El Colegio de México

Centro de Estudios de Asia y África

NARRATIVAS DE ARRAIGO: TERRITORIO, PERTENENCIA, LUCHA Y RESISTENCIA EN EL NORTE DE INDIA DESDE 1970

Tesis presentada por

ROSALBA ITZEL GRACIA GARCÍA GONZÁLEZ

Para optar al grado de

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD: *SUR DE ASIA*

Directora:

ISHITA BANERJEE

Ciudad de México, 2023

Esta tesis y los años de estudio que representa

están dedicados a…

A mis queridos, quienes se tomaron el tiempo

de escucharme, leerme y apoyarme en este exhaustivo

proceso de creación.

Este esfuerzo no hubiera sido posible…

Sin la guía y el acompañamiento de mi directora de tesis:

Dra. Ishita Banerjee,

Sin las enseñanzas de mis profesores

del área del Sur de Asia y el mismo

Centro de Estudios de Asia y África,

Sin el apoyo de CONAHCYT,

Sin el apoyo económico de Rassini

para realizar la estancia académica,

Sin el apoyo de la Dra. Nandini Sundar,

Sin la hospitalidad y conocimiento compartido

del Himalayan Environmental Studies and Conservation (HESCO)

Al caer la noche, la brisa que recorre el norte de India refleja el eco de historias antiguas,

esbozos de una danza con la sabiduría proporcionada por el tiempo en medio del Ser y el lugar.

Esta relación, profundamente arraigada a tradiciones y cultura,

Se adhieren de la escala local a la historia ambiental regional.

Resumen

Este trabajo propone un análisis desde una perspectiva ambiental de las personas que habitan la cordillera del Himalaya indio en Dehradun, la capital de Uttarakhand, bajo el prisma de conceptos-categorías como ambiente, naturaleza, espacio, tierra, lugar, comunidad, identidad, derecho y sentido de arraigo, resistencia y tradición oral. El objetivo de conjugar estos conceptos busca considerar críticamente las formas de contacto y tipo de relaciones que se forjan por el manejo, uso, aprovechamiento y acuerpamiento de un espacio vivo contemplando las relaciones de disparidad en términos sociales, políticos, económicos e ideológicos que rigen el acceso a bienes y recursos. El trabajo procura abonar a la reflexión sobre las formas de contacto que el ser humano tiene con las distintas manifestaciones de la naturaleza. Además, observo las representaciones a través de expresiones sonoras como la voz para introducir la tradición oral y delimitar el toque discursivo, político, social y caótico que potencialmente tiene la palabra, pudiendo articular un espacio para las relaciones de poder.

Metodológicamente la primera parte busca producir una reconstrucción histórica a partir de las fuentes sobre el manejo del bosque y las modificaciones en la política que influyeron en la relación de las comunidades con su entorno, y describir cómo la palabra cobra forma de resistencia a través de la tradición oral para la historia de la región boscosa del Himalaya indio. En la segunda parte me enfoco en conocer la construcción de una comunidad boscosa a partir de la influencia de la organización ambiental, Organización de Estudios Ambientales y Conservación del Himalaya (HESCO, por su nombre en inglés), en donde realicé el trabajo de campo. Pretendo entender la lucha ambiental desde el trabajo de la organización para identificar como ocurre el fenómeno de la relacionalidad.

Palabras clave: ambiente, arraigo territorial, relacionalidad, oralidad, comunidad.

Abstract

This project examines the lives of people in Dehradun, capital of the state of Uttarakhand in Himalayan region, from an environmental perspective. It does so through the prism of concept-categories such as environment, nature, space, land, place, community, identity, belonging, social struggles, and oral tradition. The objective of intertwining these concepts is to critically consider the types of relationships and forms of contact that are forged through the management, use, employment, and embodiment of a living space through an exploration of the unequal social, political, ideological, and economic relationships that govern unequal access to resources.

The effort is to continue building scholarly thought about the forms of contact that the human being has with diverse manifestations of nature. What is more, I observe the representations through sound expressions such as voice and speech and introduce oral tradition by means of discursive, political, social, and chaotic touch in which power relations are articulated.

The first part of the work aims to historically reconstruct, with secondary sources, forest handling and the political modifications that influenced the relationships of the community with their environment. Additionally, it aims to describe how speech acts as a form of resistance through oral tradition in the history of the communities of the Himalayan region.

In the second part, I offer an ethnography of the construction of a community of residents of the mountain under the guidance and influence of an environmental organization. I seek to understand the struggle of these people to retain their sense of belonging to land, space and territory and highlight the relationality of ‘nature’ and the ‘human’.

Key words: environment, territorial rootedness, relationality, orality, community.

ÍNDICE

Introducción ***7***

Observando, escuchando y buscando interpretaciones vigentes **15**

Imbricaciones y disociaciones discursivas en torno a las crisis climáticas **17**

Capítulo 1: ***21***

Condiciones socioambientales en Uttarakhand. El movimiento Chipko como precedente de la lucha por el derecho al arraigo territorial ***21***

Conformación de la región montañosa **22**

La organización social de la vida en las montañas **23**

Uttarakhand en la historia **26**

¿El bien de la nación o arraigo a la tierra? **30**

La conformación de las bases de un sistema de explotación ambiental en Uttarakhand ... **31**

Contribución del movimiento Chipko a la lucha ambiental **39**

La tradición oral como resistencia de la voz de la comunidad boscosa **47**

Capítulo 2 ..... ***52***

Aproximación etnográfica a una organización ambiental del Himalaya y su relación con las comunidades de la región ***52***

El sentido de comunidad estrechamente articulado por un orden jerárquico **52**

Introduciéndome en el lenguaje de la intuición **56**

Cómo operan las jerarquías en las relaciones laborales con lazos afectivos **66**

Aspectos culturales alrededor de la vida familiar **74**

De lo tradicional a lo moderno, según HESCO **77**

"Sustentabilidad Dharmica" **78**

Mirada emprendedora; límites lucrativos de un sueño **82**

Especulando desde los zapatos de la comunidad **86**

Discusión final ***90***

Bajando la teoría a la tierra cotidiana **90**

REFERENCIAS ***96***

NARRATIVAS DE ARRAIGO: TERRITORIO, PERTENENCIA, LUCHA Y RESISTENCIA EN EL NORTE DE INDIA DESDE 1970

Introducción

Este trabajo procura explorar el sentido de arraigo al territorio de las personas que habitan la cordillera del Himalaya en Dehradun, Uttarakhand reflejada en las formas de contacto que tienen con el ambiente, resistencias sociales, tradiciones orales y construcciones de identidades. En conversación con debates académicos ambientales y por medio de un trabajo histórico y etnográfico, propone rastrear la creación cambiante y simbólica de una comunidad por medio de las relaciones que forman sus miembros por el manejo, uso, aprovechamiento y acuerpamiento de un espacio vivo y habitado. Tal espacio/lugar, territorio, está atravesado por relaciones dispares de poder —sociales, políticas, económicas e ideológicas— y de acceso a bienes y recursos.

La exploración del sentido de arraigo permitirá comprender las formas de contacto que las personas establecen con su entorno y la construcción de una identidad por el arraigo al territorio a pesar de las diferencias de lengua, raza, casta, género, entre otras, para priorizar una resistencia para reclamar su derecho a la tierra y defenderla. Tomando como punto de partida el movimiento Chipko de la década de los 1970, se examinará también la política y práctica de la Organización de Estudios Ambientales y Conservación del Himalaya (HESCO, por sus siglas en inglés). Organización ambiental de la sociedad civil que ayuda a las comunidades a defender su territorio, pero al mismo tiempo impone sus ideologías y jerarquías. El sentido de arraigo y de identidad y comunidad construido continuamente en torno al arraigo, apoyará a este trabajo para aportar una visión distinta

a los debates y análisis existentes sobre los temas de ambiente, para ampliar las comprensiones sobre la relación humano-naturaleza.

Procederé ahora a delimitar los conceptos y términos que son relevantes para esta investigación, comienzo entendiendo el ambiente como el espacio, físico o abstracto, en el que interactúan tres esferas principales: la orgánica, la política y la organización sociocultural. Dentro de la esfera política se determinan, bajo una lógica estructural, las dinámicas económicas de una sociedad. El potencial de un sujeto para fungir como actor político es el resultado de un proceso de reflexión, aun cuando la reflexión no es fundamental para que el sujeto sea político, es decir, su pasividad es también una actitud, y es a través de la toma de conciencia como se manifiesta una de las formas de naturaleza abstracta, es decir, creadas por la mente humana y será descrita más adelante.

De las interconexiones que derivan de la esfera orgánica, política y social surge un nivel de complejidad que determina formas de relación, contacto y organización específicas entre el ser humano y las naturalezas. El grado de complejidad conlleva un desafío de deconstrucción constante para que se mantenga una tendencia armónica entre las diferentes formas de vida y naturalezas, y este desafío implica un proceso de reconstrucción en aspectos legales, morales, políticos, sobre formas de vivir, morir y matar. No obstante, la categoría de ambiente únicamente es fragmentable para su análisis ya que es preferible intentar comprender las relaciones e interacciones entre todos los elementos que lo conforman.

Por otra parte, propongo dividir la naturaleza en distintas categorías. Por un lado, está la naturaleza ajena (en su forma física) al ser humano, en donde entra lo orgánico, como la flora, la fauna, la *funga*, el clima y la geografía; me refiero principalmente a la

parte que implica vida —si nos permitimos pensar otras formas de vida que partan de la posesión del aliento (*prāṇa*) — orgánica que es diferente a la forma humana.

Por otro lado, están las naturalezas abstractas, creadas o ligadas (a través de un proceso de transformación) por el ser humano, como la filosofía, la epistemología, la economía, la tecnología, la cultura y la identidad. Estas clasificaciones de naturalezas están estrechamente ligadas a una noción de tiempo y espacio que varían su perspectiva con respecto a la época de análisis.

En cuanto al territorio, se entenderá en este estudio como lo hace Enrique Leff (2002, 125) al plantearlo como el lugar en donde se articula el mundo de lo real, de lo fantástico y de lo simbólico. El ser humano, en su inevitable capacidad creativa sobre lo cultural, forja su identidad construyendo un territorio al cual le atribuye el papel de hogar o morada; es entonces el espacio y el tiempo que vive y habita.

De acuerdo con el soporte teórico Pedro Urquijo, Gerardo Bocco y Andrew Boni-Noguez (2018, 1302) el lugar cobra sentido a partir de la experiencia humana, destacando las emociones y los significados culturales. Estos aspectos fortalecen el esfuerzo por incluir opiniones locales obtenidas a través de métodos cualitativos, con la intención de reivindicar aspectos subjetivos de habitantes locales, clasificables en algunas de las categorías de naturalezas propuestas.

Desde la perspectiva crítica de la geografía, el territorio es el área de construcción social, producto de relaciones de poder. De acuerdo con David Harvey (1998, 250) “las relaciones de poder están implicadas en prácticas sociales y temporales”; él enfatiza la presencia de estas relaciones en prácticas sociales a lo largo del tiempo y la complejidad del territorio al combinar aspectos materiales y simbólicos (Harvey 1998, 250). Por su parte Foucault explica el poder como “el conjunto de acciones sobre posibles acciones”;

solo es entendible al traducirlo en acciones, no como un ente con capacidad de ser poseído (Dreyfus 1990, 71).

La noción de territorialidad nos ayuda a comprender algunos aspectos. El primero lo plantean Guilles Deleuze y Félix Guattari (1997) cuando argumentan que toda organización tiene una base territorial y que el territorio va más allá de la relación entre seres vivos y su entorno, ampliando nuestra comprensión del comportamiento (Deleuze y Guattari 1997, 513). El segundo es la territorialidad y la tradición oral como formas de resistencia y revelación de aspectos ocultos en la vida cotidiana. Me apoyo de James Scott, Ruth Finnegan y de Jan Vansina, para sustentar mi argumento sobre el valor que la tradición oral aporta a la ideología que mantiene latente un movimiento ambiental a través de varios periodos de lucha por la de defensa por el territorio. Me apoyo también en el trabajo de Gloria Goodwin Raheja y Ann Grodzins Gold sobre las canciones de mujeres en el norte de India como expresiones de resistencia y subversión sutil.

Y finalmente vale la pena reflexionar sobre las diferencias en el acceso y uso del territorio, lo que lleva a la consideración de los derechos individuales y colectivos relacionados con éste.

De acuerdo con Saurabh Dube (2017) "tiempo y espacio, elaborados en conjunto, son componentes críticos y resultados activos, atributos formativos y consecuencias clave de sentido y poder, de alteridad y autoridad, y de práctica y proceso que definen los mundos sociales y sus divisiones" (Dube 2017, 495). La construcción del espacio está condicionada a vivencias, percepciones y concepciones de individuos y grupos que mezclan clases sociales, llevadas a cabo en un lugar, tierra y territorios con características particulares.

Así llegamos a los términos de identidad y comunidad, que se construyen conjuntamente en un nivel ideológico y simbólico, y después físico y material, a partir de una interpretación local ligada al territorio. Este entendido permite la diferencia de lenguas, comidas, vestidos, fiestas y celebraciones, maneras de hacer y expresarse, para priorizar la importancia del territorio, es decir, acepta los microclimas y sus implicaciones geográficas, orgánicas y sociales.

Al hablar de comunidades del Himalaya a lo largo de este estudio únicamente me refiero a las personas que habitan y viven el bosque y sus atributos como parte de sí mismos; a las personas para las cuales el bosque les es familiar y conocido; es el medio para su subsistencia, incluso la subsistencia misma. Esta categoría no depende del nivel socioeconómico, casta u otros —a pesar de que estos factores sí intervienen en las disparidades sociales—. Tanto las sociedades campesinas como los miembros de la organización ambiental en donde se realizó la mayor parte del trabajo de campo están incluidas en las "comunidades del Himalaya".

Si bien es cierto que las realidades que conforman la vida cotidiana de estas personas son muy distintas, las condiciones geográficas, climáticas, alimenticias y ecológicas me permiten englobarlas bajo la categoría de "comunidades" con un ecosistema boscoso que los lleva a compartir una identidad y noción de arraigo por el bosque, así como los derechos sobre el mismo. La comunidad planteada está lejos de ser algo fijo y estático. Se construye simbólicamente a partir del sentido de arraigo a la tierra, no es autoevidente y responde a una escala local, puesto que implica las condiciones necesarias para la vida.

A lo largo de este trabajo se utilizan las propuestas conceptuales de Dube (2011) y Urquijo (2017) para establecer el punto de partida de la identidad, y la identidad por el

arraigo al territorio que, eventualmente, se convierte en el detonante que articula y mantiene la fuerza para que viva un movimiento de resistencia. Se toma como movimiento el fenómeno en el que un grupo de personas, que comparte un sentido de identidad de arraigo hacia el entorno, promueve una manifestación por la defensa de la tierra y el territorio; de un espacio que cohabitan con elementos administrativos y políticos (personas-entorno).

Por su parte, el "derecho al arraigo", como un derecho colectivo, permite el acceso a los recursos del paisaje y la definición de normas asociadas a la identidad y la gestión del territorio. Este derecho permite la reconfiguración del espacio según los intereses de la comunidad, manteniendo el respeto por la historia local y adaptándose a cambios (Urquijo 2017, 23). Asimismo, se organiza en función de una historia local y es dinámico en el tiempo, ofrece libertad para actualizarse como colectividad: "Es uno de los derechos humanos más preciosos, pero también uno de los más descuidados" (Urquijo 2017, 23).

Esta reconfiguración del espacio posibilita una forma de resistencia y ésta tiene una amplia diversidad de manifestaciones. De entre éstas resaltó la forma del lenguaje a través de la palabra: la oralidad en su versión aceptada como tradición oral. La tradición implica al menos una generación de edad —en tiempo de transmisión—. La oralidad abarca costumbres y creencias expresadas a través de la palabra. El límite de formas de expresión puede ser tan difuso que alcance a abarcar cuestiones religiosas, históricas y recreativas. Las tradiciones orales son una práctica propia de grupos sociales oprimidos que generalmente tienen un alto índice de analfabetismo.

James Scott (2023) describe a la resistencia a partir de la tradición como las prácticas sociales intervenidas por lo político —de allí su característica de resistencia— representadas en cuentos, leyendas, mitos, curaciones, eufemismos, chistes y canciones

que diferencian a un grupo social de otro (Scott 2003, 43). Entonces cuestiones geográficas estarán influyendo constantemente en la construcción de los discursos no oficiales que utilizan los grupos subordinados, así como en la construcción de identidades; en la necesidad de diferenciarse de "lo otro". Con ello, se establecen las fronteras culturales inevitablemente atravesadas por cuestiones políticas y sociales, así como por elementos orgánicos.

La transmisión oral implica un cambio constante. Por un lado, debido a las posibilidades de interpretación y las capacidades memorísticas. Por otro, debido a la adaptabilidad que tiene para acoplarse a procesos sociales; respondiendo a un momento, lugar y público específicos. La (a)temporalidad de la tradición oral mantiene una vigencia extendida que trasciende las generaciones siempre y cuando haya receptores.

Jan Vansina, innovador en la metodología histórica de la tradición oral, la describe como aquella que puede ser manejada como cualquier fuente escrita, es decir, que tanto la tradición oral como el resto de las tradiciones están ligadas a una representación. Todas las tradiciones tienen un elemento que nunca puede ser totalmente observado y completamente plasmado en la investigación, a pesar de conocer el mensaje de la representación (Vansina 2007, 151-163).

La concatenación de conceptos que he ido presentando me lleva a presentar dos que son importantes en el plano de la subjetividad: *embodiment* o acuerpamiento y *relationality* o relacionalidad. En la definición de estos me apoyo en Radhika Govindrajan (2018), Donna Haraway (2016), Lauren Berlant (2016) y Vrinda Dalmiya (2000), para ejemplificar las formas de contacto entre el ser humano y el entorno que habita, y cómo se pueden manifestar en la cotidianidad.

El acuerpamiento lo retomaré como la situación que es experimentada a través del cuerpo y de los sentidos, mientras la relacionalidad es la capacidad de interactuar con otros seres vivos y con el espacio. La experiencia vivida por el cuerpo define la forma en que un ser se vincula con otro, es decir, determina las intenciones, los modos, la disposición, entre otros matices sociales. Entender la lucha ambiental desde esta perspectiva implica entender el consenso de la vida humana con las formas de naturalezas, fenómeno que ocurre a través de la relacionalidad.

A continuación, explicaré brevemente algunos rasgos de la política forestal india para comprender la apropiación territorial y algunos conflictos afines en el norte de India antes y después de la época colonial. En India la política forestal antes y después de la época colonial puede ser analizada desde la continuidad de los cambios y su relación con la esfera social (Guha 1982, 1-7). El contexto específico que da lugar a las estrategias forjadas por la política y la gestión forestal ha sufrido un proceso de cambio de un mundo bajo determinadas formas de coexistencia, con un estado que sigue un proceso de modernización. Por ejemplo, la repercusión territorial y social en los habitantes del bosque por la construcción de la red ferroviaria que impulsaría el comercio británico.

El desarrollo y la aplicación de las estrategias forestales se ha dado en gran medida por las necesidades de un Estado colonial y, después de 1947, por un modelo de industrialización (Guha 1982, 1-7). Lo cual ha propiciado, entre otros problemas, la conducta migratoria de los habitantes locales, así como el aparente objetivo negativo de la política al tornarse en un obstáculo para que los habitantes locales logren una vida en condiciones favorables para su desarrollo.

Observando, escuchando y buscando interpretaciones vigentes

En esta sección introduzco qué fue y en qué consistió el movimiento Chipko, propongo este movimiento como el inicio del análisis histórico para la comprensión de la lucha ambiental al norte de India.

El movimiento Chipko tiene lugar en los años setenta al norte de India. Llega a ser un movimiento por la defensa del bosque que surge como resistencia ante el ritmo de explotación de los recursos forestales que había prevalecido en los años sesenta, que cambió las condiciones para la agricultura y gestión comunal sobre la tierra.

Conformado en su mayoría por mujeres campesinas y artesanas con una fuerte influencia del movimiento gandhiano llamado *sarvodaya* [1] y de la no violencia. Actualmente el movimiento Chipko es reconocido como un movimiento ecologista. Ha sido retomado en análisis ambientales, ecológicos, de género, entre otras ópticas para ejemplificar el parteaguas que representa en la lucha ambiental en India.

La construcción simbólica de la comunidad comienza a cobrar forma a partir del movimiento Chipko y de la fuerza que otorga la participación de las mujeres para que el movimiento existiera. Salvar un árbol significaba, simbólica y literalmente, salvarse a sí mismas; de ahí la comunidad simbólica. En otros niveles de análisis puede observarse la fuerza del movimiento a partir del arraigo al territorio.

