se ha excluido a las mujeres de las instituciones a través de las cuales se crea y transmite el conocimiento científico moderno. En segundo lugar, la degradación de los recursos naturales y su apropiación por parte de una minoría trae por resultado la destrucción de la base material sobre la cual se fundan y se mantienen con vida los conocimientos que tienen las mujeres de los recursos y los procesos naturales, lo cual lleva a su eclipse gradual.

#### RESPUESTAS DEL ESTADO Y DE LAS BASES

Tanto el Estado como las personas afectadas más directamente por la degradación ambiental han respondido a estos procesos, pero de manera diferente. Tan sólo recientemente es que el Estado ha reconocido, y aun así de manera parcial, que es probable que la degradación ambiental esté adoptando dimensiones críticas; y, como ya hemos visto, las mismas políticas de desarrollo del Estado son una causa importante de esta crisis. No es de sorprender, por lo tanto, que la respuesta del Estado sea fragmentada en vez de integral. Se ha enfrentado el problema de la deforestación y de la escasez de leña, por ejemplo, sobre todo con echar a andar planes de plantar árboles, ya sea directamente o alentando a las comunidades del pueblo y a los agricultores individuales a hacerlo.

Sin embargo, la mayoría de las incursiones del Estado<sup>67</sup> en plantar árboles directamente ha tenido una alta tasa de fracaso tanto en términos del transplante de árboles como de su sobrevivencia. Esto se puede atribuir a varias causas: un interés excesivo en monocultivos para uso comercial básicamente, que a veces incluso han llegado a reemplazar bosques mixtos; la invasión por parte de tierras utilizadas para otros fines por parte de la población local, y la implemen-

<sup>67</sup> Para una discusión detallada de estos planes y sus problemas, véase Bina Agarwal, "Cold Hearths and Barren Slopes: The Woodfuel Crisis in the Third World" (Londres, Zed Books, 1986).

tación vertical de estos proyectos desde arriba. Por lo tanto, en muchos casos, en vez de beneficiar a los pobres, estos planes les han quitado los derechos y los recursos que han tenido, lo cual ha llevado a una resistencia local generalizada. Además, las mujeres no aparecen para nada en estos proyectos o, en el mejor de los casos, se les asigna el papel de cuidadoras de los viveros de árboles sin mucha injerencia en la toma de decisiones con respecto a las especies que se escogen o a cualquier otro aspecto del proyecto. Los planes de silvicultura comunitaria, por otro lado, muchas veces se ven obstaculizados por las desigualdades económicas en las comunidades y la concomitante desconfianza que sienten los pobres de un sistema que no asegura acceso igual a los productos derivados de los árboles plantados.

Irónicamente, las historias de “éxito” auténtico con una siembra de árboles que exceda las metas planteadas se relacionan con los agricultores que gozan de mejores condiciones, quienes, en muchas regiones, han buscado cosechar ganancias rápidas al asignar tierras fértiles de cultivo a la siembra de árboles comerciales. Como resultado, a menudo han caído de manera espectacular el empleo, el rendimiento de los cultivos y los residuos de los cultivos que se usan como leña, y los árboles plantados, como el eucalipto, no proporcionan forraje y no resultan apropiados como leña.<sup>68</sup> Parece prometedora la política reciente del gobierno de Bengal Occidental (este de la India) de rentar secciones de las tierras forestales degradadas a las comunidades locales para que de manera colectiva planten, administren y controlen la siembra de árboles para su uso local. Sin embargo, en otras partes del país también se les han otorgado grandes extensiones de estas tierras a los productores de papel para que planten especies comerciales.

Como han argüido algunos ambientalistas, este enfoque, predominantemente comercial a la silvicultura, promovido como “silvicultura científica”, resulta reduccionista; es ver la naturaleza como partes individuales en vez de como un sistema interconectado de vegetación, suelo y agua. Se reduce a los bosques a tan sólo árboles y a los árboles a biomasa. Shiva, por ejemplo, hace notar que la visión reduccionista del mundo tan sólo toma en cuenta las propiedades de los recursos que generan ganancias, mientras que se ignoran y finalmente destruyen aquellas propiedades que estabilizan los procesos ecológicos pero que no resultan explotables en términos comerciales.<sup>69</sup> De hecho, los efectos que se han

<sup>68</sup> D. M. Chandrashekar, B. V. Krishna Murti y S. R. Ramaswamy, “Social Forestry in Karnataka: An Impact Analysis”, en *Economic and Political Weekly*, 13 de junio de 1987, pp. 935-941; y Shiva.

<sup>69</sup> Vandana Shiva, “Ecology Movements in India”, en *Alternatives* 11 (1987), pp. 255-273.

notado de las políticas de desarrollo sobre el medio ambiente, sean políticas relacionadas con la agricultura o más directamente con los bosques y el uso del agua, apuntan hacia una estrategia que resulta extractiva/destructiva de la naturaleza en vez de ser conservadora/regenerativa. La estrategia no toma en cuenta, de manera explícita, la complementaridad a largo plazo entre la agricultura y la conservación de los recursos naturales y, por lo tanto, cuestiona profundamente la capacidad del sistema de sustentar incrementos a largo plazo en la productividad agrícola y de darle sustento al pueblo.

Pero, ¿está bien ver a las personas, en general, y a las mujeres, en particular, tan sólo como víctimas de la degradación ambiental y de las funestas políticas verticalistas del Estado? El surgimiento de movimientos ecológicos de base a lo largo del subcontinente (y sobre todo de la India) sugiere lo contrario. Estos movimientos indican que, aunque las comunidades de tribus y campesinos pobres, en general, y las mujeres de estas comunidades, en particular, se ven gravemente afectadas por la degradación y la apropiación ambiental, actualmente resultan ser agentes críticos de cambio. Más aún, en su tradicional intersección con el medio ambiente se encuentran incorporadas prácticas y perspectivas que pueden desempeñar un papel importante en la definición de las alternativas.

