



Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
Grado en Relaciones  
Internacionales

Trabajo Fin de Grado

Ecologismo,  
Feminismo y no  
violencia en la India  
Análisis de los fundamentos del  
movimiento Chipko

Estudiante: Celia Maravillas Álvarez Pérez

Director: Mario López Areu

Madrid, Abril 2022

## **Resumen**

Chipko, también conocido como “movimiento abraza-árboles”, es un movimiento conformado principalmente por mujeres del ámbito rural que se originó en la India en la década de 1970. Desde entonces, ha evolucionado de forma significativa así como que ha influido notablemente en otros movimientos de corte similar a lo largo de todo el mundo.

Chipko se ha caracterizado por ser un movimiento que persigue fines de carácter social y medioambiental a partir de la resistencia no-violenta y la desobediencia civil. Al mismo tiempo, es fiel a ritos hindúes. Sin embargo, es objeto de debate si Chipko se encuadra dentro del feminismo y del ecologismo. Se argumenta que sus principales influencias son realmente el hinduismo y la propia cultura de la India, por la importancia histórica que se le ha dado a la conexión de las mujeres con la naturaleza. Del mismo modo, se señala que, en su origen, la pretensión inicial de Chipko solo era la supervivencia de las comunidades rurales, que necesitaban los recursos forestales. No obstante, no puede obviarse que Chipko ha evolucionado y, el hecho de que se haya consagrado como movimiento en el tiempo, obliga a que sea analizado desde más perspectivas, como el feminismo o el ecologismo. A su vez, aunque no se niega su carácter pacifista, si se ha cuestionado la eficacia de sus métodos pacíficos para lograr sus objetivos.

Este trabajo ha tenido como objetivo demostrar que Chipko, además de ser un pacifista, puede ser considerado también un movimiento ecofeminista, llegando a la conclusión de que merece ese calificativo. A su vez, se ha argumentado que, como movimiento pacifista, sí ha sido influyente. Se concluye con una breve reflexión sobre la necesidad de desoccidentalizar tanto el ecofeminismo como el pacifismo.

## **Palabras clave**

India, feminismo, ecologismo, pacifismo, bosques

## **Abstract**

Chipko, also known as the "tree-hugging movement," is a movement made up primarily of rural women that started in India in the 1970s. Since then, it has evolved significantly and has had a significant influence on other similar movements around the world.

Chipko has been characterized as a movement that pursues social and environmental goals through non-violent resistance and civil disobedience. At the same time, it is faithful to Hindu rites. However, it is a matter of debate whether Chipko fits within feminism and environmentalism. It is argued that her main influences are actually Hinduism and India's own culture, because of the historical importance given to women's connection with nature. Similarly, it is pointed out that, in its origin, Chipko's initial claim was only for the survival of rural communities, which needed forest resources. However, it cannot be ignored that Chipko has evolved and, the fact that it has been consecrated as a movement over time, forces it to be analyzed from more perspectives, such as feminism or environmentalism. At the same time, although its pacifist character is not denied, the effectiveness of its peaceful methods to achieve its objectives has been questioned.

This paper has aimed to demonstrate that Chipko, in addition to being a pacifist, can also be considered an ecofeminist movement, concluding that it deserves that label. In turn, it has been argued that, as a pacifist movement, it has been influential. It concludes with a brief reflection on the need to de-westernize both ecofeminism and pacifism.

### **Key Words**

India, feminism, environmentalism, pacifism, forests

## ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN: EL MOVIMIENTO CHIPKO .....	5
2. FINALIDAD Y MOTIVOS .....	7
3. ESTADO DE LA CUESTIÓN .....	11
4. MARCO TEÓRICO.....	15
<b>4.1. Teoría feminista .....</b>	<b>16</b>
<b>4.2. Teoría ecologista .....</b>	<b>23</b>
<b>4. 3. Teoría pacifista, hinduismo y la doctrina de Gandhi .....</b>	<b>28</b>
5. OBJETIVOS Y PREGUNTAS.....	30
6. METODOLOGÍA .....	31
7. ANÁLISIS .....	32
<b>7.1. Chipko feminista.....</b>	<b>32</b>
<b>7.2. Chipko ecologista.....</b>	<b>36</b>
<b>7.3. Chipko pacifista .....</b>	<b>41</b>
8. REFLEXIÓN: EL LEGADO DE CHIPKO. ....	43
9. CONCLUSIONES .....	45
10. BIBLIOGRAFÍA .....	48

## 1. INTRODUCCIÓN: EL MOVIMIENTO CHIPKO

En el mundo contemporáneo existen distintos conflictos y debates sobre el medio ambiente y el uso de los recursos naturales. La defensa y la conservación de la naturaleza no implican necesariamente una postura ecocéntrica absoluta, basada en la concepción de que la protección de los ecosistemas es más importante que la conservación de las personas. En el ecologismo tienen cabida posturas en las que la humanidad tenga preeminencia. Así, el ecologismo antropocentrista sostiene que lo esencial es la supervivencia de los seres humanos, pero que se deben encontrar formas de garantizar su bienestar sin dañar irremediablemente los ecosistemas que habita, ya que la supervivencia humana depende de ellos.

Estos debates no son homogéneos en todo el mundo; las circunstancias y los intereses influyen en la concepción de los movimientos ecologistas. Algunos historiadores han argumentado que el ecologismo es un fenómeno que solo nace en sociedades plenamente desarrolladas que empiezan a valorar cosas como el aire limpio y las áreas silvestres cuando tienen cubiertas sus necesidades materiales (Gadgil & Guha, 1994: 130). Esto es lo que se denomina Posmodernidad. Pese a que se examinará más adelante con mayor detalle, en esencia, se trata de un término que sirve para denominar a una serie de movimientos pertenecientes a distintas áreas (cultura, literatura, filosofía...) que abogan por ir más allá de los valores materialistas imperantes en la Modernidad, defendiendo otros valores como el ecologismo o el feminismo. Y aunque algunos académicos consideran que solo sobre esta tendencia se pueden fundar movimientos ecologistas, lo cierto es que no tiene por qué ser el único origen válido. La realidad es que algunos de los movimientos ecologistas más destacados del último siglo han surgido en países en vías de desarrollo y entre las comunidades más empobrecidas (Gadgil & Guha, 1994: 131).

Entre estos países, el caso de la India es muy destacable. La India todavía es un país predominantemente agrario, pero cuyo sector industrial y terciario está al alza. Desde la década de 1990 ha crecido notablemente en un intento por integrarse en el sistema económico global con mayor celeridad. Sin embargo, eso ha generado problemas de sostenibilidad medioambiental y contaminación que, a su vez, han dado lugar a reacciones contrarias. En los últimos cincuenta años han surgido diversos movimientos de corte ecologista que abogan por un desarrollo más sostenible, que no

suponga la destrucción de lugares naturales que, en algunos casos, son incluso considerados sagrados. A su vez, es habitual que “los movimientos ecologistas en países en desarrollo y en sociedades poscoloniales hayan articulado cuestiones medioambientales conectándolas con otras desigualdades económicas, raciales o sexuales” (Chae, 2015: 519)

Existe un amplio consenso que considera que el punto de partida de este tipo de movimientos en la India es el movimiento Chipko (Gadgil & Guha, 1994: 104). En abril de 1973, en el Estado de Uttarkhand –entonces parte del Estado de Uttar Pradesh– un grupo de mujeres del ámbito rural se unieron para frenar la tala de árboles de un bosque local. Fueron ellas las que primero “vieron claramente las razones detrás de sus problemas [de subsistencia] y las necesidades de pura supervivencia las hicieron apoyar un movimiento que busca la preservación del equilibrio ecológico en la zona (Jain, 1984: 1788). Inspiradas por el principio gandhiano de *Satyagraha*<sup>1</sup>, las campesinas lograron impedir la tala con un simple gesto: abrazar árboles. Ese sencillo acto es lo que dio nombre al movimiento (Chipko significa en hindi “abrazar”) y su éxito lo convirtió en una inspiración para campesinos de otras zonas cercanas, en las que “las políticas forestales estatales habían favorecido constantemente los intereses comerciales externos a expensas de sus propias necesidades de subsistencia de combustible, forraje y madera” (Gadgil & Guha, 1994: 104). No obstante, y aunque Chipko comenzó siendo un movimiento plenamente autónomo, también ha tenido una amplia repercusión fuera de la India, inspirando otros movimientos sociales basados igualmente en la defensa del medio ambiente a través de la resistencia no-violenta.

En consecuencia, Chipko ha sido y es un movimiento social muy relevante, aunque sea a veces injustamente desconocido en Occidente. La realidad es que Chipko es un fenómeno que ha generado gran interés en distintos círculos, con el claro objetivo de entenderlo. Las principales cuestiones que se plantean en torno a este movimiento es cómo calificarlo: ¿puede ser considerado un movimiento feminista por estar protagonizado por mujeres, o la participación femenina es algo meramente accidental? ¿es un movimiento ecologista por su defensa del medio ambiente o simplemente las personas que lo componen quieren mantener los recursos que fundamentan su sustento? ¿cómo de profunda es su inspiración gandhiana o su inspiración religiosa? Por todas

---

<sup>1</sup> Literalmente significa “fuerza verdadera”, pero se usa sobre todo para referirse a la resistencia no-violenta.

estas cuestiones, Chipko merece un análisis en profundidad, para poder comprender mejor cómo surgió, sus consecuencias y, en esencia, qué es.

## 2. FINALIDAD Y MOTIVOS

La anecdótica idea de “personas que abrazan árboles o se atan a ellos para evitar la destrucción de un bosque” forma parte del ideario colectivo, en el que me incluyo. De una forma u otra, todos hemos escuchado algo sobre esta práctica que utilizan algunos grupos ecologistas. La realidad es que existe una amplia literatura sobre Chipko, analizando su historia y su influencia, pero, aparentemente, es muy ignorada por la generalidad de las personas en Occidente. Yo misma desconocía de su existencia hasta que empecé a informarme para este trabajo.

De ese modo, he descubierto que Chipko es un movimiento que ha generado bastante discusión doctrinal. Hay distintas teorías e interpretaciones sobre qué es lo que lo motivó realmente, cómo debe entenderse la participación de las mujeres o cuál es el objetivo para con el medio ambiente, entre otros. Más allá de estas cuestiones, Chipko es un movimiento inspirador y la abundancia de estudios sobre él coinciden en que fue un punto de inflexión en el marco de los movimientos sociales en la India posindependencia.

Además, Chipko adquiere mayor relevancia en la actualidad debido al contexto en el que nos encontramos: una situación de emergencia climática. El cambio climático —referido a los severos cambios de temperatura en el largo plazo junto con otros patrones climáticos— es esencialmente producto de la actividad humana. La industrialización y la producción a gran escala de bienes para nuestro uso y consumo han llevado a una sobreexplotación de recursos naturales, lo que ha causado la destrucción de diversas zonas del planeta, como por ejemplo, los bosques.

Los efectos del cambio climático son notorios en cualquier lugar del mundo, pero adquieren una mayor gravedad en los países del Sur Global. Ya sea por la escasa industrialización —haciendo que la actividad esencial de la población esté centrada en la agricultura o la ganadería— o porque empresas occidentales trasladan sus fábricas a estos países que presentan menor regulación medioambiental, el Sur Global es el principal damnificado. Por ello, en estos Estados tiene aún más relevancia la cuestión de la administración de los recursos naturales; para su población es aún más esencial

encontrar una manera de servirse de la naturaleza de forma sostenible. Y Chipko es un importante movimiento con propuestas para alcanzar ese objetivo en la India.

Sin embargo, la realidad es que Chipko también ha influido más allá de sus fronteras y por ello, merece un mayor reconocimiento. Es necesario superar la tendencia eurocéntrica en las ciencias sociales que infravaloraran o ignorar los grandes movimientos sociales que acontecen en países en desarrollo, como si fueran insuficientes o “prepolíticos”. Desde el enfoque de los Estudios Subalternos, Ranajit Guha señala en su libro *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (1983) como las revueltas campesinas del periodo colonial no eran simples reacciones espontáneas ante ciertas injusticias, sino que eran verdaderas respuestas organizadas con un objetivo político específico: producir un verdadero cambio en las relaciones productivas de campesinos y latifundistas. De acuerdo con Guha (1983: 335), esas revueltas supusieron el desarrollo de una conciencia subalterna que fue vital para el futuro apoyo de los movimientos de resistencia que lideraría Gandhi.

En esencia, esta visión simplista de las ciencias sociales occidentales es fruto del sesgo con el que miramos hacia todo lo que no es Occidente. De hecho, es probable que se asocie primero esa imagen de “personas que abrazan árboles para protegerlos” con los grandes bosques de Canadá o Estados Unidos, pero no con la India, que es pionera en esa forma de desobediencia civil.

Así pues, dado todo lo que he leído, considero que Chipko es un movimiento lo suficientemente importante como para que aquí se conozca también. Es relevante a día de hoy porque sus propuestas basadas en la desobediencia civil son valiosas para hacer frente al cambio climático y, en concreto, para lograr una mejor gestión de los recursos naturales. Del mismo modo, ha servido para que las mujeres del ámbito rural puedan impulsar demandas sobre su situación específica en el ámbito de la economía doméstica o sobre la imposibilidad de adquirir derechos de propiedad sobre la tierra. Así, la mejor forma de lograr la difusión de Chipko y todo lo que ha supuesto es seguir escribiendo sobre él, con el objetivo esencial de que su influencia perdure.

Analizar realidades que nos son ajenas o lejanas supone, además, un esfuerzo añadido: intentar no juzgar, entender lo que es diferente y asumir que el contexto es distinto y condiciona el fenómeno de estudio. Las teorías y categorías que pueden servir



para explicar fenómenos sociales occidentales muy probablemente sean insuficientes para comprender correctamente fenómenos que suceden en otros lugares del Sur Global.

Esta visión sesgada se presenta en todas las teorías sociales, como es el caso del feminismo y el ecologismo. En relación al feminismo, una correcta aproximación debe suponer una síntesis de clase, raza, género y sexualidad (Amos & Parmar, 1984: 18), pero hay una tendencia a mantenerse sobre la perspectiva interpretativa de una mujer blanca, de clase media y occidental y analizarlo todo desde ahí.

