



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

TEJIENDO INSURGENCIAS JUNTO AL RÍO TAPAJÓS: INTERDEPENDENCIA Y POLITICIDAD  
EN LAS LUCHAS POR LA DEFENSA DE LA VIDA EN LA AMAZONÍA BRASILEÑA

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:  
**ALICE DE LIMA NIN FERREIRA**

TUTORA  
DRA. MARIA HELENA LÓPEZ GONZÁLEZ DE ORDUÑA  
(CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS DE GÉNERO)

COMITÉ TUTOR  
DRA. MINA LORENA NAVARRO TRUJILLO  
(INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES "AFONSO VÉLEZ PLIEGO")

COMITÉ LECTOR  
DRA. MARGA MILLÁN MONCAYO (FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES)  
DR. DANIEL INCLÁN SOLÍS (INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS)  
DR. OMAR FELIPE GIRALDO (ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES)

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, NOVIEMBRE DE 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Se procurar bem você acaba encontrando  
não a explicação (duvidosa) da vida,  
mas a poesia (inexplicável) da vida.*

Carlos Drummond de Andrade, Lembrete

\*

*Nadie vive en todas partes, todo el mundo vive en algún lugar.  
Nada está conectado a todo, todo está conectado a algo.*

Donna Haraway, Seguir con el Problema

*Na vida sou passageiro  
Eu sou também motorista  
Fui trocador motorneiro  
Antes de ascensorista  
Tenho dom pra costureiro  
Para datiloscopista  
Com queda pra macumbeiro  
Talento pra adventista  
Agora sou mensageiro  
Além de paraquedista  
Às vezes mezzo engenheiro  
Mezzo psicanalista  
Trejeito de batuqueiro  
A veia de repentista  
Já fui peão boiadeiro  
Fui até tropicalista  
Outrora fui bom goleiro  
Hoje sou equilibrista  
De dia sou cozinheiro  
À noite sou massagista  
Sou galo no meu terreiro  
Nos outros abaixo a crista  
Me calo feito mineiro  
No mais, vida de artista*

Itamar Assumpção, Vida de Artista

## AGRADECIMIENTOS

A todos que viven y luchan junto a las aguas del Tapajós y sus afluentes, y que, de distintas maneras, han hecho posible esta investigación, especialmente a Fábio Penna, Lucineide Pinheiro, Cibele Pixinine, Samara Borari, Hugo Gravina Affonso, Padre Edilberto Sena, Johnson Portela, Livaldo Sarmiento, Sabrina Costa, Ivete Bastos, Ananda Pacheco, Adma Guimarães, Iracenir Santos, Lucas Tupinambá, Marcos Abraão e Darlon Neres. A Helena López, mi tutora, por su compromiso, apertura, paciencia, y compañerismo que me enseñaron mucho durante todo el proceso de investigación, y por no dejar que me alejara demasiado de la poesía. A Mina Lorena Navarro, por sus lecturas cuidadoras y valiosas contribuciones en las reuniones del Comité Tutor. A los pocos profesores de la UNAM que apuestan en la docencia cómo construcción colectiva y hacen de la universidad un lugar transformador. A Mária Millán, Daniel Inclán, y Omar Giraldo, por las lecturas atentas y generosas. A las compañeras del seminario "Entramados Comunitarios y formas de lo Político", del Posgrado de Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP, por recibirme en el seminario e inflamar las ideas. A Gustavo Oliveira, que me ayudó en diversos momentos de esa investigación. A Clara y Eugenio, que me acogieron afectuosamente en su casa de los espíritus, cuando apenas empezaba mi camino por México. A los compañeros de maestría y de casa, Nicole Eileen y Nicolás Arias, mi corazón colombiano fuera del pecho. A la bicicleta verde que me lleva a todos los rincones de la Ciudad de México. A los compañeros de Milpa Alta y Xochimilco que me acogieron en sus tierras comunales, milpas, nopaleras, y chinampas. A los plátanos, mangos y cafetales de Veracruz que me hicieron sentir en casa. A Diego, que me cuidó y acompañó durante los últimos meses de escritura de este trabajo. A Sueli Lima, profesora me enseña mucho sobre la educación cómo práctica de libertad, y madre cariñosa, sin su apoyo, amor y confianza la vida no sería. A mi padre Pedro y a mi hermano Caio por su apoyo, compañerismo, amor y risas sinceras. A mi abuela Ivete, que me crió con mucho amor, enseñándome sobre el misterio de las cosas invisibles y la belleza de las cosas ordinarias. A mis dos gatos Saci y Leonor, que extraño todos los días. Al colectivo Norte Comum, que me formó política y artísticamente, por los años de aprendizaje, pasión y ejercicio colectivo que transformaron mi vida para siempre. Al cuerpo golpeado, encantado, y rebelde de las calles, mares y montañas de la ciudad de Río de Janeiro, que llevo conmigo dentro del pecho. Y a todos los pueblos de América Latina que insisten en hacer de la vida alegre rebeldía.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	6
De encuentros y persecuciones	
<b>PRELUDIO</b>	20
Algunas observaciones sobre el trabajo de campo: Las <i>jiquitaias</i> del bajo Tapajós.	
<b>1. LA INTERDEPENDENCIA CON EL RÍO TAPAJÓS</b>	
1.1 La Amazonía como territorio creador de mundos	35
1.2 ¿Qué implica la interdependencia con el río?	48
1.3 Las fronteras como límite y posibilidad	62
<b>INTERLUDIO</b>	81
Entre mundos amazónicos: mapeo sonoro del Tapajós	
<b>2. LA DEFENSA DEL RÍO TAPAJÓS</b>	
2.1 ¿Tapajós vivo, Tapajós muerto?	82
2.2 El río como lugar de política	112
2.3 Reafirmando la interdependencia con el río a través de la educación popular	145
2.4 El recuerdo y la memoria como herramientas pedagógicas de lo común	188
<b>CONCLUSIÓN</b>	205
<b>APÉNDICES</b>	211
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	214

## INTRODUCCIÓN

### De encuentros y persecuciones

*Cuando escriban, respiren profundo. Es una artesanía, es un gesto de trabajadora. Y cuando lean lo que escribieron, vuelvan a respirar, hasta sentir que hay un ritmo. Los textos tienen que aprender a bailar.*

Silvia Riviera Cusicanqui, El principio rivera cusicanqui

Concibiendo el vínculo con los ríos como un eje importante para la producción de lo común en la Amazonía brasileña, la propuesta de esta investigación es, a partir de un estudio de caso sobre el conflicto socioambiental en la región del río Tapajós (Pará, Brasil), trazar cómo se constituyen los términos de interdependencia con el río en el bajo Tapajós; y cómo contribuyen esos términos para lenguajes y prácticas políticas subversivas a la organización capitalista de la vida en la región. Para ello se realizó el seguimiento de luchas que actúan en la defensa del territorio del bajo Tapajós frente a la ofensiva extractivista y los impactos del cambio climático, poniendo especial atención a la educación popular y sus pedagogías críticas, principalmente en cómo estas crean políticas de enfrentamiento a las mediaciones propias de la "ecología-mundo capitalista".<sup>1</sup>

Así que, en primer lugar, este trabajo surge de un encuentro y, en cierta medida, de una persecución.<sup>2</sup> Fue de Itamar Assumpção, cantautor brasileño, de quien agarré la pasión por la hermosa palabra perseguir, "y todo lo que su etimología sugiere, confiesa".<sup>3</sup> Creo que toda investigación tiene algo de persecución, ésta persigue formas de apertura a lo que nos proponen los quiméricos y diversos encuentros amazónicos. En este caso, el principal encuentro es con el Tapajós, un río que, por ser inmenso, trae un poco de mar, y por ser amazónico, trae mucho de selva. De ese encuentro surgieron preguntas, y la persecución, en este caso, es con ellas: ¿Cómo los vínculos vividos junto al río producen lenguajes políticos?; ¿Conducen a formas de hacer política propias de esas relaciones?;

---

<sup>1</sup> Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*.

<sup>2</sup> Me refiero a la noción de persecución a partir del uso - común en el portugués - que la conecta con un sentido de búsqueda intensa.

<sup>3</sup> Letra de la canción "Persigo São Paulo" de Itamar Assumpção.

¿Cuáles son las politicidades que emergen junto a los ríos y las selvas amazónicas?; ¿Cómo se producen estas politicidades? Para habitar estas cuestiones el primer paso es reconocer en la "selva viviente"<sup>4</sup> una política concreta, lo que Eduardo Kohn describe como "una política a la vez local y cósmica".<sup>5</sup> Así que busco enfocar lo común amazónico tomando en serio esas dos dimensiones que cruzan la interdependencia con los ríos en la región, una local, que parte de proposiciones concretas a las problemáticas amazónicas, que por su vez es también cósmica, ya que termina proponiendo un entramado cosmopolítico.

La investigación académica, al contrario de lo que se nos hace pensar, no surge del conocimiento trascendental y de lugares neutros o vacíos de trayectoria. Así que es importante "reconocer el lugar de enunciación desde donde se escribe"<sup>6</sup>, y para eso la categoría de la experiencia cobra importancia epistémica. Si la experiencia es en parte cómo conocemos y acontecemos junto al mundo, busco tejer ese lugar de enunciación a partir de los encuentros que lo constituyen. Así, esta investigación se mueve también a partir de un encuentro fundamental que sucede en el espacio-tiempo entre México y Brasil. La experiencia de hacer esta maestría en México la desplaza un poco de lo que sería hacerla en Brasil, impone ciertos ritmos, vectores y límites propios de este encuentro con otro país, sus tradiciones de lucha y pensamiento crítico. Así que esta tesis está totalmente atravesada por el acontecimiento de venir a estudiar a México, y existe en ese medio camino curioso, que también es lingüístico: se escribe entre idiomas y lenguajes se parecen y a la vez se distancian constantemente. Hay, por tanto, una constante labor de traducción (más allá del idioma), que condiciona esta investigación: El deseo de establecer puentes y diálogos entre la experiencia que vivo en México con la que vivo en Brasil, mi país de origen. Escribo también con y para este encuentro.<sup>7</sup>

El acompañamiento de la dinámica de los conflictos socioambientales en Brasil me condujo al caso de la región del bajo Tapajós, un territorio que hoy es considerado por muchos como el "ojo de la tormenta" de la ofensiva extractivista en Brasil. Así que esta investigación no surge desde un lugar de pertenencia al territorio del Tapajós, y no pretende hablar desde esta perspectiva. Una de las condiciones de este trabajo es que no

---

<sup>4</sup> Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*.

<sup>5</sup> Kohn, 19.

<sup>6</sup> Miñoso, "Hacer genealogía de la experiencia", 2021.

<sup>7</sup> Todas las traducciones de lenguas que no son el castellano son propias.

he nacido y crecido en la región de Tapajós, lo que genera vectores de poder y limitaciones inherentes a la situación que ocupo. El objetivo no es ocultar o ignorar esta situación, sino habitar sus contradicciones con el objetivo de establecer relaciones que, quién sabe, pueden ser desbordadas. Otro punto importante es que este trabajo no se refiere a un grupo, comunidad o movimiento específico, sino a la forma en que los diversos actores sociales con quienes me encontré en el bajo Tapajós se articulan en defensa de sus territorios y, en consecuencia, en defensa de la región del Tapajós en su conjunto. El interés radica en la intersección entre las muchas formas de hacer política movilizadas por la diversidad del movimiento social en el bajo Tapajós, con atención especial al papel de la educación popular y sus pedagogías críticas en esa intersección. El objetivo del trabajo no es, ni podría ser, dar cuenta de la totalidad de esta diversidad, sino partir de la parcialidad de la experiencia para, allí mismo, perturbar reflexiones.

Fue en la ciudad de Río de Janeiro donde crecí y es en esta ciudad donde viven los seres, las montañas y los mares que me criaron. En el Río de 2014 encontré un colectivo llamado Norte Comum, y fue en la práctica colectiva y comunitaria junto a ese colectivo que aprendí a pensar, a hacer política, arte, y a bailar. Con el Norte Comum desarrollamos acciones y proyectos a través de prácticas colectivas interdisciplinarias y comunitarias que buscaban constituirse como disidentes de los flujos culturales hegemónicos que marcan la ordenación de la ciudad de Río de Janeiro. Durante cuatro años estuvimos totalmente inmersos en eso, llevando a cabo diversas propuestas orientadas al derecho a la ciudad, al feminismo, a la salud mental, a la construcción de la imagen, a las estrategias de permanencia en la lucha, a la formación de una red de apoyo en los lugares donde actuábamos, y a tantos otros temas activados por el hacer colectivo. Esta tesis refleja preguntas y provocaciones que surgieron en este período, profundamente marcado por el quehacer de experimentar junto múltiples formas y lenguajes de hacer política, sobre todo desde la acción colectiva y comunitaria.



El colectivo Norte Comum en la casa de Benfica, barrio de la periferia de Rio de Janeiro, donde estaba nuestra sede.  
Fuente: Tomado de Jéferson Vasconcelos, 2015.



Embarcación cruzando el río. Fuente: Imagen de la autora, 2018.

Soy fotógrafa, así que las imágenes me persiguen, y esta última fotografía es importante porque fue tomada por mí la primera vez que fui al Pará, estado de Brasil donde se encuentra el río Tapajós. Condensa un poco de mi encuentro con los ríos amazónicos, la miro y me teletransporta a esta casa flotante cruzando el río en una dirección que desconozco; la gente en la ventana, el tanque de agua, la antena, el balcón. Toda una vida flotando a lo largo del río. Me hace pensar en la relación tan específica que guarda la región amazónica con los ríos; es una presencia difícil de encontrar en otros lugares, la vida constantemente atravesada por la abundante corriente de los ríos que conectan lugares y mundos. Cuando imaginamos la selva pensamos primero en los árboles, pero la selva es muchísima agua, y los ríos son parte central del metabolismo de la selva viviente, es una relación inseparable entre ecosistemas terrestres y acuáticos, y esto no se reduce a la selva amazónica, dado que todos vivimos entre bosques, vivos o muertos, todos experimentamos esta interdependencia de alguna manera.

El que protagoniza esa tesis es el río Tapajós, uno de los afluentes del río Amazonas, en la región norte de Brasil. La cuenca del Tapajós está en una zona de transición ecológica que conecta el valle amazónico con el *Planalto Central*<sup>8</sup> brasileño. Los principales afluentes del río Tapajós son los ríos Juruena y Teles Pires, que están en la frontera entre los estados de Pará, Mato Grosso, y Amazonas. La región denominada alto y medio Tapajós, donde están ubicados los municipios de Jacareacanga, Trairão e Itaituba, es más estrecha y de difícil navegación debido a una serie de cascadas. La región denominada bajo Tapajós, de donde hacen parte los municipios de Aveiro, Belterra y Santarém, es más larga y de más fácil acceso. Esa investigación se concentra en la región del bajo Tapajós. La ciudad de Santarém, principal base en mi trabajo de campo, está en el bajo Tapajós, justo en frente al encuentro del río Tapajós con el río Amazonas, el conocido encuentro de las aguas se caracteriza por el hecho de que las aguas de los dos ríos no se mezclan, siendo las primeras más azules, y las segundas más turbias, del color de la tierra.

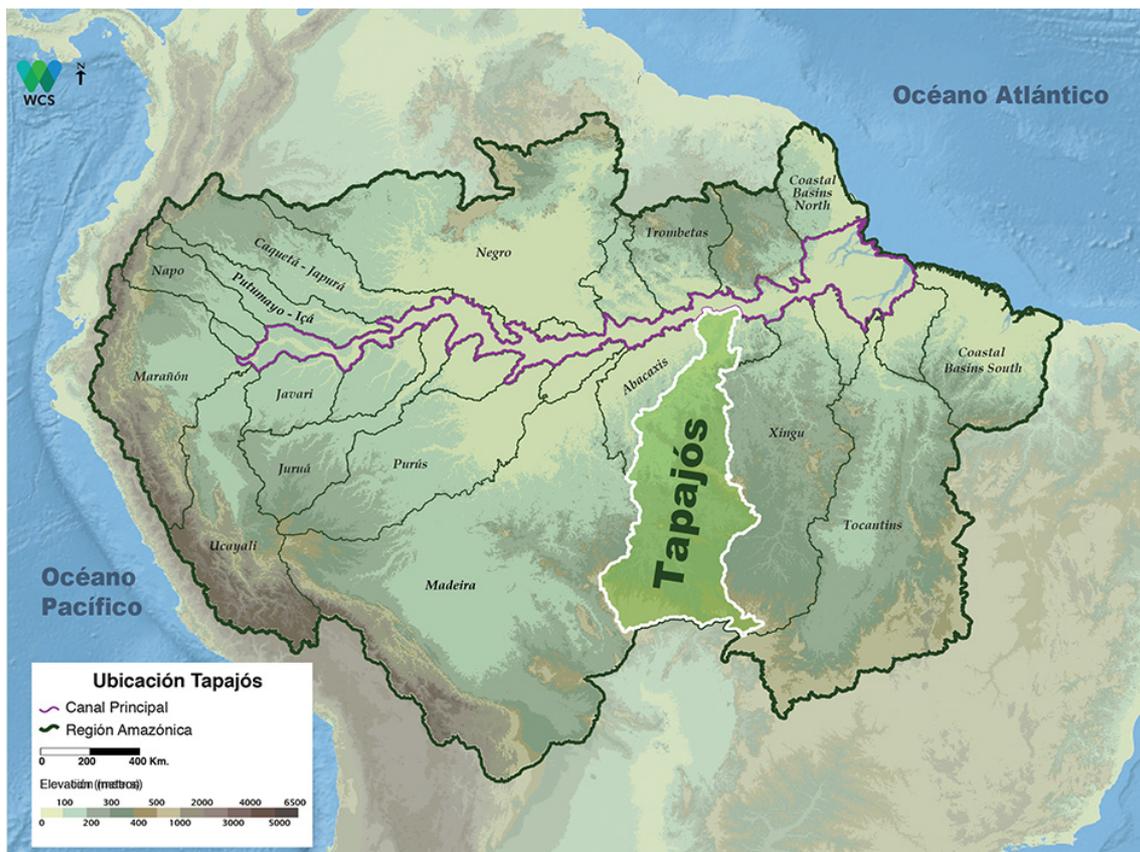
El Tapajós configura actualmente uno de los principales territorios en disputa de la Amazonía brasileña. Un reciente informe de la ONG International Rivers destaca la importancia de la región para la ofensiva extractivista en la Amazonía brasileña: "La cuenca del Tapajós se localiza en un enclave estratégico desde el punto de vista ambiental y económico, actuando como barrera socioambiental a la expansión de las actividades

---

<sup>8</sup> El Planalto Central de Brasil es el nombre habitual de la región que se extiende por los estados de Distrito Federal, Goiás, Minas Gerais, Tocantins, Mato Grosso y Mato Grosso do Sul.

agropecuarias y de la frontera hidroeléctrica en la Amazonía."<sup>9</sup> La proximidad con carreteras importantes para el metabolismo del agronegocio brasileño, como la BR 163 (Cuiabá-Santarém) y la BR 230 (Transamazônica) complican la situación, puesto que las carreteras son frentes importantes de la ofensiva extractivista en la región:

Las carreteras Santarém-Cuiabá y Transamazônica abrieron la cuenca del Tapajós al desarrollo a gran escala en la década de 1970. Aunque muy difíciles durante la estación lluviosa, estas carreteras se han utilizado para actividades de transporte como la ganadería, la minería de oro, la explotación forestal y el cultivo de soja. Las actuales propuestas de transporte para la región incluyen la creación de una hidrovía industrial y la construcción de un ferrocarril entre Cuiabá y Santarém que permitiría exportar productos agrícolas del Brasil Central. La construcción de la hidrovía implicaría la profundización del canal principal del río y la excavación de los rápidos.<sup>10</sup>



Cuenca del Tapajós. Fuente: Tomado de *Aguas Amazônicas*, WCS.

<sup>9</sup> Rocha et al., “Tapajós sob o sol. Mergulho nas características ecológicas, socioculturais e econômicas da bacia hidrográfica.”, 24.

<sup>10</sup> Texto retirado de la página web del proyecto "Aguas Amazônicas" sobre la cuenca del Tapajós. Disponible en: <https://pt.aguasamazonicas.org/bacia/bacias-principais/tapajos>.

Es importante tener en cuenta que los frentes extractivos en la región actúan de forma articulada, por lo que sus planes y agendas muchas veces se retroalimentan. Fearnside brinda un ejemplo de esa retroalimentación al destacar que "la construcción de presas es necesaria para el paso de barcas por los saltos de agua de los ríos. Los planes para las hidroviás pasan, pues, por completar la cadena de presas".<sup>11</sup> Por lo tanto, la llamada "salida por el norte" del agronegocio brasileño, que busca formas de expandir la exportación industrial de granos por el norte del país, trata, entre otras cosas, de transformar los ríos en hidrovías, lo que depende de la construcción de represas que posibiliten la navegación de las balsas de mercancías por el río, permitiendo así la expansión de las actividades de transporte y exportación de granos.

Queda claro entonces que los frentes extractivos muchas veces funcionan como una cadena, haciendo que el Tapajós sea una frontera estratégica para más de un frente de expansión de las actividades extractivistas brasileñas, configurando un escenario de sobreposición de intensas disputas y conflictos por el futuro de la región. Es muy importante tener presente que la lucha por la defensa del río, que es también la lucha por la defensa de los territorios y pueblos del Tapajós, se caracteriza por la capacidad y fuerza de resistir a una gran sobreposición de amenazas extractivas en los territorios. El Padre Edilberto Sena, importante líder en la lucha por la defensa del Tapajós, describe en su libro esa complejidad de la defensa del río en la región, presentando la lucha por el río como una lucha contra varios y distintos frentes extractivos que conviven en el territorio del Tapajós: "Además de la lucha en defensa del río Tapajós, estamos luchando contra diversas invasiones de nuestro territorio, como las empresas mineras, el agronegocio y las madereras".<sup>12</sup> Además, lo que nos dice Edilberto Sena en ese fragmento es que defender el río se extiende también a defender los territorios, pues el río es el territorio, no hay separación; defender el río es defender los territorios y los pueblos que los ocupan hace generaciones. Por eso, no separamos el río de los territorios y sus pueblos, y cuando hablamos del río, hablamos siempre desde esa interconexión fundamental.

Asumir la frontera como punto de vista parece ayudar a evidenciar no exclusivamente el dinamismo del metabolismo extractivista, sino también de las luchas que le hacen frente. Así que en el apartado "Las fronteras como límite y posibilidad", en el primer capítulo,

---

<sup>11</sup> Fearnside, "Os planos para usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós: Uma combinação que implica a concretização dos piores impactos", 79.

<sup>12</sup> Sena, *Em defesa da bacia do rio Tapajós. Uma história de luta em andamento.*, 9.

me dedico a un análisis que busca expandir la noción de frontera, presentando el bajo Tapajós desde una mirada que lo reconoce como un territorio que vive bajo intensos enfrentamientos entre lógicas distintas de organización de la vida, lo que lo constituye como una importante frontera socioecológica y epistémica. Apuesto que el debate sobre las fronteras como límite y posibilidad contribuye también a dar movimiento y dinamicidad al panorama de la disputa por los términos de interdependencia con el río que intento trazar en esa tesis.

Un ejemplo de ese carácter dinámico que configura los frentes extractivos es que cuando empecé esa investigación pensé que iba hacer un trabajo donde la principal amenaza al Tapajós era la construcción de centrales hidroeléctricas (UHE) a lo largo del río. Pero cuando llegué al campo las actividades y esfuerzos de los movimientos sociales que pude acompañar estaban principalmente concentradas en los impactos del *garimpo*<sup>13</sup>, debido al gran crecimiento de esta actividad en la región en los últimos años, poniendo la atención y los esfuerzos de defensa del río en la urgencia del problema de la contaminación del río por mercurio. Así que es en ese frente extractivo en el que voy centrar el análisis, ya que fue el conflicto más presente en mi campo. Aunque es importante recordar que ese trabajo no es un estudio en profundidad sobre el complejo conflicto del *garimpo* en la región amazónica, el abordaje que vamos a tejer sobre el tema se resume en buscar cómo el problema del *garimpo*, y el metabolismo del mercurio, nos permiten trazar la vida en interdependencia con el río. El análisis, centrado principalmente en el apartado "¿Tapajós vivo, Tapajós Muerto?", se va a enfocar el conflicto desde las continuidades y vínculos históricos que atraviesan diferentes gobiernos y que continúan permitiendo, e incluso fomentando, que el *garimpo* sea una actividad extractiva de largo aliento en la Amazonía brasileña.

Al mismo tiempo que se enfrenta a una constante tensión territorial por las amenazas extractivas, la región del Tapajós es también un lugar de mucha creatividad política. El río acompaña una serie de experiencias de lucha que reafirman una y otra vez la capacidad de los pueblos del Tapajós en hacer de la vida junto a los ríos amazónicos poderosos vectores de antagonismo y disonancia a la vida capitalista. Para enfocar esa capacidad miramos la interdependencia con el río. Entendida como condición para la vida, la interdependencia es producida a partir de una extensa y compleja red de coordinaciones

---

<sup>13</sup> *Garimpo* es el término en portugués usado para remitir a la minería ilegal de oro, decidí mantenerlo a lo largo de la tesis cómo se dice en Brasil.

entre una gran diversidad de temporalidades y metabolismos de vida multiespecífica. Son muchos los ritmos, lenguajes y formas de vida que a lo largo de los siglos fueron creando una especie de acuerdo de voces en la conflictiva simultaneidad de mundos y vidas involucradas en la "ecología de seres"<sup>14</sup> del Tapajós. Ese acuerdo, fruto de la coordinación multiespecífica en la interdependencia, en muchos lugares hoy se encuentra roto. La organización capitalista de la trama de la vida reorganiza la interdependencia desde la explotación y la desigualdad de la ley del valor, y rompe con esas relaciones. Pero aun así, en el Tapajós, y por toda Latinoamérica, se lucha por reconstruir la vida en común y tejer insurgencias contra el acoso capitalista. Esa tesis es sobre cómo lo hacen en el Tapajós.

Para ello, la tesis está estructurada en dos capítulos más extensos, un preludio que los antecede, y un interludio que los interrumpe. Elegí esa estructura siguiendo los dos ejes principales que sostienen la investigación, uno sobre qué implican los términos de interdependencia con los ríos y los territorios en el Tapajós, y otro sobre cuáles son las formas, lenguajes y herramientas de la lucha por defensa de la vida en la región. El preludio hace algunas observaciones sobre el campo, realizado en 2022, contando cómo fueron los encuentros para que se visualicen los límites, potencias, y desafíos que surgieron de ellos, y cuáles fueron las metodologías y caminos elegidos antes y después de que sucediera.

El primer capítulo, relativo al primer eje, construye un acercamiento a los vínculos de interdependencia con los ríos en el bajo Tapajós. El apartado "La Amazonía cómo territorio creador de mundos" trae un enfoque que intenta definir lo que comprendo por naturaleza, categoría que me parece central para pensar la interdependencia con el río. En ese punto desarrollo un diálogo con algunos aspectos de la obra de Jason W. Moore, y cómo el autor replantea la oposición sociedad-naturaleza a partir de la construcción de una historia ambiental enfocada en los diferentes encajes y situaciones de ese problema, diluyendo la dualidad cartesiana al argumentar que la producción capitalista de la naturaleza no es universal. Mi interés en los aportes de Jason W. Moore está en el hecho de que creo que nos ayudan a romper el imaginario colonial de la Amazonía como el lugar donde la Naturaleza se encuentra en su forma más pura, virgen y vacía, como se suele enseñar en la escuela, en la televisión, e en las universidades.

---

<sup>14</sup> Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*.

Argumento, de mano a Jason W. Moore, que la Amazonía no representa ese ideal de Naturaleza (separada de Humanidad) creado desde la colonialidad en función de la acumulación capitalista. Para eso recurro también al trabajo de Eduardo Neves, arqueólogo que lleva años estudiando los sitios arqueológicos amazónicos. Con ello intento profundizar sobre la antigüedad de la diversidad de formas de vida humana y más-que-humana en la Amazonía, principalmente a partir del debate alrededor de las *terras pretas*, un tipo de suelo común en la Amazonía, que es también sitio arqueológico. Argumento, a partir de la experiencia del campo y de la revisión bibliográfica sobre el tema, que esas tierras nos cuentan sobre otro encaje de la vida humana y no humana, producido desde millares de años atrás, y hasta la fecha, por las poblaciones indígenas amazónicas. Algo totalmente diferente al encaje producido por el capitaloceno.

El segundo apartado del primer capítulo, "¿Qué implica la interdependencia con el río?", busca navegar por la diversidad de formas de vida interdependientes con el río Tapajós. En ese apartado trato de pensar cómo sucede la interdependencia con el río, y lo que esa relación nos puede enseñar sobre la interdependencia ecológica en general, y las luchas por lo común. Intento demostrar que el pulso de inundación del río coordina una gran diversidad de formas de vida interdependientes a él, y que la alteración en esa coordinación transforma los términos de la interdependencia. Propongo que la coordinación es un punto central en la interdependencia, generando un acuerdo de voces en la diversidad de formas de vida interdependientes al río Tapajós.

Intento, así, trazar también cómo la reorganización de la interdependencia bajo el capitalismo cambia profundamente ese acuerdo de voces en la ecología de seres del río Tapajós, desarticulando la coordinación en la interdependencia. Se trata de una intensa disputa por los términos de interdependencia, configurando un enfrentamiento de lógicas muy distintas de organización de la vida. El principal referente teórico de esta tesis para pensar la interdependencia con el río es la perspectiva de la interdependencia desarrollada por las autoras Mina Lorena Navarro, Raquel Gutiérrez, y Lucía Linsalata en el "Seminario Entramados Comunitarios y Formas de lo Político", de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en el que pude participar, así que mis reflexiones están relacionadas a las lecturas y discusiones que se llevó a cabo en el seminario.

Para pensar el enfrentamiento y la disputa por los términos de interdependencia en el Tapajós, apuesto por un abordaje más, que se pregunta sobre hasta dónde ese choque de formas de vida involucradas en la interdependencia con el río configura un choque entre mundos, es decir, un choque entre propuestas ontológicas antagónicas sobre la vida y la interdependencia junto al río, configurando un enfrentamiento cosmopolítico. En ese abordaje, intento explorar hasta donde las diferentes formas de interdependencia con el río configuran no solamente formas de vida distintas en el mismo mundo, sino también mundos distintos. Para eso, parto de la proposición cosmopolítica de Isabelle Stengers, y de las contribuciones de Anna Tsing sobre los ensamblajes (o conjuntos) de vida, para pensar la ecología de seres interdependientes del Tapajós desde la apertura multiespecie y el ejercicio cosmopolítico.

El tercer y último apartado del primer capítulo, titulado "Fronteras cómo límite y posibilidad", apuesta pensar ese enfrentamiento entre diferentes términos de interdependencia y formas de vida junto al río desde la noción de frontera. Busco complejizar y ampliar lo que comúnmente se comprende por frontera, argumentando que ampliar la noción de frontera como clave analítica nos permite visualizarla no sólo como límite, sino también como posibilidad. Desde esa perspectiva, la frontera es principalmente un lugar de enfrentamiento de lógicas y formas de vida fundamentalmente distintas. Ese enfoque dialoga con las contribuciones del libro "Fronteras y cuerpos contra el Capital"<sup>15</sup>, del Grupo de trabajo "Cuerpos, Territorios y Feminismos" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y con el libro "La frontera como método"<sup>16</sup>, de los autores Sandro Mezzadra y Brett Neilson.

Al ocupar la frontera como clave analítica intento también trazar un panorama de la superposición de frentes extractivos en el bajo Tapajós, y como cada un de estos, respirando juntos o separados, siempre implican toda una organización de la vida en el territorio de acuerdo con sus necesidades metabólicas y sus medios de generar valor para el sistema capitalista. Me parece que pensar el Tapajós a partir de la idea de frontera permite incluir en el análisis el dinamismo de las actividades extractivas en la región, además de no olvidar el carácter conflictivo, contradictorio y estratégico de la frontera. Pero las fronteras también son territorios creativos, por eso permiten visualizar también la intensa resistencia a la ofensiva extractivista, y todas las formas de vida amazónicas

---

<sup>15</sup> Lozano et al., *Fronteras y cuerpos contra el Capital*.

<sup>16</sup> Mezzadra y Neilson, *La frontera como método, o, La multiplicación del trabajo*.

radicalmente diferentes a forma capitalista, lo que a veces se traduce en conflictos entre mundos, haciendo de la frontera lugar de enfrentamientos cosmopolíticos, donde se encarnan límites y posibilidades de mundo.

El segundo capítulo, relativo al segundo eje, tiene por objetivo tejer una reflexión sobre las politicidades que coemergen de la vida junto al río, a partir de una profundización en la diversidad de formas, herramientas, y lenguajes de lucha en su defensa. Para ello, apuesto en un análisis que intenta traer la diversidad de los lenguajes políticos presentes en el bajo Tapajós, centrándose en cómo se produce lo común en la región. Para seguir con esas preguntas, el primer apartado del capítulo, titulado "¿Tapajós Vivo, Tapajós Muerto?", se dedica a pensar lo que significa un río vivo, o un río muerto, y es donde busco profundizar en el conflicto del *garimpo* en el Tapajós, abordando el metabolismo del mercurio. Parto del conflicto en relación al *garimpo* para pensar cómo se lucha por la autodeterminación de la interdependencia con el río: ¿Cómo la contaminación del río por el mercurio revela los términos de interdependencia?; ¿Cómo las luchas disputan la interdependencia con el río?; ¿El Tapajós es un río de muerte anunciada?; ¿Qué caracteriza un río vivo? El apartado, en suma, se dedica a reflexionar sobre qué es lo que le da vida al río, y qué significa luchar por su defensa.

El segundo apartado del capítulo, titulado "El río como lugar de política", parte de algunas experiencias del trabajo de campo para pensar la producción de lo común en el Tapajós. Intento, de la mano de la obra de Luis Tapia y Raquel Gutiérrez, abordar la lucha en el Tapajós desde sus tensiones, contradicciones, y capacidades de acción colectiva. El apartado busca trazar cómo los procesos colectivos de lucha en el Tapajós nos cuentan sobre otras formas de lo político y de la política, transformando prácticas cotidianas en prácticas políticas, y así configurando luchas centradas en la reproducción de la vida en los territorios, un enfrentamiento directo al régimen capitalista-extractivista. Argumento que esta labor - casi alquímica - resulta en la producción del río Tapajós como lugar de política.

En el tercer y cuarto apartados del segundo capítulo, titulados "Reafirmando la interdependencia con el río a través de la educación popular", y "El recuerdo y la memoria como herramientas pedagógicas de lo común", se dedican a la dimensión del aprendizaje en la producción de lo común. En el primero me centro en la educación popular y sus pedagogías críticas para argumentar la importancia del aprendizaje en las luchas por

defensa del río y de la vida en común junto a él. El principal referente para esa discusión es la obra del educador brasileño Paulo Freire, y todas las contribuciones que después siguieron con el problema. Parto del encuentro con prácticas educativas en el campo para argumentar que el aprendizaje es central en la disputa por los términos de interdependencia y la producción de lo común en la región. Al reconstruir los vínculos de interdependencia acosados y agredidos por el capital a partir de la ancestralidad de la vida en la Amazonía, la educación popular evidencia la importancia de la dimensión del aprendizaje para la producción de lo común.

En el último apartado del segundo capítulo me dedico particularmente al recuerdo y la memoria como herramientas pedagógicas de lo común. Al hacer un esfuerzo por trazar desde que lenguajes, herramientas y prácticas se produce lo común, y se disputa la interdependencia con el río en la región, terminé encontrando en la memoria y en el recuerdo nudos importantes de ese ejercicio de aprendizaje muscular. En el apartado lo abordo principalmente a partir de un taller que acompañé en el campo, realizado por educadoras de una ONG en la comunidad de Anumã, en el río Tapajós. Para tejer esa reflexión me conecto con la noción de "potencia de recordar"<sup>17</sup>, propuesta por la autora Elia Méndez García, y desde ahí me pregunto sobre los cruces entre pedagogía y memoria como practicas insurgentes en el bajo Tapajós.

El interludio, que interrumpe los dos capítulos, trae un mapeo sonoro hecho durante el trabajo de campo como una forma más de aproximarse a la coordinación en la interdependencia con el río. Es un pequeño conjunto de paisajes sonoros del Tapajós que fueron captados por mí y posteriormente organizados en una plataforma para su descarga gratuita. Los paisajes trazan la polifonía de la ecología de seres que viven junto al río: sus muchos ritmos, lenguajes y encuentros entre mundos amazónicos. No se trata un mapeo tradicional, que apunta a coordenadas geográficas, sino un mapeo afectivo, que apunta a coordenadas sensibles y subjetivas de la vida en el río Tapajós.

Por fin, puesto que presento aquí una tesis de maestría, parte importante de la materialización de la misma pasa por la escritura. Así, intenté que aterrizar la imaginación conceptual y la experiencia práctica de investigación, desarrolladas intensamente en los últimos dos años, a través del infinito y mañoso oficio de escribir. Para ello procuré no olvidar dos cosas: la primera es que uno nunca escribe sólo. Lo que aquí presento, por

---

<sup>17</sup> Méndez García, *De relámpagos y recuerdos*.

más que sea fundamentalmente fruto de mi posición y perspectiva en el mundo, también forma parte de redes que me rebasan: como la selva, el pensamiento también es fruto de diversas relaciones humanas y no humanas, construidas entre muchos seres, y desde diferentes temporalidades, lo que hace que esas redes de alguna manera mantengan algún movimiento autónomo, pudiendo cruzar mundos. Mi papel aquí es contribuir al manejo de algunos de esos cruces.

La segunda es que, también en el mundo académico, escribir es un gesto creativo. Busqué una estrategia de escritura que cultivara la proximidad con escritos literarios que me recuerden eso. A lo largo del proceso comprendí que si me quedaba apenas con el mundo de los artículos científicos acabaríamos muriendo deshidratados, yo y el trabajo juntos, comprometiendo la escritura, la imaginación teórica y la capacidad creativa tan necesarias para condensar y aterrizar lo quiero presentar aquí. Así, parte del esfuerzo de esta investigación es también contar una historia, y como dice Ursula K. Le Guin, escribir es una cuestión de confianza: "Para escribir una historia tienes que confiar en ti mismo, tienes que confiar en la historia y tienes que confiar en el lector". Creo que en la escrita académica no es diferente. Devolver a la ciencia su condición de creación es una tarea urgente que muchas veces conlleva algún conflicto. Creo que perturbar este peligro es una apuesta importante, así que aquí me lanzo, y salto.

## PRELUDIO

### Algunas observaciones sobre el trabajo de campo: Las *jiquitaia*s del bajo Tapajós

– *Entonces, ¿dónde estábamos?*

– *Me estabas hablando de una reunión que tuvo lugar aquí en Alter do Chão.*

– *Decidieron organizar una reunión en Alter do Chão sobre la cuestión del Tapajós. Entonces fuimos para allá, había cerca de 70 personas. Después de un rato dijeron: "¿Cómo es el trabajo de ustedes aquí?" Entonces dije, somos como esa hormiguita que se llama jiquitaia, y la gente dijo: "¿Qué es una jiquitaia? Es una hormiguita así de chiquita, pero cuando pica ¡duele muchísimo!". Entonces, somos jiquitaia, somos poquitos, pero intentamos picar.*

Entrevista con un miembro de un colectivo que actúa en el Tapajós, 2022.

El trabajo de campo para esta investigación se realizó durante un periodo de cuarenta y cinco días en los que estuve en la ciudad de Santarém y sus alrededores, en el suroeste del estado de Pará, en Brasil. Dejé la ciudad unos días antes de la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 2022, que tuvo lugar a principios de octubre de este mismo año. El trabajo de campo consistió en el seguimiento de las actividades y eventos realizados por organizaciones y colectivos en la lucha por defensa del río en la región del bajo Tapajós, donde estuve como investigadora, voluntaria, y con frecuencia también como fotógrafa. Llegué primero con una ONG importante para la región, que ha trabajado desde hace más de 30 años en el Tapajós, y me puso en contacto con el ritmo de trabajo de la red de defensa del río y de los territorios. La inserción en el cotidiano de la ONG fue central para el campo pues me abrió el camino y me dio la confianza para el encuentro con otras organizaciones, posibilitando expandir la colaboración a otros frentes de actuación del movimiento social, y así ir tejiendo una red de interlocutores diversa.

Fueron realizadas en el total catorce entrevistas con personas que están organizadas en la lucha por defensa del bajo Tapajós; busqué una diversidad de formas organizativas por el interés en observar cómo estas se retroalimentan y se diferencian entre sí en sus lenguajes y apuestas políticas. Así que participan de la investigación personas vinculadas a diversas organizaciones y sectores sociales como ONGs, sindicatos, entidades indígenas, indigenistas, colectivos de activistas autónomos y profesoras universitarias. La elección de los interlocutores a entrevistar sucedió a partir de los encuentros en el campo; busqué

entrevistar personas con quién conviví en las actividades que acompañé. En general las entrevistas eran semiestructuradas, con algunas preguntas y provocaciones de partida, pero cultivando el espacio para que la plática asumiera sus ritmos.

Los nombres reales de los interlocutores y sus organizaciones no serán publicados. La referencia principal de identificación será el tipo de organización en la cual esta persona actúa o actuó. Cuando no se tiene esa información, como es el caso de algunas participaciones en asambleas, talleres y otras actividades que he seguido, la referencia principal será el lugar donde sucedió esa participación. Las entrevistas, en su mayoría individuales, fueron todas grabadas para posteriormente ser transcritas. En el caso de las entrevistas, en todas fue presentado un formulario de consentimiento libre e informado para ser firmado por ambas partes, donde se acordaba previamente no utilizar los nombres reales, y se resaltaba que el uso del material era apenas para fines de la investigación. Esta elección por el anonimato tiene por objetivo no exponer los interlocutores, y también evitar situaciones que pudieran surgir dentro de la propia red de organizaciones, buscando que las personas se sintieran cómodas para decir lo que pensaban sin que esto fuera después motivo de incomodidad con compañeros de trabajo o de lucha.

Además de las entrevistas, el acompañamiento de las actividades y ritmos de la lucha en el Tapajós fue lo más importante. En ese sentido, mi presencia y ritmo de trabajo en el campo no fue sólo de observadora; tanto yo como las personas con las que me relacionaba sentíamos la necesidad de una retroalimentación más inmediata al contexto en el que nos encontrábamos, y la fotografía surgió como vehículo de esta presencia y contribución directa al trabajo de mis interlocutores; herramienta central para mi trabajo de campo. Las fotografías fueron todas hechas con autorización de las organizaciones, en situaciones donde representantes de esas organizaciones sabían que estaba fotografiando, y todas fueron posteriormente enviadas a las organizaciones para que también la pudieran ocupar. Considero que la investigación que aquí presento se produjo también en términos audiovisuales: a veces desde mi aporte como fotógrafa, en apoyo a la cobertura de las actividades que seguía, a veces como facilitadora de procesos de formación llevados a cabo por mis interlocutores, a veces utilizando la imagen y el sonido como herramienta de tránsito por los lugares en los que me encontraba.



Con la grabadora captando el sonido de un tramo de la carretera Santarém-Cuiabá, la BR 163.  
Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Con la cámara en el primer viaje a las comunidades ribereñas del Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Así que el texto va a estar constantemente atravesado por esas imágenes, buscando incluirlas como hilos conductores de la reflexión. Los paisajes sonoros captados en el campo, como ya mencioné en la introducción, están organizados en una plataforma virtual cómo un pequeño mapeo sonoro del Tapajós. Considero, por lo tanto, que mi trabajo de campo no se dio apenas a partir de las entrevistas y pláticas "intencionales", sino que muchas veces también desde el ejercicio de la sensibilidad y apertura a otros lenguajes, visuales y sonoros, de construcción de la presencia en el campo. Por eso busco construir una tesis que permita habitar esos otros lenguajes del trabajo campo, utilizando la imagen como herramienta conductora de la intensidad afectiva que contamina el trabajo, en el afán de intentar cultivar una proximidad con esa dimensión afectiva, como escribe Favret-Saada:

Ahora bien, en las etnografías, estas situaciones, a pesar de ser banales y recurrentes, de comunicación involuntaria y no intencionada nunca se consideran como lo que son: las "informaciones" que aportaron al etnógrafo aparecen en el texto, pero sin ninguna referencia a la intensidad afectiva que las acompañó en la realidad; y estas "informaciones" se colocan exactamente al mismo nivel que las otras, las producidas por la comunicación voluntaria e intencionada.<sup>18</sup>

Aunque la experiencia que tuve en campo no permitió como tal la elaboración de una etnografía, principalmente por limitaciones de tiempo y estructura que condicionan la investigación, no abandono el ejercicio de la escucha y la atención etnográfica como herramientas de ese trabajo. Según Eduardo Kohn "la escucha etnográfica es una práctica que busca abrirnos al inesperado"<sup>19</sup>, así que la ocupó como una metodología que cultiva la apertura y afectación propias de los buenos encuentros con el campo, dejando que de hecho transformen los rumbos de la investigación, e intentando narrar los relieves de esos cambios. La antropóloga Favret-Saada defiende que dejarse afectar es una de las más importantes dimensiones del trabajo de campo; una capacidad a ser cultivada, y no algo a ser evitado en nombre de una supuesta objetividad científica.<sup>20</sup>

La autora hace una clara provocación a la forma etnográfica tradicional, que parece cultivar distancias estratégicas para el mantenimiento de vectores de poder hegemónicos

---

<sup>18</sup> Siqueira y Favret-Saada, "'Ser afetado', de Jeanne Favret-Saada", 160.

<sup>19</sup> Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, 18.

<sup>20</sup> Siqueira y Favret-Saada, "'Ser afetado', de Jeanne Favret-Saada".

entre investigador > interlocutores, respectivamente, sujeto > objeto. Romper con ese fetiche cientificista, según la autora, demanda una disposición específica: "Aceptar ser afectado, sin embargo, significa asumir el riesgo de ver deshecho su proyecto de conocimiento. Porque si el proyecto de conocimiento es omnipresente, nada sucede".<sup>21</sup> Así, diferente de la observación participante que generalmente termina reduciendo y cercando la participación a un mero requisito para la observación privilegiada, "afectar y ser afectado" propone y permite otra forma de "participación", una que incluye el riesgo.

Santarém es una ciudad amazónica en el suroeste del estado de Pará, norte de Brasil, localizada a orillas del río Tapajós, profundamente dividida entre la fuerte presencia del agronegocio brasileño y sus actores (madereros, mineros de oro, políticos, empresarios de la soja, etc.) y la presencia igualmente fuerte de los movimientos sociales y de los *Povos da Floresta*<sup>22</sup>, indígenas, quilombolas, ribereños, y poblaciones tradicionales organizadas en una amplia gama de asociaciones, colectivos, sindicatos, cooperativas, partidos políticos, etc. Es una ciudad que se encuentra frente a la confluencia de dos ríos que son casi mares, el río Tapajós y el río Amazonas. El primero es de agua clara, más translúcida, y el segundo es de agua blanca, más turbia, del color de la tierra. Sus aguas no se mezclan. Es una ciudad-encuentro. La estadía en Santarém fue muy importante, fue allí donde encontré la mayoría de mis interlocutores, donde realicé buena parte de las entrevistas, y donde pude vivir un poco de la sobreposición de fuerzas políticas en la ciudad. Cerca de Santarém está Alter do Chão, una ciudad turística en la margen derecha del río Tapajós, un balneario amazónico que mezcla la presencia de casas gigantescas de empresarios y miembros de elite del Pará o del sudeste del país, con la presencia de población local e indígena.

---

<sup>21</sup> Siqueira y Favret-Saada, 160.

<sup>22</sup> *Povos da floresta* es comúnmente usado en Brasil para referirse a la alianza de diferentes pueblos tradicionales en la defensa de sus territorios y formas de vida. Hace referencia a la *Aliança dos Povos da Floresta*, que es parte de un contexto histórico situado en los años ochenta, en el marco de la alianza entre la lucha del movimiento indígena brasileño con el movimiento de los *seringueiros* (trabajadores extractivistas de caucho, en ese entonces liderado por Chico Mendes) y otros pueblos ribereños y tradicionales en la Amazonía brasileña. En ese trabajo uso la expresión refiriéndome de forma general a la articulación entre diferentes pueblos tradicionales de la selva amazónica brasileña, rebasando del contexto histórico específico que originó el término.