Así como el concepto "comunidades" incluye en parte a las personas que habitan las montañas y se dedican específicamente a trabajar la tierra, también incluye a las personas que se asientan en las partes bajas de las montañas y trabajan en las

[1] La palabra sánscrita *sarvodaya* se traduce como "bienestar o levantamiento de todos". El movimiento social que lleva su nombre fue liderado por Gandhi y Vinoba Bhave bajo una filosofía de los principios de resistencia no violenta en su lucha por la independencia de India. Específicamente el movimiento buscaba la igualdad y la justicia de los marginados. Centraba su atención y sus objetivos sobre el aspecto económico, siempre en el margen de acción que la premisa de la no violencia podía otorgar (Bhave 1979,13).

organizaciones ambientales, puesto que han vivido el bosque y han encarnado las experiencias derivadas de las modificaciones con fines mercantiles y extractivistas.

Vandana Shiva, por ejemplo, dirigió su atención a las mujeres que protagonizaban el movimiento, llevándolo a oídos del mundo bajo una perspectiva de género en interacción con intereses ecológicos, de desarrollo y aspectos sociales. Chipko se convierte así en un punto de referencia para la temática ambiental por enfatizar la conservación de los bosques y las implicaciones de esas políticas sobre las personas y su relación con el bosque. En la reflexión de Shiva el tiempo la ha llevado a entender que la escasez de alternativas no es la cuestión central, sino el rechazo a alternativas que no generen beneficios ni rendimientos (Manikutty 2006, 91).

Por su parte, el análisis ambiental del movimiento Chipko trasciende la categoría de género mediante la reflexión de situaciones que demuestran cómo la repartición de labores de acuerdo con los roles de género, o las diferencias basadas en el sexo, son secundarias al visibilizar la relevancia que adopta la lucha en su sentido más completo: el establecimiento de una dinámica con el lugar que provee de elementos básicos que sustentan la vida.

No estoy diciendo que las cuestiones de género no sean importantes en este movimiento, porque considero que lo son, simplemente sostengo que la lucha ambiental puede ir más allá de centrarse únicamente en cuestiones de género —misma situación que con los estudios ecológicos—. Incluso si se partiera de la perspectiva de género, sesgaría la visión para contemplar los aspectos que no están comprendidos a partir de esta postura.

Dada la resonancia del movimiento Chipko en cuestiones ambientales, lo encuentro útil como referencia de inicio en este análisis, y será detallado en el segundo capítulo. Pretendo describir, con las limitantes de mi posicionalidad, la interacción que

existe entre los habitantes de la región india del Himalaya con su ambiente, resaltando el nivel simbólico de la comunidad que defiende su territorio.

Este trabajo y sus múltiples interpretaciones llevan a precisar las tensiones del medio académico al propiciar la exploración de discursos coloniales y figuras imperiales. Así también modifica los términos del debate sobre, entre otras cuestiones, las identidades culturales, desde la propuesta de la perspectiva ambiental que busca entretejer los conceptos mencionados para empatizar con la vida en la cotidianidad.

En la relación que los seres humanos de la región en cuestión establecen con el bosque y al observar la explotación de su lugar perciben el despojo de su vida misma. Lo que los lleva a establecer resistencias que defiendan el espacio que provee las condiciones para sus vidas.

Imbricaciones y disociaciones discursivas en torno a las crisis climáticas

A continuación, explico brevemente una de las interpretaciones que han surgido al considerar un movimiento social o agrupación colectiva que defiende el entorno. Al contemplar estas manifestaciones sociales desde una óptica ambiental las causas y consecuencias del análisis se modifican, así como se complejiza la identificación de actores involucrados.

Actualmente es posible identificar la tendencia que el proceso de implementación del capitalismo ha tenido sobre las distintas formas de naturaleza. El debate actual de la crisis climática recae sobre las formas en que el ser humano ha transformado la energía y la materia. No obstante, este asunto no sólo incluye cuestiones físicas sino también simbólicas, de pensamiento, conductuales y un sinfín de aspectos subjetivos. Los proyectos neoliberales sintonizados con la indeclinable uniformidad del mercado, en su

creciente apetito de ganancias han profundizado la crisis climática, estableciendo una condición de alto riesgo para la vida misma.

A mi parecer el esfuerzo que hace Vandana Shiva por llevar el movimiento Chipko a oídos del mundo a través del filtro de los estudios de género en intersección con los ecológicos, parte de la perspectiva ambiental, aunque no se enuncie de esa manera. En mi opinión lo manifiesta al analizar las conexiones entre la justicia social y la supervivencia humana: "fue entonces cuando empecé a darme cuenta de que estas preocupaciones ecológicas eran en realidad cuestiones de supervivencia para mucha gente" (Manikutty 2006, 89).

Siguiendo la lógica de la antropología, las diferencias culturales son evidentes e indiscutibles. Por lo tanto, se acepta el dinamismo de la cultura y la finalidad no es objetivar para enaltecer las tradiciones como si fuesen estáticas y perpetuas en el tiempo. Más bien, el objetivo radica en la reivindicación de la fortaleza de la voz de los habitantes locales, y de las formas en que se relacionan con su ambiente, contenido por distintas formas de naturaleza que más adelante serán definidas.

Entre las representaciones culturales se encuentran las formas de expresión a través del sonido; de la voz, del discurso, que, con un toque discursivo, político, social, caótico, en donde las manifestaciones de poder se hacen presentes introduce la tradición oral, permitiendo que ésta, al ser uno de los elementos de la cultura, pueda ser interpretada como forma de resistencia.

Hablando de estructuras

La tesis está conformada por dos capítulos y una introducción. En la metodología que empleo, el análisis histórico de las comunidades de Uttarakhand comienza con una

revisión bibliográfica de fuentes oficiales, tales como documentos oficiales y testimonios, y fuentes secundarias como estudios de historiadores y especialistas.

Esta primera parte se enfoca en la reconstrucción histórica a partir de las fuentes mencionadas en torno al manejo del bosque y las modificaciones en la política que influyeron en la relación de las comunidades con su entorno; también se enfoca en describir cómo la palabra cobra forma de resistencia a través de la tradición oral para la historia de la región boscosa del Himalaya indio.

Posteriormente, el segundo apartado busca hacer una aproximación etnográfica para resaltar las voces de las personas que conforman a Himalayan Environmental Studies and Conservation Organization (HESCO), la organización ambiental, y a algunos miembros de las comunidades que comprenden la zona oeste de Uttarakhand. El objetivo de mantener el filtro de HESCO es conocer la influencia que tiene la organización en la construcción de una comunidad que arraiga al territorio boscoso de la región, y cómo influye en la formación de una identidad boscosa.

Para ello el análisis histórico se complementa y cambia de perspectiva hacia el análisis del contenido de entrevistas semiestructuradas con la finalidad de conocer los testimonios de los habitantes locales y miembros de la organización ambiental HESCO. Así, también se utilizó el método etnográfico de observación participante para completar las entrevistas y el acceso a información, para comprender cómo se manifiesta la oralidad.

El propósito del trabajo es comprender cómo los habitantes de los bosques del Himalaya han luchado por establecer una forma de vida basada en la reciprocidad y los cuidados. Adaptándose, reproduciendo y resistiendo la lógica de la dominación desde lo cotidiano ante las diferencias de poder de clase y casta han buscado mantener condiciones de vida dignas con acceso a oportunidades laborales, educación y salud ambiental, a

través de la reconfiguración de una relación con el entorno que les permita conjugar sus necesidades económicas con las de la esfera orgánica.

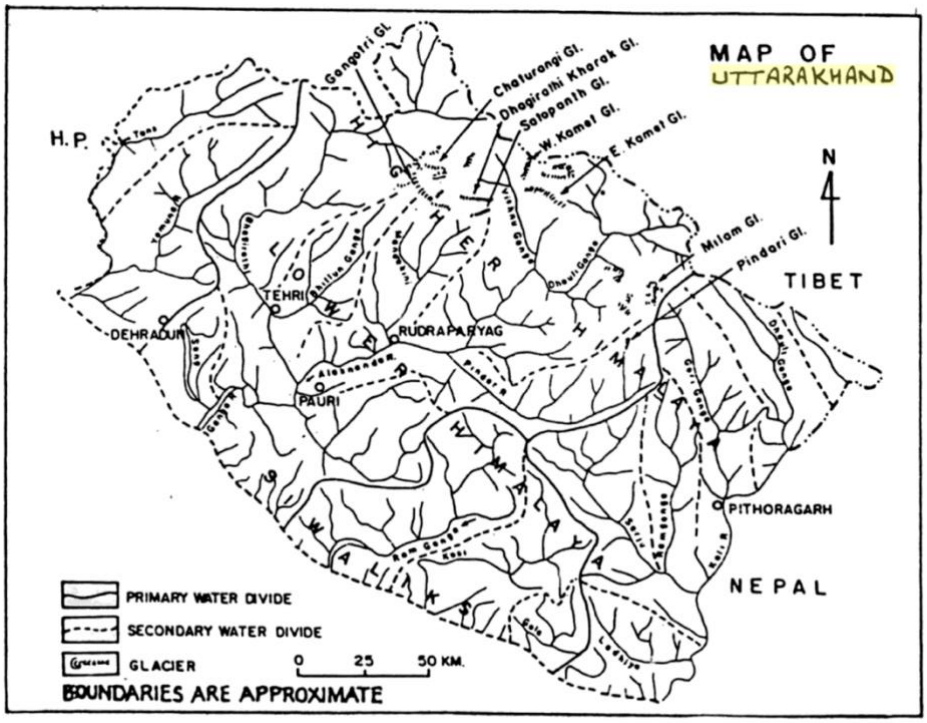
Por lo que las formas de establecer contacto fueron a partir de la influencia y poder que la organización HESCO, como otras con los mismos fines, ha logrado establecer sobre las personas que labran la tierra en la región. De manera entretejida está la construcción de una identidad de arraigo hacia el bosque a través de la fuerza que la organización proporciona a las personas en su contexto cotidiano.

Capítulo 1:

Condiciones socioambientales en Uttarakhand. El movimiento Chipko como precedente de la lucha por el derecho al arraigo territorial

Título: Mapa de India. Obtenido de: https://www.guiadeviaje.net/india/mapa.html (2023).

Título: Mapa de Uttarakhand. Obtenido de Negi 1995.



Map of Uttarakhand

Este primer capítulo pretende mostrar un recuento histórico de la lucha ambiental vigente en la región del Himalaya indio a partir de la presencia de organizaciones de la sociedad civil de carácter ambiental que cobran forma a raíz del movimiento Chipko. Se enuncian los antecedentes históricos de Uttarakhand como estado independiente y los movimientos sociales que responden a movimientos nacionalistas que influyeron en la región boscosa del Himalaya y las maneras en que la palabra cobra forma para considerarse una forma de resistencia enmarcada en la tradición oral.

Conformación de la región montañosa

La cordillera del Himalaya se divide en tres regiones: la parte occidental, que corresponde a Jammu, Cachemira, Himachal Pradesh, Garhwal y Kumaun; la región central, atribuida a Nepal; y el Himalaya oriental, el cual comprende el norte de Bengala, Sikkim, Bután y

Arunachal Pradesh. El estado de Uttarakhand limita al norte con Tíbet, y se conforma de las regiones de Garhwal y Kumaun. Los ríos que dan vida a esta región comienzan al oeste con Tons-Yamuna, y hasta el extremo opuesto con el río Kali. Del lado oeste, en la frontera de Uttarakhand con Himachal Pradesh además se hace presente el rio Supin. Al sur del estado están las llanuras del oeste de Uttar Pradesh. El rio Kali, también conocido como Kaliganga, dibuja al este la frontera con el actual territorio de Nepal.

Uttarakhand está formado por dos divisiones administrativas, correspondientes a cada una de las regiones que componen el estado y ocho distritos. La capital, Dehradun, se encuentra en la región de Garhwal. Parte de su distintivo es debido a los templos y santuarios sagrados que históricamente han atraído a personas con intereses religiosos, espirituales, y de distintos campos del conocimiento como historiadores, geógrafos, ecologistas y escritores (Negi 1995, 1).

La cadena montañosa también posee una división debido a cuestiones físicas: la zona submontañosa: división física meridional de Uttarakhand; la zona del bajo Himalaya: laderas repletas de vegetación, abarca desde el flanco septentrional hasta la cordillera principal del norte; la zona del Himalaya principal: abundante nieve en las cumbres, división física de Uttarakhand, establece el límite entre el Himalaya medio y la zona tibetana; y la zona de transición.

La organización social de la vida en las montañas

Almora, Chamoli, Dehradun, Nainital, Pauri Garhwal, Pithoragarh, Tehri y Uttar Kashi son los ocho distritos que conforman el estado de Uttarakhand. Las características que resaltan de ellos residen en la riqueza de sus bosques, pintorescas estaciones de montaña y atractivos de carácter espiritual y religioso promueven el turismo de una manera

significativa para el sostén de la economía de las comunidades que habitan y viven esta región. Estas comunidades son bastante heterogéneas entre sí en cuanto a lengua, comida, vestido, fiestas y celebraciones, incluso por zonas hay deidades más queridas que otras.

Los asentamientos varían con respecto a las alturas de las montañas y las fronteras o la cercanía con asentamientos urbanos. Los nativos que conforman estas comunidades se autodenominan *garhwali* o *kumaoni*, dependiendo de la región a la que pertenezcan, y en su mayoría son hinduistas. También hay una presencia significativa de nepalíes, bengalíes, panjabis y tibetanos. Hay un grupo étnico auto reconocido como *bhotiya* que se subdivide en *jadh*, *marcha* y *sauka*, estos se ubican en la frontera con Tíbet (Mathur, 2023).

Todas ellas experimentan la falta de atención del gobierno, de acceso a bienes y servicios públicos eficientes en comparación con otras partes del país y por ello son catalogadas por el atraso en su desarrollo. Pero, sobre todo, todas ellas viven en y del bosque, componente clave para la denominación que el concepto comunidad cobra en este análisis.

Así también comparten el beneficio del crecimiento de actividades turísticas. Entre los templos y santuarios más concurridos a lo largo del año está el templo de Badrinath y el santuario de Kedarnath, ambos en el distrito de Chamoli (Negi 1995, 10). Así también la región ofrece turismo histórico y mitológico, según la perspectiva. Por ejemplo, en el distrito de Dehradun, "Kalsi y las famosas cuevas de Lakhamandal, de la época del Mahabharata, son lugares históricos de la zona de Jaunsar-Bawar", que desde aquel entonces era considerada tierra sagrada (Negi 1995, 11-18).

En 1856 Dietrich Brandis, botánico alemán comenzó a trabajar como superintendente en los bosques indios con el permiso de la Corona. Llegó a ocupar el

cargo de primer Inspector General de Bosques, e identificó un patrón en el manejo de ciertas partes del bosque a las que decidió llamar "arboledas sagradas",[2] áreas distribuidas por toda la India Británica (Brandis 1897, 12). Otro ejemplo encontrado por Ramachandra Guha es el registro de N L Bor, en el "Manual of Indian Forest Botany", quien documenta en 1953 haber observado un patrón de acomodo y uso para los cedros de la región del Himalaya; recibían un trato de veneración y protección distinto de otras especies, además de ser plantados cerca de los templos (Guha 1982, 1883). Incluso el Informe de la Comisión de Zonas y Tribus Desfavorecidas, del gobierno de India, sostiene que muchos de los mitos y leyendas se enfatizan en el profundo sentimiento de identidad que la población local establece con el bosque (GOI 1967, 125).

Los descubrimientos e interpretaciones acerca de las conductas sagradas o espirituales, enmarcadas bajo un esquema religioso o científico-desarrollista contribuyen a la diversidad de la región y de la noción que sus habitantes tienen sobre ella misma. Es amplia, compleja y multifacética. Todos los elementos naturales, ajenos al ser humano, se entremezclan con las tradiciones folclóricas creando una interconexión entre la sacralidad de espacio y la percepción de las comunidades; solo varía la manera en que los habitantes de la región la practican. Las dinámicas de contacto entre los habitantes y el entorno se modifican a partir del cambio en las políticas forestales y la propiedad de la tierra.

La agricultura es una de las actividades primarias para la economía regional. La producción agrícola varía de acuerdo con la altitud de las montañas y entre los principales

[2] En 1864, en las provincias del noroeste de Gorakpur en un bosque de *sal* (*Shorea robusta*) Brandis conoció a un santo mahometano (miembro de una secta no identificada), que mantenía en su patio un fuego perpetuo, alimentado únicamente con madera de *sal*. En este bosque solo se permitía cortar madera para alimentar el fuego sagrado; la madera que se cortaba debía mostrar signos de edad o deterioro. El santo era conocido como Mian Sahib, el reverendo caballero. En 1857 Gorakpur paso tiempos difíciles y el santo se dedicó a proteger y dar asilo a cristianos nativos y sus familias (Brandis 1897, 12-13).

cultivos está el trigo, maíz, cebada, arroz, caña de azúcar, hortalizas y legumbres. En algunos distritos como Dehradun y Nainital la fertilidad del suelo es propia para el cultivo de frutales (Negi 1995, 11-12). En la frontera septentrional, en el distrito de Chamoli, en Pithoragarh y Uttar Kashi, también se practica significativamente la ganadería. En distritos como Pauri Garhwal y Nainital las pequeñas, medianas y grandes industrias se conectan a través de carreteras (Negi 1995, 12).

Uttarakhand en la historia

Entre los reinos y dinastías más relevantes para la historia de la región montañosa, previo al tiempo de los ingleses, se encuentra la dinastía Chand. En el siglo XIII e.c., en las colinas de Kumaun, Thohar Chand da nombre a la dinastía que triunfó al establecer las condiciones sociales, económicas y administrativas para la vida en sociedad hasta 1790, tras la invasión de los *gurkhas*.[3]

Durante el periodo Chand la agricultura se posicionó como principal actividad económica, incluso aquellos con posiciones de autoridad trabajaban la tierra para alimentar a sus familias. En la parte alta de las colinas la ocupación practicada era la ganadería y acostumbraban el comercio con los tibetanos. Se frecuentaban los viajes en caravana.

El desarrollo comercial era exitoso; proveía estabilidad y progreso (Negi 1995, 22). El dominio *gurkha* tenía una fuerte administración militar. Tras obtener la victoria sobre la dinastía Chand establecieron impuestos en la región de Kumaun y se extendieron hasta Garhwal.

3 El dominio *gurkha*, procedente de Nepal, invadió la región de Kumaun en 1790 y reinó hasta 1850 (Pathak 1991, 261).

Para cuando los *gurkhas* habían logrado el control de la mayor parte de Uttarakahand, "sus fronteras se hicieron comunes con la de los ingleses. Esto provocó incursiones de soldados *gurkhas* en territorio británico. Lord Hastings decidió atacarlos en varios puntos de Nepal, Kumaun y Garhwal." (Negi 1995, 23).

Fue en 1815 cuando los británicos logran el control sobre Almora. Esto marcó el comienzo de la expulsión de los *gurkhas* de Uttarakhand. Así comienza el reinado de los británicos en la región. Ese mismo año, la Compañía Británica de las Indias Orientales y el representante del reino de Nepal firman el tratado de Sugauli, en el cual establecen la frontera de Nepal.[4]

A partir de aquí la relación entre británicos y nepalíes sería conflictiva por términos territoriales. Los británicos se aliaron con la recién creada comisaría de Kumaun, logrando ampliar y consolidar su presencia hasta la región de Garhwal (británico) (Negi 1995, 23).

En términos económicos, durante el periodo británico se retomó la producción agrícola, que había sido descuidada por el dominio *gurkha*. Trail, ayudante inglés del comisario de guerra que debía imponer su autoridad en la región montañosa extendió su estancia en Uttarakhand hasta 1835. Durante su mandato consolidó una fuerte administración en Garhwal. Le sucedió Batten hasta 1856. Durante su periodo la

[4] "La Compañía Inglesa de las Indias Orientales fue una sociedad comunitaria de acciones conformada por mercaderes londinenses para realizar comercio en Oriente […] Recibió el monopolio de todo el comercio entre Inglaterra y Asia y permiso para exportar metal desde Inglaterra para financiar sus operaciones". En principio los puertos que estableció la Compañía fueron en Bombay, Madrás y Calcuta. Las especias fueron el primer artículo potencialmente comerciable, pero eventualmente fueron opacadas por el comercio de los textiles. La economía mundial se basó en el comercio de larga distancia, el crecimiento de Estados grandes y estables y de la población, la intensificación del uso de la tierra y la difusión de nuevas tecnologías (Banerjee-Dube 2018, 23-88). La inmersión de la Compañía implicó un proceso de adquisición y definición de la soberanía india. La estructura de los derechos sobre la tierra facilitó un marco social para la producción y distribución en la agricultura; la agricultura y horticultura respondían a una demanda de mercado. Se fueron estableciendo cambios en las relaciones urbanas, en sistemas de innovación agrícola, en la delimitación y expansión de fronteras, en los patrones de asentamiento y en demografía. (Alavi 2002, 1-48).

reorganización administrativa los llevó a establecer dos territorios británicos: uno fue el distrito de Kumaun y otro el de Garhwal; fue hasta 1842 que crearon el territorio correspondiente a la zona de Terai. En 1857 la división de Kumaun se trasladó a Nainital y en 1892 las modificaciones de la organización dan origen a los distritos de Almora, Nainital y Garhwal (Negi 1995, 23-24). Kumaun estuvo bajo el control de la Compañía desde 1815, tras la derrota del dominio *gurkha*, y fue hasta 1860 que el Gobierno Imperial de Gran Bretaña tomó el control total de la región (Pathak 1991).