La década anterior, en particular, fue testigo de una resistencia cada vez mayor a la destrucción ecológica de la India, ya sea que haya sido causada por la desforestación directa (a la cual están ofreciendo resistencia movimientos no violentos, como el de los chipkos a las faldas de los Himalayas y el de los appikos en Karnataka) o por proyectos hidroeléctricos o de irrigación, como el proyecto del valle de Narmada, que abarca tres regiones del centro de la India, el Koel-Karo, en Bihar, el proyecto del valle del Silencio, en Kerala (que fue archivado a través de la intervención del gobierno central y de la protesta local en 1983), las represas de Inchampalli y de Bhopalpatnam, en Andhra Pradesh (en contra de las cuales en 1984 protestaran 5 000 miembros tribales con las mujeres a la vanguardia), y la controvertida represa de Tehri, en Garwal. Las mujeres han participado de manera activa en estas protestas.

Estos movimientos de resistencia, aunque hayan sido impulsados por diferentes corrientes ideológicas, identificadas por Ramachandra Guha como las cruzadas gandhianas, la tecnología adecuada y el marxismo ecologista, sugieren que las personas afectadas también pueden convertirse en agentes de cambio críticos. Estas corrientes tienen en común el reconocimiento de que el actual modelo de desarrollo no ha logrado proporcionar sustento al pueblo ni asegurar la sustentabilidad. Sin embargo, las diferentes ideologías basan su crítica en

elementos demasiado dispersos. En lo particular, divergen en torno a sus actitudes hacia la ciencia moderna y las desigualdades socioeconómicas. Como dice Guha, el enfoque de las cruzadas gandhianas considera “que la ciencia moderna es responsable de los peores excesos de la sociedad industrial”,<sup>70</sup> y se tiende a justificar las desigualdades socioeconómicas en el interior de las comunidades de los pueblos. El marxismo ecológico considera que la ciencia moderna, y el “temple científico” como un ingrediente indispensable para construir un orden social nuevo, reconoce con claridad las desigualdades de clase y de casta a las cuales ataca (aunque es ambigua su postura con respecto al género). El punto de vista de la corriente a favor de la tecnología alternativa, que cae dentro de las otras dos posturas, no es una postura teórica ni filosófica tan elaborada como el gandhismo y el marxismo. Enfoca la ciencia moderna de manera pragmática y subraya la necesidad de hacer una síntesis entre las tradiciones tecnológicas modernas y las tradicionales. Aunque reconoce los problemas relacionados con las jerarquías socioeconómicas, no cuenta con un programa para enfrentarlos. Estas diferentes corrientes ideológicas se han ido fertilizando entre sí en el plano de las ideas a lo largo de la última década.

Sin embargo, es importante distinguir aquí entre las perspectivas reveladas por la evaluación de la *práctica* dentro del movimiento ambientalista y la formulación *teórica* de esta perspectiva. Aunque la teoría y la práctica del ambientalismo se interrelacionan de manera dialéctica, no se sobreponen exactamente una sobre la otra. Las tres corrientes ideológicas, como las identifica Guha, se relacionan con diferentes maneras en que los grupos que se adhieren a las posturas filosóficas e ideológicas preexistentes (el marxismo y el gandhismo) han incorporado el interés por el medio ambiente a su práctica. En un sentido, han agregado lo ecológico a la lista de intereses que tienen como grupo. Esto no implica la formulación de una perspectiva teórica nueva por parte de ninguno de estos grupos (que necesitarían desarrollar un enfoque ambientalista).

En términos de la práctica del movimiento, las mujeres han jugado un papel visible en la mayoría de las iniciativas ecológicas de base en las áreas rurales (al igual que en los movimientos campesinos en general). Esta visibilidad es muy evidente en el movimiento de los chipkos que se describe más adelante. Sin embargo, la participación *en sí misma* de las mujeres en un movimiento no representa la incorporación explícita dentro del movimiento de una perspectiva de género, ya sea en la teoría o en la práctica. Sin embargo, urge una formu-

<sup>70</sup> Ramachandra Guha, “Ideological Trends in Indian Environmentalism”, en *Economic and Political Weekly*, 3 de diciembre de 1988, pp. 2579-2581.

lación de género. El ambientalismo feminista, al cual ya nos referimos con anterioridad, es un esfuerzo en este sentido.

A través del ambientalismo feminista he buscado dar una perspectiva teórica que ubique los vínculos simbólicos y materiales entre las personas y el medio ambiente en sus formas concretas de interacción con el mismo, y relacione la diferenciación de clase y de género en estos vínculos con una determinada división del trabajo, la propiedad y el poder por género y clase. A diferencia del marxismo y del gandhismo, el ambientalismo feminista no se trata de una perspectiva a la cual conscientemente se suscriba un conjunto identificable de individuos o de grupos. Sin embargo, debido a que el interés particular de las mujeres pobres campesinas y de las tribus con respecto a la degradación ambiental tiene sus raíces en esta realidad material, se podría considerar que sus respuestas ante esta forma de degradación, articuladas como complemento y oposición a la vez, podrían ser consideradas como consistentes con el marco de referencia del ambientalismo feminista.