Por su parte, los movimientos ecologistas suelen estudiarse sobre la base de la Posmodernidad: se asume que solamente surgen cuando la población tiene cubiertas sus necesidades, porque es cuando se presenta la necesidad de encontrar una forma menos destructiva de usar los recursos naturales. No en vano, como señala Josep María Montaner, “la Modernidad estaba pensada sin mujeres, sin naturaleza, sin el respeto por los animales y por el medio ambiente” (Marcucci, 2021: 112). Sin embargo, la Modernidad no ha llegado de la misma forma a todos los rincones del mundo. En Occidente se desarrolló con la idea de implementar mejoras en la vida de sus ciudadanos, en alcanzar más libertades y una mayor riqueza material. Por contra, la Modernidad llegó al Sur Global buscando esos recursos necesarios para garantizar el bienestar de otros. Esa conexión fundamenta las reacciones contrarias a las consecuencias de la Modernidad, pero son reacciones con bases muy diferentes. Así pues, el ecologismo no es incompatible con aquellos supuestos en los que las personas quieren proteger sus recursos naturales porque los necesitan para subsistir, como sucede en el Sur Global.

Una inadecuada aplicación de estos dos enfoques puede llevar a hacer un análisis incorrecto que no lleve a conclusiones ni válidas, ni valiosas. Es decir, toda realidad política se fundamenta sobre la base de un contexto complejo y concreto, por lo que “no se pueda intentar estudiar esta en un vacío científico. La experiencia individual y colectiva y la naturaleza de los objetivos condicionan el horizonte de lo posible a través de la opinión pública y la cultura política” (López Areu, 2020: 18). Carece de sentido mirar el mundo desde normas asépticas porque la realidad es que el entorno influye en el devenir de los hechos.

Pese a ello, un movimiento social se puede definir atendiendo a unos rasgos básicos presentes siempre en cualquiera de sus vertientes y manifestaciones a lo largo del mundo. No obstante, se debe tener presente que es una construcción artificial que no existe en la realidad. Esto es “el tipo ideal” según la metodología de Max Weber. De acuerdo con Weber, las ciencias sociales no se pueden estudiar sobre leyes absolutamente generales: “no se puede pensar en un conocimiento de los fenómenos culturales que no sea sobre la base del significado que tengan para nosotros determinados aspectos concretos de la siempre individualizada realidad” (Weber, 2017: 122). Sin embargo, en la segunda parte de su metodología, Weber distingue entre concepto genérico —referido a la parte que tienen en común varios fenómenos de la realidad— y *concepto genético* o *tipo ideal*. Este tipo es un modelo que sirve de referencia para analizar fenómenos; es una imagen mental que se genera a partir de un conjunto de características objetivamente posibles, pero que no existe en la realidad. Con el tipo ideal se comparan las realidades para descubrir sus elementos más importantes, de manera que puedan comprenderse (Weber, 2017: 145). Por ejemplo, a razón del ecofeminismo, Martin-Brown (1992: 707) observó una tendencia muy común: “alrededor de todo el mundo, las activistas [defensoras del medio ambiente] nacieron como respuesta a ríos contaminados o bosques destruidos.” Esto es una construcción artificial que, por sí misma, no explica nada. No obstante, resulta útil partir de ese tipo ideal que aúna rasgos básicos para dilucidar si un fenómeno social se acerca o no a dichos atributos.

En conclusión, Chipko es un movimiento que merece un mayor reconocimiento a través de un estudio más profundo de su origen y su legado. Cobra especial relevancia en la actualidad por la crisis climática, que tiene efectos aún más adversos en el Sur Global. Del mismo modo, Chipko ha generado un intenso debate sobre la situación de las mujeres del ámbito rural de la India, así como se considera heredera de la doctrina de Gandhi. No obstante, se discute si es un movimiento ecofeminista o pacifista. Y para hacer frente a esas cuestiones, es fundamental remarcar que todo movimiento político o social debe ser analizado dentro de su contexto y nunca sobre normas y conceptos absolutamente neutrales.

### 3. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Por su similitud con las prácticas de Gandhi, por las novedosas técnicas que implementó y por lo exitoso que resultó desde sus comienzos, han sido muchos los que han escrito sobre Chipko. El objetivo era (y es) poder encuadrarlo dentro de una teoría social o política, a fin de comprender mejor sus porqués: por qué surgió, por qué se desarrolló de ese modo y por qué ha resultado ser tan significativo. El debate gira en torno a si Chipko merece o no tres calificativos concretos: feminista, ecologista y pacifista.

En relación al primero (feminista), se observan discrepancias sobre cómo debe interpretarse la participación de las mujeres en Chipko. Autores como Payal Mago, Isha Gunwal, Vandana Shiva (física, filósofa y escritora india) o Bina Agarwal (economista india) han argumentado de distintas formas que Chipko sí es un movimiento feminista. Mago y Gunwal, por ejemplo, hacen referencia a la cercana relación entre “las mujeres y la naturaleza [que] llevó al surgimiento de la teoría del ecofeminismo [...]. Es un campo de estudio que une la ética ecológica y el feminismo [y] busca explorar las conexiones conceptuales entre la degradación ambiental y la opresión sexista.” (Mago & Gunwal, 2019: 4). Agarwal, por su parte, consideran que Chipko no puede ser entendido sin tener en consideración el rol específico que cumplen las mujeres que protagonizaron este movimiento, dado que “las mujeres a menudo tienen una larga historia [...] de funcionamiento cooperativo dentro de las redes sociales tradicionales caracterizadas por la reciprocidad y la dependencia mutua, especialmente en las comunidades rurales de los países en desarrollo” (Agarwal, 2000: 305). En suma, estos autores comparten la tesis de que tanto la óptica feminista como la óptica ecologista son importantes para entender Chipko, y por ello se habla de que es un movimiento “ecofeminista”.

Sin embargo, otros autores como Cecile Jackson o Ramachandra Guha prescindir sobre todo de la teoría feminista para analizar Chipko. En particular, Guha afirma que “Chipko es solo uno de una serie de movimientos de protesta contra la silvicultura comercial que datan de los primeros días de la intervención estatal” (1989:174), obviando con ello cualquier intencionalidad feminista. Por su parte, Jackson argumenta que el hecho de que sea un movimiento protagonizado por mujeres, o con mayor presencia femenina no lo convierte de forma automática en un movimiento de corte feminista *per se*. Se centra en señalar que, si Chipko contó con una mayoría

femenina, fue porque eran las mujeres las que estaban disponibles en su aldea para formar parte del movimiento, cuyos principales líderes originales fueron dos hombres: Sunderlal Bahuguna y Chandi Prasad Bhatt (1993: 404).

En relación al segundo calificativo (ecologista), Ramachandra Guha considera Chipko como uno de los movimientos clave en el origen del ecologismo en la India. A su vez, lo califica de ejemplo paradigmático de por qué el ecologismo del Sur Global es diferente al de Occidente. Guha afirma que, en democracias como Estados Unidos “el ecologismo es un movimiento popular que es, de hecho, un producto inconfundible de una economía posindustrial y una sociedad posmaterial” (Gadgil & Guha, 1994: 131). Por el contrario, la India es un país mayoritariamente agrario y “el ecologismo ha surgido en una etapa relativamente temprana del proceso de industrialización” (Gadgil & Guha, 1994: 131). Según considera Guha, en ambos escenarios se puede hablar de movimientos ecologistas, aunque los motivos que los originan sean tan diferentes. Esos distintos orígenes, a su vez, justifican la persecución de objetivos diferentes. En el caso de las sociedades postindustriales occidentales, en mayor o menor medida, los movimientos ecologistas buscan paliar las amenazas a la salud de las personas y las opciones de ocio —amenazas originadas por los efectos nocivos de la industrialización. Por el contrario, en países como la India, “la degradación ambiental [producida en mayor medida por las acciones de las industrias occidentales en su búsqueda de recursos] y la consiguiente escasez de recursos amenazan directamente la supervivencia y el sustento” (Gadgil & Guha, 1994: 132). De modo que el objetivo de las sociedades preindustriales es garantizar la supervivencia de la población en sus necesidades más básicas, como es la alimentación.

No obstante, precisamente por esa búsqueda de diferentes objetivos, hay voces que discrepan sobre si se debe considerar que realmente existen movimientos ecologistas o no en el Sur Global. Al final, el objetivo de estos “movimientos” solo es mantener recursos para sobrevivir; no hay un deseo de proteger la naturaleza realmente, sino de utilizarla, egoístamente, para satisfacer las necesidades propias. Bajo esta perspectiva autores como Cecile Jackson rechazan el calificativo de ecologista para Chipko porque afirman que, “Chipko parece más una afirmación conservadora de una economía moral particular, constituida por ciertas estructuras de poder, incluidas las que subordinan a las mujeres” (Jackson, 1993: 403).

Por otro lado, el tercer calificativo que ha recibido Chipko es el de ser un ejemplo de movimiento gandhiano, es decir, inspirado en la doctrina y en los principios éticos que guiaron la lucha sociopolítica de Gandhi. Si bien este aspecto no se discute demasiado, sí hay mayor debate sobre su eficacia, sobre si más allá de la labor de Gandhi, su legado puede servir a otros para conseguir las mismas victorias. No en vano, Gandhi fue una figura clave para lograr la independencia de la India y para tratar de remodelar la sociedad india bajo su concepción de *Swaraj*. Por supuesto, esos y otros logros de Gandhi son inspiradores. La pregunta es si esa inspiración es suficiente para alcanzar victorias de la misma envergadura o si, por el contrario, lo que logró Gandhi a través de la no-violencia es algo irrepetible.

Algunos autores, como Vandana Shiva, consideran que la inspiración de Gandhi ha resultado determinante para movimientos posteriores. En concreto, Shiva señala que el principio de *Satyagraha* que inspiró “la Marcha de la Sal”, “se extendió rápidamente a las regiones forestales del país y se convirtió en el ‘*Satyagraha* de los bosques’ contra la apropiación británica de los bosques comunitarios” (Shiva, 2021: 82).

La Marcha de la Sal fue una manifestación pacífica liderada por Gandhi de gran importancia en el sentido de que sintetizó la fuerza de la acción no-violenta. El objetivo era alcanzar un estatuto de autonomía como el de otras colonias británicas (lo que suponía estar un poco más cerca de una independencia plena). Gandhi insistió en alcanzar ese objetivo por medios no-violentos, como ejerciendo su derecho a recoger y producir sal, desafiando así el monopolio del imperio sobre su producción. Así, tras un largo recorrido a pie hasta la costa, Gandhi realizó un sencillo gesto: recoger un puñado de sal para arrojárselo después al suelo. Si bien la respuesta de la administración británica fue violenta, los seguidores de Gandhi no respondieron con violencia, sino que imitaron el gesto de Gandhi. Y la conclusión fue la capitulación de los británicos ante la presión por haber actuado de forma violenta contra una protesta pacífica.

Esta actitud pacífica, sobre todo ante un escenario de violencia, puede resultar incomprensible para la mentalidad occidental. La realidad es que la no-violencia concebida como estrategia política (como por ejemplo, las huelgas de hambre) es una de las grandes aportaciones de Gandhi y actualmente es un instrumento muy común de lucha política en Asia meridional. Y en concreto, en la India, la no-violencia es la esencia misma del principio *Satyagraha*, que literalmente se traduce como “fuerza

verdadera”, pero se usa generalmente para hacer referencia a la resistencia no violenta (Gadgil & Guha ,1994: 120). Se conforma por dos palabras (*satya* y *agraha*, verdad e insistencia) e implica que “los individuos buscan su versión de la verdad sobre la base de la conciencia de elección y obedecen la ley que uno se da a sí mismo” (Rai & Mani Tiwary, 2021: 125). De esa forma, inspirado por este principio, Gandhi buscó una verdadera transformación política reclamando la libertad de la India. No obstante, a día de hoy sigue siendo un principio relevante, constituye “un camino para la reflexión sobre las formas de abordar la desigualdad, la injusticia y cómo la ‘posverdad’ se ha apropiado de ‘la verdad’” (Rai & Mani Tiwary, 2021: 122).

Así, tras la Marcha de la Sal, el *Satyagraha* inspiró una amplia diversidad de protestas contra el control británico. Fue el caso de, por ejemplo, los movimientos de protección de los bosques comunitarios. Estos bosques, junto con todos los recursos naturales que proporcionaban, de zonas como Uttarkhand también estaban sometidos a las normas británicas. El objetivo de esas normas era convertir los bosques en plantaciones industriales, lo que generó un importante impacto ecológico (deforestación) y afectó de forma severa a la población cercana (porque necesitaban esos bosques para obtener recursos para su propia subsistencia). La Marcha de la Sal fue el detonante para que en Tilarí (en el distrito de Tehri Garhwal) se llevaran a cabo protestas pacíficas contra esas normas. Es en esta protesta donde se considera que Chipko hunde sus raíces. (Shiva, 1991: 102).

Consecuentemente, las prácticas de desobediencia civil adoptadas por Chipko influyeron en otros movimientos posteriores. Y según algunos autores, esto no son coincidencias casuales, sino que existe una tendencia al alza a “resistir de base a las desigualdades y la destrucción ambiental [...] aunque las voces de esta resistencia aún están dispersas y localizadas, su mensaje sigue siendo vital” (Agarwal, 1992: 151).

No obstante, la desobediencia civil entraña algunos problemas que pueden llevar a que esas prácticas pacíficas no permitan alcanzar los objetivos que se buscan. Francesco Biondo señala, en primer lugar, que la desobediencia civil es un “acto de confianza en la capacidad de autoreforma y autodefensa del sistema político”. Esto supone asumir que “la lucha política tiene un carácter accidental y puede ser resuelta mediante el debate y la participación de los ciudadanos” (2015: 217) y que, por tanto, el sistema político es legítimo. La realidad, sin embargo, demuestra que actualmente hay

crisis de legitimidad en las democracias y se peca de optimismo sobre cómo superar ese problema. Así, “se pasa por alto que es posible que existan conflictos entre autoridades que tienen legitimidades diferentes y conflictos entre derechos” (Biondo, 2015: 218).

