

Articulaciones posibles entre saberes populares y académicos, el caso de la capoeira. Una mirada desde enfoques decoloniales y de la psicología de la liberación.



Trabajo Final de Grado - Licenciatura en Psicología

Tutora: Prof. Agr. Clara Betty Weisz

Estudiante: Ignacio Dobal

Montevideo, Febrero 2022.

Agradecimientos

Agradecemos especialmente al Prof. Agr. Eduardo Viera por su orientación y labor como tutor de apoyo.

Resumen

En este trabajo final de grado articulamos saberes populares con académicos, buscamos aproximaciones entre estos universos que son influenciados recíprocamente. Para ello, desde teorías modernas como giro decolonial, colonialismo interno y colonialidad/modernidad, entre otras, analizamos las relaciones que estos fenómenos tienen con la manifestación cultural afrobrasileña capoeira. A su vez, indagamos en la potencia que esta tradición tiene como una herramienta que aporte elementos hacia la decolonización y vinculamos a la psicología de la liberación dentro de esta red.

Palabras Claves: capoeira, decolonización, psicología de la liberación.

Introducción

Capoeira y psicología. Desde el año 2014 ambas son parte de mi vida y en este trabajo final de grado me he propuesto establecer diálogos entre ambas.

Proponemos establecer relaciones desde los conceptos de colonialidad/modernidad¹, giro decolonial (Maldonado-Torres, 2008) y colonialismo interno (Silvia Rivera Cusicanqui, 2010), entre otros. Pretendemos también indagar sobre la potencia de la capoeira como una de las herramientas posibilitadoras de procesos decoloniales y el lugar de la psicología de la liberación (Martín-Baró, 1986) en estos entramados.

Destacaremos dos aspectos que son importantes considerar para el presente trabajo. Por un lado, uno de los puntos que nos genera cierta contradicción es al mismo tiempo uno de los motores que nos impulsa. Es que como veremos la capoeira en sí misma no tiene relación necesaria con la academia ni la ciencia, sino que surge del campo de la cultura popular² afrobrasileña. Es entonces, de alguna manera paradójico, ya que es a

¹ Procede de un colectivo de pensamiento crítico de América Latina en la primera década del siglo XXI. Es una red multidisciplinar y multigeneracional de intelectuales con perspectiva decolonial. Entre sus principales exponentes se encuentran: Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Walter Dignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres.

² A diferencia de antiguas concepciones de cultura popular basadas en el clasismo y paternalismo, entendiendo a la misma como algo obsoleto, estático o "artículo de museo", en este trabajo la consideramos como cultura

causa del colonialismo y la esclavización que surge la capoeira como práctica libertaria y de resistencia, y es desde el mismo occidente, que estableció y establece dichas opresiones, donde la ciencia junto con la razón cobran un status de “verdad” (pensamiento abismal planteado por Boaventura de Sousa Santos, 2010). Al mismo tiempo, utilizar las herramientas de la academia para tender redes con esta manifestación cultural, posibilita su problematización desde otra perspectiva, llegando quizás a interpretaciones novedosas o cuestionando determinadas costumbres. Si bien la pesquisa académica tradicional es limitada a una mirada externa que puede no dar cuenta de las complejidades y sutilezas de esta expresión cultural popular, en el presente trabajo resaltamos que estos dos universos no son estancos y se influyen mutuamente desde una mirada implicada.

Tomamos el concepto de implicación (Ardoino, 1997; Granese, 2018; Lourau, 1991) para dialogar desde la misma con el trabajo. Entendemos necesario que sea así, ya que la implicación está presente, es padecida e involuntaria, nos sujeta, nos agarra con fuerza. Nunca somos imparciales, no existe tal objetividad, nuestras acciones y pensamientos están atravesados por nosotros mismos. Como veremos, la objetividad está vinculada a cánones colonialistas.

Por ello es que no podemos pasar por alto la segunda consideración, clasificaciones que nos presentan singularmente, de forma superficial y moldeada; hombre cisgénero³, blanco, clase media y con estudios terciarios, lamentablemente “privilegios” en esta sociedad. Como veremos estos privilegios responden también en parte al proceso de colonialidad. Capoeira surge de los africanos que fueron esclavizados por blancos como forma de resistencia y sobrevivencia. Tendremos presente estas cuestiones durante el trabajo, ya que escribir sobre capoeira y ser blanco es un aspecto a tener en cuenta.

Con respecto a las palabras “América”, “negro/a” e “indígena” hemos optado por evitarlas ya que responden a denominaciones colonialistas. Haremos el ejercicio de referirnos de otras maneras durante el trabajo. En el caso de citas textuales mantenemos lo establecido por la fuente.

viva y en constante producción, así como sucede con capoeira. Somos conscientes de la utilización del término cultura como modo intelectual de control colonialista, donde se demarca a la periferia, aislandola, diferenciándola, y legitimando las desigualdades construidas por la colonialidad. También entendemos a la cultura como espacio de disputas y conflictos en el ámbito de las relaciones de poder y dominación. Esta puede ser un terreno de lucha para el pueblo y las comunidades. Profundizaremos más adelante.

³ Cisgénero: cuando la identidad de género coincide con el fenotipo sexual. Reconozco este lugar para asumir mis privilegios pero al mismo tiempo me cuestiono la relevancia que le damos como sociedad. También reflexiono sobre el carácter construido del mismo y la necesidad de clasificarnos, cuando en realidad nadie es totalmente hombre o mujer. No me identifico con la heterosexualidad ya que entiendo que la misma no se limita a una práctica sexual, sino que es un régimen político que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas y culturales.

Invasión con máscara de descubrimiento

En el correr del trabajo veremos diferentes conceptos que se utilizan en el ámbito académico y también en otros para referirnos, reflexionar y criticar este periodo en el cual aún estamos inmersos desde 1492 con la llegada de Colón a *Abya Yala*⁴. Colón llegó en representación de la monarquía, la iglesia católica e intereses económicos. Además, de acuerdo con el investigador judío Simon Wiesenthal (1972), otro de los motivos que impulsó el viaje hacia las Indias⁵ tuvo relación con la persecución que sufrían los judíos por parte de los cristianos. Tal fue el caso que en las embarcaciones varios tripulantes eran judíos, unos forzados para que abandonasen España y otros por voluntad propia en busca de mejores condiciones de vida en territorios y reinos hebreos. Era de interés entonces para la comunidad judía que se concretase tal expedición, por lo que dentro de sus posibilidades incitaron a que así sucediese, tanto económicamente como negociando con los poderes de la época.

Al llegar a *Abya Yala* se apropiaron de las tierras, sus recursos y se imponen sobre la población pindorámica⁶. Las opciones eran la asimilación y subordinación en todo sentido o el exterminio. Mismo así, la resistencia existe desde aquella invasión. Haciendo un paralelismo entre capoeira y esclavización, es que encontramos camino para el presente trabajo, como resistencia ante la imposición y opresión, además de la importancia que tuvo la esclavización propiamente dicha para sostener la colonización. A lo largo del trabajo iremos descubriendo por qué sostenemos la idea de que aún hoy existen y persisten diferentes modos de colonizar. Por un lado, está la colonización como invasión territorial y posterior habitación y por otro la colonialidad, que son las repercusiones de la colonización, expresada en internalizaciones que derivan en modos de pensar, ser, sentir, hacer, por ende, de subjetividad.

⁴ Abya Yala es el término con que los Indios Cuna (Panamá) denominan el continente americano en su totalidad (significa "tierra en plena madurez") y fue sugerido por el líder aymara Takir Mamani, quien propone que todos los indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales, pues "llamar con un nombre extraño nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos". (Juncosa, 1987, p. 39)

Aclaración: el término surge de los llamados Cuna (Panamá).

⁵ La intención del destino era llegar a las Indias, lo cual nunca sucedió.

⁶ La denominación de "indios" es porque los colonizadores pensaban haber llegado a India. Los pueblos de lengua tupi llamaban a su tierra Pindorama (tierra de las palmeras). Al generalizar y cambiar el nombre de todas las personas que habitaban dicha tierra los colonizadores utilizan una técnica de adiestramiento. Mismo generalizando, Antonio Bispo dos Santos (2019) prefiere referirse a estos pueblos como pindorámicos, con la intención de contestar a la denominación forzada por los colonizadores.

Raíces capoeira-esclavización



Pintura de dominio público de Mauricio Rugendas del año 1825.

Para remontarnos tanto a los comienzos de la capoeira como de la colonización, debemos exponer brevemente lo que fue el brutal proceso de esclavización. Centrándonos en Brasil, es difícil precisar con exactitud varios aspectos de la misma, ya que a principios del siglo XX⁷, Rui Barbosa, ministro de finanzas del gobierno del General Deodoro da Fonseca, mandó quemar prácticamente todos los archivos referentes a ella. Gracias al trabajo de historiadores, antropólogos y sociólogos es que se reconstruye parte de esta historia quemada. Cabe destacar el papel que tuvo la iglesia católica en este proceso, ya que con gran poder sobre el estado portugués estimuló y financió el mercado de esclavos con el fin de convertir a los pueblos “bárbaros” en cristianos (Rego, 1968).

El proceso de colonización (basado en una falsa superioridad “racial” étnica) en *Abya Yala* comienza en 1492. Los historiadores estiman que alrededor del año 1530 estarían llegando las primeras embarcaciones a Bahía con personas esclavizadas desde África. En primera instancia la colonia portuguesa sometió a los pueblos nativos Tupi⁸ y

⁷ Existen registros de que la quema de dichos archivos fue en 1890. "Rui Barbosa e a queima dos arquivos". Lacombe A. J., Silva E. y Barbosa F. de A. (1988)

⁸ Los Tupis eran uno de los pueblos indígenas más importantes de Brasil llegando a ocupar la costa atlántica desde la desembocadura del Amazonas hasta el Río de la Plata.

Tapuia⁹ al régimen de trabajo forzado, más tarde hacen lo mismo, pero con africanos. Principalmente la labor forzada de las personas esclavizadas consistía en la producción de caña de azúcar, café, algodón y tabaco. El 40% del tráfico de personas hacia *Abya Yala* fue hacia Brasil, unos 4 millones de personas y durante el periodo más largo, unos tres siglos y medio (Mata, 2001).

Historización necesaria, ya que es el contexto en el cual surge la capoeira y uno de los pilares desde donde se impone la colonización. Parafraseando a Mata (2001), las condiciones en las cuales estas poblaciones eran trasladadas y tratadas eran subhumanas. Pasaron de ser personas libres a meros objetos de trueque o venta. En el sótano de las embarcaciones transportaban alrededor de unas cuatrocientas personas, pudiendo durar dicho martirio desde treinta días hasta seis meses dependiendo de las condiciones climáticas. Del siglo XVI hasta el XIX aproximadamente, fueron transportados diez millones de africanos, de los cuales, en el transcurso, un millón y medio perdieron sus vidas. Resaltamos también la separación selectiva de personas de las mismas regiones para que no pudieran comunicarse ni practicar sus costumbres, imponiéndoles un nuevo nombre y la religión católica. Quienes cometían algún tipo de delito, instantáneamente dejaban su condición de esclavos para, por un momento, ser considerados como personas y poder ser castigados con el código penal. Tanto sufrimiento desenraizaba y desestructuraba la vida de aquellos africanos. Muchos de ellos no se adaptaban, algunos se mataban, intentaban escapar o morían de tristeza (banzo¹⁰).