Vista de la ventana del departamento en que me hospedé en Santarém, donde se puede ver el encuentro entre las aguas del río Tapajós, más azules, con el río Amazonas, más turbias. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Aún frente a proyectos estratégicos para sectores con lobbies muy fuertes los movimientos sociales en el Tapajós han logrado impugnar avances del ciclo del capital extractivo en la región. En ese sentido, el Tapajós aparece como una región que ofrece fuerte resistencia a los avances del capitalismo en la Amazonía, configurando una frontera no apenas física sino también sistémica al extractivismo. La siguiente intervención de una mujer Munduruku integrante de un colectivo audiovisual que actúa en defensa de su territorio, en el encuentro de la juventud Tupinambá que pude acompañar en 2022, resume bien ese proceso de resistencia y lucha por impugnar los megaproyectos:

En nuestro territorio, Sawré Muybu, hay grandes proyectos que se suponía que iban para allá. El gobierno actual está poniendo los ojos en nuestro territorio, para crear hidroeléctrica en nuestro río, ferrogrão, y varios otros grandes proyectos que tendrán un impacto en la vida de nuestro pueblo. Así que hemos estado luchando contra estos grandes proyectos. Gracias a Dios los hemos estado impidiendo, hemos parado la presa hidroeléctrica, todavía no ha seguido adelante, gracias a Dios, porque la presa hidroeléctrica también va a tener un gran impacto, va a matar nuestro río, va a matar nuestro alimento, que es el pescado, porque dependemos del pescado. Todo lo que existe en la selva es sagrado para nosotros. Porque son vida, tienen vida, igual que nosotros. Por eso estamos aquí.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Participación de integrante de un colectivo audiovisual Munduruku en el encuentro de la juventud Tupinambá, 2022.

Ese panorama se relaciona con una amplia tradición de lucha de los pueblos del Tapajós, siendo paradigmático el caso de la revolución popular de la *Cabanagem* (1835-1840).<sup>24</sup> En diversos momentos del trabajo de campo la *Cabanagem* surgió como un marco importante para la actualidad de las luchas en el Tapajós. Queda claro que la tradición de lucha en la región viene de mucho tiempo de movilización popular, indígena y quilombola, cruzando el período colonial, el Brasil imperio, la dictadura militar brasileña y todo el período de redemocratización del país, lo que hace con que los lenguajes políticos estén relacionados con esa trayectoria de persistencia y diversidad política. En ese sentido, me parece que no sólo los frentes extractivos son diversos y sobrepuestos, sino también las luchas populares y colectivas.

Durante todo mi trabajo de campo mi base estuvo en la ciudad de Santarém, que es la principal ciudad del bajo Tapajós. Ahí renté una habitación, pero estuve mucho tiempo viajando por comunidades cercanas a Santarém, en el río Tapajós y Arapiuns. Las distancias en la Amazonía en general son muy largas, lo que hace que sea muy complejo moverse de forma independiente por el río, además de extremadamente costoso, así que mis tránsitos acompañaban siempre los tránsitos de los movimientos sociales por el río, me juntaba a la organización de las actividades realizadas por ellos y me movía en las embarcaciones que los transportaban; así pude lograr moverme más allá del perímetro urbano de la ciudad de Santarém. Esos viajes a veces duraban días, donde dormíamos en hamacas en las embarcaciones, que a la noche buscaban refugio en aguas calmas, hasta llegar a las aldeas y comunidades que nos recibían. Los viajes fueron muy importantes para conocer la región rural de los alrededores de Santarém, que antes conocía poco, además de dimensionar las distancias entre los lugares y la diversidad de territorios que incluye la región del Tapajós.

Fue decisiva la acogida del ONG que primero me recibió como voluntaria y me ayudó a reunirme con otras organizaciones de la región. Es una ONG que lleva muchos años

---

<sup>24</sup> "La revolución popular de la *Cabanagem* fue un movimiento social que tuvo lugar en la antigua provincia de Grão-Pará, actual estado de Pará, y también en la provincia de Río Negro, actual estado de Amazonas, entre 1835 y 1840. Fue un movimiento popular y revolucionario que alcanzó prácticamente toda la Amazonía. Fue un movimiento sin igual en la historia de la resistencia a la explotación colonial, con un triste legado para estas provincias, así como para la historia de Brasil en general. Se calcula que más de treinta mil personas perdieron la vida en este proceso revolucionario, entre blancos (portugueses y brasileños), negros (esclavos y libertos), mestizos e indígenas, la región esperó más de dos décadas después de la revolución para poder recomponer su censo poblacional." Sena, *Uma revolução que ainda não aconteceu. Movimentos sociais no baixo Amazonas, exuberância e fragilidade - de 1978 a 2014*, 13.

trabajando en la Amazonía brasileña, desde 1987 están presentes en el Tapajós con una larga trayectoria de apoyo a procesos comunitarios de la región a partir de ejes como educación y comunicación popular, salud comunitaria, economía de la floresta, gestión territorial, y otros. Conocí el trabajo de esa ONG en 2017, la primera vez que fui a la región del Tapajós. Estuve unos días el río Arapiuns, y en toda comunidad que llegábamos nos preguntaban si éramos de esa ONG. Al platicar con la gente en las comunidades siempre aparecía como un referente importante, sea en el apoyo con la construcción de sistemas de agua de gestión comunitaria, con infraestructura para turismo de base comunitaria, o actividades educativas junto a las escuelas, entre muchas otras cosas.

El alcance de actuación de la ONG incluye los municipios de Santarém, Belterra, Aveiro y Juruti, así que están presentes en diversas comunidades al largo del río Tapajós y Arapiuns. Pude seguir algunas de las actividades del núcleo de Educación, Cultura y Comunicación, así como compartir con su equipo un poco del trabajo diario en la sede de Santarém y en viajes a las comunidades. Fue con un coordinador de la ONG, educador y comunicador popular, con quien primero entré en contacto para platicar al respecto de la investigación. Su confianza, apertura y apoyo fueron centrales para la realización del campo. Además del convivio en la sede del ONG en Santarém, donde estuve en diversas ocasiones, hubo dos viajes en que acompañé al equipo a comunidades de la zona rural del bajo Tapajós. Una a la comunidad de Anumã y a la Aldea Solimões, territorio indígena Kumaruara, y otra a la comunidad de São Pedro, todas en la Resex<sup>25</sup> Tapajós-Arapiuns.<sup>26</sup>

Esos viajes eran parte de proyectos y talleres realizados por el núcleo de educación, en general en las escuelas de las comunidades, donde el equipo actuaba en colaboración con las profesoras y los profesores rurales de las escuelas. En el equipo de educación del proyecto conviví con arte-educadoras, comunicadoras populares, pedagogas y asistentes sociales, todas residentes en Santarém. Estuve presente apoyando la realización de talleres del equipo, y fotografiando las actividades. Las pláticas en la noche en las embarcaciones eran especialmente valiosas, tanto antes como después de los talleres,

---

<sup>25</sup> Las Reservas Extractivas (Resex) en Brasil son espacios territoriales protegidos y gestionados por órganos públicos gubernamentales. Su finalidad es proteger los medios de subsistencia y la cultura de las poblaciones tradicionales, así como garantizar el uso sostenible de los recursos naturales de la zona.

<sup>26</sup>La *Reserva Extractiva Tapajós-Arapiuns*, comunmente llamada de *Resex Tapajós-Arapiuns*, es una unidad de conservación situada entre el río Tapajós y el río Arapiuns, las comunidades y aldeas de la Resex desarrollan proyectos relacionados con la gestión sostenible de los recursos naturales, básicamente caucho, castaña y açaf. La Resex esta sobrepuesta a tierras indígenas (TI) en proceso de auto-demarcación, cómo es el caso del Territorio Tupinambá.

permitiendo el intercambio al respecto de cómo el equipo evaluaba su propia actuación, junto a los límites, desafíos y disfrutes del trabajo, dando forma a la relación entre la ONG y las comunidades. También fue importante poder acompañar un poco del proceso de construcción de esos talleres, la apuesta político-pedagógica, las juntas con los coordinadores, hasta la realización de las actividades junto a las comunidades, lo que permitía un acercamiento a cómo la ONG se organiza y se relaciona con las estructuras comunitarias.

También fue decisivo el acogimiento de una profesora y educadora de una universidad del Pará y su equipo de educadoras populares, todas de un pequeño instituto socioambiental del Tapajós. Con ellas pude compartir algunas actividades y talleres. El instituto es una asociación civil que actúa principalmente a partir de la educación ambiental, en el cruce socioambiental, cultural y educacional. Actualmente coordinan dos proyectos, uno que trabaja la relación con el agua en el Tapajós, y otro que trabaja con la formación de agentes de transformación social. Con ellas acompañé un taller sobre democracia y política en la escuela de la aldea indígena Jaraqui de Largo da Praia, en la Tierra Indígena (TI) Cobra Grande, en el río Arapiuns, que se realizó a partir de un intercambio de saberes entre profesores de la universidad, profesoras de la escuela, y la juventud de la aldea. Ese viaje al Arapiuns fue valioso porque permitió una aproximación a lo que la juventud indígena comprendía por hacer política.

Haber podido acompañar a varias experiencias de prácticas educativas en el bajo Tapajós me permitió reflexionar sobre la diversidad de lenguajes y herramientas que maneja la educación popular en la región, y como cada una incluye y disputa, a su manera, el río como territorio de saber, ampliando la diversidad de estrategias de resistencia a la voracidad capitalista y extractivista en el Tapajós. Tras regresar a México, seguí colaborando con las educadoras del instituto socioambiental a partir de la creación colectiva de un material artístico-pedagógico para ser utilizado en los talleres de educación popular realizados por ellas. La idea es que ese material (que aún está tomando forma en el proceso colectivo y por eso no quedó listo a tiempo para la tesis) sea una forma más de aterrizar la investigación, y una contribución a la práctica educativa de mis interlocutoras; un material orquestado por las necesidades y deseos del quehacer de las pedagogías críticas del territorio del Tapajós.

Otro eje muy importante de colaboración en el campo fue poder seguir y contribuir a la cobertura fotográfica colectiva de actividades realizadas por una asociación indígena del bajo Tapajós, vinculada al territorio Tupinambá, localizado en la Resex Tapajós Arapiuns, en los márgenes del río Tapajós. Acompañé un encuentro de la juventud indígena Tupinambá en la aldea Santo Amaro, territorio Tupinambá en la Resex Tapajós-Arapiuns; una Audiencia Pública Popular del territorio Tupinambá sobre contaminación de mercurio del río Tapajós organizada por el consejo indígena en la aldea Muratuba, también territorio Tupinambá en la Resex Tapajós-Arapiuns; y el Grito Ancestral de los pueblos del bajo Tapajós en la playa de la aldea Surucuá, también en el bajo Tapajós. Todas esas actividades sucedieron en secuencia, lo que configuró varios días de tránsito por el Tapajós siguiendo los ritmos de la movilización indígena Tupinambá. Estuve acompañando principalmente los ritmos de la juventud, que participó activamente de todas las actividades.

Los días en la aldea Santo Amaro, en el encuentro de la juventud Tupinambá, contaron con la presencia de jóvenes de otros territorios del Tapajós, como por ejemplo un colectivo audiovisual de mujeres Mundurucus que actúa en defensa de su territorio, y los jóvenes de un colectivo que actúa en defensa del territorio del PAE Lago Grande.<sup>27</sup> La convivencia con la juventud fue importante para incluir una mirada no tan institucionalizada de la lucha en el Tapajós, ya que la mayoría de los jóvenes presentes estaban organizados en colectivos autónomos y no en ONGs u otras instituciones del movimiento social, por más que contasen con el apoyo de esas. El encuentro de la juventud Tupinambá se trabajó la demarcación simbólica del territorio Tupinambá a través de un taller de etnomedia realizado junto a los jóvenes, donde diversos comunicadores compartieron sus experiencias en cómo ocupar los medios audiovisuales como herramienta de lucha. En el taller, en el que pude contribuir, los diferentes grupos de jóvenes filmaron con sus celulares un video corto sobre algún aspecto de la vida en el territorio Tupinambá, lo editaron, y en la noche fueron exhibidos para todos. Una de las experiencias más lindas del campo fue ver los videos de la juventud Tupinambá en la noche de la aldea Santo Amaro, a orillas del Tapajós.

Un de los momentos más cruciales de esa investigación fue la asamblea de la Audiencia Pública Popular del Territorio Tupinambá sobre contaminación por mercurio del río

---

<sup>27</sup> El *PAE Lago Grande* es el Proyecto de Asentamiento Agroextractivista de la Gleba Lago Grande, que también está en la región del Tapajós, y es un asentamiento de reforma agraria.

Tapajós, organizada por el movimiento indígena del bajo Tapajós en la aldea Muratuba, también territorio Tupinambá en la Reserva Extractivista Tapajós-Arapiuns. Llegué junto con la embarcación que llevó la juventud Tupinambá a la audiencia, y fue muy importante acompañar el debate colectivo que se dio sobre el problema del *garimpo* y de la contaminación del río por mercurio, con la presencia y participación de diferentes líderes comunitarios, diversos frentes del movimiento social, y algunas instituciones público-estatales. La presencia de varios grupos que luchan por la defensa de sus territorios en el Tapajós permitió que me acercara un poco de cómo se articulan las frentes de lucha en la región. Esa característica plural y articulada marcó todos los otros momentos de movilización que pude acompañar, destacando las diferencias y similitudes entre las varias estrategias de lucha, los desafíos y objetivos de cada forma organizativa, y como cada movimiento ejerce sus lenguajes políticos frente a los conflictos que enfrentan en sus territorios, configurando una gran diversidad de apuestas y capacidades políticas.

También fue muy importante el encuentro con un colectivo de Santarém que actúa en la defensa del río Tapajós. Uno de los miembros del colectivo con quien más he intercambiado es un padre ambientalista, comunicador popular, y líder importante de la lucha en defensa del río Tapajós. Estuvo muchos años como director de una tradicional radio rural de la región, y participó en la movilización contra la implementación del mega puerto de la multinacional Cargill en Santarém, que intentaba evitar que la ciudad se tornara una plataforma de exportación de granos de la agroindustria. Infelizmente el puerto fue construido y sigue en funcionamiento, atrayendo un flujo de grandes navíos de exportación de soya y granos para el río. Ese movimiento de resistencia a la voracidad de la Cargill<sup>28</sup> duró seis años, y es un importante antecedente para la formación del colectivo en cuestión, junto con la tradición política de las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación.

---

<sup>28</sup>La Cargill es una empresa privada multinacional con sede en Minnesota, en Estados Unidos, cuya actividad es la producción, transformación y transporte de productos del agronegocio. La empresa está presente en los cinco continentes, y es una de las mayores de su sector. Hay una lucha histórica contra esta empresa en el Tapajós, véase en: <https://semlicencaparacargill.org.br>



Puerto de la multinacional Cargill, situado en lo que antes era la playa de Vera Paz, a las orillas del río Tapajós, en la ciudad de Santarém. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Ese colectivo fue formado en 2009 por activistas, ambientalistas, educadores y comunicadores populares en defensa de la soberanía de los pueblos de la Amazonía, en especial en la cuenca del Tapajós. El grupo empezó a reunirse en la movilización contra los planes de construcción del complejo de hidroeléctricas en la cuenca del Tapajós, Juruena y Teles Pires (afluentes del Tapajós), previstas como parte del Programa de Aceleração do Crescimento Económico (PAC) del gobierno Lula, y hoy actúa en varios frentes de defensa de la cuenca del Tapajós, apostando principalmente en proyectos de formación política y educación popular.

Por más que el encuentro más cercano con ese colectivo haya sucedido ya al final de mi trabajo de campo, fue con ellos que pude realizar la única entrevista colectiva que tengo, algo que el propio movimiento propuso, debido al carácter colectivo y horizontal en que se articulan. Esa entrevista fue particularmente interesante, principalmente porque permitió una pluralidad de voces, y un intercambio no sólo sobre las actividades del colectivo, sino también al respecto de los desafíos y lenguajes que implica el ejercicio por la horizontalidad en sus haceres. La entrevista ayudó a complejizar el panorama de la red

de los movimientos sociales en la región, trayendo puntos de vista y discusiones interesantes sobre como las diferencias entre las organizaciones son sentidas y manejadas por ellos, reflejando como cada movimiento construye su lectura y estrategia de lucha en el bajo Tapajós.

Otros dos encuentros esenciales fueron con una agricultora familiar que dirigía un sindicato de trabajadores rurales de Santrém, y con un joven de un colectivo del Projeto de Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande (PAE Lago Grande), asentamiento de reforma agraria creado en 2005 como un Asentamiento Ambientalmente Diferenciado, lo que implica una titulación colectiva de la tierra. La creación del asentamiento es parte de la lucha de comunidades de las regiones del Arapiuns, Arapixuna y Lago Grande (que juntas forman la gleba Lago Grande) contra la expansión de la agroindustria, la actividad de extracción de bauxita de la minera Alcoa<sup>29</sup>, y la actividad maderera ilegal en sus territorios. La conquista del título colectivo de la tierra fue esencial para que las presiones del despojo extractivista no terminaran haciendo que la gente fuera casi obligada a vender sus tierras, como sucede en otras situaciones donde el título de la tierra es individual termina expulsando las comunidades de sus territorios por la mano de la voracidad de los intereses económicos sobre la tierra.<sup>30</sup>

Las personas que entrevisté del sindicato y del colectivo, las dos habitantes del PAE Lago Grande, son de generaciones distintas en la lucha. Una es agricultora familiar y actualmente presidenta del sindicato donde actúa, y el otro un activista de un colectivo de defensa del territorio del PAE Lago Grande que representa un momento posterior de la lucha en ese territorio. Es muy valioso tener las dos perspectivas, posibilitando un cruce intergeneracional entre las formas de hacer política de cada uno, permitiendo observar también cómo el sindicato se relaciona con el colectivo, y cómo ambos actúan en la trayectoria de lucha por defensa del territorio del PAE Lago Grande. Con el militante del colectivo pude convivir más seguido en el encuentro de la Juventud, que antecedió la entrevista, lo que hizo con que esta fuera informada por todo un contexto anterior.

---

<sup>29</sup> Alcoa es una de las tres mayores empresas de aluminio del mundo, junto con Alcan y Rusal, con sede Pittsburgh, Pensilvania, Estados Unidos.

<sup>30</sup> Una cartilha de la *Federação das Associações de Moradores e Comunidades do Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande (FEAGLE)* explica la historia y el contexto de creación del PAE Lago Grande. Véase en: [https://fase.org.br/wp-content/uploads/2019/11/1573575070325\\_folheto\\_PAElagrandeWEB.pdf](https://fase.org.br/wp-content/uploads/2019/11/1573575070325_folheto_PAElagrandeWEB.pdf)

Con la agricultora familiar presidenta del sindicato el encuentro se resumió a la entrevista, una plática que duró tres horas, en la sede del sindicato en Santarém, comiendo *cará* (camote morado) y tomando café. Fue mi primera entrevista en el campo, y una de las que más disfruté. Estaba nerviosa porque era mi primer encuentro en forma de entrevista y no tenía mucha experiencia haciéndolas (las que recordaba haber hecho fueron con el colectivo Norte Comum en Río de Janeiro, hacía años, y en contextos muy distintos). Así que agradezco mucho a ella por la apertura en la entrevista, confianza, y amabilidad, haciendo que en pocas horas fuera posible cruzar el portal de la formalidad hacia una plática más libre y cercana; y que así yo cruzara también un portal importante para la realización de la investigación como un todo.

El cruce generacional es algo que fue importante en varios encuentros del campo, había una diferencia muy grande entre los movimientos que tenían una mayoría de jóvenes y los que tenían ya una presencia más mixta entre jóvenes y adultos, inclusive en las formas organizativas. Los movimientos con más jóvenes solían apostar más en la autogestión y en la horizontalidad como estructuras de acción (cómo es el caso de los colectivos en defensa de los territorios), mientras las organizaciones más antiguas y con mayor presencia de militantes de otras generaciones parecían ser más institucionalizadas y jerarquizadas (como era el caso de las ONGs, sindicatos, e institutos).

El tema generacional aparecía mucho también en los discursos de los líderes y activistas, sobre la importancia de dar continuidad a una lucha ancestral. Escuché eso de diversos interlocutores en el campo, de las más variadas organizaciones y movimientos, y de diferentes edades; parece ser una preocupación compartida, y un lugar muy importante de la lucha por defensa de los territorios. La diferencia entre generaciones inclusive influyó mi tránsito en el campo, me costó más acercarme a las organizaciones de otros jóvenes, las sentía más desconfiadas y cerradas a mi presencia, y sólo lo logre con mediaciones iniciales de militantes de otras generaciones, sólo de ahí pude construir confianza y un acercamiento mayor con la juventud. Con organizaciones más antiguas, más institucionalizadas, y mixtas, en términos generacionales, el acercamiento se daba de forma más fácil.

Por último, pero no menos importante, estar en el río por días en las embarcaciones junto a mis interlocutores fue una de las experiencias más importantes del campo, las pláticas en las hamacas durante las muchas horas de viaje por el río eran siempre muy reveladoras

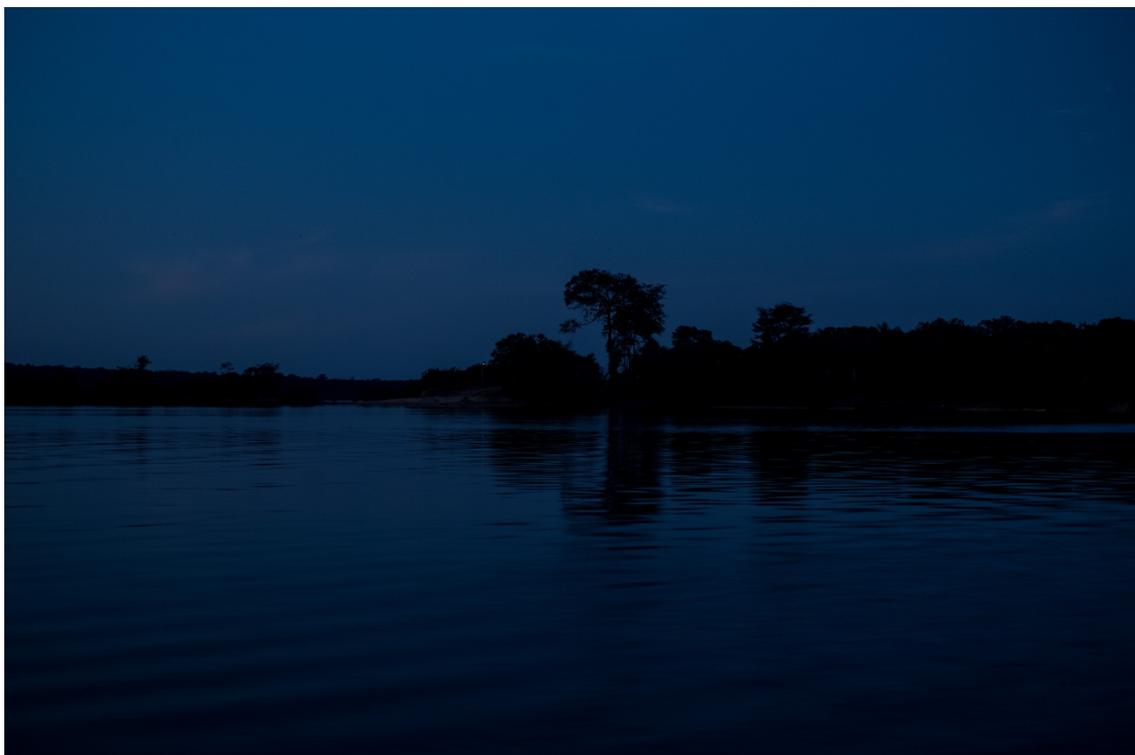
sobre la intimidad de las personas con río Tapajós, y como cada quien vivía y narraba su experiencia de lucha frente los conflictos extractivistas que enfrenta la región. También fue en las embarcaciones que me acerqué íntimamente al río, atravesando con mi cuerpo los sonidos, el viento, el calor, y el frío de los días embarcados, los tiempos y distancias entre comunidades, la compañía de otras embarcaciones también en tránsito por el Tapajós. Al caer la noche, ya con el motor del barco apagado, solía prender mi grabadora en la hamaca y escuchar los sonidos del río y de la selva, poniendo atención en todos los ruidos que poblaban la noche: un acuerdo de voces entre los ronquidos y sonidos de la gente dormida en sus hamacas, de los animales nocturnos despiertos, los insectos, y todos los otros seres presentes, cómo el agua en sus intercambios de ritmos y flujos, platicando con el viento; con aprecio especial por el canto de los animales que desconocía, pero que también habitaban los rincones del río.

## CAPÍTULO 1: LA INTERDEPENDENCIA CON EL RÍO TAPAJÓS

### 1.1 La Amazonía como territorio creador de mundos

*La agencia humana está siempre dentro de la naturaleza en su conjunto y se encuentra vinculada dialécticamente a ella - es decir, que la agencia humana no es en absoluto estrictamente humana. Está enlazada con el resto de la naturaleza.*

Jason W. Moore, El capitalismo en la trama de la vida.



Río Arapiuns a la noche. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

El imaginario más común de la Amazonía es más o menos así: imágenes aéreas de inmensidades verdes con ríos que serpentean por la selva plana de punta a punta, con poca o ninguna presencia humana; o quizás, más recientemente, imágenes de grandes zonas quemadas y deforestadas, con restos de tocones de árboles, cenizas y madera amontonada. Basta buscar en Google el nombre "Amazonía", y la sociología de las imágenes ya entrega su imaginario colonial: Amazonía como ese espacio aplanado de verde, visto desde arriba, planificado en una selva vertical, virgen, pasiva, pacífica y silenciosa - sigue la lista de adjetivos femeninos. La construcción moderna y patriarcal de la relación sociedad-naturaleza está en el corazón de este imaginario sobre el territorio amazónico.

La cartografía, al servicio de las prácticas coloniales, contribuyó a crear una idea del espacio como llanura neutra, pasiva y vacía, previa a la existencia y convivencia humana, como algo disponible para ser modelado. Esta conversión colonial de los territorios en constructos vacíos de vida y relevancia social, desde una temporalidad antropocéntrica que presupone una jerarquía predeterminada, abre margen para la normalización de prácticas violentas de desterritorialización: en efecto, si el territorio (toda su vida socioecológica) puede concebirse como un espacio inerte y pasivo, es fácilmente convertible en depósito de materia prima, sacrificable por su irrelevancia y, por tanto, disponible para todo tipo de proyectos y extracciones.

Gran parte de la colonización en la Amazonía se basa en la construcción de carreteras "que a su vez tuvieron su primera existencia como líneas trazadas en los espacios vacíos de los mapas".<sup>31</sup> Esta dinámica forma parte de una cadena de lógicas de ocupación y asfixia de territorios al servicio de la reorganización capitalista de la trama de la vida. A menudo, el paso siguiente a la deforestación es la inserción del ganado, lo que apunta a un importante imaginario común, en el que la selva es vista como espacio salvaje, vacío y no civilizado, en contraste con los pastos para el ganado, que representarían el imaginario del paisaje civilizado, habitado y con significado. La geografía y la cartografía en sus formas coloniales contribuyen a crear la selva y el bosque como vacío y el pasto como lugar con significado humano - crean el mapa como algo que señala espacios neutros a ser ocupados y desvelados desde una planificación distante al territorio. Esta es una base importante de varios planes de ocupación colonial de las Américas, y también del proyecto de colonización amazónica: "Los espacios vacíos en los mapas permitían fingir que nadie vivía allí".<sup>32</sup>

Una parte importante de esta investigación proviene de un interés en cómo las prácticas políticas y los lenguajes son creados colectivamente en América Latina, más particularmente en la Amazonía, como creaciones de mundos. Pero no cualquier práctica política y lenguaje, sino aquellos que perturban las normas patriarcales-coloniales capitalistas de existencia, que sacuden la cotidianidad con interjecciones incandescentes e insistentes. Hay, por lo tanto, una apuesta en preguntar por estas prácticas no sólo desde sus formas humanas de intersección, porque nos quedaríamos sin una parte importante

---

<sup>31</sup> Gow, "Land, People, and Paper in Western Amazonia", 43.

<sup>32</sup> Gow, 45.

para estos otros lenguajes políticos: la co-creación de mundos implicada en el entrelazamiento constitutivo con lo no-humano en la trama de la vida.

En este capítulo abordaremos estas relaciones constitutivas a partir de una mirada atenta a los entramados involucrados en las múltiples formas de vincularse con el territorio de los ríos en la región del bajo Tapajós, buscando cómo las personas y las comunidades constituyen los cuerpos de agua de la región a partir de entramados cosmopolíticos multiespecíficos, idea que voy a desarrollar a lo largo de la tesis. Digo cuerpos de agua porque por más que el río Tapajós sea el principal ecosistema acuático de la zona, existen otros, lo que hace de la región del bajo Tapajós una zona profundamente marcada por la relación no apenas con el río Tapajós, sino también con el cruce entre ríos, principalmente el río Arapiuns (afluente del río Tapajós) y la planicie de inundación del bajo río Amazonas. En esta investigación, en parte debido al tiempo de trabajo de campo que recibí el apoyo de la UNAM para realizar, nos centramos más en el bajo río Tapajós y en el río Arapiuns.



Partiendo de uno de los puertos de la ciudad de Santarém hacia el Río Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



El río Arapiuns visto desde el patio de la escuela de la comunidad de São Pedro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Navegamos entre las formas y ritmos de vida a lo largo de estos ríos en la región del bajo Tapajós, no en el sentido de catalogar o listar estas relaciones, ni de intentar dar cuenta de su diversidad desde la totalidad, sino buscando una aproximación a cómo estos vínculos se constituyen como puntos conductores de mundos y sus lenguajes políticos. He robado de Jason W. Moore algunos interrogantes para caminar con nosotras en el *itacate*<sup>33</sup> de este capítulo:

Se podría decir que somos seres sociales y naturales, pero esto simplemente plantea la cuestión de ¿cuándo los seres humanos somos seres "sociales"? ¿cuándo criaturas "naturales"? y ¿cuáles son las relaciones que rigen estas fronteras variables? [...] cada paso en el camino está entrelazado. La pregunta no es "¿es social o natural?", sino "¿cómo encajan las naturalezas humanas y extrahumanas?".<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Hago un uso metafórico de la palabra *itacate*, refiriéndome a lo que llevamos con nosotras para el viaje después de encuentros fortuitos: "La palabra *itacate* proviene del náhuatl *itacatl*. El término refiere tanto a la provisión de alimentos que una persona lleva a un viaje como al contenedor (caja, bolsa, mochila) en el que serán transportados. También es la palabra que utilizamos en México para nombrar la comida (tentempié) que llevamos a la escuela o al lugar de trabajo, y para referirnos a la comida sobrante que, después de un convivio, se reparte entre las personas invitadas." López González de Orduña y Lima Nin, *Yuderkis Espinosa*.

<sup>34</sup> Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, 67.

Estas preguntas abruman un poco, cosmologías enteras de diversos pueblos responden a ellas, o más bien, se unen a ellas. No busco responderlas, sino tenerlas cerca como compañeras. Persiguiendo este entrelazamiento de lo natural y lo social, acabé encontrando en un libro de arqueología, y en materiales del campo, importantes contribuciones sobre lo que comúnmente se llama *terras pretas* (tierras negras), suelos comunes en la Amazonía que resultaron interesantes guías para pensar la amplia temporalidad de los términos de este encaje humano y extrahumano en la región. Las *terras pretas* son fascinantes para muchas personas, elementos conductores, con una capacidad impresionante para condensar y aterrizar parte de la discusión de la historia ambiental de la Amazonía. Decidí traerlas aquí porque me parecen un buen punto de partida, ya que son agentes importantes de la historia amazónica como entidad propositiva, conduciéndonos hacia una visión decolonial del territorio amazónico al establecer otras bases para su historia y ancestralidad.

Para profundizar en cómo se gestiona este encaje entre naturalezas humanas y extrahumanas, y establecer un debate sobre el movimiento de esas fronteras variables que menciona Jason W. Moore, y que ubico en un entre-mundos amazónico, procuro prestar atención a cómo (desde las prácticas colectivas) el territorio del río es creado por interdependencias coemergentes a él. Así, enfocamos las relaciones con el río a partir de la noción de interdependencia, propuesta por Mina Lorena Navarro, Raquel Gutiérrez y Lucía Linsalata, que significa pensar desde: "el conjunto de actividades, trabajos y energías en común para garantizar la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida".<sup>35</sup> Para ello, partimos de cómo el pulso de inundación de los ríos de la región coordina la reproducción de muchas formas de vida interconectadas, configurando diversas situaciones de interdependencia a ser disputadas por los diversos actores y fronteras en juego en la región.<sup>36</sup>

Tomo también las propuestas de la *ecología mundo*<sup>37</sup> y la *producción de lo común*<sup>38</sup> como herramientas compañeras para nuestro itacate, principalmente porque ambas propuestas teóricas resuenan, a su manera, elementos prácticos importantes para el análisis que proponemos en esta tesis: Parten de miradas atentas a cómo se constituye la trama de la

---

<sup>35</sup> Navarro y Gutiérrez, "Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos", 45.

<sup>36</sup> Navarro Trujillo y Linsalata, "Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina".

<sup>37</sup> Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*.

<sup>38</sup> Gutiérrez, Navarro, y Linsalata, "Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión."

vida a través de vínculos, articulaciones y cruces relacionales que enfatizan lo que se constituye en conjunto, en colaboración. Esta coemergencia y co-creación de la vida como ecología, es decir, como articulación e intercambio metabólico conflictivo, a ser disputado y (re)producido cotidianamente. Por lo tanto, en este capítulo intentaremos construir una aproximación que nos permita trazar un panorama de las dinámicas y términos de interdependencia humanas y no-humanas con los cuerpos de agua en la región, intentando mapear algunas de las disputas en juego en la organización de estos términos.

Quiero hacer evidente la importancia de pensar este proceso de construcción de la vida cotidiana con el río desde su dinamismo. En otras palabras, para pensar cómo se constituyen estos vínculos con el territorio del río en la región, una de las primeras cosas es tener claro el gigantesco dinamismo de estas relaciones, alejándonos de ese lugar reificado y esencialista de vínculos estáticos con el río, ubicados en el pasado de la línea de tiempo del progreso. Más bien, la expectativa es que al reconocer el movimiento de estos vínculos podamos reconocerlos no sólo como ancestrales, sino también como futuristas y contemporáneos. Pero ¿cómo dar cuenta de este movimiento entre temporalidades y territorialidades diversas?, ¿Cómo contar historia de la mano de estos "tiempos mixtos"<sup>39</sup> de la vida fluvial?, ¿Cómo elegir una estrategia de escritura que tenga en la médula la persecución por el entrelazamiento de las cosas cambiantes?

Es aquí donde surgen las fronteras, ese elemento central – y a la vez disidente por naturaleza, ya que parece siempre conspirar para implotar los centralismos – para las dinámicas territoriales. El debate sobre las fronteras es amplio, no pretendemos dar cuenta de él. La idea es establecer un debate sobre la noción de frontera buscando desplazar algunos de los abordajes tradicionales sobre el tema en los estudios amazónicos, arriesgando su sentido semántico por otros usos que nos permitan aproximarnos a cómo estos encajes, tránsitos y políticas entre-mundos se gestionan junto a los ritmos y pulsos vitales del bajo Tapajós. Por lo tanto, la noción de frontera que aquí propongo no se relaciona tanto con el debate en torno a las fronteras de los estados-nación, en tanto que parte de la aportación de estos debates al campo social, ni se reduce al debate de cómo y por qué se estructuran las fronteras económicas, aunque también coquetea con él. La noción de frontera que creo que nos puede ser útil es pensarla como una clave elástica

---

<sup>39</sup> Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*.

capaz de permitirnos entender los términos de la disputa por la interdependencia porque pone de relieve la textura de los diferentes mundos en conflicto en el territorio del bajo Tapajós. Así, apostamos por dos cosas sobre las fronteras: evidencian las diferencias entre los modos de vida y sus territorialidades, y evidencian los conflictos a partir de sus flujos y lenguajes.

La perspectiva de la *ecología-mundo*<sup>40</sup>, propuesta por Jason W. Moore, es interesante porque nos permite establecer claves importantes sobre cómo abordar la Amazonía, y también el bajo Tapajós, desde un enfoque analítico crítico. Partimos de un malestar con la frecuente significación de la Amazonía como metáfora directa de las nociones coloniales de Naturaleza y Medio Ambiente, como si esta región tuviera un vínculo más esencial o cercano con tales abstracciones que ciudades como Ciudad de México y São Paulo, por ejemplo. Hay en esta vinculación casi automática de la Amazonía como núcleo de estas abstracciones modernas una producción de mundo que trabaja para estabilizar y fijar una imagen muy específica de la Amazonía, de carácter colonial y patriarcal.

Buscando trazar rutas de fuga de este imaginario sobre la región, y sacudir el polvo colonial que termina por ocultar la complejidad del territorio amazónico, se pretende enfocar la Amazonía y el bajo Tapajós como un territorio históricamente construido, a partir de una larga temporalidad y metabolismo multiespecífico con capacidad de creación socioecológica. Un territorio productor de ecologías en diferentes escalas: planetaria, regional, local, etc. El objetivo es construir una aproximación a la Amazonía cómo historia metabólica de sus poblaciones humanas y extrahumanas, desde *procesos territoriales propositivos*: coemergentes a formas de vida cambiantes, históricas y cosmológicamente diversas.

Las escalas son muy importantes. Principalmente porque no son gratuitas, existen a partir de conexiones y separaciones históricamente gestionadas. Son ese caleidoscopio vertiginoso donde lo local se entrelaza con lo global, confundiendo las fronteras y el significado de ambos, dividiendo y multiplicando, pero también conectando y extendiéndose en sinapsis compartidas. Pienso en la escala como el proceso de enfocar los mundos sociales desde sus diversas dimensiones, temporalidades y ritmos. En este sentido, el bajo Tapajós ocupa un lugar-en-el-mundo situado y a la vez conectado como un ecosistema crucial a escala planetaria: me gustaría que no olvidásemos esta conexión,

---

<sup>40</sup> Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*.

que no aislásemos la Amazonía brasileña de sus vínculos histórico-ecológicos regionales, pero que tampoco utilizásemos su relevancia planetaria para desdibujar el protagonismo e importancia de los pueblos que la habitan, especialmente en la disputa por la decisión sobre sus territorios.

Desde la propuesta de Jason W. Moore sobre la ecología-mundo busco rescatar algunos puntos de partida teóricos y prácticos para la discusión. El primero es que nos permite entender el tiempo presente no sólo como un constructo de la agencia humana, sino a partir de la inevitabilidad constitutiva de la coproducción histórica entre humanidad y naturaleza. En este sentido, recordamos que el capitalismo también crea ecologías, en la medida en que organiza, a partir de la separación entre Naturaleza y Cultura, un paradigma de mundo específico que es también productor de "naturalezas baratas".<sup>41</sup> Así, el énfasis histórico dentro de los estudios ambientales propone la naturaleza histórica como un importante punto de partida para los análisis socioambientales que deseamos dialogar.

Sin embargo, Jason W. Moore sugiere no sólo el capitalismo y su naturaleza histórica como modo de vida de alcance planetario, y productor de medio ambiente, sino también el "medio ambiente" como parte activa, productora y constitutiva del propio capitalismo como sistema mundial. Es decir, el enfoque está en la coemergencia de los procesos capitalistas que nos han llevado a la situación ecológica actual, con el reconocimiento de la agencia que tiene la naturaleza y sus cambios ecológico-históricos dentro de esos procesos y ciclos capitalistas que nos condujeron hasta aquí.

Hay, por lo tanto, un giro en el problema, que se condensa en la insistencia por reubicarlo desde otro paradigma, centrado en la "doble internalidad"<sup>42</sup> de cómo la agencia humana se entrelaza con la agencia más-que-humana, buscando, así, disolver la centralidad del binarismo cartesiano en los análisis socioambientales contemporáneos al complejizar la articulación epistemológica de la noción de naturaleza de otra manera. Eso incluye, por ejemplo, romper con una mirada esencialista que ubica la naturaleza como límite externo al capital:

---

<sup>41</sup> Moore.

<sup>42</sup> Moore ocupa noción de doble internalidad para romper con la Naturaleza como entidad abstracta aislada: "El capitalismo en la trama de la vida trata de cómo el mosaico de relaciones que denominamos capitalismo funciona a través de la naturaleza; y de cómo la naturaleza funciona a través de esa área más limitada, el capitalismo. Este doble movimiento – del capitalismo a través de la naturaleza, de la naturaleza a través del capitalismo – es lo que denominé «doble internalidad»." Moore, 15.

Evidentemente, la idea de que los recursos son cosas en sí mismas – y que los límites del capitalismo son constricciones externas en vez de contradicciones internas – no es una novedad de nuestra época. Ni siquiera lo era en los años setenta. Se trata de un enfoque que sitúa la raíz principal de los límites del capitalismo no solo fuera de las relaciones estratégicas del capitalismo, sino, lo que es más significativo, al margen del cambio histórico. En este planteamiento, los límites sociales son históricos, flexibles y objeto de revisión; los límites naturales están, en la práctica, al margen de la historia. Como en el caso de la agencia, podemos preguntarnos: ¿un procedimiento que concede un poder limitante a cualquiera de los elementos del binomio cartesiano es el mejor para determinar los límites civilizatorios? Una de las consecuencias de estos modelos de Naturaleza-Sociedad es la marcada tendencia a una idea «externalista» de los límites.<sup>43</sup>

Definir qué entendemos por Naturaleza es una discusión amplia e importante, dado que la división entre naturaleza y cultura propuesta desde la modernidad capitalista no es una constante en todas las formas de vida. En este sentido, la naturaleza histórica, propuesta por Moore, nos interesa porque nos permite distanciarnos de la visión moderna de la Naturaleza despojada de agencia, y resumida en el campo de las consecuencias resultantes de la acción humana. Entendemos que la forma en que la Amazonía (o las Amazonías) se relaciona o integra el sistema-mundo capitalista no es pasiva. La región constituye el proceso de acumulación de capital a escala global, pues actúa en su formación estructural a partir de ciclos extractivos de generación de valor capitalista. En este sentido, la actual dinámica amazónica y sus problemas no son el resultado de consecuencias medioambientales, sino de creaciones y producciones medioambientales constitutivas de los ciclos capitalistas de transformación y reorganización de la humanidad-en-la-naturaleza. En otras palabras, es parte constitutiva de la propia existencia de esta dinámica, pero sin resumirse a ella.

Desde esa perspectiva, la Amazonía no es un bloque intacto y estático en el tiempo, sino un territorio relacional, por lo tanto, histórico, dinámico y conflictivo, que constituye diversas formas organizativas de la vida, entre ellas (pero no sólo) las formas capitalistas. La selva amazónica y toda su abundante biodiversidad multiespecífica es fruto de milenarias relaciones y cultivos humanos y extrahumanos, de disputas entre diversas experiencias y estrategias colectivas de imbricación entre lo humano y lo extrahumano.

---

<sup>43</sup> Moore, 63.

Así, siguiendo la propuesta de Jason W. Moore, nos relacionamos aquí con Amazonías diversas y simultáneas, al mismo tiempo productoras y producto de relaciones capitalistas, pero no limitadas a éstas. ¿Cómo ubicar el bajo Tapajós a partir de este entrelazamiento histórico y contemporáneo de eco-onto-logías que constituyen los mundos amazónicos?; ¿Qué implica el énfasis en la naturaleza como creación relacional, histórica y multiespecífica?

Empezando por la última pregunta, me interesa el énfasis de Jason W. Moore en la ecología como proceso histórico colectivo porque nos lleva a pensar en los metabolismos ecológicos como capacidades de creación colectiva interespecífica relativas a cambios y tránsitos históricos, por tanto, relacionales. ¿Qué relaciones humanas y extrahumanas configuran estos cambios y tránsitos? Junto con la creación de medioambientes, naturalezas y ecologías, ¿se crean también lenguajes políticos? La llamada *terra preta* reúne este cruce histórico, político y ecológico, ya que evidencia las formas de vida ancestrales amazónicas como creadoras de ecologías. Las *terras pretas* están presentes en una gran diversidad de territorios amazónicos, casi siempre cerca de los ríos, y son elementos importantes para comprender genealógicamente la larga historia ambiental de la Amazonía a partir de la producción colectiva de diferentes modos de vida de las poblaciones indígenas y sus territorios. Estas tierras son fruto de relaciones multiespecíficas de larga duración, y se caracterizan por una composición química del suelo que les da un color más oscuro, más negro, debido a la gran reposición de materia orgánica y otros residuos durante un largo período de tiempo en un mismo lugar, lo que las hace también muy fértiles para el cultivo.

En los últimos años, las *terras pretas* han sido muy estudiadas por la arqueología, la geología, la antropología, la biología y la ecología, entre otras áreas del conocimiento, caracterizando un campo de estudio interdisciplinar. Como importantes sitios arqueológicos de la historia biótica de la selva amazónica, las *terras pretas* permiten excavar una de las facetas de cómo se constituye el entrelazamiento entre la agencia humana y la extrahumana en la región. Traen a la superficie las relaciones amazónicas y sus procesos socioecológicos milenarios, anteriores a las formas capitalistas. Tal vez por eso suscitan tanto interés entre los investigadores y están tan presentes en las narrativas de los movimientos sociales del bajo Tapajós. Su existencia, a la vez que resalta la conexión entre tiempos mixtos amazónicos, también muestra los dientes a esta creación aséptica de la Amazonía como vacío cultural. Las *terras pretas* no nos permiten olvidar

que el camino a seguir no es pensar a partir de la "historia de la ocupación de la Amazonía", sino a partir de cómo la Amazonía viene creando su propia historia desde hace siglos.

Las *terras pretas* se encuentran a lo largo de casi todos los principales ríos de la Amazonía, tanto en zonas de llanura aluvial como en tierra firme. El vínculo con los ríos y la vida cerca de los ríos en el bajo Tapajós implica una construcción colectiva donde tierra y agua son inseparables. Por lo tanto, pensar en los vínculos con el río es pensar en los vínculos con el territorio, sus territorialidades y procesos de territorialización<sup>44</sup>, los cuales incluyen los vínculos con la tierra y con todo un ecosistema producido culturalmente a lo largo de siglos a través de intercambios e interdependencias entre formas de vida que son más que humanas: resultado de metabolismos entrelazados donde la acción de bacterias, plantas y otros organismos vivos presentes en el ecosistema se cruzan con fragmentos de vida de otros tiempos como cerámicas, piedras, carbón vegetal, semillas quemadas, huesos humanos y no humanos, etc. Así, las *terras pretas* no provienen exclusivamente de la acción humana, sino de formas milenarias de entrelazar vidas humanas y extrahumanas, y ahí radica su potencia, pues revela la región amazónica no sólo como una "consecuencia de mundo", sino como un proceso territorial propositivo a largo plazo, creador de mundos, para mucho más allá del capitaloceno.

Como mencionamos anteriormente, la narrativa colonial construye la Amazonía como un territorio culturalmente vacío. Existe, por lo tanto, un imaginario común sobre las tierras bajas de América Latina basado en la consigna de la falta: "La idea de que siempre ha faltado algo a la Amazonía y a sus pueblos: la agricultura, el Estado, la historia, las ciudades, la escritura, el orden y el progreso".<sup>45</sup> Pero la arqueología y las tierras negras nos recuerdan lo contrario: "La presencia humana en la Amazonía es tan antigua como en otras áreas de América del Sur, por lo menos en lo que se refiere al período de transición entre el Pleistoceno y el Holoceno, en torno a los 12.000 años atrás".<sup>46</sup> Evoco las *terras pretas* porque nos conducen por la amplia temporalidad de la región, mostrando su complejidad y diversidad cultural, rompiendo con los imaginarios coloniales.

---

<sup>44</sup> Hago referencia a los aportes de la geografía brasileña sobre el tema, principalmente al trabajo del geógrafo brasileño Carlos Walter Porto-Golçalves, que ha desarrollado en su obra importantes reflexiones sobre la tríada territorio-territorialidad-territorialización.

<sup>45</sup> Neves, *Sob os tempos do equinócio*, 182.

<sup>46</sup> Neves, 55.

Según Eduardo Neves, las *terras pretas* configuran sitios arqueológicos que revelan "grandes y densos asentamientos sedentarios precoloniales ocupados durante largos períodos".<sup>47</sup> Existe una superposición de diferentes fases de ocupación humana en los mismos sitios, lo que confirma una historia indígena de larga duración en estas regiones. Además, el autor sostiene que la alternancia entre modos de vida cazadores-recolectores y agricultores "es quizás más común de lo que se suele considerar"<sup>48</sup>, y sugiere analizar estas alternancias como el resultado de "la toma de decisiones entre diferentes estrategias económicas".<sup>49</sup> Esta alternancia de modos de vida que Eduardo Neves describe a partir de la arqueología se hace eco del extremo dinamismo y complejidad de la historia amazónica, remontando un extenso y variado proceso biocultural en la región. En otras palabras, la arqueología refleja lo que las poblaciones indígenas de la región llevan siglos afirmando.