La lógica del Estado mantiene que los recursos boscosos son objetos de construcción, y no dotes que propician la vida. Función que se replica en algunas categorías de la actual clasificación de Área Natural Protegida; debatibles considerando las verdaderas causas de explotación sobre los espacios orgánicos, así como las implicaciones que tienen sobre las comunidades que habitan la región.

El impacto de la Revolución Industrial repercutió en la cotidianidad de Uttarakhand, aun cuando el sistema colonial ya había cambiado la estructura sistémica; el nuevo orden mantenía formas de operar del antiguo régimen (Pathak 1997, 908).

Antes de la llegada del sistema colonial distintas comunidades locales, parte de ellas agrarias, pastorales y de intercambio económico, tenían acceso abierto y libre a todo tipo de recursos naturales de la región (Pathak 1997, 908). Incluso la noción de tierra comunal estaba presente entre la población, aunque de manera estricta la tierra pertenecía al gobierno estatal.

Hasta el año 2000, Uttarakhand y Uttar Pradesh conformaban el mismo estado. En ese tiempo los habitantes de las montañas acumularon inconformidades ante las modificaciones que el Estado estipulaba porque solo resultaban alcanzables para los habitantes que no vivían en las montañas. Una respuesta social inmediata fue el

incremento de migraciones hacia las partes bajas en busca de la promesa que el desarrollo dibujaba en las ciudades.

Los habitantes de Uttarakhand eran participes de la lucha por la libertad; esto hizo que la relación con los británicos se fuera deteriorando. Varios movimientos nacionales como el movimiento de desobediencia civil[5] y el movimiento *Quit India*,[6] liderados por Gandhi y el Congreso, o el movimiento *anti-Kuli Baggar*,[7] desestabilizaron las sólidas condiciones de los británicos.

De acuerdo con Negi, "la lucha por la libertad fue más marcada en lugares como Almora, Nainital, Haldwani, Dehradun, Rishikesh, Srinagar, Pauri y Kotdwara. Entre los destacados luchadores por la libertad de esta región se encuentran Chander Singh Garhwali, H. N. Bahuguna, Mola Ram, H. C. Joshi, B. L. Sah, G. B. Pant y N. D. Tewari" (Negi 1995, 25). H. N. Bahuguna es uno de los personajes destacados en el movimiento Chipko. Posterior a la independencia, en 1947, las dos regiones de Uttarakhand pasaron

5 En 1920 Gandhi realizó un llamado al pueblo con el fin de boicotear al gobierno inglés; planeaba hacerlo negándose a pagar impuestos. A este llamado se le conoce como Desobediencia Civil India. La ideología de Gandhi siempre partía de dos principios: la no violencia y el *satyagraha* (técnica de auto gobierno que llevaría a la libertad política y social). La estrategia *satyagraha* está fuertemente relacionada con el movimiento Sarvodaya, atribuido a Gandhi. Mismo que tuvo fuerte influencia entre las poblaciones de Uttarakhand por la oportunidad que daba de cultivar la esperanza sobre las particularidades de un auto gobierno a través del conocimiento de la verdad universal).

6 El movimiento *Quit India* toma lugar en agosto de 1942. Es un evento sobresaliente en la lucha de Independencia de India. Brevemente, consistió en la inconformidad del Congreso Nacional Indio y Gandhi tras pedir un gobierno autónomo al imperio británico. Representa un punto de inflexión en la lucha de independencia india ya que define las bases para futuros desarrollos que ayudan a concluir la lucha en 1947.

7 El sistema *coolie-begar* implica el trabajo forzado no remunerado, extraído por los terratenientes o por el Estado. En enero de 1921 los campesinos de Kumaun (británico) se rebelaron contra dicho sistema sostenido por el Imperio Británico. En estricto sentido existían tres clasificaciones del sistema, pero, a grandes rasgos, cada jefe de aldea de la región debía mantener un registro con los nombres de todos los agricultores locales en condiciones de transportar gratuitamente el equipaje de funcionarios, soldados, montañeros, topógrafos, o cualquier británico que estuviera cumpliendo su labor. Igualmente debían proporcionar gratuitamente alimentos de sus labores agrícolas para mantener los viajes de los funcionarios británicos. Hasta 1990 no se había conformado ningún movimiento que se opusiera al sistema *coolie-begar*; aquellos que habían decidido mostrar su inconformidad de manera aislada habían sido severamente castigados. Hasta 1921 los líderes locales organizaron una visita al templo de Bagnath para orar y pedir por la abolición a dicho sistema (Pathak 1991, 261-279).

a formar parte de la Unión India. En ese momento aun eran parte del estado de Uttar Pradesh.

De manera paralela, el conflicto entre los grupos que habitaban la parte alta y la parte baja de la montaña aumentó. La tendencia continuó hasta 1990, año que confluyó con un movimiento popular generalizado y no violento que terminó con la separación de Uttarakhand del estado de Uttar Pradesh en el año 2000. Las demandas de las diversas comunidades y sociedades se aliaron para obtener mejores condiciones de vida, en donde se respetara la autonomía. Posteriormente se fueron desenlazando otros movimientos sociales enmarcados en la lucha ambiental con fines específicos. La serie de cambios que estaba viviendo Uttarakhand contribuyó a mejorar la integración económica en India.

La economía estatal creció, entre otras cosas, por el medio cinematográfico; directores de Bollywood encuentran una oportunidad con potencial internacional en los paisajes de la región a un costo más bajo que en otras partes del mundo (Dyson 2014, 13).

¿El bien de la nación o arraigo a la tierra?

Actualmente la población de la región sigue siendo clasificada como relativamente marginal en términos económicos, políticos y sociales (Dyson 2014, 15). El Ministerio del Interior (2001) estableció que para el año 2000, el 75% de los terrenos tenía una extensión menor a la hectárea. El sistema de herencia partible sigue vigente. Este modelo se coordina con el tamaño de las propiedades, es decir, al fallecer el padre, hereda terrenos de la misma área a cada hijo varón.

Dyson reporta cómo los procesos de inmigración y la conformación de Uttarakhand como estado independiente han mostrado nuevos flujos desde 1990. No obstante, entre los habitantes de la región persiste un fuerte sentimiento de pertenencia

hacia la nación india y hacia la configuración de la geografía sagrada atribuida al estado (Dyson 2014, 15)

Los movimientos sociales se van enmarcando en una lucha ambiental que busca autonomía y soberanía sobre el manejo y administración de sus recursos boscosos para sostener su economía, derecho al arraigo territorial y mejorar las condiciones de vida y salud ambiental en general. Por otro, la construcción de la nacionalidad india se ve introyectada en las mentes de las personas para perpetuar el imaginario de Una India, como si fuera posible homogeneizar a la población o incluso dejar de reconocer que las mismas comunidades del Himalaya son heterogéneas.

En este sentido la distinción entre los posibles matices que puede tomar el significado de común-unidad también refleja la postura de la(s) organización(es), incluidas en la comunidad, que encabezan, al menos actualmente, la lucha por una economía "sustentable", como lo sostiene en su discurso la organización en la que realicé mi trabajo de campo: Himalayan Environmental Studies and Conservation Organization.

Es decir, la comunidad se forja a partir de los ideales que esta organización (HESCO) defiende y piensa qué o cómo debe ser el trato ser humano-bosque, logrando la simpatía de sociedades que habitan distintas alturas en las montañas.

La conformación de las bases de un sistema de explotación ambiental en Uttarakhand

La Compañía y la Corona Inglesa estructuraron, fortalecieron y perpetuaron el sistema de castas. En el Himalaya indio, "los habitantes del bosque" quedaron marginados al descuidar sus necesidades y pagar impuestos para obtener el reconocimiento de sus derechos comunales (Chatterjee 1982, 9-38).

La agricultura itinerante fue reconocida por el Departamento Forestal como una expresión de libertad. Los gobiernos orientalistas respaldaron la utilización del bosque (Forest Conservancy in India 1893, 262). Mientras tanto, el campesinado indio jugó un papel fundamental en la conformación de una resistencia a través de movimientos sociales que señalaban la desigualdad histórica y desafiaban la opresión y la discriminación, y mostraban narrativas alternativas a las elitistas.

Durante el siglo XVIII la expansión agrícola y la recaudación de impuestos fueron el centro de atención de la política. La negligencia gubernamental hacia las comunidades del Himalaya culminó en un saqueo de los bosques de India (Smythies 1925, 6). Hasta 1815 “los habitantes del bosque” tenían derecho sobre las tierras y recursos. A partir de 1850 la transformación colonialista del paisaje buscaba satisfacer intereses militares y administrativos, cambiando los derechos de los habitantes locales sobre sus tierras (Pathak 1997, 909).

En 1853, Lord Dalhousie propuso abrir mercados para las manufacturas británicas en zonas remotas de India, impulsando la construcción de una red ferroviaria (Prasad, 1960) El Estado intervino para salvaguardar "intereses imperiales a largo plazo" (Guha 1982, 1-7). En 1857, el dominio colonial se estableció en Uttarakhand, excepto en Tehri. La región de Garhwal británica abarcaba Kumaun, Garwal, Almora, Tarai y Nainital (Pathak 1997, 908).

Eventualmente se produjo el movimiento de las juventudes hacia las ciudades en busca de empleo y de probar la promesa del desarrollo. La respuesta positiva fue más fuerte entre los estratos socioeconómicos elevados (Pathak 1997, 908). La importancia de la tierra aumentó al simbolizar al campesino. Surgió una lucha por la conexión con el territorio, defendiendo la propiedad y las expresiones culturales. La identidad se

transformó en base de resistencia ante las cambiantes formas de opresión, avivando el deseo de una resistencia colectiva.

En 1862 el gobernador general creó el Departamento Forestal con la finalidad de asegurar el suministro de materias primas para la construcción de la red ferroviaria en respuesta a la explotación desmesurada de empresas privadas de los bosques de otras partes de India y Birmania (Webber 1902, 12-13). La puesta en marcha del Departamento Forestal resultó en restricciones cada vez más severas sobre los derechos de los usuarios y habitantes del bosque, lo que reflejó una reducción gradual del uso forestal durante la política colonial (Guha 1982, 1-7).

Desde la perspectiva británica, el uso tradicional por parte de los habitantes del bosque era considerado un privilegio otorgado solo por las autoridades locales, priorizando objetivos ferroviarios. Incluso en 1873, un oficial de recompensas afirmó: "El derecho de conquista es el más fuerte de todos los derechos, es un derecho contra el que no hay apelación" (Brandis 1876, 27).

La Ley Forestal India de 1878 introdujo la conservación forestal y la categorización de bosques en reservas, protegidos y de aldeas, con el propósito de regular los derechos de los habitantes del bosque y controlar la comercialización de madera de manera regulada. Aun así, hoy en día se puede notar que los movimientos sociales de Uttarakhand representan las necesidades y sensibilidades de la diversidad social en la región montañosa. Por ello se parte de entender el concepto de comunidad a partir del sentimiento de arraigo hacia el bosque, componente principal para la vida humana en esas condiciones.

Varios gobiernos locales hicieron ajustes a la ley. Entre 1878 y 1893, las leyes de silvicultura se volvieron más estrictas, estableciendo áreas de reserva y luego "bosques

protegidos de distrito", que abarcaban tierras no reclamadas y de reserva. La Ley de 1894 estableció seis objetivos que dejaron de ser evaluados, entendibles en el contexto de la política colonial. También cuestionaron la estabilidad del "estado de bienestar", y según la perspectiva colonial británica, la monopolización era incuestionable (Guha 1982, 1-7).

La categoría de "bosque protegido" eventualmente limitó el aprovechamiento y la comercialización de ciertas especies y productos vegetales para los campesinos. Para 1903, las áreas protegidas se subdividieron en "abiertas" y "cerradas". En las primeras, los derechos de los habitantes locales se restringían, mientras que las áreas cerradas se reservaban para regeneración y protección.

Aunque en los documentos coloniales no se profundiza en las implicaciones de estas categorías, la clasificación resultó bastante desequilibrada. En Kumaun, grandes extensiones de bosque se declararon "protegidas", lo que generó descontento en la población local (Pathak 1997, 911). En 1927, la nueva Ley Forestal mantuvo las disposiciones con relación a los derechos sobre la madera.

En la década de 1930, la Ley Van Panchayat[8] (Panchayat del Bosque) introdujo la Gestión Forestal Conjunta como enfoque social. En 1935, el gobierno permitió la creación de legislaturas provinciales, lo que llevó a varias provincias a elaborar leyes de regulación forestal según sus particularidades, en su mayoría siguiendo el marco de la Ley de 1927. En las primeras dos décadas del siglo XX, los habitantes de la actual Uttarakhand

[8] Tanto en Nepal como en el norte de India hay una amplia variedad sobre las formas de manejo forestal. La información sobre los factores que están intervenidos es escasa; sin embargo, en Kumaun y Uttar Pradesh la historia sobre el control local del bosque es muy antigua. A partir de 1920 se introdujeron las leyes bajo el nombre de *van panchayat* en un esfuerzo por contrarrestar la política gubernamental colonial que propiciaba las reservas de extensiones forestales en aumento. El *van panchayat* llego a representar un gran experimento de manejo forestal donde operaba la colaboración entre la propiedad común y el Estado. *Panchayat* es traducido como el comité forestal constituido por 5 personas (Britt-Kapoor 1994, 1-17).

organizaron protestas que ganaron visibilidad gracias a la colaboración con la prensa local. Estas protestas pasaron de la escala local a la nacional (Pathak 1997, 908).

El sector campesino, especialmente en áreas como Almora, Nainital, Haldwani, Dehradun, Rishikesh, Srinagar, Pauri y Kotdwara, comenzó a tomar conciencia de su situación de dominación y a proyectarse como agente político (Negi 1995, 25). La serie de modificaciones mencionadas llevó a los habitantes del bosque a adquirir un papel político tras comprender la importancia de sus interacciones con el gobierno. La vida cotidiana revelaba complejidades en saludos, lenguaje y jerarquías laborales que sostenían el orden social. En áreas con castas altas dominantes, la mano de obra de castas bajas era esencial para ciertos trabajos debido a ideas de pureza y jerarquías. Grupos subordinados aprovechaban lagunas en la jerarquía para expresar descontento y obtener favores.

El escenario poscolonial comenzó con la Independencia, la Partición de India (1947) y sus procesos de adaptación social. Después de la Independencia el gobierno de India recortó drásticamente los derechos que los estados tenían sobre los bosques. Prohibió a los gobiernos estatales que destinaran terreno forestal sin la previa autorización del gobierno central. Incluso en este momento el pueblo siguió manteniendo la esperanza y buenas expectativas sobre sus líderes y gobernantes.

En 1947 la política, la burocracia, la industria y la mafia habían conformado un nexo bajo el que articularon los planes del gobierno. La reacción social de Uttarakhand se vio en la emergencia de diversos movimientos que conformaron la lucha ambiental, destacando tres: aquel en contra del consumo de alcohol dentro de la sociedad, el movimiento que promovía la conservación del bosque y restauración de las comunidades

y sus derechos sobre él, y el movimiento para conformar la autonomía del estado -el cual logró su objetivo en el año 2000- (Pathak 1997, 909).

La política central del país no mostraba interés o importancia por los problemas que aquejaban a las comunidades del Himalaya. Hasta este momento el aparente cambio democrático estaba construido bajo leyes coloniales que controlaban la tierra, el bosque, la noción de crimen, entre otros, lo cual hacía difícil establecer una forma diferente de trabajo.

Pasando el año 1947, la migración de la población de Uttarakhand hacia otras ciudades aumentó, al igual que en otras partes de India. Igualmente se pusieron en marcha muchos proyectos de corto plazo (cinco años) como la construcción de hospitales, escuelas y caminos, que prometían traer desarrollo, que a la postre no fueron exitosos.

La polarización en las sociedades de Uttarakhand incrementó a pesar de que el Estado vio a Uttarakhand como una oportunidad para implementar su proyecto de desarrollo con corte defensivo. Entre los beneficios que obtuvo la población local estuvo la identificación de los problemas locales.

En 1952 la política forestal nacional se publicó como una resolución del gobierno y se declaró que debía basarse en las necesidades nacionales primordiales. La política forestal remarcaba los aspectos ecológicos y sociales de la silvicultura, y reconocía como secundarias las necesidades comerciales e industriales. Aun cuando en la práctica la lógica mercantil dictaba las acciones. Asimismo la proximidad de un pueblo con terreno forestal no era motivo perjudicial para que el país obtuviera los beneficios del recurso nacional (Kulkarni1983, 191–96).

Esta declaración afirmó que la política previa (1894) conformó la política forestal actual (Guha 1982, 1-7). Entre los puntos que comparten se mantuvieron el derecho del

monopolio estatal, es decir, el país no se vería privado del "patrimonio nacional" por el "accidente de que un pueblo esté situado cerca de un bosque" (Guha 1982, 1-7).

La Ley forestal de 1953 no mostró cambios relevantes en comparación con la de 1927. Perpetuaba el toque colonial que parecía emerger del "silencio de las montañas". Silencio aparente, ya que el aparato democrático formado por las comunidades del Himalaya cada vez iba construyéndose con mayor solidez para exigir sus demandas (Pathak 1997, 908).

La idea colonial de "desarrollo" se fue infiltrando en la sociedad como estrategia de gobierno a raíz de la Independencia. En Uttarakhand se construyeron escuelas, hospitales y oficinas encargadas de la creación de caminos y canales. Sin embargo, las poblaciones ubicadas en la zona montañosa no habían construido una sólida relación de confianza con el Departamento Forestal.

De acuerdo con Guha, el sentido colectivo por la "pérdida de sus derechos naturales" (no especificados, pero se entienden como la libertad por hacer uso de los productos del bosque) es lo que incrementó el descontento de las poblaciones locales negándose a aceptar que el objetivo principal del comité era el fomento del desarrollo rural en la región (Guha 2000, 154).

En este sentido, durante los años sesenta la tendencia de la gestión de los recursos maderables siguió su curso hasta articularse con otras facetas de comercialización y el imperante subdesarrollo de la región. Entre la oposición destacó un grupo de mujeres (no hay información sobre que hayan conformado un movimiento o se autodenominaran de una forma en particular) que estaba en contra de la cadena de producción y distribución del alcohol local (Guha 2000, 153-155). El sentimiento de abandono por parte de las autoridades hacia la región desalentó las esperanzas de vida a la que podían aspirar. Por

lo tanto, pareció más factible migrar y confiar en la promesa del desarrollo que mantenían las grandes ciudades.

Mientras tanto, la agenda del gobierno tenía formulada la promulgación de la Ordenanza de Conservación de los bosques de 1980, y ese mismo año quedaría establecida como Ley 69. El flujo natural de los cambios en el estado causaba incertidumbre. El despojo material que había ocasionado la política forestal también produjo el sentimiento colectivo de arrebato del sentido de identidad que las comunidades del Himalaya establecían con el bosque.

Incluso la dependencia que las comunidades tienen por el bosque está representada en canciones folclóricas como las de Narendra Singh Negi o los poemas de Geeta Gairola que hablan sobre las "condiciones" particulares del bosque, sus habitantes y sus sentires. Por ejemplo, canciones que describen los caminos en el bosque de robles (Pathak 1997, 909).

Otro ejemplo, distinto de las canciones lo plantea Chandola (1992, 83) en su artículo "Hug the trees" del libro *Contactics*:

> Las mujeres de la aldea preguntaron sarcásticamente a los funcionarios por qué no se les había consultado antes de cualquier tala de árboles, ya que son las únicas apegadas al bosque (es significativo señalar que la recogida diaria de leña y forraje de los bosques la realizan las mujeres de la región). Burlándose amargamente del llamado eslogan de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, señalan que sólo los hombres debían escuchar estos asuntos.

El sentimiento de desarraigo y despojo sirvió como motivación suficiente para que emergiera el movimiento ambiental enfocado en el arraigo por el bosque, la tierra y el territorio. Actualmente las comunidades boscosas de la región del Himalaya indio continúan están buscando la autonomía política de las tierras y el bosque en donde la esfera orgánica responda a una misma lógica relacional, cuyo bienestar sea para los habitantes locales.

Contribución del movimiento Chipko a la lucha ambiental

Las voces de grupos considerados minoritarios, en la India de los siglos XIX y XX lentamente cobraron fuerza para exigir sus demandas. Un elemento que influyó fuertemente en el proceso de cohesión de las mujeres como grupo identitario se atribuye a la penetrante influencia de Gandhi en todos los sectores de la sociedad. Su promesa de auto gobierno (*swaraj*) sembró en cada individuo la posibilidad de imaginar una India independiente y cultivar la esperanza.