Además, la desobediencia civil va más allá de no ejercer la violencia; hay dos aspectos más que se deben cumplir para que se considere exitosa: el que lleva a cabo un acto ilícito como protesta debe responsabilizarse públicamente y ese acto debe haber servido para convencer a los demás de que existe una injusticia. Y esto, tal y como afirma John Rawls, es complicado. Rawls argumenta que la desobediencia civil solo será válida si existe un sentido de justicia común o al menos una mayoría dispuesta a escuchar. De lo contrario, no se podría pedir a los que sufren discriminaciones que realicen actos de desobediencia civil, pues serían inútiles (Rawls, 1997: 351-352).

En conclusión, a día de hoy, Chipko es considerado de forma innegable como un movimiento social de gran influencia en la India así como en el resto del mundo. Se considera un evento clave en relación con la protección de los bosques comunitarios de la India, aunque hay discrepancias sobre si calificarlo como movimiento ecologista es adecuado o no. A su vez, Chipko se considera un movimiento importante por la participación de las mujeres, elemento decisivo para que resultase exitoso. No obstante, se discute si el movimiento cuenta o no con los elementos y las características necesarias para que sea considerado un “verdadero movimiento feminista”. Por último, aunque hay un consenso general sobre que Chipko es pacifista, se discute si es capaz de ser tan relevante y significativo como lo fueron algunas de las grandes protestas de Gandhi, como la Marcha de la Sal o el Movimiento de No-Cooperación.

#### 4. MARCO TEÓRICO

Como hemos visto en la sección anterior, algunos de los calificativos que ha recibido Chipko desde sus inicios han sido que se trata de un movimiento feminista, ecologista (ecofeminista) y pacifista de inspiración gandhiana. Sin embargo, como también hemos presentado, numerosos autores han cuestionado o negado alguno de estos calificativos. Por ello, antes de realizar nuestro análisis, es necesario definir claramente estas tres teorías y sus atributos, de modo que podamos evaluar si Chipko pertenece a ellos o no.

#### 4.1. Teoría feminista

El feminismo, como movimiento social y teoría política, ha atravesado distintas fases desde su origen, ampliando sus fronteras, redefiniendo sus perspectivas y marcándose nuevos objetivos. Esto hace que sea difícil establecer cuándo un movimiento es feminista, ya que no todo movimiento social por el hecho de incluir a mujeres es considerado feminista. Por ello, es importante atender a su esencia inmutable: dotar a la mujer de relevancia en el ámbito público y alcanzar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres (Rubio Castro, 1990: 185). Lo que sí ha evolucionado, y debe seguir evolucionando, es la forma de reaccionar ante las desigualdades por razón de género.

El feminismo ha evolucionado notablemente desde sus comienzos. El origen del feminismo se encuentra en la publicación de *Vindicación de los derechos de la Mujer* de Mary Wollstonecraft en 1792. Es considerada una obra novedosa porque, por primera vez, se señala como “privilegio el poder que siempre habían ejercido los hombres sobre las mujeres de forma natural” (Varela, 2018: 31). Wollstonecraft (2000: 390-394) sostenía que la mujer podía convertirse en un miembro igual de útil para la sociedad que un hombre, pero eso solo podía lograrse si a las mujeres se les daba la misma oportunidad de formarse y participar en la sociedad. De este modo, las reivindicaciones de las primeras feministas (en su mayoría, mujeres de clase media de Europa y Estados Unidos) estuvieron principalmente centradas en obtener la igualdad de oportunidades en el ámbito político, social y económico.

Así, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX se desarrolló la primera ola del feminismo. Reivindicaban la igualdad en relación con los derechos de educación, trabajo y el voto. En esta época tiene lugar la primera convención feminista, la Convención de Séneca Falls (1848), cuya declaración final (la Declaración de Sentimientos o de Pareceres) incluía críticas hacia la Declaración de Independencia Americana en relación con las restricciones, especialmente políticas, de las mujeres. A su vez, en el Reino Unido, sobresalieron las Sufragistas y su activismo por los derechos de la mujer, destacando el derecho al sufragio.

Y aunque el feminismo liberal de esta época fue mayoritariamente protagonizado por mujeres blancas de clase media (y algún hombre como John Stuart Mill con su obra *La esclavitud de la mujer* de 1869), despuntó también la labor de Sojourner Truth. “Fue la única mujer afroamericana abolicionista y defensora de los



derechos de la mujer que consiguió asistir a la primera Convención Nacional de los Derechos de la Mujer en Worcester en 1850” (Aguilar Barriga, 2020: 132) y su discurso puso de relieve los problemas específicos que sufrían las mujeres negras por su etnia.

Tras lograr el derecho al voto y una mayor igualdad en el ámbito público en la mayoría de los países occidentales, el feminismo de la segunda ola (años 60 y 70 del siglo XX) centró su atención en la desigualdad de hecho y en cuestiones culturales (estereotipos sobre la feminidad) y sociales relativas al género (como derechos reproductivos y sexuales). El feminismo de esta ola consideraba que no era suficiente con alcanzar la igualdad en el ámbito público, porque la desigualdad también se da en el ámbito privado. Esta idea se ilustra bien en el eslogan que definió esta ola: “lo personal es político”. Sobresale notablemente el conocido ensayo *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949), donde evidencia que la mujer siempre es considerada “la otra” respecto al hombre, y denota la ausencia de reconocimiento mutuo como personas independientes y libres. Destacaron también las obras de Kate Millett —*La política sexual* (1969)— y Shulamith Firestone —*La dialéctica del sexo* (1970)— que aportaron conceptos muy relevantes para la teoría feminista como son el patriarcado y el género.

La nueva corriente feminista radical que surge influida por esta ola considera que el patriarcado —“sistema de dominación sexual que es, además, el sistema básico de dominación sobre el que se levantan el resto de las dominaciones, como la de clase o la de raza” (De Miguel, 2005: 238)— es el responsable de la división de género en la sociedad. Y el género no es más que una construcción social de la feminidad y la masculinidad (Valera, 2018: 115). Por ello, no basta con alcanzar la igualdad en las instituciones políticas (y patriarcales), sino que se deben superar.

Por último, la tercera ola del feminismo (desde finales del siglo XX hasta la actualidad) supone la diversificación feminismo en tanto que, en contraposición con las premisas de la segunda ola, se toma conciencia de que no existe un único tipo de mujer. De forma general, ha habido un modelo de “mujer feminista” —ya sea liberal, radical o socialista— que ha desplazado al resto: el de las mujeres occidentales (mayoritariamente blancas, de clase media y heterosexuales) (Amos & Parmar, 1984: 3). Sin embargo, este modelo no sirve para las experiencias de muchas otras mujeres a lo largo del mundo. Y ahí radica una importante debilidad del feminismo que se aborda en la tercera ola: “lucha única y exclusivamente por la igualdad de los derechos entre

hombres y mujeres y olvida los límites y las insuficiencias de la igualdad jurídico-formal” (Rubio Castro, 1990: 185). Es decir, un derecho en sí no es un instrumento neutro, depende también de otros condicionantes sociales, políticos y económicos para que se vea efectivamente protegido y ejercido. Va más allá del simple reconocimiento de igualdad de derechos; tienen que poder ejercerse por igual y de forma plena por hombres y mujeres.

Así pues, ante los nuevos retos que se plantean en la actualidad para las mujeres de todo el mundo, y en particular para las mujeres del Sur Global, el feminismo es más consciente que nunca de su necesidad de readaptarse para seguir siendo una teoría relevante en la Edad Contemporánea. Con esta tercera ola, a su vez, tiene lugar la entrada de nuevas voces en el feminismo que abogan por garantizar la emancipación de las mujeres creando un mundo más igualitario, justo y libre (Nancy Fraser) y por desafiar las definiciones universales de lo que es ser mujer (Judith Butler).

Nancy Fraser ha criticado con dureza las anteriores olas feministas, llegando a catalogar al feminismo liberal de “sirvienta del capitalismo”. Señala por ejemplo, que las antiguas críticas feministas hacia el paternalismo del Estado de bienestar, legítimas en su origen, se han convertido en un sustento más del Estado neoliberal. Lo ilustra con los microcréditos<sup>2</sup>:

“Presentado como un empoderamiento, de abajo hacia arriba, alternativo [...] al burocratismo de los proyectos estatales, los microcréditos se promocionan como el antídoto feminista contra la pobreza y el sometimiento de las mujeres. Lo que se pasa por alto, sin embargo, es una coincidencia inquietante: el microcrédito ha florecido precisamente cuando los Estado han abandonado los esfuerzos macroestructurales para combatir la pobreza, esfuerzos que no se pueden sustituir con préstamos a pequeña escala.” (Fraser & Rivera, 2014, 133)

Por otro lado, autoras como Judith Butler han desafiado abiertamente las nociones convencionales sobre el género y es considerada una de las fundadoras de la teoría *queer* (teoría sobre el género y la sexualidad que desafía el esencialismo de la cisheteronormatividad). Ha criticado como el feminismo ha intentado sostenerse sobre un concepto único de *mujer*, como un todo unificado por un elemento común (como puede ser la maternidad). Y ese esfuerzo por unificar a través de ese tipo de elementos

---

<sup>2</sup> Los pequeños préstamos que los bancos hacen a las mujeres pobre de los países del Sur global.

biológicos o esencialistas genera un severo rechazo (por diversos motivos, no todas las mujeres pueden ser madres) (Butler, 2001: 33). Y por ello, Butler propone la deconstrucción del sujeto del feminismo y eso no significa “censurar su utilización sino, por el contrario, dejar al término libre en un futuro de múltiples significaciones, emanciparlo de las ontologías raciales o maternas a las que ha sido restringido, y darle juego como un sitio donde puedan ver la luz significados aún no previstos” (Butler, 2001: 34).

Así, pues, en lo que respecta al presente trabajo, resulta fundamental analizar tres cuestiones en relación al feminismo actual: la interseccionalidad, el empoderamiento en relación con la participación femenina y cómo se ha desarrollado el feminismo fuera de Occidente, en particular en la India.

En línea con el concepto de deconstrucción del género, la interseccionalidad es otro término muy útil para comprender las desigualdades y las injusticias sistemáticas desde una perspectiva multidimensional. Introducido por primera vez por Kimberlé Crenshaw en 1989, la interseccionalidad plantea que otras categorías más allá del género están interconectadas en los casos de discriminación. Es decir, una mujer negra sufre una doble discriminación por su género y por su etnia.

Se podría entender que la deconstrucción del género así como de la etnia es contraria a esta idea de la interseccionalidad (si el concepto de “mujer” se ha construido socialmente, carece de sentido utilizarlo para entender hechos de relevancia política). No obstante, la realidad es que se malinterpreta la idea de la “deconstrucción”. Crenshaw señala con mucho acierto que aunque “una categoría como la raza o el género son socialmente construidas, no significa que esa categoría no tenga un significado en nuestro mundo” (1991: 116). Y tener en cuenta categorías como la orientación sexual, la clase socioeconómica o la etnia supone “una apertura radical de los horizontes del feminismo político, porque entonces su agenda tiene que integrar las complejas imbricaciones del sexismo con el racismo [...], con las desigualdades ligadas a la religión o la casta; [...] los efectos de la heteronormatividad [...] y además necesita incorporar en su enfoque la clase social” (Kauppert & Kerner, 2016: 79).

De esta forma, el feminismo puede alcanzar nuevas perspectivas, una mejor inclusión de mujeres de todo el mundo y un panorama más detallado de los desafíos a

los que se enfrenta. De hecho, Patricia Hills Collins argumenta que la interseccionalidad en el feminismo como algo flexible y pragmático permite a su vez un mayor compromiso con la democracia participativa. Argumenta que “construir comunidades democráticas inclusivas requiere rechazar la jerarquía permanente en favor de entendimientos interseccionales de solidaridad que faciliten la construcción de coaliciones. Tanto la interseccionalidad como la solidaridad flexible pueden ser útiles [...] [para] fomentar de manera efectiva la democracia participativa” (Hills Collins, 2017: 37).

En esencia, la tercera ola del feminismo busca “abordar los viejos temas con nuevas formas de praxis” (Kauppert & Kerner, 2016: 86), lo que supone no abandonar su esencia pero sí adaptarse a distintos contextos culturales y sociales. De este modo, una adecuada definición de lo que aspira a ser el feminismo interseccional la dio Barbara Smith en su artículo *Racism and the Women's Studies* (1982: 48): “la teoría y la práctica política que lucha por la liberación de todas las mujeres: mujeres de color, obreras, mujeres pobres, mujeres discapacitadas, lesbianas, ancianas, así como mujeres blancas, económicamente privilegiadas y heterosexuales”.

En segundo lugar, otra cuestión que ha analizado ampliamente el feminismo de la tercera ola es sobre el empoderamiento y la participación de las mujeres. En esencia, “empoderar” significa dar poder un individuo o grupo social desfavorecido; y “participar” implica tomar parte en algo. La realidad es que ambos conceptos se retroalimentan; “la participación y el empoderamiento son medios y fines entre sí, y promover la participación requiere el desmantelamiento de las relaciones de poder existentes” (Narayanan, 2003, p. 2484). El empoderamiento debe ser entendido como un concepto dinámico con tres elementos: recursos, *agency* y logros. “El primero se refiere a los recursos financieros y las relaciones sociales. *Agency* se entiende como los medios para realizar cambios en el entorno o, al menos, la potencialidad para el cambio. Estos dos elementos juntos determinan el tercer elemento: el logro en la obtención del poder de decisión” (Hajdarowicz, 2018: 4). Y a su vez, el empoderamiento se debe reflejar en tres ámbitos (personal, relacional y colectivo) a través de la participación. Tomar parte en el diseño del plan de vida individual, poder relacionarse con el entorno e influir en él y actuar de forma conjunta para alcanzar verdaderos cambios sociales y políticos (Hajdarowicz, 2018: 11-14).

Pese a esa importancia del binomio empoderamiento-participación, “los estudios sobre democracia participativa parecen ciegos a las diferencias de género y la participación de las mujeres. Por el contrario, “los estudios feministas sobre la mujer y/o en la política parecen cada vez más centrados en la presencia de las mujeres en las instituciones representativas, y no en las participativas” (McDowell Santos, 2007: 240). Y es que lo que verdaderamente importa al hablar del papel de la mujer en el ámbito social y político no es simplemente que “esté” y no sea invisible, sino que participe y sus actos se tengan en consideración.