Las *terras pretas* también están muy presentes en la sabiduría popular de la región, en el día a día de los *povos da floresta*, ya sea en las comunidades, o en las ciudades más urbanizadas, se pueden encontrar *terras pretas*, sea en los patios de las casas, o en obras de la ciudad que remueven el suelo. Dado que los suelos no son sistemas estáticos, sino dinámicos, las *terras pretas* revelan procesos socioecológicos de larga temporalidad que continúan en movimiento hasta nuestros días. En varios momentos del trabajo de campo me encontré con la presencia de esas tierras. En este fragmento de una entrevista, un ex líder sindical que creció a orillas del río Arapiuns me cuenta sobre las *tierras pretas* y su vínculo con la ancestralidad de las prácticas colectivas de gestión de la tierra en el bajo Tapajós:

Por ejemplo, un hecho que siempre recuerdo, y siempre relato, es que allá donde vivíamos, éramos 11 residentes, era una colonia un poco lejos del río, estaba a 16km de la orilla del río, donde mi padre nos dejó instalados, mi padre murió cuando yo tenía cuatro años... Y allá había una tierra negra, la llamamos *terra preta de indio*, donde vivieron indígenas, nosotros encontramos pedazos de utensilios indígenas. Y es una tierra muy fértil, la tierra negra. Y allí, digamos, yo plantaba aquí, mi vecino podía hacer su plantación a mi lado, el otro lo hacía del otro lado, y respetábamos la tierra del otro y nadie tenía ese entendimiento de 'no, no puedes hacerlo aquí porque es mi tierra', todo era colectivo.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Neves, 24.

<sup>48</sup> Neves, 57.

<sup>49</sup> Neves, 57.

<sup>50</sup> Entrevista con un ex-líder sindical y trabajador rural de Santarém, 2022.

Esas tierras, por tanto, están asociadas a formas de vida, dan testimonio de la presencia de diferentes formas de vida amazónicas, humanas y más-que-humanas, durante mucho tiempo. El ex líder sindical y trabajador rural nos cuenta, de la mano con las *terras pretas*, que la relación con la tierra en el río Arapiuns no era orientada por la forma capitalista de la propiedad. Así que, volviendo a pregunta sobre si junto con la creación de naturaleza se crean lenguajes políticos, podríamos arriesgar que el lenguaje político de las *terras pretas* no es el de la propiedad capitalista. Como comenta Eduardo Neves: "Las *terras pretas* no eran, por lo tanto, "propiedad" o "autoría" de un grupo cultural específico, aunque su dispersión inicial pueda estar asociada a los sitios de la tradición Pocó-Açutuba".<sup>51</sup> Es muy posible, por lo tanto, que las *terras pretas* hayan tenido diversos significados para las poblaciones amazónicas a lo largo de todo este tiempo. Para dialogar con esta complejidad simbólica, las *terras pretas* nos obligan a la interdisciplinariedad, y parece que esta obligación proviene precisamente de la imposibilidad de evitar su condición interdependiente, de modo que preguntarse por las tierras negras produce no sólo una confusión dentro de los muros disciplinares de la ciencia moderna, sino también, y, sobre todo, una potente confusión dentro del binomio cartesiano de naturaleza y cultura.

Finalmente, las tierras negras nos cuentan, o mejor dicho, nos gritan, que la significación y representación de un territorio no es definitiva ni fija, se da a partir de una práctica de significación conjunta, procesual e histórica, que puede abarcar muchos siglos. Esto implica una disputa colectiva por esta significación, ya que este proceso no es pacífico ni consensuado; por el contrario, es inherente a la contradicción y diferencia entre mundos. Además, esas tierras lidian con la simultaneidad y heterogeneidad entre diversas temporalidades, es decir, traen a la superficie del presente-futuro sus diversos pasados, lo que Silvia Cusicanqui llama de *tiempos mixtos*<sup>52</sup>, rompiendo con la linealidad del tiempo moderno. Además, la presencia de una tierra diferente, debido a su cultivo milenario entre varias especies y formas de vida, se cruza con prácticas cotidianas que actualizan químicamente este pasado común, ya que es recurrente que estas tierras sean aún hoy cultivadas por poblaciones amazónicas, produciendo nuevos intercambios y composiciones multiespecíficas, dando continuidad a esta superposición temporal.

---

<sup>51</sup> Neves, *Sob os tempos do equinócio*, 121.

<sup>52</sup> Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*.

## 1.2 ¿Qué implica la interdependencia con el río?



Río Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

El río Tapajós es un río de aguas claras, el río Arapiuns es un río de aguas negras y el río Amazonas es un río de aguas blancas. Son tres ríos con características muy distintas. Sus diferentes orígenes geológicos, que dan forma a sus pulsos y metabolismos, se remontan a entrelazamientos geográficos y bióticos. Los ríos de aguas claras, como el Tapajós, tienen su origen en el altiplano brasileño, mientras que el Amazonas lo tiene en la cordillera de los Andes. Estas diferencias ancestrales implican procesos de construcción de formas de vida. El río Tapajós, por ejemplo, por arrastrar menor cantidad de sedimentos, tiene baja turbidez, y recibe la luz solar hasta zonas más profundas (zona fótica mayor), permitiendo la fotosíntesis de las plantas acuáticas con mayor facilidad, calentando más sus aguas, o sea, creando entramados de vida específicos a esas condiciones.

Además, estos ríos pulsan formas de vida tanto acuáticas como terrestres. Están interconectados con la selva, e interdependen de sus ecosistemas, como nos cuenta una profesora de la Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) que participa en una investigación sobre el río Tapajós:

Porque así, ¿qué le da agua al río? Si sólo se tiene en cuenta el agua. ¿Qué le da agua al río? El río es alimentado... viene de su origen pero es alimentado por otros ríos, otros ríos pequeños, pequeños *igarapés*<sup>53</sup>, *igarapés* mayores... y también viene del subsuelo. Así que tienes cada árbol, que se infiltra y pone mucha agua en el suelo. ¿Alguna vez has visto la cantidad de agua que un árbol pone en el suelo? Cuanto más grande es, más agua introduce en el suelo. Toma de la atmósfera, toma del suelo para sobrevivir, pero también pone mucha agua en el suelo. De verdad mucha agua.<sup>54</sup>

Así, el agua del río es parte del agua de la selva, y viceversa. El agua en sus trayectos atraviesa los diferentes cuerpos y seres involucrados en esas dos ecologías interdependientes. Por eso, cuando nos proponemos a pensar junto de los ríos no separamos el río de sus conexiones y flujos con la tierra y las múltiples especies implicadas en la reproducción de la vida fluvial y terrestre. La pregunta que nos hace la profesora es central: "¿Qué le da agua al río?", y podríamos seguir: ¿Qué le da vida al río? La forma como se constituye la vida en estos ríos es dinámica y relacional, son procesos que atraviesan múltiples haceres junto al río, a partir de un complejo entramado cosmopolítico multiespecífico, creado por diferentes escalas y tiempos de vida. Así, los cuerpos de agua son propositivos porque coproducen y coordinan formas de vida. Del mismo modo, estos cuerpos de agua respiran en ritmos específicos, a partir de pulsos de inundación. Así, los ríos tampoco son estáticos, y en la Amazonía esto es central, el pulso de los ríos coordina ritmos de reproducción de la vida y sus naturalezas:

Nuestro ciclo hidrológico sigue un pulso de inundación. Tenemos cuatro grandes fases: la fase seca, la fase de subida, la fase llena y la fase de bajada, y cada fase es diferente. Es una fluctuación. Desde los recursos naturales hasta la forma en que la gente utiliza este río. Es completamente diferente. Así que las especies de animales, especies de peces, se reproducen en determinadas fases de este río. ¿Son las mismas especies las que se reproducen en la bajada, en la estación seca o en la de subida? No, son especies diferentes. [...] En la estación seca, la gente pesca más, porque el volumen de agua se reduce, así que las especies están más concentradas, [...] en el período lleno no es bueno para la pesca, es más en la

---

<sup>53</sup> Un *igarapé* (que en portugués significa *corrente*, y que proviene de *igara*, que significa embarcación excavada en el tronco de un árbol, y *pé*, que significa camino), en términos geográficos, se aplica a los pequeños ríos y estrechos brazos o canales de agua existentes en gran número en la cuenca Amazónica. Se caracterizan por su poca profundidad y por discurrir casi en el interior del bosque. La palabra en Brasil fue adoptada a partir del *nheengatu*, idioma indígena descendente de la lengua tupi. Información retirada y adaptada de Wikipedia. Decidí a lo largo de la tesis mantener la palabra *igarapé*, cómo son comúnmente conocidos esos pequeños ríos y arroyos en la Amazonía.

<sup>54</sup> Entrevista con una profesora de la Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) que participa en una investigación sobre el río Tapajós, 2022.

estación seca, por eso, de que se reduce, y están los lagos, así que los peces están más concentrados allí. [...] Hay una sincronía entre la reproducción de la vegetación y la reproducción de los peces. Las plantas utilizan el agua como medio de dispersión de sus semillas y frutos. Y eso también sirve de alimento a los peces. Así que los peces, sincronizados con otros organismos acuáticos, sincronizan su periodo reproductivo con el periodo reproductivo de la vegetación, que coincide con el periodo lleno de las aguas, que es el periodo de inundación. [...] De la misma manera con las personas, [...] en el periodo seco preparas la tierra, dejas las cosas organizadas, te preparas. [...] Es un paisaje completamente diferente del otro, es un mundo completamente diferente del otro.<sup>55</sup>

Queda claro que el ciclo y el pulso de las aguas fluviales producen y son producidos por la interdependencia multiespecífica entre las naturalezas humanas y extrahumanas. Pero, y en este fragmento eso queda claro, el pulso de los ríos participa en la coordinación entre las distintas formas de vida y sus ritmos reproductivos. Al describir cómo las especies se sincronizan con el pulso del río, ya sean plantas, animales o seres humanos, la profesora nos está hablando de una importante dimensión constitutiva de la interdependencia: la coordinación entre las especies y sus pulsos de vida. La selva es, en efecto, fruto de esta coordinación, que requiere cierta diplomacia. Para Eduardo Kohn, la selva y el bosque son lugares de complejas "ecologías de seres"<sup>56</sup>, redes de relaciones multiespecíficas gestionadas colectivamente. Se trata de una noción importante para desarrollar la interdependencia de las formas de vida en la Amazonía, pues, como nos contó la profesora, el río es parte de toda una ecología de seres, y, según Eduardo Kohn, esta ecología significa una gran diversidad de ensamblajes ecológicos que se constituyen mutuamente:

Conseguir comida a través de la caza, la pesca, la recolección, el cultivo y el manejo de una variedad de ensamblajes ecológicos involucra a la gente íntimamente con uno de los ecosistemas más complejos del mundo; un ecosistema repleto de una espectacular variedad de distintos tipos de seres que interactúan y se constituyen mutuamente.<sup>57</sup>

La vida junto al río, por tanto, está marcada por estas complejas interacciones ecológicas entre diversas formas y tipos de vida, y es a estos conjuntos de interacciones a los que se refiere Eduardo Kohn cuando habla de ensamblajes ecológicos. Anna Tsing también trae

---

<sup>55</sup> Entrevista con una profesora de la *Universidade Federal do Oeste do Pará* (UFOPA) que participa en una investigación sobre el río Tapajós. 2022

<sup>56</sup> Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*.

<sup>57</sup> Kohn, 7.

la importancia de estos conjuntos de seres como "conjuntos polifónicos"<sup>58</sup>, que se caracterizan por la diversidad de los ritmos, escalas y temporalidades de los intercambios multiespecíficos que constituyen los conjuntos como grupos abiertos en los ecosistemas. La noción de polifonía que recurre la autora tiene que ver con la atención a los ritmos múltiples que caracterizan esas dinámicas. Para Anna Tsing, "la polifonía es aquella música en la que se entrelazan diversas melodías autónomas"<sup>59</sup> lo que incluye momentos de armonía y disonancia, permitiendo una simultaneidad entre los "múltiples ritmos y trayectorias temporales de los conjuntos".<sup>60</sup>

Según la autora, las interacciones entre esta diversidad de especies y formas de vida, lo que Eduardo Kohn denomina "ecología de seres", da lugar a redes de coordinación: "olvidamos que la supervivencia en colaboración requiere la coordinación entre especies".<sup>61</sup> Si volvemos a lo que nos contaba la profesora sobre el pulso de los ríos, nos damos cuenta de que lo que nos está contando, que ella nombra de sincronía, se refiere a esta coordinación entre especies y conjuntos polifónicos basada en el pulso de inundación de los ríos. Así, el movimiento de inundación del río coordina mundos multiespecíficos: cuando el río crece, junto con él se mueven una serie de procesos metabólicos interdependientes que acompañan su crecimiento; las plantas, los peces y las personas, todas estas formas de vida se relacionan con la crecida de los ríos a su manera, y entre sí, a través de la crecida del río.

A mí me parece que el tema de la coordinación es central para pensar la interdependencia con el río, tanto en términos humanos como no-humanos. Para Anna Tsing, "en los conjuntos se desarrollan pautas de coordinación no intencional. Percibir tales pautas requiere observar la interacción de ritmos y escalas temporales en las formas de vida divergentes que se agrupan".<sup>62</sup> Propongo que la coordinación tiene que ver con la creación de lenguajes comunes entre especies. Construir redes de coordinación entre diferentes conjuntos polifónicos es como un acuerdo de voces entre esas formas de vida y sus ritmos. Además, no podemos olvidar que esta capacidad de coordinación no surge de un día para el otro, recordemos lo que nos dicen las *terras pretas*; es un acuerdo creado a partir de una larga temporalidad de relaciones entre los diferentes metabolismos y lenguajes de las

---

<sup>58</sup> Tsing, *La seta del fin del mundo*, 232.

<sup>59</sup> Tsing, 48.

<sup>60</sup> Tsing, 48.

<sup>61</sup> Tsing, 228.

<sup>62</sup> Tsing, 47.

especies implicadas en la vida junto a los ríos. Por eso, tampoco se trata de un proceso pacífico, pues entre momentos de armonía y momentos de disonancia, intenta tejer melodías; acuerdos y coordinaciones.

La historia, para Anna Tsing, tiene mucho que ver con la trayectoria de esos conjuntos y ensamblajes en los ecosistemas, para la autora "dichos conjuntos se forman, cambian y se disuelven: esa es la historia"<sup>63</sup>, lo que también nos recuerda que las coordinaciones, eso que estoy vinculando a un acuerdo de voces en lo que ella llama de conjuntos polifónicos, "aparecen y desaparecen a través de las contingencias del cambio histórico"<sup>64</sup>. Podríamos decir, entonces, que vivimos uno de esos momentos de cambio histórico de profundas transformaciones en esas coordinaciones y acuerdos ecosistémicos. Pero ¿qué es lo que pasa cuando se transforman esos acuerdos?; ¿qué es lo que pasa cuando se cambia drásticamente el pulso de los ríos y toda la coordinación interdependiente organizada por el? Según Anna Tsing, los conjuntos polifónicos están vinculados a formas de vida que forjan mundos: "Lo que yo denomino conjunto polifónico es, pues, la agrupación de todos esos ritmos como resultado de diversos proyectos de creación de mundos, humanos y no humanos".<sup>65</sup> Si es así, cuando cambian los términos de interdependencia que coordinan esos conjuntos, ¿se mueven los mundos?

La capacidad de forjar mundos no se limita a los humanos. [...] De hecho, todos los organismos construyen lugares de vida ecológicos, alterando la tierra, el aire y el agua. Sin la capacidad de crear entornos de vida viables, las especies se extinguirían. Y en ese proceso cada organismo transforma el mundo de todos los demás.<sup>66</sup>

Desde esa perspectiva, podríamos arriesgar que con los ríos coemergen mundos multiespecíficos, y que el río vivo es producido por los cruces metabólicos de esos organismos constructores que menciona Anna Tsing. Así, los diferentes tránsitos (¿cosmológicos?, ¿metabólicos?) entre naturalezas - o encajes, en términos de Moore - configuran condiciones de interdependencia que implican simultaneidades cosmopolíticas. El capitalismo, por ejemplo, organiza posiciones (y políticas) entre naturalezas humanas y extrahumanas en función de sus intereses productivos, así crea su

---

<sup>63</sup> Tsing, 233.

<sup>64</sup> Tsing, 232.

<sup>65</sup> Tsing, 49.

<sup>66</sup> Tsing, 45.

mundo. Ya las comunidades indígenas, o quilombolas, por ejemplo, suelen proponer otros encajes entre naturalezas humanas y extra-humanas, gestionando posiciones (y políticas) que responden a ontologías radicalmente diferentes de la propuesta por mundo capitalista.<sup>67</sup> Existe, por tanto, una diferencia ontológica en juego entre las formas de vida del capital y las formas de vida de los *povos da floresta*, que lleva a una cosmopolítica conflictiva, ya que algunos de los conflictos socioterritoriales configuran también conflictos entre mundos.<sup>68</sup> Para Eduardo Kohn "una antropología más allá de lo humano es necesariamente ontológica"<sup>69</sup>, y así es esencial reconocer realidades múltiples para más allá del relativismo cultural, buscando "a las maneras en que torna plural a la ontología, sin convertirla en cultura: diferentes mundos en vez de diferentes visiones del mundo".<sup>70</sup>

Es el conflicto entre estos diferentes mundos que nos conduce a la cosmopolítica. Isabelle Stengers, en su provocación cosmopolítica, habla de una pragmática que se hace presente desde el vínculo insistente con el mundo de las indeterminaciones, con el mundo de lo más-que-humano, encarnando espacios de fluctuación entre-mundos, desde un movimiento de insistencia del cosmos como espacio político.<sup>71</sup>

El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos.<sup>72</sup>

Un elemento que me parece importante en la proposición cosmopolítica formulada por Stengers, y que busco aproximarme, es la constante negación de una unidad pacificadora. Propongo pensar el Tapajós como un territorio cosmopolítico pues lo que importa aquí es que nos relacionamos con el territorio de los ríos del bajo Tapajós a partir de la superposición de tránsitos, y políticas, que configuran diferencias entre mundos y formas de vida, creando geografías e imaginarios a partir de experiencias heterogéneas,

---

<sup>67</sup> El perspectivismo amerindio, como propuesta teórica, hace interesantes aportes sobre esos otros encajes entre naturalezas humanas y extrahumanas desde las cosmologías de las poblaciones amerindias de las tierras bajas latinoamericanas. Véase las contribuciones de etnólogos como Eduardo Viveiros de Castro, Tania Stolze Lima y Aparecida Vilaça.

<sup>68</sup> Giraldo y Valdés Bize, *Conflictos entre mundos*.

<sup>69</sup> Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, 15.

<sup>70</sup> Kohn, 14.

<sup>71</sup> Stengers, "La propuesta cosmopolítica".

<sup>72</sup> Stengers.

dinámicas y conflictivas entre sí. Los ríos, por lo tanto, son fruto de "procesos de mundo" que buscan negar constantemente la captura de sus formas de vida por las fuerzas capitalistas, configurando así una dimensión insistente, pues insisten en metamorfosis rebeldes a lo largo del tiempo y del espacio de luchas amazónicas.

Las *terras pretas*, por ejemplo, serían una forma de expresión de esa insistencia rebelde, de esa persistencia de otros tiempos y otros mundos diferentes a la forma capitalista que el suelo no deja de regurgitar, incluso con todos los esfuerzos invertidos por la capa colonial. En ese sentido, hay lógicas de ordenamiento y desordenamiento de esos conjuntos de relaciones multiespecíficas. La construcción de esos conjuntos tiene que ver con elecciones políticas: por más que los encuentros sean indeterminados, ni todo es indeterminación en ellos, así que los conjuntos hablan de interacciones multiespecíficas que no son fortuitas, sino históricas. Así, desde el enfoque cosmopolítico, la noción de lo político está también relacionada a una forma de crear y gestionar diferencias entre-mundos.

Pero hay aquí una paradoja que no es menor, y creo que es muy importante no perderla de vista. Me parece que las diferencias en las luchas socioambientales no son sólo diferencias culturales, sino diferencias radicales, ontológicas en algunos casos, porque marcan formas distintas de concebir el mundo tal como es. De ahí la propuesta de muchos mundos en disputa, en conflicto. Pero, al mismo tiempo, hay una totalidad final que es el planeta mismo, es decir, mientras que eventualmente habitamos conflictos entre-mundos, también compartimos un mismo planeta habitable, que es sólo uno, en el sentido de que es un planeta que tiene límites materiales finitos, y que hay una dimensión de convivencia al menos en términos materiales. Esto genera un problema y un conflicto central que es la disputa sobre cómo coordinarse con esta materialidad planetaria, ya sea desde la explotación capitalista como máquina de naturaleza barata, o desde otras formas de organizar la interdependencia en el planeta. Desde una perspectiva que se pretende histórica es importante no perder de vista esta característica y paradoja, que tan bien han resumido los zapatistas: Un mundo donde quepan muchos mundos.

Así, cuando evoco la cosmopolítica, lo hago con la esperanza de que nos ayude, como una provocación, en términos de Isabelle Stengers, a trabajar sobre la radicalidad del conflicto en las diferencias de habitar el planeta más allá de la cultura, complicando el universalismo cartesiano, destacando las esferas conflictivas entre mundos, y las

capacidades necesarias para disputar este conflicto. Pero es importante no trivializar ni despolitizar la disputa por el planeta en su forma histórica y materialista, ni desconsiderar la radicalidad y conflictividad que esta frontera planetaria implica en el mundo compartido. Al final, compartimos un planeta en común, y no hay otro, y hay una tremenda disputa sobre los términos de cómo relacionarnos con este planeta compartido que no puede ser relegada a un segundo plano, especialmente en una tesis sobre un conflicto socioambiental; sólo hay un río Tapajós, y si ese río muere, no surgen otros. Al mismo tiempo, si muere, mueren con él los muchos mundos que lo componen.<sup>73</sup>

Esta tesis busca insertarse en las discusiones sobre los lenguajes políticos y las estrategias colectivas de resistencia contra el despojo extractivista en América Latina, especialmente desde el ejercicio de pensar la producción de lo común en la región amazónica. Para eso, la idea es contribuir con un aporte que considere la interdependencia con el río Tapajós desde su dimensión multiespecífica, para, de ahí, buscar cómo la vida junto al río influye en la creación de lenguajes y capacidades políticas de lo común. Siguiendo las prácticas de la educación popular en el campo, quedó claro que para pensar *cómo* se hace política junto al río, haciendo del río lugar de lo común, es necesario poner especial atención a las dimensiones subjetivas de estas capacidades como herramientas de la producción de lo común; especialmente en el papel de la memoria y los recuerdos en la disputa sobre los términos de interdependencia con el río en la región del bajo Tapajós. ¿Cómo la interdependencia con el río construye formas de lo político en la región del bajo Tapajós?, ¿Cuáles vínculos se construyen con el río que lo constituyen como un cuerpo de lo común?, ¿Qué politicidades son esas del común amazónico?, ¿Cómo la educación popular ayuda en su producción? Y antes: ¿Qué es lo que me refiero con producir lo común?

Una vez me dijeron que aprender otra lengua es un ejercicio muscular. Propongo que veamos la producción de lo común como esfuerzo muscular por articular otro lenguaje - como una lengua que se mueve aprendiendo los sonidos, los golpes, los vientos, los vacíos y los equívocos necesarios para dar cuerpo a un lenguaje disidente. Lo común se presenta entonces como un órgano que habla, se mueve, y crea músculo - algo del orden del

---

<sup>73</sup> Sobre este punto, quisiera agradecer especialmente las discusiones en el "Seminario de Entramados Comunitarios y formas de lo político" de la BUAP, que me ayudaron mucho a problematizar y complejizar el debate sobre la diferencia ontológica, y consecuentemente lo que venía intentando articular con la cosmopolítica, ayudándome a tejer una perspectiva que no perdiera de vista los acontecimientos históricos y los límites materiales en juego.

ejercicio, del sudor, de la estrategia, y luego: del aprendizaje. Un esfuerzo continuo de construcción y significación conjunta, de experimentación de modelos, de sensibilidad, de textura, de sabor - la experiencia y la praxis colectiva como columnas vertebrales para la elaboración de estrategias que puedan crear autonomías y antagonismos en relación con las dinámicas de captura y reproducción capitalistas. En suma, producir lo común es un ejercicio muscular de reorganización y enfrentamiento desde una calidad de fuerza que requiere movimiento constante, lo que incluye un proceso de aprendizaje, ya que los músculos aprenden a moverse, cómo las piernas aprenden a caminar.

Así, busco mirar las diferentes estrategias que hacen posible la existencia y la persistencia de lo común en el Tapajós a partir de la atención al esfuerzo colectivo por parte de la educación popular y sus pedagogías críticas en la creación de gestos, códigos y acuerdos que conforman sus propios sonidos, ejercicios, y políticas, en clave disfuncional a las capitalistas. Son modelos de responsabilidad colectiva basados en vínculos de interdependencia que se resisten a las lógicas del capital desde diferencias radicales, a menudo ontológicas. Hay que tener en cuenta que no existe una fórmula: no es como una receta de pastel que te da tu amigo y te dice que para que te salga bien sólo tienes que no sustituir ninguno de los ingredientes. Al contrario, se trata más bien del gigantesco abismo de crear una receta propia, con tus propios ingredientes ancestrales - equivocarse acertando, entendiendo que la práctica es dueña de sí misma.

Para eso, entender la producción de lo común en clave relacional es central, ya que nos permite concebirlo no como una categoría fija de llegada, sino como una estrategia muscular que se actualiza y se ejercita a partir de cuestiones concretas, cotidianas, colectivas y contextuales. Así, las prácticas de producción de lo común parecen presuponer esfuerzos por construir conjuntos/dinámicas/geografías de interdependencia a partir de la producción de vínculos relativos a una red de cuidados construida a través de la ocupación, desplazamiento y subversión de lo colectivo. Es decir, pensar lo común en clave contextual implica reconocerlo como una capacidad de decisión política construida a partir de prácticas situadas en escalas y ritmos específicos al territorio, configurando un ejercicio continuo de aprendizaje y capacidad de decisión colectiva que implica la subversión de la lógica capitalista como modelo organizativo.

Sin embargo, es importante no perder de vista que las tramas de interdependencia también son construidas desde vínculos cotidianos útiles a la reproducción del capital, es decir, no

son monopolio de los tejidos disidentes: el capitalismo también se reproduce bajo dinámicas interdependientes, lo que caracteriza un cotidiano habitado por relaciones mezcladas y complejas, o, como diría René Zavaleta, abigarradas. Así que disputar, retomar, y defender las relaciones de interdependencia disfuncionales al capital presupone comprender también cómo funciona la "reorganización capitalista de la condición de interdependencia".<sup>74</sup> En ese sentido, para Mina Lorena Navarro y Raquel Gutiérrez "el capital gestiona la interdependencia en términos de explotación"<sup>75</sup>, y a partir de separaciones; entre ellas el divorcio de lo natural y lo social como entidades rotas desde una cosmovisión que ilusiona la posibilidad de su aislamiento.

Además, la propuesta de concebir la interdependencia como condición para toda y cualquier forma de vida incluye no perder de vista que comprender la interdependencia significa comprender relaciones, intercambios metabólicos que se configuran de acuerdo con el entrelazamiento constitutivo de pelo menos tres dimensiones: simbólicas, políticas y afectivas. Por lo tanto, pensar los vínculos de interdependencia que organizan la trama de la vida en un territorio es pensar en clave relacional, y por tanto conflictiva y desigual, lo que está lejos de una concepción romántica de la interdependencia.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Linsalata, "¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia", 14.

<sup>75</sup> Navarro y Gutiérrez, "Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos", 49.

<sup>76</sup> Linsalata, "¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia", 16.



Baño en el *igarapé* cerca de Alter do Chão. Fuente: Imagen de la autora, 2018.



Lavando la canoa en el *igarapé* cerca de Alter do Chão. Fuente: Imagen de la autora, 2018.

Muchas veces escuché en el campo que las comunidades dependían del río para todo. Todo, todo, todo, todo, repitieron varias veces las personas con las que hablé. Este insistente e inmediato reconocimiento de totalidad es tan inquietante como interesante. Me ponía muy atenta a lo que podría indicar esta aparente totalidad. Mi pensamiento, más o menos entrenado por el mundo académico, se debatía con preguntas del tipo: ¿cómo desentrañar ese "todo" al principio tan opaco?; ¿por qué tan insistente ese todo-todo-todo?

— ¿Cómo ves que dependes del río?

— Con todo. Todo, todo, todo, todo, todo, todo, todo. Ya sabes, el agua.. Nosotros.. Nuestro cuerpo es agua. El río de agua dulce.. Nosotros..<sup>77</sup>

Siento que la presencia de este sentido de totalidad prefigura un reconocimiento cosmológico. ¿Pero qué forma de totalidad es esa? Kohn relaciona el *sumak kawsay* (Buen Vivir) con algo que él llama de "simples totalidades" de la selva viviente, un vínculo que creo que nos puede ser útil para desentrañar ese punto:

El *sumak kawsay*, en este sentido, es un llamado a encontrar un camino para vivir bien, acudiendo a la manera especial en que un bosque - esa ecología densa de seres, donde sea que se encuentre - tiene la capacidad de manifestar la armonía topológica de una simple totalidad de cualquier índole. Gracias a su densidad vital, los bosques tropicales amazónicos y quienes viven con ellos dan expresión a esta totalidad de una manera sin igual en este planeta<sup>78</sup>

Parece que de algún modo esta totalidad que surge en las pláticas y encuentros en el Tapajós tiene que ver con ese otro tipo de totalidad, que no responde a la homogeneidad sino a la coordinación entre una gran densidad de seres y formas de vida heterogéneas. Una manera de reconocer formas de vida marcadas por una cotidianidad de *interdependencia radical* con la ecología de seres de la selva viviente. Esa otra totalidad, que Kohn llama de *simple totalidad*, tiene que ver con el manifiesto de una armonía entre seres; lo que nos devuelve a la coordinación en la interdependencia, y a como esta se establece a partir de cooperaciones y acuerdos entre las trayectorias multiespecíficas de ese universo polifónico. En ese sentido el Buen Vivir podría, en parte, ser una expresión de esa simple totalidad y sus acuerdos de voces. Para profundizar un poco en esa

---

<sup>77</sup> Entrevista con una joven indígena educadora del Tapajós, 2022.

<sup>78</sup> Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, 16.

hipótesis, vamos a lo que un miembro un colectivo que actúa en la defensa del PAE Lago Grande me contó sobre lo que ellos comprenden por Buen Vivir:

Porque así, nosotros ya vivimos el Buen Vivir, sólo no entendíamos lo que lo definía... ¿Qué palabra lo definía? Porque el Buen Vivir para nosotros es despertarse por la mañana, ver salir el sol, mirar la noche, las estrellas, la luna, despertarse con el sonido de los pájaros, ir y venir.... Es bañarse en el río, bañarse en el igarapé... [...] Entonces, cuando vemos lo que definía aquel vivir, empezamos a entender también que este buen vivir venía de los pueblos originarios, de los pueblos indígenas, que ya venían practicando esto hace muchos siglos. Sólo queríamos profundizar más en este término, en la palabra "Buen Vivir". Pero, ¿qué es el Buen Vivir? El Buen Vivir nosotros ya lo vivíamos. Es que no teníamos una palabra para eso, lo llamábamos de otra manera, a veces incluso "bienestar", pero nos dimos cuenta de que no es "bienestar", "bienestar" es otra cosa. [...] Así que simplemente fuimos profundizando en ello, y es como siempre decimos: somos un colectivo que también está en proceso de entender mejor esta palabra. [...] Por ejemplo, otra cosa importante es entender el Buen Vivir que ya se está discutiendo en otros países, Bolivia, Perú, Ecuador... Ellos han estado discutiendo este término de respetar los derechos de la naturaleza, de decir que la naturaleza es parte de nosotros y que no es un objeto, es un ser con derechos también [...] Nosotros somos el territorio. Así que cuando miro un árbol, no lo veo como algo que me pertenece, sobre lo que tengo dominio. No, en medio de todo este escenario que llamamos biodiversidad, un pájaro, un árbol... yo sólo soy uno más en medio de todo eso.<sup>79</sup>

A partir de lo que nos cuenta el joven parece que el Buen Vivir para él y su colectivo pasa por el reconocimiento de una forma de vivir la interdependencia con los tiempos (mañanas, noches, y días) compartidos entre entidades humanas y no humanas (la gente, los pájaros, las estrellas, la luna, el río) que coordinan y constituyen la vida en el planeta. No como objetos, sino como compañeros, seres de derechos; lo que se configura como una forma antagónica a la forma capitalista de organización de la vida. Me parece importante ese ir y venir que el menciona, un ir y venir cotidiano entre otros seres que reconoce un ritmo y una coordinación en la diversidad de la experiencia de los territorios, abriendo para una realidad mucho más amplia que la humana, vinculada a un saber ancestral que, como él nos comenta, viene de tradiciones indígenas originarias milenarias. Cuando dice que se comprende apenas como uno más en medio de todo un universo

---

<sup>79</sup> Entrevista con un joven de un colectivo que actúa en la defensa del territorio del PAE Lago Grande, 2022.

biodiverso, lo conecto con una forma de reconocer la parcialidad de la experiencia humana junto a esa simple totalidad de la trama de la vida en la selva viviente.

Así que la interdependencia, cuando parte de ese otro vínculo ontológico con lo que llamamos naturaleza, parece conducir a la proposición cosmopolítica, pues tiene que ver con una otra forma de gestión entre-mundos, construida desde una propuesta política concreta, que a la vez es también cosmológica, de cómo vivir junto de los muchos seres y mundos multiespecíficos que constituyen la trama de la vida en los territorios. Entonces, teniendo en cuenta que esa gestión entre mundos y sus términos de interdependencia configura un proceso de lucha vinculado a propuestas cosmopolíticas, me parece que el territorio del río es creado y coproducido por esas cosmopolíticas en disputa. Es decir, una de las formas en que estas cosmopolíticas persisten y resisten es marcando el paso de las luchas amazónicas por la defensa de los territorios. Pero ¿qué es lo que persiste? Creo que parte de la respuesta a esa pregunta está en observar el enfrentamiento cosmopolítico sobre cómo se reproducen esas relaciones con los ríos como cuerpos de agua propositivos de haceres políticos anticapitalistas.

### 1.3 Las fronteras como límite y posibilidad



*Grito Ancestral dos povos do baixo Tapajós.* Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Ya hacía mucho calor cuando empezaron a servir el desayuno en la Ponta do Surucuá. El barco en el que íbamos había salido a la noche del día anterior de la aldea de Muratuba, en el territorio Tupinambá, donde se había realizado la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación por mercurio del río Tapajós, organizada por movimiento indígena Tupinambá del bajo Tapajós, junto a otras organizaciones. Llegamos a la playa situada a orillas del río Tapajós para el acto del Grito Ancestral en al menos tres barcos grandes, cada uno financiado por alguna organización. La punta del Surucuá está a algunas buenas horas de la ciudad de Santarém, variando considerablemente si se viaja en barco o en lancha rápida.

El bajo río Tapajós es muy ancho y profundo, lo que permite el tránsito de grandes embarcaciones. Así que su posición estratégica, sumada a su dimensión, resulta en un ritmo constante de grandes balsas que suben y bajan el río sin parar: día y noche el río Tapajós es la carretera de todo tipo de mercancías. Estas balsas suelen transportar materias primas como madera, granos, minerales, y quién sabe qué otra suerte de productos legales e ilegales. Al mismo tiempo, otro tipo de embarcaciones cruzan el río,

como los barcos amarrados en la Ponta do Surucuá en el día del Grito Ancestral. Estos no llevan mercancías, sino muchos jóvenes del movimiento indígena del bajo Tapajós y sus hamacas, pancartas de protesta, comidas, rituales, canciones, y bailes. El objetivo de los organizadores del Grito era interceptar una de las balsas de mercancías que bajan por el río en dirección a Santarém. La negociación era vía radio y dependía de convencer al responsable de la balsa en permitir que algunos representantes del movimiento subieran con una pancarta de protesta para que fueran fotografiados, dejando claro que se trataba de una manifestación pacífica.

Cuando se aproximó la primera balsa bajando por el río, dos embarcaciones con cantos y danzas de resistencia zarparon hacia ella; yo estaba como fotógrafa en la embarcación más pequeña, junto con otros fotógrafos y miembros de equipos de medios de comunicación independientes. Nos habían dado instrucciones específicas sobre qué imágenes eran de interés para el movimiento. Cuando nos acercamos lo suficiente para comunicarnos por radio nos enteramos de que el comandante de la balsa no sólo no aceptó ningún tipo de negociación con el movimiento, sino que también amenazó: "si se acercan, voy a disparar". Así que seguimos las balsas durante un rato, a distancia, con los jóvenes indígenas cantando y bailando en protesta y afronta ante la presencia de la gigante de mercancías que bajaba armada por el río.



Encuentro con la balsa de mercancías en el río Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jóvenes indígenas con la pancarta "*Amazônia Livre, Amazônia Viva*" frente a la balsa de mercancías en el río Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jovenes indígenas durante el Grito Ancestral. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Embarcación del Grito Ancestral a punto de partir en dirección a la balsa de mercancías. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Embarcación del Grito Ancestral. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jóvenes durante el Grito Ancestral. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Cantando en la embarcación durante el Grito ancestral. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Cantando en la embarcación durante el Grito ancestral. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Balsa de mercancías bajando el río Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jóvenes indígenas cantando y bailando durante el grito ancestral. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Esta simultaneidad entre formas radicalmente contradictorias de relacionarse con el río Tapajós es una constante. Hay una superposición de formas de vida conflictivas que tensionan y disputan el territorio desde prácticas de mundo antagónicas. En este caso, la balsa con un sujeto armado, cargada de mercancías, y las dos embarcaciones del Grito Ancestral de los pueblos del bajo Tapajós, cargadas de cantos, danzas y gente enfrentándose a la magnitud del capital con sus cuerpos, palabras y ritmos ancestrales. Estos encuentros conforman un carácter fronterizo entre los diferentes medios de existencia y convivencia junto al río.

Por tanto, planteo el Tapajós como zona fronteriza no porque vive entre fronteras de estados-nación, sino porque vive bajo una gran intensidad de confrontación entre lógicas contradictorias de organización de la vida. Reconociendo las fronteras como "líneas de frente donde se dan los procesos más intensos de expansión capitalista en cada momento histórico"<sup>80</sup>, pero también como lugares donde se pueden encontrar potentes procesos de insurgencia y "trincheras de resistencia".<sup>81</sup> Entonces, la noción de frontera que aquí retomamos guarda un duplo significado, al mismo tiempo como "límite y posibilidad".<sup>82</sup> Límite porque configura barreras, o al menos tensiones, al avance de la forma capitalista de organización de la vida, a través de la existencia de otras formas de vida disfuncionales al capital, y posibilidad porque configura trincheras propositivas de lenguajes de defensa de esas otras formas de vivir junto al río, centradas en la reproducción de la vida ella misma, y no en el metabolismo capitalista.

Así, lo que intento construir aquí se disloca un poco de los enfoques tradicionales sobre la noción de frontera en la Amazonía, pues la idea es traer la frontera como un proceso relativo, principalmente, al intenso enfrentamiento entre diferentes formas de vivir junto. Es decir, las fronteras, antes que nada, son entidades de mediación, negociación, y por lo tanto organización, de territorios de diferencia. Existen mediando flujos y formas según las dinámicas de poder en juego, y sus asimetrías. Así, la noción de frontera se explota para más allá de las fronteras económicas, extractivas, y nacionales, sin negar la importancia de éstas, pero buscando un enfoque que las reconozca también y, sobre todo, como territorio de tensiones entre diferentes formas de vida.

---

<sup>80</sup> Cruz Hernandez et. al., "Introducción. Vivir, caminar encarnar las fronteras. Insurgencias territoriales frente al capital".

<sup>81</sup> Cruz Hernandez et. al.

<sup>82</sup> Cruz Hernandez et. al.

La noción de frontera siempre ha sido muy debatida en los estudios sobre la Amazonía, especialmente desde los enfoques geopolíticos sobre la región y sus diferentes ciclos extractivos. Muchas veces trabajada desde su significado geopolítico, es común escuchar que la Amazonía es esa gran frontera para el avance del capital global. También la noción de frontera es ocupada para debatir el patrón de crecimiento económico capitalista en la formación estructural latinoamericana desde el paradigma del crecimiento económico lineal del progreso, que avanza devorando tierras y recursos naturales entendidos como infinitos. Así, a partir de un análisis geopolítico, la frontera surge como elemento estructural del crecimiento económico capitalista en Brasil, y en América Latina en su conjunto – un concepto espacio-temporal que "se expande o se retrae en función de la coyuntura económica y política"<sup>83</sup>, de carácter elástico. Con la proliferación de las fronteras y sus superposiciones en la heterogeneidad del territorio amazónico, este enfoque se complejiza.

En el libro "La frontera como método"<sup>84</sup>, Sandro Mezzadra y Brett Neilson discuten la noción de frontera evidenciando su carácter polifónico. Argumentan que en los últimos años los procesos de globalización (en contra de lo que muchos entusiastas preveían) han contribuido más a la proliferación que a la reducción de las fronteras en el mundo, complejizando considerablemente el análisis de sus funciones políticas y económicas. Así, invitan a un interesante planteamiento de la frontera no sólo desde su función de obstrucción, sintetizada en la imagen del muro y las rejas, explotando su significado para un análisis de las fronteras como lugares de gestión de flujos diversos, destacando su capacidad dinámica de reorganización constante del espacio social.

De este modo, las fronteras no serían sólo lugares de separación o límites, sino sobre todo territorios de mediación (a menudo violenta) de lógicas conflictivas, lo que significa, por ejemplo, que pueden llegar a unir elementos en medio de la disputa, y no sólo separarlos. Lo que se conecta con la propuesta de la frontera no solamente como límite, pero también como posibilidad, en el sentido de apertura a esa reorganización del espacio social desde complejas disputas y mediaciones de la diferencia en juego en los territorios fronterizos.

Los autores argumentan que la simultaneidad y proliferación de fronteras en la actualidad no quita importancia a los debates en torno a los estados-nación, sus escalas y todo lo que

---

<sup>83</sup> Koiffmann Becker, "Geopolítica de la Amazonia".

<sup>84</sup> Mezzadra y Neilson, *La frontera como método, o, la multiplicación del trabajo*.

significan sus fronteras constitutivas (especialmente en los territorios marcados por la diferencia colonial). Pero tampoco pueden reducirse a ellos. Así, la propuesta es más bien conectar el debate en torno a las fronteras de los estados-nación con una situación en la que éstas se ven afectadas por una proliferación de otras fronteras que, desde su coexistencia y superposición, también juegan un papel esencial en la reorganización y jerarquización de la vida. Además, destacan que en este paradigma fronterizo las escalas necesitan de atención:

Estamos convencidos de que una de las principales características de los procesos de globalización contemporáneos consiste en la continua transformación de las diferentes escalas geográficas cuya estabilidad ya no puede ser dada por hecho. Y no se trata solamente de una cuestión de coexistencia de múltiples escalas que dan forma al desarrollo de los eventos y procesos, ya que esto siempre ha sido un aspecto de la constitución espacial del mundo. [...] [Lo que] se encuentra en juego es la tendencia de la escala a tornarse, al mismo tiempo, más volátil y determinante; es decir, **la intensificación de sus capacidades contradictorias** para contener la actividad social y para cambiar y mutar según su resultado.<sup>85</sup>

Esa intensificación contradictoria que hace que las diferentes escalas sean al mismo tiempo más volátiles y determinantes nos permite comprender un poco más la situación del Tapajós y el vértigo que producen los cruces entre escalas de la región. Hay un proceso de profunda contradicción entre escalas y dimensiones que permite la simultaneidad entre navíos transatlánticos que cruzan océanos para exportar soja a China, según las fluctuaciones del capital, y canoas y embarcaciones locales de pequeño y mediano porte que flotan según las demandas locales. Es imposible transmitir la extrañeza que provoca este contraste al llegar y salir de Santarém en barcos pequeños (al lado de los transatlánticos, todos los barcos son pequeños), al lado de cargueros monumentales que se abastecen de granos en el puerto de la Cargill. La creciente capacidad contradictoria de escalas y fronteras permite la profundización del abismo entre estas dos escalas de vida a lo largo del tiempo, ya que estas divergencias se hacen cada vez más intensas e insoportables a medida que avanzamos en el colapso climático.

Esos procesos evidencian cómo la danza de las amenazas extractivas está relacionada con procesos de transformación continua, que organizan no sólo las relaciones económicas,

---

<sup>85</sup> Mezzadra y Neilson, 85. Resaltado propio.

en el sentido tradicional del término, sino también las formas de vida. El Tapajós es un caso paradigmático debido a la superposición de varias ofensivas extractivas en el territorio: ya sean empresas mineras, hidroeléctricas, minería ilegal, turismo, empresas madereras, o el agro. Traer la frontera como método nos da herramientas interesantes para entender cómo estos diversos frentes extractivos se retroalimentan entre sí, más también como las formas de resistencia proponen alternativas a esa retroalimentación.

Pero ¿cuáles elementos configuran lo que estamos aquí llamando de fronteras? Las fronteras existen en un doble movimiento entre materialidad y subjetivación. Es decir, las fronteras implican corporalidades, configuran conjuntos humanos y más-que-humanos en relaciones de colaboración que pueden ser aterrizadas física y materialmente, pero también pueden ser subjetivas, inmateriales e imaginadas. La primera vez que escuché el término "*matogrossización*"<sup>86</sup> estaba en la cocina del departamento que rentaba en Copilco, en Coyoacán, a la vuelta de la ciudad universitaria de la UNAM. Amanecía y mientras pasaba el café escuchaba un podcast llamado "sobre el cambio climático". La presentadora iba en un camión en dirección al altiplano del estado de Pará, y hablaba con el conductor, quien decía que en algunas partes del estado de Pará la gente ya tomaba *açaí*<sup>87</sup> como lo hacen en el estado de Mato Grosso, más parecido a un helado, muy dulce, y mezclado con guaraná. De ahí la presentadora contaba que el avance de la frontera del agronegocio implicaba la "*matogrossización*" de Pará, que no sólo se expresaba con cambios ambientales, sino también en los hábitos de la gente, y yo pensaba, en las formas de vida.

La expansión del agronegocio por la Amazonía, por lo tanto, no ocurre sólo en términos de modos de producción y acumulación, sino también a partir de sistemas simbólicos, tensionando prácticas culturales e imaginarios colectivos. Esta atención al carácter polifónico de las fronteras, tomadas como un conjunto de relaciones sociales en conflicto, nos permite mirarlas como productoras de materialidades, subjetividades, y lenguajes políticos que organizan flujos y tensiones específicos a sus períodos históricos. En este sentido, las fronteras serían también territorios de posibilidad. Y aquí retornamos a la propuesta de las fronteras como límite y posibilidad:

---

<sup>86</sup> El término se refiere al estado de Mato Grosso, donde el agronegocio es muy consolidado, y que limita con el estado de Pará.

<sup>87</sup> El *açaí* es una fruta brasileña tradicional de la región Amazónica.

Como hemos mencionado, desde esta lógica las fronteras son límite y posibilidad. Límite cuando las lógicas del capital rodean y cercan las vidas humanas y lo vivo en los territorios, posibilidad cuando los cuerpos-territorios agrietan, desmontan y ensayan caminos hacia otros horizontes posibles, múltiples, vivibles y comunes; es decir, el territorio se va encarnando con nuestras insurgencias colectivas.<sup>88</sup>

Las fronteras, por lo tanto, incluyen formas de vida que chocan con otras de forma asimétrica, lo que configura muchas veces una disputa por los contornos y el control de dónde empiezan y terminan las cosas, configurando conflictos por la determinación de los límites entre las diferentes formas de vida. Estos choques y enfrentamientos acaban gestionando lenguajes creativos de resistencia y, de un modo u otro, de coexistencia<sup>89</sup> en contextos sometidos a intensas disputas de poder. Dichos territorios se convierten en frentes combativos, y así configuran no sólo lugares de expansión cíclica de las formas capitalistas, sino también lugares donde estas lógicas del capital chocan con antagonismos. En la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación por mercurio del río Tapajós, organizada por el movimiento indígena Tupinambá del bajo Tapajós en la aldea Muratuba para debatir el tema, y en el día siguiente zarpando para el Grito Ancestral, esa noción de enfrentamiento entre vectores de fuerza antagonistas era constantemente convocada en las participaciones de los liderazgos indígenas y comunitarios, como por ejemplo:

Para eso es nuestro grito ancestral, para unir aún más nuestra lucha, para que podamos detener todo lo que está pasando. Y estoy segura de que, con la lucha de ustedes, con nuestra unión, detendremos todos estos problemas que están surgiendo, y vamos a hacerles ese enfrentamiento.<sup>90</sup>

Así que mañana tenemos un enfrentamiento ahí afuera, contra las barcas, y no porque queramos, sino porque pensamos en nuestros hijos que son pequeños y están naciendo, porque cómo decía mi padre, lo que él nunca vio, lo veremos nosotros.<sup>91</sup>

Nosotros vamos para el enfrentamiento, vamos a hacer el Grito Ancestral allá en la Ponta do Surucúá, [...] nosotros estamos corriendo riesgo de vida, entonces

---

<sup>88</sup> Cruz Hernandez et. al., “Introducción. Vivir, caminar encarnar las fronteras. Insurgencias territoriales frente al capital”, 13.