En 1973 cobró fuerza un movimiento que pretende atender el problema de la deforestación en la región central del Himalaya, correspondiente a Uttarakhand: el movimiento Chipko. Se reconocen a los señores Sunder Lal Bahuguna y Chandi Prasad Bhatt como sus líderes (Chandola 1992, 79), aun cuando no hubiera sido posible sin la participación de las mujeres de la región; finalmente fueron ellas quienes lo crearon y mantuvieron, y es ahora reconocido entre los movimientos ecológicos y feministas modernos a escala mundial. Parte de su fuerza ideológica está vinculada con el movimiento Sarvodaya, previo al surgimiento del movimiento Chipko.

A pesar de que es innegable la gran influencia gandhiana que logra el movimiento Sarvodaya[9], con su atractiva promesa de *swaraj* y la promoción de la no violencia en todos los estratos sociales, el desarrollo del movimiento comprendió distintos grupos y actores que hicieron difícil afirmar que fue liderado exclusivamente por dos actores en un momento preciso.

Eventualmente resaltó la participación de las mujeres que habitan la tierra, así como la importancia de un trabajo colectivo para el éxito del movimiento Chipko. Por mucho que Chipko no operaba estrictamente bajo la ideología de Gandhi, la influencia de la asociación gandhiana estaba fuertemente arraigada al objetivo de frenar la silvicultura comercial en la región (Guha 2000, 175-177).

Chipko es una palabra hindi, traducida como "abraza". En este sentido es importante considerar las condiciones sociales y políticas que se vivían en la región; los hombres debían migrar en busca de oportunidades que les proporcionara dinero mientras las mujeres construían todo tipo de relaciones de contacto con el bosque (Pathak 1997, 908-912).

La condición de cercanía entre las mujeres y el bosque ocurre, como sostiene Bina Agarwal, por condiciones históricas en las que la vida cotidiana se realiza más cerca de la esfera orgánica. Es decir, de otras formas de vida distintas a la humana, en donde hay oportunidades para las formas de contacto que algunas autoras (Berlant 2011;

[9] Sarvodaya es un término sánscrito compuesto por *sarva-* "todo", y *udaya* "elevación" que se traduce como "progreso de todos" o "elevación universal". El Movimiento Sarvodaya se origina en India a principios de 1920 (Hans, 1981, 18). El movimiento llega a ser una gran empresa humana que operaba a través de la voluntad de morir con la finalidad de otorgar la oportunidad para vivir (Kameshwar 1997, 74). El mensaje de la empresa es universal y llega a los individuos a través de sus promotores. Utilizan un lenguaje y simbolismo indígena como herramienta que garantice el éxito de convencimiento. Los promotores fueron percibidos por la sociedad de distintas maneras, desde gente común y corriente (finales del siglo XVII en Inglaterra) hasta una manifestación política (durante el siglo XX).

Govindrajan 2018; Haraway 2016) trabajan bajo el concepto de *embodiment* o *relatedness.*

Si bien las acciones de las mujeres al defender su territorio pueden ser analizadas desde perspectivas modernas de género, también alcanzan planos simbólicos sobre las formas en que los seres humanos, específicamente las mujeres, crean relaciones con sus entornos.

El desarrollo del concepto de *embodiment* o *relatedness,* trabajado por autores y autoras como Radhika Govindrajan en su obra *Animal Intimacies,* Nandini Sundar en *Burning Forest* o Donna Haraway en *Staying with the Trouble* alude a las formas de contacto y relaciones que se presentan entre el ser humano y la esfera orgánica. Es a partir de las relaciones de contacto, apropiación del espacio y acuerpamiento que se crean conductas colectivas que llegan a reflejar un estado de bienestar o resistencia social.

Chad Prasad Bhatt, activista ambiental indio, fundó en 1973 la Sociedad Dasholi para el Autogobierno de las Aldeas (DGSS, Dasholi Gram Swarajya Sangh) en Gopeshwar con la finalidad de hacer demandas y solicitudes ante el Departamento Forestal. Eventualmente la DGSS sería considerada la organización madre del movimiento Chipko. La frecuencia de las respuestas del Departamento Forestal era negativas o nulas.

Como contra respuesta, la DGSS planteó dos alternativas: tumbarse frente a los camiones madereros, y la quema de depósitos de resina y madera. Ninguna fue plenamente satisfactoria. Fue entonces que Chad Prasad Bhatt propuso abrazar los árboles y no soltarse a ninguna costa (Guha 2000, 157).

Sin embargo, hay otras explicaciones para el surgimiento de la estrategia de abrazar los árboles como medida de resistencia. “Chipko” también era una señal, una

abreviatura o símbolo de un programa de contacto: las mujeres gritaban la señal "abrázate" (*chipko*) cuando los contratistas estaban dispuestos a talar un árbol, de esta manera ellas realizaban guardias para mantener el bosque protegido hasta que los talamontes se marchaban (Chandola 1992, 80). De modo que no es posible saber exactamente cómo surge o quien comienza la estrategia de abrazar los árboles, únicamente es posible recuperar opiniones y memorias.

Esta estrategia de las mujeres claramente representaba la protección de los árboles. Sin embargo, en un plano simbólico también representaba la protección de su casa, y la protección de su propia vida. En su concepción de vida, no podría haber oportunidad de sobrevivir si no fuera por los atributos del bosque.

En 1974 las comunidades del Himalaya fueron convocadas por la gente del distrito de Chamoli con la finalidad de recibir su indemnización por unas tierras que habían sido apropiadas por el ejército indio tras la invasión China de 1962. La comunidad de Reni, una de las que conforma la región del Himalaya, aislada del mercado y plenamente dependiente de los atributos del bosque, recurrió a la estrategia de abrazar los árboles por movilización de las mujeres.

Para la configuración del movimiento Chipko, lo ocurrido en Reni tenía dos motivos a destacar: la importante participación de las mujeres en una zona y tiempo en la que eso no era común, la rebeldía de las mujeres. Por otro lado, el movimiento había sido tan escuchado en la región que el gobierno ya no podía minimizarlo a una reacción industrial local (Guha 2000, 159).

En los testimonios de Bahuguna y Bhatt, encontrados en The Himalaya Heritage (Bahuguna 1987, 240), el cambio de perspectiva del movimiento se dio en la medida en que éste se fortalecía y difundía. De acuerdo con los hombres de la región el tema a

resolver era económico. Sin embargo, las mujeres locales fueron quienes ampliaron esta visión para demostrar que la esfera orgánica estaba en el mismo nivel de importancia. Eran las mujeres quienes realizaban todas las tareas de la vida cotidiana en el bosque. Los hombres debían partir a ciudades vecinas para conseguir dinero que cubriera la compensación sobre las tierras incautadas que el sistema de gobierno establecía (1987, 238-248).

Esta es la manifestación en el plano material sobre una forma de conexión o vínculo que las mujeres tenían con el bosque: la dependencia de madera para generar calor, materia prima para forraje para los animales, acarreo de agua para consumo y labores cotidianas, entre otras cosas que solo el bosque podía otorgarles. A partir de aquí el nivel de conexión de los habitantes de las comunidades con el bosque llegó a alcanzar distintos niveles de profundidad, dependiendo la época.

Desde su origen en los años setenta, el movimiento Chipko muestra las características de lo que actualmente identificamos como pensamiento ambiental; es una forma de analizar, comprender y evocar la interconexión de elementos con diferentes formas de vida que entran en las categorías establecidas para las múltiples formas de naturaleza (humanas y creadas por el ser humano, así como las independientes de la creatividad humana).

De tal manera que el movimiento Chipko resalta las necesidades de una comunidad identificada con el derecho al arraigo del bosque, así como la relación de las esferas clave para la integración de una sociedad (formas de vida no humanas, economía y administración social).

Si se parte de la opinión de Bahuguna y Bhatt, el movimiento comienza con un interés exclusivamente económico que pronto refleja una importancia equivalente a la

esfera boscosa (Chandola 1992, 80-83). Sin embargo, considero que durante el desarrollo de la lucha se verá la misma necesidad de mantener una organización social que permita sostener y expandir el éxito del movimiento, entendiendo que, si no operan de forma colectiva, todos regresarán a sufrir las pérdidas materiales y relaciones desiguales. De modo que las tres esferas que componen un movimiento ambiental (económica, social y orgánica) estuvieron presentes desde el inicio, y la demanda sobre la esfera económica detonó la necesidad de mejorar las estrategias para solucionar la problemática desde la raíz.

La estrategia del *satyagraha,*[10] herramienta clave en la lucha no-violenta de Gandhi por el *swaraj* (auto-gobierno), fue adoptada por los habitantes de la región. No con los mismos intereses políticos que el líder de masas proyectaba, sino más bien como un complemento de las acciones no violentas.

Chandola (1992) explica que era una costumbre realizar reuniones para tratar temas pertinentes para la población local. En una de aquellas reuniones finalmente los habitantes varones declararon su firme convicción por su deseo de salvar el bosque y las vidas de quienes habitaban la región (Chandola 1992, 81). Eventualmente tuvo lugar la primera lectura de la *Bhagavad Gītā*. Chipko se fue trasladando a diferentes zonas, ya había llegado también a Badyargarh y a Kumaun. En Kumaun el movimiento fue introducido en 1974 (Guha 2000, 162).

Siguiendo con la posibilidad de abordajes, se plantea la ampliación del pensamiento a las múltiples realidades que convergen entre movimientos sociales y los

[10] *Satyāgraha*: palabra en sánscrito compuesta por *satya*, verdad y *āgraha*, insistencia. Comúnmente se traduce como "fuerza de la verdad". Es una estrategia diseñada por Gandhi para luchar en el movimiento de Desobediencia Civil como una técnica de auto gobierno que llevaría a la libertad política y social. La estrategia *satyagraha* está también fuertemente relacionada con el movimiento Sarvodaya, atribuido a Gandhi.

efectos producidos en las comunidades del Himalaya, en términos de relaciones de poder y acceso a entornos que permitan la perpetuación de las formas de expresión que cada comunidad puede crear. Asimismo, se presenta la invitación para abordar los estudios desde una perspectiva ambiental, y más concretamente desde el derecho al arraigo territorial.

Eventualmente, con su debida dificultad, los hombres de la región comenzaron a ampliar su visión sobre la importancia del bosque, al cual llegaron a considerar el proveedor de las bases de la vida. Por su parte, las mujeres estaban tan inspiradas que fueron capaces incluso de desobedecer a los varones de su propia aldea para registrar su firma en el programa de desobediencia civil (Chandola 1992, 83).

De esta manera, Chipko también provocó un cambio definitivo en la mentalidad del hombre común de la región. Parte del proceso para reafirmar la validez de un movimiento ambiental, centrado en el arraigo por la tierra, radicó en la organización social, la cual conllevó un nivel de moral y, para que fuera armónico, cierto nivel de ética y equidad en el acuerdo.

El fortalecimiento que el movimiento había conseguido llegó a reconocerse por la convicción que las personas mantenían sobre su capacidad para administrar los recursos boscosos, tema que sigue en disputa hoy en día. En ese sentido fue como los líderes del movimiento y otros involucrados comenzaron a difundir sus ideales y objetivos a la población local. No obstante, pronto se dieron cuenta que no sería suficiente contar con el apoyo de la población local si las leyes nacionales, en lugar de las regionales, dictaban el curso de la administración forestal.

Pensaron que el movimiento sería democrático únicamente en la medida en que tuvieran el apoyo de gente que habitaba fuera de la región del Himalaya, pero que era

afectada directa o indirectamente por los beneficios que el bosque proveía. Al hacer del movimiento uno nacional lograron que el gobierno considerara la modificación de la política forestal.

Esto permite hablar del valor que puede tener la legitimidad social sobre un fenómeno y los fundamentos abstractos y materializados que sostienen la credibilidad e importancia sobre el mismo. De igual manera se esbozaron formas de comunicación tácita y explícita que reprodujeron las formas de opresión por parte de la élite y que los grupos dominados lograron adaptar a sus vidas cotidianas.

Para intentar evocar la realidad que se describe es indispensable tener en cuenta que la noción de propiedad privada en las comunidades tribales, y en India en general, no existía propiamente antes de la influencia inglesa; la tierra era propiedad del Estado y la mayoría de las veces el latifundio era intransferible. Así como tampoco existía la idea de nación ni nacionalidad.

Sin embargo, la relación con el régimen colonial se fue construyendo sobre un comercio extendido, de rutas directas, donde la propiedad privada cobró fuerza. Todo este proceso fue modificando los papeles de distintos sectores en la sociedad y las relaciones de poder. El concepto de casta cobra importancia, la idea de una supremacía británica se va consolidando y la dinámica comercial tiende a cumplir intereses industriales (en inicio mercantiles y posteriormente capitales).

Las relaciones sociales en función de la casta y el nivel socioeconómico dibujan una jerarquía bastante compleja que adopta matices específicos al incluir al bosque como común denominador que dirija una forma de identidad para hablar de comunidades boscosas que ejercen una resistencia por medio de la oralidad. La transmisión de historias, cuentos, eufemismos, chistes, y otras manifestaciones a través de la palabra se engloban

bajo la categoría de la tradición oral que se fortalece con el pasar de las generaciones y finalmente les sirve como cimiento simbólico, ideológico, emocional y de conexión con el bosque para defender su territorio ante fuerzas externas que no alcanzan a comprender el potencial boscoso.

Como sostiene Scott (2003), una fuerza opresora se debe reconocer también como una resistencia, es decir, se identifican e incrementan las contradicciones del discurso oficial con el discurso público y, entre más se practica la dominación, el discurso oculto también se fortalece. Así la cultura popular se consolida a través de canciones, códigos de comportamiento, eufemismos, cuentos populares, rumores que protegen identidades; dentro del espectro de tonalidades que puede adoptar la identidad, la posición colectiva de carácter público se mantienen constante y puede manifestarse en formas rituales a pesar de sus formas fantásticas (Scott 2003).

A raíz de mi trabajo de campo en la región de Garhwal, el cual enfoqué más en conocer la relación ONG-mujeres de comunidades-estado, que en los detalles de las comunidades mismas debido a las limitantes de tiempo, comparto la opinión sobre el a veces carente alcance del lenguaje, pues más de una vez pude observar y sentir que las palabras no alcanzan a comunicar el grado de intimidad que comprende un sentimiento y emoción que las personas establecen con su entorno; a pesar de ello, el esfuerzo por buscar las palabras (o expresión artística) más afines resulta en una gran herramienta para la aproximación.

La tradición oral como resistencia de la voz de la comunidad boscosa

En esta sección pretendo mostrar cómo las personas describen ser parte de una unidad con su entorno mediente de formas de pensar, formas de aprovechar los recursos y

servicios del bosque y la manera en que la palabra refleja sus creencias. No es relevante aquí la capacidad lectora o la capacidad analítica ni la escuela que tienen los habitantes de las montañas, es la palabra la que conforma una fuerza colectiva sobe su forma de pensamiento.

De acuerdo con los miembros de HESCO y las mujeres campesinas con las que pude platicar (con ayuda de un intérprete) Uttarakhand es conocida como la "tierra de los dioses". En conversaciones casuales, algunos estudiantes de la universidad de Delhi y los trabajadores de HESCO me explicaron repetidas veces que esta región tiene templos importantes a la *trimūrti*, a través de la cual se representa su espiritualidad y se justifican sus pensamientos, palabras y acciones. Algunos saben que su historia está contada en las épicas y otra literatura india antigua.

Sin embargo, aunque las personas no sepan exactamente de qué obra específica se trate, conocen historias de dioses representadas a través de los árboles, montañas y ríos, comúnmente asociados a personajes o héroes del *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*. Es importante resaltar que no muestran ningún interés en conocer las fuentes literarias. La fuerza de las historias que se cuentan de generación en generación recae en ser el conocimiento de sus mayores y esto responde al conocimiento de sus orígenes; a saberse originarios de un lugar con un propósito.

Las historias se mantienen presentes en la memoria colectiva. Han formado parte de su pasado, y a través de ellas explican sus creencias y su forma de coexistir en su entorno. Es importante señalar que la literatura no dicta las creencias de las personas, y que las historias populares no carecen de valor en la sociedad. También es necesario aclarar que aun cuando las historias populares y la noción de conexión con el bosque está presente en el pensamiento colectivo, no hay una relación estrecha entre éstas y las fuentes

literarias de la India. Es decir, las personas no necesariamente saben en qué obra está planteada la historia de una deidad, o en donde está el fundamento escrito para establecer una espiritualidad con el bosque; en la mayoría de los casos es un saber que históricamente se ha transmitido a través de la palabra, y que las personas construyen de manera sensorial, emocional y desde el pensamiento.

Por otro lado, las deidades femeninas han estado asociadas a la palabra oral más que a la escrita; la que es más común atribuir a los dioses. Por lo tanto, sería sugerente reflexionar sobre las conexiones entre lo femenino humano y las atribuciones de género en lo divino, los cuidados y su ética, lo orgánico adoptado como la naturaleza, y las formas de resistencia a través de la tradición oral. Posiblemente estas reflexiones sumarían a los argumentos que fomentan la interpretación de la esfera orgánica como una fuente más que un recurso.

De acuerdo con Jan Vansina, las tradiciones orales son una manera que todas las culturas poseen para preservar la memoria colectiva. Así también afirma que "las tradiciones históricas intencionales forman parte de toda sociedad: son un ingrediente de la identificación propia de los grupos" (Vansina 2007, 151). Destaca la tradición oral, aclarando que es aquella que hace referencia a los recuerdos de las propias experiencias de las personas que componen una comunidad o un colectivo, es decir, son relatos que pasan de boca en boca durante generaciones.

Vansina explica como el término de tradición oral logra puntos de encuentro entre disciplinas como la historia, el folclore, la antropología y la literatura, mismos que pueden traer complicaciones debido a la diferencia de métodos, perspectivas y enfoques que cada disciplina practica (Vansina 2007, 151). Entonces sería posible darle credibilidad para el recuento histórico e historiográfico de la construcción de la lucha ambiental a la

frecuencia de las respuestas que las personas de la región y de la organización emiten, sobre todo en el sentido de cómo se sientes vinculados al espacio orgánico.

Al indagar un poco sobre cómo la tradición oral -como forma de resistencia- se entreteje con la construcción de una identidad por el arraigo al territorio que potencialmente se postula como un derecho, puede ampliarse la comprensión sobre los efectos que tienen las diferencias de poder que hay en las categorías sociales.

Atrás de la tradición oral hay conocimiento, creencias, ideologías, simbolismos y sabiduría que han pasado generación tras generación y están en constante modificación en el momento presente. La tradición oral refleja circunstancias de despojo de bienes y poderes terrenales, étnicos, ideológicos, inquietudes, deseos, sueños, y demás características sociales que han sido nombradas bajo el término "folclor" -incluso agregaría aspectos pertinentes a la psicología-, en oposición a la modernidad.

Para Ruth Finnegan la oralidad podría ser, en primera instancia problemática, sin embargo, explica por qué debe ser considerada valiosa y cómo a través de ella se pueden ver los despojos mencionados anteriormente. Finnegan explica cómo la oralidad, al igual que la alfabetización o la informática, recurren a convenciones sociales y culturales de un sistema de comunicación creado por el ser humano (Finnegan 2014, 1-11). Es decir, la categoría de naturaleza creada por el ser humano. Al ser una creación humana se da por sentada sin producir la inquietud de una explicación, hacerlo sería, aparentemente "intrusivo" y "antinatural" (Finnegan 2014, 1-11).

Goodwin Raheja y Grodzin's Gold, por su parte, han agregado una dimensión importante al plantear la pregunta: como se recupera "la voz" subalterna, en particular de mujeres, cuando casi siempre han sido borrados en archivos existentes. Por medio de su propio trabajo en partes de UttarPpradesh y Rajasthan y su convivencia con estos sujetos,

afirman la necesidad de observar la relación multifacética y opuesta entre el discurso dominante y las prácticas y voces cotidianas (Raheja 1994, 14).

En este entendido, sería posible también hablar de una identidad en términos del territorio. Automáticamente se involucran procesos sobre diferencias de poder, políticos y culturales, enmarcados en la categoría de naturaleza creada por la especie humana, y ésta interactúa de manera permanente con las formas de naturaleza que no dependen del ser humano.

Es en la categoría de abstracción (creada por la especie humana) sobre la cual se insertan las expresiones de la tradición oral, conjugada con la multifacética realidad que proporciona la vida en sociedad. Así los elementos que se funden para dar origen a una forma identitaria que se reconoce a través del territorio, y que implica aspectos culturales como las formas particulares de expresión resultan en una manifestación de las inquietudes, necesidades, molestias y sueños, entre otras cosas, que una comunidad puede sugerir.

Finalmente, mi propósito al introducir la tradición oral como uno de los componentes clave de este trabajo es dar validez a la memoria y sus articulaciones diarias de las personas de Uttarakhand, específicamente a las que están involucradas en y con la organización ambiental que fue sede del trabajo de campo, HESCO. Dar validez a la memoria y expresión colectivas con respecto al vinculo que sostienen con su entorno. Dar validez sobre el hecho de que los modos orales de difusión se han considerado inadecuados y la atención ha recaído sobre la tradición escrita (Banerjee-Dube 2007, 14).