El movimiento de los Chipkos es un ejemplo interesante al respecto. Aunque surgiera de la tradición gandhiana, a lo largo de su crecimiento ha evidenciado algunas de las limitaciones de un enfoque que no toma en cuenta las cuestiones de género y de clase de manera explícita. De manera general, es un movimiento de considerable importancia histórica, más allá de la especificidad geográfica, y una expresión digna de hacerse notar de la forma concreta que tienen las mujeres de los cerros de entender la protección de los bosques y la regeneración del medio ambiente.<sup>71</sup>

El movimiento surgió en 1972-1973, cuando el pueblo del distrito de Chamoli, en el noroeste de la India, protestó por la subasta de 300 fresnos a una industria de productos deportivos mientras que el gobierno no le permitía a la cooperativa local cortar ni un árbol para hacer instrumentos para el trabajo del campo para la comunidad. Desde entonces el movimiento se ha extendido no sólo en el interior de la región, sus métodos y su mensaje han llegado a otras partes del país (de ahí se desprendió el movimiento de los appikos, en Karnataka).<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Entre la gran cantidad de bibliografía sobre el movimiento de los chipkos, véanse particularmente Jayanta Bandyopadhyay y Vandana Shiva, "Chipko", *Seminario* núm. 330 (febrero de 1987); Shiva: Shobhita Jain, "Women and People's Ecological Movement: A Case Study of Role in the Chipko Movement in Uttar Pradesh", en *Economic and Political Weekly*, 13 de octubre de 1984, pp. 1788-1794; y Bharat Dogra, *Forest and People*, publicado por el autor (Delhi, 1984).

<sup>72</sup> Entiendo que también en Estados Unidos se han dado casos de mujeres que abrazan árboles para protegerlos en contra de los leñadores, aunque en apariencia no tienen relación alguna con el movimiento Chipko.

Es más, incluso se ha ampliado el contexto de la resistencia local. También se está evitando la tala de árboles para prevenir desastres, como el deslave de la tierra, y ha habido protestas en contra de la extracción de cal de los cerros, que despertaron la violencia de los contratistas y sus golpeadores.

Existen algunas características dignas de notar del involucramiento activo de las mujeres en el movimiento de los chipkos que se necesitan resaltar aquí. En primer lugar, su protesta en contra de la explotación comercial de los bosques de los Himalayas se dio no sólo en conjunción con los hombres de su comunidad cuando enfrentaban a los contratistas que venían de fuera, sino también en diversos momentos en oposición a los hombres del pueblo debido a diferencias en torno a las prioridades del uso de los recursos. Las mujeres, de manera reiterada, han tenido la claridad de visión para optar por salvar los bosques y el medio ambiente por encima de las ganancias a corto plazo de los proyectos de desarrollo con un alto costo ambiental. En una ocasión se iba a cultivar papa en un lugar que requería que se talara un tramo del bosque de robles del pueblo de Dongri Paintoii. Los hombres le dieron apoyo a este plan porque traería dinero. Las mujeres protestaron porque destruiría la única fuente de leña y forraje en las inmediaciones e implicaría que tendrían que caminar cinco kilómetros más para recolectar leña. El dinero en manos de los hombres no necesariamente tendría un beneficio para ellas y sus hijos.<sup>73</sup> La protesta tuvo éxito.

En segundo lugar, las mujeres han actuado, y muchas veces con éxito, para proteger los árboles, frenar la subasta de árboles y mantenerse en alerta en previsión de la tala ilegal. En el pueblo de Gopeshwar, un grupo local de mujeres ha designado a mujeres para que cuiden el bosque circundante a cambio de un salario en especie y que regulen la extracción de productos del bosque por parte de las personas del pueblo. Se puede recolectar leña menuda de manera libre, pero cualquier daño que se haga a los árboles está sujeto a castigo.

En tercer lugar, uno de los componentes importantes del movimiento es la reforestación. Sin embargo, las mujeres y los hombres no siempre coinciden en torno a la especie de árboles a escoger. Las mujeres prefieren los árboles que

<sup>73</sup> Hay una bibliografía creciente que indica importantes diferencias de género en las formas de gastar el dinero: un porcentaje alto (a veces de hasta 40%) de lo que ganan los hombres de familia de las áreas rurales pobres se dedica a la compra de productos que sólo ellos consumen, como licor, tabaco y ropa. Gran parte de lo que ganan las mujeres se dedica a satisfacer las necesidades básicas de la familia. Véase particularmente a Joan Mencher, "Women's Work and Poverty: Women's Contribution to Household Maintenance in Two Regions of South India", en Daisy Dwyer y Judith Bruce (eds.), *A Home Divided: Women and Income in the Third World* (Stanford, Stanford University Press, 1988).

proporcionan leña, forraje y productos que cubran sus necesidades cotidianas, mientras que los hombres prefieren los árboles que producen más ganancias.<sup>74</sup> Una vez más, esto nos está señalando la relación entre la responsabilidad de género por proveer las necesidades de subsistencia de la familia y las respuestas de género a las amenazas en contra de los recursos que satisfagan estas necesidades.

En cuarto lugar, actualmente el movimiento de los chipkos es más que un movimiento ecológico y tiene el potencial de convertirse en un movimiento más amplio en contra de las desigualdades relacionadas con el género. Por ejemplo, ha habido una movilización a gran escala en contra del alcoholismo de los hombres, asociado con la violencia doméstica y el desperdicio de dinero. También hay un viraje en la autopercepción. He visto mujeres pararse en reuniones públicas del movimiento para alzar su voz de manera enérgica. Muchas también se están preguntando por qué no hay mujeres en los consejos del pueblo.