Por ello, en propuestas democráticas como los presupuestos participativos —en los que los ciudadanos tiene un papel muy relevante a la hora de formular ciertas políticas de carácter municipal— se critican dos aspectos: “salvo que se incluyan objetivos explícitos de inclusión, no hay inclusión” y “sus estrategias parecen más concentradas en aumentar el número de participación de las mujeres, aunque reduciendo las barreras visibles a su presencia, que en incidir en el equilibrio y la calidad de las relaciones de poder” (Allegretti & Falanga, 2016: 42). Y aunque los presupuestos participativos sí tengan esa potencialidad para ser inclusivos, no se debe dar por hecho que lo son porque lo que verdaderamente empodera a los individuos (sean mujeres o cualquier otro grupo social discriminado) es ostentar poder y participar en la esfera pública y privada.

En tercer lugar, resulta fundamental examinar cómo se ha desarrollado el feminismo en el mundo poscolonial. En cierto sentido, se considera un término valioso porque “las experiencias acumuladas [...] de América Latina, África, Oriente Medio y Asia pueden ser las piedras angulares para construir una visión alternativa [...] para orientarnos en la confrontación de los múltiples desafíos que nos reserva el siglo XXI en todo el mundo” (Kauppert & Kerner, 2016: 83).

Sin embargo, el feminismo poscolonial como concepto aún genera debate, en parte porque parece una forma de igualar la situación de todo el Sur Global, cuando la realidad es que cada estado presenta un contexto único. Chandra Talpade Mohanty, teórica de origen indio, “sostiene que el feminismo ‘occidental’ lo que hace es homogeneizar a todas las mujeres del Tercer Mundo como si tuvieran las mismas características, haciéndolas hermanas en la lucha y cayendo en el etnocentrismo” (Olivia Portolés, 2004: 14) y esta es una representación engañosa, sobre todo por el

estereotipo de mujer del Sur Global que establece (mujer pobre, ignorante, atada y oprimida por las tradiciones o la religión). No obstante, Talpade Mohanty considera que, en determinadas ocasiones, puede ser válido hablar del feminismo poscolonial porque la situación de las mujeres en el Sur Global sí es similar en ciertos aspectos:

“a) la idea de que sobre estas mujeres existe una confluencia de opresiones que es fundamental para moldear su experiencia [...], determinando que la política feminista se base en la opresión específica que el imperialismo y el racismo han tenido en cada contexto social; b) el papel crucial que [...] tiene el Estado hegemónico, que domina [...] su lucha por sobrevivir; c) el significado de la memoria y la escritura en la construcción de una oposición activa; d) las diferencias, conflictos y contradicciones internas a las organizaciones y comunidades del Sur Global; y e) la insistencia en las complejas interrelaciones entre las luchas feministas, racistas y nacionalistas” (Olivia Portolés, 2004: 16)

Así pues, más allá de estas características comunes, el feminismo ha tenido distintos recorridos en los estados poscoloniales. En el caso concreto de la India, el feminismo ha atravesado hasta tres fases (Kumar, 2015: 424-427): la primera fase, entre 1850 y 1930, estuvo protagonizada por las clases altas y basada sobre todo en movimientos de reforma social, cómo impulsar la educación de las mujeres (sobre todo para que fueran adecuadas compañeras de sus futuros maridos); la segunda fase, tras la Segunda Guerra Mundial, se basó en la lucha por los derechos políticos, en particular el derecho al voto; finalmente, la tercera fase, a partir de los años 70, tuvo como objetivo hacer frente a situaciones de dominación y explotación de las mujeres a través de organizaciones mayoritariamente femeninas.

Por tanto, el feminismo sí ha tenido un recorrido significativo en la India, al igual que en el resto del mundo no-occidental. Sin embargo, es posible que adolezca de cierta falta de visibilidad —desde nuestra perspectiva— por la asimetría de intercambios culturales en ambos (Pitarch Fernández, 2010: 10). Es decir, mientras que el Sur Global sí se ha visto influido por el desarrollo feminista occidental, Occidente ha mostrado poco interés en aprender de las propuestas o las críticas del Sur Global.

Por ejemplo, Nivedita Menon ha elaborado varias críticas sobre el concepto de interseccionalidad. Argumenta que, aunque el término no debería reemplazarse, sí que debería remodelarse. Sugiere a su vez que, “la fácil aceptabilidad de la

interseccionalidad para las agencias internacionales de financiación debería hacernos reflexionar. La interseccionalidad [tal y como se entiende en la actualidad] parece no funcionar para el feminismo, sino para los Estados y las agencias de financiación internacionales” (Menon, 2015: 43). En consecuencia, observar el género desde una perspectiva global (a través de la interseccionalidad) no debe entenderse como una perspectiva única, sino que se debe tener en cuenta el conocimiento teórico de lo local y empírico, ya que así se obtendrá un análisis contextual denso (Menon, 2015: 43).

Si se mantiene ese distanciamiento voluntario de las propuestas del Sur Global, se puede crear una dinámica peligrosamente cercana a la colonización cultural (Pitarch Fernández, 2010: 10). Y es que el Sur Global tiene mucho que decir en el feminismo sobre la identidad de la mujer y su empoderamiento en la vida pública y privada.

#### **4.2. Teoría ecologista**

En su origen, la teoría ecologista surgió como una reacción a la degradación medioambiental que produjo la Revolución Industrial en el siglo XIX. Se dieron una serie de cambios tan radicales en la vida de las personas que empezaron a surgir preocupaciones sobre cómo influirían esas alteraciones en el medio ambiente. Sin embargo, como movimiento solo cobró fuerza a partir de los años setenta en la que se conoce como “Segunda Ola del Ecologismo”, siendo Rachel Carson la primera en alentar de forma clara la necesidad de promover una conciencia medioambiental en la sociedad. Fue en esta época en la que las acciones de los ecologistas tuvieron un verdadero impacto tanto en las políticas de los gobiernos como en las acciones de las empresas privadas.

Desde entonces, la teoría ecologista se ha extendido a lo largo del mundo y ha introducido diversas aportaciones al debate político. Así, actualmente se considera que el ecologismo es una “ideología política contemporánea que influye sobre el discurso político de las democracias, la teoría y la práctica de los movimientos y partidos verdes y las políticas públicas medioambientales” (Valencia Sáiz, 2000: 181).

Sin embargo, la teoría ecologista no es completamente uniforme; se observan notables diferencias entre sus manifestaciones en el Primer Mundo respecto del Sur Global. La principal razón que da lugar a esta diferenciación es las distintas motivaciones que impulsan los movimientos ecologistas.

Centrándonos en la India como ejemplo de país no-occidental, el movimiento ecologista se consolidó de forma clara partir de Chipko, como señalan diversos ecologistas indios como Ramachandra Guha, Madhav Gadgil o Isha Gunwal. Chipko es un ejemplo claro de que los movimientos ecologistas de la India se basan en el concepto de “conservacionismo utilitario” (Narain, 2002: 129). Es decir, es un movimiento compuesto por individuos cuya principal motivación es conservar la naturaleza lo mejor posible porque su supervivencia depende de ello. Como hemos señalado anteriormente, esta es una tendencia que se repite en estados del Sur Global y que lo diferencia del movimiento ecologista de Occidente. Así, “los movimientos ecologistas en la India no son, por tanto, para una Tierra ‘verde’ y ‘limpia’, o para salvar especies en peligro o preservar una ética de la Tierra como en Occidente, sino que son para la supervivencia de los pobres” (Misra, 2007:138).

A su vez, la India es un caso particular porque, gracias a “la disponibilidad de ‘espacio democrático’ en el país, el movimiento ecologista ha crecido rápidamente durante las últimas décadas” (Narain, 2002: 130). Es importante, a su vez, comprender cómo se ha originado ese espacio democrático en la India.

En primer lugar, conviene señalar que las ideas políticas procedentes de la Modernidad occidental produjeron tres reacciones al ser introducidas en la India con el colonialismo: resistencia pasiva, resistencia activa e incorporación al imaginario colectivo. La conjunción de esas reacciones tan distintas es lo que ha permitido crear una modernidad india diferente a la occidental (Kaviraj 1997: 12). Esto queda ilustrado por la particularidad del espacio democrático de la India. En un sentido amplio y general, la idea de democracia fue introducida por los británicos durante la época colonial. No obstante, estaba vinculada a la promesa de conformar un autogobierno indio, promesa que jamás se cumplió. Pese a ello, la idea de democracia empezó a formar parte del ideario de la población india y las élites prosiguieron desarrollando el concepto e integrándole nuevos elementos, algunos más generales (el sufragio universal) y otros más específicos para el caso de la India (eliminar el sistema de castas). De ese modo, como señala Sudipta Kaviraj, se conformó una idea de democracia genuinamente india (1997: 13-14). Y el resto de las ideas políticas que se han desarrollado sobre la base de esta democracia son igualmente genuinas, como se puede observar en el desarrollo del ecologismo.



De hecho, se ha logrado crear cierta conciencia ciudadana sobre el medio ambiente y mostrar una fuerte oposición a ciertos proyectos que perjudicarían intereses medioambientales. A su vez, esa conciencia se ha visto reforzada por algunos grandes desastres medioambientales acontecidos en la India, como el accidente de Bhopal<sup>3</sup> o la construcción de grandes presas hidroeléctricas que han dado lugar inundaciones y a la reubicación de miles de personas, como fue el caso de la presa de Tehri, en Uttarkhand.

Así, el movimiento ecologista de la India se ha enfrentado desde principios del siglo XXI a diversos retos con los que sigue teniendo que lidiar en la actualidad: el problema de contaminación, la degradación de recursos naturales y la globalización, ya que se basa en reglas establecidas por los intereses económicos del Norte (Narain, 2002: 130). Esos intereses occidentales se fundan sobre la idea liberal básica de alcanzar más autonomía y libertad para conseguir un mayor nivel de vida (material). La globalización ha permitido extender esa idea más allá de Occidente, aprovechar otros territorios para satisfacer los intereses económicos occidentales y garantizar un mayor nivel de vida (en Occidente). No obstante, se ha visto que ese objetivo solo se está consiguiendo a expensas del medio ambiente y del desarrollo y calidad de vida de otros territorios del Sur Global (donde la noción de calidad de vida puede ser muy diferente y no estar tan basada en lo material).

Así, se entiende que, por ejemplo, en la India haya habido fuertes protestas contra las grandes presas. Y si bien es cierto que algunas de esas protestas han permitido detener ciertos proyectos concretos, para proteger verdaderamente la sostenibilidad ambiental resultaría necesario “construir un orden político en el que el control de los recursos naturales lo ejerzan hasta donde sea posible, las propias comunidades que depende de dichos recursos” (Narain, 2002: 133). El hecho de que las motivaciones del ecologismo en Occidente y en el Sur Global sean distintas no hace que el ecologismo sea más o menos válido y patente en un lugar o en otro. Son diferentes en sus prácticas y surgen por motivos distintos porque los condicionantes son diferentes.

Es más, se podría considerar que el ecologismo tiene más trascendencia en la India (y en el Sur Global), porque la degradación ambiental es, a razón de sus consecuencias humanas, un problema más urgente. Al final, “en el mundo occidental, la

---

<sup>3</sup> Desastre industrial producido por la fuga de un pesticida a causa de la falta de mantenimiento y una seguridad negligente

destrucción del medio ambiente ha tenido un impacto adverso principalmente en la salud y en los hábitats naturales valorados por razones científicas, estéticas o de ocio, mientras que en los países más pobres, además, ha socavado gravemente las posibilidades de vida de millones de personas” (Gadgil & Guha, 1994, p. 133).

Finalmente queda por analizar una cuestión que engloba al feminismo y el ecologismo: el ecofeminismo. Se trata de un movimiento que supone aunar los objetivos de ambas teorías, reconociendo un papel predominante a las mujeres en la protección del medio ambiente. En Occidente, ecologismo y feminismo han ido por separado, y hay quien las considera posturas excluyentes. Esto se debe al rechazo que genera la idea de que la mujer, más próxima a la Madre Naturaleza, es más benévola y está dedicada al cuidado; mientras que el hombre, más beligerante, puede contribuir y participar de los avances tecnológicos de la civilización (Puleo, 2002: 37). La mujer occidental aspiraba a romper con ese tópico, buscando poder ser igual que el hombre, y así lo han reflejado, de distintas maneras, los feminismos liberal, radical y socialista. Buscaba poder “progresar” de la misma forma que el hombre. Y es que, la idea de progreso tiene unas connotaciones muy concretas en Occidente desde la época de la Ilustración: el ser humano, a través de la razón, puede controlar la naturaleza y ponerla a su servicio. Consecuentemente, “se piensa que los deberes morales sólo pueden referirse a los seres humanos porque la naturaleza es axiológicamente neutra” (Lecaros, 2008: 24). Y esto ha impregnado todas las grandes ideologías occidentales de la época contemporánea (liberalismo, fascismo, socialismo...).

No obstante, este paradigma sobre el progreso de la mujer carece de sentido fuera de Occidente porque la vida de la mayor parte de las mujeres es radicalmente distinta. En economías de subsistencia, las mujeres son las principales víctimas de la destrucción del entorno natural. Así, una importante reivindicación que se le hace al feminismo es que “si quiere mantener su vocación internacionalista, deberá pensar también en términos ecologistas ya que las mujeres pobres del Sur Global son las primeras víctimas de la destrucción del medio natural llevada a cabo para producir objetos suntuarios que se venden en el Primer Mundo” (Puleo, 2002: 37).