Capítulo 2

Aproximación etnográfica a una organización ambiental del Himalaya y su relación con las comunidades de la región

Este capítulo pretende mostrar, a través de una aproximación etnográfica, las formas en las que opera una organización de la sociedad civil de corte ambiental y las maneras en que influye en la construcción de una identidad por el sentimiento de arraigo al territorio, creando una comunidad que se reconoce en el entorno boscoso y las formas en las que interactúa con éste. Ofrece también un acceso a mi proceso de integración en la vida cotidiana de la organización y mis comprensiones y reflexiones acerca de su ideología, practica y relaciones laborales y afectivas con los empleados y los habitantes de las tierras montañosas.

El sentido de comunidad estrechamente articulado por un orden jerárquico

Semanas antes de dar por comenzada la aventura que describo como el choque cultural más extraordinario -en el sentido más literal de la palabra- que he experimentado, me di a la tarea de hacer una revisión en la web sobre la organización que me recibiría. El contacto lo obtuve por medio de la profesora Uma Thukral Kapoor de El Colegio de México, quien conoce a Anil Joshi, fundador de la Himalayan Environmental Studies and Conservation Organization (HESCO). La descripción que me dio la profesora sobre la organización hizo que imaginara a HESCO como el lugar ideal para desenvolver la mirada que he construido y reconstruido sobre los estudios ambientales.

Actualmente la organización ha alcanzado un reconocimiento internacional y ha ganado varios premios nacionales por su desempeño e impacto en la sociedad y en la esfera orgánica. El discurso de la organización se mantiene en sintonía con los objetivos

de desarrollo sostenible (ODS) de la Agenda 2030 de la ONU, principalmente en la categoría de economías en desarrollo. Al estar situados en la cadena montañosa del Himalaya entienden la relevancia de los recursos forestales dirigidos para la mitigación de la pobreza, el crecimiento económico y la seguridad alimentaria, es decir que haya alimento para la población -no soberanía, la cual implica la posibilidad de elegir de qué alimentarse-, según lo describen.

Es sabido que la región no ofrece gran diversidad de formas de empleo, y que los bosques son un sistema esencial de sustento para la vida. El desarrollo tecnológico que las comunidades de la montaña han logrado les ha permitido hacer frente a la vida cotidiana. Consideran que sus tecnologías son amigables con el ambiente. Sin embargo, las propuestas tecnológicas de otras regiones distintas a las condiciones de vida de las montañas han sido difíciles de adoptar y adaptarse a las necesidades sociales y geográficas. Por lo que el pensamiento innovador y el desarrollo de recursos humanos debe considerar las particularidades de las comunidades locales y las condiciones de todas las formas de naturaleza presentes en el sitio.

Así la trayectoria de HESCO se ha regido por: a División de Ciencia para la Equidad, la Capacitación y el Desarrollo (SEED) del Departamento de Ciencia y Tecnología del Gobierno de India, junto con la Organización de Conservación y Estudios Medioambientales del Himalaya (HESCO) y el Instituto de Vida Silvestre de India (WII), Dehradun, quienes desarrollaron el concepto de Intervención Tecnológica para los Ecosistemas de Montaña (TIME)-Programa de Mejora de los Medios de Vida a través de la Investigación Activa y el Trabajo en Red (LEARN) basado en las deliberaciones entre las diferentes partes interesadas.

En el marco de este programa, se ha desarrollado un mecanismo innovador para promover grupos de campo y organizaciones voluntarias basados en la ciencia y la tecnología con el fin de desarrollar y aplicar soluciones innovadoras a problemas específicos de las montañas del Himalaya occidental en los estados de Uttarakhand, Himachal Pradesh y Jammu y Cachemira, y se han concedido 20 proyectos a varios centros de excelencia e institutos de investigación" (HESCO 2018).

De manera sucinta, la opinión de la sociedad con relación a la participación de HESCO incluye a los distintos proyectos dirigidos en Uttarakhand, Jammu, Kashmir y Himachal Pradesh, algunos en colaboración con instancias gubernamentales y otras no gubernamentales, como una motivación para mejorar las condiciones de vida. Las mujeres campesinas con quienes tuve oportunidad de platicar afirman que sus comunidades están profundamente agradecidas con el apoyo de organizaciones como HESCO.

Entre los proyectos que han realizado están los siguientes títulos: "Capacitación de las comunidades agrícolas para la conservación de la riqueza fitogenética de Uttarakhand mediante la participación de la comunidad, la protección de las razas autóctonas y las variedades de los agricultores y el reparto de beneficios", "Tecnologías de construcción ecológicas resistentes a múltiples peligros y soluciones de hábitat", "Difusión y evaluación de tecnologías mediante la creación de redes de diversos institutos y organizaciones de ecosistemas de montaña", "Bioprospección de aceites esenciales", "Mejora de los medios de subsistencia y la ecología en tres zonas de Uttarakhand afectadas por catástrofes", "Promoción de la tecnología de producción de hortalizas en invernaderos para garantizar los medios de subsistencia en los distritos fronterizos de Champawat y Pithoragarh de Uttarakhand" y "Mejora de los medios de subsistencia y

reducción de las tareas domésticas mediante tecnologías ganaderas adecuadas y aumento de la biomasa en Kumoun Himalayas" (HESCO 2018).

El apoyo del pueblo surge de ver el interés estatal y de HESCO a través de la instalación de electricidad en los caminos y todos los proyectos que ofrecen las organizaciones que sirven como puentes de comunicación para las comunidades que habitan las partes altas de las montañas. Pude darme cuenta de que, tanto entre miembros de algunas comunidades como dentro de la organización, comparten la convicción sobre que es la misma comunidad quien debe administrar sus recursos; es la comunidad quien debe tener el derecho legal sobre la tierra, quien debe impulsar su economía porque es parte de la reciprocidad con los recursos boscosos. Ambos sectores describen que el aprovechamiento que las personas de la región tienen sobre el bosque es en un sentido retributivo, es decir, a través de cuidados y atenciones protectoras deliberadas.

La noción colectiva sobre un trato recíproco con la esfera orgánica no implica igualdad ni equidad social, o la ausencia de relaciones de poder desiguales en la sociedad; implica únicamente la noción de servicio. En este sentido me llamó la atención la forma en que los empleados de la organización se relacionan entre sí y con su entorno. Las jerarquías establecidas por el sistema de castas me parecieron una forma muy complicada de explicar e incluso de entender. Más allá de emitir un juicio o intento de descripción, solo puedo decir que la noción del servicio y la devoción están muy presentes en la cultura y en las relaciones sociales.

Era evidente que las castas bajas servían a las castas altas. Las tareas que implicaban un mayor conocimiento, intelecto o dominio del tema eran realizadas por las castas altas, mientras que las tareas de limpieza, recolección, manualidades y manejo de la tierra eran realizadas por las castas bajas. Incluso pude identificar una relación entre el

nivel de casta y el nivel socioeconómico, aunque esta relación no era una regla. Para ir dando orden a la narrativa comenzaré por contar cómo fue mi aparición en la organización tras unas horas de investigación en la web sobre su existencia.

Introduciéndome en el lenguaje de la intuición[11]

La mañana del 27 de noviembre de 2022 llegué a Uttarakhand. Decidí pasar la noche en un hotel cercano a la estación de trenes con la finalidad de, a la mañana siguiente, dirigirme a primera hora a la organización ambiental recomendada por la profesora Uma Thukral, oriunda de aquel lugar. Todo este arreglo lo había pensado considerando que mi llegada estaba presente en la agenda de aquellos que conforman la organización.

En la mañana del día que habíamos acordado mi entrada, me aparecí en la puerta sin la certeza de estar por llamar al sitio correcto. En ese momento solo podía guiarme por *Google Maps*. El conductor del *uber* no hablaba inglés y yo no hablo hindi. Entonces reafirmé un sentimiento que tuve desde que pisé las primeras calles indias, en la capital del país: mi intuición sería mi mejor guía.[12]

Aunque con el cambio de ambientes se fue confirmando el presentimiento, se modificaba la intensidad de la atención que debía poner sobre lo que me decía la intuición y el instinto. Las barreras del lenguaje me permitieron vivir un mes escuchando hacia adentro a pesar del ruido exterior (literal y metafórico).

[11] El nivel de detalle que va mostrando la narración busca recrear el entorno en el que me desenvolví, con la finalidad de crear en el lector una inmersión hacia lo que experimenté en mi estancia en el pie del Himalaya sin perder de vista el objetivo de la investigación.

[12] Resalto la intuición para vincular y atender la importancia de las formas de contacto que las personas de la comunidad irán manifestando sobre su entorno. Las formas de contacto son uno de los ejes principales que planteo en esta investigación y que, al comprender que los seres humanos nos guiamos en mayor parte desde lo intuitivo y emotivo, que generalmente se encuentran en los planos inconscientes o subconscientes, es en donde radica la dificultad para plantear temas científicos que responden a un esquema detallado y específico para afirmar "verdades". Entonces, en la medida en que conjugamos, en el plano consciente, la razón y la palabra con la emotividad y la intuición, las formas de contacto son validadas en la vida cotidiana.

Durante mi estancia me enfoqué en conocer cómo había nacido la organización, cómo había llegado a ser tan grande e influyente en distintos sectores de la sociedad (incluso internacionalmente, principalmente en países asiáticos), y en cómo vivían las personas; qué les preocupaba, qué les emocionaba y cómo se relacionaban entre sí y con el bosque.

Habiendo recorrido un trayecto de aproximadamente cuarenta minutos, el paisaje cambió. A medida que avanzábamos los asentamientos urbanos iban disminuyendo y cambiando su configuración; había más espacio entre ellos, menos comercios, menos población, bonitas, grandes y modestas casas de campo, la mayoría con alguna sección en proceso de construcción o pintura.

Las casas cercanas a mi destino eran grandes, todas con su correspondiente parcela, muchas cultivadas con arroz. También era común ver animales como búfalos, vacas, gallinas, perros, gatos, muchas especies de aves y todos los habitantes hablaban de tener cuidado con el leopardo, sobre todo de noche. Ahora me encontraba en el espacio fronterizo entre lo urbano y el bosque.

Por su parte el bosque era caducifolio, con vegetación del espectro del clima subtropical a lo alpino. El paisaje estaba repleto de densas junglas llenas de pino y encino (había secciones de uno, otro y algunas partes eran mixtas), matorrales, arbustos, caña, ciruelas, árboles de orquídeas, hectáreas de cultivos de cereales y leguminosas, muchas especies de flora y fauna endémicas en peligro de extinción. Entre los vertebrados había aves como el drongo real, pavorreal, varios tipos de palomas, águila real, cálao gris, distintos tipos de venados como el muntíaco, el carnero azul, un tipo de cabra montés llamada goral del Himalaya, leopardo y tigre, entre otros.

Justo cuando me disponía a tocar la puerta iba saliendo un señor a quien reconocí por videos de YouTube. Le salude en inglés, preguntando a manera de afirmación que él era el Dr. Anil Prakash Joshi, el fundador de Hilamayan Environmental Studies and Conservation Organization (HESCO).

Respondió afirmativamente con un gesto amable, me pregunto quién era yo. Con exceso de cordialidad, me presenté y me expliqué, en cuestión de treinta segundos, qué me llevaba a HESCO, y sobre el previo acuerdo que había hecho con alguno de sus empleados. Me interrumpió diciendo saber de qué hablaba, solo que no recordaba las fechas exactas de mi estancia. Al hacerme saber que no me esperaba esa mañana me sentí apenada, y al instante me dijo que no había ningún inconveniente.[13]

Hizo una llamada con un modesto celular "no inteligente" y pronto apareció un joven. Nos presentó y le dio una instrucción en hindi, a la cual el joven respondió tras saludarlo tocando sus pies y llevando esa mano a su pecho. Después vi que todos lo saludaban de esa manera, solo a él. A continuación, me pidió que lo acompañara, sin antes hacerme un breve itinerario. Me explicó que me quedaría en una de sus habitaciones para visitas ubicada en el edificio principal de la organización en el que estaban las oficinas, sala de juntas, terraza, comedor y laboratorio químico. Edificio muy grande, de amplios salones, cuidado y aparentemente vacío.

Dijo que me darían té y algo de desayunar, también podría instalarme. Posteriormente me llamaría y nos sentaríamos a platicar para acordar los términos de mi estancia. El tono amable no fue suficiente como para no entender que aún no estaba del

[13] Podría parecer que esta es la recreación de una situación insignificante. Sin embargo, con el tiempo pude identificar que fue la primera manifestación del orden jerárquico que mantiene la organización en relación con los miembros de las comunidades que colaboran con la organización. A pesar de que mi llegada y permanencia en la organización había sido acordada formalmente con un miembro de la dirección, el fundador reestructuró todo el plan a su consideración sin recibir queja alguna, todo por que, al tener una agenda ocupada había olvidado las fechas excatas de mi llegada.

todo aprobada mi participación en sus instalaciones, cuestión que me generó preocupación ante los posibles escenarios pesimistas. Realmente no tenía forma de solucionar eventualidades al instante, y dependía de la diferencia del huso horario para contactar a quienes me pudieran asesorar. Aunque de alguna manera sentía calma porque me parecía que habría manera de dialogar.

Durante las siguientes tres semanas busqué comprender la manera en que se desarrollaba la vida cotidiana de un grupo de personas que viven y trabajan en un entorno boscoso. Mi objetivo era intentar comprender con el mayor detalle posible cómo describen su relación con el bosque y cómo veo que la llevan a cabo en los discursos implícitos que figuran en la sociedad; siempre caótica y compleja.

De esta manera imaginaba que podría comprender con mayor claridad las relaciones entre grupos de personas y diferencias de poder, en el plano de la cotidianidad. Por ejemplo, la relación entre HESCO, como institución, con el gobierno y con las comunidades de la montaña -poco a poco iré describiéndolas-, y las relaciones internas de la organización ambiental.

Así, intentando esbozar aspectos culturales, paisajísticos, materiales y abstractos para ir resaltando los conceptos clave que competen a toda la investigación se me ocurre señalar las formas de contacto que a la brevedad habían resaltado, las relaciones jerárquicas y las formas de interacción que este orden social refleja en el trato entre la organización y la comunidad. Pero entre otros aspectos que serán señalados está el espectro de las identidades que buscan configurarse en función de "lo otro", las relaciones de poder entre una organización de la sociedad civil, el gobierno central o regional y la comunidad; aun cuando, de manera contradictoria, como es la naturaleza humana, en más de una ocasión el discurso hablado de algunos miembros de la organización señalaba que

no había un "otro", que todos son parte de lo mismo. Esto cuando se hablaba de las formas de vida humanas y las no humanas. Sin embargo, sí había una distinción clara de un "otro" al referirse a la tendencia al cambio bajo la mirada desarrollista. Fenómeno difuso y lejos de la claridad porque dependía de las condiciones específicas de la conversación; a veces las temporalidades se mezclaban con los hechos "naturales", las conductas morales, entre otros factores.

Por ejemplo, en ocasiones se tomaba como algo incuestionable que las comunidades que en algún momento habitaron el territorio de la reserva del tigre en el Parque Nacional de Rajaji (Uttarakhand) debían ser despojadas de su territorio para crear la reserva, sin cuestionar las condiciones sociales o de "justicia" de su desplazamiento. Pero otras veces se daba por sentado que HESCO tenía como misión dar servicio (*seva*) a las comunidades de la parte alta de la montaña para mejorar las condiciones de vida, a través de alianzas con el gobierno.

Regresando a mi bienvenida, el joven, también con un semblante amable y algo tímido, me guio a mi habitación. En un inglés atropellado me indicó en dónde debía instalarme y sentarme a descansar[14]. Él iría por mi desayuno y me avisaría para pasar al comedor. Todo era en un tono amablemente imperativo. A pesar de sentir unas ganas tremendas por salir a caminar por sus instalaciones me limité a seguir la indicación, "ya habría tiempo", pensé.

La habitación estaba ordenada, limpia y la vista era increíble. Un lugar muy tranquilo en donde los sonidos que llenaban el vacío eran de aves, del correr del agua en

[14] El dominio del inglés se verá como uno de los factores que permiten identificar entre clases sociales; la clase media y alta eran las que habían tenido oportunidad de estudiar el idioma y determinaba un incremento en el sueldo y posición laboral. Incluso sería posible analizar la jerarquización de las lenguas puesto que en este contexto todos hablaban al menos dos lenguas: el hindi y la respectiva a su lugar de origen. Sin embargo, el inglés implicaba la oportunidad de aspirar a otros trabajos y las demás no.

el río y de los árboles al moverse. El edificio principal colindaba con un riachuelo que, después me explicarían, ellos mismos habían implementado desde uno de los ríos principales, es uno de sus experimentos[15].

Desde mi ventana alcanzaba a ver, del otro lado del río, parcelas trabajadas que ya no pertenecían a la organización. Y más allá de las parcelas se dibujaba la más espectacular parte del paisaje: una cordillera de un sinnúmero de altitudes y tonalidades, el Himalaya (lugar o morada de la nieve). Al observar con atención pude ir identificando que atrás de la línea principal de montañas se dibujaban más y más, otorgando una ilusión de profundidad que se difuminaba con el cielo. Estaba más cerca de lo que había imaginado, tampoco para llegar caminando en una tarde, pero si pude darme cuenta de que estaba empezando a habitar un valle formado por la cordillera del Himalaya, a más de treinta horas de trayecto (en avión y tren) desde "mi tierra". La combinación entre la distancia, la calma y el paisaje me conmovieron por un instante.

Sin darme cuenta del pasar del tiempo el joven pasó a buscarme para desayunar. Ese día consistió en un plato con tres guisados, arroz y una versión de tortillas llamadas *paratha*, preparadas con harina de trigo integral, aceite, rellena de verduras (generalmente me las preparaban con espinaca o papa). Sin arreglos ostentosos en la mesa, ni la necesidad de avisar a todo el personal de mi llegada, pero nunca cayendo en el extremo irrespetuoso ni desinteresado. Más bien lo sentí hogareño y extrañamente cotidiano, recibí una bienvenida cálida. Más adelante daré otros ejemplos de bienvenidas que contrastarán con estas líneas.

[15] La adaptación, apropiación y desarrollo tecnológico en la organización se alimenta de la interacción que tiene con las comunidades para identificar sus necesidades y demandas. Pero también, como es propio de las ONG. establecen dependencias de gobierno que financian los proyectos. En este aspecto las tecnologías pretenden seguir la tendencia recíproca en cuestión de servicio con el entorno. Es decir, desarrollan tecnologías de bajo impacto ambiental, a veces innovadoras y otras veces retomando prácticas antiguas para el aprovechamiento de la energía. Por otro lado, las relaciones de poder se hacen visibles, entre otros ejemplos, a través de proyectos tecnológicos.

Poco a poco iría aprendiendo los nombres de los platillos y hasta a comerlos de la manera acostumbrada. Me refiero a comer con la mano, sintiendo las texturas y despertando el apetito a través de la coordinación de los sentidos, no aislándolos. Al principio yo comía las cosas por separado para identificar los sabores, eso les pareció extraño e incluso incorrecto a algunos; me recomendaron mezclar todo para crear un sabor homogéneo.

En ese momento no lo sabía, pero había empezado a relacionarme de manera amistosa con miembros que pertenecían a las labores del servicio cotidiano y diverso. La forma en que me relacionaría con cada sector de la organización sería diferente por la forma en que me veían y lo que proyectaba para ellos. Sin embargo, mi actitud y mi trato hacia cada uno de ellos procuraba que fuera la misma; amistosa y respetuosa.

Únicamente con el fundador me costaba ignorar la presencia imponente y amable que proyectaba. Fui abriendo diálogo en función de la confianza que construía con cada uno de los integrantes. Dini hacía todo tipo de enmendaduras y encargos para el doctor Joshi y para la organización. A poco de terminar mi desayuno empezó la jornada laboral y fueron llegando todos los miembros del equipo; el rango de edades iba desde los 18 años hasta los 70 aproximadamente.

Las formas de contacto comienzan a desarrollarse en planos sutiles y no necesariamente conscientes. Asimismo, están delimitadas por la jerarquía social. Para Govindrajan, por ejemplo, *relatedness* implica la relación que los humanos pueden tener con su entorno, y específicamente con los no-humanos, está en función de su casta, clase, género y otras características ya que la percepción de la vida, la forma de experimentar y comprenderla responde a distintos sesgos (Govindrajan 2018, 40).

Por ejemplo, al sentir que el señor Joshi me imponía más respeto que el resto de las personas que me rodeaban, no era respeto en sí mismo, sino más bien era efecto del poder que le atribuían colectivamente y él mismo. Inmediatamente me vi inmersa en esta fantasía social que regía las formas de conducta de Joshi hacia el resto de las personas y viceversa, llevando la ilusión a reflejarse en formas de conducta, vínculos y formas de contacto particulares a una jerarquía alta, las que simplemente se decían ser "muestras de respeto".

Esto me llevó a reflexionar sobre cómo la delicadeza ha sido olvidada por la ansiedad de la oportunidad de intimidad. Al reconocer que la modernidad ha buscado la polarización de las formas de contacto y sensibilidad a través de las clasificaciones y subclasificaciones del conocimiento, de las dicotomías entre mente-cuerpo, subjetivo-objetivo, razón-emoción y muchas más, se pierde el entendimiento sobre que el cultivo del *ser* es multifacético, así como el de la identidad, o más propiamente, de las identidades.