<sup>89</sup> No pienso en la coexistencia como algo pacífico, sino, por el contrario, como simultaneidad conflictiva y todo lo que ello puede implicar, incluidas formas y prácticas de violencia.

<sup>90</sup> Discurso de una *cacica* del Territorio Tupinambá en la Audiencia Pública Popular, 2022. Se ocupa popularmente el término *cacica* para las mujeres indígenas caciques (líderes) de sus aldeas.

<sup>91</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

vamos para la lucha, vamos para el enfrentamiento, vamos a transmitir nuestra indignación por lo que está pasando aquí en el bajo Tapajós, en nuestras aldeas aquí en frente de este río, ellas están en riesgo, especialmente con el mercurio [...] nosotros estamos muy preocupados con esta situación. [...] Las generaciones futuras están ahí, entonces estamos preocupados con esta situación. ¡*Surara!*<sup>92 93</sup>

La idea de barrera estaba presente en muchas de las participaciones de la audiencia popular, en relación directa con la noción de la frontera como territorio de enfrentamiento donde se busca dibujar límites. Así, esas zonas configuran también barricadas contra el avance del capital, situaciones complejas donde no hay sólo un vector de fuerza (el avance de la frontera extractivista, por ejemplo), sino varios otros (los cuerpos-territorios en resistencia que proponen y provocan otras fronteras, como las comunidades ribereñas, indígenas y quilombolas, y los *povos da floresta* en general). De ahí su carácter asimétrico (que implica coexistencias desiguales y por lo tanto conflictivas), y su potencia polifónica.

Estas experiencias fronterizas simultáneas pueden leerse desde la interseccionalidad, pero no sólo desde el cruce de lógicas opresivas de clase, raza, género, etc, sino también desde una coemergencia de lenguajes de resistencia que crean diferentes herramientas e inteligencias de tránsito y supervivencia entre territorialidades en disputa. Las fronteras y su tránsito raramente configuran lugares fáciles y pacíficos, por el contrario, en general configuran lugares que exigen habilidades de tránsito delicadas y tensas, donde la violencia se materializa intensamente en la vida cotidiana de los cuerpos en movimiento. No hay que perder de vista que las fronteras están formadas por cuerpos y corporalidades concretas, humanas y no humanas, que viven estas experiencias creando los territorios. Así el territorio depende de los cuerpos que se crean junto a él por generaciones. En una de las entrevistas, con un joven de un colectivo que actúa en la defensa del territorio del PAE Lago Grande, él me contaba sobre ese proceso desde su experiencia en el territorio:

Entonces, para mí, por ejemplo, el territorio, como dije, viene de esta lucha, pero el territorio se empieza a construir a partir de la cabanagem, los negros, los indígenas... Ellos construyeron el territorio. Ellos que han descubierto las orillas de los ríos. Los caminos. Y hay varias comunidades hoy en el PAE Lago Grande, que es un territorio que todavía carga mucho esta cuestión de la ancestralidad,

---

<sup>92</sup> *Surara* en Nheengatu significa Guerrero o Gerra, y muchas veces es ocupado también como un saludo, mezclando saludo y grito de guerra.

<sup>93</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

porque hay comunidades que existen hace mucho tiempo, pero fueron los cabanos los que las han descubierto. Fueron los indígenas. [...] Por eso, este territorio, nuestra lucha, tiene todo que ver con lo que nos compone allá dentro. [...] El territorio sólo existe si se lucha por protegerlo, por mantenerlo en pie. Así que se trata de decir esto: me reconozco que no estoy en el territorio, yo soy el territorio.<sup>94</sup>

El relato también nos recuerda que dichas experiencias de enfrentamiento en los territorios no son simétricas, pues los cuerpos no son iguales. Existen diferencias fundamentales en cómo los distintos cuerpos, corporalidades e identidades habitan estas experiencias fronterizas, como las diferencias de género, raza y clase, que organizan dinámicas centrales en relación a esta experiencia en los territorios. La participación de una mujer indígena en la Audiencia Pública Popular sobre contaminación por mercurio del río Tapajós nos da un ejemplo de cómo operan esas diferencias, más específicamente al respecto del aspecto racial y de clase, desde la experiencia de la disputa por los territorios:

Hoy estamos sufriendo todo esto y tenemos que hablar porque hay este racismo, las vidas que valen más y las vidas que valen menos, ciertamente si fueran personas de la alta sociedad, personas ricas, serían tratadas de forma diferente, entonces ¿quién puede morir en este país? ¿Quién puede vivir? [...] Si no nos movilizamos, seguramente no se hará nada, porque somos nosotros, así que existe este racismo muy fuerte hacia los pueblos.<sup>95</sup>

Es evidente que esas diferencias organizan intersecciones en la sociedad como un todo, cruzando diferentes escalas, realidades y territorios, pero se profundizan en la frontera, haciendo de ellas zonas de "(super)interseccionalidad"<sup>96</sup>, lugares donde se hacen evidentes los cruces entre diferentes experiencias de mundo, lo que implica desigualdad y violencia, pero también resistencia e insurgencia. Un ejemplo es lo que nos cuenta el joven del colectivo, sobre el protagonismo de las poblaciones negras e indígenas en la creación del territorio del PAE Lago Grande, cuerpos que suelen ocupar lugares de mayor vulnerabilidad en las estructuras jerárquicas de opresión moderno-coloniales-patriarcales, y que consecuentemente son más impactados por el avance de las fronteras del capital

---

<sup>94</sup> Entrevista con un joven de un colectivo que actúa en la defensa del territorio del PAE Lago Grande, 2022.

<sup>95</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

<sup>96</sup> Magalhães, Rocha, y Assis, "A fronteira latino-americana como espaço da (super) interseccionalidade. Corpos e territorios nas (re)conquistas coloniais".

extractivo, pero que quizás por eso mismo más combativos a la hora de crear estrategias de resistencia a estas fuerzas.

Así, los territorios se van encarnando a partir de las insurgencias colectivas de resistencia. Por eso las situaciones de frontera traen un carácter de posibilidad importante de ser resaltado, porque es un enfoque que permite visibilizar todo el trabajo colectivo en los territorios como un vector de fuerza propositivo a las situaciones de enfrentamiento y mediación características de la frontera. En ese sentido la frontera como posibilidad habla de todo ese esfuerzo colectivo por encarnar los territorios defendiendo y produciendo lo común desde diversas trincheras y posibilidades de lucha.<sup>97</sup> Existen varios ejemplos de esos ejercicios en el bajo Tapajós, como la agricultura familiar, la comunicación popular, y la educación popular, para citar algunos. En el campo pude acompañar, junto con el equipo de una ONG, parte de la Asamblea de las Mujeres Kumaruaras, en el territorio indígena Kumaruara de la Aldea Solimões, a las orillas del Río Tapajós. La discusión alrededor de la agricultura familiar fue retomada diversas veces por ellas, este fragmento resume bien el motivo de la centralidad del tema:

¿Por qué hoy en día estamos tan preocupadas por la agricultura familiar? Aquella agricultura que solíamos plantar con nuestros antepasados, con nuestras abuelas, con nuestras madres. Porque lo que compramos en el supermercado provoca enfermedades. En realidad, no nos estamos alimentando, estamos adquiriendo enfermedades. Y aquí viene la cuestión de la presión arterial, la diabetes, ¡los niños tienen diabetes! ¡Los niños tienen la presión alta! ¿Y dónde está todo esto? En la alimentación. Así que hoy en día, la gente que tiene dinero, en las ciudades, en las grandes ciudades, no come productos de supermercado. Los grandes productores de soja no comen lo que ponen en el supermercado para que nosotras lo comamos. Porque todo está contaminado. Especialmente el aceite. Los granos, aún peor. Recuerdo que cuando era niña casi no comíamos frijoles, ni arroz, porque no teníamos acceso a ese tipo de alimentos. Nuestra alimentación era caza, pescado y harina. Tanto es así que aprendimos a comer todo con harina, sandía con harina, plátanos con harina, naranjas con harina, piñas con harina, ¿no? Y así nos educaron, y así vivieron nuestros abuelos y bisabuelos durante años y años, mi abuela murió con 90 años, sin ningún tipo de enfermedad. [...] Por eso hoy en día se habla mucho del tema de la seguridad alimentaria, en todos los encuentros, en todas las asociaciones, para que seamos conscientes de ello. Porque no es sólo el aire y el agua, ahora también son los alimentos que están contaminados.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Lozano et. al., *Fronteras y cuerpos contra el Capital*.

<sup>98</sup> Discurso de una mujer en la Asamblea de Mujeres Kumaruaras, en la aldea Solimões, Territorio Kumaruara a las orillas del río Tapajós, 2022.

Así, la agricultura familiar surge como una posibilidad y estrategia central para sobrevivir al avance y consolidación de la frontera extractiva en el territorio, principalmente en relación al avance del agronegocio que, en ese caso, como bien nos recuerda ella, al contaminar el aire, la tierra y el agua, termina contaminando toda la cadena interdependiente al territorio, incluidos los alimentos. Cómo las mujeres son las que más trabajan la tierra y la agricultura familiar, además de ser las que terminan con mayores responsabilidades por los trabajos de cuidado que sostienen las comunidades, sienten directamente esa transformación en la base de la vida en los territorios; en sus hijos, en ellas, en sus compañeras y compañeros. No casualmente se encuentran hoy en lugares de protagonismo y liderazgo en las luchas por defensa de sus territorios. Así, el despojo extractivista no ocurre apenas en términos de despojo de tierra, sino también de despojo de las capacidades de reproducir la vida en el territorio en sus formas más variadas y ancestrales, despojando los pueblos de sus capacidades de autodeterminación, al crear dependencias capitalistas antes inexistentes. Eso queda muy evidente cuando el tema es la soberanía alimentaria:

Creo que no debemos olvidar que lo que nos hizo rehenes de esta soberanía alimentaria que hoy no tenemos también viene del agronegocio. El agronegocio llegó y nos impuso esto, comprar arroz industrializado, frijoles, el agronegocio con el que también trabaja Embrapa ha hecho que hoy estemos comiendo pollo, comiendo estas galletas. [...] Estoy segura de que no fuimos nosotras las que pedimos para alimentarnos de esta manera, es el sistema el que nos hace entrar en esta necesidad. La gente a veces dice: "ah, pero los pueblos indígenas, los pueblos tradicionales, no quieren sembrar, no quieren cultivar", pero fue el gran comercio el que nos hizo rehenes de esa situación, fue el comercio el que fue creciendo y nos fue facilitando, entonces en vez de sembrar voy y compro, y hoy estamos viendo que nos ha hecho rehenes y hoy mucha gente ya no tiene las condiciones que tenía antes para comprarle al comercio porque hoy el costo es mucho más alto. Entonces, ¿qué es más fácil? ¿Es más fácil para mí sembrar o ir a las tiendas y comprar mi arroz y mis frijoles que no son saludables?<sup>99</sup>

El despojo neoextractivista opera, como nos cuentan las mujeres Kumaruaras, a partir de toda una reorganización de la vida que significa también la reorganización de los términos de la interdependencia a partir de las necesidades capitalistas. En los últimos años, el bajo Tapajós ha estado lidiando con un intenso proceso de "repatriarcalización de los

---

<sup>99</sup> Discurso de una mujer en la Asamblea de Mujeres Kumaruaras, en la aldea Solimões, Territorio Kumaruara a las orillas del río Tapajós, 2022.

territorios"<sup>100</sup> que se ha empleado sobre los cuerpos-territorios en la región. Por mucho que el pacto patriarcal-racial sea estructural para la formación de los frentes extractivos, se actualiza constantemente, y es esa capacidad de reforzar una y otra vez las estructuras patriarcales que mantiene invisibilizado el trabajo de las mujeres en la reproducción de la vida. Es común escuchar en el discurso desarrollista que los proyectos de los frentes extractivos crean empleos, ocultando que esa creación de empleos está vinculada apenas con una valorización el trabajo masculino asalariado, casi siempre invisibilizando el trabajo no remunerado de las mujeres. En una entrevista, una agricultora familiar y líder sindical me contaba sobre esa invisibilización del trabajo de las mujeres:

¿Cómo luchamos, cómo combatimos esta cuestión del machismo? Hablamos de estos temas de defensa de la Amazonía con las mujeres siendo reconocidas como protagonistas. A veces preguntamos, "¿trabajas?", y "no, es mi marido quien trabaja", "¿no tienes ingresos?", "no, no tengo", pero entonces investigamos, preguntando... "¿tú haces la harina?", "ah todavía la hago...", "¿y cuántos kilos comes en un día? y a fin de mes? y ¿cuánto es si vivieras en la ciudad y tuvieras que comprar esta harina, ¿cuánto gastarías?", hacemos estas cuentas con ella, [...] y ella intercambia, el intercambio también tiene valor, la hacemos ver.<sup>101</sup>

La ofensiva extractivista, al afectar las formas de subsistencia en los territorios, despoja las mujeres de la capacidad de sostener sus vidas, invisibilizando sus trabajos. Terminan cercadas: por un lado, por las dificultades de subsistir en los territorios dañados por el capital, y por otro por tornarse dependientes de los hombres, del salario mal pago de sus compañeros. Así que la lucha por garantizar la capacidad de autodeterminación de los pueblos en los territorios pasa por visibilizar el papel de las mujeres en el sostenimiento de la vida de las comunidades y aldeas como un todo. Pero, también, por reconocer que esos papeles que cumplen las mujeres en el cotidiano de sus comunidades y aldeas son formas de hacer política, y de luchar, dejando claro de una vez por todas que la lucha y el enfrentamiento no se resumen apenas a los momentos de protesta, o a los partidos políticos, y las instituciones, por ejemplo. Si la lucha no se resume a esos lugares "tradicionales" de la política, ¿dónde más ocurren esos enfrentamientos?

---

<sup>100</sup> Cruz Hernández, "En un rincón de la frontera se teje insurgencia. Territorios encarnados ante la (re)patriarcalización".

<sup>101</sup> Entrevista con agricultora familiar y líder sindical, 2022.

Por eso creo que es importante que repensemos y volvamos a lo que hacían nuestros antepasados, lo que hacían en esas botellitas, macetitas, bolsitas, donde recogían y guardaban las semillas. Me cansé de ver varias semillas colgadas de hojas de paja para ser plantadas según la fecha en que debían ser plantadas, en un período determinado. Hoy, muy poca gente guarda estas semillas, el *jerimum*<sup>102</sup>, el maíz. Creo que esta soberanía alimentaria tiene que ser reajustada por nosotros mismos. Desde el momento en que dejo de beber refrescos y bebo el jugo de caña que se cultiva en mi patio, o el jugo que está en mi árbol, en mi patio, desde el momento en que dejo de comprar pan, galletas, y empiezo a comer lo que teníamos en nuestra mesa, que era *beiju de crueira*, *beiju de tapioca*<sup>103</sup>, que era el *cará*.<sup>104</sup> Esa es nuestra soberanía alimentaria cierta, que forma parte de nuestra cultura. No lo que el hombre blanco, lo que el comercio nos ha impuesto, que es beber aquel jugo de paquete, que es comer aquellas galletas rellenas.<sup>105</sup>

Muchas de las participaciones en la Asamblea de Mujeres Kumaruara demarcaban una forma de comprender el enfrentamiento vinculado mucho más a una política hecha en la cotidianidad, que no niega el enfrentamiento de la protesta, pero que tiene una otra propuesta para la política, que viene de la defensa de la vida en el centro del hacer político, de lo que implica el día a día en los territorios. Y no es porque se centre en lo cotidiano que sea una disputa de baja intensidad, porque la fuerza y la persistencia necesarias para disputar lo cotidiano no es menor que la necesaria para marchar o ir a la guerra, "para muchos, incluso si existiese el riesgo de morir, sería más fácil tomar las armas y unirse a la guerra que ir a una asamblea".<sup>106</sup> Todos nosotros sabemos la gran dificultad que implica transformar el cotidiano, aún más tratándose de un proceso colectivo; la lucha de las mujeres, por lo tanto, es clave para la politización del cotidiano, y vice versa.

Muchas veces, como nos recuerdan las mujeres en la asamblea, esa lucha hecha en el tiempo cotidiano se traduce en la necesidad de reaprender, actualizar y retomar los saberes y prácticas ancestrales, reconociéndolos en el entramado de la vida del día a día, sea en el jugo de la caña, en la tapioca, o el árbol al lado de casa; todo ese mapa de presencias y ausencias que traza la historia y los vínculos de una larga trayectoria de vida que hace con que la tierra donde se vive no sea cualquier tierra susceptible de ser reemplazada, sino un territorio a ser defendido. Así, la agricultura familiar, por ejemplo, incluye

---

<sup>102</sup> *Jerimum* es un tipo de calabaza.

<sup>103</sup> La *crueira* y la *tapioca* son alimentos derivados de la yuca, en portugués *mandioca*, una de las plantas más tradicionales de la Amazonía.

<sup>104</sup> El *cará* es el camote morado.

<sup>105</sup> Discurso de una mujer en la Asamblea de Mujeres Kumaruaras, en la aldea Solimões, Territorio Kumaruara a las orillas del río Tapajós, 2022.

<sup>106</sup> Aslan, *Economía anticapitalista en Rojava*, 86.

también todo ese esfuerzo por reorganizar y reposicionar la subsistencia de la vida en el territorio, y como vimos, eso significa también la reorganización de los mandatos de género.

Así que imponer *límites* a las actividades extractivas es también imponer *límites* a sus mediaciones patriarcales, y hacerlo desde una batalla compuesta por muchas formas de enfrentamiento. Pero la agricultura familiar – desde esa perspectiva que la reconoce cómo un importante vector de fuerza y trinchera de lucha en medio a esas fronteras polifónicas que componen el territorio tapajónico – es también una *posibilidad*: al reorganizarse, también se recrea y se disputa todo un entramado de relaciones con el territorio, generando saberes, estrategias, y lenguajes valiosos para disputar la reproducción de la vida frente al acoso capitalista.

## INTERLUDIO

Entre mundos amazónicos: mapeo sonoro del Tapajós.

# mapeo sonoro tapajós

[www.entremundoss.bandcamp.com](http://www.entremundoss.bandcamp.com)

## CAPÍTULO 2 - LA DEFENSA DEL RÍO TAPAJÓS

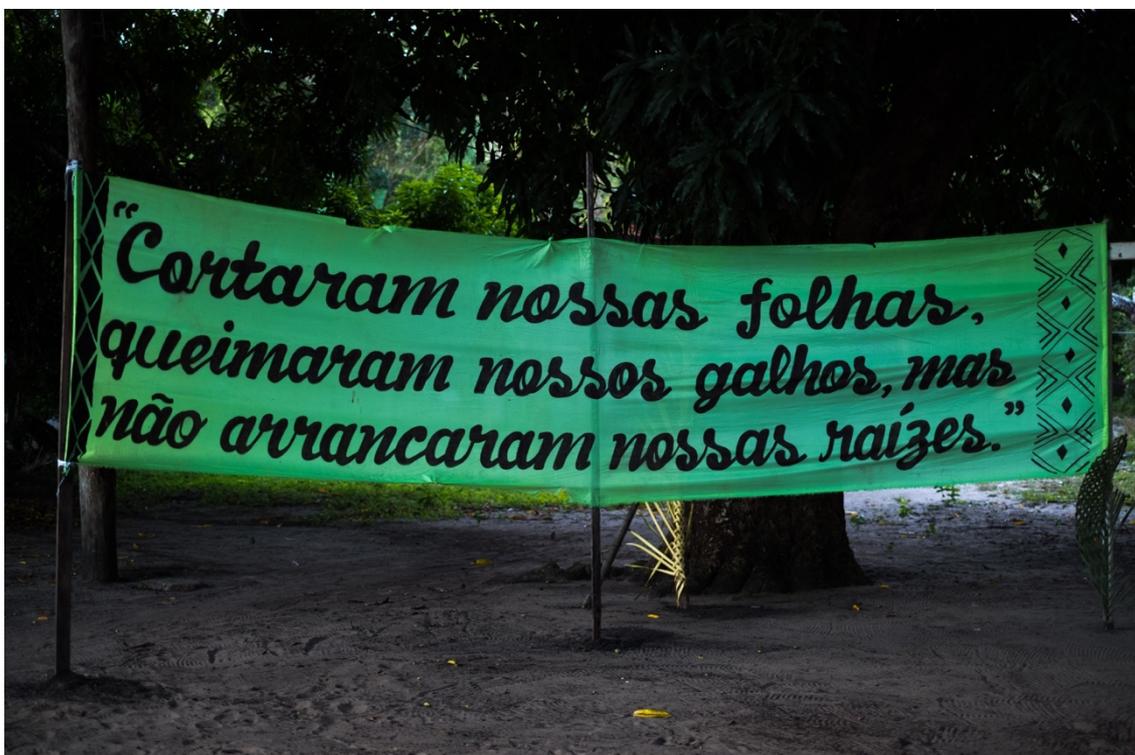
### 2.1 ¿Tapajós vivo, Tapajós muerto?

*Água é vida, mas com mercúrio não.*

Pancarta en la Audiencia Publica Popular del territorio Tupinambá sobre la contaminación por mercurio del río Tapajós, 2022.

*El Tapajós siempre ha sido una región conflictiva, siempre ha sido así... en las últimas 40 décadas... y estas cosas van empeorando. Pero en 2019 se abrieron las puertas para que pasará el ganado, y en condiciones insostenibles. Tanto es así que decimos que el Tapajós es un río de muerte anunciada, si no cesan los impactos en la forma en que están ocurriendo, es un río de muerte anunciada.*

Entrevista con una profesora de la Universidade Federal do Oeste do Pará, 2022.



"Cortaron nuestras hojas, quemaron nuestras ramas, pero no cortaron nuestras raíces". Aldea Solimões, durante la Asamblea de Mujeres Kumaruara. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Este capítulo enfoca la interdependencia con el río Tapajós a partir de *cómo* las luchas se esfuerzan por defenderlo y mantenerlo vivo. Para ello, en este primer apartado propongo pensar qué es lo que significa un río vivo. Intento aterrizar los caminos de las luchas por la defensa del río y sus esfuerzos por organizar y gestionar la interdependencia, partiendo del conflicto con el *garimpo*<sup>107</sup> y de la contaminación del río por mercurio. La idea es centrar la mirada sobre la contaminación del río y el conflicto del garimpo a partir de lo que nos pueden revelar sobre la disputa por los términos de interdependencia con el río en la región.

Es por ello, que me gustaría volver a una pregunta hecha anteriormente, ¿qué le da vida al río? Mirar la situación de la lucha por el Tapajós a partir de la problemática en torno a la contaminación del río por mercurio, nos puede ayudar a entender mejor qué es lo que están diciendo los pueblos cuando dicen que quieren el Tapajós vivo, para así refelexionar sobre qué es lo que caracteriza un río vivo, de qué se trata la interdependencia con el río Tapajós, y qué implica la defensa del río.



Consigna de lucha de los movimientos del bajo Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

<sup>107</sup> Cómo mencionado anteriormente, *garimpo* es el nombre en portugués para la minería, generalmente ilegal, de oro. Decidí mantener la palabra en portugués, así que en esa tesis me refiero a la minería de oro ilegal cómo *garimpo*.

Noche calurosa en Santarém, estoy alojada en una calle que cruza el pequeño y caótico centro de la ciudad hasta el río. Más tarde, me enteré de que esta calle solía ser la "calle del oro", con varias tiendas que vendían oro de dudosa procedencia, como todo lo relacionado con la actividad minera de la región. Hoy, la mayoría de los comercios son tiendas de fotocopias y ópticas, pero no porque la actividad minera haya terminado. Al atardecer bajé hasta el río, ansiosa por una cerveza fría, y encontré el lugar perfecto: una señora vendedora ambulante con su carrito, donde comprando una cerveza, te ganabas el derecho a usar una silla de playa, artículo que extrañaba un montón. Me senté feliz y en paz, era viernes y la calle estaba llena de gente. Unos minutos más tarde, un coche con publicidad sonora se acercó promocionando seguros para automóviles, y el locutor anunciaba a la gente del animado viernes en el paseo de la ciudad: "si trabajas en el *garimpo*, que sé que mucha gente aquí trabaja en el *garimpo*, puedes tomar la carretera para ir a trabajar sin preocuparte con accidentes".

El extractivismo no es un bloque estático que avanza linealmente sobre los territorios, sino un modo de acumulación dinámico, y por tanto relativo a las diferentes coyunturas y periodos. Por lo tanto, es importante entender cómo funcionan los cambios en los ciclos extractivos que terminan favoreciendo a ciertos proyectos y actividades por encima de otros, con el fin de tener una comprensión más clara de las razones por las que el *garimpo* hoy es reconocido por muchos como una de las principales amenazas para el río Tapajós. En el informe "O cerco do Ouro" publicado por el "Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração" en agosto de 2021 hay una buena síntesis sobre el contexto del *garimpo* en el Tapajós:

El segundo punto es la importancia del valle del Tapajós para la comprensión del *garimpo* en Brasil. Desde 1950, la Provincia Aurífera del Tapajós ha sido la principal área de concentración de *garimpos* [minas] y *garimpeiros* [buscadores de oro], y la mayor región de extracción de oro de la Amazonía (MATHIS; BRITO; BRUSEKE, 1997; WANDERLEY, 2015). La región, por lo tanto, creció en población, centros urbanos, económicamente influenciada por las frentes *garimpeiras*, especialmente en la década de 1980. Desde entonces, la *garimpagem* [la práctica de la minería de oro ilegal] también ha producido una interacción conflictiva con los pueblos indígenas, incluyendo la influencia de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en la promoción de *garimpos* [minas] en sus tierras, como se presenta en este informe. La presencia de grupos de empresarios, con alianzas con la política institucional, vinculados al *garimpo* ha provocado recientemente la aceleración de la *garimpagem* [la práctica de la minería de oro ilegal] y los daños ambientales en las Tierras Indígenas Munduruku y Sai Cinza. Es decir, se trata de grupos con fuerte poder político y financiero, con

representación política relevante - concejales, alcaldes, diputados y senadores - y grandes capitales - con maquinaria, helicópteros, aviones, etc.<sup>108</sup>

Así que la cuestión del garimpo no es algo nuevo para la región del Tapajós, y ya hace varios años la contaminación del río por mercurio de la actividad de *garimpo* son problemáticas debatidas en la región. Además, la minería de oro cómo un todo es una realidad de la Amazonía, principalmente a partir de mediados del siglo XX, con la corrida de oro en la región.<sup>109</sup> Este trasfondo histórico fue muchas veces retomado por los movimientos sociales presentes en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación por mercurio del río Tapajós, llamando la atención para la antigüedad de la actividad garimpera en el valle del Tapajós, pero también para el histórico de la lucha contra ella en la región:

Desde hace más de 30 años el Tapajós sufre por la contaminación por mercurio. Ya en la década de 1980, los movimientos sociales de Santarém planteaban su preocupación por la salud del río Tapajós en relación con el mercurio. Han pasado casi 30 años y no se ha hecho nada. La minería continuó, la contaminación continuó y no sabemos hasta qué punto esta contaminación está afectando los pueblos del Tapajós de forma directa.<sup>110</sup>

Quiero insistir en este punto antes de empezar a hacer propuestas. En primer lugar, es una lucha antigua. Este trabajo de identificación de esa problemática en la región, Edilberto acompañó eso, y otros también acompañaron; debe de haber existido otros antecedentes, pero nosotros hicimos un trabajo intenso allí a fines de los años 80 y principios de los 90, y este problema que ustedes han relatado y que la investigación ha relatado hoy ya había sido identificado como grave a fines de los años 80 aquí en la región del Tapajós: un problema de contaminación por mercurio que no sólo estaba localizado en los pueblos ribereños y en las poblaciones que estaban cerca de los garimpos, sino también una contaminación que se extendía a la población que estaba en el área urbana en aquella época, considerando 30, 40 años atrás. Entonces es importante traer a colación esta discusión que señalaba la mesa anterior, que es este cuadro de contaminación y polución de los ambientes y particularmente del Río Tapajós, como consecuencia de la actividad minera ilegal, que es importante enfatizar aquí, actividad ilegal que se viene realizando en esta región, que se ha agravado sustancialmente en los

---

<sup>108</sup> Molina y Wanderley, *O cerco do ouro: garimpo ilegal, destruição e luta em terras Munduruku*, 13.

<sup>109</sup> Wanderley, “Corrida do ouro, garimpo e fronteira mineral na amazônia”.

<sup>110</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

últimos 30 años y especialmente en los últimos 4 años, es importante dejar esto claro.<sup>111</sup>

Además del punto sobre la antigüedad del problema con el *garimpo* en el Tapajós, también es importante recordar que el *garimpo* es un problema que no se resume a la región del Tapajós, ya que es una actividad extractiva presente en diversos territorios de la Amazonía brasileña, inclusive en tierras indígenas (TIs), teniendo como casos emblemáticos la TI Yanomami, Kayapó y Munduruku, la última en el territorio tapajónico. Los *garimpos* operan en su mayoría de forma ilegal o en condiciones de irregularidad en tierras donde se prohíbe su actividad, como el caso de las TI o de unidades de conservación ambiental, tratándose de una actividad de escala industrial donde los beneficiarios son los inversores y los propietarios de *garimpo*, que con el contexto de valorización de los precios del mercado internacional han obtenido grandes ganancias. Además, en función de su frecuente situación de ilegalidad "está adquiriendo un carácter aún más perverso, vinculado al control territorial a través de la violencia armada financiada y operada por grupos empresariales criminales de carácter miliciano."<sup>112</sup> El *garimpo*, por tanto, dista mucho de ser una actividad artesanal, como suele venderse en Brasil. El infograma abajo lo demuestra destacando su dimensión en el modelo mineral brasileño:

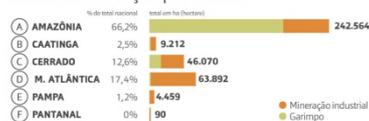
---

<sup>111</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

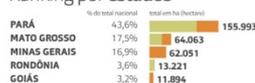
<sup>112</sup> Molina y Wanderley, *O cerco do ouro: garimpo ilegal, destruição e luta em terras Munduruku*, 15.

# Mineração no Brasil 1985-2021

## Área de mineração por bioma



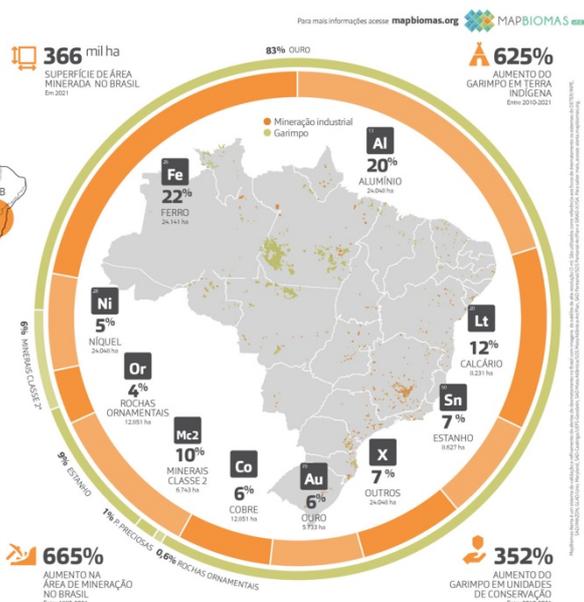
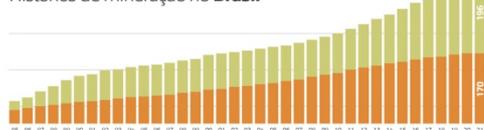
## Ranking por estados



## Ranking por municípios



## Histórico de mineração no Brasil (mil ha)



En naranja: mineración industrial. En verde: garimpo. Fuente: Tomado de mapbiomas.

Existe una profunda relación entre la actividad minera aurífera ilegal del *garimpo* y la clase política y empresarial de la región, lo que genera una gran confusión entre legalidad e ilegalidad en el sector, más aún porque el oro tiene una reglamentación muy débil, por lo que es muy fácil "legalizar" el metal extraído ilegalmente de tierras indígenas y tradicionales con fines de exportación, ya que hace poco el principal criterio para el comercio de oro era la presunción de "buena fe" por parte de los vendedores (garimpeiros y mineros).<sup>113</sup> Así que la confusión entre legalidad e ilegalidad es un punto importante en relación con el problema de la minería del oro. Durante la Audiencia Pública Popular un líder de la lucha por el Tapajós vivo cuestionaba esa división en torno al *garimpo*:

Vi a un candidato decir que si es electo acabará con el *garimpo* ilegal, y me quedé pensando, ¿pero qué es un *garimpo* legal? Si todo *garimpo*, tal y como es, utiliza mercurio, y a cada kg de oro, un tanto de mercurio, ¿cómo puede haber un *garimpo* legal? Antiguamente, antes de los años 60, había, creo, un tipo de *garimpo* que podía ser legal, que es con *bateia*, sin usar mercurio. Pero el sistema capitalista ha llegado a tal nivel de desprecio por el ser humano que no quiere quitar diez gramos, quiere quitar toneladas de oro, y por eso ha pasado por esta evolución, que llaman, que para mí es la evolución de la desgracia. Pasó de la *bateia* a la balsa, y de la balsa a las *dragas* de hoy, y de ahí el Tapajós que estamos viendo aquí. Así que esta es la segunda causa más grave, que es la forma en que el sistema capitalista intenta explotar el oro. Entonces cuando el gobierno dice, vamos a acabar con el *garimpo* ilegal, yo me sigo preguntando, ¿existe *garimpo* legítimo?

<sup>113</sup> Sobre la presunción de "buena fe" véase: <https://amazoniareal.com.br/a-farra-da-boa-fe-no-comercio-do-ouro/>

Aunque pueda haber *garimpo* legal según la ley: sólo se puede explotar así, así, así; a mi entender toda explotación mineral destruye el ecosistema. Todas. Porque desordena el sistema de la tierra, de la naturaleza.<sup>114</sup>

Esa confusión entre legalidad y ilegalidad esta vinculada con un panorama más amplio de reconfiguración de las fuerzas políticas y poderes de control de los territorios y economías extractivas. El tránsito entre esferas legales e ilegales parece estar vinculado a un panorama latinoamericano de reconfiguración de las actividades extractivas y los sectores políticos que las controlan. Por eso, Emiliano Terran Mantovani habla en economías ilícitas de "amplios grupos de poder que operan desde la ilegalidad"<sup>115</sup> con frecuentes cruces entre diferentes formas de estatalidad, crimen organizado, y sectores políticos regionales, configurando nuevos rasgos para el extractivismo<sup>116</sup> en el siglo XXI. El autor incluye en el concepto de economía ilícitas actividades como narcotráfico, minería ilegal, tráfico de madera, y otras, donde se expresa "el manejo de considerables volúmenes de negocio, operaciones que son gestionadas y administradas a través del uso de la violencia extrema para imponer sus condiciones"<sup>117</sup>, haciendo un análisis sobre cómo esas economías se articulan con las cadenas y escalas del régimen extractivista en la región latinoamericana. Emiliano Mantovani subraya algunos puntos al respecto de su comprensión de la noción de crimen organizado que me parecen muy útiles para una lectura del *garimpo* en Brasil, teniendo en cuenta ese patrón regional:

En relación a su forma política, proponemos justamente comprender el crimen organizado no solo desde una perspectiva comercial, sino también por su rol como actor político y como parte de los complejos entramados de poder del sistema globalizado. Sobre esto resaltamos tres elementos: primero, su indudable influencia y articulación con instituciones estatales, partidos y líderes políticos, poderes fácticos y élites económicas; segundo, su capacidad para imponer y establecer órdenes políticos particulares, que pueden variar de escala, dependiendo de dónde y cómo se hayan desarrollado; [...].<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

<sup>115</sup> Teran Mantovani, "Crimen organizado, economías ilícitas y geografías de la criminalidad: otras claves para pensar el extractivismo del siglo XXI en América Latina", 420.

<sup>116</sup> En el contexto local de la Amazonía brasileña es común escuchar la noción de extractivismo vinculada a las actividades tradicionales de manejo de productos de la floresta en pequeña o media escala por las poblaciones locales. Es importante tener en cuenta que en esa tesis la noción de extractivismo esta vinculada a un otro sentido de extractivismo, que se refiere a un modo particular de acumulación de capital a partir de actividades extractivas de larga escala con fines de exportación al mercado de los commodities.

<sup>117</sup> Teran Mantovani, "Crimen organizado, economías ilícitas y geografías de la criminalidad: otras claves para pensar el extractivismo del siglo XXI en América Latina", 422.

<sup>118</sup> Teran Mantovani, 423.

Aunque no tengamos muy claro como el sector del *garimpo* se integra a las estructuras del crimen organizado en Brasil, sabemos que las fronteras entre legalidad e ilegalidad son tramposas y porosas en relación a la actividad *garimpeira*, y que ese cruce incluye niveles de criminalidad que se expresan en las amenazas de muerte y los diversos tipos de violencias involucrados en los conflictos derivados de la actividad minera de oro, sean legales o ilegales. De una manera o de otra, el vínculo entre la minería ilegal de oro con el crimen organizado es una realidad que sobrepasa el contexto de la Amazonía brasileña. Emiliano Mantovani presenta rápidamente tres principales actividades extractivas que en América Latina operan en su mayoría desde comercios ilegales con la presencia del crimen organizado transnacional en la región, la minería de oro, la tala de madera, y la pesca industrial, siendo las tres actividades presentes en la región pan-amazónica. Entre ellas, destaca la minería ilegal de oro:

La actividad que ha tomado la mayor dimensión es la minería ilegal de oro, la cual ha tenido un crecimiento extraordinario en Suramérica al menos desde mediados de la década del 2000, principalmente en la región Amazónica. El fenómeno ha tenido enormes escalas en Perú y Colombia, y en Venezuela es una actividad muy extendida ante la situación de crisis y la devastadora corrupción que carcome al país. Con menor intensidad, aunque de manera preocupantemente creciente, se ha impulsado también en Ecuador, Bolivia y Brasil (SPDA, 2014). (...) En Venezuela, Colombia y Ecuador, la minería informal/ilegal sobrepasa el 75% de la producción total de oro (91% para Venezuela). Aunque para Perú la cifra es de 28%, en las enormes minas ubicadas en la región amazónica de Madre de Dios, se estima que el 97 % de su producción anual es ilegal (Sampó y Alda, 2019). Estos procesos son muy significativos, si tomamos en cuenta la importancia que ha tenido históricamente el oro en las economías extractivistas latinoamericanas.<sup>119</sup>

Emiliano Mantovani argumenta que las economías ilícitas que actúan desde formas criminales de extracción no son sólo formas marginales de las economías de extracción, sino "un pilar fundamental de la política del extractivismo en el siglo XXI".<sup>120</sup> Además, en relación al régimen extractivista, diversos autores y autoras destacan que el extractivismo es un eje fundamental para la ecología-mundo capitalista. Sus raíces históricas remontan a la acumulación primitiva del capital en Europa a costas del saqueo de las Américas, y por lo tanto están asociadas a una larga historia de genocidio.

---

<sup>119</sup> Teran Mantovani, 430, 431.

<sup>120</sup> Teran Mantovani, 434.

Concebido como un modelo socio-político-territorial de tramas articuladas entre sí, caracterizado por una forma intensa de extracción de materias primas destinadas a exportación para los mercados internacionales. El régimen extractivista en América Latina, por lo tanto, va mucho más allá del acto, lugar, y momento de extracción:

[...] todas las cadenas y escalas del régimen extractivista, que va desde los procesos de nuevas irrupciones en los territorios, recolonización y desterritorialización; extracción y distribución de commodities; gobernanza sobre los "recursos naturales"; construcción de legitimidad política; reproducción de formas de estatalidad e instituciones; hasta la captación de los excedentes rentísticos y su distribución en la sociedad (Teran Mantovani, 2018). Todas estas dimensiones del extractivismo, en un grado u otro, tienen impacto en la región por estas redes y formas de criminalidad organizada.<sup>121</sup>

Todas esas dimensiones constitutivas del régimen extractivista implican la transformación de los ecosistemas en "naturaleza barata"<sup>122</sup>, con fines de reproducción del valor capitalista; afectando a los territorios desde escalas, ritmos y dimensiones específicas y distintas en cada contexto. Por lo tanto, podríamos decir que la ofensiva extractivista organiza la reproducción de formas de vida desde procesos de valorización del valor que varían según los ciclos constitutivos de la ecología-mundo capitalista. Así que es importante mirar el contexto actual de la Amazonía brasileña teniendo en cuenta esos ciclos y vínculos históricos que permitieron la renovación autoritaria experimentada en los últimos años. Por eso el análisis que aquí presento busca situar los vínculos históricos desde mediados del siglo XX hasta el siglo XXI que hicieron posible el reciente y reincidente surto del garimpo en la región del Tapajós.

La situación actual de Brasil, marcada por el fortalecimiento de un frente autoritario en el país, está relacionada con opciones políticas anteriores, como por ejemplo la adhesión al que Maristella Svampa llama de "Consenso de los Commodities"<sup>123</sup>, caracterizado por la consolidación de un modelo de exportación de materia-prima en larga escala. Desde esa perspectiva, la opción por esa vía de desarrollo es una constante, independiente de los gobiernos que van y vienen. Cuando miramos el agronegocio, principal frente extractivo del país, eso queda claro. Sus fuertes vínculos con el capital transnacional, que aseguran

---

<sup>121</sup> Teran Mantovani, 435.

<sup>122</sup> Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*.

<sup>123</sup> Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*.

el funcionamiento y fortalecimiento de su capacidad político-económica, operan para más allá de la coyuntura nacional, garantizando las actividades del sector en los más variados gobiernos; aunque existan preferencias por determinados proyectos de poder.

La continuidad del Consenso de los Commodities entre gobiernos de diferentes espectros políticos (incluidos los de centro-izquierda) hace del "ataque sistemático a la Amazonía y sus pueblos una razón de Estado".<sup>124</sup> Eso porque el funcionamiento y la constitución de la estatalidad en la región amazónica se basa en prácticas sistemáticas de despojo según las necesidades de los ciclos extractivos. Se trata, por lo tanto, de prácticas necesariamente violentas y autoritarias, cómo todo proceso que parte del despojo, ya que en ninguna parte del mundo las poblaciones ceden voluntariamente sus tierras. Así que la elección por el Consenso de los Commodities cómo principal vía de desarrollo es también la elección por lógicas violentas y autoritarias de despojo.

La dinámica extractiva, a partir del período colonial, siempre ha sido una parte central de la organización territorial amazónica. Fueron varios los ciclos de apogeo y abandono en torno a una misma materia prima, empezando por el ciclo del caucho. Tras la revolución industrial, y posteriormente con el Consenso de los Commodities, estas dinámicas han adquirido una velocidad hasta entonces desconocida, lo que hoy permite una constante reorganización de los territorios desde la proliferación de sus cada vez más contradictorias fronteras extractivas. En este sentido, la violencia autoritaria es estructural en la conformación político-territorial brasileña al menos desde el período colonial, y principalmente desde mecanismos patriarcales y racistas, y sigue sendo constantemente actualizada en los territorios de acuerdo con los ritmos y necesidades del capital.

Por lo tanto, la forma de autoritarismo bolsonarista, por ejemplo, por más que tenga su especificidad, no es espontánea ni gratuita frente a la antigüedad de los vínculos históricos a los que se remonta y actualiza. Además, los mecanismos de territorialización de la violencia reflejan las diferencias en los ciclos extractivos, pues producen estructuras de reorganización territorial que operan a través de repertorios de violencia relativos a sus especificidades. Por eso que la violencia en juego cuando hablamos de los conflictos alrededor del *garimpo*, actividad que suele transitar entre estructurales legales y ilegales, es distinta a la relacionada a los enfrentamientos con otros frentes extractivos, como los

---

<sup>124</sup> Malheiro, Porto-Gonçalves, y Michelotti, *Horizontes amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo*, 54.

planes de hidreléctrica vinculados al PAC<sup>125</sup>, por ejemplo; organizando los territorios de una manera particular en cada conflicto.

Al reorganizar los territorios a partir de las necesidades del capitalismo, las fronteras extractivas reorganizan también los términos de interdependencia. En el caso del Tapajós, el enfrentamiento por los términos de interdependencia con el río queda muy evidente cuando miramos para el conflicto del *garimpo* y la contaminación del río por mercurio (Hg). El Tapajós se enfrenta a una grave situación de contaminación del río, que se extiende a toda la cadena de interdependencia que lo compone; se estima que la mayoría de la población de la región (humana y no humana) se ve expuesta al mercurio que contamina el río. En el caso de los peces y de los humanos se sabe que ambos terminan bioacumulando el mercurio, primero los peces, que al posteriormente ser comidos por las personas, terminan exponiendo también a los humanos.

La situación resulta en un cuadro donde se tiene altos niveles de metilmercurio (MeHg) en la sangre de la población ribereña y urbana de la región del Tapajós. Una investigación reciente, realizada en el bajo Tapajós entre 2015-2019, y publicada en 2022, apuntó para una situación donde 75% de los participantes tenían niveles elevados de metilmercurio en la sangre, según los parámetros de la Organización Mundial de Salud (OMS), lo que ascendía a 90% si sólo se tiene en cuenta los participantes que viven en comunidades ribereñas.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> El *Programa de Aceleração do Crescimento* fue un programa del gobierno brasileño que englobaba un conjunto de políticas económicas que tenían por objetivo acelerar el crecimiento económico de Brasil.

<sup>126</sup> Meneses et. al., “Mercury Contamination: A growing Threat to Riverine and Urban Communities in the Brazilian Amazon”.



Mapa de la región del bajo Tapajós con indicación de las comunidades donde se realizó el muestreo de la investigación publicada en el *International Journal of Environmental Research and Public Health*. Fuente: Tomado de PMC.

Una de las contribuciones de esta investigación de la Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) fue comprobar algo que ya se discutía desde los años 80 en los movimientos sociales de la región, de que esa situación con el mercurio amenaza la vida junto al río como un todo, incluso en las regiones más alejadas de los focos de *garimpo*. La ciudad de Santarém es presentada en la investigación como zona impactada por la contaminación por mercurio del río. Tras señalar que muchos de los participantes que vivían en Santarém también tenían altos niveles de metilmercurio en la sangre, se comprobó que mismo en áreas urbanas alejadas de los focos de actividad *garimpeira* la vida también se ve expuesta al mercurio.<sup>127</sup> Así, el impacto de la contaminación por mercurio recorre grandes distancias a lo largo del río, y lo hace justamente por la extensión de la trama de interdependencia que lo constituye. En otras palabras, es la interdependencia con el río lo que conecta grandes distancias y distintas escalas que, al ser afectadas, acaban poniendo en peligro la interdependencia ecológica como un todo, aunque que de maneras, ritmos y intensidades distintas.

<sup>127</sup> El *garimpo* en el Tapajós está más presente en la región del alto y medio Tapajós, principalmente cerca de las ciudades de Itaituba e Jacareacanga, algo lejos de la ciudad de Santarém.

Así, los residentes de la zona urbana de Santarém que viven lejos del *garimpo* también son expuestos al mercurio, mismo que en menor intensidad. La diferencia de intensidad en la exposición ella misma también corresponde a diferencias en los términos de interdependencia, las comunidades, personas, y seres que viven más coordinados con los pulsos de vida del río parecen experimentar algo así como una *interdependencia radical con el río*, que tiene que ver con la forma en que están vinculados a sus territorios. Eso varía entre las poblaciones ribereñas, generalmente más dependientes de la pesca para la subsistencia, con una forma de vivir más atravesada por la vida del río en diversos aspectos; simbólicos, materiales y afectivos, y las poblaciones urbanas, que por más que también estén muy vinculadas al río generalmente viven ya con más mediaciones capitalistas que reorganizan la interdependencia a partir de fracturas y separaciones en la vida; transformando la interdependencia con el río para quien vive en la ciudad, y en algunas ocasiones alcanzando invisibilizar la existencia de interdependencia ella misma. Esas diferencias en los términos de interdependencia terminan reflejando en los niveles de exposición al mercurio, haciendo con que los pueblos más radicalmente interdependientes del río, principalmente indígenas, quilombolas y ribereños, sean los más afectados.