En quinto lugar, en el movimiento está implícito un entendimiento holístico del ambiente, en general, y de los bosques, en particular. Las mujeres, por ejemplo, han construido un diálogo poético que ilustra la diferencia entre su propia perspectiva y la de los oficiales a cargo de los bosques.<sup>75</sup>

|                           |                                                         |
|---------------------------|---------------------------------------------------------|
| Oficiales de los bosques: | ¿Qué producen los bosques?<br>Ganancias, resina y leña. |
|---------------------------|---------------------------------------------------------|

|                    |                                                                                                                                           |
|--------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Mujeres (en coro): | ¿Qué producen los bosques?<br>Tierra, agua y aire puro.<br>Tierra, agua y aire puro.<br>Sustenta la tierra y todo lo que<br>ella produce. |
|--------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

En otras palabras, las mujeres reconocen que los bosques no se pueden reducir tan sólo a árboles y los árboles a madera para uso comercial, que la vegetación, la tierra y el agua forman parte de un ecosistema complejo interrelacionado. Este reconocimiento de la interrelación e interdependencia entre los diferentes componentes materiales de la naturaleza y entre la naturaleza y la sustentabi-

<sup>74</sup> En otras partes se ha hecho notar esta diferencia de género. Véase Rita Brara, "Commons Policy as Process: The Case of Rajasthan, 1955-1985", en *Economic and Political Weekly*, 7 de octubre de 1987, pp. 2247-2254.

<sup>75</sup> Citado por Shiva.

lidad humana es crítica para desarrollar una estrategia de protección y regeneración ambiental sustentable.

Aunque el movimiento se inspira e incluso tiene sus raíces en la tradición gandhiana de la región que antecede al movimiento mismo de los chipkos, las respuestas de las mujeres van más allá del marco de esa tradición y su perspectiva se acerca al ambientalismo feminista. Así lo sugiere el hecho de que hayan comenzado a confrontar cuestiones relacionadas con género y clase en un pequeño número de formas que no por eso dejan de ser importantes. Por ejemplo, en diversas ocasiones al adoptar posiciones opuestas a las de los hombres del pueblo, al solicitar ser parte del consejo del pueblo y al oponerle resistencia al alcoholismo de los hombres y a la violencia doméstica, de hecho están poniendo en cuestionamiento las relaciones entre los géneros. De igual manera, resulta evidente la confrontación de clases en su resistencia (al lado de los hombres de su comunidad) en contra de que se otorguen licencias a contratistas para que talen la zona y realicen actividades de minería.

Al mismo tiempo, resulta necesario contextualizar a los movimientos ecológicos como el de los chipkos. Aunque la resistencia localizada a los procesos de apropiación y degradación de los recursos naturales de la India ha adoptado muchas formas y ha surgido en diversos contextos regionales, los movimientos de resistencia basados en la participación de comunidades y pueblos completos (como los chipkos, los áppikos y los jharkhands) han surgido básicamente en comunidades tribales y comunidades localizadas en los cerros. Esto se podría atribuir específicamente a dos factores: la inmediatez de la amenaza que implican estos procesos a la sobrevivencia personal y el hecho que estas comunidades se caractericen por niveles relativamente bajos de diferenciación social y de clase que por lo general fragmentan a las comunidades de los pueblos en el sur de Asia. Por lo tanto, tienen un mayor potencial para lograr una participación comunitaria más amplia que los contextos más estratificados en términos económicos y sociales. Más aún, en estas comunidades el papel de las mujeres en la producción agrícola siempre ha sido considerablemente visible y frecuentemente ha sido de orden primordial, un aspecto que contribuye más fácilmente a la participación pública que en otras comunidades en el norte de la India en las cuales se practica el aislamiento de las mujeres.

Al enfatizar el papel que juegan las mujeres pobres de origen tribal y campesino en los movimientos ecológicos, no estoy argumentando, como lo hacen algunas intelectuales feministas, que las mujeres poseen una sensibilidad o temperamento cognoscitivo especial específicamente femenino o que las mujeres tengan ciertos rasgos que las predispongan a dedicarse a algunos asuntos es-

pecíficos, a ser más interactivas que individualistas y a entender el verdadero carácter de los procesos naturales complejos en términos holísticos.<sup>76</sup> Más bien, ubico las perspectivas y las respuestas de las mujeres campesinas y tribales pobres (perspectivas que de hecho muchas veces tienden a ser interactivas y holísticas) en su realidad material, en su dependencia de los recursos naturales para la sobrevivencia y su uso de los mismos para ese mismo fin, el conocimiento de la naturaleza obtenido en ese proceso y los parámetros culturales más amplios que definen las actividades y las formas de pensar de las personas en estas comunidades. En este mismo sentido, las perspectivas y las respuestas de los hombres que pertenecen a comunidades tribales o de los cerros también contribuirían más a la protección y regeneración ambiental que las de los hombres de otras latitudes, pero no en mayor medida que las de las mujeres de esas comunidades. Esto se debe a que las mujeres de las comunidades tribales y de los cerros siguen manteniendo un vínculo recíproco con los recursos de la naturaleza, quizás en mayor medida que cualquier otro grupo. Este vínculo surge de una determinada organización de la producción, reproducción y distribución, incluyendo una división determinada del trabajo por género.

Los aspectos positivos de este vínculo, al mismo tiempo, no deberían servir como argumento a favor de la persistencia del atrincheramiento de las mujeres dentro de una división determinada del trabajo. Más bien, deberían servir de argumento a favor de crear las condiciones que ayudarían a universalizar este vínculo con la naturaleza; por ejemplo, al *quitarle cualquier contenido de clase y de género* a las formas en las cuales se organizan las actividades productivas y reproductivas (dentro y fuera del hogar) y se distribuyen la propiedad, los recursos, el conocimiento y el poder.