El término *ecofeminismo* fue usado por primera vez por Francis D'Eaubonne en su ensayo *El Feminismo o la muerte* (1974). Este término suponía una nueva forma de estudiar en conjunto el ecologismo y el feminismo, permitiendo observar los puntos en

común que podían compartir y cómo se podían beneficiar mutuamente (Dalal, 2019: 147). Por ejemplo, es cierto que existe una conexión —de origen cultural— entre la mujer y la naturaleza, aún más notoria en los países en desarrollo. No obstante, la realidad es que pese a tener una gran responsabilidad sobre el entorno natural por el trabajo que realiza, la mujer carece de poder sobre los medios naturales, pues no se les suele reconocer la propiedad de la tierra (Dalal, 2019: 149). De este modo, las mujeres del Sur Global, al considerar las opresiones sufridas por el género, la raza, la casta junto con la experiencia del imperialismo, han reorientado su postura feminista, y de ese modo, el ecofeminismo del Sur Global nace de la lucha de la vida diaria de las mujeres (Garrity-Bond, 2018, 186). Esto implica luchar por “el valor de su trabajo, su sexualidad (incluida su demanda de control sobre sus capacidades productivas y reproductivas), las relaciones con la tierra, la espiritualidad [...] para reconstruir todas las relaciones injustas en la sociedad” (Faballa & Sugirtharajah, 2000: 79).

Así, se ha observado que una correcta gestión de los recursos naturales implica la participación activa de todos los ciudadanos, pero además “las mujeres son el eje que conecta las estrategias de sustento de los hogares rurales con la riqueza forestal. Por lo que una gestión exitosa de los recursos es difícil sin la participación activa de las mujeres” (Agrawal et al., 2006: 6). Y aunque la participación de las mujeres debe ser efectiva en todos los contextos, se requiere una especial atención en los mecanismos de gobierno local, ya que “la participación en la gobernanza y protección forestal está estrechamente ligada a sus intereses” (Agrawal et al., 2006: 49).

Sin embargo, la cuestión del ecofeminismo es un debate que sigue en pie, en parte por las distintas posturas que existen: el ecofeminismo clásico, el ecofeminismo espiritualista y el ecofeminismo constructivista (Puleo, 2002: 38).

El ecofeminismo clásico es un feminismo de la diferencia que defiende las esencias opuestas de hombres y mujeres así como su justa revalorización. Las ecofeministas de esta corriente le dieron una vuelta al binomio mujer-naturaleza: la cultura masculina está obsesionada con el poder y eso ha producido la destrucción del entorno natural; por contra, la mujer, que es más próxima a la vida y al cuidado se opone a esa esencia agresiva. Mary Daly, autora de *Gyn/Ecology* (1978), junto con otras exponentes de este ecofeminismo como Susan Griffin y Starhawk sostienen una idea concreta “el cuerpo femenino y sus funciones poseen una particular capacidad de

resistencia al tecnopatriarcado. La sororidad feminista hace posible el surgimiento de una conciencia ‘ginocéntrica’ y ‘biofílica’ capaz de salvar al planeta de la destrucción” (Puleo, 2000: 39). No obstante, esta forma de ecofeminismo se critica por su carácter esencialista, pues corre el riesgo de demonizar al hombre y de santificar a la mujer justificándose en la biología, lo que supondría postergar el objetivo feminista de alcanzar la igualdad de género.

Por otro lado, sobresale el ecofeminismo espiritualista, con mayor presencia en el Sur Global y que critica el desarrollo occidental por ser una fuente de violencia contra la mujer y la naturaleza (y se aleja de la demonización del hombre). Su principal representante es Vandana Shiva, y su formulación del ecofeminismo se basa en “la capacidad de reconocer en las prácticas cotidianas de las mujeres los signos de una política diferente o, dicho de otro modo, de reconocer sentido político a las experiencias y actuaciones de mujeres concretas” (Hernández Piñero, 2012: 348). Es decir, los actos del día a día pueden tener una connotación política lo suficientemente significativa como para producir un cambio en la sociedad.

Finalmente, el ecofeminismo constructivista considera que la actividad protectora de las mujeres para con la naturaleza tiene su origen solo en las responsabilidades de género que les atribuye la economía familiar. Esta es la postura que sostiene Bina Agarwal, que ha criticado la idea de que la actividad protectora de la naturaleza está asignada a las mujeres por su predisposición genética. Las mujeres campesinas asumen las responsabilidades del hogar y del cuidado de la naturaleza por la realidad material en la que se encuentran. Dependen de los recursos naturales para sobrevivir, y de generación en generación, han sido ellas las que han acumulado el conocimiento necesario para llevar a cabo ese tipo de actividades (Agarwal, 1992: 149)

Pese a todo este debate y diversidad de posturas, resulta evidente que “la inclusión de la perspectiva única de las mujeres en la tercera ola de ambientalismo es una propuesta en la que todos ganan” (Zelenzny & Bailey, 2006:108).

#### **4. 3. Teoría pacifista, hinduismo y la doctrina de Gandhi**

El pacifismo se entiende como el conjunto de doctrinas que tienen como objetivo el mantenimiento de la paz y se oponen a la guerra y a otros medios violentos. La actitud pacifista puede provenir de una influencia de base religiosa o ideológica.

De entre los distintos medios en los que se materializa el pacifismo, la desobediencia civil (o resistencia no-violenta) es uno de los más relevantes. El término fue acuñado por Henry David Thoreau en su obra *La Desobediencia Civil* (1849) que, asumiendo que sus normas morales eran superiores a las legales, decidió dejar de pagar el impuesto de capitación como forma de oponerse a la esclavitud, pues consideraba que aunque fuese legal, era una práctica injusta. Este medio ha guiado también los actos de otros personajes pacifistas notables como Martin Luther King o Mahatma Gandhi.

En el caso concreto de Gandhi, la palabra concreta que utilizaba era *Satyagraha* o “la fuerza de la verdad” (aunque también se habla de fuerza del alma o del amor) y se entiende como “la no cooperación y no participación en sistemas, estructuras, leyes, paradigmas, políticas que destruyen la tierra y nos roban nuestra humanidad y nuestras libertades que aplastan nuestro potencial de compasión y compartir, que atrofian nuestros corazones, nuestras mentes y nuestra mano” (Shiva, 2021: 80). Gandhi desarrolló de forma extensa este concepto en su obra principal, *Hind Swaraj* (el autogobierno indio), en el que expone su propuesta de cómo debería ser una India libre. “Para Gandhi el verdadero *swaraj*, o libertad, significa el establecimiento de una sociedad, que él llama la verdadera civilización, basada en el cumplimiento del deber y la observancia de la moralidad” (López Areu, 2018: 90). Esto enlaza con su concepción del *Satyagraha*, la verdadera fuerza que es la antítesis de la violencia. Así, *Satyagraha* es la fuerza de la civilización verdadera, que posee la capacidad de sentir compasión y amor hacia los demás (incluido el oponente). El amor (*ahimsa*) equivale para Gandhi a la no-violencia; es un sentimiento humano pero que debe ser cultivado adecuadamente para que sea el motor de los actos propios y estén así dirigidas por “la verdadera fuerza”. Esa fuerza se basa a su vez en el autocontrol, en no alimentar deseos violentos y mantener, en su lugar, una serie de límites morales a las ambiciones personales para ser capaces de buscar soluciones pacíficas. Se contrapone a la civilización occidental, mucho más propensa a la fuerza bruta y a las armas. (López Areu, 2018: 93-94).

Sin embargo, como el propio Gandhi reconoció, no es un término que él inventase. Tampoco empezó propiamente con Thoreau, sino que “siempre ha sido la práctica democrática más profunda defender la libertad, en el pasado y en el presente, y lo será en el futuro” (Shiva, 2021: 81). Pese a ello, es innegable que su ejemplo al poner en práctica la desobediencia civil ha sido la inspiración clave de movimientos posteriores basados en valores y en principios morales diversos.

No obstante, son muchas las voces que consideran que, actualmente, las distintas crisis humanas a las que se enfrenta el mundo se deben precisamente a la falta de valores éticos que guían nuestras acciones. Es lo que sucede, por ejemplo, con las crisis medioambientales. Y la forma de abordar esta cuestión difiere entre Occidente y el Sur Global. Mientras que en Occidente el ecologismo tiene una base mayoritariamente científica, en países como la India son movimientos no-violentos y “están fuertemente vinculados a los derechos humanos, los derechos de las mujeres, la justicia social y la equidad, lo que les confiere un carácter distintivo. Además, este carácter distintivo de los movimientos ambientales indios está vinculado a la visión ecológica hindú de la vida.” (Misra, 2007: 134). Y es precisamente esa base religiosa lo que confiere cierta solidez a estos movimientos debido a la presencia de valores morales, elemento indispensable de la desobediencia civil. Así, en el caso concreto de Chipko, el hinduismo es la base religiosa y conecta con los valores morales propios de la tradición ética y filosófica india. De ese modo, se otorga mayor legitimidad al movimiento. Y es que el hinduismo concibe la liberación final del ser humano cuando se hace uno con la energía del mundo (*moksha*), por eso valora tanto la armonía entre las personas y la naturaleza.

En conclusión, existe cierto consenso sobre lo qué es el pacifismo desde un punto de vista teórico y respecto a las principales manifestaciones. A su vez, es innegable la labor de determinados personajes históricos al poner en prácticas dichas manifestaciones y demostrar que pueden ser exitosas, así como una muestra clara de ejercicio de la libertad. No obstante, el pacifismo y sus distintas doctrinas abordan un difícil desafío en el siglo XXI: seguir siendo relevante en un mundo que experimenta una crisis generalizada de valores y que confía en exceso en las normas legales para proteger los derechos humanos más esenciales. Porque, como se puede ver, incluso las democracias liberales presentan cierto debilitamiento ante esta labor al verse amenazada por distintos frentes. Es por ello que: “en este contexto, el resurgimiento del *Satyagraha* se presenta como una posible opción para intervenir en, quizás, una transformación global” (Rai & Mani Tiwary, 2021: 132).

## 5. OBJETIVOS Y PREGUNTAS

El objetivo esencial del presente trabajo es analizar las bases y los fundamentos de Chipko. Es decir, más allá de conocer su origen y todo su recorrido histórico, el objetivo

es un poco más ambicioso y complejo: es comprender por qué surgió, qué significa realmente el papel que desempeñaron aquellas mujeres dentro de este movimiento, cómo debe entenderse su defensa del medio ambiente y cómo ha influido en la India y en el resto del mundo. No es una cuestión de conocer solo su historia, sino de entenderla con mayor profundidad, porque solo de ese modo se puede entender lo influyente que ha sido. Así, la pregunta esencial que planteo es si Chipko es un movimiento ecofeminista y pacifista.

Para responder de forma apropiada a esta pregunta, es necesario desgranarla en cinco preguntas más específicas: i) la participación femenina, ¿es anecdótica o es un verdadero ejemplo de feminismo? ii) Y si es un movimiento feminista, ¿dónde se encuadraría? iii) Dado su postura sobre el medio ambiente y el uso de recursos naturales, ¿puede considerarse realmente un movimiento ecologista? iv) ¿Cómo influye la doctrina de Gandhi en su consideración de movimiento pacifista? v) Basándonos en el caso de Chipko, ¿cómo de exitosos o relevantes son los movimientos pacifistas?

Sobre la base de estas preguntas, pretendemos corroborar o refutar la hipótesis inicial: Chipko es un movimiento eco-feminista y pacifista.

## 6. METODOLOGÍA

Mi investigación se ha basado esencialmente en el estudio en profundidad de un caso: el movimiento Chipko y sus características. Para ello, he aplicado un marco teórico y conceptual a partir de tres teorías: feminismo, ecologismo y la no-violencia. Dicho marco teórico se ha elaborado en base a diversas fuentes de distintos autores que explican la evolución y las características de las tres teorías. Por otro lado, en el estado de la cuestión también he examinado fuentes que analizan Chipko desde distintas ópticas y presentan una amplia variedad de argumentos para determinar qué es.

Con ello, el análisis cualitativo se basa en el estudio de esas fuentes secundarias. El marco teórico se usará para examinar el análisis que otros han hecho de Chipko, determinar si es acertado o no y concluiré formulando mis propios argumentos sobre la base del marco teórico. El objetivo último es determinar si Chipko es un movimiento merecedor o no de los tres calificativos (feminista, ecologista y pacifista).

## 7. ANÁLISIS

### 7.1. Chipko feminista

Como se ha señalado en el marco teórico, el feminismo ha evolucionado notablemente desde sus orígenes. Hemos evidenciado que un movimiento merece este calificativo por algo más que “el hecho de incluir mujeres”. Los movimientos de corte feminista buscan alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres en el espacio público y privado. Esta es una premisa que debe ser considerada en abstracto, ya que, siguiendo la teoría de Weber, es un tipo *ideal*; una imagen mental de la que se puede partir para entender distintas realidades. Porque, si las circunstancias son distintas, los objetivos más esenciales y la forma de alcanzarlos serán diferentes. Y como se ha indicado, hay autoras que reivindican que no existe un tipo *ideal* de mujer (Butler, 2001: 33).

Por ello, el análisis debe partir de una premisa básica: un movimiento feminista en Occidente se manifiesta de una forma muy diferente respecto de un movimiento feminista en el Sur Global. Sin embargo, esas diferencias no impiden calificar ambos movimientos como feministas, porque el objetivo último sigue siendo alcanzar la igualdad efectiva. Así, es importante tener en cuenta conceptos que hemos explicado previamente, como la interseccionalidad y el empoderamiento, así como las particularidades del feminismo poscolonial.

En lo que respecta a nuestro caso de estudio, tal y como hemos señalado con anterioridad, resulta evidente que Chipko no empezó propiamente como un movimiento feminista. El objetivo original era proteger el bosque y sencillamente había más mujeres disponibles para llevar a cabo esa tarea. Sin embargo, tal y como señala Shiva, “aunque el movimiento empezó como un movimiento conservacionista/ecologista se desarrolló también como movimiento feminista hacia finales de los años setenta” (Kumar, 2015: 428). Esto es algo que se ha dado en otras situaciones similares de movimientos que, como tal, no empiezan con reivindicaciones feministas. Son movimientos sociales en los que, por el rol que logra asumir la mujer dentro del movimiento, consigue también la opción de plantear cuestiones específicas sobre el género. Por ejemplo, en actividades sindicales, por su gran número y por asumir ciertas posiciones de liderazgo, las mujeres pudieron plantear problemas de carácter socioeconómico y familiares que les afectaban de forma específica a ellas (Kumar, 2015, 429).