La fuga se transformó en la única manera de recuperar la condición humana. La esclavitud era, de cierta forma, la muerte de la persona; la fuga, la posibilidad de retorno a la vida. El ansia de recuperar la individualidad y la autonomía llevó al negro a reaccionar. El azote, la imposibilidad de acceso a armas, el cautiverio y los ojos de los capataces disminuían mucho las chances de los esclavos, que por eso usaron sus propios cuerpos para luchar: recuperar su autonomía sucedió junto con el reconocimiento de su identidad corporal. El enfrentamiento se dio de varias formas, pero no hay dudas de que la capoeira fue un fuerte desencadenador. Preparando su cuerpo para la lucha, el negro creaba, a través de la capoeira, su principal instrumento de ataque y defensa¹¹. (Mata, 2001, p. 18)

⁹ La denominación de "Tapuyas" fue utilizada por los europeos para referirse a los pueblos indígenas del litoral Brasil que no eran de lengua Tupí-Guaraní. Fueron los antiguos dueños de la región, expulsados de la costa hacia el interior por grupos Tupís.

¹⁰ Proceso psicológico causado por el despojamiento de cultura que puso a los esclavos de África, transportados a tierras lejanas, en un estado inicial de alerta seguido de impulsos de ira y destrucción y después una profunda nostalgia que conllevaba apatía, hambre y -bastante a menudo- locura o muerte (Houaiss, Salles Villar y Mello Franco, 2001).

¹¹ Original: A fuga se transformou em única maneira de recuperar a condição humana. A escravidão era, de certa forma, a morte da pessoa; a fuga, a possibilidade de retorno à vida. A ânsia de resgate da individualidade

Fue así que surgieron los quilombos. Comunidades fundadas y organizadas por africanos que escapaban de la esclavitud. Allí se regían por sus propios principios y modos de vivir, practicaban sus costumbres y religiones. Por lo general, estas agrupaciones se encontraban alejadas de las ciudades y estancias donde eran esclavizados. (Nogueira, 2013). Nótese el uso deformado de la palabra “quilombo” en nuestra jerga, con un significado peyorativo, negando e invisibilizando el contenido político e ideológico de la construcción social, cultural y política instalada por los esclavos liberados y rebelados.

Si bien el primer registro del término capoeira es del año 1712, es en el siglo XIX que se encuentran referencias más concretas sobre esta práctica. Sobre su etimología, la versión más aceptada dentro de la comunidad capoeirista es la que proviene de la lengua tupi, kapu'era, significando mato que fue cortado, la vegetación secundaria que crece después de derribada la mata virgen. A la capoeira la consideramos como una manifestación cultural afro-brasilera, desarrollada en Brasil a partir de los saberes, corporalidades, rituales de africanos bantúes¹² que fueron esclavizados y llevados hasta este país (Magalhães, 2021). Es una práctica cultural más de matriz africana esparcida por el continente, en nuestro país podemos percibir las similitudes con el candombe.

Resonamos con la elaboración del Mestre Bel Pires al momento de querer definir o buscar procedencias sobre la capoeira:

Nos apegamos a conceptos occidentales para definir una experiencia que pasa por otro proceso. Queremos decir con exactitud donde comenzó, cómo, por donde pasó, intentamos encontrar una cierta linealidad narrativa para explicar su existencia, pero con este tipo de manifestaciones esto no es posible. La construcción de estas realidades se da de forma compleja. La capoeira es una reelaboración cultural, hay un conjunto de elementos que la constituyen (Salvaguarda da Capoeira da Bahia, 2021, 10m23s).

En consonancia, Paulo Magalhães acrecenta:

Por más que la capoeira exprese valores y visiones del mundo ancestrales, herencias africanas, ella es hija de la Modernidad, de ese violento encuentro que unió culturas de diversos continentes a través del genocidio, de la violación y la

e da autonomia levou o negro a reagir. O açoite, a impossibilidade de acesso às armas, o cativo e os olhos dos feitores diminuían muito as chances dos escravos, que por isso usaram seus próprios corpos para lutar: o resgate de sua autonomia ocorreu junto com o reconhecimento de sua identidade corporal. O enfrentamento se deu sob várias formas, mas não há dúvida de que a capoeira foi um forte desencadeador. Preparando seu corpo para a luta, o negro criava, através da capoeira, seu principal instrumento de ataque e defesa.

¹² El término bantú no se refiere específicamente ni a una etnia ni a un lenguaje en particular, si no a un conjunto de más de 400 grupos étnicos que hablan lenguas bantúes (más de 650 lenguas bantúes, lenguas nigeriano-congolesas) que viven entre Camerún y Somalia; en África Central, en África Oriental y en África Austral.

esclavitud. Con nombre indígena (kapu'era), músicas en portugués y valores africanos, la capoeira es una síntesis de la reconstrucción cultural negra en la diáspora.¹³ (2019, pp. 54-55)

La capoeira continuó su curso natural, extendiéndose por el territorio brasileiro y con sus variantes, siempre asociada a la marginalidad, a los malandros¹⁴, a la clandestinidad. Cabe destacar que en la primera mitad del siglo XIX era una práctica exclusiva de los africanos esclavizados, con el tiempo se va expandiendo, teniendo influencias del pueblo pindorámico, las periferias e inmigrantes, entre otros.

La abolición de la esclavitud en Brasil fue animada por una matriz humanitaria pero también por una mercantilista. Inglaterra era el principal país que fiscalizaba los barcos que eran utilizados para continuar con el mercado de esclavos y al mismo tiempo tenían el monopolio de las máquinas a vapor utilizadas en la agricultura, las cuales sustituyen a la labor esclava, por lo que tenían otro interés. Por otro lado, la abolición de la esclavitud, atendía a la necesidad de los señores de esclavos de eliminar los costos y despesas de mantener vivos, alimentados y con salud, a muchas personas de las cuales empezaron a prescindir con la innovación de las máquinas a vapor. Esto fue resuelto, de cierta manera, negociando sus esclavos con el gobierno monárquico que los necesitaba para combatir en la Guerra del Paraguay (1864-1870), colocándolos en el frente de batalla. Quienes lograran sobrevivir serían libres luego de terminada la guerra. La derrota de los humanistas se concreta con la Ley Áurea (abolición de esclavitud) firmada por la Princesa Isabel en 1888, donde exime de obligación a los “dueños” de esclavos de los cuidados que requerían. Como resultado, estas personas fueron lanzadas a las periferias de las ciudades, donde no tenían la menor condición de sobrevivencia (Keim y Silva, 2012).

Tal era la percepción de la capoeira y los capoeiras que en 1890 pasó a ser considerado un crimen practicarla o estar asociado a ella, estando pautado en el Código Penal Brasileiro. En 1930 la capoeira tiene un gran giro, de una práctica callejera y estigmatizada, surge una nueva modalidad, academizada¹⁵ e institucionalizada, impulsada por Manoel dos reis Machado, Mestre Bimba¹⁶, con el afán de darle a la capoeira un carácter más aceptable para la sociedad. Bimba establece algunas modificaciones

¹³ Original: Por mais que a capoeira expresse valores e visão de mundo ancestrais, heranças africanas, ela própria é filha da Modernidade, deste violento encontro que uniu culturas de diversos continentes através do genocídio, do estupro e da escravidão. Com nome indígena (kapu'era), cantigas em português e valores africanos, a capoeira é uma síntese da reconstrução cultural negra na diáspora.

¹⁴ Asociados a artistas del saber vivir en un ambiente hostil, no necesariamente a quien roba. Son quienes tienen la capacidad de ver y sentir la situación a tiempo, la sabiduría para poder actuar en el momento justo. (Magalhães, 2019)

¹⁵ Surge un método de transmisión nuevo dentro del mundo de la capoeira, en academias, lugares cerrados, con metodologías estructuradas y determinados movimientos definidos.

¹⁶ Estibador de gran porte, luchador respetado, nacido en 1899. Le interesaba la capoeira como defensa personal y desarrolla su propio estilo a partir de la capoeira que ya existía, el batuque y algunas artes marciales.

sustanciales, busca apoyo en la clase media y media alta de Salvador de Bahía. Incorpora elementos de otras luchas marciales, la formaliza e inclusive le quita el título de capoeira para nombrarla “Lucha Regional Baiana”. En 1934 la capoeira deja de ser crimen en un decreto establecido por el entonces presidente Getúlio Vargas, debido entre otras cosas, a la influencia del proceso desencadenado por el Mestre Bimba (Abib, 2017).

Antes del evento descrito João da Mata resume cómo era esta práctica:

El conocimiento era pasado de forma directa, sin estructuras definidas de profesor/alumno. No había academias, ni ambientes cerrados para jugar capoeira, que se constituía en una necesidad de sobrevivencia o simple placer. Los capoeiristas se reunían los domingos, feriados, días santos o después del trabajo para divertirse, tomar y jugar capoeira¹⁷. (Mata, 2001, p. 24)

Este es un gran punto de inflexión para la capoeira; a partir de su aceptación por parte del estado, es integrada a un proceso global-mundial, comenzando a ser intelectualizada, academizada, institucionalizada y, junto a todos estos procesos, se expande mundialmente y se mercantiliza.

A la nueva modalidad de capoeira presentada por el Mestre Bimba se la conoce como Regional popularmente. En contrapartida a dicha emergencia, y con la finalidad de distinguirse, es que se nombra a otro tipo de capoeira que ya existía, pero aún no tenía denominación, Capoeira Angola. A esta se la asocia como la capoeira más tradicional y una de sus principales referencias fue el Mestre Pastinha¹⁸. Otras familias y linajes de capoeira angola mantuvieron vivas sus tradiciones sin estar asociadas al Mestre Pastinha.

Junto a esta masificación y con la finalidad de integrar a las clases populares al desarrollo capitalista, es que las clases dominantes, a través de distintos procedimientos, subordinados a una lógica común, desestructuran las culturas étnicas, nacionales y de clase, reorganizándolas en un sistema unificado de producción simbólica. Esto ocurre a escala mundial, el capitalismo inviabiliza las posibilidades de creación colectiva de las artes comprometidas políticamente, llevándolas a lógicas predominantemente mercantiles (Abib, 2017).

¹⁷ O conhecimento era passado de forma direta, sem estruturas definidas de professor/aluno. Não havia academias, nem ambientes fechados para jogar capoeira, que se constituía em necessidade de sobrevivência ou simples prazer. Os capoeiristas se reuniam aos domingos, feriados, dias santos ou após o trabalho para brincar, beber e jogá-la.

¹⁸ Vicente Ferreira Pastinha nació en 1889, en Salvador. Aprendió capoeira a los ocho años con un viejo africano llamado Benedito que se compadeció de verlo cotidianamente ser golpeado por un hombre más fuerte. Es elegido como representante por una comunidad de capoeiristas reconocidos ubicada en Gengibirra en 1941. Una persona intelectual que además de dejar un legado vivo, escribió sobre la capoeira donde se refleja un ser filósofo.