Pero entonces, ¿en qué espacios se desarrolla la sensibilidad? Si el cuerpo es la geografía más próxima para su desarrollo y aceptar que la oportunidad de hacerlo bajo algún -*ismo* es nula, pues intentarlo implicaría la clasificación de categorías binarias de lo "correcto o incorrecto"; la sensibilidad no responde a dichas polaridades.

Así, cuando las formas de contacto entendidas como *embodiment* o *relatedness*, como establecen algunos autores, se comprende bajo estados liminales, el cuerpo se convierte en una posibilidad de establecer límites como nuevas posibilidades guiadas por la intuición. Al reconocer que la subjetividad, la emocionalidad y las formas de contacto contienen sabiduría no originada bajo la lógica de la razón, las formas de contacto que se desarrollan con el entorno y con otras formas de vida tienen una posibilidad de ser

"escuchadas", de ser consideradas y ponderadas en el mismo nivel que las necesidades humanas.

Los trabajadores que conforman HESCO reconoce que la interacción ser humano-naturaleza (o esfera orgánica) no está segmentada. Y validan y valora la salud ambiental y la correlación que se mantiene entre acciones humanas y efectos en terceros. De modo que estas maneras de leer las conductas humanas, más allá de juicios o filtros morales permiten identificar las formas de contacto que dan sentido a la realidad de una sociedad en la vida cotidiana. Asimismo, permiten comprender la fuerza de una ideología colectiva que manifiesta formas de resistencia a agentes externos y también ayuda a comprender porque se perpetúan formas de poder o jerarquías sociales dentro de las mismas sociedades.

Son los hábitos los que van construyendo formas de comprender la realidad, y éstos se encuentran en función de los componentes del *lugar*; es así como se da la oportunidad de desarrollar desde lo sensorial. Govindrajan (2018) explica con una serie de ejemplos que tuvieron lugar en la misma región como los no-humanos, específicamente los animales, son poseedores de la devoción (*bhakti*), y con ello tienen la posibilidad de vincularse con la deidad (Govindrajan 2018, 48); esto abre la posibilidad a otras formas de contacto.

En este sentido me parece pertinente rescatar la descripción que hace Dube sobre las posibilidades de forjar una identidad que se exprese de manera individual o de forma colectiva. Explica con detalle el proceso de constitución de la identidad cultural a partir de las categorías abstractas de espacio y lugar, y que éstas pueden utilizarse para analizar a la modernidad, a la historia y a la comunidad, entre otras (Dube 2011, 11).

Para este ejemplo concreto, la identidad va en función del sentimiento de arraigo para con el bosque. Dentro de Uttarakhand los grupos sociales son diversos, en altitudes de la montaña también hay diferencias culturales importantes. Las jerarquías y formas de poder, aunadas a las relaciones institucionales, también complejizan el panorama. Sin embargo, el eje rector en este análisis es el bosque y el contacto que toda esta diversidad establece con el bosque.

La identidad se configura en función de un entorno vivo no humano. Establecida dentro de la comunidad pude ir a Mussoorie y Bharwakatal -en Tehri Garhwal-. Con ayuda de un intérprete pude platicar con mujeres que estaban realizando las tareas del diario. Me comentaron que era día de talleres y por eso muchas de ellas habían salido. Estos talleres son impartidos por organizaciones como HESCO.

Los temas son diversos y siempre enfocados a la optimización y facilitación de las tareas que realizan en el cotidiano. Entre galletas, varias tazas de chai y caminatas por sus tierras me fueron contando sobre su forma de ver al bosque, a los elementos, el trabajo de la tierra, la forma en que habían cambiado las cosas a través del tiempo, los sueños que tenían para sus hijos y sus comunidades, entre otras cosas.

Entendí que ellas no interpretan la vida humana separada de las otras formas de naturaleza. Se sienten unidas a la tierra a través de la agricultura que practican, se unen a los árboles a través del aire que respiran y del agua que consumen, se sienten conectadas a los dioses a través de las acciones que implican contacto con el espacio, el uso y retribución de los elementos, así como de los animales que las proveen de ayuda.

Sin embargo, creen que sus hijos deben aprender inglés para salir a buscar trabajo y poder volver y mejorar las condiciones de sus pueblos; esto último es una de las diferencias que resaltan sobre cómo han cambiado las cosas en las comunidades; antes

los jóvenes y los hombres, sobre todo, migraban en busca de mejores opciones y no volvían. Ahora, con la ayuda de organizaciones como HESCO, según cuentan las mujeres, las juventudes tienen la posibilidad de salir, aprender y regresar para aplicar ese conocimiento en su tierra y estar cerca de sus familias; así enfatizaron la importancia de las familias. Hablaban convencidas que tanto HESCO como otras organizaciones de ayuda social les han traído un "después" que permite soñar sobre un desarrollo de sus tierras.

Cómo operan las jerarquías en las relaciones laborales con lazos afectivos

Volviendo nuevamente al día en que llegue a HESCO, eventualmente me presentaron a otro joven, quien conformaba la planta administrativa, de gestión y planeación de proyectos. Pude identificar tres rubros principales en los que se dividían todos los que conformaban la organización jerárquica: el sector del servicio, la planta administrativa y los directivos. La edad no era un referente para la clasificación, pero el dominio del inglés si abría camino en los puestos por arriba del servicio. Los cargos de los directivos se distinguían por el nivel de profesionalidad, también eran los de mayor edad. El nivel de la casta concordaba con los puestos en la organización; el sector del servicio estaba conformado por las castas más bajas, mientras los administrativos eran de casta alta.

Incluso entre los de casta alta se lograba diferenciar que el trato que recibía el fundador era superior en atención y respeto. El sector administrativo era el que tenía más jóvenes (entre 25 y 38 años), la mayoría sin una licenciatura, pero con un excelente dominio del inglés. Nacidos al interior del estado, de casta *ksatriya* o *vaishya*, con una mentalidad que consideraban abierta en cuestión de aspiraciones laborales, relaciones fuera de la heteronormatividad, entre otras cosas. No obstante, con una claridad casi

incuestionable sobre que lo "correcto" o conservador no va a modificarse, sin importar cuanto lo puedan desear. Así fui viendo que yo otorgaba un espacio "seguro" para expresar lo que socialmente se sabía, pero no se permitía hablar.

Mostraban confianza para expresar sin recibir juicios, pero más de una vez me pidieron discreción. En las charlas informales, la unión familiar y las jerarquías siempre eran remarcadas como lo más importante. Entre las personas de las comunidades que conocí, y con quienes pude interactuar no estaba la constante del dominio del inglés ni los estudios "formales". Siempre había alguien traduciendo la conversación y el conocimiento en esta esfera social era vasto en cuestión de cultivos, clima, temporalidades necesarias para vivir y habitar la vida de campo.

A pesar de que el doctor Joshi intenta no prestar atención al sistema de castas, la erradicación total del mismo no parece tarea fácil. Al ser una división de los tocables e intocables que se perpetúa por la existencia de los brahmanes, llega a las fibras más sutiles de la organización social, ahí radica su dificultad para eliminarla. Incluso si se pretende borrar a escala individual, es posible encontrar infinidad de retos en la escala social.

Dumont asertivamente cómo funciona un sistema interdependiente, en donde uno no existe sin el otro (Dumont 1980, 356), descripción que puede verse en la interacción de todas las formas de naturaleza de Uttarakhand. Mientras para Xaxa es la categoría impuesta por el gobierno británico a la "*Scheduled caste*" debido a un atraso social, que, visto desde las castas más bajas, implicó el desplazamiento de su tierra por ser tribales, primitivos, incluso ignorantes y pobres ("*Scheduled tribe*"); entiende lo primitivo como el desplazamiento continuo (Xaxa 2021, 36:00).

Regresando a mis memorias, el joven que se dedicaba a la parte administrativa fue quien me llevó a mi primer recorrido por las instalaciones de la organización, hablando

un inglés perfecto. Resultó que frente al terreno en el cual se encontraba el edificio principal, había otro terreno de experimentación. Un espacio grande en donde tenían prototipos de proyectos tecnológicos de bajo impacto que implementan en las comunidades. Todos los prototipos estaban en el marco de la generación y aprovechamiento de la energía solar para operar en cultivos, la transformación de alimentos y el impulso de la economía local.

Toda una sección destinada a la deshidratación solar de frutas y verduras para la elaboración de inciensos, mermeladas, dulces, y demás productos con conservadores naturales para la venta y consumo personal. Aun cuando la población de las comunidades está formada en su mayoría por mujeres, esta es una sección especialmente pensada para que trabajen ellas y tengan una oportunidad más de ampliar su economía.

También hay varias secciones destinadas a proyectos de cultivo de especies endémicas, especies bajo experimentos de las formas de riego (por goteo, aspersión y combinado), asociación de especies, ente otros. Entre otros experimentos fuera de la línea de flora, estaba la sección de *funga*. La organización implementó un laboratorio para el cultivo y conservación de hongos comestibles.

Otra sección buscaba desarrollar tecnología de procesos simples, eficientes, locales, de bajo costo de producción e impacto ambiental. Adecuaciones físicas en la naturaleza, que les permitía beneficiarse de la energía. Por mencionar algunos proyectos, están los molinos de agua, las estufas de doble función: calentar alimentos al vapor y hervir agua, un tipo de hormiguero gigante que compacta CO2, variedades de composta, una máquina simple que fabrica una especie de pequeños cubos comprimidos de carbono (*pellets*) que funcionan como combustible para las estufas.

Y en el sector artesanal tienen un espacio destinado a la fabricación de muebles con una madera bastante resistente a las termitas, maleable y de fácil acceso. Literalmente solo deben ir al bosque a recolectarla, dejarla secar y tejer. Ese primer día fue para hacer presentaciones breves con los que iba coincidiendo; personal de todos los sectores.

En esta sección fue posible identificar que el impulso tecnológico gira en torno a la satisfacción de las necesidades internas de las comunidades. Algunos teóricos como Yáznaya (2020) explica que las tecnologías que parten de la reciprocidad, basadas en el desarrollo tecnológico colaborativo, son frecuentes en comunidades pequeñas y organizadas que se desenvuelven en un entorno rural. Pueden ser descritas bajo conceptos distintos, como faenas, *kol, minga*, entre otros. Y aun cuando hay adecuaciones contextuales en cuestión de técnica y organización social, el trabajo colectivo en torno al desarrollo tecnológico persiste (Aguilar 2020).

En otras vertientes teórico-prácticas del desarrollo tecnológico con intereses similares está la propuesta de la *ecotecnología*. Un ofrecimiento al mundo futurista que abarca y promueve "la apropiación de la tecnología", "la tecnología limpia" y las "innovaciones de base social" (*grassroots innovations*) sin descuidar el presente. En la propuesta ecotecnológica se estipulan criterios ambientales, sociales y económicos descritos con detalle para su operación (Ortiz-Moreno 2014, 7).

No propiamente bajo el nombre de "ecotecnologías", HESCO crea, innova y replica algunos de los proyectos en su territorio y en las comunidades en las que colabora. Estas tecnologías parten del principio de utilizar energía limpia, en algunos casos utiliza desperdicios de otras tecnologías para funcionar, como las compostas dependiendo de la finalidad del abono, las estufas de vapor que utilizan madera y tienen de doble función: calentar agua y alimentos, los biodigestigestores, los calentadores y deshidratadores

solares, la elaboración de muebles de madera, la fabricación de inciensos de plantas de ornato, y una amplia variedad de tecnologías agrícolas incluyendo formas de riego.

Estos solo son ejemplos de los resultados que puede tener una organización social reflejados en tecnología. Sin embargo, las implicaciones se manifiestan en cuestiones de salud humana, salud ambiental, educación, bienestar, condiciones de vida dignas, o en la escasez y deterioro de los mismos componentes, entre muchos otros.

Eventualmente decidieron cambiarme a un cuarto en la sección de los experimentos para que pasara la noche porque el doctor Joshi estaba preocupado por mi seguridad. La sección del edificio principal se quedaba completamente sola en la noche, y gente de los alrededores acostumbraba a ir a la orilla del río a alcoholizarse (habitantes de la sección periurbana de Uttarakhand). Mientras que en el área del terreno de experimentación dormían, en secciones diferentes, el joven que me acompañó en mi primer desayuno y el mismo fundador de la organización.

La casa del *Sir*, como se referían a él como signo de respeto, agradecimiento e incluso deuda, era un departamento muy sencillo y acogedor, pero nada carente de encanto, justo frente al cuarto que me habían asignado para esa noche. El resto del personal se iba con sus respectivas familias todas las noches. El domingo era el único día no laboral, el sábado estaba designado para hacer el trabajo de campo que cada uno tuviera asignado según el proyecto al que estuvieran asignados, y el resto de la semana se trabajaba en oficina.

La actividad más relevante de mi primer día fue la reunión con el *Sir*, la cual definiría las actividades para mi estancia. El joven que me acompañaba en el recorrido de las instalaciones me aviso del llamado del *Sir* y precisamente en ese momento nos dirigimos para no hacerle esperar. Repetidas ocasiones noté que hacer esperar no era algo

bien visto. Me guio a un cuarto pequeño que tenía en el interior una división que simulaba una sala de espera y al otro lado, dividida por una cortina traslúcida, estaba la sala de trabajo del doctor Joshi. Las construcciones fuera del edificio principal eran tipo *bungalows,* distribuidos por todo el terreno de la organización. Incluso había un templo dedicado al "Lord Shiva", como todos se referían al dios.

Una vez ahí, tuve que quitarme los zapatos para entrar. Ahí estaba él, acompañado de una joven, su mano derecha, encargada de todas las labores de secretaria personal; después sabría que llevaba nueve años en la organización y había ganado la confianza del doctor. Pude ver que a pesar de ser estricto y, desde mi bagaje cultural, frío, cuida mucho de sus trabajadores y los apoya en todos los aspectos de su vida. Mantienen más un trato de familia extendida que propiamente de ONG, o un trato laboral con grandes consideraciones afectivas. Otra manifestación de las formas de contacto, de cuidados y creación de vínculos.

Al estar ahí sentada pude percibir la jerarquía evidente. Antes de empezar el diálogo ya era perceptible el respeto que manifestaban los dos jóvenes por el *Sir*, y entonces note todo el sentido que alcanzaba el prefijo. Esa ocasión Joshi decidió dialogar conmigo en un inglés tan correcto que podía notar la influencia que había dejado el proceso de colonización en el lenguaje. También pude observar que su mente estaba familiarizada con "procesos occidentales" debido a los viajes que ha realizado en su vida. Con el pasar de mi estancia en la organización, la interacción que tendríamos a veces sería con alguien fungiendo de traductor, y en otras ocasiones él decidiría dialogar directamente conmigo, en inglés.

De esta manera puedo decir, aunque es algo evidente, que la lengua no solo era una barrera en la comunicación sino también cultural. A pesar de que él podía facilitarme

el proceso, fue de las barreras más marcadas que deliberadamente estableció conmigo o lo que yo representaba, ¿una mirada occidental, tal vez? y eso ¿qué implicaba?; o simplemente debido al proceso de enseñanza-aprendizaje indio. Al final de mi estancia me invitó a volver como su discípula; dijo que me enseñaría lo que él sabía sobre los procesos de contacto con el bosque, para entender y lograr la apropiación del *dharma*-ciencia como una unidad.

Por otro lado, retomando el ejercicio de escuchar a mi intuición caí en cuenta de que el idioma sería una barrera que tendría que sobrepasar apoyándome en otras virtudes. Por ejemplo, la observación, los modos, los cuidados, las atenciones, los gestos, los tonos, todo lenguaje no oficial y no adjudicado a un idioma o a un discurso oficial; incluso las inexplicables, pero para algunas personas aceptadas, facilidades de relacionarse debido a una sintonía energética, aspecto igualmente complicado porque todas estas formas de lenguaje están atribuidas a aspectos culturales. Viendo en retrospectiva puedo decir que este es el comienzo de las formas de contacto que tanto me causaban curiosidad.

En esa reunión pude rescatar algunos de los papeles de importancia que alcanzaría mi presencia durante mi estancia. Hasta este momento de la narración ya había sido tratada como la amiga de una amiga, desde mi llegada. Como una estudiante inexperta cuyos objetivos académicos debían ser redirigidos, en donde mi validación era a través de un tercero.

Por ejemplo, durante mi primera reunión con el fundador, cuando por un momento noté que necesitaba la intervención de Ishita Banerjee, mi directora de tesis, para validar mi discurso, como una niña que necesita que su madre de la cara por ella. Eventualmente, para mi sorpresa, también llegaría a ser tratada como la invitada de honor, un día que recibieron a dos representantes de un banco de Mumbai para cerrar un trato. Aquel día

hablaron en inglés por mí y me extendieron un lugar en la mesa en donde solo comimos los invitados del banco, el fundador de HESCO y yo.

Aquel día organizaron una exposición de talleres y una danza típica de su localidad con mujeres de varias comunidades que colaboran con la organización. A varias de ellas las conocí en mis visitas a sus comunidades (Mussoourie y Bharwakatal). Vestían largos vestidos de vivos colores que combinaban entre ellas, juntas proyectaban alegría con sus cantos, danzas y luces. Aquel día fui integrada en las conversaciones privadas, en la exposición con los miembros de la organización, en el espacio de comida privado con la vajilla especial y manteles lujosos.

Incluso el director de banco pidió que se hablara en inglés para asegurar mi participación en los comentarios; como si fueran de suma importancia para el momento de deliberación. Hasta en la forma en que se habían estado dirigiendo a mí todos los miembros de la organización se uso un tono más respetuoso y distante, como si ese día yo representara una figura de autoridad.

Regresando a la reunión con el fundador de mi primer día, se acordaron los términos bajo los cuales sería su invitada, y quedó pendiente una llamada entre Joshi e Ishita. A partir de ese día empezaría a formar una estrecha relación con Shalini, la joven que fungía como mano derecha del doctor. A él lo vería cada tercer día aproximadamente para platicar sobre cosas diversas. Él mostraba mucho interés por mi cultura y me platicaba mucho sobre su organización y él, distinción que a veces era difusa. La confianza se fue construyendo paulatinamente, y fue dándose cuenta de que sabía un par de cosas sobre India, como si al haberle dicho de qué trataba mi maestría no me hubiera escuchado. Lo fue comprobando y hasta a veces me ponía pequeñas pruebas.

Comenzó asignándome una vasta investigación en internet, sin más dirección. Quería que leyera sobre la conformación de la organización y la política estatal con relación al ámbito forestal. Cosa que ya había hecho antes de llegar a la organización, así que me enfoqué en dividir mis tareas del día: investigaba una pequeña parte del día y el resto lo usaba para platicar con quien estuviera disponible en los jardines. De esta manera logré interactuar con todos y conocer un poco de todos los sectores. Con paciencia las pláticas se iban haciendo más interesantes y largas, dándome oportunidad de conocer sobre las vidas personales de los empleados (sobre todo de los y las jóvenes) y de aspectos propios de la organización.

Los límites entre relaciones familiares y relaciones laborales en este caso se traslapaban en la vida cotidiana. Aun así, cuando se trataba de alguna cuestión "importante", urgente o que implicaba alguna molestia, las relaciones laborales se sobreponían ante las familiares.

Mientras durara la cuestión en tensión se olvidaba el cariño que los llevaba a decir que eran una familia más que una comunidad laboral. El afecto iba por debajo del deber, y se atendía únicamente al puesto laboral. Así como en la lógica familiar, ocurría con el poder que se atribuía a los de mayor edad. La diferencia era que incluso el factor de la edad quedaba por debajo, en importancia, del cargo laboral que se tenía.

Aspectos culturales alrededor de la vida familiar

Para mi segunda noche nuevamente decidieron cambiarme de cuarto. Me preguntaron si estaba de acuerdo en vivir con una familia que trabajaba ahí mismo en el sector de servicio. La señora, quien había perdido a su marido años atrás, y ahora estaba casada con otro hombre, también trabajador de la organización, tenía dos hermosas hijas adolescentes;

quienes dudosamente me dijeron que pertenecían a la tercera casta. Me pareció curioso que lo dudaran. Me gustó la idea de vivir ahí porque así tendría la oportunidad de conocer la interacción de la intimidad de un hogar.

Ambas niñas hablaban inglés fluido e iban a la escuela, me fueron contando lo abierta y liberal que era su madre -así la describieron-, comparada con los padres de sus amistades. Platicábamos todas las noches mientras me acompañaban en la cena. Las pláticas eran de temas diversos, desde lo que les gustaba, algunas curiosidades que tenían sobre mí o mi país, cómo eran algunas festividades en su país y en su región, qué soñaban, entre otras cosas. Nunca me integraron a la cena familiar, ni me presentaron al nuevo esposo de su madre. Pude darme cuenta de que el trato con los hombres era mucho más lejano y lento que con las mujeres; empezando por el contacto visual, otro aspecto cultural contrastante. Incluso en las reacciones instantáneas debían evitar el contacto.