En el caso concreto de Chipko, fue precursor de futuros movimientos que lucharon por incluir a las mujeres dentro de los proyectos de gestión comunitaria. El objetivo era reivindicar una participación más activa, sobre todo en lo relativo a tomar decisiones importantes para la comunidad y la economía local, teniendo ellas además una visión más sostenible sobre la gestión de recursos. De ese modo, las mujeres empezaron a realizar protestas contra la explotación comercial de los bosques del Himalaya. Han hecho protestas conjuntas con los hombres de la comunidad, pero también “en contradicción con los deseos de los hombres de la aldea, debido a las diferencias en las prioridades sobre el uso de los recursos” (Agarwal, 1989: 60). Esto queda reflejado en el caso de Bachni Devi de Adwani, que lideró una protesta contra su esposo (jefe de la aldea) al descubrir que había firmado un contrato para talar árboles. Así, “las activistas de Chipko se enfrentaron a los funcionarios forestales encendiendo linternas durante el día, dando un ejemplo de *Satyagraha* e impartiendo una lección sobre el valor del bosque” (Kumar, 2015: 428).

A este hecho se suma que Chipko fue una oportunidad para que las mujeres, “siendo las guardianas domésticas del medio ambiente y de la familia, insistieran primero en la igualdad de derechos sobre el uso y la gestión de los recursos.” (Dalal, 2019: 150). Sin embargo, esto requiere una matización: como algunas activistas de Chipko han señalado, el movimiento nunca buscó hacer frente a ningún “conflicto de género”; sino que Chipko “se fortaleció a partir de la colaboración de género contra las prácticas inapropiadas de manejo de los bosques de montaña. Las mujeres jugaron un papel importante en el movimiento, al igual que sus homólogos masculinos” (Bandyopadhyay, 1999: 881). Pero quizás es precisamente por eso que las mujeres vieron lo importante que era tener la misma posición activa que los hombres en el resto de cuestiones de la gestión local diaria.

Todo esto es muy significativo si tenemos en cuenta que las activistas de Chipko eran mujeres del ámbito rural de la India y empobrecidas. Sin embargo, las demandas de este calibre tienden a minusvalorarse en Occidente en comparación con “otras grandes y clásicas demandas feministas”, como el derecho a la educación. Esto se debe a que las mujeres que dominan el feminismo —mujeres blancas occidentales de clase media-alta— tienen a su vez el poder de determinar si las diferencias interseccionales de otras mujeres no-blancas se incorporan o no a la lucha feminista (Crenshaw, 2012: 114).

Por todo ello resulta tan fundamental tener en cuenta la interseccionalidad y, como señala Menon, dicha interseccionalidad debe servir para configurar una perspectiva global del género que tenga en cuenta el conocimiento de lo local (2015: 43). En el caso de las mujeres de Chipko, y de la India en general, la marginalización de las mujeres es “un resultado de la intersección y la subordinación conferida por casta, clase y etnia, así como por género. Esto es especialmente así en las aldeas indias, que están altamente estratificadas” (Agrawal, Yadama, Andrade & Bhattacharya, 2006: 8). Al tener en cuenta la intersección de esas discriminaciones, así como las circunstancias del lugar en que se encuentran las activistas de Chipko, los actos del movimiento cobran aún más valor. Aceptar ese hecho implica dejar atrás una postura paternalista (o *maternalista*) para asumir, en su lugar, que las demandas de Chipko, aunque sean diferentes a las occidentales, sí son feministas.

Del mismo modo, más allá de la perspectiva con la que entendamos las pretensiones de Chipko, conviene a su vez remarcar y analizar las victorias feministas del movimiento, sobre todo en relación a si fue de algún modo empoderante o no.

En líneas muy generales, el empoderamiento implica que una persona pueda tomar una decisión que antes le estaba vetada. En términos más concretos, como hemos visto, se entrelazan tres elementos: recursos, *agency* y logros; es decir, recursos (financieros y sociales) y potencialidad de cambio para lograr un verdadero poder de decisión. Dichos elementos resultan determinantes porque lo que el feminismo realmente busca no es solo que la mujer “esté” sino que pueda “hacer” y sus actos se tengan en consideración. Es por ello por lo que no se puede afirmar que todo movimiento conformado por mujeres sea, a su vez, feminista; porque lo importante es que se les dé la oportunidad de participar activamente. Eso es lo realmente empoderante. Y Chipko sí ha demostrado buscar ese empoderamiento. No obstante, es algo que nuevamente tiende a ser minusvalorado por no ajustarse a la visión occidental de empoderamiento.

Es un hecho que en lugares como la India existe una importante dependencia de los bosques y los recursos de propiedad común, sobre todo en comunidades pobres. Y “cuanto mayor es la pobreza en los hogares, más centrales se vuelven las mujeres para garantizar la supervivencia de los hogares y, en consecuencia, asumen una mayor responsabilidad por la provisión de recursos de los bosques y las tierras comunales”

(Agrawal *et al*, 2006: 12). No obstante, estas mujeres del por entonces Estado de Uttar Pradesh, pese a ser esenciales para la economía local, carecían de voz para decidir qué hacer respecto a los recursos forestales así como no podían ostentar derechos de propiedad. Ante esta realidad, la decisión de las activistas de Chipko de proteger el bosque cuando se vio amenazado resultó muy significativa y empoderante; era un ejemplo claro de unión de los habitantes de una aldea (recursos sociales) ejerciendo una posición activa al abrazar los árboles para protegerlos (*agency*) y consiguiendo con ello frenar su tala (logro).

Y aunque esto pueda no parecer empoderante —por una falsa convicción de que proteger un bosque supone para las mujeres perpetuar su rol de “cuidadoras”— la realidad es que se ha observado que la participación de las mujeres en formas de gobierno descentralizado en comunidades forestales en la India sí es valiosa, para la comunidad y, por ende, para ellas. Un estudio llevado a cabo por Arun Agrawal, Gautam Yadama, Raul Andrade y Ajoy Bhattacharya concluyó que “los esfuerzos para abordar la equidad de género en la participación aumentan considerablemente la probabilidad de una gobernanza sostenible de los recursos forestales” (2006: 50). Añaden a su vez que “los funcionarios del gobierno y de las comunidades locales pueden hacer mucho más para involucrar a las mujeres en la toma de decisiones relacionadas con la gobernanza y la protección de los bosques” (2006: 50). Pero sin duda, su inclusión activa en las decisiones sobre los recursos forestales es algo positivo a todos los efectos. Y logró que las mujeres se involucrasen de forma efectiva en la gestión de los recursos naturales y los asuntos forestales de su comunidad.

Por todo ello, parece evidente que Chipko es un ejemplo de movimiento feminista poscolonial. Sin caer en una generalización del mundo poscolonial, Chipko encaja en los aspectos señalador por Mohanty señalados con anterioridad y que definen una idea de feminismo poscolonial: su opresión, además de por razón de género, tiene una base imperialista y racista; la lucha por la supervivencia o la interrelación entre las luchas feministas y racistas (Olivia Portolés, 2004: 14). Y en concreto, de las fases del feminismo en la India, Chipko encaja perfectamente en la tercera fase, cuando el feminismo indio se basó mayoritariamente en hacer frente a la explotación de las mujeres a través de organizaciones mayoritariamente femeninas.

En conclusión, y en palabras de Bina Argwal, Chipko es a día de hoy, un movimiento que busca afrontar las desigualdades relacionadas con el género. Lo que comenzó como la defensa de un bosque ha llevado a “una movilización a gran escala contra el alcoholismo masculino y la violencia doméstica asociada y el despilfarro” (1989: 61) y a que muchas mujeres se hagan preguntas fundamentales, como por qué no pueden formar parte de los miembros de los consejos de sus pueblos (*panchayats*). Por ende, concluimos que sí podemos calificar Chipko como movimiento feminista.

## **7.2. Chipko ecologista**

Tal y como hemos establecido en el marco teórico, la teoría ecologista surgió como una reacción a la degradación medioambiental. Esto es un *tipo ideal*, que solo tiene sentido considerar en abstracto, pues la realidad es que la degradación medioambiental no se ha manifestado de la misma manera en Occidente que en el Sur Global. Esto justifica que las motivaciones de los movimientos ecologistas sean también diferentes, así como que las aportaciones al debate político sobre el medio ambiente hayan sido distintas. Por ello, de nuevo, es importante tener en cuenta la importancia de la perspectiva y las circunstancias del entorno concreto para poder realizar un análisis correcto.

En el caso concreto de la India, hemos visto que se señala a Chipko como punto de inflexión del ecologismo en el país. La pregunta es si realmente es un movimiento ecologista o si merece otra denominación; si la motivación de “querer proteger la naturaleza por garantizar la propia supervivencia” encaja dentro de la teoría ecologista.

En primer lugar, conviene rescatar el concepto de “conservacionismo utilitario”, que es una de las principales argumentaciones a favor de que Chipko sea definido como un movimiento ecologista. En la India contemporánea, los conflictos sobre la naturaleza son de extrema importancia, pues “los conflictos agrarios e industriales más convencionales plantean importantes problemas de justicia distributiva y eficiencia económica.” (Gadgil & Guha, 1994: 103). Y esos problemas enlazan con las cuestiones relativas a la sostenibilidad ambiental, donde chocan las posturas de los agricultores de subsistencia y las grandes industrias. Es decir, en la medida que no se distribuyan de forma justa y se protejan debidamente los recursos naturales, se mantendrán los problemas relativos al desarrollo de la sociedad india. En este contexto, Chipko destacó sobremanera tanto por sus técnicas novedosas como por mostrar una postura clara ante este debate de la sostenibilidad ambiental.

A su vez, los movimientos ecologistas que responden a la idea de “conservacionismo utilitario” pueden verse como reacciones contra una visión reduccionista de la naturaleza. Son una afirmación categórica de una visión ecológica muy concreta; “una respuesta civilizatoria contraria a un modelo de desarrollo (modelo occidental de desarrollo industrial) basado en la destrucción ecológica por un lado y la creación de pobreza por el otro” (Bandhyopadhyay & Shiva, 1987; s.n.). De ese modo, se podría llegar a defender que los movimientos encuadrados dentro del conservacionismo utilitario son aún más ecologista, pues querer proteger la naturaleza para garantizar la propia supervivencia resulta una motivación mucho más férrea que simplemente querer tener una Tierra *verde* por cuestiones estéticas o de ocio. Porque aunque es innegable que la degradación ambiental afecta a todo el planeta, las consecuencias son mucho más severas en el Sur Global, donde la realidad es que “los recursos naturales se desvían para producir energía y productos básicos para los ricos” mientras que “los pobres deben soportar los costes sociales y ambientales del desarrollo económico, ya sea en forma de disponibilidad decreciente de recursos naturales, un medio ambiente más contaminado o, cada vez más, desplazamientos físicos” (Gadgil & Guha, 1994: 119). En contraposición, las consecuencias en Occidente se perciben de forma más amortiguada porque ya está industrializado y, por ende, las peores consecuencias pueden recaer en tener una peor calidad de vida o una peor salud. Pero son muchísimos menos los supuestos en los que la degradación ambiental afecta a la propia supervivencia de las personas occidentales.

En segundo lugar, no se trata de una casualidad que este tipo de ecologismo se haya desarrollado en la India, pues constituye un caso particular de democracia en Asia, como hemos mencionado en el marco teórico. El hecho de que se haya logrado crear una conciencia sobre la necesidad de proteger el medio ambiente es fruto de dos hechos: la evidente degradación ambiental y el establecimiento de una democracia propiamente india.

Por ejemplo, dado que algunos recursos naturales son gratuitos, como el agua que se puede obtener de los pozos en la India rural, resulta lógico para un empresario privado contaminar su entorno antes que invertir en tecnología no contaminante (porque lo primero supone obtener un mayor beneficio económico). Ante esta situación, en los países industrializados “uno de los principales focos del movimiento ambiental ha sido presionar al Estado para que apruebe leyes y cree organismos encargados de hacer

cumplir la ley para controlar la contaminación” (Gadgil & Guha, 1994: 117). Por el contrario, en la India llevar a cabo esos actos contaminantes se perciben como algo mucho más grave, porque hay más dependencia de los recursos naturales. Sin embargo, aunque hay legislación sobre protección ambiental, “el aparato estatal indio alterna entre ser ‘blando’ y ‘depredador’; [es decir] las leyes no se hacen cumplir [...] o los infractores compran el cumplimiento oficial” (Gadgil & Guha, 1994: 117). No obstante, la India es una democracia y por ello “las acciones de los ciudadanos pueden actuar como un correctivo parcial incluso cuando el Estado abdica de su papel” (Gadgil & Guha, 1994: 117). No obstante, la dependencia de los recursos naturales y la corrupción en relación a cuestiones medioambientales existe tanto en Occidente como en la India. La diferencia entre ambos estriba en la reacción de la población: en Occidente simplemente esperamos que el Estado regule o actúe; mientras que, en la India rural, el Estado a veces no llega y, por tanto, la sociedad civil es la que afronta directamente las cuestiones medioambientales.

Ese rechazo en la India a actos que supongan una excesiva explotación de recursos naturales o que se encuadren dentro de un proceso de industrialización no es algo casual. No se explica atendiendo solo a las diferencias de valores occidentales e indios (aunque es un factor importante). Tiene también que ver con la percepción de la propia Modernidad occidental en el subcontinente. La llegada de los occidentales supuso para las sociedades asiáticas un dilema: aceptar su modelo de “modernidad” o ser avasalladas por ella (Ianni, 2006: 61). Y es que la Modernidad occidental puede presentar dos caras: una más atractiva y otra más oscura. Por un lado, el éxito económico, logrado gracias a la Revolución Industrial, que permitió alcanzar un alto nivel de vida a la generalidad de la población occidental. Sin embargo, eso fue posible porque el imperialismo y el colonialismo propiciaron una explotación de los recursos del Sur Global. Si la India, como colonia del Imperio británico, conoció principalmente solo esa segunda cara, resulta lógico que la Modernidad occidental y todo lo que conlleva genere rechazo o, como mínimo, desconfianza en la sociedad.