Si por un lado, el surgimiento de los Movimientos Sociales organizados como forma de una reivindicación específica, se vale de la experiencia y de los conocimientos oriundos de la cultura popular como combustible para desarrollar su práctica social, por otro lado, la industria cultural, en franco desarrollo, en función del capitalismo que se establece cada vez con más fuerza en el país, se apropia de esa cultura popular, masificando y estableciendo las condiciones de transformarla en mero entretenimiento, objeto de consumo fácil, superficial y ligero por parte de sectores cada vez mayores y menos críticos de la población brasileira¹⁹. (Abib, 2017, p. 54)

Es por ello que la concepción de cultura popular está rodeada de intereses políticos y económicos, dificultando así la implementación de políticas culturales que beneficien a las personas que se encargan de preservar la capoeira, ya que muchas veces las mismas se traducen en mercantilización y por lo tanto desvirtúan esta tradición (Luna, 2018). Consideramos a la cultura popular como forma de resistencia a procesos de dominación política, económica e ideológica, estrategia de insubordinación y sobrevivencia social. Existe por lo tanto una tensión continua entre cultura popular y cultura dominante (Abib, 2019).

Discrepamos con el planteo de Luna (2018) sobre la existencia de universos culturales antagónicos o contrapuestos, en el sentido expuesto por Abib (2019) quien entiende que dicha diferenciación clásica y simplista ya no tiene lugar en la actualidad. Las nuevas configuraciones de cultura y sus inmensas variaciones y combinaciones no permiten clasificaciones estancas, se interpenetran unas a otras en todo momento y en variadas direcciones. Entendemos de la misma manera que Abib (2019) que son necesarias nuevas herramientas conceptuales, abordajes multirreferenciales que den cuenta de los diferentes saberes y sobretodo reconozcan el de las comunidades y pueblos subalternizados.

Hacemos eco con la noción *ch'ixi* planteada por Rivera (2010) donde propone otra perspectiva para reflexionar sobre las diferencias culturales. En ella habla sobre identificaciones y no identidades, ya que estas últimas hacen referencia a una concepción más definida, homogénea y rígida. Desde la idea de identificación podemos escoger con que identificarnos y no tiene por qué ser determinante como la idea de sangre o pureza ni caer en el discurso de la hibridación. Nos invita a reconocernos como manchados, impuros, contaminados, trabajando con la noción aymara *ch'ixi* que:

¹⁹ Original: Se por um lado, então, o surgimento dos Movimentos Sociais organizados como forma de uma reivindicação específica, se vale da experiência e dos conhecimentos oriundos da cultura popular como combustível para desenvolver sua prática social, por outro lado, a indústria cultural, em franco desenvolvimento, em função do capitalismo que se estabelece cada vez com mais força no país, se apropria dessa cultura popular, massificando-a e estabelecendo as condições de transformá-la em mero entretenimento, objeto de consumo fácil, superficial e ligeiro por parte de parcelas cada vez maiores e menos críticas da população brasileira.

conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo *ch'ixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante. (Rivera, 2010, p.7)

Pueden coexistir múltiples diferencias culturales en paralelo que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada cultura se reproduce a sí misma desde un pasado profundo y se relaciona con las otras de forma contenciosa. La metáfora del *ch'ixi* negada por procesos de aculturación y “colonización del imaginario” posee como propiedad una potencia armónica y libre. Por otro lado:

La metáfora de la hibridez plantea que podemos “entrar y salir de la modernidad” como si se tratara de una cancha o de un teatro, no de una construcción –objetiva y subjetiva a la vez– de hábitos y gestos, de modos de interacción y de ideas sobre el mundo. (Rivera, 2010, p. 71)

Como vimos anteriormente, luego de su institucionalización comienzan a primar formatos más estructurados y repetitivos de entrenamiento dentro de las academias de capoeira, cambian los modos de transmisión-aprendizaje, a diferencia de como se hacía antiguamente por oitiva²⁰ y en la calle. A su vez, luego de esta primera aproximación a artes marciales hecha por el Mestre Bimba, se introdujo la idea de utilizar cordones con colores para determinar la graduación de cada persona (como se hace en algunas artes marciales), incluso utilizando los colores de la bandera de Brasil, denotando un tinte nacionalista. Hoy en día algunos estilos y grupos de capoeira utilizan este recurso de graduaciones.

El poder hegemónico representado por el Estado, insiste en controlar y ordenar según sus criterios la dispersión y fragmentación que caracterizan la multiplicidad y pluralidad de las manifestaciones populares en Brasil y en el mundo. Esa estrategia de control trata de convertir lo popular en patrimonio nacional y así quitarle el sentido de transgresión, rebeldía, insubordinación, subversión y autonomía que estas manifestaciones cargan (Abib, 2017).

Junto con dicha expansión de la capoeira, ésta comienza a desvirtuarse para algunos o a transformarse para otros. Controversia muy frecuente entre diferentes linajes. Dicha disputa se da entre la conservación de las tradiciones y los cambios que las van transformando, Paulo Magalhães (2012) en el libro *Jogo de Discursos* realiza un análisis

²⁰ Palabra designada para el aprendizaje por observación y repetición. Imaginar los movimientos, prestar atención en los que más saben sobre esta tradición e intentar reproducir cuando fuese el momento oportuno.

sobre esta temática. No es que la capoeira no vaya mutando con el tiempo, sino si esos cambios responden a intereses vinculados a la modernidad/colonialidad y de alguna manera traicionan o van en contra de lo que es y cómo surgió la capoeira, reflexiones muy interesantes en las cuales no nos adentraremos ya que es un universo muy grande y complejo para tratar en este trabajo.

Sustento teórico

Entendemos al colonialismo como forma de dominación-imposición-opresión y lo relacionamos con el sistema capitalista en el cual estamos inmersos, como veremos en los siguientes párrafos. Este abordaje teórico propone hacer un breve recorrido sobre algunos conceptos que consideramos pertinentes para el presente trabajo, donde se vislumbra la influencia de la colonización en diversos ámbitos hasta el día de hoy.

Originalmente el término colonia se emplea para designar un territorio ocupado por emigrantes de la madre patria. ... Este significado clásico del término colonia subsistió casi hasta los tiempos modernos, en que una característica muy frecuente de las colonias ocupó la atención: el dominio que los emigrantes radicados en territorios lejanos ejercían sobre las poblaciones indígenas. (González, 1969, p. 189)

Pasando del término colonia a colonialidad; Aníbal Quijano la define de la siguiente manera:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América. (2000, p. 342)

Según Quijano y Wallerstein (1992) no habría una economía capitalista mundial si no fuese por *Abya Yala*. Y, de acuerdo con Mignolo (2000) a partir del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, causado por las minas y plantaciones, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad.

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese

proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes. (Quijano, 1992, p. 11)

Si observamos las líneas principales de explotación y de dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, destacamos que la mayoría de los explotados, de los dominados y de los discriminados, son producto de la estructura colonial de poder que fueron codificadas como "raciales", étnicas, "antropológicas" o "nacionales" (Quijano, 1992).

Encontramos similitudes en el planteo sobre giro decolonial, trabajado por Castro-Gómez y Grosfoguel:

Desde el enfoque que aquí llamamos 'decolonial', el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente. (2007, p. 14)

Sobre dicho concepto, introducido y desarrollado por Maldonado-Torres (2008), se parte de la base de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnica- "racial" de las poblaciones, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. "Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 13).

Nos interesa aquí detenernos sobre dos de dichas opresiones. No es que las demás sean menos importantes, ni que no estén relacionadas entre ellas, pero, para el propósito del presente trabajo, vamos a adentrarnos brevemente en la idea de raza, que tiene una relación intrínseca con la capoeira y la construcción del género que nos interesa resaltar. Es que, como veremos, dentro de la capoeira se reproducen las lógicas sociales; no es ajena al machismo ni al patriarcado.

Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y

salvajes. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués. La imposición de estas categorías dicotómicas quedó entretejida con la historicidad de las relaciones, incluyendo las relaciones íntimas.²¹ (Lugones, 2011, p. 106)

La noción de raza surge con el racismo como ideología y fenómeno social moderno. Su comienzo es en el siglo XV en el contexto de la colonización y esclavitud impuesta por Europa sobre *Abya Yala* y África. Desde la tradición judeocristiana se crean diversas explicaciones para justificar el racismo como la teoría monogenista con base en la idea de que todos los humanos descienden de Adán y Eva, por lo que las personas que no fueran blancas eran consideradas como seres inferiores, sin alma, es decir no se las asumía como humanos. Otra invención fue que las personas negras eran hijos de Cam, el hijo negado de Noé, argumentando que había nacido negro por una maldición y que por decisión divina estaban destinados a la servidumbre y a la esclavitud, ideas que se mantuvieron durante siglos (Curiel, 2012).

Más tarde emerge el Iluminismo en Europa y la razón pasa a ser el fundamento de las explicaciones de los fenómenos. Se desarrolla la ciencia y nuevas teorías poligenistas. Desde dicha perspectiva el racismo se basa en la raciología (estudio científico de la raza humana) que sostenía la creencia que la humanidad podía ser dividida en “razas” con base en genotipos y fenotipos, considerando las “razas” como biológicas e innatas. Luego viene la teoría de la evolución de Darwin (1859) y Spencer (1857), dividiendo a la humanidad en razas, valorizando socialmente unas sobre otras, la blanca europea en la cúspide y la negra en la base (Curiel, 2012).

Todo ello contribuyó a que la población indígena y africana en América fuesen considerados no sujetos, excluidos de toda humanidad, por tanto sus cuerpos, sus culturas, se asumían podían ser manipulados, medidos, domados, controlados, explotados por la razón instrumental. (Curiel, 2012, p. 15)

Curiel (2012), parafraseando a Wieviorka (1991), expone que alrededor de 1830 comienza un giro importante desde la sociología, que plantea que se trata de un asunto social y político, criticando así a las doctrinas racistas. En Estados Unidos a finales del siglo

²¹ Aclaración: entendemos que esta clasificación es hecha por los dominadores, no son los propios pueblos los que se auto clasifican de esa manera. El párrafo puede generar confusión.

XIX y principios del siglo XX, se inician investigaciones integradas por afrodescendientes y blancos que realizan análisis y teorías para comprender el fenómeno del racismo, aportando cuestionamientos hacia el determinismo biológico basado en la idea de raza.

Una vez demostrado que las razas no existen, que son construcciones imaginarias que contienen una intención política para justificar desigualdades sociales, políticas y culturales, surgen debates en torno a continuar utilizando el término raza o no y cuáles serían sus motivos y consecuencias (Curiel, 2012). Desde la perspectiva de la socióloga feminista Guillaumin, determinar qué es lo verdadero y lo falso dentro de la percepción de “raza”, puede llegar a invisibilizar el padecimiento psico-social causado por esta discriminación (parafraseo de Curiel, 2012, p. 16). Siguiendo el planteo Guimaraes, otro argumento es que la denominación de raza es: “la única que revela que ciertas discriminaciones son efectivamente raciales y no apenas de clase o culturales” (citado por Curiel, 2012, p. 16).

Para referirnos al género lo haremos desde la perspectiva del feminismo decolonial, el cual complejiza e incluso critica el feminismo hegemónico y reconoce propuestas del feminismo negro, donde se plantea una imbricación de raza, clase, sexo y sexualidad. Esta perspectiva retoma aportes del feminismo postcolonial y feminismos críticos, hechos fundamentalmente por mujeres afros, indígenas, lesbianas feministas, mujeres del “Tercer Mundo” y las articula a las propuestas del proyecto modernidad/colonialidad (da Silva et al, 2020).