## CONCLUSIÓN

La experiencia de la India ofrece varias lecciones y visiones. Primero, los procesos de degradación ambiental y de apropiación de los recursos naturales por unos cuantos tienen implicaciones específicas de clase, género y ubicación geográfica; son las mujeres provenientes de áreas rurales y familias pobres las que resultan afectadas de manera más negativa y las que han participado más activamente en los movimientos ecológicos. Por lo tanto, no se puede considerar a

<sup>76</sup> Para una crítica de esta línea de pensamiento, véase Helen E. Longino, "Can There Be a Feminist Science?", en *Hypatia* 2 (otoño de 1987), pp. 51-64.

las “mujeres” como una categoría unitaria (como hace de manera característica el discurso feminista), incluso dentro de un mismo país, menos aún en el tercer mundo o en el mundo como un todo. Segundo, los efectos negativos de clase y de género de estos procesos se manifiestan en la erosión de los sistemas para ganarse la vida y en los sistemas de conocimiento de los cuales dependen las mujeres pobres de las áreas rurales. Tercero, la naturaleza y el impacto de estos procesos tienen raíces en la ideología, por un lado (en las nociones del desarrollo, el conocimiento científico y la división del trabajo adecuada entre los géneros, etc.), y, por el otro, en las ventajas económicas y el poder político proclamados sobre todo por las diferencias existentes entre las propiedades de las familias y entre las propiedades de los hombres y las mujeres. Cuarto, existe una resistencia de base cada vez mayor a este tipo de desigualdad, a la destrucción de la naturaleza y a los procesos, productos, personas, propiedades, poder y orientación hacia la ganancia subyacentes. No obstante que las diferentes voces de esta resistencia siguen estando dispersas y localizadas, expresan un mensaje vital aunque sea desde la óptica de un interés por el crecimiento y la productividad, y más aún si nuestro interés se enfoca hacia la sustentabilidad y la sobrevivencia.

Las experiencias de las iniciativas de las mujeres dentro de los movimientos ambientalistas, en particular, sugieren que la militancia de las mujeres se relaciona más de cerca con cuestiones de sobrevivencia familiar que la de los hombres. Los esfuerzos por crear un espacio para una existencia alternativa basada en la igualdad, y no en el dominio sobre los demás, y en la cooperación con la naturaleza, y no en el dominio sobre la misma, están implícitos en estas luchas. De hecho, lo que los movimientos están cuestionando de diferentes maneras (de forma implícita o explícita) es el paradigma del desarrollo que actualmente existe, con su particular producto y mezcla de tecnologías, sus formas de explotar los recursos humanos y naturales y su conceptualización de las relaciones entre las personas y entre éstas y la naturaleza. Sin embargo, no basta tan sólo con reconocer que existen desigualdades profundas y una destructividad inherente en los actuales procesos de desarrollo. Se necesita que las políticas se alejen del actual enfoque de dar auxilio social para contrarrestar los males de la naturaleza y concentrarse en el bienestar de la gente; políticas que consideran que la solución al problema de la tierra que ha agotado sus nutrientes radica por completo en agregarle nutrientes químicos externos a la tierra, la solución al agotamiento de los bosques es recurrir al monocultivo, la solución a la sequía y la hambruna es generar programas de intercambio de alimentos por trabajo, la solución a las desigualdades de género consiste en planes *ad hoc* que gene-

ren ingresos para las mujeres, etcétera. Estas soluciones reflejan un enfoque al desarrollo tipo aspirina, ni curan ni previenen, tan sólo suprimen los síntomas por un rato.

No es fácil plantear una alternativa realista (la implementación es caso aparte). Este artículo tampoco se propone ser un plan maestro. Por lo pronto, lo que queda claro son los contornos. Un enfoque alternativo, sugerido por el ambientalismo feminista, necesita tener un carácter *transformador* más que benefactor; el desarrollo, la redistribución y la ecología se vinculan de manera regeneradora. Esto requeriría de cambios complejos e interrelacionados en la *composición* de la producción; por ejemplo, en las *tecnologías* que se usan para la producción, los *procesos* a través de los cuales se llega a las decisiones sobre los productos y las tecnologías, los *sistemas de conocimiento* sobre los cuales se basan las decisiones y la *distribución* de los productos y las tareas por clase y por género.

Por ejemplo, en el contexto de los programas de silvicultura, una composición distinta del producto podría implicar un viraje desde las especies de árboles comerciales y de monocultivo que se favorecen actualmente hacia especies mixtas de importancia crítica para la subsistencia a nivel local. Unna tecnología agrícola alternativa podría implicar un viraje desde la agricultura basada fundamentalmente en productos químicos hacia métodos más orgánicos, desde semillas de la variedad de monocultivos de alto rendimiento hacia cultivos mixtos con variedades producidas a nivel local, desde el énfasis sobre los planes de irrigación a gran escala hacia una pluralidad de sistemas de abastecimiento de agua y desde un interés en los cultivos irrigados hacia un énfasis mayor en los cultivos en tierras secas. Un cambio en los procesos de toma de decisiones implicaría un viraje desde el actual proceso vertical de arriba abajo hacia un proceso que asegurase una amplia participación democrática de los grupos no privilegiados. De hecho, considerando que hoy en día los casos exitosos de reforestación son aquellos en donde las comunidades locales asumen la responsabilidad de su propia base ambiental, una solución viable requeriría de una planificación y un control descentralizados, además de acuerdos institucionales que aseguren que los pobres de las áreas rurales, sobre todo las mujeres, participen en las decisiones que se tomen en lo referente al tipo de árbol que se plante y la forma en que se compartan los beneficios relacionados con esta actividad. De igual manera, para promover el uso y el crecimiento continuos del conocimiento local sobre las plantas y las especies en el proceso de regeneración ambiental se requeriría de nuevas formas de interacción entre la población local y los científicos capacitados y una ampliación de la definición de lo "científico", para que incluya