Por ejemplo, cuando me llevaron a la casa en la que viviría, me pidieron que me subiera a una moto con mi mochila de 15 kilos en la espalda, me indicaron que me sujetara de la parte trasera de la moto. Debíamos subir una pendiente y el peso me jaló hacia atrás, así que inmediatamente busqué sujetarme del joven conductor porque sentí que me caería. Le intenté explicar y de todas formas me pidió que regresara mis manos a la parte posterior de la moto. Me pareció que llegaría a ser una divertida anécdota, aunque en aquél momento fue difícil explicar, y no por el idioma.

Haber entrado a la dinámica de una familia me permitió profundizar en la forma en que se relacionaban. Las jerarquías siempre estaban presentes. Las dos jovencitas me fueron explicando poco a poco cómo se tomaban las decisiones, el papel que cumplía su padre y ahora el nuevo esposo de su madre. Ellas por supuesto le debían un trato de respeto a su madre y a todos sus mayores. Aunque pude notar que el nivel de respeto, o

incluso podría decir que agradecimiento, que mostraban por el señor Joshi era mayor que el que reflejaban por el esposo de su madre, también podía notar el tono de tristeza y admiración que marcaban por el recuerdo de su padre.

El señor Joshi les ayudó mucho tras la muerte de su padre. Según me fueron contando él les ofreció la oportunidad de habitar la casa que conocí. También era él quien pagaba sus colegiaturas en una escuela bilingüe, y empleó a su madre y a su esposo. Ambas hablaban muy bien inglés y eso mantenía altas expectativas en su madre y en el señor Joshi sobre sus futuros.

La diversidad de oportunidades era mayor para aquellos con manejo del inglés. Y aun cuando el fundador de la organización apoyaba a sus empleados sin hacer distinción sobre la casta o clase, el respeto que debían mostrar por la "deuda" o el favor recibido era un acuerdo tácito, una forma de pagar la deuda. También eran situaciones sabidas por todos los integrantes de la organización y en algunas ocasiones parecía que la deuda era para con todos. Consistía en una gratitud que debía ser demostrada a través de un mejor servicio y mayor devoción.

Para el caso de las mujeres que viven en las montañas me explicaron que las castas adquieren una división en función de la altitud y de la especie de bosque. Esto responde a las tareas cotidianas que dispone el lugar, por ejemplo, el acarreo de forraje en la cabeza no es propio del bosque de pino, por lo cual, los matrimonios se procuran entre miembros del mismo tipo de bosque para que la mujer sepa realizar las tareas que demanda el ambiente. La geografía, entre otros aspectos que englobo en otras formas de naturaleza no humanas, contribuye a la determinación de actividades. Es decir, las naturalezas discriminan entre las actividades humanas para realizarse en contextos específicos.

De esta manera, según me platicaron -esto es algo que no tuve oportunidad de presenciar por el corto tiempo en que consistió mi estancia-, los matrimonios de las mujeres que habitan y viven en las diferentes altitudes de las montañas procuran no salir de ella porque así podrán seguir desempeñando su conocimiento sobre el entorno para realizar las tareas cotidianas, y los vínculos con el medio no serán rotos.

Me llama la atención que se busque evitar cambios en la relación de la mujer con el entorno. Entiendo que puede ser visto desde muchas perspectivas. Sin embargo, quiero resaltar cómo se establece como pivote los cuidados que procura la mujer para con sus humanos, sus animales y en general todo el paisaje; es decir la mujer como foco de la relación con el ambiente.

Así, de acuerdo con las descripciones que me daban sobre las formas de contraer matrimonio y lo que se busca en uno en las montañas y las mujeres que las habitan, se trata de conservar las condiciones en las que la mujer tiene vínculos y conocimientos del ambiente para realizar las tareas diarias.

Viendo en retrospectiva, y si hubiera tenido el tiempo a mi favor, hubiera sido interesante vivir con alguna de estas mujeres para comprender la reciprocidad que describían en todos los sectores. Me hubiera gustado presenciar cómo se viven las formas de contacto entre las mujeres de partes altas de las montañas con su ambiente y con sus creencias espirituales, y finalmente comprender cómo construyen su identidad en términos del territorio.

De lo tradicional a lo moderno, según HESCO

La organización y la región montañosa de Uttarakhand compartían unas fronteras borrosas. Era difícil saber en dónde comenzaba y terminaba un pueblo. El cambio en la

lengua, deidades, cantos y rituales, vestimenta, necesidades e inquietudes de un pueblo se sobreponen entre sí, creando limites difusos, igual que el multifacético alcance teórico que tiene la práctica de identidades.

Así también el manejo de herramientas, técnicas y tecnologías que la organización acciona con o sobre las diversas comunidades es un espectro de posibilidades: desde isótopos nucleares guiados por la filosofía *dharmica* (del deber), hasta aspectos materiales arraigados al sentido de tradición como el *gharat* (molino de agua a pequeña escala alimentado por tecnologías locales). Tecnología que describen como "ancestral" y que han buscado hacer más eficiente; es uno de los proyectos más fuertes para la organización.

La organización hace una clara diferencia entre la "tradición" como algo que se debe proteger y lo "moderno" o científico, que en algunos ejemplos pareciera ser el enemigo, y otras veces es el apoyo para "mejorar". Entiendo el deseo de mantener sus costumbres y tradiciones, y lo que coloquialmente se entiende al respecto. Incluso entiendo el esfuerzo por apoyarse del avance tecnológico para mejorar las condiciones de vida, las combinaciones y transmutaciones que tiene la cultura en ese proceso, y no comparto la clasificación de "tradicionalidad" *versus* "modernidad".

Sin querer abrir la discusión, simplemente estoy de acuerdo con que afirma que la localidad es el espacio en el que ocurren fenómenos híbridos, conformada tanto por las "formas indígenas" como por "ciencia occidental o moderna" en el amplio y convencional sentido de los conceptos.

"Sustentabilidad Dharmica"

El fundador de la organización me explicó la interpretación que sostiene tanto para su forma de vida como para el funcionamiento de la organización. Comenzaré con esto

porque es la ideología que marca el rumbo de las acciones de la organización. Me daba mucha curiosidad escuchar cómo se entretejen, en su pensamiento, el *dharma* y la ciencia moderna, como él lo explica. Al mismo tiempo es algo que me costó trabajo comprender. Conforme me sentía integrada en las dinámicas, y al ritmo que alimentaba las formas de contacto con los miembros de la organización y de algunas comunidades, iba cobrando sentido la unión del *dharma* y la ciencia.

Comenzó explicándome, como si fuera la primera vez que escuchaba esos términos: dijo que el *dharma* es el que dicta las normas bajo las cuales se mantiene el orden de la sociedad. Es mediante éste que el ser humano puede purificar su cuerpo, y así encontrar la calma en la mente, el alma y el cuerpo. Aquí me llamó la atención la idea de purificación, pues lo habíamos tocado en clase, aunque reservé mis comentarios y preguntas porque primero quería escuchar.

Continuó explicando que el ritual de adoración (*puja*) es la herramienta que poseemos como seres humanos para convertirnos en "mejores" personas. Es a través del ritual y la devoción (*bhakti*) como se forja el carácter para mejorar la calidad del servicio social que podemos aportar. He aquí el ancla con la ciencia, dijo; si posicionamos a la ciencia como la proveedora de herramientas para tomar acción, entenderemos que ha estado entrelazada con la vida desde el origen del pensamiento; es algo innato al ser humano.

La diferencia en la categoría de ciencia "moderna" es que ésta se entiende como algo ajeno al ser humano; algo separado. Me explicó brevemente la base científica de las *pujas* a través de un ejemplo: equiparó la importancia que la ciencia y la *puja* otorgan a los cinco elementos (*panch mahabhutas*: tierra, agua, fuego, viento o aliento y el espacio).

Así afirmó que la relación entre la ciencia y el *dharma* es complementaria, que la ciencia y la tradición no son contradictorias.

En términos muy simples logré seguirle el hilo de la conversación, aun cuando al comenzar una reflexión personal sobre cada uno de los conceptos y las formas de relación que él estableció, me iba encontrando con dificultades para comprender, y más aún para compartir su lógica. Sin embargo, no es mi posición emitir un juicio, simplemente busco comprender su manera de ver la vida. Finalmente, cerró su explicación diciendo que todo descubrimiento científico que trasciende generaciones termina arraigándose a la tradición, la cultura y al *dharma*.

Hasta este punto me hizo pensar en la manera en que Dipesh Chakrabarty reflexiona sobre cuestiones climáticas en su libro *Capital y Clima: la vida bajo el Antropoceno* (2021). Allí Chakrabarty explica las distintas formas de posicionarse ante la crisis climática y la influencia que alcanza la moral, lanzando la pregunta "¿pueden superar su sagrado y profundamente arraigado humano centrismo y aprender a mirar el mundo humano también desde puntos de vista no humanos?" (Chakrabarty 2022, 141-156).

Me parece que así se reafirma, y coincido con Chakrabarty, que el ejercicio de pensar la sustentabilidad desde distintas aristas como el *dharma*, la ciencia, la religión, el capital, la moral, o cualquier otra, confirma que es un tema más de desarrollo humano que científico-tecnológico. Por lo tanto, las formas de contacto siguen manteniendo su lugar firme en la pertinencia del debate y en la consideración de aspectos subjetivos para la toma de decisiones que afecten las formas de vida de las poblaciones que habitan y viven el *lugar*.

Al platicar con otros miembros de la organización pude ver que comparten la importancia del servicio social, tal como lo explicó Joshi. Lo asumen como un motivo principal de la organización; como parte de sus valores principales como institución y que se extiende para ser pensado como valor indispensable como seres humanos. En este sentido puede ser interpretado de dos maneras: desde la lógica de la superioridad de la especie humana, y desde la humildad de la especie humana, que se posiciona en un nivel tan importante como todas las formas de vida no humanas. Otro aspecto contradictorio.

En algunos ejemplos podía ver que la organización se asume como el medio con las posibilidades de salvar a las comunidades de las partes altas de las montañas. Pero en otras ocasiones lo hace en un sentido individualista. Los miembros de la organización reconocen la insignificancia del ser humano ante la monstruosidad de la naturaleza. Entonces describen la acción de servicio como la forma de manifestar agradecimiento hacia la vida misma.

¿Esta será una cuestión del poder que alcanza la institución (u organización), o del poder que alcanza a pensarse en colectivo? Independientemente de estas preguntas, es posible reconocer que la posición de la organización ante el sentido de servicio (*seva*) o activismo social y ambiental es una bandera que define el trabajo que realizan. Establecen un vínculo con el deber que "ha sido dado" en un sentido divino.

Siendo esto el desarrollo de su pensamiento a través del tiempo, la organización, en el plano material ha mantenido sus acciones bajo esa forma de pensamiento. Es a partir de ahí que la organización da sentido al ambiguo concepto moderno de sustentabilidad. ¿Podría entonces hablarse de una sustentabilidad *dharmica* para esta región?, ¿podría pensarse que la sustentabilidad y las acciones recíprocas entre el ser humano y su entorno sean sinónimos?

Mirada emprendedora; límites lucrativos de un sueño

Entre los miembros de HESCO más antiguos, quienes conocen mejor la historia de la organización y que tienen una relación más larga y estrecha con el fundador, me fueron compartiendo cómo es que la organización ha llegado hasta donde está actualmente.

HESCO es un proyecto que comenzó en 1987. El doctor Joshi nació como brahmán en una familia de clase media, en la ciudad de Kotdwar en Uttarakhand. En 1979, siendo profesor de universidad, no sabía exactamente en qué se convertiría su emprendimiento, era muy pronto para vislumbrar el alcance y la presencia que llegarían a caracterizarían a la organización. Aun así, decidió apostar por ello. En 1983, con apoyo de sus estudiantes y con su don carismático para relacionarse con las personas, el doctor Joshi conforma oficialmente a la organización. Todos los que habían asumido el compromiso compartían la preocupación por los problemas que manifestaban las comunidades y el entorno; es decir, el paisaje por su escala local, y el ambiente por la relación y productos que emergen del contacto.

Él, quien decidió formar una carrera académica en el conocimiento científico del campo de la botánica, acostumbraba a realizar actividades de labor social en los bosques de su región con sus estudiantes. Económica y académicamente estaba en un camino entendido como exitoso. Sin embargo, sentía la necesidad de incrementar su participación social desde el enfoque ecológico. Quería que la organización desarrollara modelos que impulsaran el desarrollo social y económico de la región.

Hoy en día el modelo que ha logrado la organización algunos lo clasifican como "economía de giro" (no encontré fuentes oficiales en donde se describiera el concepto, únicamente lo describen como innovador que procura el desarrollo social). Tenía un

particular interés sobre la aparente utopía de crear armonía en la relación economía-recursos del bosque. Llevar a la realidad este escenario se ha convertido en su objetivo de vida. Está convencido de que la sintonía entre ambas disciplinas puestas en práctica es lo que dibujará un desarrollo óptimo. Así fue como Joshi estableció que la frase "las necesidades locales se satisfacen localmente" sería el lema de la organización, ésta sería su guía para los proyectos a desarrollar.

Eventualmente decidió informar a su familia que viviría en el bosque, en las instalaciones de la organización. De alguna manera su aislamiento se asemejó a la renuncia de la vida citadina y moderna en busca de sí mismo. Actualmente la congruencia que existe entre el discurso que plantea en la organización con la forma en que lleva su vida, está en sintonía y se desenvuelve armónicamente. Incluso considera que el espacio en la soledad le permite profundizar en sus pensamientos, alcanzando un nivel de visualización sobre su vida más allá de verlo únicamente como un trabajo.

Me ayudó a ver que su comprensión sobre el ambiente, el *dharma* y la ciencia, las pone en práctica desde los detalles de su andar. Aunque asegura que no ha encontrado entre sus empleados a alguien que esté dispuesto a recibir su enseñanza. Piensa que, sobre todo los jóvenes que se acercan para formar parte de HESCO lo ven como una buena oportunidad de empleo que retribuye al bosque y a las comunidades de las montañas; es un trabajo noble que les permite estar tranquilos consigo mismos, pensando en que cumplen con su deber y su servicio. Pero no se vuelve lo suficientemente atractivo para que abandonen sus vidas con tendencias desarrollistas y vivan aún más cerca de los vínculos con la esfera orgánica y espiritual que ya tienen al menos identificada.

Esto me hizo notar que la tendencia modernista ha influido en la forma de pensamiento de las juventudes de la organización. No obstante, el vínculo de unión que

describen tener con las distintas formas de naturaleza es sólido y estable. Creen y practican en el trabajo en equipo, la noción de colectividad, la salud vista desde una óptica holística, la necesidad de cultivar una fé que a su vez se conecta con las deidades que son, en sí mismas, las montañas, el sol, los ríos, los árboles y todas las formas orgánicas que los rodean.

No obstante, al ampliar la escala de análisis se vuelve más complejo el efecto de esa congruencia entre acción-pensamiento influenciados por la tendencia modernista. Las alianzas e incidencias de la organización en distintos niveles sociales dan oportunidad de interpretarse como contradictorias. Por un lado, está la colaboración con el gobierno y, desde mi punto de vista, la cuestionable lucha por la independencia y autonomía de las comunidades de la región. Cuestionable en el sentido de si las prácticas y los esfuerzos que se están llevando a cabo verdaderamente tienden hacia una autonomía y soberanía de las personas de las montañas con respecto a su bosque. Por ejemplo, la organización sirve como alternativa para declaración de impuestos de grandes empresas. Así también es una oportunidad para desarrollar material de Bollywood, ofreciendo costos de producción más bajos en comparación con otros sitios del mundo.

Por otro lado, también está presente su discutible papel de facilitador, a veces paternalista, para que las condiciones de vida de las comunidades "avance", y sobre cuáles tendencias. Por ejemplo, la organización proporciona el espacio para que institutos científico-tecnológicos desarrollen prototipos en comunidades para después introducirlos en el mercado. Acción que podría ser criticada como cosificación de una comunidad. En otros ejemplos, la colaboración para la innovación y creación entre comunidad y

organización es horizontal[16]. Sobre esta línea está el desarrollo de algunas ecotecnologías tales como la compactación de CO2, proceso del cual recuperan los desechos y los utilizan como combustible para otra ecotecnia que requiera calor o para distintas formas de compostaje.

Con estos ejemplos de contradicciones vuelvo a Dipesh Chakrabarty y su libro *Clima y Capital: La vida bajo el Antropoceno* (2022, 9-42), en donde reflexiona sobre el sentido en que la naturaleza humana ha clasificado las distintas formas de abordar el cambio climático; él aborda una propuesta desde las humanidades que lleva a repensarlas desde el Antropoceno. Es decir, existen formas de pensamiento convencidas de que la solución a las crisis climáticas (señaladas en plural) y al cambio climático dependen de cuestiones de capital. Entonces proponen soluciones en función de éste. También están las propuestas anti-capitalistas; aquellas que se apoyan del desarrollo científico-tecnológico, y aquellas en contra; otras que centran la mayor atención y prioridad sobre aspectos geográficos, climáticos y ecológicos como si lo humano fuera una enfermedad por erradicar, y aquellos que priorizan la vida humana.

Aterrizando en el sitio donde hice trabajo de campo, la organización HESCO pone toda su atención en acciones que promuevan mejores condiciones de vida para el ambiente en general. El ambiente engloba la esfera social, la esfera económica y la esfera orgánica. Entonces, HESCO se esfuerza por establecer propuestas anti-capitalistas que se apoyan de un equilibrado uso tecnológico (en términos ambientales) y que dignifique el derecho de los habitantes de las montañas sobre su territorio.

[16] Todos estos proyectos se encuentran detalladamente descritos en el sitio web de la organización y la información es de acceso libre: http://hesco.in. Cabe destacar que la narrativa se presenta desde la perspectiva de la organización.

En fin, lejos de definir como erróneas las posibilidades de abordar el tema del cambio climático se trata de reconocer que las lecturas (y con ellos las soluciones) parten de un sesgo interpretativo dirigido a partir de intereses personales y morales que establecen los límites para, primero, consensuar soluciones, y después llevarlas a cabo.

Los límites entre formas de pensamiento no son evidentes ni inamovibles. No necesariamente implican mutua exclusión. Verlos llevados a cabo en la vida cotidiana pueden reflejar lo que me conflictuó en HESCO. Finalmente, se trata de contradicciones de la complejidad humana. Por un lado, la organización y el fundador buscan fortalecer las relaciones con el gobierno (de extrema derecha), y por otro lado luchan convincentemente por la autonomía de las comunidades del Himalaya y la administración local de sus recursos forestales para el desarrollo de su economía (sin perder de vista los procesos biogeoquímicos del ecosistema).

Me parece que, si se analizaran bajo una lógica matemática sería claro entenderlos como discursos mutuamente excluyentes. Sin embargo, al incluir variables políticas, morales, económicas, relaciones sociales, identitarias e históricas, entre muchas otras, la ecuación pide ser comprendida desde un pensamiento complejo que invita a una profunda reflexión evitando caer en juicios.

Especulando desde los zapatos de la comunidad

La organización ambiental genuinamente considera estar luchando por la autonomía económica de las comunidades de la región, a pesar colaborar con el discurso nacionalista de extrema derecha, mismo que, por definición le impide alcanzar sus objetivos.

Estos son solo algunos de los ejemplos que vi en los cuales las imbricaciones de aspectos sociales, políticos y orgánicos se ven inmersos en relaciones de poder que

determinan las consecuencias en el plano cotidiano, en donde se desenvuelven las vidas de las minorías clasificadas. Muchas de las personas con las que hablé, trabajadores de base o intermitentes de HESCO, así como campesinas, están agradecidas por el apoyo y reconocen las mejoras en la vida cotidiana, incluso han alimentado la esperanza de continuar el trabajo con HESCO para que sus familias encuentren un estado de bienestar en un futuro cercano.

Cuando me comenzaban a platicar sobre las relaciones que mantienen con las deidades encontré que todos se describían estrechamente relacionados con los elementos básicos, que no sólo es que a través del agua, aire, fuego, tierra y espacio se manifiesta la deidad, sino que son la deidad misma. Por lo que las formas que adquiere la naturaleza consisten en la deidad misma.

Esto se volvió aún más interesante cuando lo bajaron al plano material y me dijeron que algunas veces realizan la siembra de árboles en memoria de algún fallecido (por enfermedad) con una intención de renacimiento. No obstante, aunque ésta sea una práctica de las comunidades de las montañas y de los empleados en sus familias, la organización, como institución, busca mantener un discurso laico para evitar segregaciones entre la sociedad.

El fundador está fuertemente influenciado por la corriente gandhiana -sobre la idea de "sustentabilidad" y "autosuficiencia" de las comunidades locales o aldeanas- sobre la que justifica su noción de hacer las cosas "mejor". Pone atención en no imponer su ideología. Esta organización y las que se ubican en la región del Himalaya indio mantienen un discurso que prioriza una sociedad "ideal" y, en el caso de la organización que conocí, lo intenta hacer a través de la relación balanceada entre la economía y la

ecología para satisfacer las necesidades locales e impulsar el mejoramiento en la calidad de vida.