Así, la India buscó crear su propia “Modernidad” a fin de no verse sometida a la occidental. Esta Modernidad alternativa se basó en una confluencia de factores: ideas políticas occidentales y la propia ética hindú. Sobre las tradiciones hindúes se sustentan afirmaciones como el carácter sagrado de los animales, las montañas, los ríos y los bosques. En concreto, ciertos sectores de los bosques se considera que “están dedicados

a deidades o espíritus ancestrales” y por ello “permanecen intactos y sin perturbaciones durante un cierto período de tiempo, lo que a su vez permite la conservación de plantas y vida silvestre” (Misra, 2007; 138). La ética ambiental está fuertemente arraigada en la vida cotidiana de los hindúes, como se ve en prácticas como “el vegetarianismo, numerosos festivales que celebran los ciclos de cultivo [...], el culto a la tierra (por su fecundidad) y la albahaca sagrada (debido a sus propiedades medicinales) como diosas [...] y el Yoga” (Misra, 2007; 138). Así, dada la importancia que se le da a la naturaleza hasta en las cosas más sencillas del día a día, es lógico que el conservacionismo utilitario sea actualmente un valor fundamental de la Modernidad india, así como la Revolución industrial ha definido la Modernidad occidental.

Conviene con ello recordar que la religión es en muchos casos un elemento esencial en los procesos ecológicos-políticos. Esto se refleja en “la articulación de posicionamiento individuales, la producción de diversas construcciones teóricas y corpóreas de la naturaleza, la legitimación de la gobernanza interpersonal a través de formas ambientales, y como catalizadores de movimientos de resistencia” (Wilkins, 2020; 290). De ese modo, movimientos como Chipko se han visto reforzados por el espiritualismo hinduista.

En consecuencia, la conciencia ambiental india es única. Nace de una confluencia de factores, valores e ideas políticas. Y aunque aún está por desarrollarse, es real. Chipko es un ejemplo de cómo se empezó a iniciar esa conciencia. Igualmente, es una muestra clara de las particularidades del ecologismo indio: la naturaleza se debe proteger ahora porque de ello depende la supervivencia de muchas personas. Además, es importante tomar conciencia de que “el medio ambiente no sólo equivale a plantar árboles o proteger a los tigres, sino también a profundizar en la democracia” (Narain, 2002: 133), pues es la forma de garantizar que las protestas se transformen en políticas efectivas. Y Chipko es una materialización de esa idea.

Así pues, con los argumentos aportados en el apartado anterior y en este, podemos afirmar que Chipko es, en esencia, un movimiento ecofeminista. Pero al respecto del ecofeminismo restan algunas cuestiones para reforzar esa afirmación.

En primer lugar, conviene reafirma que el hecho de que en Occidente ambas posturas vayan por separado no impide que en el Sur Global feminismo y ecologismo

vayan de la mano. Como venimos señalando en este análisis, contextos diferentes dan lugar a actuaciones diferentes. En el caso concreto de Chipko, se muestra de forma clara “la disposición de las mujeres a reaccionar ante el agotamiento del recurso forestal [porque] tuvo un profundo impacto en su sustento, ya que eran las protectoras domésticas de la familia.” (Dalal, 2019: 149).

No obstante, hay quienes rechazan esa idea de que las mujeres tienen una mayor tendencia a proteger el medio ambiente, con independencia del contexto en el que se ubiquen. Autores como Jackson aseveran que “las mujeres actúan como agentes ambientales de manera tanto positiva como negativa” (1993: 413) y que por ello se debe obviar toda suposición sobre la predisposición de las mujeres a la conservación. Sin embargo, el hecho de que las mujeres campesinas hayan tenido un papel tan significativo en los movimientos ecologistas no es algo casual. No se debe realmente al hecho de que sean mujeres *per se*, sino porque “más que cualquier otro grupo, todavía mantienen (incluso si uno argumenta forzosamente, dada la división sexual de trabajo) un vínculo recíproco con los recursos de la naturaleza.” (Agarwal, 1989: 60). Agarwal argumenta a su vez que, si bien los vínculos entre las mujeres y la ecología pueden verse como una construcción cultural y social (y no una determinación biológica), la realidad es que esos vínculos existen e importan (1989: 60).

Así, como hemos señalado en el apartado previo, el hecho de que las mujeres hayan luchado por asegurarse una posición en la toma de decisiones de la comunidad es muy significativo. Sobre ello conviene añadir que su inclusión es positiva porque aportan conocimientos concretos sobre cómo utilizar recursos naturales de forma sostenible; es una sabiduría que procede de la experiencia de las mujeres como agentes y custodias (Hernández Piñero, 2012: 346). Prescindir de ese saber ha llevado a lo que Shiva denomina “feminización de la pobreza”; es decir, las sociedades “que han tenido que soportar los costes de la destrucción de recursos” han sufrido a su vez “la destrucción de las tecnologías tradicionales, respetuosas de la ecología, que suelen crear y emplear las mujeres, junto con la destrucción de su base material” (Shiva, 1995, 43). Y esa destrucción convierte a las mujeres en “prescindibles”. Chipko es un posicionamiento claro en contra de esa “cancelación”.

Por último, dentro de las distintas posturas del ecofeminismo, Chipko se entiende mejor desde el ecofeminismo espiritualista o el constructivista, pues ambas dan



explicaciones valiosas. En el primer caso, los actos de Chipko encajan en la formulación de Shiva sobre la importancia de reconocer cierta connotación política en las prácticas cotidianas de las mujeres. Por su parte, la postura constructivista de Agarwal permite reafirmar que esos actos no tienen una justificación biológica, sino que se vinculan al origen de las responsabilidades en la economía familiar: la desigualdad de género.

Por ende, afirmamos que Chipko sí es ecologista, y en concreto, ecofeminista.

### **7.3. Chipko pacifista**

En principio, existe un amplísimo consenso que afirma que Chipko es un movimiento pacifista. Es algo que resulta evidente al examinar cómo se ha desarrollado el movimiento. La esencia del pacifismo se basa en usar métodos no-violentos (abrazar árboles) para oponerse a medidas violentas (destruir un bosque para obtener un futuro beneficio económico a corto plazo).

El principio de *Satyagraha* ilustra una concepción más específica del pacifismo que ha inspirado a personajes como Gandhi, así como a movimientos como Chipko. Atendiendo a la definición que hemos dado en el marco teórico, Chipko es una muestra clara de un grupo de mujeres que no deseaban cooperar con un sistema y unas políticas que consideran contrarias a su humanidad y sus principios. Es por ello por lo que se le considera un ejemplo de compasión y empatía, reflejando la convicción de que, para que el ser humano pueda vivir, debe hacerlo en consonancia con la naturaleza. Sin ese equilibrio entre la humanidad y el medio ambiente, la vida no es posible. Como el propio Gandhi señaló: “la Tierra tiene suficiente para las necesidades de todos, pero no para la codicia de unos pocos” (Pyarelal, 1958: 668).

No obstante, la lógica detrás de *Satyagraha* va más allá de simplemente oponerse a la violencia por medios pacíficos; actuar según este principio implica asumir que la violencia es algo deshumanizante. Llegar a esta conclusión permite al individuo hacer autocrítica de sus actos, lo que supone un autodesarrollo personal. No en vano, *Satyagraha* es la fuerza del amor y la capacidad de sentir empatía hacia el otro; “es la disposición humana que permite la sociabilidad pacífica a través de la auto-imposición moral de límites a nuestras ambiciones personales” (López Areu, 2018: 94). En un mundo que parece sostenido por el uso de la violencia, Chipko se muestra contrario a esa tendencia y refleja que “la fortaleza de la verdad [*Satyagraha*] consiste [...] en

mostrar el carácter real y efectivo de todo aquello que acontece sin concurso de la violencia” (Hernández Piñero, 2012: 350).

Chipko, además, es una muestra más de cómo funciona la democracia india. Al contrario que las democracias occidentales —mucho más formales, donde la voluntad general se manifiesta de forma más clara en actos periódicos como votar—, la India es una democracia más orgánica. Esto implica una participación muy activa por parte de la población para materializar su voluntad, como han hecho las mujeres de Chipko a través de una protesta pacífica, mostrando así su postura sobre la protección que se le debe al medio ambiente.

Así pues, al respecto de Chipko como movimiento pacifista, solo resta una cuestión que sí ha generado más debate: ¿son realmente relevantes y eficaces los actos no-violentos? En el estado de la cuestión hemos señalado algunos problemas que entraña la desobediencia civil, que se pueden resumir sencillamente en un exceso de optimismo en la empatía del ser humano. Se considera demasiado utópico afirmar que, por el hecho de que algunos actúen de forma pacífica, se podrá inspirar a los demás a actuar de la misma forma.

La realidad es que, si bien es cierto que no se ha podido frenar por completo la tala de árboles en el Himalaya, Chipko sí abrió el debate sobre la conciencia medioambiental en la India y sirvió para lograr algunas mejoras medioambientales a nivel local en el Estado de Uttar Pradesh. Del mismo modo, en países como Canadá, hay grupos ecologistas que se han servido de las mismas técnicas que Chipko para proteger cedros y abetos centenarios del bosque de Fairy Creek, en la isla de Vancouver. A su vez, Chipko también inspiró la labor de la activista ambiental Julia “Butterfly” Hill, que vivió durante dos años en una centenaria secuoya de California para evitar su tala a finales de los años 90 del siglo pasado. Sobresale también el ejemplo de Greenpeace, cuyas campañas en defensa del medio ambiente se basan en la acción no violenta; postura que difiere ampliamente con la de Sea Shepherd, grupo que se escindió de Greenpeace y al considerar necesario el uso de la violencia para lograr sus objetivos ecologistas.

En consecuencia, aunque los movimientos pacifistas no tengan un efecto inmediato, sí son inspiradores. En particular, la postura firme y compasiva de las

mujeres de Chipko respecto de los bosques —materializada en una protesta pacífica— apeló a la empatía de otras personas a lo largo del mundo. Por ende, Chipko es un movimiento pacifista que sí ha resultado relevante y es un ejemplo de que estos movimientos sí pueden ser eficaces.

## 8. REFLEXIÓN: EL LEGADO DE CHIPKO.

Este análisis sobre Chipko nos ha permitido afirmar que merece los calificativos de movimiento ecofeminista y pacifista. Sin embargo, el análisis también nos ha permitido extraer algunas enseñanzas de Chipko y su legado que pueden resultar determinantes para entender cómo deberían avanzar tanto el ecofeminismo como el pacifismo.

En primer lugar, hemos remarcado que Chipko es un movimiento que ha resultado ser de gran relevancia en la India y muy influyente en el resto del mundo. Sin embargo, se da la paradoja de no ser muy conocido en Occidente o ampliamente cuestionado por quienes sí saben de su existencia. Esto se debe a que, generalmente, partimos de unos parámetros muy rígidos —y occidentales— para entender los distintos fenómenos y movimientos que se dan en todo el mundo. Sin embargo, estancarse en esa visión tan eurocéntrica puede ser la condena de teorías utópicas como el feminismo, el ecologismo o el pacifismo. La realidad es que, si quieren seguir desarrollándose y ser teorías relevantes, deben pasar por un proceso de “desoccidentalización”. Se debe volver la mirada hacia lo que acontece más allá de Occidente.

En relación al feminismo, a lo largo de este trabajo, hemos argumentado que no existe un único tipo de mujer y que afirmar tal idea es contraproducente para los objetivos más esenciales del feminismo. Si las mujeres del mundo muestran preocupaciones diversas porque sus circunstancias lo son, el feminismo no debe ignorarlas ni infravalorarlas, sino que debe abrazar esas nuevas sensibilidades y preocupaciones. Es el caso de las cuestiones ecologistas; fundamentales para todas las personas, pero especialmente para las mujeres del Sur Global ya que son las que más sufren sus consecuencias. Así, “si creemos que el feminismo ha de plantear horizontes utópicos en el sentido etimológico de Utopía (ou-topos, aquello que todavía no ha tenido lugar, pero puede tenerlo), podemos ver que el feminismo ecologista tiene mucho que aportar” (Puleo, 2002; 39).

Del mismo modo, debemos aceptar que el poder para afrontar dichas preocupaciones varía según el contexto. La idea de ‘poder’ puede entenderse de distintas maneras. Por un lado, el ‘poder sobre’ es el que se acerca más a la idea de ‘dominación’ y se considera ilustrativo del patriarcado/violencia. Por el contrario, el ‘poder para’ es “la capacidad de un actor individual para alcanzar un fin o una serie de fines.” (Allen, 1998; 34). Esta última acepción encaja con la idea de empoderamiento que resulta valiosa para la teoría feminista. Y es que el poder no debe entenderse solo vinculado a la violencia o a la rebelión. Tener ‘poder’ para cuidar o para proteger a otro también es importante y es empoderante. En ese sentido, el rol de las mujeres de Chipko “cuidando” el bosque, puede ser visto como una forma alternativa de empoderamiento, ya que en lugar de explotar insosteniblemente los recursos del bosque, lo hacen de manera sostenible.

En esencia, existe un amplio debate sobre las distintas posturas feministas y ecofeministas que parece no tener fin, pero es positivo que haya discusión. Lo que falta es aportar más puntos de vista y más ideas que provengan de entornos no occidentales. Así, “el desafío para las académicas eco/feministas es descubrir cómo articularnos en esta comunidad, genealogía, y descubrir qué debemos hacer (para) nosotras mismas” (Moore, 2011; 18).

Así pues, el esfuerzo de tantas mujeres del Sur Global para lograr el poder necesario para cuidar de los entornos naturales no es algo baladí. La teoría ecologista debe “desoccidentalizarse” para entender que la importancia de vivir en armonía con la naturaleza va más allá de los postulados posmodernistas. No es solo una cuestión de rebelarse contra los valores materialistas de la Modernidad occidental; sino que realmente existe una necesidad latente en todas las sociedades de encontrar ese equilibrio y armonía entre los seres humanos y el medio ambiente, porque es algo indispensable para que la vida siga. De ese modo, el ser humano “como eslabón fundamental en la cadena biológica debe abstenerse de ejercer funciones y actividades que vayan en contra del equilibrio natural y cuando quiera que él sea violentado deben ponerse los medios para restituir las condiciones de equilibrio” (Aguirre, 2005; 92).

A su vez, ser conscientes de este equilibrio lleva aparejada la necesidad de hacerse otras preguntas sobre el modo de vida que llevamos. En concreto, Occidente podría preguntarse si su Estado de bienestar es en verdad un Estado de *muchotener*. Se

podría discutir sobre si el verdadero sentido de *bienestar* debería incluir en su lugar propuestas sobre el *bienser* y el *bienvincularse*, rechazando así las agresivas ideas del *muchotener* (Riechmann, 2014; 427).