una pluralidad de fuentes de conocimiento y de innovaciones más que tan sólo aquellas que se generan en las universidades y los laboratorios. Existen precedentes de esto, como se puede apreciar en la anterior discusión sobre los equipos interactivos de los Meiji, en Japón, que permitieron que la información fluyera no sólo de los científicos hacia los agricultores sino también en orden inverso. Es evidente que resulta más compleja, difícil y necesaria la transformación de la división de trabajo, de los recursos por género y por clase y de las relaciones sociales que se les relaciona. El surgimiento de nuevos movimientos sociales en la India, organizados en torno a cuestiones relacionadas con género, medio ambiente y derechos democráticos, y en particular la reciente formación de varios frentes comunes entre estos movimientos, señala el camino del cambio y constituye una fuente de esperanza.

Las cuestiones de género y medio ambiente juntas conducen a la necesidad de reexaminar muchos de los asuntos relacionados con el desarrollo, la redistribución y el cambio institucional, además de arrojar nueva luz sobre ellos. El hecho de que estas cuestiones excluyan la posibilidad de soluciones políticas fáciles subraya el profundo atrincheramiento (tanto ideológico como material) de intereses en las estructuras y modelos de desarrollo existentes. También subraya la importancia crítica de la organización política de base de los pobres y de las mujeres como una condición necesaria para que se escuchen sus voces y para minar los intereses atrincherados. Sobre todo, enfatiza la necesidad de contar con una visión alternativa compartida que pueda canalizar los riachuelos aislados de resistencia hacia un gran torrente creativo.

En breve, un enfoque alternativo que transforme la forma de desarrollo involucraría tanto las formas de *pensar* sobre las cosas como las formas de *actuar* sobre ellas. En el contexto actual implicaría tanto la forma en que se conceptualizan las relaciones de género y las relaciones entre las personas y el mundo no humano como la forma en que se concretan en términos de la distribución de la propiedad, el poder y el conocimiento, y la formulación de políticas y programas de desarrollo.

El análisis ecofeminista, al no lograr confrontar estas cuestiones de economía política de manera explícita, sigue siendo una crítica que no implica una amenaza para el orden establecido.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHARYA, Meena, y Lynn Bennet. "Women and the Subsistence Sector in Nepal", documento de trabajo del Banco Mundial, World Bank Staff Working Paper núm. 526. Washington, D. C., Banco Mundial, 1981.
- AGARWAL, Bina. "Cold Hearths and Barren Slopes: The Woodfuel Crisis in the Third World. Londres, Zed Books, 1986.
- . "Engendering the Environment Debate: Lessons from the Indian Subcontinent". CASID Distinguished Speaker Series, Discussion Paper núm. 8. Michigan State University, 1991.
- . "Rural Women and the High Yielding Rice Technology in India", en *Economic and Political Weekly*, 31 de marzo de 1984, A39-A52.
- . "Seta Speak", en *Indian Express*, 17 de noviembre de 1985.
- . "Social Security and the Family: Coping with Seasonality and Calamity in Rural India", en *Journal of Peasant Studies* 17, abril de 1990, pp. 341-412.
- . "Under the Cooking Pot: The Political Economy of the Domestic Fuel Crisis in Rural South Asia", en *IDS Bulletin* 18, núm. 1, 1987, pp. 11-22.
- . "Who Sows? Who Reaps? Women and Land Rights in India", en *Journal of Peasant Studies* 15, julio de 1988, p. 531-581.
- . *Who Sows? Who Reaps? Gender and Land Rights in South Asia*, por publicarse. Cambridge, Cambridge University Press.
- . "Women and Water Resource Development", fotocopia, Institute of Economic Growth, Delhi, 1981.
- . "Women, Land, and Ideology in India", en Haleh Afsbar y Bina Agarwal (eds.), *Women, Poverty, and Ideology: Contradictory Pressures. Uneasy Resolutions*. Londres, MacMillan, 1989.
- . "Women, Poverty, and Agricultural Growth in India", en *Journal of Peasant Studies* 13, julio de 1986, pp. 165-220.
- ARIZPE, Lourdes, P. M. Stone y D. Major, (eds.). *Population and Environment. Rethinking the Debate*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1994.
- BADEN-POWELL, B. H. *The Indian Village Community* [New Haven, Conn.: HRAF Press, 1957].
- BAHUGUNA, Sundaril. "Women's non-violent power in the Chipko Movement", en Madhu Kishwar y Ruth Vanita (eds.), *In search of Answers: Indian Women's Voices in "Manushi"*. Londres, Zed Books, 1984, pp. 132.
- BANDYOPADHYAY, Jayanta. "A Case Study of Environmental Degradation in Kamataka", ponencia presentada en un taller sobre sequía y desertificación. India International Center, 17-18 de mayo de 1986.
- y Vandana Shiva. "Chipko", en *Seminario*, núm. 330, febrero de 1987.