Enfatizamos dos aspectos relevantes que desarrollaremos más adelante. Uno es la imposibilidad de la neutralidad a la hora de investigar, siempre reproduce relaciones de poder y es situada. Y el segundo es la importancia de la inclusión del “Otro” en la investigación. “Esas reflexiones son fundamentales para investigaciones críticas, feministas y antirracistas, pues, como visto, la idea de universalidad, neutralidad y objetividad de la ciencia reproduce ideas particulares sobre grupos minorizados, por representarlos mal o por no representarlos”²² (Mountian, 2017, p. 466).

En palabras de Preciado:

Aquellos que habían sido producidos hasta ahora como objetos de la pericia médica, psiquiátrica, antropológica o colonial, los subalternos, los anormales, van progresivamente a reclamar la producción de un saber local, un saber, sobre ellos mismos, que interroga el saber hegemónico. (2006, p. 7)

²² Original: Essas reflexões são fundamentais para pesquisas críticas, feministas e antirracistas, pois, como visto, a ideia de universalidade, neutralidade e objetividade da ciência (re)produziu ideias particulares sobre grupos minorizados, ou por representá-los mal ou por não representá-los.

Género es descrito por Butler como una fuerza de reiteración de normas, la repetición de “ficciones reguladoras” que constituyen el sujeto (citado por Mountian, 2017).

No se trata, simplemente, de tomar en cuenta la especificidad racial o étnica de la opresión, como una variable más, del lado de la opresión sexual y de género sino, más bien, de analizar los espacios de superposición entre género, sexo y raza (la sexualización de la raza y la racialización del sexo) como procesos constitutivos de la modernidad sexocolonial. (Preciado, 2006, p. 4)

Lugones nos hace reflexionar sobre la descolonización del género, siendo esta tarea necesariamente práctica. “Es entablar una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social” (Lugones, 2011, p. 110).

Así como el término “raza”, el género también es una construcción social, performativa, no como algo preestablecido, sino como un significante que es construido dentro de relaciones de poder (Mountian, 2017).

Cerrando este paréntesis, retomamos el hilo conductor. Desde otra perspectiva, de Sousa Santos (2010) plantea que el pensamiento crítico creado en *Abya Yala* puede dividirse en dos vertientes. Una vertiente sostiene que las independencias significaron el fin del colonialismo y por eso el anticapitalismo es el único objetivo político legítimo. Para lograr dicho objetivo, esta vertiente, se centra en la lucha de clases y no reconoce la validez de la lucha étnico-racial. Por otro lado, la otra vertiente parte del presupuesto de que el proceso histórico que condujo las independencias es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no solo se mantuvieron, sino que en algunos casos incluso se agravaron.

La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es solo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren. Para esta vertiente de la tradición crítica la lucha anticapitalista tiene que ser conducida de modo paralelo a la lucha anticolonialista. La dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. (de Sousa Santos, 2010, pp.14-15)

También encontramos dificultades para imaginarnos alternativas al actual sistema. En el texto *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (Lander, 2000) se analiza el desarrollo de la colonialidad y el papel que está jugando en la actualidad el neoliberalismo:

Esta fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal, su capacidad de presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y a su visión de la sociedad moderna como la forma más avanzada -pero igualmente normal- de la experiencia humana, está sustentada en condiciones histórico culturales específicas. El neoliberalismo es un excepcional extracto, purificado y por ello despojado de tensiones y contradicciones, de tendencias y opciones civilizatorias que tienen una larga historia en la sociedad occidental. Esto le da la capacidad de constituirse en el sentido común de la sociedad moderna. (Lander, 2000, p. 12)

Resulta muy difícil cuestionar la sociedad moderna en la que vivimos, ya que está en nuestra psique la idea de que este es el único mundo posible y que transformarlo es una farsa. “El pensamiento neoliberal garantiza este estado de cosas autenticando los saberes coloniales que son funcionales al capitalismo” (Reyes, 2016, p. 145).

El concepto de colonialismo interno fue introducido en primera instancia por Pablo González Casanova (1969) y tal como lo nombra, hace hincapié en el colonialismo como un fenómeno interno, puesto que además de internacional es intranacional. Surgió a raíz del gran movimiento de independencia de las antiguas colonias, lentamente comienza la idea de una independencia integral y de un neocolonialismo. Aparece el Estado-nación y junto a él la necesidad de técnicos y profesionales, de empresarios, de capitales. Al desaparecer el dominio directo de los españoles, surge el dominio de los nativos por los nativos, o los “criollos” sobre los nativos, y en los hechos la explotación de los pindorámicos sigue teniendo las mismas características que antes de la independencia (González, 1969).

Vemos cómo desde diferentes perspectivas se sustenta teóricamente el efecto que tuvo y tiene en la actualidad el proceso de colonización, determinando y estructurando nuestros modos de existir.

Haciendo un paralelismo entre las “independencias” de los Estados-nación y la “abolición” de la esclavitud podemos pensar como en ambos casos continuaron las mismas lógicas que estaban establecidas antes de dichos eventos. Es que, tal como sucedió en lo que comentamos sobre las independencias, con la esclavitud aconteció algo similar. Luego de la abolición de la esclavitud fueron abandonados al margen de la sociedad, sin recursos,

en la periferia, sin condición ninguna de sobrevivencia. Entonces continuó prevaleciendo la imposición existente, pero con diferentes formatos.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) también desarrolla el concepto de colonialismo interno, estudia los procesos de colonización y la emergencia de luchas e insurgencias populares bolivianas. En sus obras podemos ver cómo toma forma concreta la teoría, en este caso en Bolivia, lo elaborado puede tener una validez más amplia dentro de *Abya Yala* dadas las semejanzas, tal como ella lo establece. Consideramos sus planteos pertinentes ya que cuentan con niveles de criticidad altos, radicales en algunos aspectos y por ello los tendremos en cuenta para este trabajo. Además, brinda una perspectiva latina, anarquista, feminista e identificada como aymara y europea al mismo tiempo, estableciendo la noción de *ch'ixi*, como vimos anteriormente.

El concepto de colonialismo interno hace referencia, así como su nombre lo indica, a colonialismos desde adentro. Por un lado, porque dejan de ser agentes externos quienes dominan, pasando a ser criollos, nativos o nacionales. Y también hace referencia a la internalización de las estructuras de dominación impuestas en la colonización. Es importante para el colonialismo interno llevar a la práctica la teoría.

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantarse a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. (Rivera, 2010, p. 62)

Encontramos críticas también hacia el discurso de los derechos humanos, donde la retórica de la igualdad y la ciudadanía cumplen la función de encubrir privilegios políticos y culturales tácitos, permitiendo reproducir las estructuras coloniales de opresión (Rivera, 2010).

La estructura arborescente del colonialismo interno se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales. Aludo a este crucial tema –el papel de los intelectuales en la dominación del imperio– porque creo que tenemos la responsabilidad colectiva de no contribuir al remozamiento de esta dominación. (Rivera, 2010, p. 63)

Uno de los debates que se dan, es sobre quiénes hablan de nuestra realidad regional. Podríamos afirmar que el concepto «decolonial» está en auge y se establece una especie de moda. Esto lleva a generar disputas sobre cómo es producido ese conocimiento y desde dónde. Como hemos visto continuamos siendo afectados por la colonización, tanto colonizadores como colonizados, “el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno” (de Sousa Santos, 2010, p. 8). Esto lo podemos ver expresado también en la academia. Sucede que productores de conocimiento de *Abya Yala* están bajo tutela de universidades del norte de *Abya Yala*, las cuales responden a determinados intereses de índole coloniales. Silvia Rivera Cusicanqui lo expresa de la siguiente manera:

El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación. Por razones obvias, y a medida que se agudiza la crisis de las universidades públicas en América Latina, el tipo de estructura que hemos descrito se presta muy bien al ejercicio del clientelismo como modo de dominación colonial. A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente. (2010, pp. 65-66)

Reforzando esta idea, encontramos el posicionamiento de Castro-Gómez y Grosfoguel quienes expresan lo siguiente:

La universidad está siendo transformada en el marco del capitalismo transnacional en una institución prestadora de servicios: los conocimientos útiles son aquellos que son funcionales a la biopolítica global del conocimiento y a la biocolonialidad del poder, que captura los saberes otros y la naturaleza misma para mercantilizarlos y vincularlos a los circuitos transnacionales del capital, reactualizando la diferencia colonial. (2007, p. 241)

A su vez el sociólogo venezolano Edgardo Lander analiza el vínculo entre la universidad de *Abya Yala* y las herencias coloniales presentes en nuestras producciones de conocimiento;

La formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y

reconocimiento del personal académico, todo apunta hacia la sistemática reproducción de una mirada al mundo y al continente desde las perspectivas hegemónicas del Norte. (Lander, 2000, p. 70)

Algunas consideraciones sobre capoeira

Es sorprendente la poca atención que se le ha dado, en nuestra cultura, a la expresión a través del movimiento, como medio y ambiente formativos de la propia personalidad de cada uno. Sea como danza, movimiento creativo, gesticular, o cualquier otro simple modo de expresión corporal, se transforma en uno de los grandes medios de liberación de tensiones y de equilibrio psíquico. Es además, y sobre todo, uno de los medios más adecuados para desarrollar las potencialidades creadoras del individuo²³. (Cruz, citado en Berge 1976, p. 5)

Una de las características que nos llama la atención en la capoeira son las formas de comunicarse, diferentes a la que estamos acostumbrados, por lo general prevalece el lenguaje verbal a través de la razón, aspecto que nos estructura, condiciona y limita. “El lenguaje se me presenta como una facticidad externa a mí mismo y su efecto sobre mí es coercitivo. El lenguaje me obliga a adaptarme a sus pautas” (Berger y Luckmann, 1968, p. 55). En una roda de capoeira se utiliza el lenguaje verbal a través del canto, pero el mismo muchas veces es metafórico y sus significados e interpretaciones varían según su contexto y quién las evoque. Ahora bien, las dos personas que se encuentran vadiando²⁴ o jugando capoeira se comunican a través de su cuerpo al ritmo de la musicalidad.

La razón junto a la ciencia son dos estandartes del colonialismo/modernidad. Mientras se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad modernidad europea, estableciéndose un paradigma universal de conocimiento y de relación con el resto del Mundo. Tal coetaneidad no fue accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional, en realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma. (Quijano, 1992).

²³ Original: É surpreendente a pouca atenção que se tem dado, na nossa cultura, à expressão através do movimento, como meio e ambiente formativos da própria personalidade de cada um.

Seja como dança, movimento criativo, gesticular, ou qualquer outro simples modo de expressão corporal, transforma-se num dos grandes meios de libertação de tensões e de equilíbrio psíquico. É ainda, e sobretudo, um dos meios mais adequados para desenvolver as potencialidades criadoras do indivíduo.

²⁴ Vadio tiene relación con vagabundo, estar sin hacer algo en particular, en la calle. Vadiar, en el ámbito de la capoeira se utiliza para referirse a practicar o jugar capoeira.