Sin embargo, pude notar que el poder que tiene la voz del fundador sobre la forma de pensar de sus empleados, aliados y grupos de campesinos con los que colabora es una influencia bastante fuerte para construir una idea de comunidad arraigada al territorio que deben defender. Fomenta un discurso seguido por todo tipo de grupos que habitan y viven en la región para luchar por la autonomía de su economía y administración de sus bosques.

La fuerza que tiene la voz del fundador de esta organización, como la presencia de otras organizaciones de corte ambiental que defienden el territorio boscoso, ha creado también un arquetipo de la identidad por el derecho al arraigo territorial, en el que pueden dejarse de lado las diferencias culturales para resaltar que la lucha y defensa por el bosque es la lucha y defensa por la vida misma, como en su momento lo fue la acción colectiva de las mujeres en el movimiento Chipko.

Por otra parte, y esto es algo que me ha llevado una larga reflexión, es que el fundador también busca que la organización no tome partido por la tendencia derechista a través del *dharma*, por lo cual esto es algo que evita en sus discursos y más bien enfatiza los ideales gandhianos. Sin embargo, no evita alianzas y colaboraciones con el partido en turno. Él dice que su organización mantiene una postura política neutral, en la que el foco son las comunidades de la región.

No obstante, cuando se baja de la abstracción del pensamiento a la materialidad de las acciones puede haber interpretaciones y resultados distintos, que difícilmente podrían calificarse como neutrales ya que las implicaciones científicas inherentemente adquieren una postura política.

Ahora bien, sobre las relaciones al interior de las comunidades que pude visitar, como Dehradun, Mussoorie y Bharwakatal, logré observar que en su mayoría están conformadas por mujeres. Todos y todas son trabajadoras, y distribuyen sus tareas en función de sus gustos y habilidades o facilidades en cuanto a utensilios y equipo. Acostumbran intercambiar y prestar servicios, herramientas y productos. Esto, por un lado, podría describir su independencia. Por otro, pude notar que la relación que mantienen con la organización es dinámica entre el campo de la colaboración y es paternalista, en donde se posicionan como aquel sujeto que necesita ser protegido o salvado.

Entre algunos comentarios e historias que me contaron, así como a partir de lo que pude observar e incluso hallar posteriormente en la literatura, existen historias como la del *rakhi*, vocablo hindi que significa "protector", como muestra de otro vínculo que llegó a tomar sentido entre formas de vida humanas y no humanas cargadas de simbolismos.

El *rakhi* es un cordón de colores que la hermana ata a la muñeca de su hermano, y que simbólicamente significa que lo protegerá. El hermano, al recibirlo, además de aceptar su protección promete otorgarle lo mismo. La relación no necesariamente debe ser biológica. Esto también lo menciona Chandola en la descripción que hace sobre los habitantes de Uttarakhand (Chandola 1992, 84). Una de las interpretaciones consiste en que la mujer, componente femenino, ata el cordón al árbol, componente masculino, como muestra del compromiso de protección reciproca (Chandola 1992, 85).

En más de una ocasión me contaron que los dioses vivieron en esas tierras y ahora eran ellas quienes habitaban ese lugar y eso las mantenía cerca de ellos. Esto en la literatura lo encontré como los "héroes culturales", como Kṛṣṇa y Buda. Según Chandola, el primero era venerado como si fuese la encarnación de Dios, y la historia en la que

protege a su bosque, *Vrindavana,* se vuelve una forma de identificación de la población, tal como lo atestigua Chandola (1996, 85):

> Es conocido por cómo levantó la colina del bosque, Govardhana, como un paraguas en su dedo para proteger el bosque y el pueblo, Gokula, de las lluvias torrenciales y las inundaciones.

Chandola asocia la elevación de la colina con el esfuerzo de protección de los bosques.

He descrito una pequeña parte de cómo un grupo de personas que se identifican con el bosque son ejemplo de la defensa por el territorio y por el derecho al arraigo territorial, manifestándose en una serie de movimientos sociales con un sentido de identidad dada por amplios y complejos procesos sujetos a personalidades expresadas de manera individual y colectiva. En todo acercamiento analítico es posible otorgar un papel importante a la palabra.

Discusión final

Bajando la teoría a la tierra cotidiana

La política forestal de la India antes y después de la colonia tuvieron en común el abandono de las necesidades e inquietudes de los habitantes locales. La atención se centró en las maneras de sacar mejor provecho de los recursos boscosos sin quitar de la mira los fines de mercado y extracción.

Las características de la modernidad han dictado la manera de expropiar espacios, el ritmo e intensidad de aprovechamiento e incluso las formas de manejo que se deberían practicar en espacios "naturales". Este es un primer punto importante por lo que se comienza con la clasificación de las naturalezas existentes.

En términos comunes pareciera darse por sentado que algo es natural, cuando en verdad "lo natural" es una construcción muy variable a lo largo del tiempo. Es decir, en algún momento fue natural la esclavitud de negros, el maltrato animal, el comer carne como símbolo de festejo o adoración ante un evento inusual. De modo que no necesariamente lo natural ha sido, a lo largo del tiempo, lo que englobamos en flora, fauna, *funga*, etc.

Lo que pretendo decir es que las tendencias de la modernidad han modificado las nociones colectivas sobre la naturaleza. A pesar de todas las posibilidades, las relaciones de conexión con otras formas de vida han estado presentes y las acciones directas o indirectas han sido analizadas con el actor principal, el ser humano, al centro y en lo más alto de la pirámide jerárquica.

A lo largo de esta propuesta de investigación logré empatar información que había recopilado de la teoría, misma que pude someter a un proceso de análisis crítico, gracias al enfoque y presión que recibía de mis clases de maestría, con la información que logré vivir a través de la experiencia asombrosa -en el sentido más amplio de la palabra- durante el trabajo de campo.

Aun cuando había también partes de la teoría que no comulgaban con lo que percibí de la práctica, pude observar una manera de lucha diaria que tiende al derecho al arraigo. Indudablemente pude identificar un sentido de identidad y arraigo a partir del bosque y esto me llevó a considerar las maneras en que el debate académico empata o discrepa de la realidad que se vive en el bosque mismo.

La idea de una identidad (con potencial político) es firmemente promovida por los ideales del líder de la organización ambiental en la que se realizó el trabajo de campo. Considero que el pensamiento y las formas de actuar del ser humano son mucho más

complejas que las alternativas propuestas por pensamientos binarios, quedé convencida de que él cree firmemente que sus acciones están dirigidas hacia la liberación y autonomía de las personas con respecto al uso de los recursos boscosos para sustentar su vida.

Él lucha y promueve una economía sustentable o circular para favorecer la economía local sin llevar al bosque y las demás formas de vida que se mantienen del mismo a un nivel crítico y sin retorno. Se apoya del gobierno, de la academia y de los campesinos. Es a través del líder, en este caso el fundador de la organización ambiental, que el grupo de personas que se identifican con el bosque se posicionan como agentes políticos.

A partir de aquí pude identificar diferentes maneras en que opera la construcción de la identidad. Las formas de conexión e interacción con el suelo, agua, aire y montañas que mantienen las personas en comunión con sus creencias y espiritualidad con el manejo del suelo y recursos boscosos está presente en los habitantes locales, y sólo varía la priorización sobre sus necesidades.

Para el sector campesino la realidad se mueve en el corto plazo; en el día a día. Esta concepción del tiempo los lleva a depositar su admiración y oportunidad de ser guiados en el fundador de la organización, o en general en las organizaciones que se presentan en sus espacios para que las actividades diarias sean más cómodas de realizar. Por ejemplo, a través de la proporción de materiales o capacitaciones como las estufas de doble función, depósitos para producir biogás, materiales para la recolección de agua, cultivar hongos, labrar la tierra, construir muebles de madera, variedades de compostaje, aspectos culinarios, instalación de paneles solares para tener electricidad, entre los demás proyectos tecnológicos y sociales que promueve la organización.

Sin embargo, es a través de las organizaciones ambientales que se presentan en su vida para ayudarlos a satisfacer sus necesidades básicas que se posicionan como actores políticos. Su papel sobre la relación con estas organizaciones vacila entre verse como sujetos y objetos de estudio. La organización también funciona como puente de comunicación y alianza entre comunidades campesinas, ya que es a través de sus informes, historias y pláticas casuales que comunican el progreso o novedades que ocurren en las distintas partes de las montañas.

Esto no quiere decir que las personas no tengan un sentido de conexión con el bosque, simplemente que sus acciones responden a necesidades distintas traducidas en la noción que tienen del tiempo. Es decir, si se trata de un grupo campesino que tiene que preocuparse por el alimento diario o por las cosechas, éste tendrá una agenda diferente a la de la organización ambiental para cumplir con alguno de los proyectos en turno. Por lo que la prioridad de convocar y hacer resistencia social será más una prioridad del sector no gubernamental, a no ser que se presente una emergencia como lo fue el movimiento Chipko, el cual demandó la atención inmediata de los habitantes de la región en general para defender su lugar.

Para el caso de la academia y la participación con el gobierno los tiempos ocurren de otro modo. Entiendo que son alianzas que ocurren bajo el discurso de fomentar el bienestar y que serán vistas como necesarias bajo las lógicas estructurales de la modernidad del modelo económico neoliberal. Sin embargo, la cuestión que llamó mi atención aquí es, ¿si las acciones del fundador, al comulgar con estos marcos mencionados, verdaderamente posibilitan una autonomía de la economía del bosque que tienen las personas que lo viven y habitan?

Me parece que no. Considero que es una forma de mejorar las condiciones de vida a corto plazo, aspecto sumamente importante para el sector campesino. No obstante, pensar en una alternativa funcional, sin caer posturas extremas y radicales, me parece un reto de grandes magnitudes.

Si bien es cierto que el movimiento Chipko ha sido identificado como un punto de inflexión para estudios ambientales, cuestiones climáticas, estudios con perspectiva de género, movimientos sociales y por defensa por el territorio, para los integrantes de la organización ambiental que visité, Chipko no es tan relevante como suena en el extranjero.

Es decir, se reconoce la importancia del evento, se recuerda y se atribuye un valor a la participación de las mujeres, pero no es lo que atrae la atención sobre la participación actual que tienen las personas en su relación con el bosque.

La atención ha cambiado, por ejemplo, hacia las formas de hacer economía, hacia la conservación de las semillas, entre otras. Algo que es innegable entre las personas de la organización con las que logré platicar sobre el sector campesino es que hay una fuerte noción de arraigo por el territorio; hay un fuerte reconocimiento a saberse y sentirse parte del bosque, se reconocen como gente de bosque.

Hay una forma particular en la que las personas se relacionan con el bosque y entre ellos. Las relaciones desiguales por cuestiones de casta están presentes, aunque se esfuerzan y dicen no practicarlas. Hay actitudes de respeto que otorgan al fundador de la organización que no vi que alguien más recibiera.

También hay una idea de que los mejores puestos deben recibir respeto de sus inferiores, es decir, mantienen siempre presente el nivel socioeconómico, laboral y de educación al que pertenecen al relacionarse entre sí.

Es evidente que las relaciones sociales responden a un orden jerárquico, es decir, el nivel de respeto que hay en las formas de hablar y dirigirse entre los miembros de la organización está en función del puesto o nivel al que están asignados. Esto a su vez está relacionado con el nivel de estudios que tengan y el dominio del inglés. No obstante, el nivel de respeto máximo que pude notar es el que otorgan al fundador de la organización, quien además de lo mencionado es de casta alta. A pesar de que el fundador dice no promover los tratos en función de la casta, me parece que es algo que no termina de borrarse de las dinámicas sociales.

Por lo tanto, una vez que logré asimilar toda la información que logré recopilar, pude entender cómo es que surge la idea del derecho por un espacio de tierra, que incluso puede ser defendido con la vida misma. Entendí cómo el derecho al arraigo se vuelve político a través de la cadena de actores que están presentes en la comunidad boscosa del Himalaya y que además cada uno parece fortalecer un eslabón de la cadena social.

El sector campesino remarca la emergencia de la acción, el sector no gubernamental es una especie de pegamento que posibilita espacios de diálogo entre el gobierno y el Estado con los distintos grupos sociales que conforman la comunidad del bosque del Himalaya indio.

Fue así como paso a paso logré articular los conceptos planteados en la introducción para verlos como una red que no puede fracturarse en el tejido social. Ahora con mayor razón puedo sustentar la idea de que la perspectiva ambiental otorga la posibilidad de crear puentes entre actores sociales, disciplinas y lenguajes (técnicos, científicos, sociales) para fomentar el diálogo que resulte en resolver necesidades del lugar.

REFERENCIAS

Aguilar, Yásnaya. 2020. "Una propuesta modesta para salvar al mundo". *Rest of World,* 9 de diciembre, 2020. https://restofworld.org/2020/tecnologia-tequio-cambio-climatico/

Alavi, Seema. 2002. "Introduction." En *The Eighteenth Century in India,* editado por S. Alavi, 1-48. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Apte, Vaman Shivaram. 1890. *Practical Sanskrit-English Dictionary*. Consultado 22 de noviembre.https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/AP90Scan/2020/web/webtc1/index.php

Bahuguna, Sunderlal. 1987. "The Chipko: A People´s Movement." En *The Himalayan Heritage*, editado por M. K. Raha, 238-248. Delhi: Gian Publishing house.

Banerjee-Dube, Ishita. 2018. *Una historia de India moderna, vol. I.* Capetillo. M.. Mexico: El Colegio de Mexico.

Banerjee-Dube, I. (2007). "Introduction: Tales of Time". En *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1-24.* Anthem Press.

Berlant, Lauren. 2016. "The commons: Infrastructures for troubling times." *Environment and Planning D: Society and space*, 34(3): 393-419. https://doi.org/10.1177/0263775816645989

Brandis, Dieter. 1897. *Indigenous Indian Forestry: Sacred Groves*. Inglaterra: Oriental Institute.

Brandis, Dietrich., & Smythies, Arthur. 1876. *Report of the Proceedings of the Forest Conference Held in Simla*, October, 1875. India: Office of the Superintendent of Government Print. https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.34807/2015.34807.Report-Of-The-Proceedings-Of-The-Forest-Conference-Held-At-Simla_djvu.txt

Britt-Kapoor, Charla. 1994. *A Tale of Two Committees: Villager Perspectives on Local Institutions, Forest Management and Resource Use in Two Central Himalayan Indian Villages*. ISSN 1351-3974 https://cdn.odi.org/media/documents/1490.pdf

Bhave, Vinoba. 1979. "Enlightment Villagers through Padayatras." *Jagitri* Vol. 23, no. 20: 8-13

Chakrabarty, Dipesh. 2022. *Clima y Capital: La vida bajo el Antropoceno*. Santiago: Mimesis. ISBN: 978-956-09145-9-0.

Chatterjee, Partha. 1982. "Agrarian relations and communalism in Bengal, 1926–193." En *Subaltern studies I: Writings on South Asian history and society*, editado por Ranajit Guha, 9-38. Delhi: Oxford University.

Chandola, A. 1992. "Hug the trees" En *Contactics: The Daily Drama of Human Contact*, 79-88. Lanham: University Press of America.

Choudhary, Kameshwar. 1997. "Gandhian Model of Development Socio-cultural Dimensions." *ISDA Journal, Institute for the Study of Developing Areas* Vol. 7, no. 1: 74.

Dalmiya, Vrinda. 2000. "Loving Paradoxes: A Feminist Reclamation of the Goddess Kali." *Hypatia* 15 (1): 125–50. doi:10.1111/j.1527-2001.2000.tb01082.x.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1997. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos.

Dreyfus, Hubert. 1990. "Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault", 74-86. Editado por *Michel Foucault, filósofo*. España: Gedisa.

Dube, Saurabh. 2011. "Identidades culturales y sujetos históricos. Estudios subalternos y perspectivas poscoloniales." En *Identidades: Explorando la diversidad,* coordinado por Akuavi Adonon Viveros *et al*. Barcelona: Anthropos Editorial y México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- 2017. "Mapas de la modernidad: disciplinas espacio-tiempo." *Estudios de Asia y África* 52, no. 3: 493-534. https://estudiosdeasiayafrica.colmex.mx/index.php/eaa/article/view/2255/2314

Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus: the Caste System and Its Implications*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

Dyson, Jane. 2014. *Working childhoods: Youth, agency and the environment in India*. Nueva York: Cambridge University Press.

Finnegan, Ruth. 2014. "Introduction" En *Literacy and orality*, 1-11. Lulu. com

Gamble, J.S., ed. 1893. "Forest conservancy in India" (extract from the Handbook of Exhibits of the Indian FD at the Chicago exhibition, 1893), 251-372. https://archive.org/details/indianforesterv01unkngoog/page/262/mode/2up

GOI. 1967. *Report of the Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission. Volume I, 1960-61*. Delhi, 125-142. https://tribal.nic.in/downloads/Statistics/OtherReport/BhuriaReportFinal.pdf

Govindrajan, Radhika. 2018. "Animal Intimacies." En *Animal Intimacies*, 87-126. University of Chicago Press.

Guha, Ramachandra. 1983. Forestry in British and Post-British India: A Historical Analysis. Economic and Political Weekly , Oct. 29, 1983, Vol. 18, No. 44 (Oct. 29, 1983), pp. 1882-1896

Guha, Ramachandra. 2000. *The unquiet woods: ecological change and peasant resistance in the Himalaya*. Berkeley: University of California Press.

Guha, Sumit. 1982. "Book Reviews: R. GUHA, (ed.), Subaltern Studies—I: Writings on South Asian History and Society, Delhi, Oxford University Press, 251, Rs 90." En *The Indian Economic & Social History Review*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 1982. https://doi.org/10.1177/001946468302000209.

Haraway, Donna. 2016. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Harvey, David. 1998. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.* Buenos Aires: Amorrortu.

Himalayan Environmental Studies and Conservation Organization. 2018. Himalayan Environmental Studies and Conservation Organization. http://hesco.in/introduction-background.html.

Kulkarni, Sharad. 1983. "Towards a Social Forest Policy." *Economic and Political Weekly* 18, no. 6: 191–96. http://www.jstor.org/stable/4371827.

Leff, Enrique. 2022. *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores México.

Manikutty, S. 2006. "An interview with Vandana Shiva" *Vikalpa* vol. 31. no. 2: 89-97. https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0256090920060206

Mathur, R. B. "Uttarakhand." Encyclopedia Britannica, November 28, 2023. https://www.britannica.com/place/Uttarakhand.

Negi, Sharad Singh. 1995. *Uttarakhand: Land and people*. MD Publications Pvt. Ltd. House 11 Darya Ganj, Nueva Delhi.

https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=qsNMI1Hi174C&oi=fnd&pg=PP13&dq=history+uttarakhand&ots=h2yrL1fdgh&sig=yIwWOBvtXDy1Esg1XrkWrjE1Yik&redir_esc=y#v=onepage&q=history%20uttarakhand&f=false

Ortiz-Moreno, Jorge Adrián, Omar Raúl Masera Cerutti y Alfredo Fernando Fuentes Gutiérrez. 2014. *La Ecotecnología en México*. IMAGIA. Guadalajara, Jalisco.

Pathak, Shekar. 1991. "The begar abolition movements in British Kumaun." *The Indian Economic & Social History Review* 28(3): 261-279.

- 1997. "State, society and natural resources in Himalaya: Dynamics of change in colonial and post-colonial Uttarakhand". *Economic and Political Weekly 32, no 17*: 908-912. http://www.jstor.org/stable/4405344.

Pedersen Poul. 1995. "Nature, religion, and cultural identity: the religious environmental paradigm in Asia." En *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*, editado por Ole Bruun y Arne Kalland, 258–76. Richmond: Routledge Curzon

Prasad, Amba. 1960. *Indian railways: A study in public utility administration.* Londres: Asia publishing house.

Raheja, G. G., & Gold, A. G. 1994. *Listen to the heron's words: Reimagining gender and kinship in North India*. Univ of California Press.

Scott, James. 2003. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era. Ciudad de México.

Smythies, Evelyn. Arthur. 1925. *India's Forest Wealth*. Londres: Humphrey Milford.

Urquijo Torres, Pedro. 2017. *Pequeñas Localidades Rurales*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Urquijo, Pedro S., Gerardo Bocco, and Andrew F. Boni-Noguez. "New rurality and the experience of place: the small rural locality of La Niña, Buenos Aires, Argentina." *GeoJournal* 83 (2018): 1301-1315.

Vansina, Jan, and Dolors Udina. "Tradición Oral, Historia Oral: Logros y Perspectivas (Oral Tradition, Oral History: Achievements and Perspectives)." *Historia,*

Antropología y Fuentes Orales, no. 37 (2007): 151–63. http://www.jstor.org/stable/25703100.

Webber, Thomas. 1902. *The forests of upper India and their inhabitants*. Londres: Edward Arnold.

Wismeijer, Hans. 1981. *Diversity in Harmony. A Study of the Leaders of the Sarvodaya Shramadana Movement in Sri Lanka.* Utrecht: University of Utrecht.

Xaxa, Virginius. 2021. "Decolonizing tribal studies in India". En *RAIOT, Challenging the consensus.* https://www.youtube.com/watch?v=KSWFZUqWOQo