Ese contexto termina traendo la interdependencia con el cuerpo del río y sus ecosistemas al centro del debate socioambiental y comunitario del Tapajós, así que cuando fui al campo el movimiento social estaba una vez más en alerta con relación a la problemática de la contaminación por mercurio. Era ese el motivo de la Audiencia Pública Popular organizada por el movimiento indígena del bajo Tapajós en la Aldea Muratuba, Territorio Tupinambá. La audiencia tenía como objetivo debatir el tema de la contaminación por mercurio del río Tapajós, y reunió en torno de 400 personas del territorio tapajónico, con más de 23 aldeas del territorio Tupinambá, representantes de diversos pueblos indígenas y ribereños del bajo Tapajós, liderazgos de otras comunidades de la Resex Tapajós-Arapiuns<sup>128</sup>, diversas organizaciones del movimiento social del bajo Tapajós, y

---

<sup>128</sup> Como mencionado anteriormente, la *Reserva Extractiva Tapajós-Arapiuns*, comúnmente llamada de *Resex Tapajós-Arapiuns*, es una unidad de conservación situada entre el río Tapajós y el río Arapiuns, las comunidades y aldeas de la Resex desarrollan proyectos relacionados con la gestión sostenible de los recursos naturales, básicamente caucho, castaña y açái. La Resex está sobrepuesta a tierras indígenas (TI) en proceso de auto-demarcación, como es el caso del Territorio Tupinambá.

representantes de algunas instituciones como el ICMBio<sup>129</sup>, la FUNAI<sup>130</sup>, y la Universidade Federal do Oeste do Pará, UFOPA. Llegué a la audiencia en una de las embarcaciones que trajo la juventud Tupinambá, pues en los días anteriores estábamos en el encuentro de la juventud en la aldea Santo Amaro, también a las orillas del río Tapajós. El día siguiente a la audiencia estaba programado hacer el Grito Ancestral en la playa de la Ponta do Surucuí, también organizado por el movimiento indígena del bajo Tapajós.

En la audiencia los líderes indígenas y comunitarios hablaron sobre cómo sus territorios estaban sintiendo los impactos de la contaminación del río por mercurio, debatiendo formas de hacer frente al problema. La exposición de las poblaciones y pueblos del Tapajós al mercurio fue planteada como una cuestión de salud pública en la región, y a partir de las participaciones en la asamblea se redactó colectivamente un documento sobre la situación de la contaminación del río, que fue posteriormente difundido a los medios de comunicación y enviada a los entes estatales. A pesar del documento en sí, creo que lo más valioso de la audiencia fue el intercambio y la escucha entre diferentes experiencias comunitarias e indígenas sobre cómo enfrentar el problema de la contaminación del río. La asamblea, como espacio de construcción política de capacidad de organización colectiva, fue más allá de las estructuras y estrategias de lo público-estatal y se convirtió en un lugar para el ejercicio de lo político y de la política. Entre acuerdos y desacuerdos, se ejercita la capacidad de autodeterminación de los pueblos para coordinar y defender sus vidas junto al río.

---

<sup>129</sup> El *Instituto Chico Mendes para a Conservação da Biodiversidade*, ICMBio, es la agencia medioambiental brasileña responsable de proponer, implantar, gestionar y proteger las unidades federales de conservación.

<sup>130</sup> *La Fundação Nacional do Índio*, FUNAI, es la organización indígena oficial responsable de promover y proteger los derechos de los pueblos indígenas en todo Brasil.



Ritual indígena de apertura a la Audiencia Publica Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio.  
Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Ritual indígena de apertura a la Audiencia Publica Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio.  
Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Ritual indígena de apertura a la Audiencia Publica Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Audiencia Publica Popular en la aldea Muratuba, territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

La insistencia por parte de los pueblos en lucha de situar el problema de la contaminación por mercurio en un panorama más amplio de destrucción hizo que la asamblea se convirtiera en un espacio donde el debate sobre la contaminación por mercurio terminara abordando el paquete de amenazas extractivas en su conjunto, trazando la compleja articulación entre las amenazas al río Tapajós. Lo mismo ocurre en relación a la conexión entre la contaminación de las aguas y la contaminación de todo un entramado diverso de vida en el Tapajós, donde los problemas de salud pública con la exposición al mercurio se articulan con toda una red de formas de vida no humanas, principalmente desde los enlaces de la cadena alimentaria.

Esa insistencia de los pueblos en una perspectiva que conecte los puntos del complejo ciclo del mercurio con las actividades extractivas parece estar relacionada con una claridad de la experiencia de interdependencia. Eso se expresa en el deseo de no sólo reconocer la interdependencia con el río, sino también de destacar la complejidad de esta relación, que va desde dimensiones materiales, conectadas al sustento que viene del río, cómo la pesca, la caza y la alimentación, por ejemplo; hasta dimensiones afectivas, subjetivas, y emocionales, cómo la memoria colectiva y la construcción de identidad junto al río, por ejemplo, que van tejendo vínculos profundos con sus aguas. Esas dimensiones no existen separadas, son fruto de siglos de vida junto al río, y se reproducen hace generaciones, creando una serie de estructuras simbólicas que dan vida al territorio:

[...] sabemos cómo el río es fuente de vida, muchas familias viven de la subsistencia, de la pesca, no podemos vivir sin él, porque dependemos totalmente de él, tenemos toda una historia, toda una sintonía con el río, porque nos criamos junto a él, a sus orillas, bañándonos, saltando al agua, haciendo *piracaia*<sup>131</sup>, pescando.<sup>132</sup>

Lamentablemente, el río Tapajós se está muriendo. No sólo el río Tapajós, sino las plantas, los peces, la caza. Ya ni siquiera hay animales de caza que vengan a beber agua del río. Porque muchas veces la gente, allá en la *Flona*<sup>133</sup>, esta diciendo: No sé por qué encontré un armadillo muerto, encontré un agutí muerto en medio del río, pero no había sido flechado o disparado. ¿Por qué? ¿Por qué es así?<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> La *piracaia*, término de origen tupí que significa "pescado asado", consiste en el habito, común en el Tapajós, de reunirse en torno a una hoguera para comer pescado asado en las playas del río.

<sup>132</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

<sup>133</sup> Se refiere a la Floresta Nacional do Tapajós, conocida cómo *Flona* del Tapajós, unidad de conservación federal brasileña situada en el estado de Pará, junto al río Tapajós.

<sup>134</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

Hay una interacción multiespecífica que es constantemente reconocida por los pueblos del Tapajós. La defensa de la vida humana junto al río viene siempre conectada con la defensa de una larga trayectoria de tradiciones, conocimientos y formas de vida que son construidas por las poblaciones ribereñas, indígenas y quilombolas de forma interdependiente con otros seres; como plantas, peces y animales de caza, tomando los ejemplos citados en los fragmentos anteriores. El desequilibrio del ciclo del mercurio afecta a toda esa gama de formas de vida precisamente porque esas vidas forman la trama de la interdependencia, pero las vidas más próximas y conectadas al río (humanas y no-humanas) son las más afectadas, porque aún resisten a la captura de la reorganización de la interdependencia por el capital, cultivando una relación de mayor intensidad y proximidad con el río, en situación de interdependencia radical.

Para entender la contaminación del río por mercurio es importante saber cómo funciona el metabolismo del mercurio en el Tapajós, y cuáles son las causas del desequilibrio de este metabolismo. El mercurio (Hg) es un metal pesado considerado uno de los más peligrosos debido a su alto nivel de toxicidad, su capacidad para desplazarse entre los diferentes ecosistemas, y su capacidad de bioacumulación. Existe en varias formas químicas, siendo una de las más peligrosas es el MeHg, llamado metilmercurio, debido a su capacidad de bioacumularse en el organismo de diferentes seres vivos.

El ciclo del mercurio, descrito de forma sencilla, se resume de la siguiente manera: sea cual sea la forma de dispersión, desde el momento en que el mercurio se libera en el ecosistema, el metal se moverá entre distintas formas químicas, por lo que resulta muy difícil controlar su trayecto, que tiene lugar de forma indeterminada en los ecosistemas. En la atmósfera, es transportado por el viento y puede precipitar en el agua de lluvia; si la lluvia cae en el bosque, se fija en el suelo acumulándose de nuevo en forma inorgánica, pudiendo reinsertarse en el ciclo si ese bosque es talado, o quemado, por ejemplo; pero si cae en el río, y encuentra condiciones favorables para su metilación, el mercurio se transforma en metilmercurio, su forma química más peligrosa, y comienza a cruzar el ecosistema acuático a través de la cadena alimentaria, por algas, peces y otros animales que bioacumulan el metal en su organismo, se desplazando a través de diferentes cuerpos hasta llegar a los humanos.

El ecosistema amazónico tiene concentraciones de mercurio de "origen natural" y de "origen antrópico". Sabemos que esta división es artificial y problemática, pues lo que los científicos llaman "origen natural" también involucra acciones humanas, y lo que llaman "origen antrópico" está más relacionado con la lógica capitalista de explotación y apropiación de la naturaleza vinculada a frentes extractivos: *garimpo*, deforestación, incendios forestales, cambio de uso del suelo, instalación de hidroeléctricas, etc. La principal "origen antrópica" del mercurio que contamina el Tapajós viene del *garimpo*. La extracción de oro utiliza mercurio en su forma líquida para separar el oro de la tierra, lo que acaba vertiendo al suelo residuos en forma de lodo que llevan grandes cantidades del metal. Además, el *garimpo* quema el mercurio junto con el oro, para extraer su forma más pura, lo que también dispersa el metal de forma indeterminada en los ecosistemas, en forma de vapor.<sup>135</sup>

Al mismo tiempo el mercurio también está presente de forma "natural" en el suelo, y por lo tanto no se trata de un metal externo al ecosistema amazónico. Por eso, el problema no es la existencia del mercurio en el ambiente, sino las actividades que descontrolan su ciclo, sea despejando más cantidad del metal en el ecosistema, cómo suele hacer el *garimpo*, o moviendo lo que antes estaba en su lugar, cómo sucede en el caso de la deforestación. Lo que ocurre entonces es una alteración y un desequilibrio en el metabolismo de este metal en los ecosistemas, generando un cuadro de alta toxicidad al sacarlo de la coordinación en las relaciones de interdependencia.

Decir que la situación de contaminación surge debido a la acción humana es inexacto, pues las poblaciones ribereñas, indígenas y quilombolas, por ejemplo, no son responsables por esta alteración en el metabolismo del mercurio, tampoco de la consecuente contaminación del río. Desde esta perspectiva lo que genera la contaminación no es cualquiera acción humana, sino un tipo específico de relación con el río, que parte principalmente de las prácticas intensivas de extracción de oro en las minas de *garimpo*, articuladas con todo el paquete de destrucción del territorio del río Tapajós. La importancia de localizar estas responsabilidades en las causas de la contaminación por mercurio fue una preocupación recurrente en la audiencia pública popular en el Territorio Tupinambá.

---

<sup>135</sup> Molina y Wanderley, *O cerco do ouro: garimpo ilegal, destruição e luta em terras Munduruku*.

Después de que los investigadores de la Universidade Federal do Oeste do Pará, UFOPA, presentaran en la Audiencia Pública el ciclo del mercurio, en el cual el pescado es el principal intermediario, varias personas recordaron en sus discursos la necesidad de demarcar que el problema no es el pescado, ya que, además de no ser el causante de la contaminación, también es un alimento ancestral para las poblaciones ribereñas. Así, hay un esfuerzo de los movimientos sociales por politizar la discusión, enfatizando que la principal causa del problema son las actividades extractivas:

Entonces, por ejemplo, cuando ustedes presentan el tema del pescado, hay que tener mucho cuidado de no crear un alboroto, es malo para nosotros salir de aquí con una imagen así porque el pescado es fundamental como fuente de proteínas para todas las comunidades que están aquí. Y el pescado no es la causa, queremos dejar eso muy claro, porque si no... es como la historia de la viruela del mono, luego el mono se convierte en la causa de la viruela. Y en la contaminación por mercurio parece que el pez es la causa, así que creo que tenemos que dejar claro que hay fuentes y causas que son necesarias de estar presentes en este proceso. El pez está ahí entre las personas y las causas.<sup>136</sup>

¡No tenemos que preocuparnos con los peces! Tenemos que ir a la raíz del problema, ¿por qué el mercurio está contaminando el Tapajós? Es el garimpo, es la deforestación, [...] necesitamos tener esta visión crítica. [...] ¿Y cuál es nuestra acción?, ¿Qué vamos a hacer ahora? Son nuestras vidas las que están en peligro. Son las vidas de las generaciones futuras. Es lo que ella ha dicho, incluso si se detuviera hoy, harían falta más de 100 años para que el mercurio dejara de contaminarnos. [...] Tenemos que saber si tenemos un alto nivel de mercurio en la sangre.<sup>137</sup>

Los ecosistemas son en sí mismos sistemas dinámicos, por lo que el clima siempre está cambiando, y los ecosistemas también. Estas transformaciones forman parte de una gran diversidad de perturbaciones constitutivas de redes de coordinación entre ensamblajes. Pero hay escalas de perturbación, y aquí me pregunto, ¿toda perturbación rompe con este acuerdo de voces entre la polifonía de conjuntos? ¿Qué es una perturbación? ¿Qué perturbaciones rompen con las redes de coordinación? Anna Tsing introduce el concepto de perturbación recordándonos que los ecosistemas se componen de perturbaciones porque "todos los paisajes están perturbados: la perturbación es lo normal"<sup>138</sup>, son ellas

---

<sup>136</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

<sup>137</sup> Discurso en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, en la aldea Muratuba, Territorio Tupinambá, 2022.

<sup>138</sup> Tsing, *La seta del fin del mundo*, 236.

que permiten las relaciones ecológicas, por lo que la perturbación no es siempre un concepto que se refiera a algo malo, ni se reduce a las capacidades humanas.

La perturbación consiste en una transformación profunda de las condiciones de vida de un ecosistema. Así, que una perturbación, sea buena o mala para un ecosistema, depende de qué calidad de alteración en las condiciones de vida estemos hablando, lo cual depende de muchos factores, como qué escalas geográficas y temporales se movilizan y cómo. Según la autora, lo que define y significa una perturbación, si es soportable o insoportable para el ecosistema, depende de la posición y perspectiva desde la que se relaciona con ella. Así, si entendemos la perturbación como constitutiva de las interacciones ecológicas, y por tanto constitutiva de la vida, lo que define sus matices no es su existencia o su ausencia, sino lo que significa para la reproducción de la vida implicada en un ecosistema, lo que siempre varía en función de las diferentes posiciones y perspectivas que conforman una relación. Anna Tsing señala que esta variación existe no sólo entre posiciones de diferentes especies en las relaciones ecológicas, sino también dentro de una misma especie:

Rosalind Shaw ha mostrado en un elegante trabajo cómo en Bangladés los hombres y mujeres, los residentes urbanos y rurales y los ricos y pobres conceptualizan de de manera distinta las inundaciones en la medida en que se ven afectados de diferente manera por las crecidas; para cada uno de estos grupos el nivel de crecida supera lo que consideran tolerable —y por ende, se convierte en inundación— en un punto distinto. No es posible, pues, utilizar un único estándar para evaluar la perturbación, ya que la importancia que esta reviste está en función de cómo vivimos. [...] Dónde se sitúa la línea roja que señala el exceso?<sup>139</sup>

Podríamos arriesgar que algo similar está ocurriendo en el Tapajós con la contaminación del río por mercurio. Los límites parecen llegar mucho antes cuando vienen de las poblaciones que viven en interdependencia radical con el río, mientras que en las ciudades y otras situaciones esta gravedad del problema tarda más en ser reconocida, e incluso muchas veces es negada. Esto sucede especialmente en sectores vinculados a personas que tienen intereses en las ganancias de la actividad minera, como políticos y empresarios vinculados a la industria del *garimpo*, ya que hasta ahora todo indica que para estos

---

<sup>139</sup> Tsing, 237.

grupos la línea de límite es inexistente, y que dependiendo de ellos la situación avanza cada vez más hacia la destrucción ambiental.

Por lo tanto, la forma en que significamos colectivamente las perturbaciones, aunque sus impactos afecten a todos, está siempre relacionada con la diferencia de cómo y a quién afectan estos impactos, movilizándolo toda la estructura jerárquica de la sociedad capitalista según los marcadores sociales de raza, clase y género. Para trazar esta línea roja del límite, es necesario enfrentar las estructuras de dominación social que operan en los territorios, y disputar los puntos de vista hegemónicos que hablan siempre desde una perspectiva colonial-patriarcal. En otras palabras, cuando se trata de trazar la línea roja desde la perspectiva de los pueblos y seres que interdependen radicalmente del río, el único camino es la lucha, en sus más variadas formas y expresiones políticas.

Anna Tsing nos propone que es la indeterminación y la vulneración de los encuentros entre distintas formas de vida lo que permite los procesos involucrados en una ecología, y, pienso yo, lo que constituye la interdependencia. Para la autora, "los encuentros son, por su propia naturaleza, indeterminados; nos transformamos de forma impredecible".<sup>140</sup> Pero ni todo es indeterminación, la coordinación de la vida entre especies de acuerdo con el pulso de inundación del Tapajós nos dice un poco sobre ese acuerdo de voces entre los conjuntos polifónicos de los ecosistemas. Es decir, existe un labor milenario por aterrizar caminos y ciclos en medio de la indeterminación de los procesos vitales, ese labor es lo que crea esa red de coordinación ecológica, estabilizando términos de interdependencia y generando ritmos comunes y acuerdos entre diversas formas de vida. Es lo que hace con que el río coordine la reproducción de las plantas, la reproducción de algunas especies de peces, y los ritmos del cultivo de alimentos de los humanos, entre tantas otras cosas. Eso también pasa por el territorio de lo político, ya que la coordinación en la perturbación es significada de forma distinta por las diferentes posiciones que se ocupa en la interdependencia con el río, configurando una disputa por sus términos.

Según Anna Tsing, "la polifonía de los conjuntos cambia cuando lo hacen las condiciones"<sup>141</sup>, por lo que cuando se produce una perturbación profunda en los ecosistemas, este desequilibrio afecta a toda la red de coordinación ecológica, transformando los términos de interdependencia. En la situación actual, donde el pulso

---

<sup>140</sup> Tsing, 81.

<sup>141</sup> Tsing, 233.

de los ríos amazónicos ya está profundamente afectado, esto es aún más evidente, lo que nos lleva a la pregunta de qué sucede cuando la coordinación se transforma en la interdependencia. Esta transformación en el pulso de crecida de los ríos, y todas estas formas de vida coordinadas a sus ritmos, lleva a una situación de indeterminación y descontrol ecológico. En otras palabras, estas transformaciones, resultado del colapso ambiental que estamos viviendo, conducen a ecosistemas enteros a una situación de indeterminación que afecta profundamente a la coordinación multiespecífica de los conjuntos y ecologías de seres. La líder sindical y agricultora familiar del PAE Lago Grande me contaba cómo ya se siente el cambio climático en los territorios:

El año pasado perdimos casi todos los cultivos. Creo que perdí casi 100 kg de yuca, ese tipo diferente de yuca que cocinamos y comemos. Estos cambios climáticos ya están teniendo un impacto directo en nuestras vidas. Tenemos el canal que está aquí en esta dirección, cruza el Tapajós, toma el afluente del río Amazonas y se va, pero por este canal el agua sólo pasaba en febrero, y ahora pasó en noviembre, así que el agua llegó muy temprano, e invadió, y hubo mucha lluvia, casi no hubo verano, ahora hace mucho calor, el año pasado fue muy refrescante con lluvias alternadas y ahora es muy seco, muy caluroso, así que estamos desesperados porque vemos que nuestras plantas se mueren.<sup>142</sup>

Hay una imprevisibilidad que no permite saber lo que estos cambios implican, en el caso del pulso de los ríos esto es claro, ya que no es que se pueda identificar un nuevo patrón de coordinación ecológica, como si los ríos ahora subieran más rápido o bajaran más lento de forma coordinada, más bien se trata de un descontrol indeterminado de estos ritmos, donde nunca se sabe si el río esta vez subirá más rápido o más lento, o vaciará más rápido o más lento. Esta imprevisibilidad genera todo un trastorno en las vidas coordinadas a lo largo de los ríos, ya sea en el caso de las vidas humanas, con comunidades ribereñas que acaban perdiendo cosechas enteras porque las aguas subieron demasiado rápido e invadieron los cultivos antes de la época de cosecha, o el calendario escolar que se retrasa porque el río aún no ha crecido, o de las vidas no-humanas, como las plantas que retrasan sus periodos reproductivos debido al desajuste con las aguas del río, lo que también puede acabar afectando a los peces que se alimentan de estas semillas y frutos coordinados con los ciclos reproductivos de las plantas, y así sucesivamente.

---

<sup>142</sup> Entrevista con agricultora familiar y líder sindical, 2022.

El descontrol en la coordinación ecológica también es evidente cuando abordamos la cuestión de la contaminación del río por mercurio, pues cuando el mercurio pasa a la atmósfera en forma de vapor, o cuando se desplaza por el río en los sedimentos de los lodos mineros, no sabemos en qué lugar va a parar, ya que depende de encuentros ecológicos indeterminados que no podemos rastrear ni controlar. La misma imprevisibilidad ocurre en el sentido de los impactos, pues desconocemos la dimensión real de la contaminación por mercurio en las poblaciones tapajónicas. Cuando el mercurio contamina los ecosistemas junto de todo un conjunto de actividades extractivas que actúan simultáneamente, perturbando el medio ambiente a tal punto que el ciclo del mercurio descrito anteriormente permanece siendo retroalimentado, sucede un descontrol de la coordinación del ciclo del mercurio, que ya existía antes, pero que a partir de la corrida del oro, y del aumento de la actividad minera, esta cada vez más descontrolado.

En la audiencia, escuchando cómo se siente y se defiende el río contra la contaminación por mercurio del Tapajós, aprendí mucho sobre la interdependencia ecológica en su conjunto. En el bajo Tapajós hay una capacidad de sintetizar la experiencia de la interdependencia que me parece valiosa. Ha sido esta capacidad de síntesis de la interdependencia de la vida en el río la que he intentado esbozar aquí. Más que profundizar en el complejo contexto del conflicto minero en la región, me he centrado en la posibilidad que tiene la situación con el mercurio en revelar cómo el ecocidio provocado por la actividad extractiva a gran escala, en este caso principalmente por la minería del oro, transforma los términos de la interdependencia con el río, y por tanto toda la coordinación ancestral construida entre especies que sustenta la vida del río Tapajós. Esto lleva a una situación de extrema inseguridad e imprevisibilidad sobre cómo este entrelazamiento de mundos y vidas a lo largo del río sobrevivirá y se restaurará frente a estas perturbaciones que han venido destruyendo la coordinación ecológica y la vida de los *povos da floresta* en sus ecosistemas.

Lo que da vida al río es precisamente la coordinación en la interdependencia como conocimiento ancestral multiespecie, garantizando la reproducción de las múltiples formas de vida junto con los pulsos de agua. Así, cuando las actividades extractivas alteran drásticamente este acuerdo de voces entre los diferentes metabolismos, el río corre el riesgo de morir. De esta forma, lo que caracteriza a un río vivo es la capacidad de estas múltiples formas de vida de reproducirse junto a él. Cuando esta capacidad se ve

amenazada o impedida, la vida del río también lo es, porque no se puede aislarse de estas múltiples vidas multiespecíficas que lo componen, humanas y más-que-humanas.

La contaminación por mercurio del río Tapajós deja clara esta imposibilidad: No importa que el río siga fluyendo hacia el Amazonas si las vidas que se reproducen a lo largo de él se ven afectadas por la contaminación y el desequilibrio del metabolismo del mercurio, exponiendo a las poblaciones humanas y no-humanas a un nivel de toxicidad tan alto que amenaza la reproducción social de la vida en su conjunto a lo largo del río, y por lo tanto la vida del propio río. En otras palabras, sin las poblaciones que dan vida a los ríos, no hay río. El Tapajós está compuesto por todo el entramado multiespecífico que lo compone y depende de sus cruzamientos y trayectorias; defender el río es defender ese entramado de vida humana y no humana que le da vida, y viceversa.

## 2.2 El río como lugar de política

He tratado de dibujar un poco qué implica la interdependencia con el río Tapajós, y cómo esta relación es propositiva de lenguajes y formas de lucha en defensa del río. En este camino me gustaría reflexionar sobre lo que significa hacer del río lugar de política, y para ello escribo este apartado, tomando de la mano dos autores latinoamericanos, Luiz Tapia y Raquel Gutiérrez, para establecer un diálogo que pueda contribuir a un acercamiento interesante sobre cómo se hace política a lo largo del río, y cómo se construye el río como lugar de política. El argumento que voy tratar de desentrañar en ese apartado es que el nudo central organizador de la lucha de los *povos da floresta* es coordinar la vida en el territorio de forma que en el centro esten las condiciones básicas para garantizar la reproducción de toda una ecología de seres que encarna el territorio. Busco demostrar que ese horizonte y posicionamiento en el interior de las luchas surge a través de un desplazamiento de lo que comúnmente concebimos por hacer política, rompiendo el monopolio capitalista-antropocéntrico del quehacer político desde lenguajes y formas políticas que irrumpen en el cotidiano de la vida multispecífica en los territorios, politizando sus actos más ordinarios y comunes, como caminar, comer, soñar, plantar, entre tantos otros.

La política es un conjunto de prácticas, discursos, intercambios, haceres y decisiones sobre cómo organizar la vida colectiva en constante movimiento y transformación, lo que incluye órdenes simbólicos, materiales y subjetivos. La organización capitalista del orden político tiene entre sus ejes motores la separación y monopolización de las capacidades políticas, fijando en lo público-estatal el lugar constitutivo del hacer político. Así, la forma liberal de la política trabaja para despojar a las personas de la capacidad de tomar decisiones sobre cuestiones concretas que determinan sus vidas y sus relaciones con otras formas de vida. Al privilegiar la política como razón de Estado, instaura un monopolio de la política que se "organiza tendencialmente como una forma burocrática de administración y dominio"<sup>143</sup>, concentrando en estructuras institucionales y estatales los espacios de decisión y el flujo de la actividad política, desmantelando así la capacidad de autodeterminación de los pueblos (humanos y más-que-humanos) sobre las condiciones de reproducción de la vida en los territorios.

---

<sup>143</sup> Tapia Mealla, *Política Salvaje*, 54.

Este ordenamiento parte de la producción de un distanciamiento de la política, e incluye un proceso de institucionalización que crea una serie de normas, lenguajes, códigos, mediaciones y subjetividades a partir de jerarquías que producen y reproducen desigualdades constitutivas y necesarias para la ecología-mundo capitalista. Así, la producción del monopolio de la política en la dimensión público-estatal está estrechamente ligada a la repetición y reproducción de una ley del valor que organiza y somete la vida a la reproducción del capital. Por lo tanto, para Luiz Tapia "la ley del valor es la síntesis teórica del núcleo organizador del capitalismo"<sup>144</sup> que, desde una lectura marxista, se resume como un proceso de abstracción del valor de uso junto con la construcción del mandato de un valor de cambio regulado por las necesidades del capital. Hay, pues, sobre la base de la ley del valor establecida por la lógica capitalista, una organización de la vida como reproducción capitalista, es decir, una organización de la vida donde lo que está en el centro no es la reproducción de la vida misma, sino su sumisión a las lógicas de reproducción del capital, que a su vez dependen de ella.

La política, organizada bajo el capitalismo, asume mediaciones dedicadas a garantizar la reproducción de esta ley del valor, a partir de procesos de institucionalización y alejamiento de la capacidad de decisión colectiva, lo que termina despolitizando ciertos lugares, relaciones y estructuras sociales, generando un monopolio de la política por parte de las instituciones elegidas por el orden capitalista. Creo que el río, concebido desde la diversidad de las relaciones, formas de vida y mundos que lo constituyen y le dan vida, es uno de esos lugares que han sido despolitizados por la organización capitalista de la vida; negado y despojado de su capacidad política. Dado que el intento de totalizar y neutralizar otras formas de concebir y reconocer lo político y la política es siempre prisionero de su incapacidad, de su parcialidad, considero que, incluso bajo los intentos del orden capitalista de fijar y encerrar el río en un cuerpo inerte y subterráneo, siempre hay algo que escapa y vuelve a la superficie; aunque sea parcial o desordenadamente. El río Tapajós, aunque fuertemente atacado por el desarrollo capitalista, sigue siendo salvaje, es decir, sigue moviéndose y respirando más allá de los órdenes de dominación que invierten en sofocarlo o definir su curso.

Luiz Tapia lee los lugares de la política desde lo que él define como la superficie y el subsuelo, o subterráneo, de la política. A grandes rasgos "la superficie es la estabilización

---

<sup>144</sup> Tapia Mealla, 119.

de la norma capitalista y el subterráneo es la disidencia subversiva"<sup>145</sup>, es decir, la superficie sería esa camada de espacios de visibilidad de la síntesis política elaborada a partir de las lógicas de dominación propias de la forma liberal de la política, la que crea el estado como el lugar del orden político por excelencia. Todo aquello que (sea porque no puede o porque no quiere) no se integra y no sirve al orden dominante, es llevado a una condición subterránea, y es allí donde tienen lugar todas las otras formas de lo político, las que establecen acuerdos de voces disonantes al orden dominante, que en la superficie no se escuchan, pero que subterráneamente se mueven, piensan y sienten desde una superposición desarticulada de frecuencias, lenguajes, creencias y prácticas disfuncionales a la superficie normativa y dominante del orden político que organiza la vida, lo que "hace con que el subsuelo sea un espacio de experimentación política, en varios sentidos. Se inventan valores, principios y posibles derechos".<sup>146</sup>

Me parece claro, por tanto, que lo que Luiz Tapia está tratando de desentrañar es el modo en que la organización capitalista de la vida crea una relación dinámica entre superficie y subsuelo basada en el intento de capturar lo político monopolizando sus prácticas. Así, esta condición subterránea donde tiene lugar todo tipo de experimentaciones y flujos libres que escapan a la norma de la superficie acoge todo tipo de espectros y formas de lo político, y no debe ser idealizada. Pero, sobre todo, es una condición creada por esta forma de organizar la vida, es decir, en este juego de prácticas, lenguajes y formas que son lanzadas al subsuelo por la embestida capitalista sobre la vida, se va también el río como sujeto político, como nudo de una vida política que existe desde acuerdos y lenguajes muy anteriores a los capitalistas. Es en este sentido que se organiza el monopolio de la política bajo el capital: creando una superficie que no puede evitar el subsuelo.

Pensar el río como lugar de política es un intento de torcer este orden que busca fijar los lugares de lo político y de la política a partir de las necesidades del capitalismo. Así, pienso el río como lugar de la diversidad de lo político, que reproduce cotidianamente la vida en el centro de las relaciones sociales humanas y más que humanas. Para Luiz Tapia "el subsuelo es el mundo de la diversidad desarticulada, ocultada, no reconocida"<sup>147</sup> y me pregunto, ¿no es la creación de esta condición subterránea la que desarticula los ritmos y las coordinaciones de esa diversidad? Es decir, ¿esta condición subterránea no produce

---

<sup>145</sup> Tapia Mealla, 97.

<sup>146</sup> Tapia Mealla, 105.

<sup>147</sup> Tapia Mealla, 96.

en parte la desarticulación de los lugares de disidencia? De un modo o de otro, la disputa por torcer los lugares de la política tiene que enfrentarse al reto de esta desarticulación de la diversidad de las voces disidentes, lo que hace con que la coordinación vuelva a surgir cómo una clave importante, en ese caso también para reconocer el río como lugar de política. Así que las tramas asociativas de la reproducción de la vida, y sus "entramados comunitarios", cómo lo denomina Raquel Gutiérrez, se componen por una forma de coordinar y dar ritmo a la diversidad de sus formas:

Tales tramas, por lo general, son el producto de diversas conversaciones, coordinaciones y acoplamientos de mujeres y varones que entrelazan su hacer de manera autónoma, esto es, estableciendo sus propios fines, delimitando sus alcances y pautando sus ritmos de actividad; con ello, inicialmente recuperan y producen – se reapropian de – cierta capacidad de configurar ámbitos de la producción colectiva de su vida material.<sup>148</sup>

Reapropiarse de la capacidad de autodeterminación, por lo tanto, requiere de coordinación. Y el ejercicio de coordinar los ritmos y los fines de la (re)producción colectiva de la vida incluye dinámicas de antagonismos y tensiones inherentes a la confrontación entre diferentes lógicas de organizar la vida. Sumergirse un poco en el trabajo de Raquel Gutiérrez nos ayuda a entender mejor estas tensiones y antagonismos, desde lo que ella llama la forma liberal y la forma comunal de la política y lo político. Para Raquel Gutiérrez, las condiciones de posibilidad de otras formas de lo político y de la política, que ella llama de horizontes comunitario-populares de las luchas, tiene "raíces en múltiples y plurales entramados comunitarios de reproducción de la vida".<sup>149</sup> La autora, desde una perspectiva marxista crítica, propone enfocar la sociedad en su conjunto como un "mosaico dinámico de antagonismos superpuestos"<sup>150</sup>, argumentando que centrar la atención en cómo las luchas despliegan polimorfos maneras de antagonismo social es una clave metodológica importante para no ocultar y lanzar al subterráneo las otras formas y lugares de la política y lo político.

Para visualizar mejor el contraste entre esas formas, me gustaría centrar en una contradicción principal, entre lo que Raquel Gutiérrez llama la "forma liberal" y la "forma

---

<sup>148</sup> Gutiérrez Aguilar, *Horizontes comunitario-populares*, 119.

<sup>149</sup> Gutiérrez Aguilar, 22.

<sup>150</sup> Gutiérrez Aguilar, 23.

comunitaria" de hacer y concebir la política. Creo que pensar a partir de este contraste nos ayuda porque nos permite visualizar mejor cómo la vida del río lleva a otra forma de hacer política en Tapajós, y lo porque que esta otra forma está, en mi opinión, más ligada a lo que Raquel Gutiérrez llama la forma comunal o comunitaria de la política. Para ello, es importante tener presente algunos supuestos de lo que se entiende como la forma liberal de hacer política, aunque sea en términos generales. Para Luiz Tapia, la forma liberal (o neoliberal) de la política parte de una mercantilización y cosificación del social a partir de su encierre y reducción al sistema de valor capitalista. Cómo él lo plantea, lo social asume un lugar a ser vigilado por la política, limitado por ella:

El liberalismo siempre ha pensado la política como medio de reducir el temor a lo social y como mecanismo para organizar seguridad en las travesías y incursiones por lo social o la sociedad. Se piensa la política a partir de la vigilancia, la protección y el castigo. La política y el estado son los límites o la limitación del social.<sup>151</sup>

Esta concepción de la política como limitación de lo social tiene uno de sus principales pilares la creación del individuo como un sujeto que se constituye anteriormente y en separación de los lugares y colectividades de lo social, separado de la vida colectiva. La forma neoliberal de la política, por lo tanto, se establece como una mediación que reduce y se separa de la diversidad de la vida colectiva, privilegiando la lógica del valor capitalista. Raquel Gutiérrez argumenta que esta mediación funda mecanismos de representación cuyo objetivo principal es la delegación de la capacidad de decidir sobre asuntos colectivos, estableciendo formas y tiempos específicos que sirven a la concentración y monopolio de la capacidad de decidir y hacer política.<sup>152</sup>

Esa forma liberal de individuación de los sujetos políticos, que tanto sirve a los procesos de institucionalización de las luchas, suele crear ruidos con las formas colectivas comunitarias. En el campo eso me quedo particularmente claro en situaciones donde sujetos políticos ocupaban de esos lenguajes individualistas en situaciones donde el intento era colectivizar los flujos de decisión, principalmente desde la presencia de candidatos vinculados a partidos políticos en asambleas, que siempre eran fuente de

---

<sup>151</sup> Tapia Mealla, *Política Salvaje*, 14.

<sup>152</sup> Gutiérrez Aguilar, *Horizontes comunitario-populares*.

algun ruido para los sujetos forjados desde otras formas de individuación, más comprometidas con las estructuras comunitarias y colectivas de acción política.

Raquel Gutiérrez sostiene que, a diferencia de la forma liberal, la forma comunal o comunitaria de la política y el político parte de lo colectivo y sus ritmos para definir un sujeto colectivo y marcar el ritmo de sus actividades y quehaceres. Si bien establece líderes y lugares de protagonismo, busca no entregar la capacidad de decidir sobre los asuntos colectivos a las mediaciones y distanciamientos característicos de la forma neoliberal. De este modo, la forma comunal busca autorregular la actividad colectiva a través de prácticas que, por más contradictorias o desarticuladas que sean, privilegian el ejercicio colectivo de decidir junto a través de otros códigos y mecanismos organizativos, con singularidades constitutivamente conectadas.

Este esfuerzo por ejercitar la acción política sobre cuestiones colectivas que confieren centralidad y atención a "la reproducción de la vida y en la creación de los medios necesarios para garantizarla"<sup>153</sup>, es lo que hace con que sea la recuperación de la capacidad autodeterminación sobre la vida lo que orienta la lucha. De esta forma, me parece que en el Tapajós, la autodeterminación de cómo vivir junto al río y sus territorios es el centro magnético que define los caminos, prioridades, estrategias y ritmos de la lucha por su defensa, que se va conformando a partir de las formas de vivir junto al río. Es evidente que estas formas de hacer política se entremezclan en el día a día de las movilizaciones sociales, de manera que muchas veces, por más que se articulen desde diferentes horizontes de la política y lo político, aparecen entremezcladas en los esfuerzos y colectividades de una lucha concreta.

Esa "confusión de formas" queda evidente al observar los procesos de institucionalización de de las luchas en los territorios, principalmente cuando el recurso se torna un reto para el hacer político. Es decir, cuando había que movilizar estructuras, sea contratar embarcaciones que pudieran moverse por el río llevando gente de un lado a otro, o reunir las herramientas necesarias para eventos y talleres, por ejemplo, el tema de los recursos surgía como puente para infiltración de procesos de institucionalización en las luchas. Las dinámicas de apoyo financiero para actividades cómo estas casi siempre remontan a estructuras del tercer sector, como ONGs, a través de editales que vienen más o menos estructurados con sus propias pautas políticas. A menudo se veía que en la base de las

---

<sup>153</sup> Gutiérrez Aguilar, 126.

luchas llegaban gramaticas y vocabularios que correspondían a los proyectos de las ONGs. Pero, en el cotidiano de las comunidades, esos lenguajes se encontraban con otras formas de lo político que, desde el hacer, se entremezclaban con la gramática del tercer sector, torciendo el vocabulario previamente propuesto.

Es decir, de alguna manera, las luchas por defensa de los territorios también juegan con esos apoyos de forma estratégica, y por más que ese acoso de institucionalización de los lenguajes políticos esté presente, cuando baja a la práctica, al hacer concreto, eso se disuelve y se tensiona con otros lenguajes y formas colectivas que se imponen desde el hacer. En un taller que acompañe en la aldea Lago da Praia, TI Cobra Grande, en el río Arapiuns, siento que ese esfuerzo por desinstitucionalizar la práctica política y fortalecer la autodeterminación colectiva de la comunidad estuvo bien ejemplificado. El tema del taller era debatir con los jóvenes de la aldea la democracia en la escuela:

Cuando pensamos en democracia, pensamos directamente en política. Y cuando pensamos en política pensamos en la gente de Brasilia, en los candidatos, en el presidente, en los diputados... los cargos públicos. Y entonces imaginamos que la democracia es algo muy distante de nosotros. Ellos están allá en Brasilia, a veces tomando decisiones que nos afectan directamente, y ni siquiera conocen nuestra realidad, pero están allá. Así que a veces pensamos que la democracia está muy lejos de nosotros. Pero en realidad existe aquí, en este círculo. La democracia existe en el hogar, también puede existir en la escuela. La democracia es este espacio en el que todos tenemos la libertad de dar nuestra opinión, de hablar, todos podemos ejercer nuestro poder de alguna manera. Cuando pensamos en la democracia, está la figura del voto, de nosotros votando y eligiendo quiénes son nuestros representantes, está esta imagen, pero cuando pensamos en una cultura democrática, es mucho más que eso. Votar es sólo un punto, una imagen, pero democracia es cuando en casa, por ejemplo, quieres comer pescado, tu padre quiere comer pollo y tu madre quiere comer otra cosa, y hablan entre ustedes y deciden qué van a comer. Puede que no te guste, puede que no sea lo que deseabas comer, pero ha sido una decisión colectiva. Tu opinión fue escuchada y ustedes en conjunto decidieron algo.<sup>154</sup>

Por mucho que se note la centralidad de la palabra "democracia" en el taller (que quizás en otra situación podría aparecer no como democracia, sino simplemente como política), en la práctica esa centralidad se traduce en pensar el hacer colectivo y comunitario de la aldea donde estábamos. Las educadoras trabajaron principalmente desde cómo se hace

---

<sup>154</sup> Discurso de una educadora en el taller de Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, Río Arapiuns, 2022.

política en el cotidiano comunitario de la aldea. Una de las preguntas al final del taller era sobre con quién los jóvenes creían que podían sumarse para realizar sus haceres políticos. Cada uno escribió su respuesta anónimamente en un papelito, y luego las leímos todos juntos:

— Siguiente pregunta: ¿Con quién puedo me juntar para promover debates y generar transformación?

[Leyendo las respuestas:]

— Puedo juntarme con los habitantes de la aldea para que juntos hagamos la diferencia; Quien me puede ayudar es la comunidad y otras personas que participan en la aldea; Con la gestión de la escuela y el cacicado de la aldea; Con las personas que participan en la aldea; Con la Cacica de la aldea y las personas de nuestra comunidad; Con mi aldea, con el grupo como está aquí, y el grupo de gestores de la escuela; Con las personas que piensan igual que yo; Con mi pueblo, con mi familia, en general con toda la comunidad; Con los profesores, alumnos, educadores, vigilantes y demás personal de la escuela; Con mis colegas, líderes comunitarios, padres y personas que quieran ayudarme a contribuir con la sociedad;

— Creo que todas estas respuestas se resumen a la colectividad.<sup>155</sup>

Llama la atención en las respuestas la centralidad de la comunidad y el interés por la forma cómo ésta se organiza, en su cotidiano, cómo lugar de política. Casi ninguno de los jóvenes indígenas de Lago da Praia pensó en los lugares tradicionales de la política y sus estructuras público-estatales, la mayoría reconoció en el cuerpo comunitario de la aldea el lugar donde se aterriza el hacer político. Lo que quiero subrayar con eso es que cuando bajamos a la práctica - desde el hacer pedagógico abierto y crítico - lo que ocurrió fue que los temas previamente fijados fueron poco a poco se disolviendo, se complejizando, y se desplazando a otros lugares, ahora sí definidos por las realidades y mundos de la colectividad que los condujo.

---

<sup>155</sup> Fragmento del taller en la aldea Lago da Praia, TI Cobra Grande, Río Arapiuns, 2022.



Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



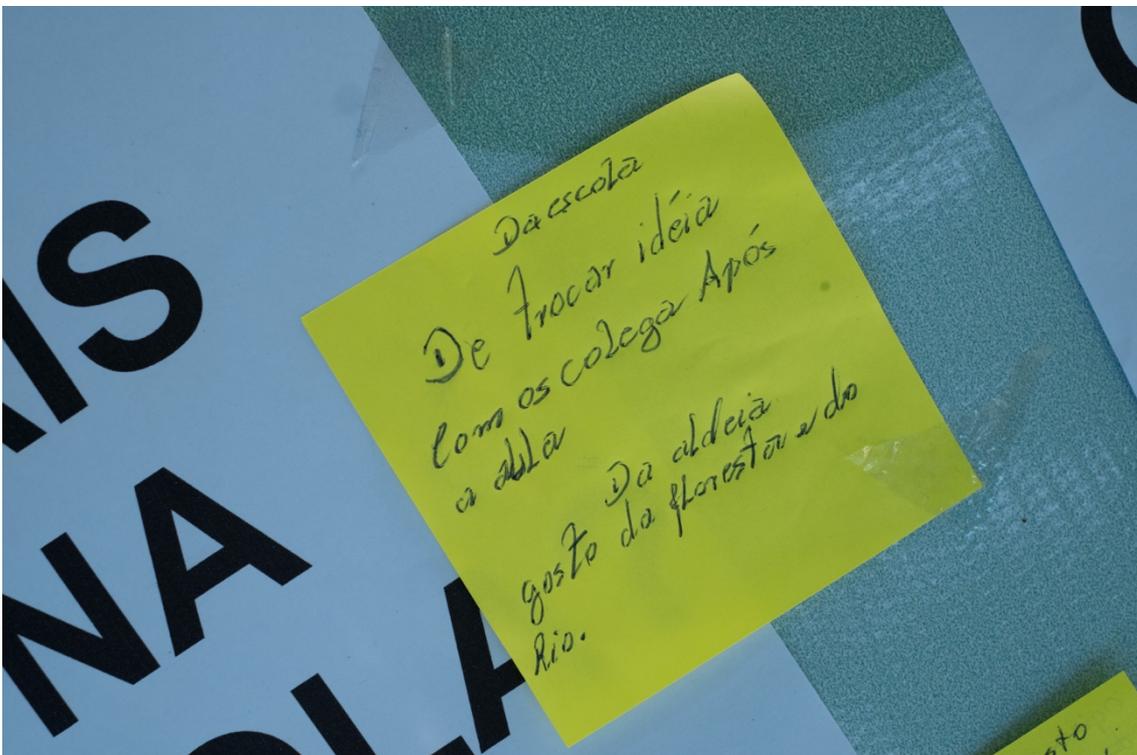
Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Nota "De la biblioteca, del río, de las playas". Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Nota "De la escuela: Platicar con los amigos después de la clase; De la aldea: Me gusta la selva y el río". Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Educadoras en el taller de la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Taller en la aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

El hecho de que haya esta mezcla en el día a día de las luchas no disuelve el contraste entre estas formas de lo político y de la política. Así, en una asamblea, como en el caso de la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación del río Tapajós por mercurio, la tensión y el contraste entre estas dos gramáticas de lucha y lenguajes políticos es constante, más aún en período electoral. La asamblea en el territorio Tupinambá reunió al mismo tiempo a líderes comunitarios e indígenas que se movilizan principalmente a partir de los entramados comunitarios que los constituyen; a representantes de instituciones de la estructura público-estatal; a representantes del gobierno; y a representantes del movimiento social organizados en instituciones del tercer sector, como las ONGs.

En varios momentos esta simultaneidad de formas de la política se confundieron, creando situaciones mixtas a partir de la combinación de diferentes estrategias del quehacer político, a veces más cercanas a la forma liberal, como el horizonte institucionalizado de lo nacional-popular, a veces más cercanas a la forma comunitaria o comunal, como las asociaciones y colectivos más conectados al horizonte comunitario-popular; configurando procesos contradictorios entre sí, a partir de la tensión entre sus diferencias, que a veces llegan a tal punto que implican rupturas en el cuerpo de la lucha.

En el campo escuché diversas veces líderes comunitarios y integrantes de colectivos haciendo hincapié en la drástica diferencia entre ellos y las ONGs, u instituciones público-estatales, pero al mismo tiempo diciendo que no necesariamente buscaban una posición de rechazo a su apoyo. De alguna manera, todo el entramado comunitario está en constante tensión y eventual negociación con la estructura institucional de las políticas estadocéntricas que también están presentes en los espacios de lucha. Así, se trata más bien de observar dónde están los puntos de ruptura dentro de un proceso de lucha complejo y contradictorio, mapeando contrastes, límites y posibilidades entre las múltiples formas de hacer política. Pero, ¿hasta dónde pueden sostenerse las contradicciones? En una entrevista con un colectivo que actúa en la defensa del río Tapajós ellos me contaron que aunque reciban apoyo de instituciones y ONGs para llevar a cabo sus proyectos, no aceptan apoyo de cualquier institución, y siempre intentan averiguar de dónde viene el dinero que llega.

— Creo que nuestra estrategia ahora, incluso la hemos escrito, nuestra estrategia ahora está muy en el campo de la movilización, pero depende de quién nos vaya a apoyar, no aceptamos el apoyo de todo el mundo. ¿Cargill? negativo. Indagamos mucho para saber de dónde vienen esos apoyos. Hubo un apoyo que nos molestó mucho [...] era una unión de varias fundaciones, climática... unión... algo así... medioambiental... Entonces en una de nuestras reuniones dijeron "ah, la mitad del apoyo también puede venir de la fundación Cargill", al Padre casi le da un infarto...

— [El Padre] Tuvimos toda una guerra contra Cargill, ¿y de repente la Cargill va a apoyarnos?