“quizás una de las premisas del pensamiento abismal mejor establecida todavía hoy en día es la creencia en la ciencia como única forma válida y exacta de conocimiento” (de Sousa Santos, 2010, p. 51). Introducimos entonces el concepto de pensamiento abismal planteado por Boaventura de Sousa Santos (2010), el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles son el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos. De <este lado de la línea> un universo, del <otro lado de la línea> otro. La división es tal que <el otro lado de la línea> desaparece como realidad, se convierte en no existente, en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. La característica principal del pensamiento abismal es la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea.

Relacionamos dicho concepto con el siguiente planteo de Pedro Abib donde se pueden distinguir las líneas radicales planteadas anteriormente:

A partir de la idea de que existe una otra lógica reinante en el universo de la cultura popular, responsable por formas diferenciadas de relacionarse con lo sagrado y lo profano, el tiempo y el espacio, los saberes y la naturaleza, propuse señalar que esa lógica escapa de las categorías de análisis provenientes de la racionalidad occidental-cristiana predominante en la modernidad. Estas categorías valoran un marco de referencia de la realidad basado en las relaciones de causa y efecto, en la temporalidad lineal, en la verificación analítica, y, lidian con lo enigmático, en el sentido de hacerlo tangible, palpable, demostrable. En resumen, una racionalidad que, desde el pensamiento cartesiano, se incumbe de la tarea de descifrar todo, desvendar, concediendo a lo que resiste a esta categorización, la condición de no-existente. Lo “inaprensible” pasa a ser, entonces, a partir de esta racionalidad, “inexistente”²⁵. (2007, p. 85)

Dicha racionalidad es heredada del proyecto cartesiano para la modernidad, con el fin de imponerse sobre las creencias sobrenaturales o míticas, creando categorías de análisis basadas en la lógica de la geometría, matemática y más tarde la física mecánica, todas éstas certezas objetivas. La realidad es algo que debe ser mapeado, planificado a

²⁵ Original: A partir da ideia de que existe uma outra lógica reinante no universo da cultura popular, responsável por formas diferenciadas de se relacionar com o sagrado e o profano, o tempo e o espaço, os saberes e a natureza, pleiteei apontar que essa lógica escapa das categorias de análise provenientes da racionalidade ocidental-cristã predominante na modernidade. Estas categorias prezam pelo enquadramento da realidade nas relações de causa-efeito, na temporalidade linear, na verificação analítica, e, lidam com o enigmático, no sentido de torná-lo tangível, palpável, demonstrável. Enfim, uma racionalidade que, desde o pensamento cartesiano, incumbe-se da tarefa de tudo decifrar, desvendar, delegando ao que resiste a esta categorização, a condição de não-existente. O “inapreensível” passa a ser, então, a partir dessa racionalidade, “inexistente”.

través de procedimientos seguros de conocimiento, como un instrumento de dominación. Estas premisas son universalizadas y las ciencias sociales no escapan a este paradigma, lo toman como modelo a ser seguido (Abib, 2017).

Para la percepción europea/occidental, las diferencias con otras culturas son desigualdades, en el sentido jerárquico y tales desigualdades son de naturaleza. Sólo la cultura europea puede ser racional, puede contener sujetos, las demás no son racionales ni pueden contener sujetos. Dicha desigualdad hace al resto de las culturas inferiores por naturaleza, sólo pueden ser objetos de conocimiento y/o prácticas de dominación, se establece una relación entre sujeto y objeto (Quijano, 1992).

Antônio Bispo dos Santos (2019) expone de forma práctica las diferencias entre la cosmovisión cristiana monoteísta y pagana politeísta al comparar dos manifestaciones culturales representativas, el fútbol y la capoeira. Aunque extenso, lo citamos a continuación ya que lo consideramos pertinente:

Las manifestaciones culturales de los pueblos eurocristianos monoteístas generalmente son organizadas en una estructura vertical con reglas estáticamente predefinidas, número limitado de participantes clasificados por sexo, rango etario, nivel de habilidad, divididos en grupos y/o equipos, segmentados del colectivo para el individuo (donde el talento individual acostumbra ser más valorizado que el trabajo en equipo) y en permanente estado de competitividad. Las competiciones son practicadas en espacios delimitados y arbitradas por un juez, a los ojos de los hinchas y simpatizantes que deben participar con abucheos y/o aplausos.

Las manifestaciones culturales de los pueblos afro-pindorámicos paganos politeístas son organizadas generalmente en estructuras circulares con participación de ambos sexos, de diversas franjas etarias y número ilimitado de participantes. Las actividades son organizadas por fundamentos y principios filosóficos comunitarios que son verdaderas enseñanzas de vida. Es por eso que en lugar de jueces, tenemos a las mestras y los mestres en la conducción de esas actividades. Las personas que asisten, en vez de hinchar por algún equipo o alguien, pueden participar de diversas maneras y al final la manifestación es la gran vencedora, porque se desarrolló de forma integrada, del individuo para el colectivo (donde las acciones y actividades desarrolladas por cada persona son una expresión de las tradiciones de la vida y de la sabiduría de la comunidad).²⁶ (dos Santos, 2019, pp. 31-32)

²⁶ Original: As manifestações culturais dos povos eurocristãos monoteístas geralmente são organizadas em uma estrutura vertical com regras estaticamente pré-definidas, número limitado de participantes classificados por sexo, faixa etária, grau de habilidade, divididos em times e/ou equipes, segmentados do coletivo para o indivíduo

Las diferencias entre estos modos de existir y ser quedan evidentes. Las veremos ejemplificadas entre el fútbol y la capoeira. En el fútbol veintidós personas juegan, con reglas predefinidas y estáticas, una persona es la jueza y pueden llegar a asistir millones de personas. Puede suceder que alguna persona de las que asisten sea mejor que algunas de las personas que están jugando, mismo así difícilmente esa persona podrá participar. En una roda de capoeira pueden participar varias personas, no hay un límite, está regida por las enseñanzas de la vida y generalmente hay una persona responsable que guía (mestre o mestra). Dentro de las personas que asisten, puede haber alguien que se encuentre con esta manifestación por primera vez en su vida, a pesar de ello, si tiene voluntad podrá entrar y participar activamente de la roda. Una persona de cualquier sexo y edad que no conozca ninguna de estas modalidades, tiene muchas más probabilidades de ser invitada a participar de la roda de capoeira que a un partido de fútbol (dos Santos, 2019). “Esa lógica excluyente del fútbol e inclusiva de la capoeira están presentes en el día a día y hacen parte del proceso organizativo de la colectividad. Representa la importancia de las cosmovisiones en la organización de las sociedades”²⁷ (dos Santos, 2019, p. 32).

Antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado. Con el surgimiento del capitalismo y la expansión colonial de Europa, esta concepción orgánica empieza a perder protagonismo. Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. El fin del conocimiento pasa a ser la descomposición de la realidad en fragmentos para dominarla en lugar de querer comprender las “conexiones ocultas” entre todas las cosas. La ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, como si fuera dios, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda, a diferencia de dios tan sólo consigue una mirada analítica (Castro-Gómez, 2007).

La idea eurocentrada del ‘punto cero’ obedece a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo, del cual las ciencias sociales han

(onde o talento individual costuma ser mais valorizado que o trabalho em equipe) e em permanente estado de competitividade. As competições são praticadas em espaços delimitados e arbitradas por um juiz, aos olhos de torcedores e simpatizantes que devem participar com vaías e/ou aplausos.

As manifestações culturais dos povos afro-pindorânicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participação de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida. É por isso que no lugar dos juízes, temos as mestras e os mestres na condução dessas atividades. As pessoas que assistem, ao invés de torcerem, podem participar das mais diversas maneiras e no final a manifestação é a grande vencedora, porque se desenvolveu de forma integrada, do individual para o coletivo (onde as ações e atividades desenvolvidas por cada pessoa são uma expressão das tradições de vida e de sabedoria da comunidade).

²⁷ Original: Essa lógica excludente do futebol e inclusiva da capoeira estão presentes no dia a dia e fazem parte do processo organizativo da coletividade. Eis a importância das cosmovisões na organização das sociedades.

formado parte. Es por eso que, desde sus inicios, el grupo modernidad/colonialidad ha venido propugnando por una reestructuración, decolonización o postoccidentalización de las ciencias sociales. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 21)

En la esfera de la racionalidad moderna no hay lugar para pensar los aspectos que escapan de sus determinaciones temporales, espaciales, para lo que no es palpable, lo que no es verificable. Abib (2017) plantea tres características que presenta en una lógica diferenciada dentro de la cultura popular; memoria, oralidad y ritualidad. Estas son formas de transmisión del pasado, que cargan saberes tradicionales. A la memoria la entiende como el pasado que se perpetuó pero aún está vigente en la conciencia y tiene una función social como soporte de identidad. En la capoeira, dicha transmisión de saberes prioriza la oralidad como herramienta y el Mestre o la Mestra son muy importantes como portadores y guardianes de la memoria y la tradición. En la ritualidad, no se disponibilizan totalmente todos los saberes, son transmitidos cuando la persona está lista para recibirlos y a su vez son las formas que la cultura popular encuentra para preservarse y cuidarse de la apropiación cultural. El misterio y la magia son componentes fundamentales del rito. Es el ritual que permite esa transposición del aquí y el ahora para tiempos inmemoriales, para lugares sagrados.

Podemos decir, con García Canclini (1982), que el ritual ofrece una ocasión para que algunas restricciones cotidianas sean levantadas, para que los cuerpos tomen conciencia de su poder lúdico y lo expresen: el ritual más riguroso, sobre todo si es colectivo, sirve a la sociedad para que esta se abra a “una visión alternativa de sí misma” para que pueda “inventar un mundo nuevo a través de la dramatización de nuestra realidad” (p. 131)²⁸. (citado por Abib, 2017, p. 102)

Otro aspecto para destacar es sobre la percepción del tiempo, la que tenemos introyectada es la lineal, cartesiana, sin embargo, existen otras perspectivas de temporalidad no lineal. Según el discurso opresor la memoria es algo que hay que dejar de lado, pero de acuerdo a los indios Mapuches; “lo que está para adelante es el pasado, por eso lo podemos ver y que, entonces, hacer un proyecto de vida significa transformar el pasado” (Viera, 2007, p. 4). La filosofía africana se preocupa con dos dimensiones del tiempo, el pasado y el presente, esencialmente el tiempo anda hacia atrás, por ello es que el africano tradicional no pensaba tanto en el futuro sino más bien en lo que había ocurrido

²⁸ Original: Podemos dizer, com García Canclini (1982), que o ritual oferece uma ocasião para que algumas restrições cotidianas sejam levantadas, para que os corpos tomem consciência do seu poder lúdico e o expressem: o ritual mais rigoroso, sobretudo se é coletivo, serve à sociedade para que esta se abra a “uma visão alternativa de si mesma” para que possa “inventar um mundo novo através da dramatização da nossa realidade” (p. 131).