- BARDHAN, Kalpana. "Rural Employment Welfare, and Status: Forces of Tradition and Change in India", en *Economic and Political Weekly*, 25 de junio de 1977, A34-A48, 2 de julio de 1977, pp. 1062-1074; 9 de julio de 1977, 1101-1118.
- BHADURI, T., y V. Surin. "Community Forestry and Women Headloaders", en *Community Forestry and People's Participation Seminar Report* (Ranchi Consortium for Community Forestry, 20-22 de noviembre de 1980).
- BLAIKIE, P. *The Political Economy of Soil Erosion in Developing Countries*. Londres y Nueva York, Longman, 1985.
- BRARA, Rita, "Commons Policy as Process: The Case of Rajasthan. 1955-1985", en *Economic and Political Weekly*, 7 de octubre de 1987, pp. 2247-2254.
- BROMLEY, Daniel W., y Michael M. Cernea. "The Management of Common Property Natural Resources", en *World Bank Discussion Paper*, núm. 57, Washington, D. C., World Bank, 1989, pp. 25.
- BURLING, Robbins. *Rensanggri, Family and Kinship in a Garo Village*. Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1963.
- CENTER FOR SCIENCE AND DEVELOPMENT. *The State of India's Environment: A Citizen's Report, 1985-1986*. Delhi, Agricole Publishing Academy, 1982.
- CHAKRAVARTY, Uma, "The Seta Myth", en *Samya Skakti* 1, julio de 1983.
- CHAND, Malini, y Rita Bezboruah. "Employment Opportunities for Women in Forestry", en *Community Forestry and People's Participation - Seminar Report*. Ranchi Consortium for Community Forestry, 20-22 de noviembre de 1980.
- CHANDRASHEKAR, D. M., B. V. Krishna Murti y S. R. Ramaswamy. "Social Forestry in Karnataka: An Impact Analysis", en *Economic and Political Weekly*, 13 de junio de 1987, pp. 935-941.
- CHAUDHURI, Tapan Ray, e Irfan Habib (eds.). *Cambridge Economic History of India*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- CHENEY, Jim. "Ecofeminism and Deep Ecology", en *Environmental Ethics* 9, verano de 1987.
- DASGUPTA, Partha, y Karl-Goran Maler. "The Environment and Emerging Development Issues", ponencia presentada en la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo. Wider, Helsinki, septiembre de 1990.
- DHAWAN, B. D. *Development of Tubewell Irrigation in India*. Delhi, Agricole Publishing Academy, 1982.
- DIETRICH, Gabrielle "Plea for Survival: Book Review", en *Economic and Political Weekly*, 18 de febrero de 1989, pp. 353-354.
- DOGRA, Bharat. *Forests and People*, publicado por el autor. Delhi, 1984.
- FERNANDES, Walter, y Geeta Menon. *Tribal Women and Forest Economy, Deforestation, Exploitation, and Status Change*. Delhi, Indian Social Institute, 1987, p. 115.
- FISHERY, Weedy O. *Other People's Myths* [Nueva York y Londres, Macmillan, 1990]. *Forestry Survey of India*. Nueva Delhi, Ministerio del Medio Ambiente y Bosques del gobierno de la India, 1990.

- FUSS, Diana. *Essentially Speaking*. Nueva York, Routledge, 1989.
- GADGIL, Madhav. "Towards an Ecological History of India" en *Economic and Political Weekly*, número especial (noviembre de 1985, pp. 1909-1938.
- y V. D. Vartak. "Sacred Groves of India: A Plea for Continued Conservation", en *Journal of the Bombay Natural History Society* 72, núm 2 [1975].
- GLAESER, Bernhard (ed.). *Learning from China? Development and Environment in Third World Countries*. Londres, Alien & Unwin, 1987.
- GRIFFIN, Susan. *Women and Nature: The Roaring Within Her*. Nueva York, Harper and Row, 1978.
- GUHA, Ramachandra. "Forestry in British and Post-British India: A Historical Analysis", en *Economic and Political Weekly*, 29 de octubre de 1983, pp. 1882-1896.
- . "Ideological Trends in Indian Environmentalism", en *Economic and Political Weekly*, 3 de diciembre de 1988, pp. 2579-2581.
- . "Scientific Forestry and Social Change in Uttarakhand", en *Economic and Political Weekly*, número especial, noviembre de 1985, pp. 1939-1952.
- HABIB, Irfan, "Peasant and Artisan Resistance in Mughal India", en *McGill Studies in International Development*, núm. 34. McGill University, Center for Developing Area Studies, 1964.
- HANUMANTHA RAO, C. H., S. K. Ray y K. Subbarao. *Unstable Agriculture and Drought*. Delhi, Vikas Publishing, 1988.
- HOWES, Michael, y M. A. Jabbar. "Rural Fuel Shortage in Bangladesh: The Evidence from Four Villages", ponencia para la discusión, *Discussion Paper* 213. Sussex, Inglaterra, Institute of Development Studies, 1986.
- JAIN, Shobhita. "Women and People's Ecological Movement: A Case Study of Role in the Chipko Movement in Uttar Pradesh", en *Economic and Political Weekly*, 13 de octubre de 1984, pp. 1788-1794.
- JODHA, N. S. "Common Property Resources and Rural Poor", en *Economic and Political Weekly*, 5 de julio de 1986, pp. 1169-1181
- JOHNSON, Bruce F. "The Japanese Model of Agricultural Development: Its Relevance to Developing Nations", en Kazushi Ohkawa, Bruce F. Johnson y Hiromitsu Kaneda (eds.), *Agriculture and Economic Growth: Japan's Experience*. Princeton: Princeton University Press. 1969, p. 61.
- JOSH, P. K. y A. K. Agnihotri, "An Assessment of the Adverse Effects of Canal Irrigation in India", en *Indian Journal of Agricultural Economics* 39, julio-septiembre de 1984, pp. 528-536.
- KAY SALLEH, Ariel. "Deeper than Deep Ecology; the Eco-Feminist Connection", en *Environmental Ethics* 16 (invierno de 1984), pp. 339-345.
- KERSALA FORESTRY RESEARCH INSTITUTE. *Studies in the Changing Patterns of Man-Forest Interaction and its Implications for Ecology and Management*. Trivandrum, 1980, p. 235.
- KING, Ynestra. "Feminism and the Revolt", en *Heresies*, núm. 13, 1981, pp. 12-16.