— O la ALCOA... cualquier cosa que sepamos que está vinculada a estas empresas, no lo incluimos en nuestra estrategia.<sup>156</sup>

Un joven de un colectivo que actúa en la defensa del PAE Lago Grande también me dijo que aunque su colectivo no quisiera convertirse en una institución, no negaba el apoyo y la participación de otras organizaciones más institucionalizadas, como ONGs y sindicatos, que según él son importantes colaboradores en la lucha, siempre y cuando el colectivo pueda seguir dando prioridad a sus formas organizativas y actividades políticas. La relación con el estado es otro punto importante cuando pensamos en las tensiones, colaboraciones y contradicciones de las luchas en el Tapajós. Brasil es un país con una

---

<sup>156</sup> Entrevista con un colectivo que actúa en la defensa del río Tapajós, 2022.

tradición público-estatal muy fuerte en su historia política, y que ha establecido fuertes vínculos con el horizonte nacional-popular. Especialmente desde la redemocratización del país tras la dictadura militar, sobre todo después de las conquistas de la Constitución de 1988, se ha constituido un "encantamiento"<sup>157</sup> anclado en la capacidad de transformación democrática del estado brasileño, que hasta hoy está ampliamente presente en las luchas sociales del país. La transformación del estado es, definitivamente, uno de los principales horizontes de lucha de diversos movimientos vinculados a las luchas sociales en Brasil.

Aun así, si miramos el espacio de lucha brasileño sólo desde la historia de las apuestas estadocéntricas, acabamos ocultando la presencia de un conjunto de prácticas que, aun con menor proyección en los espacios institucionalizados de la política, en las organizaciones de la sociedad civil o incluso en los movimientos sociales, también están presentes en las formas y estrategias de acción política en el país, especialmente (pero no sólo) en las luchas de los pueblos indígenas y otras poblaciones tradicionales directamente vinculadas a la defensa de sus territorios. Hay algo en estas luchas que permanece incómodo a la institucionalización y a la captura del estado, no es que sea algo de carácter antiestatal, o que no haya encrucijadas con la institucionalización de las prácticas, pero hay algo en el metabolismo de estas luchas, que está en el corazón de sus movimientos, que parece al menos no ceder por completo a las formas estadocéntricas.

Creo, de la mano de Raquel Gutiérrez, que una parte importante de este proceso tiene que ver con la construcción política de otros lenguajes y códigos para el hacer colectivo. Formas de decidir junto, que si bien son heredadas, también son actualizadas, producidas, y sobre todo, enseñadas y aprendidas. De modo que si miramos estas formas de la política y lo político desde los códigos y gramáticas de los movimientos sociales institucionalizados, terminamos ocultando mucho de sus propuestas y acciones políticas. Por lo tanto, es necesario reacomodar los marcos teóricos para que nos ayuden a visualizar lo que se ha puesto en condición subterránea bajo el orden político capitalista. Y aquí hay un punto central, destacado por Raquel Gutierrez, que es la reapropiación colectiva de la riqueza social como principal eje de lucha.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> Oliveira, "Avivar a autonomia: movimentos sociais e experimentações democráticas para além do Estado".

<sup>158</sup> Gutiérrez Aguilar, *Horizontes comunitario-populares*.

El horizonte para la reapropiación de la riqueza tiene que ver con las prácticas concretas de diversas experiencias de producción de lo común, con ejercicios que resisten a sujetar sus espacios, formas y capacidades de hacer política a los mecanismos de institucionalización público-estatales. Se trata de ejercitar y aprender capacidades colectivas disputando los diversos ámbitos de la vida social, material y afectiva. Digo ejercitar y aprender pues entiendo que la producción de lo común, presentada aquí como ejercicio muscular, incluye una importante dimensión de aprendizaje, ya que parte de retomar capacidades que son a la vez producidas y heredadas por la ancestralidad de la vida en los territorios latinoamericanos. Así, poner en el centro de la lucha la reapropiación de la riqueza colectiva para producir lo común significa un movimiento muscular que se aprende sobre la marcha. Esta dimensión del aprendizaje es importante para pensar cómo se hace política junto al río, y cómo se produce el común en el Tapajós, volveremos a ella más adelante.

La dimensión de reapropiación de la riqueza se traduce en las luchas desde la vida cotidiana en los territorios, permitiendo algunas dimensiones de soberanía y autonomía. Al producir las propias herramientas a partir de prácticas y saberes locales, se hace frente a los avances de la precarización de la vida y al empobrecimiento de las poblaciones desde la imposición de dependencias producidas por la vida capitalista. Cómo cuenta un joven de un colectivo que actúa en la defensa del territorio del PAE Lago Grande en el encuentro de la juventud Tupinambá:

La gente que está ahí fuera haciendo la ley la está haciendo en la oscuridad para que nos llegue de tal manera que la aceptemos como ellos quieren, y entonces van y destruyen nuestro territorio, se llevan nuestra riqueza, y nosotros vemos las constantes balsas de madera pasando, pasando. ¿Y qué queda realmente en los territorios? ¿Qué queda para las comunidades? Pobreza, miseria, destrucción. Las personas que viven en las orillas de los ríos dependen de la selva para su sustento, y dentro de un tiempo, pronto, ya no tendrán madera para hacer su remo, para hacer su canoa, para hacer sus artesanías, para hacer su casa. Entonces, es interesante que, por ejemplo, en el PAE, hemos estado trabajando en una línea de enfrentamiento. ¿De qué se trata? Necesitamos tener un guardián o una guardiana en cada comunidad. Para que también puedan ser denunciantes y proteger el territorio que está constantemente amenazado. Y recientemente, hemos estado pasando por el proceso de formación. Formación de los jóvenes. Queremos que los jóvenes hablen de su historia, de su identidad y de su propio territorio.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> Discurso de un joven de un colectivo que actúa en la defensa del territorio del PAE Lago Grande durante el encuentro de la juventud Tupinambá en la aldea Santo Amaro, Territorio Tupinambá, 2022.

Existe, por lo tanto, en la base de las luchas por defensa de los territorios, haceres que se centran en la capacidad de autodeterminación colectiva sobre la vida en los territorios, impugnando un sistema de leyes que llega desde el estado, y creando mecanismos que conducen la reproducción de las actividades y saberes locales. Así, queda claro que los términos de la lucha por los territorios pasa por reconocer en actividades tradicionales (como producir el remo para la pesca, o hacer la propia canoa) actividades políticas de defensa del territorio, configurando así una frente de lucha que se da en los tiempos de la vida cotidiana, vinculados a lo que se produce para vivir con y del río. Me parece que ese movimiento se caracteriza por un desplazamiento de los lugares de la política bajo el orden capitalista, configurando un hacer político mucho más centrado en el aprendizaje colectivo que implica la reapropiación de los horizontes de riqueza material y social para garantizar la vida como principal estrategia de resistencia y acción política colectiva.

Este ejercicio de aprendizaje, por lo tanto, tiene que ver con aprender a recuperar la capacidad colectiva de persistir en desafiar, cuestionar, reorganizar y desestabilizar el orden de las cosas. En ese sentido, Raquel Gutiérrez propone asumir la inestabilidad como forma de pensar la lucha social, buscando evitar un enfoque que privilegia una lógica lineal que termina encerrando las posibilidades de la lucha y sus movimientos en un resultado rígido, cristalizado y estéril de "retorno a la estabilidad" como horizonte político normativo. Partir de la perspectiva de la inestabilidad permitiría no ocultar los esfuerzos y saberes de lucha que se movilizan a partir de la apertura al flujo continuo de antagonismos en el cuerpo social, que no necesariamente buscan la estabilidad del público-estatal como objetivo final de sus luchas:

Así, la maraña de contradicciones sociales, de flujos de antagonismo y luchas, aun dificultosamente, puede pensarse a partir de la inestabilidad; esto es, desde el conjunto de polimorfos aspiraciones y prácticas políticas que habitan incómodamente el cuerpo social, ocultas y constreñidas por el orden dominante, que se resisten a ser nuevamente contenidas en formas políticas anteriores y que, más bien, se orientan a erosionar y desbordar sistemáticamente tanto los límites morales y políticos inscritos en el imaginario social, como las relaciones mando/obediencia conexas con aquellas fijadas, por lo general, mediante procedimientos particulares con algún nivel de coherencia interna entre sí. Por lo general, mirando lo que las luchas emprenden desde el lugar de la inestabilidad, es decir, desde la disposición a trastocar y subvertir lo que está establecido como fijo e inamovible se puede distinguir cómo lo que casi siempre está en disputa es la reapropiación colectiva – parcial y tendencialmente general – de lo que existe,

comenzando por el tiempo y los medios de existencia hasta los llamados «recursos naturales» y todo tipo de riqueza social objetivada.<sup>160</sup>

En resumen, hacer del río lugar de política parece estar enlazado a la persistencia de las luchas por producir esta desestabilización de las formas fijadas por el capital como formas de lo político y de la política, disputando y provocando una reapropiación colectiva de los medios de existencia. Lo que implica un movimiento de reapropiación colectiva de la capacidad de autodeterminación, que a su vez está vinculado a un movimiento de reivindicación de las capacidades colectivas de decisión sobre la vida del río y todo el entramado cosmopolítico multiespecífico que lo constituye.

Este movimiento de reivindicación del río adopta muchas formas, pero una dimensión importante de ello parece estar vinculada a la valorización y complejización del tiempo cotidiano. La necesidad de devolver importancia y capacidad revolucionaria a las prácticas y decisiones sobre los términos de la interdependencia en el tiempo cotidiano es recurrente y central para esas luchas. Por lo tanto, estos movimientos de reivindicación y reapropiación tienen mucho que ver con procesos de lucha que trabajan para recuperar la capacidad política del cotidiano. Así, la reapropiación colectiva de la riqueza social implica una dimensión temporal, y reapropiarse del tiempo tiene todo que ver con crear ritmo y coordinación en el cotidiano, acomodando, día tras día, los tiempos mixtos de la ecología de seres de un lugar.

Quienes se insubordinan y luchan, quienes desbordan lo instituido y trastocan el orden, lo hacen con mucha frecuencia, a partir de la generalización de múltiples acciones y saberes cooperativos que anidan en las más íntimas y inmediatas relaciones de producción de la existencia cotidiana, sobre todo en aquellas relaciones no plenamente subordinadas a las lógicas de valorización del valor.<sup>161</sup>

Por eso la forma de lo político y de la política en la que me quiero centrar para pensar la lucha en el bajo Tapajós está conectada con la lucha en el tiempo cotidiano, en el interior de entramados comunitarios que se constituyen en coordinación con los tiempos del río, y en disonancia con los tiempos del capital. Pero es importante complejizar esa dimensión

---

<sup>160</sup> Gutiérrez Aguilar, *Horizontes comunitario-populares*, 26.

<sup>161</sup> Gutiérrez Aguilar, 34.

de temporalidade que se hace presente a partir del cotidiano, es decir, el cotidiano, ese lugar del tiempo presente, esta vinculado a "tiempos mixtos"<sup>162</sup>, noción que viene sendo mencionada en ese trabajo desde la introducción, y que implica, en las palabras de Silvia Cusicanqui, "el caracter abigarrado del presente"<sup>163</sup> marcado por una simultaneidad de tiempos heterogeneos. Así el presente, tan intimamente vinculado al cotidiano, se encuentra atravesado por futuros-pasados, de diversos pasados, y diversos futuros, remontando a horizontes y memorias.<sup>164</sup> Son esos tiempos mixtos de que hablan las *terras pretas* en el capítulo anterior. El reconocimiento y la práctica de esos tiempos mixtos vividos en el presente de pasados-futuros en los territorios es lo que marca una otra percepción de la temporalidad, y luego, una coordinación en esa temporalidad mixta que no es extremadamente compleja.

Como he argumentado anteriormente, la interdependencia radical con el río implica una vida cotidiana junto al río que depende de los cruces multiespecificos que la constituye, que le confiere vida, configurando así el río como un medio de existencia para estos seres, pueblos y comunidades. Me parece que esta interdependencia radical está estrechamente conectada con horizontes comunitario-populares de lucha porque privilegia la defensa de la vida junto al río por encima de otros proyectos políticos externos. En otras palabras, lo que guía estas luchas es la reproducción de la vida junto al río más que cualquier otra cosa, y es este pulso de la vida junto al río, que involucra la alimentación, el tránsito por el territorio, la espiritualidad de los pueblos, su memoria colectiva ancestral, y tantas otras dimensiones de la vida, lo que marca el ritmo de las luchas, y lo que hace del río lugar de esos entramados que proponen otras formas y lugares de lo político. En fin, lo que hace del río un lugar de política.

Por lo tanto, desde esa perspectiva, la interdependencia radical con el río y el cotidiano de la vida multiespecie junto a sus aguas es, en potencial, una forma de hacer política. En este sentido, me gustaría añadir una dimensión más, o un énfasis más, a la cuestión de la construcción, por separación, del monopolio de la política dentro del sistema capitalista, y sus operaciones de modernidad, haciendo hincapié en el carácter antropocéntrico de este monopolio. Al separar la política y fijarla en lugares de estado, hay por detrás, o al lado, el despojo del hacer político de todo el resto de las vidas implicadas en la ecología

---

<sup>162</sup> Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*.

<sup>163</sup> Rivera Cusicanqui, 75.

<sup>164</sup> Rivera Cusicanqui, 84.

de seres de un lugar. En otras palabras, el gesto político se crea desde el paradigma moderno como un gesto esencialmente humano. Un vídeo del "Selvagem ciclo de estudos sobre a vida"<sup>165</sup>, de una conversación entre Eduardo Viveiros de Castro y Ailton Krenak, resume bien esta discusión, y creo que nos ayuda a desvelar una parte importante de lo que significa pensar el río como lugar de política; que tiene que ver con la capacidad más-que-humana de hacer política. En la conversación, Viveiros de Castro habla de cómo la separación entre ciencia y política en el mundo moderno permite invisibilizar y ocultar el hecho de que las relaciones humanas con otros seres y formas de vida más-que-humanas implicadas en una ecología de seres son también relaciones políticas.

Viveiros de Castro, en referencia a Levi Strauss, comenta que el pensamiento selvaje se trata principalmente de un pensamiento en estado salvaje como un pensamiento que no ha sido domesticado para servir a la lógica del valor capitalista. Lo que configura una diferencia epistemológica y ontológica, ya que a partir de esas otras ontologías salvajes, esos otros seres más-que-humanos también están dotados de agencia. Desde esa perspectiva el encaje entre naturalezas humanas y más-que-humanas, que venimos trabajando, es en un encaje entre diferentes vectores y negociaciones, acciones y reacciones, que configuran relaciones políticas. Así, junto con el monopolio de la política por parte del Estado, está también el monopolio de la política por parte de la humanidad, ya que, en la modernidad, sólo la humanidad tiene la capacidad de actuar en la toma de decisiones y, por lo tanto, sólo la humanidad tiene la capacidad de hacer política.

Cuando propongo que el río emerge como lugar de política en el bajo Tapajós, estoy proponiendo que la agencia política del río proviene de movilizaciones que rompen con ese monopolio humano de la política. Es decir, junto a esas otras formas y lenguajes políticos que venimos trabajando aquí, que Luiz Tapia llama política salvaje, y que yo vinculo a lo que Raquel Gutiérrez llama forma comunitaria de la política, está el reconocimiento de que la dimensión política se extiende a todo el entramado de interdependencia multiespecie que configura la vida en el territorio. Por eso, cuando se defiende el territorio, se está defendiendo también la agencia y la capacidad política de toda la ecología de seres más-que-humanos del territorio.

---

<sup>165</sup>Veáse en:

[https://www.youtube.com/watch?v=wp5NlnNE4BI&ab\\_channel=SELVAGEMciclodeestudossobreavida](https://www.youtube.com/watch?v=wp5NlnNE4BI&ab_channel=SELVAGEMciclodeestudossobreavida)

Por lo tanto, en esas luchas, dentro del giro epistemológico y ontológico que orienta sus acciones políticas, hay una reorganización de las posiciones dentro de la interdependencia donde la agencia política no se limita a la posición humana, rompiendo con el monopolio antropocéntrico de la acción política. El pensamiento indígena y el conocimiento tradicional en la Amazonía han reiterado durante siglos que vivir en un territorio significa negociar en términos políticos con otros seres y formas de vida que constituyen la interdependencia dentro de la ecología de seres en un territorio. Además, como ya vimos, estas negociaciones políticas muchas veces se encuentran con diferencias ontológicas, haciendo de la Amazonía, por su diversidad de pueblos y mundos, un territorio donde el tejido de la vida está hecho de negociaciones políticas entre diferencias ontológicas, formando una compleja trama cosmopolítica.

Esos entramados cosmopolíticos multiespecíficos, por su vez, se construyen al paso de la lucha, es decir, toman forma al caminar, por lo que no se trata de algo previo a la marcha de los lenguajes y prácticas de la lucha, sino una forma coemergente a la lucha ella misma, donde las atenciones están centradas en los "aspectos inmediatos de la reproducción social".<sup>166</sup> En una entrevista con un joven defensor del PAE Lago Grande él me contaba sobre cómo surgió el colectivo donde él actúa, y me llamó atención la acción colectiva que le dio forma:

La peregrinación del Buen Vivir es como una gran caminata, para reunir a varias personas del territorio, pero no queríamos reunir a cualquiera del territorio, queríamos reunir a los jóvenes del territorio. [...] Así que hicimos esta gran movilización durante el año, varias reuniones, incluso sin recursos, agarramos lo que teníamos, uno traía pescado, otro harina, y hacíamos nuestras reuniones, como hacemos siempre. Y conseguimos movilizarnos. Esta peregrinación se realizó los días 16 y 17 de noviembre de 2019, en una ruta de 35 km que partió de Cuipiranga, que es el punto central de la *cabanagem*. También queríamos transmitir la educación de aquel lugar, donde estaban reunidos estos jóvenes, entonces en el seminario fueron más o menos 2.500 jóvenes que participaron, un seminario en la playa así, hablamos de las amenazas al territorio, de la minería, mostramos la agricultura familiar, y lo que queríamos decir es mira, estamos sentados aquí en esta playa, pero esta playa fue escenario de lucha, fue escenario de sangre, y ustedes tienen la misión de continuar esta lucha por el territorio. [...] Entonces fue una noche de caminata, fue el día del seminario para que los jóvenes debatieran y la noche fue la caminata. Y en la caminata, hacíamos paradas para reflexionar, para hablar sobre la ancestralidad, sobre la identidad del territorio, eran cinco

---

<sup>166</sup> Gutiérrez Aguilar, *Horizontes comunitario-populares*, 34.

puntos así donde parábamos e íbamos a discutir [...] porque creemos que es el acto de estar juntos. Caminar juntos.<sup>167</sup>

Fue el acto de caminar junto por el territorio que dió forma al colectivo. La elección por de caminar junto como acto político en defensa del territorio es poderosa para pensar esas otras formas de la política que surgen de la defensa de la vida en el centro. Lo que guía la lucha es caminar junto por el territorio, creando un cuerpo colectivo que va descubriendo junto lo que significa vivir en un lugar durante muchas generaciones, actualizando, al caminar, su historia y memoria colectivas. Me parece que este ejemplo resume bien lo que vengo tratando de argumentar: en esas luchas lo que crea el deseo y práctica política no es la presencia de los movimientos de base, la iglesia, los sindicatos, el partido, la ONG, o cualquier otra institución vinculada al movimiento social, por más que estas también estén presentes (ayudando u obstaculizando); sino el acto de caminar juntos con los pies en el territorio, poniendo el cuerpo en el territorio, colectivizando el deseo político a partir del encuentro con la memoria de los cuerpos-territorios en movimiento de lucha, y así recuperando la capacidad política de autodeterminación de los ritmos y formas de vida en los territorios.

En el encuentro de la juventud Tupinambá, fueron las raíces de la Samaúma, las llamadas Sapopemas, que se convirtieron en lugar de política. La Samaúma (ceiba pentrandá) es un árbol gigante que se encuentra en las selvas tropicales de Centroamérica, Sudamérica, África occidental y del sudeste asiático. En México, es conocida como el árbol de la Ceiba, y es sagrada para los pueblos mayas. En la Amazonía esas árboles-abuelas se llaman Samaúmas, y también son sagradas para los *povos da floresta*. Las más ancianas alcanzan alturas impresionantes, sobresaliendo por encima de las copas de otros árboles y sirviendo de protección a muchas otras especies y seres habitantes de la selva. Las majestuosas copas de las Samaúmas abuelas pueden verse fácilmente desde los ríos, por lo que estos árboles siempre han guiado los tránsitos fluviales, como las estrellas para los barcos en mar abierto, y sirven de puntos de referencia para navegar por los ríos amazónicos.

Se estima que la Samaúma más antigua de la región del Tapajós tiene alrededor de 1100 años, y está enraizada en la Floresta Nacional del Tapajós, cerca de la comunidad de

---

<sup>167</sup> Entrevista con joven de un colectivo que actúa en la defensa del territorio del PAE Lago Grande. 2022

Maguari, en el municipio de Belterra. Las Samaúmas suelen crecer en los suelos ricos de las llanuras aluviales, donde se nutren de los minerales transportados por los ríos; pero la del Tapajós se encuentra en un suelo con pocos nutrientes, rodeada de otros árboles de uso medicinal tradicional, y con trozos de cerámica entre sus raíces. Por eso muchos investigadores sugieren la posibilidad de que los pueblos indígenas de la región hubieran cuidado de ella por generaciones, creando las condiciones para que creciera allí.<sup>168</sup>

Las Samaúmas son refugio y hogar de muchas otras especies, como murciélagos, marsupiales, monos nocturnos, abejas, avispas y colibríes, entre otras muchas formas de vida que se acobijan en ella, incluyendo los encantados, como el Curupira, espíritu sagrado que protege la selva, y otros seres encantados de la Amazonía. Las raíces de la Samaúma, llamadas Sapopemas, son muy altas y anchas, y capaces de absorber el agua de las profundidades de los suelos amazónicos para almacenarla en su cuerpo, cuando las Sapopemas han absorbido un cierto nivel de humedad, el árbol libera el exceso de agua, irrigando todo su entorno, hidratándose a sí misma y a muchas otras especies de árboles y plantas que viven cerca. La Samaúma, por lo tanto, reúne a una gran diversidad de conjuntos de vida, conectando ríos y selva, visible e invisible, y acogiendo a muchos mundos bajo sus hojas, o alrededor de sus raíces.

Me gusta pensar en las Samaúmas como puntos de coordinación de la vida interdependiente en la selva, lugares de conexión y tránsito que organizan la lenta y laboriosa construcción de un acuerdo de voces entre diferentes ritmos, lenguas y formas de vida implicadas en una ecología de seres tan compleja como el tejido de la vida en la Amazonía. En el campo, pude acompañar la participación de una Samaúma en la coordinación y organización del encuentro de jóvenes Tupinambá. Para llegar a la Samaúma de la aldea Santo Amaro hay que cruzar el pueblo, pasar la iglesia, el campo de fútbol, y caminar unos minutos más por un sendero hacia sus gigantescas raíces. Estuvimos muchas veces a los pies de la Samaúma, fuera para abrir los trabajos o para cerrar el día ella participaba mediando los tránsitos y tiempos del encuentro.

La Samaúma, por lo tanto, era el lugar donde se conectaban los tiempos entre diferentes pasados y futuros ancestrales, y se convirtió en un lugar de política, donde se cantaba y se hacía los rituales de la juventud indígena del encuentro. También fue entre las

---

<sup>168</sup> Sobre la Samaúma, véase: <https://www.nytimes.com/es/2020/10/02/espanol/opinion/arbol-samauma-brasil.html>

Sapopemas de la Samaúma el lugar donde ancianas, profesoras, y defensoras de otras generaciones hablaron a la juventud sobre lo que significa defender el territorio; cómo lo hacían los ancestros, la necesidad de continuar haciendo, y la importancia de la vida de los árboles, y todas las otras formas de vida vinculadas a ellas, para la vida en el territorio. Así, no es exagero decir que la Samaúma se convirtió en lugar y sujeto de formación política, enseñando sobre la interdependencia en los territorios a partir de la complejidad de la reproducción de la vida en común que sucede bajo sus hojas y entre sus raíces.

Lo que activa la lucha en estos casos no es la historia o la memoria que proviene de objetivos externos, mediados por lenguajes institucionalizados, sino el propio cuerpo-territorio en permanente renovación a partir de la memoria multiespecie de un lugar; multiespecie porque lo que define el territorio es el encuentro entre esos diferentes tiempos y mundos de las ecologías de seres que lo componen. El territorio del río se encarna a través de trayectos y permanencias que, entre diversos cuerpos, humanos y más-que-humanos, se coordinan a partir de un acuerdo de voces que garantiza la vida en la Amazonía, haciendo de las playas y árboles lugares de seminarios de jóvenes en defensa de los territorios, pero también hogar para otros animales y plantas que por allí pasan y se encuentran; haciendo de la selva y las aguas del río, de los cultivos de la agricultura familiar, y de las plantas del patio de la casa, lugares de formación política. Estes son los haceres que guían la lucha.

Ese proceso de politización de la vida cotidiana junto al río retoma el territorio expandido del río como espacio de formación política. Esta idea es importante, el río y la coordinación de la vida multiespecífica junto a él forman políticamente los enredos comunitarios que lo constituyen, orientando la experiencia de la lucha en defensa de los territorios. Como estamos hablando de formación, hay una dimensión importante de aprendizaje en estas prácticas de producción de lo común con el río. Todo este complejo vínculo entre interdependencia y politicidad involucra el aprendizaje, se aprende a vivir junto al río, y se aprende que esta vida es política.



Retrato a los pies de la Samaúma en el encuentro de la juventud del territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Retrato a los pies de la Samaúma en el encuentro de la juventud del territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Ritual en torno a la Samaúma en el encuentro de la juventud del territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



A los pies de la Samaúma en el encuentro de la juventud del territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Anciana de la aldea Santo Amaro entre las Sapopemas de la Samaúma, en el encuentro de la juventud del territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Profesora entre las Sapopemas de la Samaúma. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Integrante de un colectivo audiovisual Munduruku hablando con la juventud Tupinambá entre las Sapopemas de la Samaúma de la aldea Santo Amaro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Profesora hablando con la juventud Tupinambá entre las Sapopemas de la Samaúma de la aldea Santo Amaro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Anciana de la aldea Santo Amaro hablando con la juventud del territorio Tupinambá entre las Sapopemas de la Samaúma. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Joven del territorio Tupinambá hablando entre las Sapopemas de la Samaúma en el encuentro de la juventud del territorio. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jovens del territorio Tupinambá a los pies de la Samaúma. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jovens a los pies de la Samaúma de la aldea Santo Amaro, en el encuentro de la juventud del territorio Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Integrantes de un colectivo audiovisual Munduruku, de un colectivo del PAE Lago Grande, y del consejo Tupinambá del bajo Tapajós a los pies de la Samaúma en el encuentro de la juventud Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

### 2.3 Reafirmando la interdependencia con el río a través de la educación popular

La educación popular y sus pedagogías críticas abrieron camino en esta investigación por voluntad propia, no las elegí, hicieron sentir su presencia en el trabajo de campo, a final la educación es un vehículo importante para la gestión de las sociedades tal cual las conocemos hoy, ya sea en su transformación y subversión, o en su mantenimiento, y se convirtió en un punto clave para este trabajo. Simplemente la dejé entrar, intentando acostumbrarme a su presencia inesperada, siempre cuestionadora. Creo que una de las cosas que descubrí con esta investigación, o que la propia investigación descubrió ella misma, es que al preguntar cómo se produce lo común en el río Tapajós el aprendizaje emergió como un terreno importante, haciendo de las pedagogías críticas elementos conductores de este ejercicio de la vida en común junto al río.

Muchas veces, en el campo, cuando conversaba con personas movilizadas en la defensa del río y de los territorios de los *povos da floresta*, la educación emergía como un terreno estratégico para la lucha. La mayoría de los colectivos y organizaciones que pude acompañar me contaron que sus atenciones y prácticas estaban centradas en procesos de formación crítica como principal estrategia de defensa y lucha por los territorios tapajónicos. Muchas de las personas organizadas en la lucha por el Tapajós eran educadoras. Esto se extendía desde colectivos de jóvenes hasta ONGs y institutos, pasando por diferentes formas de organizarse y vincularse a la lucha en el bajo Tapajós. La educación era reconocida una y otra vez como uno de los frentes más importantes para la acción colectiva contra las amenazas del régimen capitalista extractivista. Este fragmento de una entrevista con una educadora y coordinadora de un instituto socioambiental de Santém es un ejemplo de ello:

— Para ti, ¿cual es actualmente la prioridad en la lucha por la defensa del río Tapajós?

— Cuando pienso en el Tapajós, pienso en el Amazonas. El Tapajós desemboca en el Amazonas, por lo que todo el daño que se haga al Tapajós se depositará también en el Amazonas, como la contaminación por mercurio. Mi preocupación es que esas comunidades viven porque existe el río, hay una profunda interconexión de vida entre las comunidades y el río y la selva. Y la contaminación del río por el garimpo, y la contaminación del río por los agrotóxicos, como viene ocurriendo mucho por cuenta de la soja, la contaminación del río por cuenta de los barcos que están viajando hoy en día que están trayendo muchos organismos en su lastre, también están arrojando agua al río Tapajós, no sabemos qué va a

pasar dentro de un tiempo, qué están dejando ahí y qué vamos a sufrir por eso, no tenemos estudios sobre eso, no lo hemos podido descifrar todavía, pero sabemos que eso viene ocurriendo y que va a tener graves consecuencias. La destrucción de las comunidades de las llanuras aluviales por el paso de los barcos, que aceleran todo el proceso de deslizamiento de tierra.. una serie de cuestiones que hoy nos preocupan, la destrucción de la selva, los incendios, la frontera agrícola, que avanza, la agropecuaria, que avanza aquí en la Amazonía, todo eso nos preocupa mucho. Nos quita el sueño y nos impulsa a luchar todos los días.

— ¿Y cuál es la principal estrategia ante todo esto?

— Formar líderes, educar, seguir formando, insistir en la formación de los líderes, insistir en mostrar lo que está ocurriendo para que podamos actuar.

— Así que la educación también entra en juego..

— La educación, exactamente.<sup>169</sup>

La centralidad de la educación se presenta como un todo complejo y diverso. Una de sus formas es la acción en y a través de la escuela, que se constituye como un importante espacio comunitario. Líderes comunitarios ocupan la escuela como espacio de discusión y formación política colectiva, especialmente en territorios tradicionales como comunidades indígenas o quilombolas. La escuela, en estos casos, se convierte en este terreno de confrontación, formación, negociación y mediación, tanto para la vida comunitaria y sus desafíos internos, conflictos, y formas de organización, como para la relación entre la comunidad y la dimensión público-estatal, gubernamental e institucional en las comunidades y aldeas del bajo Tapajós.

Pero, ¿porque se convierte la escuela en este lugar? Es importante tener en cuenta que en la región del Tapajós la importancia de la escuela en la vida comunitaria es construida por la trayectoria de la lucha social, y viene relacionada al papel histórico de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y de la Teología de la Libertación, que son centrales para comprender mejor como se crearon las escuelas en las comunidades del Tapajós, principalmente en las comunidades e aldeas de las zonas rurales, haciendo de la educación de base un lugar central para la vida comunitaria, como me cuenta la profesora:

Mira, la construcción de las comunidades... Porque cuando hablaste de las CEBs, cuando surgieron las CEBs aquí [...] estaba Don Tiago, que era un obispo católico,

---

<sup>169</sup> Entrevista con educadora del Tapajós, 2022.

y él hizo toda una organización de las Comunidades Eclesiales de Base, como aún están organizadas hoy. Él también tenía una visión de educador, y de ahí viene una radio, que era la radio rural, Radio Emissora de Educação Rural, que se creó precisamente para acelerar los procesos de educación de base en estas comunidades, así que hay una relación muy fuerte entre educación y radio, educación por radio cuando no había escuela. Luego, empezó a surgir la necesidad de escuelas en estas comunidades, que van a organizarse para tener escuelas, a partir de los años 60. Entonces, las escuelas nacen en las comunidades como centros muy importantes. Yo diría que lo más importante en la comunidad era la escuela, claro que hay otra cosa que es muy importante en la comunidad, que es el equipo de fútbol, la cancha de fútbol y el club de fútbol, que es muy importante, pero la escuela reúne a toda la comunidad y ciertamente es uno de los elementos más importantes de la comunidad: sirve para la discusión, el debate, las reuniones. En las comunidades rurales todos participan de la escuela, es utilizada como un espacio comunitario, con muchas reuniones, y formación comunitaria, y esa relación se mantiene hasta hoy en día.<sup>170</sup>

El vínculo entre la escuela y la vida comunitaria en la región también puede verse en las historias de lucha y de vida de las y los defensores de los territorios. Frecuentemente, cuando hablábamos sobre los diferentes caminos que llevaron a la politización de la vida de estas personas, surgía este vínculo. La escuela, junto con las asambleas comunitarias y otros lugares de la trayectoria política, aparecía como uno de esos centros creadores de conciencia y práctica política emancipadora, contribuyendo a la ampliación crítica de lo que se entendía por hacer política.

En el Tapajós el vínculo entre escuela y comunidad es intenso, e histórico. Cuando se habla de la comunidad, frecuentemente la escuela aparece junto, invasora, revelando la importancia de esta relación para la forma comunitaria de lucha en la región. Esto queda claro en el siguiente fragmento, de la entrevista con un joven de un colectivo, donde él me cuenta su trayectoria de vida como defensor del territorio del PAE Lago Grande:

Vengo de una familia de líderes, mi madre fue líder en la comunidad durante mucho tiempo, en la asociación, y yo siempre iba a las reuniones con ella, asistía a las reuniones de la comunidad desde que era niño, a las reuniones de la escuela y demás. Ella también estaba en el consejo escolar, y desde entonces ha estado activa en la comunidad, creo que tenía unos 10 años... Así que cuando tenía 10 años ya entendía algunas cosas sobre la dinámica de la comunidad y por qué tenía que haber una asociación que representara a la comunidad y cómo habían estado luchando por los derechos. Desde entonces he crecido en este ambiente, viviendo esta cuestión comunitaria con ella, y a los 12, 13, 14 años ya estaba más interesado

---

<sup>170</sup> Entrevista con educadora del Tapajós. 2022

en entender mejor este proceso. [...] Y desde entonces no he parado... reuniones, debates, seminarios, encuentros con jóvenes, y este proceso de entender mejor cómo los trabajadores rurales también han estado resistiendo. Empecé a entender lo que es un asentamiento, donde yo estaba, donde yo vivía, no estaba allí por casualidad, yo también vengo de la lucha de mis antepasados, entonces llegué a entender mejor que la lucha por la tierra, por los derechos garantizados, yo también vengo de esta cuna, mi madre siempre trabajó en el campo, en la agricultura familiar, se jubiló del sindicato, entonces ¿cómo se las arreglaba para mantener a sus hijos? A través de la tierra, utilizando la tierra como beneficio para mantenerse a través de la agricultura, la pesca, el extractivismo, yendo al bosque a recoger *uxi*, *piquiá*, *açaí*. Así que también llegué a entender que estaba en el territorio, y que esta lucha tenía que continuar, porque mis antepasados continuaron con esta lucha, protegiendo la selva, manteniéndola allí para su propia supervivencia. Y si no hay selva, y si no se protege el territorio, entendemos que la gente de allí simplemente estará a merced de todo lo que no haya en el territorio.<sup>171</sup>

El joven relata la defensa y la vida en el territorio como un proceso de aprendizaje intergeneracional, que incluye una larga historia de transmisión de conocimientos multiespecíficos sobre las formas de vida en un lugar. También relata cómo la politización de la vida comunitaria va de la mano de la existencia de la escuela, y viceversa. Al describir la actividad política de su madre, destaca la escuela como lugar para ello. Nos habla de su proceso de formación política en el territorio basado en la centralidad del vínculo comunitario entendido como un proceso de aprendizaje. Esto es importante porque nos ayuda a dimensionar la participación del aprendizaje en la politización de la vida cotidiana, y por lo tanto a comprender mejor esta asociación entre educación y comunidad en la vida común del Tapajós.

Ese tipo de vínculo político entre escuela y comunidad hace que la escuela en esos territorios no pueda ser reducida a su función normativa, pues muchas veces desempeña también un papel crítico comprometido con la politización, defensa y disputa de la vida comunitaria. En los territorios en que la forma comunitaria ocupa la escuela, ésta acaba operando ante todo como órgano comunitario en disputa, y es quizás uno de los lugares en los que más claramente pueden verse los contrastes, tensiones, enfrentamientos y eventuales acuerdos y capturas entre la forma comunitaria y la forma liberal de la política. En este sentido, incluyo aquí una de mis notas de campo sobre el tema, en la que intento comprender y articular el papel de la escuela en la lucha comunitaria de la región del bajo

---

<sup>171</sup> Entrevista con joven de un colectivo que actúa en la defensa del territorio del PAE Lago Grande, 2022.

Tapajós, y cómo este papel iluminó las tensiones entre las formas comunitarias y la dimensión público-estatal:

Considero que Brasil es un país de profunda tradición estatista. La apuesta por transformar el Estado como principal vía para la lucha social está muy presente, y a menudo las discusiones sobre la transformación social se reducen al debate sobre cómo transformar el estado y/o garantizar el acceso de la población a las políticas públicas estatales. Así, el movimiento social en Brasil está muy atravesado por una discusión estatista sobre la defensa de los derechos constitucionales y el desarrollo de políticas públicas; este siempre me ha parecido el principal horizonte/objetivo de buena parte de los movimientos sociales organizados en el país. Parece que la idea de hacer política "a pesar o más allá" del Estado es algo relativamente ausente en el discurso de los movimientos sociales, y que estamos más bien en la línea de "con y a través" del Estado, con mucha gente trabajando para obligar al Estado brasileño a cumplir con la Constitución y los derechos que ésta contempla. Sin embargo, desconfío un poco de este diagnóstico, y creo que la investigación es también un poco sobre esta desconfianza.

Al centrarnos en la vida cotidiana nos alejamos de las polarizaciones tramposas de algunas teorías, lo que nos permite acercarnos a la complejización. Así, lo que en principio parece reducirse a la normatividad del estado, se estalla, y podemos ver prácticas cotidianas que se convierten en prácticas revolucionarias a partir de la insistencia de sus existencias rebeldes. Parece que algunas formas de vida del bajo Tapajós tejen existencias revolucionarias sobre todo porque la vida cotidiana y sus afectos cotidianos tienen la capacidad de ocupar las estructuras estatales y transformarlas desde el hacer comunitario.

Las escuelas de las comunidades son un gran ejemplo de este proceso. En todas las comunidades que he estado hasta ahora, siento que el principal centro comunitario y político es la escuela: la administración, la iglesia, el puesto de salud, el campo de fútbol, todos se condensan en la vida cotidiana de la escuela. La escuela, aunque sea el centro de un proyecto nacional de alfabetización, a menudo normativo y disciplinario, está ocupada también por la fuerza de la vida comunitaria, convirtiéndose en un lugar de decisión comunitaria sobre la vida cotidiana, y de resolución de conflictos dentro de la comunidad. Así, me pregunto si la cotidianidad de la escuela en estas comunidades no es revolucionaria, no por los datos y números de la alfabetización en la educación formal, sino por la cotidianidad de hacer de la escuela un centro comunitario que no se limita a los números, que articula emociones y memorias colectivas a partir de la conexión entre escuela, río, territorio, fútbol, salud, etc. Por lo tanto, no creo ir demasiado lejos si digo que las escuelas a las que he ido existen como lugares de ejercicio de la capacidad comunitaria y sus potencias, problemáticas, enfrentamientos, soluciones, retos, violencias, límites, alcances, y contradicciones.

Por poner un ejemplo: Esta semana acompañe junto a las educadoras de una ONG de Santarém una actividad sobre la violencia en las infancias en la escuela de una comunidad del río Arapiuns, y fue una actividad totalmente atravesada por la dimensión público-estatal (qué significa la violencia infantil desde el estatuto del niño y del adolescente creado por el Estado brasileño, cuáles son los organismos

competentes para denunciar los casos de violencia al estado, que es reconocido como violencia según la ley, etc.). Al final, cuando las chicas terminaron sus discursos "públicos", un grupo de residentes (que en algunos casos eran también profesoras, trabajadores de la escuela, liderazgos comunitarios, etc.) pidieron para reunirse con ellas para hablar de un conflicto con un joven de la comunidad. Los vi hablar, y, para mi sorpresa, no me pareció que la reunión fuera sobre cómo organizarse desde los mecanismos del estado, sino que a pesar de ello; quizás incluso un intento de mapear sus alcances y límites en una situación concreta. Fruto de un ejercicio de movilización comunitaria en torno a cómo resolver un conflicto de violencia interno, que por mucho que atravesase la lógica y haga uso de la estructura estatal (¿podría ayudar el Estado?; ¿hasta donde lo hará?; ¿qué podemos hacer para denunciar el caso?; ¿qué mecanismos públicos se pueden utilizar? etc.) no se limita a esto, ya que también se debatía cómo han actuado comunitariamente junto al tema, y cómo podrían llegar a actuar mejor; haciendo un diagnóstico de que la denuncia al estado no era una solución, y que la policía no iba a ayudar en nada, centrados en encontrar en los vínculos comunitarios una solución para ese caso concreto (¿cómo podrían ayudar los vínculos de parentesco con la familia implicada en el conflicto?; ¿el conflicto forma parte de un proceso comunitario más amplio vinculado al crecimiento de la comunidad en los últimos años, o es un caso aislado?; ¿cómo puede actuar la comunidad y la escuela juntas?; ¿denunciar a la policía es cuidar?, etc).

En fin, aunque se movilice las estructuras estatales (o quizás precisamente por la forma cómo se moviliza y tensiona estas estructuras estatales), existe un ejercicio colectivo de elaborar dimensiones autónomas en relación al aparato público. Es decir, parece que por mucho que lo público-estatal penetre en la vida cotidiana, la acción y la capacidad de decidir juntos sobre las cosas desborda y tensa la esfera de lo público-estatal, aunque no descartándola o negándola, pero actuando para más allá de ella.<sup>172</sup>

Esta disputa por las escuelas, y por las prácticas educativas en general, también se expresó en el campo en la frecuente presencia y protagonismo de los profesores y profesoras en reuniones, actividades, talleres y asambleas en las comunidades que visité. Era común encontrar declaraciones como la de esta profesora en la Audiencia Pública Popular de Muratuba, en el Territorio Tupinambá: "La escuela no está ausente de este movimiento. Todo lo contrario. La escuela es totalmente responsable de esta concienciación. Conciencia política, conciencia social, conciencia de lucha, para eso queremos la escuela".<sup>173</sup> Demarcando cómo la comunidad quiere que actúe la escuela: como espacio de lucha. Reivindicando su participación como lugar de formación política emancipadora en la lucha por la defensa del territorio. Así, lo que caracteriza a la educación popular no

---

<sup>172</sup> Nota de campo, 2022.

<sup>173</sup> Discurso de una profesora en la Audiencia Pública Popular sobre la contaminación por mercurio del río Tapajós en el territorio Tupinambá del bajo Tapajós, 2022.

es el espacio donde se desarrolla, si es dentro o fuera de la escuela (a veces es dentro, a veces es fuera, a veces es en los dos lugares al mismo tiempo), sino su opción por una práctica educativa politizada, crítica y emancipadora.

Así que esta presencia de la educación popular como práctica en disputa no se limita a las escuelas y a los maestros de escuela; históricamente, nació fuera de estos espacios. La educación popular es independiente de la escuela, y tiene como principal motor su trabajo fuera de ella. Como, por ejemplo, en el caso de los jóvenes que se organizan en colectivos, apostando por proyectos de educación popular como estrategia de lucha en defensa de sus territorios, convirtiéndose ellos mismos en educadores. De esta forma, aunque también dispute la escuela, la educación popular va mucho más allá del espacio escolar, y surge de los muchos otros espacios de aprendizaje de la vida social presentes en un territorio, materializándose en las más variadas actividades de la vida cotidiana. En una entrevista un joven del PAE Lago Grande comenta la participación de la educación popular en la práctica política de su colectivo, ayudándonos a comprender mejor este proceso:

— Es una educación que llamamos educación popular, en la que hablamos de nosotros mismos con seguridad. Hablamos del territorio con seguridad. Así que hoy tenemos un colectivo de jóvenes que nació en 2019, después de una gran movilización popular, que fue la peregrinación del buen vivir [...] y decidimos que no podíamos limitarnos solo a 15 jóvenes, y abrirlo a cualquiera que quisiera unirse a esta lucha. Pero siendo conscientes de que también tendrían que pasar por todo un proceso de formación. Así que todos aquellos del territorio que dijeron: "Quiero ser un guardián".. Les respondimos, "¿Quieres ser un guardián? Pues primero tienes que pasar por el proceso de entender el territorio, porque no puedes ser un guardián y decir que estás allí haciendo una lucha cualquiera, porque antes que todo es una lucha desafiante."

— Y entonces ¿ustedes mismos se encargan de la formación de quienes quieren acercarse?

— Así es. Ahora tenemos ganas de hacerla nosotros mismos. Por ejemplo, ahora en noviembre vamos a tener un encuentro con nosotros mismos, vamos a proponer qué temas vamos a tratar, cómo lo vamos a hacer. Y ahora estamos muy metidos en la discusión de construir una sociedad del Buen Vivir, pero queremos que la ciudad entienda nuestra lucha, que el Buen Vivir tiene que estar presente en la ciudad, no sólo en el campo. Por ejemplo, ahora estamos discutiendo sobre agroecología. Queremos construir una nueva sociedad, pero no basada en el veneno y los pesticidas. No. Queremos que se produzcan alimentos sanos. El año que viene estamos pensando, junto con todo el colectivo, en crear una gran área colectiva para los guardianes, y en esta área colectiva queremos proponer sistemas agroforestales, huertos, todo basado en la agroecología, y entonces los guardianes

producirán estos alimentos, para ellos mismos, pero también para generar recursos para el propio colectivo.<sup>174</sup>

Esta formación interna vinculada a la educación popular, tal cual la describe el joven en la entrevista, transforma a los propios jóvenes en profesores y alumnos, desde un proceso de formación política circular, donde se aprende y se enseña colectivamente; donde la pedagogía crítica actúa como caldo de cultivo de estrategias y proyectos colectivos, configurando los sueños, deseos y prioridades de vida en el territorio a partir de quienes lo habitan. Un ejemplo de ello es la apuesta por la agroecología, que emerge como una forma de autodeterminar la vida en el territorio, posibilitando tanto la reproducción de la vida como la reproducción de la lucha, permitiendo así recuperar y actualizar colectivamente la capacidad de decidir sobre cuestiones materiales y simbólicas de la vida cotidiana y de la lucha. La agroecología, por lo tanto, surge como una herramienta vinculada a la educación popular, como lugar de aprendizaje y como forma de recuperar la autodeterminación de los pueblos en sus territorios. La educación popular y la agroecología, en este caso, trabajan juntas en la defensa del territorio, contribuyendo al proceso continuo de territorialización del mismo.

---

<sup>174</sup> Entrevista con joven de un colectivo que actúa en la defensa del territorio del PAE Lago Grande, 2022.



Ritual de apertura del encuentro de la juventud Tupinambá en la aldea Santo Amaro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Otra situación donde los jóvenes actuaron como agentes de formación política a través de prácticas educativas populares y circulares fue en el encuentro de jóvenes Tupinambá, que, aún con el apoyo de otras instituciones y ONGs, fue organizado enteramente por jóvenes indígenas para jóvenes indígenas. Sin la presencia de estas instituciones durante el encuentro, la mayoría eran jóvenes del territorio Tupinambá, con la excepción de algunos jóvenes no indígenas aliados en la lucha, y líderes de otros colectivos en defensa del Tapajós, como el colectivo del PAE Lago Grande, y el colectivo audiovisual de mujeres Munduruku. En el encuentro hubo charlas y talleres organizados por los propios jóvenes sobre cómo, por qué y qué significa defender el territorio, donde se compartieron experiencias de lucha con el objetivo de hacer circular el conocimiento<sup>175</sup> para fortalecer la actuación de los jóvenes en las luchas de la región.