(Gibran Nogueira, 2013). Por otro lado, en las sociedades capitalistas existe un fenómeno llamado la eternización del presente planteado por Boaventura de Sousa Santos (1997), en donde hacemos una valorización exacerbada del presente que no nos permite percibir al pasado como fuerza instauradora, sino como algo que pasó y es incapaz de aparecer en el presente (Abib, 2017). En la teoría de colonialismo interno planteada por Silvia Rivera Cusicanqui (1984), critica la concepción lineal y teleológica de la historiografía clásica occidental y plantea otra visión de la historia que rompe con los esquemas de temporalidad tradicionales. La frase aymara *ñawpax manpuni* (mirar hacia atrás que también es un ir hacia adelante), revela la cosmovisión pindorámica andina con respecto al tiempo:

El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen más de nuestros actos que de nuestras palabras. (Rivera, 2010, pp. 54-55)

Se establece entonces una continua retroalimentación del pasado sobre el futuro. Rivera es influenciada por Walter Benjamin (1942), compartiendo la intención de mostrar el relato pasado fundado en la actualidad, la famosa frase del filósofo alemán: "... ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer" (Benjamin, 2005, p. 45) refleja una concepción del objeto de la historia en proceso de transformación continua (Accossatto, 2017). Hay un viejo dictado iorubá que dice: "*exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje*"²⁹, las interpretaciones del mismo pueden ser variadas y no son exactas, pero podemos relacionar también una concepción de tiempo que difiere de la lineal.

Desde estas otras perspectivas temporales el pasado deja de ser algo inerte, cristalizado, pasa a ser algo vivo que tensiona con el presente abriendo posibilidades para el futuro, podríamos pensar al tiempo en una perspectiva circular (Abib, 2017).

Como traté de señalar, la racionalidad moderna no cuenta con categorías teóricas que puedan interpretar cabalmente los sentidos y significados presentes en esta lógica diferenciada antes descrita, donde la memoria, la oralidad, la ritualidad y la temporalidad se manifiestan en el universo de la cultura popular, a partir de categorías no aprehensibles y no capturables por el pensamiento imperante en las sociedades modernas³⁰. (Abib, 2017, p. 111)

²⁹ Exú mató un pájaro ayer con una piedra que solo tiró hoy.

³⁰ Original: Como procurei salientar, a racionalidade moderna não dispõe de categorias teóricas que dêem conta de interpretar na sua totalidade, os sentidos e significados presentes nessa lógica diferenciada acima descrita, onde a memória, a oralidade, a ritualidade e a temporalidade se manifestam no universo da cultura popular, a

La Psicología de la liberación como herramienta. Reflexiones finales

Encontramos dos dificultades que se nos presentan al realizar este trabajo y en la práctica de la capoeira (y por qué no de la vida también) asociadas al predominio de la razón en nuestras vidas, como vimos anteriormente. Una es que, reconociendo una descendencia europea y haciendo conciencia sobre ello, los imperativos y mandatos establecidos están introyectados, en nuestra forma de ser, hablar, pensar, comunicarnos, razonar, escribir. Por lo tanto, en este trabajo se verán plasmadas formas y concepciones que respondan a lógicas occidentales/colonialistas porque son parte inherente de nuestro ser. La otra, que sucede tanto en la vida cotidiana como en la capoeira en particular, es esa necesidad de querer encontrar explicaciones para todo lo que sucede, en este caso es más fácil comprender la relación que esto tiene con los modos de ser eurocéntricos. No existen respuestas ni explicaciones para todo y, el quererlas, hace referencia a esa ciencia más ortodoxa, objetiva, cuantificadora, que responde a la necesidad de querer controlar, racionalizar las experiencias, encasillarlas y clasificarlas. En una roda de capoeira también suceden cosas que no entendemos desde nuestro ser racional y el buscar ese entendimiento carece de sentido.

Como comentamos al comienzo, el escribir y también practicar capoeira siendo blanco es un tema para concientizar. Corresponde, por lo tanto, comprender que practicar capoeira implica adherirse a las luchas afrobrasileras y un compromiso ético y político con las mismas. Es importante también cuestionar nuestros privilegios, nuestra blanquitud, incitar a la reflexión dentro de nuestras comunidades y llevarlo a la práctica por sobre todas las cosas.

De no ser así, la Mestra Janja³¹ denuncia lo que llama de “prácticas de vampirismo cultural”, caracterizado por el comportamiento de las personas blancas descomprometidas con las luchas afrobrasileras. En palabras de la Mestra Janja: “se alimentan de nuestra historia, se alimentan de nuestra alma, se alimentan de nuestra dedicación, se alimentan de nuestros principios democráticos y precisan decir qué es lo que están haciendo con todos

partir de categorias não apreensíveis e não capturáveis pelo pensamento predominante nas sociedades modernas.

³¹ Rosangela Araújo nació en Feira de Santana en 1959 y es Profesora de Educación Física. Junto con la Mestra Paulinha y el Mestre Poloca forman el grupo de Capoeira Angola Nzinga en 1995. Actuación intensa en el mundo de la capoeira y de la academia, defensora de una capoeira comprometida políticamente y del feminismo angolero.

estos alimentos”³² (Nogueira, 2013, p. 190). “Quién toma de una cultura y no ofrece contrapartida comete un robo. Si alguien explora una tradición y saca de eso alguna ventaja sin devolver nada a quienes la criaron incurre en apropiación cultural”³³ (William, citado por Magalhães 2019, p. 113). Junto con la falta de compromiso de estas causas, se podrían estar reproduciendo padrones culturales occidentales, antiafricanos, con base en la ideología de la supremacía racial blanca (Nobles, parafraseado por Nogueira, 2013). En otras palabras, podrían estar minando por dentro la propia práctica de la capoeira. La Mestra nos orienta a discutir nuestra blanquitud, a realizar prácticas antirracistas y llevar la capoeira a los lugares de los no privilegiados (Nogueira, 2013).

Esto último podría ser uno de los desafíos de la capoeira en la actualidad, presentar la capoeira a las personas que sufren algunos de los tipos de opresión de los que hemos hablado. Llegar a esos lugares es comprometerse con esas luchas sociales y con las raíces de la capoeira, ya que surge de una gran opresión en busca de liberarse, y como tal, posee herramientas muy valiosas en ese sentido.

Como hemos expuesto existe un modo de existir y ser impuesto principalmente desde la colonialidad, donde las otredades, las diversidades, el color de la piel, género o clase social hacen padecer discriminaciones, exclusiones, opresiones o simplemente pasar a estar <del otro lado de la línea> (de Sousa Santos, 2010), no existiendo para esos cánones. En nuestro caso contamos con todos los “privilegios”, como comentamos en un comienzo, lo cual no hace que no nos podamos identificar con la lucha de los oprimidos, de hecho, lo hacemos (por principios ideológicos y políticos), pero al mismo tiempo somos conscientes de la gran diferencia que ello conlleva, experimentar en el cuerpo, ser atravesado por estas opresiones, vivirlas día a día, tener miedo a que te maten o violen. Es por ello que debemos darle mayor valor y reconocimiento a las voces de quienes padecen estos sufrimientos, porque desde ese lugar es que podemos llegar a aproximarnos al menos desde la razón. A la vez, consideramos que son temas de gran interés para la sociedad toda, porque de ella somos parte y estas son las normas que nos rigen, nos gusten o no, entonces el ser conscientes sobre estas determinaciones y saber desde donde provienen ya es un comienzo hacia otros modos de ser y existir. Porque al final de cuentas parecería que se tratara de una verdad absoluta impuesta que obtura otras diversidades, cuando justamente el crecimiento se encuentra en las diferencias. Estas estructuras, estos andamios que sostienen dicha verdad absoluta carecen cada vez más de sentido para

³² Original: eles se alimentam da nossa história, se alimentam da nossa alma, se alimentam da nossa dedicação, se alimentam dos nossos princípios democráticos e precisam dizer o que é que estão fazendo com todos estes alimentos

³³ Original: Quem toma de uma cultura e não oferece contrapartida comete um roubo. Se alguém explora uma tradição e tira disso alguma vantagem sem nada devolver àqueles que a criaram incorre em apropriação cultural.

existir, no se encuentran fundamentos para que prevalezcan, además de mantener privilegios y desigualdades, sin embargo, allí están, encarnadas en las grandes instituciones y reproduciéndose, o reproduciéndolas, mejor dicho, ya que no estamos exentos de alimentar dicha maquinaria de forma inconsciente. Es en este sentido que hacemos el enlace con aspectos de la psicología de la liberación propuesta por Ignacio Martín-Baró³⁴.

Desde la corriente mencionada, el aporte de la psicología tradicional a los pueblos de *Abya Yala*, como ciencia y praxis, podríamos decir que es extremadamente pobre. No solo ha mantenido una dependencia servil para plantearse problemas y buscar soluciones, sino que ha ignorado los grandes movimientos populares. Elaborar una psicología de la liberación no es únicamente crear teorías, sino fundamentalmente prácticas. Si se quiere andar por el camino de la liberación la psicología debe en primera instancia romper con su propia esclavitud (Martín-Baró, 1986).

Parafraseando a Martín-Baró (1986) la miseria de la psicología latinoamericana viene de una historia de dependencia colonial, hace más de un siglo se nos ha impuesto el neocolonialismo del <garrote y la zanahoria>. El <garrotazo cultural> que reciben constantemente nuestros pueblos, muchas veces encuentran en la psicología una herramienta más para moldear mentes y un aliado para tranquilizar conciencias al justificar los beneficios de la zanahoria modernista y tecnológica.

Como hemos visto una de las claves del proyecto colonialidad/modernidad es la ciencia, la psicología ha deseado adquirir un reconocimiento científico y un status social, lo cual le ha hecho tropezar. Casi la totalidad de los esquemas prácticos y teóricos han sido importados desde los Estados Unidos y Europa, que ya eran respetados científica y socialmente, luego de haber negociado su aporte a las necesidades del poder. Lo interesante es que el aceptar de forma acrítica las teorías y modelos es justamente la negación de los fundamentos mismos de la ciencia (Martín-Baró, 1986).

Otra crítica de Martín-Baró (1986) a los modelos dominantes de la psicología es dirigida hacia presupuestos establecidos. A continuación, mencionaremos cinco de ellos de gran relevancia:

³⁴ Martín-Baró fue cruelmente ejecutado a sangre fría en estado de total indefensión al interior del campus universitario de la UCA en San Salvador. Junto a él fueron asesinadas cinco personas más después de haber sido puestas bocabajo por parte de efectivos del ejército salvadoreño. Esto no se puede dejar de recordar, con todo el dolor y la impotencia que ello implica. Callar hechos de barbarie y denominarlos con eufemismos es en la práctica, convertirse en cómplice de los asesinatos materiales e intelectuales de los mismos. Y esto llevado al plano de lo psicológico no significa otra cosa que una falta grave a nivel del ejercicio ético que plantea como horizonte deseable entre los seres humanos la honestidad y el respeto por la verdad, antes que el ocultamiento sistemático de la realidad. (Barrero, 2015, p. 22)

- Positivismo: Anclado en el paradigma científico y sesgado a este como la única interpretación posible. No da lugar a otras existencias que serían posibles si se dieran otras condiciones.
- Individualismo: “termina reforzando las estructuras existentes al ignorar la realidad de las estructuras sociales y reducir los problemas estructurales a problemas personales” (p. 9).
- Hedonismo: Plantea relaciones con el principio de lucro fundante del sistema capitalista y a su vez cuestiona si detrás de todo comportamiento se busca el placer o la satisfacción dejando en evidencia el sesgo que ello conlleva.
- Visión homeostática: Cambio, desequilibrio, ruptura, conflicto, crisis, son consideradas negativas. Por lo que lo que se desvía de la norma a través de algunas de estas manifestaciones es considerado patológico.
- Ahistoricismo: Esto puede llevar a una distorsión de la realidad de nuestros pueblos al asimilar universalismos, la naturaleza humana sería universal, por lo que sus necesidades también.