Finalmente, la cuestión que resta en esta reflexión es si importa o no cómo el feminismo y el ecologismo se articulan para lograr sus objetivos. Y la respuesta es que sí importa. Sobre ese aspecto, el pacifismo se revela como una hoja de ruta a seguir: el fin no justifica los medios. Los métodos pacifistas pueden no ser perfectos y pueden tardar años en alcanzar sus objetivos, pero, tal y como muestra Chipko, aseguran el crecimiento individual, de la población y de la democracia. “Chipko [...] se ha beneficiado del espiritualismo hindú y la filosofía de Gandhi. Además, las prácticas tradicionales hindúes de ecogestión, las escrituras hindúes, la tradición y el ritual tienen el potencial de abordar la crisis ambiental y fomentar la conservación ambiental” (Misra, 2007: 142). Y aunque todas esas cuestiones pudieran parecer solo palabras bonitas vacías de contenido —sobre todo desde nuestra mentalidad occidental competitiva y materialista—, la realidad es que los actos pacíficos de unos pocos acaban llegando al corazón de muchas otras personas; al igual que los actos violentos generan rechazo o, peor aún, crean más violencia. Por mucho que intentemos convencernos de que todo lo que importa es lograr lo que queremos, nuestra empatía nos remarca que hay límites para todo. Y, a su vez, vale la pena aprender y dejarse inspirar por los actos de otras personas, sea cual sea su procedencia.

En conclusión, todo lo que hemos aprendido de Chipko nos ha demostrado la gran aportación que es para el feminismo, el ecologismo y el pacifismo. Estas teorías utópicas requieren de una ampliación de perspectiva para poder seguir desarrollándose. Tienen que “desoccidentalizarse” para dar cabida a la realidad de muchas personas con preocupaciones diferentes pero igualmente importantes así como para innovar en la forma de abordar sus objetivos.

## 9. CONCLUSIONES

El mundo contemporáneo presenta numerosos retos de diversa naturaleza y en base a ellos surgen debates y opiniones variadas. Un problema que se ha examinado a lo largo de este trabajo es cómo en esos debates a veces se ignoran o subestiman ciertas posturas y ciertas circunstancias. La realidad es que Occidente debería, como mínimo, escuchar y atender a lo que acontece en el Sur Global, porque en esos Estados se han dado grandes

movimientos que merecen nuestra atención, como es el caso de Chipko en relación con el feminismo, el ecologismo y el pacifismo. Es por ello por lo que se ha procedido a hacer un profundo estudio de su origen y legado para concluir en una afirmación: Chipko es un movimiento ecofeminista y pacifista relevante y que ha tenido un importante impacto.

Lo que empezó como una protesta pacífica por parte de mujeres del ámbito rural de la India para proteger un bosque considerado sagrado se ha convertido en un movimiento precursor de la lucha por la inclusión de las mujeres en la gestión comunitaria. Aunque el movimiento no tuvo un origen absolutamente feminista *per se*, sí constituyó para ellas una oportunidad de asumir un rol más activo en la gestión de recursos naturales de su comunidad. Fue, dadas las circunstancias, algo verdaderamente empoderante porque, como hemos indicado, ellas son esenciales para la economía local. Actuar por mantener ese rol activo y ese poder ha acabado teniendo efectos positivos tanto en la vida de esas mujeres como en el desarrollo de sus comunidades. Todo esto, a su vez, demuestra que Chipko es un ejemplo claro de movimiento feminista poscolonial. Y no por tener la etiqueta de “poscolonial” es menos feminista, ya que como hemos argumentado, el feminismo (sobre todo el occidental) debe abrazar la interseccionalidad si pretende seguir su lucha por la igualdad de género.

Por otro lado, Chipko supuso un punto de inflexión en el desarrollo del ecologismo en la India. Fue el origen de una conciencia ambiental genuinamente india basada en la idea del “conservacionismo utilitario”, conciencia que a su vez se pudo desarrollar gracias al particular contexto democrático de la India. Así, para la mayor parte de la población india conservar la naturaleza resulta vital porque de ello depende su supervivencia. Es una postura que difiere con el ecologismo occidental, donde las consecuencias de la degradación ambiental se perciben de forma más atenuada. No obstante, esto no debería ser un impedimento para que Occidente se replantee su relación con el medio ambiente y se haga preguntas sobre la estructura de su Estado de Bienestar.

En esencia, hemos afirmado que Chipko es un movimiento ecofeminista. Y esa afirmación no implica caer en un determinismo biológico sobre el rol de cuidadora atribuido a la mujer. Es un rol que tiene un origen efectivamente cultural y social, pero eso no significa que el vínculo entre las mujeres y la naturaleza no exista. Al contrario,

precisamente porque existe ese vínculo tiene sentido que las mujeres de Chipko se posicionaran abiertamente a favor de proteger el entorno natural.

Finalmente, en relación con el pacifismo, Chipko se muestra no solo como ejemplo de movimiento pacifista sino como ejemplo de movimiento pacifista relevante y eficaz. Chipko y sus métodos han servido de ejemplo para otros grupos ecologistas. Y es que, aunque no haya tenido un efecto inmediato a la hora de evitar desastres medioambientales, sí es un movimiento que ha tenido un impacto en el mundo, aunque no seamos absolutamente conscientes de ello.

La realidad es que la imagen de “personas que abrazan árboles para protegerlos” es parte de nuestro imaginario colectivo. Con este trabajo hemos examinado en detalle el verdadero origen de esa “idea” y así, de la mano de Chipko, hemos podido extraer diversas lecciones sobre feminismo, ecologismo y pacifismo. La “desoccidentalización” de estas teorías es clave para que sigan desarrollándose, porque aunque a veces podamos olvidarlo, el mundo está plagado de realidades diversas, pero igualmente relevantes. Y las personas que viven en esas realidades merecen que sus voces también se escuchen.

## 10. BIBLIOGRAFÍA

- Agrawal, A., Yadama, G., Andrade, R., & Bhattacharya, A. (2006). *Decentralization and environmental conservation: Gender effects from participation in joint forest management* (No. 577-2016-39201).
- Agarwal, B. (1989). Rural Women, Poverty and Natural Resources: sustenance, sustainability and struggle for change. *Economic and Political Weekly*, 24 (43), 46-65
- Agarwal, B. (1992). The Gender and Environment Debate: Lessons from India. *Feminist Studies*, 1 (18), 119-158
- Agarwal, B. (2000). Conceptualising Environmental Collective Action: Why Gender Matters. *Cambridge Journal of Economics*, 24, 283-310
- Aguilar Barriga, N. (2020). Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola. *FEMERIS: Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, 5(2), 121-146.
- Aguirre Pe, J. (2005). Conciencia moral y ambiente sostenible. *Ciencia e Ingeniería*, 26(3), 81-94.
- Allegretti, G., & Falanga, R. (2016). Women in budgeting: A critical assessment of participatory budgeting experiences. In *Gender responsive and participatory budgeting* (pp. 33-53). Springer, Cham.
- Allen, A. (1998). Rethinking power. *Hypatia*, 13(1), 21-40.
- Amos, V. & Parmar, P. (1984). Challenging imperial feminism. *Feminist Review*. 17, 3-19
- Bandyopadhyay, J. (1999). Chipko Movement: Of Floated Myths and Flouted Realities. *Economic and Political Weekly*, 15 (34), 880-882
- Bandhyopadhyay, J. and Vandana S. (1987): 'Chipko, Seminar, No 330, February.
- Biondo, F. (2015). Desobediencia civil y participación política. Algunas cuestiones abiertas que se plantean en las democracias constitucionales (y la teoría del derecho). *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 38, 215-236



- Butler, J. (2001). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo". *Revista de Estudios de Género, La Ventana E-ISSN: 2448-7724*, 2(13), 7-41.
- Castro Marcucci, A. (2021). Interview Dr. Arch. Josep María Montaner: The contemporary condition.
- Chae, Y. (2015). Postcolonial ecofeminism in Arundhati Roy's *The God of Small Things*. *Journal of Postcolonial Writing*, 51(5), 519-530
- Crenshaw, K. (2012). Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada. España. Editorial Bellaterra*.
- Dalal, A. (2019). Explicating Environmental Patriarchy: An Examination through Gender and Environment Perspectives. *Antyajaa: Indian Journal of Women and Social Change*. 4 (2), 145-159
- De Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo* (1949). *Buenos Aires: Siglo XX*.
- De Miguel, A. (2005). La construcción de un marco feminista de interpretación: La violencia de género. *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 231-248.
- Faballa VMM, Sugirtharajah RS (eds) (2003) *Dictionary of Third World Theologies*. New York: Orbis Books.
- Fraser, N., & Rivera, L. (2014). De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo. *Debate feminista*, 50, 131-134.
- Gadgil, M. & Guha, R. (1994). Ecological Conflicts and the Environmental Movement in India. *Development and Change*. 25, 101-136
- Garrity-Bond, C. (2018). Ecofeminist Epistemology in Vandana Shiva's *The Feminine Principle of Prakriti* and Ivone Gebara's *Trinitarian Cosmology*. *Feminist Theology*. 26(2), 185-194
- Guha, R. (1983). *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Durham: Duke University Press

- Guha, R. (1989). *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Delhi: Oxford University Press.
- Hernández Piñero, A. (2012). La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida. *Dilemata*, (10), 329-355.
- Hills Collins, P. (2017). La diferencia que crea el poder: interseccionalidad y profundización democrática. *Investigaciones feministas*, 8(1), 19-40.
- Ianni, O. (2006) “La occidentalización del mundo.” *Teorías de la Globalización*. México, D.F.: Editorial Siglo XXI. Impreso.
- Jackson, C. (1993). Women/nature or gender/history? A critique of ecofeminist ‘development’. *Journal of Peasant Studies*. 20 (3), 389-418
- Jain, S. (1984). Women and people’s ecological movement: A case study of women’s role in the Chipko movement in Uttar Pradesh. *Economic and Political Weekly*. 19 (41), 1788-1794
- Kaupfert, P. & Kerner, I. (2016). Un feminismo político para un futuro mejor. *Nueva sociedad*. 265, 77-88
- Kaviraj, S. (ed.) (1997a). *Politics in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Kumar, R. (2015). The Women’s Movement in India. *Indian Journal of Public Administration*. 61 (3), 423-444
- Lecaros, J. A. (2008). El puesto del hombre en la naturaleza: el problema del antropocentrismo. *Bioètica & debat: tribuna abierta del Institut Borja de Bioètica*, 14(54), 22-25.
- López Areu, M. (2018). *Pensamiento político y modernidad en la India: Tagore, Gandhi, Ambedkar, Nehru*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- López Areu, M. (2020). La teoría política ante el desafío de un mundo multipolar. *Revista de Estudios Políticos*, 188, 13-40. doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.188.01> [Recuperado el 30 de enero de 2022]

- McDowell Santos, C. (2007), —Democracia Participativa e género. Notas para uma agenda de pesquisa feminista, in Avritzer, L. (org.), *A participação social no Nordeste*, UFMG Editora, Belo Horizonte, pp. 237-254
- Mago, P. & Gunwal, I. (2019). Role of Women in Environment Conservation. Disponible en <https://ssrn.com/abstract=3368066> [Recuperado el 26 de septiembre de 2021]
- Martin-Brown, J. (1992). Women in the ecological mainstream. *International Journal*, 47, 707-722.
- Menon, N. (2015). Is Feminism about 'Women'? A Critical View on Intersectionality from India. *Economic and Political Weekly*, 37-44.
- Mill, J. S. (2022). *La esclavitud femenina*. Penguin Clásicos.
- Misra, S. (2007). Spirituality, Culture and the Politics of Environmentalism in India. *The Journal of Entrepreneurship*. 16(2), 131-145
- Narain, S. (2002). El ecologismo en evolución. Nuevos retos para el movimiento ecologista en la India. *Debates ambientales*. 24, 129-134
- Narayanan, P. (2003). Empowerment through participation: How effective is this approach? *Economic and Political Weekly*, 38, 2484–2486.
- Olivia Portolés, A. (2004). Feminismo Poscolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental. *Cuadernos de trabajo*. 6, 1-27
- Pyarelal, N. (1958). Mahatma Gandhi: The last phase (volume 10). *Ahmedabad: Navajivan Publishing House*.
- Pitarch Fernández, P. (2010), Mujeres en Asia Oriental. *Lectora*, 16, 9-12.
- Puleo, A. H. (2000). Luces y sombras del ecofeminismo. *Asparkia: investigación feminista*, 37-45.
- Puleo, A. H. (2002). Feminismo y ecología. Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo. *El ecologista*, 31, 36-39

- Rai, D. & Main Tiwary, R. (2021). Gandhi and Satyagraha— A Quest for Global Transformation: A Review Essay on the International Seminar. *Social Change*. 51(1), 121-131
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia* (1971), Madrid: Fondo de Cultura Económica
- Riechmann, J. (2014). Hacia un ecologismo epicúreo. *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad. Colección Debate y Reflexión, CEIICH-UNAM, México DF*, 399-433.
- Rubio Castro, A. (1990). El Feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad compleja. *Revista de Estudios Políticos*. 70, 185-207
- Shiva, V. (1991). *Ecology and the politics of survival, conflict over natural resources in India*. United Nations University Press/SAGE Publications.
- Shiva, Vandana (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, horas y HORAS.
- Shiva, V. (2021). Satyagraha: The highest practise of democracy and freedom. *Social change*. 51 (1), 80-91.
- Smith, B. (1980). Racism and Women's Studies. *Frontiers: A Journal of Women Studies*. 5 (1), pp. 48-49
- Valencia Sáiz, A. (2000). Teoría política verde: balance de una disciplina emergente. *Revista Española de Ciencia Política*, 181-194.
- Varela, N. (2018). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
- Wilkins, D. (2020). Where is religion in political ecology? *Progress in Human Geography*. 46 (2), 276-297
- Wollstonecraft, M. (2000). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, España: Cátedra.
- Zelezny, L. & Bailey, M. (2006). A call for women to lead a different environmental movement. *Organization & Environment*. 19 (1), 103-109