En el encuentro se hizo evidente el cruce entre educación popular y comunicación popular para la defensa de la vida en el territorio, que ya había aparecido en este texto en el relato de una educadora sobre el papel de las radios en la historia de la educación de base en el medio rural del Tapajós, vinculada a las CEBs. Entre los jóvenes Tupinambá, el tema de

---

<sup>175</sup> Por eso hablo en educación circular, porque no llega de arriba y se deposita, sino que fluye en círculos de saber que van y vienen, actualizándose y transformándose en el trayecto.

la comunicación popular surgió en torno a la importancia de la comunicación para la autodemarkación material y simbólica de los territorios indígenas. Fue sobre este eje que buscó actuar un taller realizado en el encuentro, en el que pude contribuir, donde dividimos a los jóvenes en seis grupos y cada grupo realizó un vídeo sobre un aspecto de la vida en el territorio. Este taller fue el primer momento de un proceso que estaba siendo iniciado por la juventud Tupinambá hacia la creación de una etnomedia en defensa del territorio, como cuenta un joven Tupinambá durante el encuentro:

¡Surará!<sup>176</sup> A veces sólo nosotros aquí sabemos que estamos en proceso de autodemarkación. [...] Mucha gente no lo sabe. Y ahí es donde entra la etnomedia de nuestro territorio. También necesitamos demarcar las pantallas. [...] Estamos logrando avanzar en la autodemarkación, pero no estamos logrando salir de nuestro territorio para decir que estamos en este proceso. No estamos consiguiendo dar a conocer lo que está pasando aquí, por ejemplo, y tenemos que delimitar este espacio, porque este espacio también es nuestro. [...] Tenemos que dar a conocer lo que están haciendo nuestros pueblos. [...] Tenemos que dar a conocer esto. No tiene que ser sólo para nosotros. Tenemos que demarcar todos los espacios, por eso la idea es que hagamos una etnomedia Tupinambá.<sup>177</sup>

A través de estos videos, los jóvenes demarcaron su propio territorio indígena, en un proceso de formación política simultáneamente vinculado a la formación audiovisual, reconociendo en la vida cotidiana la capacidad de transformar las situaciones concretas que viven, y comunicando sobre estas capacidades, convirtiendo el audiovisual en una herramienta política en la lucha por la defensa de sus territorios de vida. La historia del colectivo audiovisual de mujeres Munduruku es otro ejemplo de esta alianza entre comunicación y lucha en la defensa de los territorios del Tapajós. Durante el encuentro de la juventud Tupinambá las jóvenes del colectivo compartieron su experiencia como comunicadoras en la lucha por la autodemarkación y defensa del territorio Munduruku del medio Tapajós:

Buenos días, una vez más me voy a presentar aquí, trabajo en el colectivo audiovisual desde el 2014, desde los 12 años que empecé la lucha con mi pueblo, una lucha que en el 2014 el pueblo Munduruku decidió hacer su propia autodemarkación, porque el medio Tapajós era conocido como si allí no hubiera indígenas. Y siempre hemos ocupado este lugar en el medio, y en el alto también, y fue cuando el pueblo Munduruku se reunió para hacer su autodemarkación,

---

<sup>176</sup> *Surara* en Nheengatu significa Guerrero o Gerra, mezclando saludo y grito de guerra.

<sup>177</sup> Discurso de uno de los organizadores del encuentro de jóvenes Tupinambá en la aldea Santo Amaro, Territorio Tupinambá del bajo Tapajós, 2022.

desde 2014. Fueron varios días, meses de movilización, reuniones, y luego los líderes decidieron realizar su propia autodemarcación con la presencia de jóvenes, mujeres, niños y todos los demás. Eran más de 100 guerreros reunidos [...] en nuestra lucha contra la hidroeléctrica, *ferrogrão*, y el *garimpo* también, porque el *garimpo* es muy fuerte en nuestro territorio. Entonces desde 2014 participamos como mujeres jóvenes en la demarcación, y ahí logramos grabar con nuestra herramienta de lucha, que era con un celular. Terminamos grabando todo lo que estábamos haciendo durante este recorrido por la selva de más de una semana, haciéndolo con las mujeres, y fue también en 2014 que creamos nuestro colectivo, y desde 2014 estamos trabajando con audiovisual. Es muy importante que estemos grabando y mostrando nuestra lucha a través del audiovisual. [...] El celular es una forma de defensa para nosotros hoy en día. Entonces esta es una realidad que vive nuestra gente, que el gobierno ve y prácticamente ignora todo lo que está pasando dentro de nuestro territorio. Y la autodemarcación ha ayudado mucho para que nuestro territorio sea reconocido por ellos, porque siempre hemos ocupado ese lugar, hacemos nuestra autodemarcación todos los años, con la presencia de los guerreros y sobre todo de los niños, que siempre nos acompañan para que ellos crezcan en esta lucha y reconozcan lo importante que es su territorio, nuestro territorio demarcado, protegido, y esta lucha la venimos dando desde el 2014, yo y mi pueblo, y a través del audiovisual, llevando esta denuncia, llevando la realidad a mi pueblo y también siendo la voz del pueblo Munduruku, y de todos los jóvenes también. Estoy muy feliz de estar aquí con ustedes, espero ser parte de esta lucha con ustedes también.<sup>178</sup>

El intercambio de diferentes experiencias de lucha de jóvenes de diferentes pueblos de la región del Tapajós hizo del encuentro de jóvenes Tupinambá un lugar de aprendizaje circular y colectivo sobre lo que significa defender el territorio, cómo hacerlo juntos, qué herramientas pueden ayudar y cómo. Creo que el encuentro, como lugar de formación política, significó también una experiencia de educación popular, con los propios jóvenes enseñando y aprendiendo unos de los otros, decidiendo juntos estrategias de lucha que consideraban importantes para la defensa de sus vidas y de sus territorios, y haciéndolo a partir de la búsqueda de otras formas de hacer política. Al ampliar los lenguajes de la práctica política, hicieron del igarapé, del río, de la selva, de la Samaúma, y de la cancha de fútbol, lugares de política. A menudo los organizadores del encuentro me decían que el Buen Vivir no se producía sólo en las conversaciones o en los talleres, sino también, y principalmente, en los baños en el río, en las conversaciones a orillas del igarapé, en los juegos y música por la noche, en el fútbol, es decir, en la politización de todo lo que hacía de aquel momento un encuentro entre jóvenes.

---

<sup>178</sup> Discurso de una joven del colectivo audiovisual Munduruku durante el encuentro de la juventud Tupinambá en la aldea Santo Amaro, Territorio Tupinambá del baixo Tapajós, 2022.



Fútbol femenino en el encuentro de la juventud Tupinambá en la aldea Santo Amaro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Juventud Tupinambá asistiendo al fútbol femenino en el encuentro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Juventud Tupinambá en la aldea Santo Amaro durante el encuentro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Hamacas en uno de los alojamientos del encuentro de la juventud Tupinambá en la aldea Santo Amaro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Fin de tarde con luna llena en la aldea Santo Amaro, la juventud Tupinambá jugando fútbol, y el río Tapajós al fondo.  
Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Casa donde quedamos en el encuentro de la juventud Tupinambá, aldea Santo Amaro, Territorio Tupinambá.  
Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Mujeres de la aldea Santo Amaro presentándose a la juventud del encuentro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Parte de la juventud Tupinambá en el encuentro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jovenes en el encuentro de la juventud Tupinambá en la aldea Santo Amaro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Hora del fútbol en el encuentro de la juventud Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Integrante del colectivo audiovisual de mujeres Munduruku en el encuentro de la juventud Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Comunicador indígena en el encuentro de la juventud Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jovenes en el encuentro de la juventud Tupinambá. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Encuentro de la juventud Tupinambá en la aldea Santo Amaro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Comunicadores realizando la cobertura de la llegada de la juventud Tupinambá en la aldea Muratuba para la Audiencia Publica Popular sobre contaminación por mercurio del río Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Juventud Tupinambá llegando en la aldea Muratuba para la Audiencia Publica Popular sobre contaminación por mercurio del río Tapajós. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Jovenes Tupinambá editando su video en el taller de etnomedia del encuentro. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



A la noche veíamos juntos los videos hechos en el taller, ese era sobre la Samaúma. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

La transmisión de conocimientos es central para la reproducción de la vida en los territorios. Vivir en el territorio es un saber ancestral que se reproduce, se reactiva y se reapropia constantemente, por el que se lucha todos los días. Vivir junto al río es un saber circular que se transmite y se actualiza en toda su diversidad hace generaciones, y una parte importante de este proceso acontece desde la educación popular y sus pedagogías críticas. Al ejercitar otras capacidades de decisión y lenguaje político, se ejercitan también formas de vivir junto al río, y viceversa. Para ello, estas capacidades y formas, cómo los cantos y los rituales, se aprenden y se enseñan, de manera que la vida en común se transmite y circula como un proceso de aprendizaje entre diferentes seres, lenguas, generaciones y temporalidades.

Por lo tanto, una parte importante de esta reflexión sobre cómo la interdependencia con el río construye otras politicidades está relacionada con la dimensión del aprendizaje, y esa dimensión en la lucha por la producción de lo común exige importancia y atención. Y aquí vuelvo a la producción del común como un ejercicio muscular, que requiere un esfuerzo continuo para fortalecerse. Una parte importante de las capacidades musculares de un cuerpo implica un proceso de aprendizaje: aprendemos a movernos cómo nuestra lengua aprende a hablar. Nuestros músculos responden a procesos de aprendizaje que son colectivos; creamos corporalidades a partir de estos movimientos, nos movemos junto con otros cuerpos que también se mueven, nos coordinamos con estos cuerpos todo el tiempo, ya sean cuerpos humanos o no humanos, ya sea en el metro de la Ciudad de México o en el cultivo de las plantas en el patio de la casa.

En la ciudad aprendemos a movernos creando las habilidades necesarias para subir al metro en Ciudad de México en plena hora pico, por ejemplo. Colocarse la mochila en la cabeza; apretujarse entre cuerpos extraños; encontrar un lugar que se adapte a la multitud; coordinar los movimientos dentro del vagón para bajar en la estación correcta; recorrer pasillos en diferentes direcciones según cada destino, hasta encontrar las escaleras que permiten salir bajo tierra en el punto correcto de la superficie de la ciudad, etc. Todo esto se aprende. Cuando llegué a Ciudad de México, por ejemplo, no encontraba ni una escalera, pasillo o salida en el metro, y tardé meses en moverme por la ciudad de una forma mínimamente funcional.

En la agroflresta también se aprende a coordinarse con otros cuerpos. Aprendemos, cuando manejamos plátanos, por ejemplo, que al cortar de una forma determinada el

tronco del plátano podemos controlar la caída del tronco, evitando que aplaste a otras especies que queremos cuidar, y que al cortar el tronco de esta forma específica, el agua se acumula en el interior de la parte que permanece arraigada a la tierra, impidiendo que el *moleque da bananeira*<sup>179</sup> se alimente de su rizoma. También aprendemos que si partimos el tronco del plátano por la mitad, podemos colocarlo en el suelo para que sirva tanto de camino como de fuente de agua para las otras plantas. Aprendimos de los plátanos que algunas arañas suelen vivir en sus troncos, y que es buena idea darles unos golpes con el machete para espantarlas antes de manejarlos. Además, aprendemos que el machete sólo corta si está en movimiento, por lo que hay que darle el impulso adecuado, de lo contrario corta lo que no debe, incluidos nosotros; así que la forma en que nos coordinamos con él lo cambia todo. En resumen, cuando manejamos plataneros, aprendemos a coordinar músculos y mundos entre especies, aprendemos a acomodar ritmos, a negociar distancias y proximidades, cortes, cuerpos, y una variedad de habilidades que, transmitidas de generación en generación, ayudan a cuidar su reproducción de una manera que se coordina con nuestras necesidades humanas.

Me parece que no es muy diferente en el quehacer de las luchas por defensa de los territorios. Es decir, si la producción de lo común es un ejercicio muscular, y incluye una importante dimensión de aprendizaje para subvertir los órdenes de mando organizados por el capital, entonces es necesario aprender a ejercitar alternativas a estos órdenes, desordenar-reordenando. Y aquí vuelvo a robar preguntas para nuestro *itacate*: En un artículo publicado en el libro "Modernidades alternativas"<sup>180</sup>, las autoras Mina Lorena Navarro, Lucía Linsalata y Raquel Gutiérrez escriben sobre su propuesta y perspectiva sobre la producción de común, y justo al principio del texto plantean una serie de preguntas, de las que voy a recoger tres para ayudarnos a conducir la reflexión: "¿Es posible recuperar nuestra capacidad de autodeterminar los fines, los ritmos y las formas de nuestra vida práctica?; ¿Dónde descansa esa posibilidad?; ¿Cómo se produce y cultiva tal capacidad?".<sup>181</sup>

Mirando estos interrogantes desde un enfoque interesado en la dimensión de aprendizaje involucrada en la producción de lo común, me parece que este ejercicio de recuperación

---

<sup>179</sup> Nombre popular en Brasil para un escarabajo que se alimenta del rizoma de la bananeira y acaba matando la planta, una plaga común en las plantaciones de plátanos.

<sup>180</sup> Inclán, Linsalata, y Millán, *Modernidades alternativas*.

<sup>181</sup> Gutiérrez, Navarro, y Linsalata, "Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión.", 377.

de capacidades incluye un movimiento de aprendizaje colectivo, a partir de la transmisión y circulación de estas capacidades de autodeterminación, haciendo que la educación popular y sus pedagogías críticas se conviertan en lugares donde descansa esta posibilidad que mencionan las autoras.

Con relación a lo que significa este movimiento de aprendizaje colectivo y circular en la educación popular, Paulo Freire fue certero: 1) nadie educa a nadie; 2) nadie tampoco se educa solo; 3) las personas se educan entre sí y junto al mundo.<sup>182</sup> Creo que estos son buenos puntos de partida para enfocar este movimiento de recuperación colectiva de las capacidades de autodeterminación: se trata de un ejercicio colectivo, compuesto por diferentes dimensiones y vectores, que disputan la vida cotidiana de los territorios a partir de prácticas situadas y constantemente significadas en el mundo que constituyen:

Pues para el “ser humano” – que de entrada no puede pensarse como “individuo” aislado, sino como colectividad dinámica históricamente situada –, reproducirse, producir y consumir la forma de su condición comunitaria de existencia, no equivale a repetirla o reiterarla automáticamente, sino a crearla y reinventarla constantemente, a través de un proceso –permanente y “en marcha”– de codificación del conjunto de relaciones que se entablan entre los miembros de tal colectividad dinámica. Proceso que requiere, por parte del sujeto social, de una apropiación también semiótica de la naturaleza y de sí mismo: un acto interminable de significación del mundo.<sup>183</sup>

Esta incapacidad de repetir automáticamente la condición comunitaria de la existencia es clave para pensar en la dimensión del aprendizaje, y lo que la hace central. En efecto, ejercer esta capacidad de forma<sup>184</sup>, como dicen las autoras, es parte de un proceso constante de dar sentido al mundo, y codificar el conjunto de relaciones es una parte importante de este proceso. En ese sentido, la educación popular y sus pedagogías críticas son instrumentos conductores en este proceso de codificación y significación del mundo, y están en una posición privilegiada para dar "forma, contenido y sentido al conjunto de las relaciones de interdependencia".<sup>185</sup> Creo que parte de este lugar privilegiado en los

---

<sup>182</sup> Freire, *Uma educação para a liberdade*.

<sup>183</sup> Gutiérrez, Navarro, y Linsalata, “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión.”, 380.

<sup>184</sup> La noción de capacidad de forma es trabajada por las autoras desde la obra de Bolívar Echeverría: “El ser humano, para garantizar su existencia y reproducir su vida, necesita darse una forma con los otros, conformar su sociabilidad; y a través de ella, conformar su entorno, establecer una relación con lo no-humano, crear su propio mundo de vida”.Gutiérrez, Navarro, y Linsalata, 381.

<sup>185</sup> Gutiérrez, Navarro, y Linsalata, 381.

procesos de conformación de la vida social tiene que ver con el íntimo vínculo entre el aprendizaje y las pragmáticas de los tiempos cotidianos (como tiempos mixtos), temporalidad que, como ya hemos mencionado, es central en la producción de la vida en común.

Así, creo que las pedagogías críticas construyen relaciones que "re lanzan una y otra vez la capacidad de forma"<sup>186</sup> en cada situación y mundo, a través del ejercicio y recuperación de la autodeterminación colectiva sobre la vida en común, contribuyendo así a la construcción y actualización de la forma comunitaria como principal motor de la vida y de la lucha por la defensa de los territorios. Así pues, volviendo a una pregunta planteada anteriormente, sobre cuales son los vínculos que se construyen con el río que lo constituyen como un cuerpo de lo común, creo que la educación popular y sus pedagogías críticas son trincheras de lucha en este quehacer de construcción, recuperación y defensa de los vínculos con el río que hacen de él un cuerpo de lo común, lugar de política, y subversión de la forma capitalista en el bajo Tapajós.

Pero, ¿de qué pedagogía estamos hablando? Como ya mencionado anteriormente, es importante tener en cuenta que ni la pedagogía ni la educación se reducen a las prácticas escolares. La pedagogía es una práctica amplia, movilizadora por diversos sectores y actores sociales. Aunque las prácticas pedagógicas a las que nos referimos aquí como pedagogías críticas sean comprometidas con la subversión de los mecanismos de domesticación, es necesario no olvidar que la pedagogía y la educación también cumplen un importante papel como vehículos coloniales de domesticación. Eso incluye una dimensión conflictiva dentro del campo pedagógico-educativo, configurando una histórica e intensa disputa por sus usos y significados.

Las pedagogías críticas a las que aquí nos conectamos son entendidas como procesos abiertos y concretos de formación de mundo, es decir, se refieren a formas de crear y concretizar lenguajes y mundos de vida. Así, siguiendo los planteamientos del campo de la educación popular, entendemos la pedagogía como un conjunto de prácticas que no se reducen a las "herramientas" o "metodologías" escolares, sino como un conjunto de saberes y quehaceres que se configuran desde estrategias y procesos de formación junto a los mundos interdisciplinarios de la vida, a partir de prácticas provocadoras que perturban la estabilidad de los lugares del saber y sus mecanismos de legitimación para

---

<sup>186</sup> Gutiérrez, Navarro, y Linsalata, 396.

mucho más allá de la escuela.<sup>187</sup> Desde esa perspectiva, su condición no se encierra en una frontera metodológica definida, al contrario, se abre al diálogo con muchos campos del saber.

La pedagogía crítica, en este sentido, asume para sí los cambios de forma que atraviesan las diversas dimensiones involucradas en la reproducción de la vida, y por eso puede asemejarse a un *estar siendo*, pues exige un nuevo posicionamiento sobre cada práctica y cada realidad educativa en la que opera. No actúa según principios fijos, modelos o planes estructurados, como muchos quisieran. Se constituye dentro de proyectos abiertos a situaciones y relaciones específicas, y a sus respectivos proyectos políticos, y no como una técnica de enseñanza, como suele aceptarse. Como técnica de enseñanza, podría compararse a la ingeniería social para la dominación, es decir, estaría al servicio de la reproducción y mantenimiento del mundo/conocimiento tal como lo conocemos. Pero desde la perspectiva de la educación abierta y crítica, pasa a habitar el campo de las múltiples disputas de mundos que *están siendo*, mundos en experiencia, mundos incompletos, como decía Paulo Freire.

El término pedagogía crítica fue formulado por Freire en los años 60 y retomado por muchos educadores populares y activistas-intelectuales de todo el mundo hasta los años 90, cuando se debilita ante el avance del proyecto neoliberal. En sociedades marcadamente desiguales, la pedagogía tiene el desafío de volverse crítica, de lo contrario estaría condenada a reproducir las inmensas desigualdades que nos constituyen. Necesita de la criticidad para actuar, para pensarse a sí misma y al mundo en la dirección de reorganizar y recuperar otras formas de conocimiento y modos de vida disonantes con la forma capitalista. Esto es así porque trabaja en el campo de la formación, y desde esta perspectiva necesita del devenir, del *venir a ser*, para asumir un proyecto de formación que sea relacional.

Las pedagogías críticas latinoamericanas son pedagogías que cuestionan radicalmente las múltiples formas de opresión y mecanismos de control que los modelos hegemónicos de educación quieren imponer en la vida de los pueblos latinoamericanos. En otras palabras, son pedagogías formuladas a través de la participación de diferentes voces y saberes, como instrumento para una sociedad descolonizada capaz de pensarse a sí misma y decidir sobre su destino. Son prácticas que se constituyen en un diálogo entre-mundos, y

---

<sup>187</sup> Torres C., *La educación popular*.

fuerzas emancipadoras en sus epistemologías y referencias. Desde esta perspectiva, la pedagogía no es una receta a ser seguida, sino un proyecto a ser construido.

Por eso, para educación popular la acción pedagógica es una acción política, lo que incluye intencionalidades y elecciones elaboradas desde lugares interesados en situaciones específicas. Es la moderna separación capitalista entre lo pedagógico y lo político que permite eludir el hecho de que educar es una práctica política y, por lo tanto, también conflictiva. Pero, ¿qué es lo que está en disputa? Para Paulo Freire, una parte central de este conflicto está vinculada a las diferentes elaboraciones e intercambios entre lo que se entiende por "humanidad" y "mundo": "No puede existir una teoría pedagógica, que implique los fines y los medios de la acción educativa, que esté exenta de un concepto de hombre [de humanidad] y de mundo. No hay, en este sentido, educación neutra".<sup>188</sup> Podríamos decir, por lo tanto, que las prácticas pedagógicas buscan al mismo tiempo acomodar y provocar mundos, así como acomodar y posicionar humanidades.

Paulo Freire piensa la educación como una práctica buscadora, es decir, como una forma de lidiar con la incompletud. Me parece que esta incompletud está relacionada con el reconocimiento de la vulnerabilidad como condición para la vida, y aquello que es vulnerable interdepende de otros (humanos y no humanos) para vivir. La educación popular y sus pedagogías críticas, capaces de reorganizar la experiencia y reposicionar las atenciones, son por lo tanto frentes importantes en el trabajo de disputar y dar forma a la vida en común, creando subversiones a la lógica capitalista. Lo que muchas veces ocurre a partir de movimientos de recuperación, no en el sentido nostálgico de retorno, sino en el sentido propositivo de reivindicación, actualización y persistencia en formas de vida disfuncionales a la reproducción del valor capitalista.

La historia y trayectoria de la educación popular en el bajo Tapajós, y en el estado de Pará como un todo, es amplia y diversa, reflejando la diversidad sociocultural de la Amazonía, con una diversidad de sujetos y territorios interconectados; ríos, bosques, áreas rurales y áreas urbanas. Así, la educación popular y la pedagogía crítica en el bajo Tapajós son ocupadas por esta diversidad de formas de vida, contextos y mundos amazónicos, y surgen de la heterogeneidad de estos encuentros:

---

<sup>188</sup> Freire, *Uma educação para a liberdade*, 7.

La pluralidad de los mundos amazónicos y esas formas de "ser y estar en/con el mundo" están presentes en las prácticas educativas e históricamente engendran luchas y movimientos de resistencia y de construcción de praxis descoloniales. Los movimientos quilombolas e indígenas, así como los movimientos de educación popular, son fronteras epistémicas y políticas para combatir la colonialidad y recrear sociabilidades-otras, promoviendo educaciones populares descolonizadoras.<sup>189</sup>

De esta forma, la educación popular conecta el debate sobre las fronteras, los lugares de la política y las gramáticas de la lucha por la defensa territorial, condensando un frente de acción muy importante para la disputa sobre los términos de la interdependencia con el río en el bajo Tapajós. Actuando como constructora de los límites y posibilidades de mundo, aterrizando proyectos políticos de formación crítica, reforzando y valorizando lazos de interdependencia radical con el río, aterrizando horizontes de lucha y acción colectiva, defendiendo formas de vida humana y no humana distintas del capital, y contribuyendo a la reproducción de la vida en común.

En este sentido, desempeñan un papel importante en las luchas por la defensa del río. Gutiérrez utiliza un contraste metodológico entre lo que ella llama los *horizontes internos* y los *alcances prácticos* para pensar los procesos de lucha.<sup>190</sup> La autora argumenta que los horizontes no siempre acompañan a los alcances, es decir, muchas veces luchas que tienen amplios alcances prácticos presentan huecos internos que debilitan su actuación y antagonismo, y viceversa, muchas veces luchas con alcances prácticos reducidos o menos ambiciosos tienen, en cambio, horizontes internos profundamente creativos y subversivos del orden capitalista.

Creo que la educación popular tiene una interesante capacidad para moverse entre estos dos lugares, siendo un vehículo conductor entre los horizontes internos de las luchas y sus alcances prácticos. La apuesta de la educación popular por aterrizar la lucha en los tiempos mixtos de la vida cotidiana parece permitirle ser un lugar de especial tránsito y aproximación entre las contradicciones de los horizontes internos de las luchas y sus alcances prácticos, posibilitando habitar estas situaciones sin privilegiar uno u otro lugar de acción; es decir, conectando y acercando los horizontes y alcances de las luchas. En

---

<sup>189</sup> Streck et al., "Lugares e estratégias de formação política: Práticas, reflexões e questões desde o Brasil", 46.

<sup>190</sup> Gutiérrez Aguilar, *Horizontes comunitario-populares*.

este sentido, creo que al asumiren esta acción centrada en las cuestiones concretas de la vida cotidiana, acercándola a los horizontes internos que habitan las luchas, e insistiendo en este vínculo entre ambos, deben ser concebidas como prácticas de mundo y de lucha, y no como metodologías escolares de enseñanza, pues son transversales a la complejidad de la trama de la vida.

Su conexión con la concretización simbólica y material de la reproducción de la vida, y su capacidad de transitar entre sus más diversas dimensiones, escalas y temporalidades, acaban, en mi opinión, ayudando a que estas pedagogías críticas se conviertan en puntos de coordinación interna y externa en las luchas por la defensa de los territorios. También, y tal vez debido a esta intimidad con la complejidad de la temporalidad de la vida cotidiana, les resulta difícil distanciarse de las bases necesarias para la reproducción de la vida en los territorios, cultivándolas como centro de sus acciones y atenciones colectivas. De esta forma, la educación popular parece desarrollar una mayor capacidad de cuestionar las políticas estadocéntricas, cultivando una cercanía histórica con las formas comunitarias de acción colectiva. En mi opinión, esta tendencia (que está lejos de ser una regla) las posiciona en un lugar fértil para encontrar y experimentar otras formas y lenguajes de lucha contra la organización capitalista de la vida.

La producción de lo común, desde la perspectiva con la que estamos trabajando aquí, tiene que ver con un proceso que "nunca está determinado de antemano y de una vez y para siempre. Necesita ser actualizado, producido y reproducido continúa y contantemente"<sup>191</sup>, por tanto, esta necesidad implica un camino que depende de la capacidad de las estructuras comunitarias "para ponerse objetivos compartidos y reafirmar, una y otra vez, la vigencia de los vínculos de cooperación"<sup>192</sup> necesarios para seguir produciendo y reproduciendo lo común, lo que incluye reafirmar, una y otra vez, los términos de las relaciones de interdependencia que sostienen la vida en los territorios.

Creo que la educación popular y las pedagogías críticas, en este sentido, son aliadas importantes en este proceso de reafirmar los lazos de interdependencia antagónicos al capital, principalmente en hacerlos visibles. En mi opinión, la interdependencia, por más que sea una condición para cualquier forma de vida, no es un proceso totalmente

---

<sup>191</sup> Gutiérrez, Navarro, y Linsalata, "Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión.", 389.

<sup>192</sup> Gutiérrez, Navarro, y Linsalata, 389.

determinado de antemano; sus términos también dependen de que se aprendan, se cultiven, se negocien y se defiendan colectivamente.

La interdependencia con el río, por ejemplo, puede organizarse de forma útil al capital, sirviendo de base de explotación para la valorización del valor capitalista, como es el caso de los vínculos entre los frentes extractivos con el río, ya que estos frentes también interdependen de él, del mismo modo que una central hidroeléctrica, por ejemplo, depende del río para existir. Al mismo tiempo, la interdependencia radical con el río constituye otra forma de organizar la interdependencia, centrada en la reproducción de la vida, y no del capital, en un proceso que no es automático, sino también producido y aprendido. De este modo, la producción de lo común va de la mano de la defensa de vínculos de interdependencia que garantizan la centralidad de la reproducción de la vida disfuncional al valor capitalista en el cotidiano de los territorios, lo que muchas veces ocurre a través de la recuperación y reactivación de la capacidad antagonista de estos vínculos.

Los aprendizajes colectivos y circulares de la educación popular contribuyen a la producción de lo común al visibilizar, politizar, reafirmar y reactivar los términos de interdependencia disfuncionales a la forma capitalista, creando capacidades de lucha rebeldes y creativas. Así, la educación popular en el Tapajós actúa directamente con los límites y posibilidades en disputa; al mismo tiempo trazando límites para la destrucción capitalista de la coordinación en la interdependencia de la ecología de seres amazónicos; y creando posibilidades para la recuperación y reactivación de la capacidad de reafirmar una y otra vez los lazos de interdependencia disfuncionales a la organización capitalista de la vida.

El taller realizado por jóvenes educadoras en una aldea indígena del pueblo Jaraqui llamada Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, en el río Arapiuns, me hizo reflexionar sobre esta relación particular entre la educación popular y los términos de la interdependencia en la región del bajo Tapajós. Llegamos a Lago da Praia tras pasar la noche en el barco en un refugio en medio del río, viajábamos juntas profesoras y jóvenes educadoras indígenas y no indígenas. Atracamos temprano en la playa de la aldea y fuimos recibidas por *cacica* de Lago da Praia, que ya conocía a la profesora que coordinaba el proyecto hacía varios años.



Cae la noche en el río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Cae la noche en el río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Cae la noche en el río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Barco donde viajamos atracado en el refugio, en el río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Profesoras platicando en la playa del refugio donde pasamos la noche, en el río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Llegando a la aldea Lago da Praia al amanecer. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Llegando a la aldea Lago da Praia al amanecer. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Aldea Lago da Praia, en la TI Cobra Grande, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Ritual de apertura del taller en la aldea Lago da Praia. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Taller en la aldea indígena Lago da Praia, en el río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Lo primero que se hizo fue un círculo con un ritual y canto indígena Jaraqui, seguido de una presentación general de todos los que estaban allí, incluidos educadores, líderes comunitarios y jóvenes. A partir de ese momento, los adultos y los jóvenes se dividieron, y las educadoras iniciaron su taller en un ambiente en el que sólo estaban presentes los jóvenes. El taller comenzó con la dinámica de la tela de araña, que consistía en lanzar un carrete de hilo de un joven a otro, y cada persona que agarraba el carrete se presentaba y decía lo que quería para la Amazonía dentro de 5 o 50 años, y se lo lanzaba a otra, construyendo así una telaraña de sueños y deseos que conectaba a todos en el círculo. Aquí van algunos de ellos:

*Puranga Ara*<sup>193</sup>, tengo 18 años, [...] vivo aquí en la aldea. Lo que quiero para mi Amazonía dentro de 50 años es que ya no existan estas empresas madereras, ni los *garimpos* ilegales que existen actualmente, [...] y dentro de 5 años quiero ver la naturaleza más bonita de lo que es hoy.

*Puranga Ara*, tengo 17 años, vivo aquí en la aldea, ya he participado en el proyecto, y lo que pienso de la Amazonía dentro de cinco años sería que siguiera en pie, porque hay una gran lucha para que la Amazonía siga en pie, así que espero que siga en pie, que siga resistiendo.

Lo que quiero para la Amazonía dentro de cinco años es que todos los pueblos que viven aquí, los ribereños, los indígenas, los quilombolas, hayan conseguido fortalecer aún más su cultura y su identidad, que no dejen que esas voces externas, las grandes empresas o el agronegocio, cualquier fuerza de fuera de la región los silencie.

*Puranga Ara*, me llamo A. tengo 14 años, y lo que quiero para la Amazonía es que esté en pie. Porque los incendios aún no han llegado aquí, pero en otros lugares hay mucha quema y tala de árboles, y por eso quiero que la Amazonía se mantenga de pie, que estas grandes empresas madereras no vengán aquí, porque si no la destruirán.

Dentro de cinco años, quiero para la Amazonía - y no sólo para la Amazonía, sino para el futuro de mi hijo - que siga de pie, que siga preservada. Que todos los proyectos en su contra, de tala, de minería, etc, no se materialicen, y que todos los pueblos y habitantes originarios y demás sigan de pie.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> *Puranga Ara* es un saludo en Nheengatu, significa "buen día".

<sup>194</sup> Participaciones de jóvenes indígenas en el taller de Lago da Praia, en el río Arapiuns, 2022.



Tejendo la telaraña y compartiendo futuros amazónicos en el taller. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Tejendo la telaraña y compartiendo futuros amazónicos en el taller en la aldea Lago da Praia. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Tejendo la telaraña y compartiendo futuros amazónicos en el taller en la aldea Lago da Praia. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Al final, las educadoras contaron un poco lo que pretendían con la creación de esta telaraña:

— El nombre de esta dinámica es tela de araña. ¿Pueden ver cómo todo está interconectado? Yo estoy aquí, pero estoy tocando el hilo que está tocando ustedes también. Todo el mundo está interconectado de alguna manera. Y si de repente suelto el hilo de la tela de araña aquí, no será lo mismo. Podemos conectar esto con nuestra lucha, con nuestras vidas, cómo todo está interconectado. Cómo todos estamos conectados en una lucha, todos queremos algo para la Amazonía aquí, todos queremos cambiar de alguna manera, y si no estamos juntos, si alguien suelta y afloja un poco la tela de araña pierde su fuerza, y no será lo mismo, no será lo hermoso que era, ¿verdad?

— Eso es, la Amazonía, cuando pensamos en el ecosistema amazónico, todo está conectado, los árboles, los ríos, los animales. Así que si los ríos están contaminados, los animales también sufrirán. Si se talan los árboles, los ríos sufrirán. Si los animales mueren, nosotros, tú, todos los que vivimos aquí en la Amazonía también nos veremos afectados. Así que todos estamos conectados, eso es lo que dijo ella. Si por casualidad alguien aquí se da por vencido, ya no le importa, ya no le importa esto, quiere desistir, toda esta red aquí que es tan grande, que tiene tanta gente formándola, se desmoronará, sólo se necesita que una

persona se dé por vencida para que todo el movimiento, para que todo el colectivo pierda fuerza. De ahí la importancia de que luchemos siempre juntos.<sup>195</sup>

Me parece que lo que están trabajando las educadoras en el taller con esta telaraña es justamente la importancia de la interdependencia para la articulación y reproducción de la vida amazónica, y por lo tanto también para la lucha por la defensa de los territorios. Están, en la práctica, conjurando y reafirmando los lazos de interdependencia con el río, y conjurando relaciones de interdependencia radical con los ríos y territorios amazónicos del bajo Tapajós. Cada vez que el carretal vuela de un lado a otro de la rueda, pasando por muchas manos, sueños, cuerpos y deseos, sus líneas van develando y reforzando la condición interdependiente de la vida, creando ritmo y coordinación en esa interdependencia, y recordándonos que la vida en la Amazonía existe por su capacidad de autoorganizarse a partir de la diferencia y la diversidad de su ecología de seres, y no a partir de la explotación y la desigualdad de la ley capitalista del valor.

En definitiva, el avance de la forma capitalista a través de las estructuras y formas de vida ha producido un despojo múltiple en la vida cotidiana de diversos pueblos que antes vivían de otras formas, lo que hace que muchas veces estas prácticas educativas populares que trabajan en defensa de los territorios lo hagan desde movimientos de reactivación, reapropiación y reanudación de lazos ancestrales que han sido despojados por el capital. Hay, pues, un esfuerzo de estas pedagogías críticas (y hechiceras) por reconstruir los caminos de la interdependencia en los territorios. La dinámica de la tela de araña aquí descrita es un ejemplo de este esfuerzo de reconstrucción y reapropiación de los términos de la interdependencia.

En lo que se refiere más concretamente a la interdependencia en relación con el agua, un proyecto también llevado a cabo por educadoras del Tapajós es otro ejemplo de cómo estas pedagogías críticas reconstruyen estos trayectos y vínculos de interdependencia en los territorios. Se trata de un proyecto realizado en colaboración con escuelas de zonas urbanas y rurales del bajo Tapajós, y está especialmente dedicado a la relación con el agua:

Nuestro vínculo, preguntaste, porque el agua, porque si no percibimos esta relación entre el agua y la vida en su conjunto, estaremos acelerando el proceso de destrucción de todos nosotros. Porque nuestra vida está intrínsecamente ligada

---

<sup>195</sup> Educadoras en el taller de Lago da Praia, en el río Arapiuns, 2022.

al agua, dependemos del bosque y de los ríos, y necesitamos darnos cuenta de esta conexión, perceber esa conexión. Por eso nuestro enfoque en el agua, al estar en la Amazonía, aquí hay grandes manantiales, grandes ríos, y tenemos que enseñar a respetar los árboles y los ríos desde una edad muy temprana, y mostrar su importancia en nuestras vidas.<sup>196</sup>

Es muy interesante el énfasis de la profesora en el proceso de darse cuenta de la interdependencia con el agua, construyendo esta percepción sensible de los vínculos interdependientes a través de procesos de aprendizaje, de que estos vínculos interdependientes se enseñan y se aprenden, se transmiten, se defienden y se politizan. Es importante, por tanto, hacer visible este vínculo entre la vida y el agua, construir y reconstruir esta relación que parece tan obvia y automática en un primer momento, pero que, por el contrario, necesita ser creada, producida y reproducida constantemente.

La metodología de este proyecto en específico se dedica a hacer visible y sensible la interdependencia con el agua, reconstruyendo su recorrido a través de las diferentes escalas y ámbitos de la vida que atraviesa. Así, trabajan con las casas del agua, lugares donde el agua *habita* el tejido de la vida, con las siguientes dimensiones: agua-cuerpo; agua-casa; agua-comunidad; agua-bioma; agua-planeta. La profesora coordinadora del proyecto me contó un poco sobre la metodología en una entrevista:

Trabajamos desde el agua del cuerpo hasta el agua del planeta. El agua del cuerpo, el agua de la familia en la casa, el agua de la escuela, el agua de la comunidad, el agua del bioma amazónico y el agua del planeta. Así que la discusión va desde cómo lidiar con el agua en tu propio cuerpo, y todo lo que alimenta tu cuerpo, ¿dónde está esta agua? Localizar, situar y después comprender cómo se trabaja con el agua en nuestros hogares, cómo la utilizamos y cómo la percibimos. Y luego el agua en la comunidad, ¿qué cursos de agua tenemos cerca? ¿Cómo percibimos esos cursos de agua? ¿O no lo hacemos? ¿Qué hacemos para cuidarlos? ¿Cómo evitamos su contaminación? Los abusos que se producen en torno a las fuentes de agua y todo lo demás. Luego localizamos a los alumnos y profesores. Nos centramos en trabajar desde la escuela con alumnos y profesores.<sup>197</sup>

Tres palabras que la profesora utiliza más de una vez me parecen importantes a la hora de pensar en cómo describe el trabajo con el agua: percibir, situar y localizar. Reconstruir

---

<sup>196</sup> Entrevista con educadora del Tapajós, 2022.

<sup>197</sup> Entrevista con educadora del Tapajós, 2022.

este viaje del agua implica reconstruir la capacidad de percibir colectivamente las distintas escalas y dimensiones de la interdependencia en relación con el agua en la vida cotidiana de los territorios. Lo que nos dice la profesora es que para darse cuenta de la interdependencia con el agua, necesitan situar, localizar y rastrear estos lugares donde el agua habita la vida, contextualizándolos, localizando las particularidades de cada camada de relación, para que puedan observar cómo la interdependencia con el agua se articula como un todo complejo en el tejido de la vida. En algún lugar, se trata de un esfuerzo por forjar un mundo que reconozca la interdependencia como condición para la vida.

Sobre el acto de forjar mundos, Renato Stutzman<sup>198</sup> señala que el acto o actitud de "reclaim", en los términos de Stengers, que él traduce al portugués como "retomar" ou "reativar", y que yo relaciono con "reactivar" en español, es crucial para la propuesta cosmopolítica de la autora. Aquí hay una importante resonancia con una idea que venía tratando de formular desde el campo, y se materializó en un post-it en mi escritorio que me interpelaba insistentemente, en portugués: pedagogías de retomada? Se trata de un lugar complejo en la traducción entre portugués, español y inglés, ya que retomada no existe en español. Decidí, por el momento, hablar de pedagogías críticas en movimiento de reapropiación y reactivación, pensando en la producción, por recuperación, de capacidades y politicidades que permiten que las luchas persistan en "volverse capaces de habitar otra vez las zonas de experiencia devastadas"<sup>199</sup>, a partir de movimientos prácticos de experimentación que incluyen "curar y reapropriarse, reaprender y luchar".<sup>200</sup>

Pero, ¿qué es lo que reactivan, reapropian y reanudan estas pedagogías? De alguna manera, reorganizan la interdependencia, disputan sus términos, y muchas veces esto implica otras formas de encajar lo humano y lo no humano distintas de las capitalistas. Este desplazamiento (en movimiento de reapropiación) de encajes y cosmologías entre naturalezas humanas y más-que-humanas acompaña un cuestionamiento de la forma capitalista de organizar la interdependencia.

Las cosmopolíticas que evoco en ese trabajo interesan porque "pasan necesariamente por agenciamientos y conexiones entre modos de existencia heterogéneos"<sup>201</sup>, permitiendo así subrayar también el agenciamiento entre modos heterogéneos de lucha y lenguajes

---

<sup>198</sup> Sztutman, "Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers".

<sup>199</sup> Stengers, Pignarre, y Goldstein, *La brujería capitalista prácticas para prevenirla y conjurarla*, 188.

<sup>200</sup> Stengers, Pignarre, y Goldstein, 188.

<sup>201</sup> Sztutman, "Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers".

políticos. Este enfoque nos permite visibilizar y experimentar las posibilidades de coexistencia entre mundos, y negociarlas, limitarlas, a veces incluso impedir las. En otras palabras, nos permite gestionar contradicciones y localizar antagonismos: ¿entre qué formas de vida y entre cuáles mundos es posible producir coexistencias?; ¿Qué contradicciones elegimos habitar y cuáles no soportamos? Estas me parecen preguntas cosmopolíticas trabajadas en las pedagogías críticas en sus gramáticas de lucha. ¿Hasta dónde puede sostenerse y convivir el mundo político de una comunidad ribereña del bajo Tapajós con el mundo político de la multinacional de la soja que cruza incesantemente el río con grandes navíos de carga?; ¿Cuales mundos devoran mundos?

Tal vez estas prácticas de reactivación y reapropiación estén justamente disputando estos mundos que devoran (sacrifican) mundos, y las llamo pedagogías evocando su sentido de autocreación, de elaboración colectiva de pragmáticas de lucha y, por lo tanto, de recuperación y fortalecimiento de vínculos disfuncionales al capital. Pero no en el sentido de un retorno al pasado que se ha perdido, creo que por eso hesité sobre lo que significava ese movimiento de reactivación, y antes lo tenía en suspenso, molestándome con susurros nocturnos bajo la almohada. Hablo de pedagogías críticas en movimiento de reapropiación porque en el campo estaban por todas partes, pero nunca de un modo nostálgico. Son prácticas de retoma que no significan un retorno al pasado lineal de lo supuestamente "anterior a la modernidad", sino ejercicios de recuperación y reactivación de capacidades cosmopolíticas de creación y tránsito (¿guerra?) entre mundos. Pedagogías que tratan de recuperar y reactivar vínculos que producen lo común y defienden la interdependencia radical con el río desde la disputa cosmopolítica.

Así, propongo que en el Tapajós la educación popular y sus pedagogías críticas en movimiento de reapropiación y reactivación de saberes, capacidades y lenguas disidentes, son centrales en esta labor colectiva-ontológica de retomar la capacidad de crear mundos. En otras palabras, lo que intento escribir aquí es que en la provocación cosmopolítica que hacen las luchas, *la educación popular emerge como un organismo invasor (conductor)* capaz de "potencializar encuentros, conectar prácticas [...] [reapropiándose de] aquello que fue saqueado"<sup>202</sup>, proliferando vínculos con el territorio del río que son subversivos al valor capitalista. De esta manera, la educación popular nos acompaña desde su capacidad de reorganizar la experiencia de la interdependencia, produciendo y gestionando

---

<sup>202</sup> Sztutman.

experiencias políticas de resistencia y reapropiación desde su potencial subversivo y creativo.

Esas pedagogías, por tanto, animan nuevos lenguajes políticos que son centrales en su pragmática. Estos otros lenguajes configuran una forma de hacer política donde debatir la interdependencia es central. Es un lenguaje que atraviesa diversas corporalidades, marcando un modo de hacer y una forma de colectividad que desafía, tensiona, o rompe con las mediaciones capitalistas. En diálogo con Isabelle Stengers, podríamos pensar estas pedagogías críticas desde su potencial mágico, como prácticas hechiceras, donde "la hechicería permitiría "habitar zonas de experiencia devastada", y "restaurar la vida que ha sido envenenada".<sup>203</sup> No en el sentido de que el bajo Tapajós se resuma a una historia de desastre y devastación, sino cómo una énfasis de que aunque frente a la presencia brutal de un río contaminado con mercurio y todo tipo de insumos de la agroindustria, resisten y se recrean otras formas de vida, insurgentes y rebeldes al metabolismo capitalista.

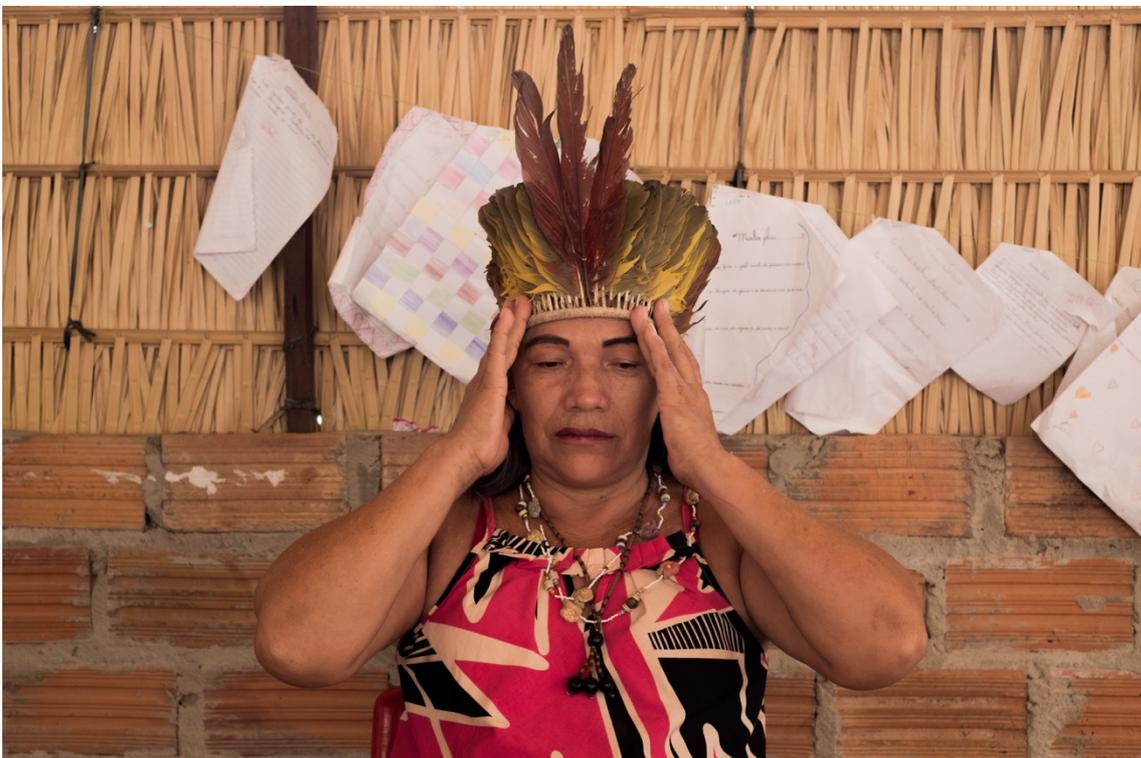


Salón de la escuela indígena Jaraquí de la aldea Lago da Praia, río Arapiuns. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

<sup>203</sup> Sztutman.



Joven escuchando los sonidos de la escuela en la aldea Lago da Praia. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Cacica Jaraqui en la aldea Lago da Praia. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

## 2.4 El recuerdo y la memoria como herramientas pedagógicas de lo común



Sombra donde sucedió el taller de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

Los días calurosos en el Tapajós parecen sobrepasarse a cada día, así que el debate sobre dónde reunirse para el taller empezó principalmente en torno al tema, y quienes están acostumbrados a vivir en el calor saben que la sombra y el viento son elementos esenciales para soportar cualquier permanencia calurosa al aire libre. Justo en frente de la escuela de la comunidad de Anumã, vive un árbol que por la tarde brinda una amplia y deliciosa sombra, por lo que las educadoras se decidieron por ella como lugar para la actividad sin pensárselo dos veces. Estaba viajando por el río Tapajós con el equipo de educación de una ONG, siguiendo un proyecto sobre primera infancia realizado por ellas en colaboración con las escuelas de la comunidades. El taller me hizo volver a pensar en el poder transformador de compartir recuerdos, lo que Elia Méndez García llama "la potencia de recordar"<sup>204</sup>, que marcó diversos momentos de mi trabajo de campo, y que nos conduce a la fuerza transgresora que la pedagogía puede asumir a partir del ejercicio de compartir recuerdos.

---

<sup>204</sup> Méndez García, *De relámpagos y recuerdos*.