Otra propuesta de la psicología de la liberación es esforzarse para constatar no solamente lo que es o lo que está dado, sino también lo que no sucede y debería. En este sentido es menester comprometerse éticamente con la liberación de los pueblos de *Abya Yala* de la esclavitud física y mental (Martín-Baró, 2009).

Problematizar nuestros discursos y prácticas, nuestras tareas cotidianas, pues como decía Paulo Freire, “nadie está fuera de la estructura de poder”. Elegir transitar por una senda de liberación define el desafío de apostar constantemente por:

- la de-construcción de subjetividades y “pensamientos únicos”,
- la des-naturalización de lo naturalizado en todos los ámbitos, incluyendo nuestras propias prácticas des-naturalizadoras,
- revisar nuestras nociones y conceptos a efectos de adaptarlos activamente a la realidad, para transformarla. (Viera, 2007, p. 4)

Eduardo Viera (2007) nos invita a cuestionarnos y reparar sobre nuestra producción de conocimiento, el peligro de caer en la pasividad y repetición de discursos con los cuales nos identificamos. Sin embargo, posicionarnos desde la psicología de la liberación implica trabajar en la incertidumbre, estar abiertos a nuevos saberes. Basarnos sí en quienes nos precedieron pero, a su vez, crear nuevas formas, teniendo en cuenta los contextos actuales.

Psicología de la liberación y capoeira

Uno de los postulados de la psicología de la liberación, expuestos por Ignacio Martín-Baró (1986), es romper con su propia “esclavitud”, “realizar una Psicología de la liberación exige primero lograr una liberación de la Psicología” (Martín-Baró, 1986, p. 11). Como hemos visto, por ello se refiere a la dependencia colonial que carga la psicología, donde se la utiliza como una herramienta más al servicio de las minorías dominantes, llegando a ser cómplice de reproducir lógicas alienantes, dominantes y opresoras. “En nuestro caso, el psicologismo ha servido para fortalecer, directa o indirectamente, las estructuras opresivas al desviar la atención de ellas hacia los factores individuales o subjetivos” (Martín-Baró, 1986, p.8). Es necesario superar estas explicaciones individualizantes y patologizantes sobre el desarrollo de las personas y las sociedades.

No queda duda de que la Psicología nace a finales del siglo XIX como un dispositivo de dominio, control y sometimiento de la subjetividad y como tal, desde su nacimiento, sirve a intereses ideológicos de grupos minoritarios que utilizan su saber como fuente de poder, sumisión, discriminación, estigmatización y patologización. Todo ello como un apéndice más de la racionalidad positivista que le impuso al psicólogo un rol de científico adaptador con pretensiones de neutralidad. (Barrero, 2015, p. 17)

No pretendemos comparar la esclavitud propiamente dicha con la “esclavitud” que sufre la psicología, pero sí la búsqueda de principios liberadores tanto en la capoeira como de la psicología de la liberación. Comparten esta característica, ambas se revelan ante una imposición, la hegemónica, si bien son diferentes mandatos y en otros contextos, corresponden a la colonialidad, a una misma lógica opresiva, la del norte (Europa y Estados Unidos). Paradójicamente hay una correspondencia con la ciencia al cuestionar y criticar estos mandatos, ambas rechazan las estructuras impuestas y son propositivas al buscar otras perspectivas. A su vez exponen y concientizan sobre estos formatos establecidos. Es que la capoeira en sí misma denuncia los hechos históricos que la llevaron a su emergencia, de forma práctica, vivencial, como resistencia. Con el paso del tiempo se va transformando, adaptándose a los nuevos contextos y tiene como desafío implícito posicionarse siempre del lado del oprimido.

La psicología debe despreocuparse por su estatus social científico y volcarse a las necesidades de las mayorías populares. La principal preocupación debería estar enfocada en la población que se encuentra en una situación de miseria opresiva, de dependencia marginante, en condiciones inhumanas y sin capacidades de definir su propia vida. Remarcar la íntima relación entre desalienación personal y social, entre control individual y

poder colectivo, entre liberación personal y de todo un pueblo es uno de los desafíos de esta psicología (Martín-Baró, 1986).

Para llevar adelante estos ideales es necesario no solo posicionarnos desde la perspectiva del pueblo sino involucrarnos en una nueva práctica transformadora.

No es fácil definir cómo insertarnos en los procesos desde el dominado y no desde el dominador. No es fácil incluso dejar nuestro papel de superioridad profesional o tecnócrata y trabajar mano a mano con los grupos populares. Pero si no nos embarcamos en ese nuevo tipo de praxis, que además de transformar la realidad nos transforme a nosotros mismos, difícilmente lograremos desarrollar una psicología latinoamericana que contribuya a la liberación de nuestros pueblos. (Martín-Baró, 1986, p. 13)

Los saberes contenidos dentro de la manifestación cultural afrobrasileña capoeira surgen de los excluidos, de la periferia, de los subalternos, de la población afro. Crean un saber local, producido por ellos mismos, por esa comunidad, interrogando el saber hegemónico. Tanto con la capoeira como con la psicología de la liberación no pretendemos presentar únicas perspectivas en sus respectivas áreas, sino, por el contrario, una de las alternativas que proponen otras miradas. Destacamos, por lo tanto, el carácter subversivo, la lucha por legitimar diversidades.

Para dirigirse hacia una praxis liberadora es preciso valorar y reconocer aquellas prácticas que llevaron a resistir y sobrevivir a la dominación y el imperialismo (Martín-Baró, 2009).

Es por ello que presentamos a la capoeira como una de las prácticas que pueden orientarnos hacia liberaciones posibles, claro está que no toda práctica de capoeira es liberadora en sí misma, eso va a depender desde dónde se haga la propuesta, ya que como vimos la misma no escapa a las lógicas hegemónicas. En una roda de capoeira en la calle (donde surge), se presentan situaciones inesperadas, también actuamos en incertidumbres, es necesario estar concentrados y atentos a los acontecimientos, percibir lo que está sucediendo en esta representación grupal-circular de la sociedad para así poder actuar cuando sea necesario y a tiempo. Se trata de interactuar con las situaciones y personas a través de las herramientas que presenta la capoeira, que son muchas y variadas. Estas habilidades se incorporan a través de la experiencia y el tiempo, no alcanza con el saber racional, se requieren otros saberes.

Puntos principales abordados

En la presente monografía buscamos remontarnos a hechos que impactaron de forma decisiva tanto en el mundo como en nuestras sociedades occidentalizadas. Analizamos distintas formas en las que el colonialismo se ha impuesto y prevalece en la actualidad. Entendemos necesario este abordaje para entender las formas de dominio y los impactos a nivel social y subjetivo (si bien son inseparables ya que se influyen recíprocamente). A diferencia de los determinismos, verdades absolutas y explicaciones lineales, pretendemos reflexionar desde una perspectiva de la complejidad (Morin, 1990). Por esta razón es que navegamos por diferentes temáticas, buscando relaciones entre esferas que a través del lente de la modernidad/colonialidad se presentan como independientes. Elegimos a la capoeira como caso a ser estudiado dadas las relaciones expuestas y dentro de la psicología nos posicionamos desde la psicología de la liberación. Estudiamos las influencias del colonialismo dentro de estas áreas y las destacamos por generar contranarrativas a las hegemónicas.

Encontramos a través de las manifestaciones populares otras formas de conocimientos, otros saberes, otras lógicas, que se diferencian del paradigma universal de conocimiento imperante, del cual las ciencias sociales también son parte. Proponemos a la psicología de la liberación como una de las corrientes que se presentan críticas ante estos mandatos.

Uno de los propósitos de este trabajo es considerar a la capoeira como una posible práctica que aporte instrumentos hacia una decolonización. Utilizamos la palabra “posible” porque la capoeira en sí misma es muy diversa, es parte de este colonialismo/modernidad y claramente no escapa a sus lógicas. En el mundo de la capoeira muchas veces se hacen paralelismos entre la roda de capoeira y la roda de la vida, es que la primera es una representación de la segunda. Entonces, no todas las capoeiras trabajarán en este sentido. “Al final, la capoeira como expresión de una cultura híbrida³⁵ ginga³⁶ entre la colonialidad (por asumir categorías modernas en su organización y producción de saberes) y la

³⁵ Preferimos utilizar el término ch'ixi como vimos anteriormente.

³⁶ La ginga, movimiento fundamental de la capoeira, remite directamente a la figura de la Reina Nzinga Mbandi, o Reina Ginga (1581 - 1663), soberana de los reinos Ndongo e de Matamba, en el actual país de Angola, que se destacó y entró en la historia como hábil guerrera y negociadora, alternando tácticas de alianza y enfrentamiento directo con el colonialismo portugués. La movimentación corporal de la ginga, caracterizada por el va y no va, por eludir, la distracción, el engaño, la malicia, sería una gran metáfora de la actuación política y militar de la Reina Ginga. La ginga también puede ser pensada del punto de vista filosófico, como un contrapunto a la cosmovisión de la modernidad (Magalhães, 2021). “La ginga es, sobre todo, un principio. Ella es la síntesis de la visión del mundo africana presente en la movimentación del cuerpo” (Oliveira, citado por Magalhães 2021, p. 13).

descolonización (por fundarse en la contracorriente de la racionalidad moderno-colonial)”³⁷ (Foltran, citado por Magalhães 2019, p. 58). Mignolo resalta la opción decolonial como desobediencia epistémica, pensando el proceso de decolonización a partir de las prácticas y reflexiones de matriz no occidental, mencionando a modo de ejemplo a la capoeira entre otras (Mignolo, parafraseado por Magalhães 2019). A su vez Magalhães (2019) propone que se visualice a la capoeira como una práctica contra-colonizadora, por propagar y mantener una visión del mundo afro-pindorámica, colectiva, holística, mágica, encantada, resistiendo al avasallador movimiento de la colonialidad, de transformar todo a su imagen y semejanza. “El argumento que pretendo defender es que las culturas populares también pueden ser entendidas como prácticas de descolonización, descritas aquí como resistencia, concientización y educación liberadora para quienes buscan fortalecer este proyecto decolonial en construcción”³⁸ (Abib, 2019, p. 2).

Encontramos a lo largo del trabajo relaciones entre la capoeira y decolonización, y creemos en la potencia de la misma para aportar en esta dirección. En este sentido, hacemos eco con las palabras de Rivera:

“Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren.” Por eso la descolonización no puede ser sólo un pensamiento o una retórica, porque las palabras suelen desentenderse de las prácticas. Se puede hablar contra el racismo mientras éste impregna y orienta, subterráneamente, lo que se hace. (Rivera, 2010, p. 6)

Retomando los comentarios sobre el lugar del lenguaje verbal es que en la capoeira encontramos alternativas, a través del canto metafórico y de la comunicación corporal. El cuerpo, navegando dentro de la batería de capoeira, se expresa y comunica desde un otro lugar, pareciera que la razón queda en otro plano.