- . "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", en Judith Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Filadelfia, New Society Publishers, 1989.
- . "The Nature/Culture Dualism", en Irene Diamond y Gloria Orenstein (eds.), *Re-weaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 98-112.
- KULKAMI, Sharad. "Towards a Social Forestry Policy", en *Economic and Political Weekly*, 5 de febrero de 1983, pp. 191-196.
- KUMAR, Shubh, y David Hotchkiss. "Consequences of Deforestation for Women's Time Allocation, Agricultural Production, and Nutrition in Hill Areas of Nepal", en *Research Report* 69. Washington, D. C., International Food Policy Research Institute, 1988.
- LEACH, Edmund R. *Pul Eliya-A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- LONGINO, Helen E. "Can There Be a Feminist Science?", en *Hypatia* 2, otoño de 1987, pp. 51-64.
- . "Reseña de Merchant", en *Environmental Ethics* 3 (invierno de 1981), pp. 365-369.
- MACCORMACK, Carol P. "Introduction", en Carol P. MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 13.
- MARGLIN, Stephen A. "Losing Touch: The Cultural Conditions of Worker Accomodation and Resistance", en Frederique A. Marglin y Stephen A. Marglin (eds.), *Knowledge and Power*. Oxford, Oxford University Press, 1988.
- MENCHER, Joan P. "Women's Work and Poverty: Women's Contribution to Household Maintenance in Two Regions of South India", en Daisy Dwyer y Judith Bruce (eds.), *A Home Divided: Women and Income in the Third World*. Stanford, Stanford University Press, 1988.
- y K. Saradmoni. "Muddy Feet and Dirty Hands: Rice Production and Female Agricultural Labour", en *Economic and Political Weekly*, 25 de diciembre de 1982, pp. A149-A167.
- MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco, Harper and Row, 1980.
- MILLER, Barbara. *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in North-West India*. Ithaca, Cornell University Press, 1981.
- MOENCH, M. "Turf and Forest Management in a Garhwal Hill Village", en Louise Fortmann y John W. Bruce (eds.), *Whose Trees? Proprietary Dimensions of Forestry* (Boulder, Colorado, Westview Press, 1988).
- MOHAN, Dinesh. "Food vs. Limbs: Pesticides and Physical Disability in India", en *Economic and Political Weekly*, 28 de marzo de 1987, pp. A23-A29.
- MOORE, Henrietta L. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

- NATIONAL SAMPLE SURVEY ORGANIZATION. *Thirty-seventh Round Report on Land Holdings-Some Aspects of Household Ownership Holdings*. Departamento de Estadística del gobierno de la India, 1987.
- ORTNER, Sherry. "Is Male to Female as Nature is to Culture?", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 72, 73.
- PINGLE, V. "Some Studies of Two Tribal Groups of Central India, pt. 2: The Importance of Food Consumed in Two Different Seasons", en *Plant Food for Man* 1, 1975.
- PROGRAMA DE DESARROLLO DE NACIONES UNIDAS (United Nations Development Program, Rural Women's Participation). *Evaluation Study*, núm. 3, UNDP, Nueva York, junio de 1979.
- ROSENZWIEG, Mark, y Kenneth I. Wolpin. "Specific Experience, Household Structure, and Intergenerational Transfers: Farm Family Land and Labour Arrangements in Developing Countries", en *Quarterly Journal of Economics* 100, sup., 1985, pp. 961-987.
- RYAN, James G., y R. D. Ghodake. "Labour Market Behaviour in Rural Villages in South India: Effects of Season, Sex, and Socio-Economic Status", avances de investigación, Economic Programme 14, International Crop Research Institute for Semi-Arid Tropics (ICRISAT), Hyderabad (1980).
- SEKLAR, David. "The New Era of Irrigation Management in India", fotocopia, Ford Foundation, Delhi, 1981.
- SEN, Amartya "Gender and Cooperative conflict", en Irene Tinker (ed.), *Persistent Inequalities*. Nueva York, Oxford University Press, 1990.
- SENGUPTA, Nirmal. "Irrigation: Traditional vs. Modern", en *Economic and Political Weekly*, número especial, noviembre de 1985, p. 1919-1938.
- SHARMA, Ursula. *Women, Work, and Property in North-West India*. Londres, Tavistock, 1980.
- SHAW, Paul. "Population Environment and Women: An Analytical Framework", ponencia preparada para el Fondo de Naciones Unidas para Actividades Poblacionales, Reunión de Consulta Inter-Agencia, Nueva York, 6 de marzo de 1989, p. 7.
- SHIVA, Vandana. "Ecology Movements in India", en *Alternatives* 11, 1987, pp. 255-273.
- . *Staying Alive: Women, Ecology and Survival*, Londres, Zed Books, 1988, pp. 39, 42.
- SWAMINATHAN, Srilata. "Environment: Tree versus Man", en *India International Center Quarterly* 9, núms. 3 y 4, 1982.
- VATUK, Sylvia. "Sharin, Giving, and Exchanging of Foods in South Asian Societies", University of Illinois en el Círculo de Chicago (Chicago Circle), octubre de 1981.
- WAGNER, Rudolph G. "Agriculture and Environmental Protection in China", en *Learning from China?*
- WARREN, Karen J. "Feminism and Ecology: Making Connections", en *Environmental Ethics* 9, primavera de 1987, pp. 3-20.
- ZIMMERMAN, Michael E. "Feminism. Deep Ecology, and Environmental Ethics", en *Environmental Ethics* 9, primavera de 1987, pp. 21-44.