Me parece que poner atención en los usos de la memoria como practica insurgente y provocadora del orden capitalista-patriarcal-colonial es un punto interesante para pensar como se da esa artesanía emancipadora de defensa del río y producción de lo común en el Tapajós. La reflexión que propongo surge de una pregunta central: ¿Qué pasa cuándo la pedagogía reivindica la memoria como práctica insurgente? Esta, a su vez, surge de un diálogo con el texto de Verónica Gago sobre la obra y la práctica política de Silvia Rivera Cusicanqui, principalmente en torno al cuarto punto destacado por la autora sobre la obra de Silvia: "La reivindicación de la memoria como práctica insurgente".<sup>205</sup> Reconociendo que hay varias formas de reivindicar la memoria como práctica insurgente, me pregunto: ¿Cómo lo hacen las pedagogías críticas?

Cuando era pequeña pasaba mucho tiempo en la casa de mi abuela, y entre tantos recuerdos hay uno que guardo con especial emoción, condensado en un trozo de tela verde, pero no un verde cualquiera, más un verde especialmente vivo y confiable. Así se sentía la tela cuando mis manos la agarraban sin piedad para aferrarme a ella mientras mi abuela me arrastraba a mil por hora por el suelo de su pequeño departamento en la ladera de Costa Bastos, que llevaba al barrio de Santa Teresa, en Río de Janeiro. Era un departamento de piso de madera con una cocina estrecha (donde mi abuela cocinaba pollo a la cerveza en los fines de semana), muchas plantas, y una impresionante ventana de aluminio de donde se veía el Reloj de la Central, edificio emblemático de la ciudad de Río de Janeiro.

En este departamento aprendí a volar: la primera y única vez que volé en mi vida fue de la habitación a la sala, cruzando lentamente el pasillo y aterrizando con dificultad junto al sillón, interrumpiendo la concentración de mi abuela que siempre leía el periódico por las mañanas. Ella aprendió a leer con los periódicos que quedaban expuestos en los puestos de calle de Río de Janeiro, después de haber emigrado de Pernambuco a la dicha ciudad maravillosa. Siempre me dijo que por eso cultivaba una gran pasión por aquellas páginas llenas de pequeñas letras en blanco y negro, que después de algún tiempo de manipulación manchaban las puntas de los dedos con su contagiosa tinta negra.

Este fue el recuerdo que compartí en el taller de Anumã, que comenzó con niños y adultos dibujando un elemento que marcó su infancia en un papelito, con su nombre debajo, para luego compartir con todos el porqué de ese dibujo, y lo que significó para nuestra infancia.

---

<sup>205</sup> Gago, "Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde".

Dibujé la tela verde que mi abuela convertía en montaña rusa, y hubo de todo, desde gatos, árboles, canoas, y muchas otras entidades hechiceras acompañantes de nuestras infancias. Así que, naturalmente, cada una de nosotras ya estaba contando un poco de sí misma mucho más allá de las funciones que ocupábamos en las rígidas estructuras laborales de "profesora", "alumna", "empleada" o incluso "madre", dentro de una u otra institución, sea la escuela, la ONG o la propia familia.

Pero, al mismo tiempo, esas narrativas sobre sí no surgían de manera aislada, sino centrada en la construcción sensible y política de un nosotras, ya que recordar no encarna un yo individual, sino que siempre crea un yo que es parte constitutiva de una colectividad, de un nosotros. Así, el acto de recordar junto tuerce las divisiones que posibilitan el individuo moderno, pues mesmo articulando dimensiones personales o individuales, siempre lo hace desde la colectividad. Ejemplo de eso fue que en el taller, mientras conjurábamos recuerdos de forma anónima, se sabía cuando uno era o no del territorio. En ese sentido, el recuerdo es parte de un nosotros comunitario, pues las experiencias compartidas en esas situaciones producen y reflejan formas comunes, permitiendo al recuerdo crear y actualizar lo común.<sup>206</sup>

La capacidad de la memoria de reorganizar la experiencia a partir de la práctica colectiva es muy poderosa. Creo que en parte esta potencia está conectada a la fuerza que pueden asumir las emociones cuando son conjuradas como productoras de conocimiento legítimo, reconociendo su importancia epistémica para la transmisión de saberes y procesos de aprendizaje. La memoria como herramienta pedagógica puede, por tanto, convertirse en una impresionante herramienta transgresora del patrón moderno-colonial que niega la emoción como capacidad propositiva de conocimiento legítimo. En este apartado busco navegar por esta capacidad y posibilidad de la memoria como práctica insurgente desde su relación con la pedagogía, y para ello apostaré por una aproximación que pretende profundizar en la relación entre las pedagogías críticas y la noción propuesta por Elia Méndez García sobre "la potencia de recordar".<sup>207</sup>

Las pedagogías mueven órdenes subjetivos, es decir, elaboran experiencias intersubjetivas, y son elaboradas por ellas, así que la subjetividad es un terreno importante. Dado que las luchas de resistencia se componen de acciones y lenguajes tanto

---

<sup>206</sup> Méndez García, *De relámpagos y recuerdos*.

<sup>207</sup> Méndez García.

objetivos como subjetivos, Torres Carrillo recuerda lo que implica reconocer a la educación como un ejercicio intersubjetivo:

De este modo, subjetividad y sujetos sociales son realidades plurales y polifónicas, difícilmente captables por modelos de análisis lineales, iniciativas políticas dogmáticas o propuestas educativas rígidas. A la vez que son determinados por las circunstancias, contribuyen a conformarlas y a crear nuevos espacios y sentidos sociales: son lugares de lo inédito, de lo nuevo, realidades que desde miradas "objetivas" sería imposible reconocer.<sup>208</sup>

Hay, en la educación popular y sus pedagogías críticas, un esfuerzo y una necesidad de apostar en esos lenguajes subjetivos. Así que las emociones y la memoria surgen como territorios importantes para esas pedagogías, pues reconocen otros lugares y lenguajes del saber que escapan a las separaciones modernas del conocimiento, haciéndolas vulnerables. Así, territorios de la subjetividad como el cuerpo, las emociones, los deseos, las memorias, los sueños, entre tantos otros, se convierten en capacidades de conocimiento, moviendo las estructuras cartesianas del saber, y llamándonos al ejercicio de "mirar con todo el cuerpo".<sup>209</sup>

En un determinado momento del taller en Anumã los niños se separaron de los adultos. Las educadoras entonces propusieron que escribiéramos en unos papelitos algún otro recuerdo importante de nuestra infancia, esta vez de forma anónima. Después de un rato escribiendo, reunimos todos los papelitos y empezamos a leer juntos lo que nos contaban. Estábamos en un grupo intergeneracional, así que los recuerdos que se leían eran de jóvenes y adultos. En las infancias compartidas había muchas memorias relacionadas al río: ir de canoa a estudiar a la comunidad, aprender a remar para ayudar a los padres, aprender a pescar, soñar con una *rabeta*<sup>210</sup> para poder viajar por el río sin tener que remar tanto, entre muchos otros. Uno de esos recuerdos nos contaba de un niño que le encantaba jugar a la orilla del río, y que una vez logró pescar un *boto*.<sup>211</sup> Al leer este recuerdo, el adulto que lo había escrito se identificó, y comentó que los *botos* ya no se acercaban a la comunidad como antes, cuando él era niño.

---

<sup>208</sup> Torres C., *La educación popular*.

<sup>209</sup> Gago, "Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde".

<sup>210</sup> *Rabeta* es un nombre popular para una pequeña embarcación con motor.

<sup>211</sup> El Boto es un delfín de agua dulce presente en los ríos amazónicos, que puede ser gris o rosado. El boto es también un *encantado*, es decir, una entidad sagrada en la cultura popular amazónica.

El río que emergía de los recuerdos era al mismo tiempo camino y misterio, visible e invisible, lugar para jugar y para encontrarse con los encantados. Se materializaba de muchas maneras en los recuerdos, pero nunca como recurso para el capital. Los recuerdos, en este sentido, encarnan en el río un cuerpo constituido por las relaciones que lo dan vida. Al mismo tiempo que revelan lo que da vida a los ríos, también revelan en qué lugares ese tejido de la vida está actualmente roto, y cómo ha sido alterado. Al abrirse y romper con la linealidad del tiempo, el recuerdo conjura el pasado en el presente, posibilitando trazar el trayecto del capitalismo en la vida cotidiana, indicando las separaciones y fragmentaciones que produce en el tejido de la vida, como refleja el comentario que reiteraba, desde el recuerdo (y desde la tristeza) que hoy los *botos* ya no se acercan tanto a las comunidades.

Recordar, como nos dice Elia Méndez García en su libro, trae toda una complejidad de emociones y significados conjurados colectivamente con y desde lo que se recuerda. Son estas emociones y sensibilidades compartidas por quienes recuerdan las que dan sentido a lo recordado. El acto de recordar juntos, por tanto, moviliza la complejidad de los tiempos mixtos del presente a través de un ejercicio colectivo de dar sentido a las diferencias y contrastes entre esas distintas temporalidades. Este acto de dar sentido a los acontecimientos en el tiempo presente implica necesariamente desplazar, desordenar y reorganizar las estructuras y tiempos sociales. Así, mientras conjurábamos los recuerdos, todo se movía.



"Bievenidos a la comunidad de Anumã". Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Entrada de la comunidad de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Embarcación en la playa de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Salón en la comunidad de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Conjurando recuerdos en el taller de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Conjurando recuerdos en el taller de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Conjurando recuerdos en el taller de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Conjurando recuerdos en el taller de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Conjurando recuerdos en el taller de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.



Conjurando recuerdos en el taller de Anumã. Fuente: Imagen de la autora, 2022.

¿Por qué todo se movía? ¿Porque se siente tan poderoso el acto de recordar? Según Elia Méndez García la potencia de recordar es la apertura y posibilidad de reorganizar la experiencia al recordar. Son momentos donde se permite la reorganización colectiva del mundo cómo lo conocemos desde una circularidad entre razón-emoción; reanudando los vínculos entre ambos, y así subvirtiendo separaciones fundamentales para el capitalismo moderno-colonial:

Me propongo pensar la potencia de recordar como la apertura de posibilidades, que surgen al recordar, y habilita la capacidad para crear alternativas ante los cercamientos del capital, las vivencias en el momento de ser recordadas organizan la experiencia y constituyen un saber, que alumbra la oscuridad del olvido.<sup>212</sup>

Me parece que una parte importante de esta construcción de saber que menciona Elia, vinculada al ejercicio de reorganización y transformación a partir del recuerdo, nace de un proceso de hacer vulnerable, o frágil, el pensamiento.<sup>213</sup> En ese sentido, la potencia de recordar produce un estado de vulnerabilidad que permite que "el pensamiento entre en estado de rebelión".<sup>214</sup> O, en otras palabras, que permite un movimiento de reorganización y transformación que estremece la rígida estructura del orden capitalista. Eso de hacer vulnerable el pensamiento es una condición para el aprendizaje, solo aprendemos, y enseñamos, cuando nos hacemos vulnerables juntos, conectando saberes e incompletudes en nuestras practicas buscadoras, y haciendo de la educación y la pedagogía lugares que cultivan esa vulnerabilidad compartida como punto de partida para poner el pensamiento en estado de rebelión, es decir, como punto de partida para que la pedagogía se constituya como crítica.

Elia Méndez García destaca que el recuerdo existe al menos de dos maneras: como lenguaje y como acción. Como lenguaje, se recrea desde las narrativas, palabras vivas y memorias históricas de los pueblos, y como acción se recrea en las formas de hacer, tanto en la vida cotidiana y ordinaria como en los momentos extraordinarios de la vida. En ese sentido, la autora nos recuerda que el hacer concreto en la vida cotidiana también es un recuerdo: "Apunta a revivir experiencias en las que aprendimos y, a la vez, ellas se

---

<sup>212</sup> Méndez García, *De relámpagos y recuerdos*.

<sup>213</sup> Gago, "Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde".

<sup>214</sup> Gago.

actualizan en los tiempos presentes".<sup>215</sup> Entonces, hay algo íntimo que conecta el recuerdo con el aprendizaje, pues esa labor de actualización y reapropiación de los tiempos presentes está muy vinculado a los procesos de aprendizaje, terreno de las pedagogías críticas. Así que la pedagogía, cuando aliada a la potencia de recordar, hace de la memoria práctica insurgente, abriendo posibilidades de reorganizar la experiencia, dotándola de nuevos horizontes de sentidos.

El hecho de que el hacer concreto en la vida cotidiana también es un recuerdo queda particularmente claro si volvemos a la plática de las mujeres Kumaruaras que tratamos al final del capítulo uno, donde ellas comentaban sobre cómo la agricultura familiar es una forma de recordar y disputar un modo de vida en el territorio. Cuando ellas reiteran la importancia de volver a juntar semillas y sembrarlas en los patios de las casas, como hacían sus antepasados, o de volver a comer comidas que alimentan, que vienen del territorio, y no los comercios de las ciudades, ellas están hablando de la memoria Kumaruara, están reposicionando los recuerdos y olvidos de esa memoria, reivindicando y ocupando el recuerdo y la potencia de recordar desde su capacidad de reorganizar la experiencia en la lucha por el territorio.

La mutua implicación entre recuerdos y olvidos es central. Elia Méndez García hace énfasis en ese punto, argumentando que pensar el recuerdo es pensar una elección de recuerdos, y por lo tanto el olvido de otros; así, recordar implica elegir, reacomodando recuerdos y olvidos. La autora recuerda que el capital necesita del olvido para realizar su proceso de acumulación y despojo, lo que queda claro cuando miramos desde la perspectiva de la interdependencia: el capital necesita hacer olvidar la interdependencia como condición para la vida para que siga reproduciendo la lógica del valor. Sin el olvido de la interdependencia bajo el capital la reproducción de la ley del valor no sería posible, o, al menos, sería mucho más difícil de reproducirse. El recuerdo y el olvido, por lo tanto, dependen de sus posicionamientos, y de lo que producen, ocultan, y permiten esos posicionamientos. Así, se trata de una disputa colectiva por posicionar el recuerdo y el olvido socialmente, lo que incluye un proceso de decisión política que es necesariamente conflictivo.<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> Méndez García, *De relámpagos y recuerdos*, 29.

<sup>216</sup> Méndez García, 173.

Lo que las mujeres Kumaruaras están reivindicando al recordar cómo se plantaba y se comía en el territorio antes del despojo capitalista es justamente esa capacidad de autodeterminación de la vida concreta en los territorios, desde la reapropiación y actualización de sus muchas formas históricas asumidas durante el tiempo. Así, se trata también de una manera de circularidad en los recuerdos, que permite que ellos cultiven en los tiempos presentes los tiempos mixtos de la vida de un lugar, haciendo, así, con que la tradición de lucha continúe viva entre los pueblos, permitiendo con que las luchas pasadas continúen vivas como fuente de conocimiento que conduce la lucha en el tiempo presente:

La tradición de lucha, en ese sentido, implica también la trasmisión de las experiencias de nuestros ancestros, que no solo pueden pasar por la palabra, sino que también permanecen vivas y actualizándose en las prácticas sociales concretas en que se reproduce la vida.<sup>217</sup>

Particularmente sobre ese punto, y en relación a cuando esa trasmisión de experiencias entre generaciones pasa por las palabras, me gustaría retomar un recuerdo recurrente en los encuentros que tuve en el Tapajós, sobre la toma de un sindicato de trabajadores rurales de Santarém por parte de los trabajadores, en medio a la dictadura militar brasileña. Un recuerdo que atraviesa varias generaciones, y que es cultivado como referente para la tradición de lucha en el Tapajós:

— Me afilié en el 83. Después de que la gente tomara el control del sindicato, que fue algo extraordinario. El sindicato aquí en Santarém tiene una marca de resistencia muy fuerte, porque en 1984, 83, 84 más o menos, no recuerdo exactamente, todavía estábamos bajo la dictadura militar, y los trabajadores ya estaban en su segundo mandato como presidentes del sindicato. Y fue una lucha de resistencia. Y entonces los militares, en la época, intentaron intervenir, pusieron un interventor, y la policía llevó al interventor a tomar la sede del sindicato. La cosa es que, en aquella época, la gente no tenía Whatsapp, pero tenía una forma de organizarse muy rápida, y se enteraron, y más de 1.500 personas se reunieron delante del sindicato aquí en Santarém, y cuando la policía se llevó al interventor, la gente se encerró, y el presidente de entonces, que se llama Avelino Ganzer, él tenía la llave, y querían forzar al interventor a entrar, pero Avelino tenía la llave en la mano. Avelino se subió a una mesita, fíjate qué coraje, en medio de la gente, y dijo, la llave está aquí, si los trabajadores quieren que se la entregue, se la entrego. Pero si los trabajadores me dicen que no, puedo morir pero no la entregaré. Y fue una escena impresionante.

---

<sup>217</sup> Méndez García, 37.

— Lo recuerdas hasta el día de hoy..

— Y yo no estaba allí en ese momento. Pero me vienen esos recuerdos, porque la gente me lo contaba mucho. Es una imagen que me queda, me pregunto cómo era, cómo fue. Y los tipos tuvieron que retroceder. El interventor, la policía tuvieron que retroceder, así que eso marcó la historia del sindicato de Santarém.<sup>218</sup>

Esa es una memoria que escuché muchas y muchas veces en campo. Uno de esos puntos coordinadores de la tradición de lucha en el Tapajós. Cuando platicaba con el ex-líder sindical, me impresionó mucho la riqueza de detalles y la emoción con que él me contó sobre el momento de la toma del sindicato, como si estuviera presente. Lo que nos conecta con la VI Tesis sobre la historia de Walter Benjamin, citada por Elia Méndez García: "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal cómo fue en el concreto".<sup>219</sup> Ese recuerdo en particular me hizo experimentar la capacidad del recuerdo de hacernos presentes en lugares donde no estuvimos, y de hacerse presente en nosotros haciéndonos vivir acontecimientos que no vivimos en toda su fuerza, dignidad, y emoción. Así, lo que caracteriza la toma del sindicato por los trabajadores no es la toma apenas, sino todo el sentido y emoción movilizado por aquellos que recuerdan del momento, y la forma como esas personas se vinculan a la lucha a partir de ese recuerdo, sin importar si estuvieron allá físicamente. Ese recuerdo disputa la memoria histórica de la tradición de lucha de los trabajadores rurales en el Tapajós de forma sensible, desde el corazón de la gente. Revelando, así, que es la emoción la fuerza en el centro del recuerdo, cómo defiende Elia Méndez García.<sup>220</sup>

Se trata, por lo tanto, de un ejemplo de cómo la potencia de recordar conecta razón y emoción, siendo capaz de activar y actualizar sensiblemente la experiencia en la trama de la vida. Afinal, cómo nos dice Méndez García: "Excluir los sentimientos, las emociones, y las intuiciones de los procesos racionales y intelectuales es una de las aberraciones más dañinas para la vida".<sup>221</sup> La experiencia no es un proceso mecánico, es decir, depende de la elaboración de lo que vivimos, y muchas veces esa elaboración pasa por crear herramientas de codificación, reflexión, y significación de mundo. Así, el recuerdo, al

---

<sup>218</sup> Entrevista con un ex-líder sindical y trabajador rural de Santarém, 2022.

<sup>219</sup> Walter Benjamin, citado en Méndez García, *De relámpagos y recuerdos*, 22.

<sup>220</sup> Méndez García, 177.

<sup>221</sup> Méndez García, 229.

movilizar la experiencia desde la circularidad entre razón y emoción, se torna una herramienta de reflexión, reorganización, significación y transformación de mundo, en otras palabras, se torna una herramienta pedagógica. El recuerdo, junto a la politicidad de las pedagogías críticas, permite hacer de la memoria práctica insurgente, produciendo esa reorganización sensible, subjetiva y material del mundo que vivimos, y disputando la conflictividad de sus términos y posiciones.

La potencia de recordar, por lo tanto, reside también en permitir momentos donde es posible reconstruir y recuperar los vínculos de interdependencia, además de permitir hacerlo de forma transversal a las dimensiones materiales, simbólicas y afectivas de la vida. El recuerdo, para Méndez García, tiene la potencia y capacidad de "recuperar el valor sensible de la experiencia humana"<sup>222</sup>, nos demostrando que intercambiar experiencias va mucho más allá de transmitir información (o depositar, en los términos de Freire). Me parece que las pedagogías críticas, cuando ocupan el recuerdo como herramienta, como es el caso del taller de Anumã, están apostando en su potencia y capacidad de politizar, reorganizar, afectar y provocar la experiencia humana desde la reconexión con su valor sensible; desde la reconexión entre sentimiento y pensamiento; desde la reconexión entre el racional y el afectivo. Peleando, así, con las separaciones de la organización moderno-capitalista de la vida, y sus despojos múltiples.

En suma, según Méndez García, recordar abre posibilidad para organizar y compartir la experiencia de la vida entre diferentes generaciones; juntar pensar y sentir, razón y corazón; construir un saber colectivo; rescatar del olvido recuerdos antes olvidados, cómo un acto de resurrección; y romper con la linealidad del tiempo moderno. Desde esta perspectiva la potencia de recordar se asume cómo herramienta capaz de reproducir saberes de rebeldía entre generaciones, ayudando a politizar el cotidiano, y a crear capacidades de lucha conectadas con sus tradiciones y saberes ancestrales frente las formas capitalistas. El recuerdo y la memoria, por lo tanto, juegan un papel sustantivo en la reivindicación, reapropiación y reactivación de vínculos a los que se dedican las pedagogías críticas en las luchas defensa de lo común en los territorios del Tapajós.

Las pedagogías críticas, al buscar esa potencia y apertura del recuerdo, hacen de la memoria práctica insurgente. Desde la potencia de recordar, se reorganiza la experiencia, y se mueven las cosas de lugar; contando y haciendo las luchas desde otros horizontes

---

<sup>222</sup> Méndez García, 228.

político-históricos, donde la memoria tiene agencia y lugar como productora de circularidades entre razón y emoción sin las cuales no se reproduce la lucha. Cómo ya fue mencionado anteriormente, para Verónica Gago el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui tiene como uno de sus ejes principales la reivindicación de la memoria como práctica insurgente, lo que significa pensar:

¿Cómo se cuenta una revolución? ¿Qué cuenta como revolución? ¿Bajo qué horizonte histórico pensamos la revuelta y la resistencia, pero también el sabotaje y la burla a las modalidades de dominio? Estas preguntas insisten en el pensamiento de Rivera Cusicanqui hojaldrando el tiempo histórico, nutriendo la escritura y la oralidad, y haciendo de la memoria ese espacio benjaminiano de contienda siempre abierta. Se anima así una reconceptualización ambiciosa en términos historiográficos y políticos de la práctica de racionalidades otras que evidencian las maneras en que la *condición colonial* estructura la relación política y, por eso, atesoran la virtualidad de la revuelta como posibilidad siempre presente.<sup>223</sup>

Y aquí volvemos al inicio: Reconociendo que hay varias formas de reivindicar la memoria como práctica insurgente, ¿Cómo lo hacen las pedagogías críticas? En Anumã pude acompañar como la potencia de recordar, cuando movilizada desde la pedagogía, se torna una potente herramienta de lo común. Al recordar junto y compartir esos recuerdos sobre nuestras infancias, terminamos conjurando un río Tapajós muy distinto del aquel creado por el capitalismo. Un río Tapajós que se constituye de las relaciones multiespecíficas y entramados consmopolíticos que dan vida a sus aguas; entre humanos, encantados, y peces. Conjuramos un río que se constituye desde los juegos de los niños y la proximidad de los *botos*; un río de un futuro ancestral muy distinto de aquel de los navíos de soya y balsas de *garimpo*. Un río como el de los niños del libro de Krenak:

En esta invocación del tiempo ancestral, veo a un grupo de siete u ocho niños remando en una canoa:

Los chicos remaban de forma rítmica, todos tocando el remo en la superficie del agua con gran calma y armonía: estaban ejercitando su infancia en el sentido de lo que su pueblo, los yudjá, llaman acercarse a la antigüedad. Uno de los chicos mayores, que verbalizaba la experiencia, dijo: "Nuestros padres dicen que nos estamos acercando a lo que era en los viejos tiempos."

---

<sup>223</sup> Gago, "Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde", 34.

Me pareció tan hermoso que estos chicos añoraran algo que sus antepasados les habían enseñado, e igual de hermoso que lo valoraran en el momento presente. Estos chicos que veo en mi memoria no persiguen una idea prospectiva del tiempo o algo que está en otro lugar, sino lo que va a suceder aquí mismo, en este lugar ancestral que es su territorio, dentro de los ríos.<sup>224</sup>

Quien nos abrió las puertas a ese río fue la potencia de recordar movilizada como herramienta pedagógica. Lo que pasa cuándo la pedagogía reivindica la memoria como práctica insurgente es la apertura a la posibilidad de reaprender a forjar mundos, recuperando saberes ancestrales, relanzando una y otra vez la capacidad de dar forma a la vida junto al río. En un momento del taller en Anumã un señor contaba sobre las noches en la comunidad escuchando las historias de su abuelo bajo las estrellas, y decía que fue en su casa donde aprendió a respetar el río, a respetar el igarapé, y a pedir permiso a la naturaleza. La ecología es una palabra nueva y extraña para algo ancestral en esos territorios. Lo que hoy nosotros llamamos de conciencia ecológica se aprendía de los ancianos cómo un saber tradicional de larga temporalidad, un saber transmitido de generación en generación sobre cómo hacer posible la vida entre la gran diversidad conflictiva de seres que habitan la tierra.

---

<sup>224</sup> Krenak, *Futuro Ancestral*, 4.

## CONCLUSIÓN

Leí en alguna parte que el pensamiento necesita de dirección. Sin aprender a direccionar las ideas se hace muy difícil pensar y comunicar lo que pensamos. En esta tesis, he intentado organizar la amplitud de los encuentros y reflexiones que tuve durante la investigación en dos direcciones principales, que se implican mutuamente. La primera se dedica a dibujar los ritmos, coordinaciones y caminos de las vidas interdependientes del río Tapajós. Para ello, el primer capítulo de la tesis estuvo dedicado a pensar la interdependencia en el Tapajós cabalgando sobre elementos capaces de transitar los tiempos mixtos de esta construcción, como las *terras pretas*. He intentado presentar las *terras pretas* como elementos conductores de la temporalidad heterogénea de la historia metabólica de la Amazonía, recordándonos la complejidad de los encajes humanos y más-que-humanos en la ecología de seres amazónicos para ir mucho más allá del Capitaloceno.

Elegí las *terras pretas* para conducirnos a la interdependencia porque, al ir conociendo esas tierras y suelos, fui aprendiendo sobre la temporalidad de la vida interdependiente en la Amazonía, y su diversidad de formas que insisten en hojaldrar el tiempo presente. Estas tierras son fruto de siglos de vida en las orillas de los ríos amazónicos; son fruto de la interacción entre sociedades indígenas de diferentes períodos de la historia de las tierras bajas de América Latina; conllevan relaciones de larga temporalidad con la selva Amazónica, desde las plantas con las que cultivaban proximidad, los peces y otros alimentos que comían, las cerámicas que hacían, y las bacterias del suelo que lo descomponían todo; estas tierras, por más soterradas que se encuentren por la narrativa capitalista sobre la vida, siempre vuelven a la superficie del tiempo presente. No pueden evitarlo, son seres insistentes. Unidades complejas, hechiceras, cuya presencia trastoca el orden capitalista, regurgitando una y otra vez la complejidad del tiempo y de la vida en la Amazonía. Estas tierras, por lo tanto, conducen la discusión sobre la interdependencia que he intentado esbozar, y por eso prepararon el terreno de este escrito.

Todavía dentro de este primer vector y dirección, después de pasar por el portal de las *terras pretas*, aterricé en la discusión de la interdependencia con el río. Intenté argumentar que la interdependencia tiene una relación íntima con otra noción, la de coordinación, y que poner atención en la coordinación en la interdependencia nos permite desentrañar, y desenmarañar, lo que implica la construcción de los términos de interdependencia con el río Tapajós, y también lo que implica alterar estos términos. He tratado de hacer una

aproximación que no fuese excesivamente descriptiva o cientificista sobre la diversidad de relaciones multiespecíficas que conforman la interdependencia con el río, procurando tejer el abordaje a partir de lo que la gente me contaba sobre la interdependencia con el río, de una forma a la vez sencilla y densa.

Presté atención a cómo la gente narra la vida junto al río, de donde me vino la noción de coordinación, que al principio apareció a través de la enorme presencia de palabras que se referían a cualidades de tiempo y ritmo al describir la vida en los territorios y la vida junto al río. Las palabras "sintonía" o "sincronía", por ejemplo, fueron grandes protagonistas de esta presencia. Cuando escuchaba mis audios de campo y leía las entrevistas que había realizado, me di cuenta de que la gente siempre narraba la interdependencia con el río reconociendo una cualidad de ritmo en la diversidad de metabolismos vinculados a él. Percibí que lo que me estaban diciendo era que, además de reconocer que esas distintas formas de vida están interconectadas, es importante poner atención en los ritmos y los tiempos en los que practican esa conexión.

Me di cuenta, por tanto, que buena parte de la interdependencia tiene que ver con la disputa por la capacidad de determinar esta coordinación; el capital propone sus ritmos, las comunidades y la selva viviente proponen otros, haciendo de la coordinación un lugar de disputa y, por tanto, también una noción que habla de conflicto. La lectura de Anna Tsing me ayudó mucho a desarrollar la noción de coordinación, que ella utiliza para pensar los conjuntos y ensamblajes en su trabajo sobre el Matsutake. La manera en que ella incorpora la noción de coordinación me ayudó a dar forma a lo que yo intentaba plantear sobre esta cualidad de ritmo en interdependencia con el río, por eso el diálogo constante con su obra.

Al mismo tiempo, surgió la pregunta sobre una segunda cualidad de la noción de interdependencia, que tenía que ver con la cualidad de las diferencias que articulaba. Es decir, la interdependencia en el Tapajós articula y coordina una enorme diversidad de formas de vida que interdependen del río, pero ¿en qué medida y de qué tipo son estas diferencias entre las formas de vida del Tapajós? En este punto decidí poner sobre la mesa la noción de cosmopolítica. Dialogando con la proposición cosmopolítica de Isabelle Stengers intenté complejizar y elaborar estas diferencias, argumentando que en algunos casos se trata de diferencias radicales, ontológicas, que generan movimientos y conflictos cosmopolíticos. Intenté no centrarme en dibujar en profundidad los contornos de dónde

radica esta diferencia ontológica, en qué relaciones sí, en cuáles no, y cómo. Tomé esta decisión principalmente porque consideré que mi trabajo de campo no permitía esta profundidad, que es mucho más densa de lo que he podido lograr hasta ahora.

Pero, al mismo tiempo, quería al menos indicar la percepción de esta diferencia, y provocar formas de reflexionar sobre ella, lo que no es menor. Por eso me centré en la provocación cosmopolítica de Stengers, porque me pareció que, como provocación, no requería un dibujo etnográfico en profundidad de las sustancias, colores y texturas de las ontologías en conflicto en el río Tapajós. La provocación cosmopolítica permitía acercarse a la complejidad y radicalidad de las diferencias ontológicas en juego en la interdependencia con el río desde su devenir histórico, enfatizando sus interacciones conflictivas y situaciones cosmopolíticas.

A partir de ahí, para desarrollar estas interacciones conflictivas y situaciones cosmopolíticas, introduje la noción de frontera, esperando que nos ayudara a captar la radicalidad de estas diferencias en las formas de vincularse al río sin descuidar su dinamismo, su conflictividad, y también sus posibilidades. Tras una aproximación que buscaba construir la frontera como clave para pensar la independencia de forma aterrizada, es decir, situada e histórica, he intentado seguir las simultaneidades entre estas diferencias en la forma de organizar la interdependencia con el río. En esta realidad entrelazada, busqué presentar el contraste entre las formas capitalistas y las formas comunitarias de los pueblos del Tapajós de organizar la interdependencia, centrándome más en estas últimas.

Partiendo de la frontera como punto de vista, intenté rastrear esta disputa y confrontación entre diferentes lógicas de organizar y concebir la vida junto al río principalmente a partir del análisis de la experiencia del Grito Ancestral de los Pueblos del bajo Tapajós, en la punta del Surucuá, que acompañé en 2022. Partí del encuentro, y hasta cierto punto de la confrontación entre las embarcaciones indígenas y la balsa de mercancías del capital, en medio del río Tapajós, para argumentar que estos encuentros y confrontaciones son también encuentros y confrontaciones entre mundos, es decir, entre dos formas radicalmente diferentes de concebir y vivir el río. Esta situación crea una especie de simultaneidad entre mundos que implica un hacer cosmopolítico. Así, a la vez que se imponen límites, se crean posibilidades, pues al mismo tiempo que se busca demarcar límites al avance del uso y destrucción capitalista del río, también se crean formas,

lenguajes, estrategias y cosmopolíticas de lucha que ejercen posibilidades y aperturas para fortalecer otros mundos de vida a lo largo del río, antagónicos al mundo capitalista.

Y aquí encontramos el segundo vector y dirección que organiza la escritura de esta investigación, dedicado a los ritmos, lugares, y lenguajes de lucha, es decir, a las formas de defensa del río y de los territorios en el Tapajós. En este segundo momento comencé reflexionando sobre qué es lo que le da vida al río. La apuesta es que entender en qué consiste un río vivo es esencial para comprender las luchas que actúan en defensa del Tapajós. En este sentido, el conflicto sobre la contaminación del río y el descontrol del metabolismo del mercurio en el ecosistema del Tapajós, como resultado de las actividades de extracción de oro, revela parte de lo que constituye la alteración de los términos de interdependencia bajo la coordinación capitalista de la vida en la región. Contemplando la enorme amenaza que supone el descontrol del metabolismo del mercurio para la trama de la vida del río, terminamos vislumbrando los límites entre un Tapajós vivo y un Tapajós muerto, dando paso a la urgencia que la situación exige.

La lucha en el Tapajós por la defensa del río se centra, por tanto, en la reproducción del entramado de vida conectado al cuerpo del río, siendo ese entramado lo que le da vida. Intento indagar qué significa esto en términos políticos, es decir, cómo el entramado de vida junto al río impulsa la producción de politicidades en el Tapajós. Para ello, traté de seguir cómo lo cotidiano junto al río se convierte en un hacer político. En diálogo con Luiz Tapia y Raquel Gutiérrez, discutí los lugares de la política en el Tapajós. Argumenté que las luchas por la defensa del río construyen otros lugares para la política, dando otras formas a lo político, torciendo los lugares tradicionales de la actividad política en la modernidad capitalista, e inventando nuevas estrategias y lenguajes de lucha centrados en la reproducción de la vida junto al río. Sostengo que la tradición de lucha en el Tapajós es impulsada por la enorme cosmo-onto-bio-diversidad de la ecología de seres amazónicos, principalmente a partir de los saberes y haceres de los *povos da floresta* sobre cómo convivir con los múltiples mundos que componen el río y la selva viviente, lo que implica una capacidad política que es reapropiada, reproducida y defendida por los pueblos del Tapajós.

En este proceso de recuperación, reproducción y defensa de la capacidad política de producir vida en común con el río, hay una importante dimensión de aprendizaje. Se aprende a vivir junto al río y se aprende que esta vida es política. Para abordar esta

dimensión del aprendizaje en la producción de lo común, me centro en el papel de la educación popular y sus pedagogías críticas en las luchas por la defensa del río Tapajós. Argumenté que estas prácticas educativas son muy importantes para recuperar el cotidiano del río como hacer político, relanzando una y otra vez la capacidad de dar forma a la vida interdependiente junto al río. Para dar textura a este proceso, aterrizaré mi análisis en experiencias que utilizan la educación popular como forma de defender, reconstruir y recuperar la interdependencia radical con el río. Sostengo, en diálogo con Isabelle Stengers, que la educación popular es una fuerza hechicera capaz de conjurar y coordinar la vida y la lucha a lo largo del río Tapajós, en enfrentamiento directo con la desarticulación de la vida interdependiente al río producida por el metabolismo capitalista, que organiza la interdependencia según la ley de valorización del valor capitalista.

La educación popular y sus pedagogías, por tanto, se presentan como fuerzas constructoras, capaces de fundamentar y coordinar el día a día de las luchas, acercando sus horizontes internos de sus alcances prácticos. Pero, sobre todo, son fuerzas que construyen desde sus capacidades intersubjetivas, es decir, desde sus capacidades de conjurar afectiva y sensiblemente la red de interdependencia con el río. Para profundizar un poco más en cómo se produce esta activación y construcción sensible de la lucha por el río, me centro en la capacidad de la pedagogía en hacer de la memoria práctica insurgente. Partiendo de un diálogo con las propuestas de Verónica Gago y Silvia Rivera Cusicanqui, propongo que la memoria y el recuerdo son capaces de vulnerabilizar el pensamiento, tejiendo insurgencias y rebeldías. Desarrollé esta idea de la mano de una noción propuesta por la autora Elia Méndez García sobre la potencia de recordar, tejiendo así una mirada atenta a cómo las pedagogías críticas utilizan la memoria y el recuerdo para conjurar un río Tapajós muy diferente al del proyecto capitalista-extractivista, un río Tapajós que emerge de la materialidad de las historias, memorias y emociones que tejen la trama de la vida en común en la ecología de seres amazónicos.

Si la producción de lo común es un ejercicio muscular de creación de vínculos que permiten construir otras formas de lo político y capacidades de decisión colectiva frente a las dinámicas de expropiación capitalista, y debe ser pensada como una categoría dinámica y relacional, el énfasis en cómo se construyen esos vínculos de interdependencia está condicionado a problemas situados. En este sentido, me pregunto si sería posible hablar de dinámicas amazónicas de producción de lo común, y en qué términos. ¿Cuáles

serían las especificidades, las escalas y los tiempos de lo común en la vida comunitaria del territorio amazónico? Considerando que hay muchas Amazonías dentro de la Amazonía, ¿cuáles son las continuidades y discontinuidades de este proceso dentro de un territorio tan diverso como la Amazonía? Estas cuestiones siguen abiertas, en carne viva, cultivando las aperturas que nos proponen los encuentros amazónicos.

## APÉNDICES

**Cuadro I - Lista de entrevistas**

Número	Año	Municipio	Organización / Persona
1	2022	Santarém (PA)	Miembro de una ONG de Santarém
2	2022	Santarém (PA)	Miembro de una ONG de Santarém
3	2022	Santarém (PA)	Miembro de una ONG de Santarém
4	2022	Santarém (PA)	Ex líder sindical , trabajador rural, y miembro de una ONG de Santarém
5	2022	Santarém (PA)	Miembro de una organización indigenista
6	2022	Santarém (PA)	Joven indígena educadora de un instituto socioambiental de Santarém
7	2022	Santarém (PA)	Comunicadora y educadora de un instituto socioambiental de Santarém
8	2022	Santarém (PA)	Educadora y coordinadora de un instituto socioambiental de Santarém
9	2022	Santarém (PA)	Profesora de la <i>Universidade Federal do Oeste do Pará</i> (UFOPA) que participa en una investigación sobre el río Tapajós. 2022
10	2022	Santarém (PA)	Profesora de la <i>Universidade Federal do Oeste do Pará</i> (UFOPA) que participa en una investigación sobre el río Tapajós. 2022
11	2022	Santarém (PA)	Miembro de un colectivo que actúa en la defensa del río Tapajós
12	2022	Santarém (PA)	Miembro de un colectivo que actúa en la defensa del río Tapajós

13	2022	Santarém (PA)	Agricultora familiar y líder sindical
14	2022	Santarém (PA)	Joven de un colectivo que actúa en la defensa del PAE Lago Grande

**Cuadro II - Lista de actividades**

Número	Fecha	Local	Título	Organizadores
1	18/08/2022	Comunidad de Anumã, Resex Tapajós-Arapiuns (PA)	Taller sobre las infancias en el Tapajós	ONG de Santarém
2	20/08/2022	Aldea Solimões, Resex Tapajós-Arapiuns (PA)	Asamblea de Mujeres Kumaruara	Asociación indígena del Tapajós
3	25 e 26/08/2022	Comunidad de São Pedro, Resex Tapajós-Arapiuns (PA)	Taller sobre las infancias en el Tapajós	ONG de Santarém
4	30/08/2022	Seminario Online	Seminario sobre el cambio climático en el Tapajós	Colectivo que actúa en la defensa del río Tapajós
5	02 e 03/09/2022	Aldea Lago da Praia, TI Cobra grande, Arapiuns (PA)	Taller sobre democracia en las escuelas	Instituto socioambiental de Santarém
6	07 e 08/09/2022	Aldea Santo Amaro, Resex Tapajós-Arapiuns (PA)	Encuentro de la Juventud del Territorio Tupinambá	Asociación indígena del pueblo Tupinambá
7	09/09/2022	Aldea Muratuba, Resex Tapajós-Arapiuns (PA)	Audiencia Pública Popular del Territorio Tupinambá sobre contaminación por	Asociación indígena del pueblo Tupinambá

			mercurio del río Tapajós	
8	10/09/2022	Playa de la Aldea Surucuá, Resex Tapajós-Arapiuns (PA)	Grito Ancestral de los pueblos del bajo Tapajós	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Asociación indígena del pueblo Tupinambá</li> <li>- ONG de Santarém</li> <li>- Colectivos que actúan en la defensa del río Tapajós</li> </ul>

## BIBLIOGRAFÍA

Azlan, Azize. *Economía anticapitalista en Rojava: las contradicciones de la revolución en la lucha kurda*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2022.

Cruz Hernández, D. T. “En un rincón de la frontera se teje insurgencia. Territorios encarnados ante la (re)patriarcalización”. *Ecología Política* 60 (2020): 16–23.

Cruz Hernandez, Delmy Tania, Victoria Pasero, Juliana Lozano, y Lina Magalhães. “Introducción. Vivir, caminar encarnar las fronteras. Insurgencias territoriales frente al capital”. En *Fronteras y cuerpos contra el capital: Insurgencias feministas y populares en Abya Yala*, 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo y Bajo Tierra Ediciones, 2021.

Fearnside, Philip Martin. “Os planos para usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós: Uma combinação que implica a concretização dos piores impactos”. En *Ocekadí: hidrelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistência na Bacia do Tapajós*, 79–97. Brasil: International Rivers, 2016.

Freire, Paulo. *Uma educação para a liberdade*. 3 ed. Textos Marginais. Porto, 1974.

Gago, Verónica. “Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde”. *Revista de Estudios y Políticas de Género* 6 (abril de 2022): 19–36.

Giraldo, Omar Felipe, y Federico Valdés Bize, eds. *Conflictos entre mundos: negación de la alteridad, diferencial radical, ontología política*. Primera edición. Proa. Ciudad de México, México: Chetumal, Quintana Roo, México: Secretaría de Cultura, INAH, ENAH; ECOSUR, 2022.

Gow, Peter. “Land, People, and Paper in Western Amazonia”. En *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*, editado por Eric Hirsch y Michael O’Hanlon. Oxford studies in social and cultural anthropology. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1995.

Gutiérrez Aguilar, María Raquel. *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Primera edición. Mapas 46. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.

Gutiérrez, Raquel, Mina Navarro, y Lucia Linsalata. “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión.” En *Modernidades Alternativas*, 2016.

Inclán, Daniel, Lucia Linsalata, y Mágina Millán, eds. *Modernidades alternativas*. Primera edición. Colección: Modernidades alternativas y nuevo sentido común. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales : Ediciones del Lirio, 1.

Kohn, Eduardo. *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. 1ra. Edición. Buenos Aires: Hekht Libros y Editorial Abya-Yala, 2021.

Koiffmann Becker, Bertha. “Geopolítica de la Amazonia”. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder* 10, núm. 1 (el 1 de enero de 1970): 135–51. <https://doi.org/10.5209/GEOP.63836>.

- Krenak, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Schwarcz S.A, 2022.
- Linsalata, Lucia. “¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia”. *Revista Trabalho Necessário* 18, núm. 36 (el 22 de mayo de 2020): 44–68. <https://doi.org/10.22409/tn.v18i36.42784>.
- López González de Orduña, Helena, y Alice Lima Nin. *Yuderkis Espinosa: una lectura cruzada*. Primera edición impresa. Estudios de género y feminismos 30. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2022.
- Lozano, Juliana, Delmy Tania Cruz Hernández, Lina Magalhães, y Victoria Pasero, eds. *Fronteras y cuerpos contra el Capital*. Buenos Aires: Bajo Tierra Ediciones, 2021.
- Magalhães, Lina, Isa Rocha, y Gláucia Assis. “A fronteira latino-americana como espaço da (super) interseccionalidade. Corpos e territorios nas (re)conquistas coloniais”. En *Fronteras y cuerpos contra el capital: Insurgencias feministas y populares en Abya Yala*, 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo y Bajo Tierra Ediciones, 2021.
- Malheiro, Bruno, Carlos Walter Porto-Gonçalves, y Fernando Michelotti. *Horizontes amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo*. 1. ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Expressão Popular, 2021.
- Méndez García, Elia. *De relámpagos y recuerdos: minería y tradición de lucha serrana por lo común*. Primera edición. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso, 2017.
- Meneses, Heloísa, Marcelo Oliveira-da-Costa, Paulo César Basta, Cristiano Morais, Romulo Pereira, Suelen Souza, y Sandra Hacon. “Mercury Contamination: A growing Threat to Riverine and Urban Communities in the Brazilian Amazon”. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 19 (2022).
- Mezzadra, Sandro, y Brett Neilson. *La frontera como método, o, La multiplicación del trabajo*. Traducido por Verónica Hendel. Primera edición. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.
- Miñoso, Yuderkys Espinosa. “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina”. *Revista Direito e Práxis* 10, núm. 3 (septiembre de 2019): 2007–32. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>.
- Molina, Luisa, y Luiz Jardim Wanderley, eds. *O cerco do ouro: garimpo ilegal, destruição e luta em terras Munduruku*. Brasília, DF: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração, 2021.
- Moore, Jason W. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Prácticas constituyentes. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.
- Navarro, Mina Lorena, y Raquel Gutiérrez. “Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos”. *Bajo el Volcán* 28 (2018).
- Navarro Trujillo, Mina Lorena, y Lucía Linsalata. “Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina”. *Relaciones Internacionales*, núm. 46 (el 28 de febrero de 2021): 81–98. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.46.005>.

Neves, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*. São Paulo: EDUSP, 2022.

Oliveira, Gustavo. “Avivar a autonomia: movimentos sociais e experimentações democráticas para além do Estado”. *Revista Direito e Práxis*, 2022.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Colección Nociones comunes. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2018.

Rocha, Bruna, Ricard Scoles, Bruno Puga, y Blaser Ana. “Tapajós sob o sol. Mergulho nas características ecológicas, socioculturais e econômicas da bacia hidrográfica.” *International Rivers*, 2022.

Sena, Edilberto, ed. *Em defesa da bacia do rio Tapajós. Uma história de luta em andamento*. Santarém: Instituto cultural Boanerges Sena, 2022.

———. *Uma revolução que ainda não aconteceu. Movimentos sociais no baixo Amazonas, exuberância e fragilidade - de 1978 a 2014*. Santarém: Edição do autor, 2014.

Siqueira, Paula, y Jeanne Favret-Saada. “‘Ser afetado’, de Jeanne Favret-Saada”. *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)* 13, núm. 13 (el 30 de marzo de 2005): 155. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>.

Stengers, Isabelle. “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade* 14 (julio de 2014): 17–41.

Stengers, Isabelle, Philippe Pignarre, y Víctor Goldstein. *La brujería capitalista prácticas para prevenirla y conjurarla*. Buenos Aires, Argentina: Hekht Libros, 2018.

Streck, Danilo Romeu, Jonas Tabacof Waks, Pedro de Carvalho Pontual, y Sulian Ferreira de Souza. “Lugares e estratégias de formação política: Prácticas, reflexões e questões desde o Brasil”. En *Formación política en América Latina. Reflexiones desde la educación popular y las pedagogías críticas*. Políticas educativas y científicas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2022.

Svampa, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Primera edición. Colección CALAS 2. Bielefeld: Bielefeld University Press, 2019.

Sztutman, Renato. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* n. 69 (abril de 2018): 338–60.

Tapia Mealla, Luis. *Política Salvaje*. Comuna. Bolivia: Muela del Diablo, 2008.

Teran Mantovani, Emiliano. “Crimen organizado, economías ilícitas y geografías de la criminalidad: otras claves para pensar el extractivismo del siglo XXI en América Latina”. En *Conflictos territoriales y territorialidades en disputa: Re-existencias y horizontes societales frente al capital en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

Torres C., Alfonso. *La educación popular: trayectoria y actualidad*. 2a. ed. Bogotá: El Búho, 2016.

Tsing, Anna. *La seta del fin del mundo*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2021.

Wanderley, Luiz Jardim. “Corrida do ouro, garimpo e fronteira mineral na amazônia”.  
*Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais* 8 (2019): p.113-137.