Nos interesa resaltar en este momento, que al teorizar o conectar prácticas ancestrales con teoría contemporánea (relacionar a la capoeira con una práctica decolonizadora) no intentamos develar una creación, por sobre todas las cosas marcamos un saber existente desde su comienzo, un saber práctico. Porque si no podríamos caer en campos como los de apropiación cultural o deslegitimar estas otras formas de saber/conocimiento. Cuestionamos al igual que Magalhães (2019) la jerarquía heredada de la colonialidad eurocéntrica donde se valora más la escritura de los saberes, “en el hacer

³⁷ Original: Afinal, a capoeira enquanto expressão de uma cultura híbrida ginga entre a colonialidade (por assumir categorias modernas em sua organização e produção de saberes) e a descolonização (por se fundar na contracorrente da racionalidade moderno-colonial)

³⁸ Original: O argumento que pretendo defender é que as culturas populares podem ser compreendidas também como práticas de descolonização, aqui descritas enquanto resistência, conscientização e educação libertadora para aqueles que buscam fortalecer esse projeto decolonial em construção.

hay siempre un saber - quien no sabe no hace nada”, “hay un saber ins-crito y no necesariamente es-crito”³⁹ (Porto-Gonçalves, citado en Magalhães 2019, p. 23).

Las relaciones entre capoeira y psicología de la liberación son variadas, algunas quedan de forma explícita, por ser una manifestación popular, por surgir de los oprimidos, por resistir a formas de dominación y encontrar los modos de sobrevivir hasta la actualidad reinventándose. Ambas buscan liberarse de ataduras, estructuras dominantes que las condicionan y a su vez emprenden un camino propositivo. Otros no son lineales, la capoeira misma es una maestra, ella es una fuente de conocimientos y de transmisión de valores que distan de los hegemónicos occidentales, por ello su carácter decolonizador. Ni todo lo que aprendemos y transmitimos pasa por nuestra racionalidad, por eso es difícil pasarlo a la escritura, el camino hacia el aprendizaje es de ida. En palabras del Mestre Pastinha: “Capoeira angola, mandinga de esclavo en ansia de libertad. Su principio no tiene método y su fin es inconcebible al más sabio capoeirista”⁴⁰. Entendemos necesario que siempre tengamos presente las raíces de la capoeira para que a través de ella no se manifieste ningún tipo de opresión.

No pretendemos en la presente monografía establecer relaciones definidas entre capoeira y psicología de la liberación. Nuestra intención está centrada en generar conocimientos que aporten hacia una reflexión crítica dentro de la psicología. Para ello nos hemos posicionado desde la colonialidad, que afecta prácticamente todos los ámbitos, y tomamos como ejemplos la psicología de la liberación y la capoeira (si bien podrían haber sido otros casos). Buscamos haber contribuido a una comprensión general sobre los mecanismos de poder que ha tenido y tiene la colonialidad partiendo de estos casos específicos.

Encontramos en las palabras de Korol (citado por Morán-Beltrán et al, 2021), una síntesis de varios de los aspectos que trabajamos, proponiendo una posible educación popular:

Entendemos a la educación popular como acción cultural por la libertad. Como una pedagogía del conflicto y no del orden, del diálogo de saberes y no del pensamiento único, de la pregunta y no de las respuestas repetidas, de lo grupal y colectivo frente a las prácticas y teorías pedagógicas que reproducen el individualismo y la competencia, de la democracia y no del autoritarismo. Es una pedagogía de la libertad, frente a las que refuerzan la alienación (...) que se rebela contra los saberes

³⁹ Original: “no fazer há sempre um saber – quem não sabe não faz nada” “há um saber ins-crito e não necessariamente es-crito”

⁴⁰ Original: Capoeira angola, mandinga de escravo em ânsia da liberdade. Seu princípio não tem método e o seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista.

que sostienen y reproducen la dominación. (...) hace del acto de enseñar y aprender una de las tantas maneras de comprender y transformar el mundo. Es una pedagogía del placer, frente a las que escinden el deseo de la razón. (...) de la sensibilidad, de la ternura, frente a las que enseñan la agresividad y la ley del más fuerte como camino para la integración en el capitalismo salvaje. (...) que incorpora los sentimientos, las intuiciones, las vivencias, involucrando en el proceso de conocimiento al conjunto del cuerpo. (...). (p. 194)

Pretendemos cuestionar escalas de valoración de saberes, criticarlas, conocer sus procedencias. En este caso, a través de la capoeira, dialogamos con otros saberes, provenientes de la cultura popular. No existen saberes más válidos, sino diferentes, intentamos exponer aquellos saberes que hegemonizan y de alguna manera acaban totalizando. No tratamos de posicionarnos desde un lugar dicotómico, y si desde la noción *ch'ixi*⁴¹.

⁴¹ Noción aymara *ch'ixi*: conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo *ch'ixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante. (Rivera, 2010, p.7)

Referencias bibliográficas

- Abib, P. (2017). *Capoeira Angola: Cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. Bahia: Universidade Federal da Bahia.
- Abib, P. (2019). Culturas populares e a luta decolonial. En A. Betania & F. Nunes (Coord.). *XV encontro de estudos multidisciplinares em cultura*. Bahia, Brasil.
- Accossatto, R. (2017). Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y Sociedad*, 21(36), 167-181. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/510/51052064010/html/>
- Ardoino, J. (1997). La implicación. Noción y concepto. Conferencia impartida en el Centro de Estudios sobre la Universidad en UNAM, México.
- Berge, Y. (1976). *Viver o seu corpo. Para uma pedagogia do movimento*. Lisboa: Socicultur.
- Barrero Cuellar, E. (2015). *Del discurso encantador a la praxis liberadora: Psicología de la Liberación. Aportes para la construcción de una Psicología desde el Sur*. Bogotá: Cátedra Libre.
- Berger, P. L., Luckmann, T., & Zuleta, S. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Curiel, O. (2012). Género, raza, clase y sexualidad: debates contemporáneos. Conferencia presentada en la Universidad Javeriana, Colombia.
- da Silva, A. P. P., da Silva Almeida, M., & Gonçalves, R. (2020). Entrevista. Ochy Curiel e o feminismo decolonial. *Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea*, 18(46), 269-277. <https://doi.org/10.12957/rep.2020.52020>
- de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce - Extensión universitaria.
- dos Santos, A. B. (2019). *Colonização, quilombos. Modos e significações*. Brasília: AYÓ.

- González, P. (1969). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Granese, Andrés (2018). Análisis de la implicación. s/p.
- Houaiss, A. (2001). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva
- Juncosa, J. F. (1987). ABYA-YALA: una editorial para los indios. *Chasqui* 23: 39-47.
<http://hdl.handle.net/10469/14969>
- Keim, E. J. & Silva, C. J. (2012). *Capoeira e educação pós-colonial. Ancestralidade, Cosmovisão e Pedagogia Freiriana*. Jundiaí: Paco.
- Lacombe, A. J., Silva E. & Barbosa F. de A. (1988). *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Rio de Janeiro: Fundação casa de Rui Barbosa.
- Lander, L. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. *Estudios Latinoamericanos*, 7(12-13), 25-46.
<http://dx.doi.org/10.22201/cela.24484946e.1999.12-13.52369>
- Lourau, R. (1991). Implicación y sobreimplicación. Conferencia presentada em El Espacio institucional. La dimensión institucional de las prácticas sociales. Buenos Aires, Argentina.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119. Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53791>
- Luna, E. S. (2018). Os jogos políticos da capoeira: análise de la política cultural nacional e internacional sobre la capoeira. *Revista de Humanidades e Letras*, 4(2), 142-167. Recuperado de <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira>
- Magalhães Filho, P. A. (2012). *Jogo de discursos. A disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*. Salvador: EDUFBA.
- Magalhães Filho, P. A. (2019). *Tudo que a boca come: a capoeira e suas gingas na modernidade* (Tese de Doutorado em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador).
<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/31831/1/Tudo%20que%20a%20boca%20come>

[%20-%20A%20capoeira%20e%20suas%20gingas%20na%20modernidade%20-%20Tese%20Paulo%20Magalh%C3%A3es.pdf](#)

- Magalhães Filho, P. A. (2021). *Capoeira da Bahia: Histórias, territórios e trajetórias*. Bahia: Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula rasa*, (9), 61-72. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/18892>
- Martín-Baró, I. (1985). El papel del psicólogo en el contexto centroamericano. *Boletín de psicología UCA*, 17(3), 99-112.
- Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de Psicología*, 22, 219-231. Recuperado de http://www.psicosocial.net/historico/index.php?option=com_docman&view=download&alias=320-hacia-una-psicologia-de-la-liberacion&category_slug=psicologia-y-violencia-politica&Itemid=100225
- Martín-Baró, I. (2009). Desafios e perspectivas da psicologia latino-americana. En F. Lacerda & R. de Sousa (Orgs.), *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp. 199-219). Campinas: Alínea.
- Mata, J. da (2001). *A liberdade do corpo. Soma, capoeira angola e anarquismo*. Rio de Janeiro: Imaginária.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Morán-Beltrán, L., Díaz, G. A. T., & Samper, O. M. M. (2021). De la educación popular al pensamiento decolonial en Paulo Freire. *Utopía y praxis latinoamericana*, 26(95), 189-200. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/279/27968419014/html/>
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Paris: Gedisa.
- Mountian, I. (2017) Reflexões sobre metodologias críticas em pesquisa: interseccionalidade, reflexividade e situacionalidade. *Revista de Psicologia Política*, 17(40) p. 454-469. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1519-549X2017000300005&lng=pt&nrm=iso

- Nogueira, S. G. (2013). *Psicologia crítica africana de descolonização da vida na prática da capoeira Angola* (Tese de Doutorado em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo).
<https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/17017>
- Preciado, B. (2006). Saberes vampiros@ WAR: Donna Haraway y las epistemologías cyborg y decoloniales. (C. Foucault Trad.). Publicado originalmente en francés, Revista Multitudes, (5).
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20. Recuperado de <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 1(2), 342-386. Recuperado de <http://www.ram-wan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificacion%20social-quijano.pdf>
- Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Sciences Journal*, (134), 549-557. Recuperado de <https://europhilomem.hypotheses.org/files/2018/07/Quijano-and-Wallerstein-Americanity-as-a-Concept.pdf>
- Rego, W. (1968). *Capoeira Angola. Ensaio Socio - Etnográfico*. Salvador: Itapuã - Coleção Baiana.
- Reyes, A. R. (2016). El giro decolonial en el siglo XXI. *Revista Ensayos Pedagógicos*, 11(2), 133-158. <https://doi.org/10.15359/rep.11-2.6>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Salvaguarda da Capoeira da Bahia. (2021). *DOC CAPOEIRA IPAC 4*. [Archivo de Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=gEteGPg4Nss&t=720s>
- Viera, E. (2009) Psicología de la Liberación en tiempos de globalización, publicado en Biblioteca Virtual, Grupo de Acción Comunitaria, psicossocial.net, (2009) Universidad Complutense de Madrid, Disponible en: <http://www.psicosocial.net/grupo-accion-comunitaria/centro-de-documentacion-gac/fundamentos-y-teoria-de-una-psicologia-liberadora/psicologia-social/371-psicologia-de-la-liberacion-en-tiempos-de-globalizacion/file>

Wiesenthal, S. (1972). *Segel der Hoffnung: die geheime Mission des Christoph Columbus*.
Traducción: Costas J., Dirección de la colección: Ortega V., AYMÁ, Barcelona. Por la
presente edición: Orbis.

* Figura de fondo de carátula de autoría de Carybé (Héctor Julio Páride Bernabó).