

EL ORIGEN DE LA CAPOEIRA COMO PRAXIS LIBERADORA. UNA MIRADA
DESDE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN Y LA INFLEXIÓN DECOLONIAL

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Jairo Alexander Zuluaga Botero
Cod: 2012132036

Director
Óscar Javier Linares Londoño

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2020

RESUMEN

La Capoeira es una práctica originada en el contexto de la esclavitud de los africanos en Brasil en el siglo XVI, su principal intención tuvo relación con la supervivencia y el fin de la condición de subyugación. El presente trabajo tiene como claro horizonte revisar y exponer los aportes del origen de la Capoeira como una práctica liberadora y decolonial. Para ello se ha propuesto examinar si es posible que el origen de la Capoeira sea comprendido como praxis liberadora, a partir de un diálogo entre las filosofías de la liberación y la inflexión decolonial. En este sentido, la propuesta se nutre de dos corrientes latinoamericanas que se han centrado en la necesidad de la liberación/decolonialidad de los históricamente oprimidos y colonizados, no solo planteando alternativas posibles a las jerarquías sistema mundo moderno/colonial, sino también reconociendo las experiencias históricas que han intentado contrarrestar dicha lógica. Para el cumplimiento de este objetivo se han construido las categorías de *totalidad*, *alteridad situada* y *praxis de liberación*, como el resultado de un diálogo conceptual entre las dos corrientes. De igual manera, se realiza un marco histórico sobre el desarrollo inicial del colonialismo en Brasil en conjunto con la descripción histórica de la esclavitud de los africanos en suelo brasileño, expresando el contexto en el que se manifiesta el origen de esta práctica. A partir de estos elementos se realiza el análisis del origen de la Capoeira, encontrando elementos que permiten identificar dicho acontecimiento como una práctica liberadora, sustentando la tesis propuesta. Este es un ejercicio vital para nutrir los campos de estudio tanto de las filosofías de la liberación, como de la inflexión decolonial y, los estudios concretos sobre la Capoeira.

Palabras claves: Filosofía, Liberación, Decolonialidad, Capoeira, Praxis.

ABSTRACT

Capoeira is a practice that originated in the context of the enslavement of Africans in Brazil in the 16th century. Its main intention was related to survival and the end of the condition of subjugation. The present work has as a clear horizon to review and expose the contributions of the origin of Capoeira as a liberating and decolonial practice. To this end, it has been proposed to examine whether it is possible for the origin of Capoeira to be understood as a liberating practice, based on a dialogue between the philosophies of liberation and decolonial inflection. In this sense, the proposal is nourished by two Latin American currents that have focused on the imperative need for liberation/decolonization of the historically oppressed and colonized, not only by proposing possible alternatives to the modern/colonial world system hierarchies, but also by recognizing the historical experiences that have attempted to counteract this logic. In order to fulfill this objective, the categories of totality, situated otherness and liberation praxis have been constructed as the result of a conceptual dialogue between the two currents. Similarly, a historical framework is made of the initial development of colonialism in Brazil in conjunction with the historical description of the enslavement of Africans on Brazilian soil, expressing the context in which the origin of this practice is manifested. From these elements, the analysis of the origin of Capoeira is made, finding elements that allow the identification of this event as a liberating practice, supporting the proposed thesis. This is a vital exercise to nurture the fields of study of both liberation philosophies and decolonial inflection, as well as concrete studies on Capoeira.

Word Keys: Philosophy, Liberation, Decoloniality, Capoeira, Praxis.

DEDICATORIA

Este trabajo está dedicado a Juan José Velásquez Botero (Q.E.P.D), un piloto de sueños, esperanzas y utopías.

AGRADECIMIENTOS

A mi madre por la consigna constante de que cada sacrificio tiene su recompensa, sin su aliento este logro sería imposible. A mi padre por su berraquera y su sabiduría en los momentos más difíciles. A mi hermano por ser la esperanza de un mundo diferente, por su complicidad y creatividad. A mi abuela por sus arrullos desde niño, por su confianza en el camino que decidí llevar y por esperar paciente este momento. A mis padrinos por su apoyo constante y cariño sincero. A mis primos por darme la mano cuando más lo he necesitado.

Al amor de mi vida: Tatiana, por su Amor Eficaz en cada momento difícil que la vida nos ha puesto, gracias por ser un ejemplo de dignidad y resistencia, por ser claridad en medio de la turbulencia. A Paulis la niña de mis ojos, por ponerme uno de los mayores retos de mi vida: acompañar su caminar desinteresadamente.

A Laura por su ejemplo de maestra, mujer, madre transformadora y por enseñarme que la coherencia es la base ética para la liberación. Por una admiración que es mutua. A mis compañeras y compañeros del Colectivo Pedagógico por ayudarme a crecer como maestro construyendo nuevos horizontes y alternativas de poder popular. A Julián que al leer este trabajo de seguro estará orgulloso del camino que elegimos.

A mis hermanos de Capoeira: Leo, Jacobo, Noé y William, por creer que la Capoeira tiene un lugar importante en la academia. A mis guías David y Lesly por su acompañamiento en un mundo mágico como el de la Capoeira, por su amistad sincera y paciencia. Al Grupo de Capoeira UPN por permitirme hacer parte de él, dirigir algunos de sus pasos y confrontarme.

A la Pedagógica y a la universidad pública por enseñarme la necesidad de un mañana nuevo y mostrarme un mundo en el que vale la pena luchar cada día. A las personas que conocí en cada rincón de Colombia y de Nuestra América a quienes les debo la fortaleza para seguirle apostando a la educación como alternativa.

Un agradecimiento especial a la profe Claudia por comenzar esta locura conmigo y tener una sonrisa ante cada duda. También unas gracias inmensas para el profe Óscar por su acompañamiento dedicado a este trabajo, por sus lecturas rigurosas, por sus recomendaciones acertadas y por creer esta locura.

¡ES EL MUNDO UN PIZARRÓN!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. MARCO DE REFERENCIA Y DE DIÁLOGO.....	4
1.1. Orígenes, debates y corrientes de las filosofías de la liberación	4
1.1.1. El debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea.....	7
1.1.2. Los sectores dentro las filosofías de la liberación	11
1.1.3. Filosofías de la liberación como punto de partida.....	13
1.2. Colectividad de argumentación de la inflexión decolonial.....	14
1.2.1. Cuerpo categorial.....	16
1.2.1.1. Colonialidad del poder	17
1.2.1.2. Colonialidad del saber	19
1.2.1.3. Colonialidad del ser	20
1.2.1.4. Sistema mundo moderno/colonial	22
1.2.2. La relación entre las filosofías de la liberación y la inflexión decolonial	23
1.3. Categorías de análisis para la investigación.....	24
1.3.1. La Totalidad.....	25
1.3.2. Alteridad situada.....	26
1.3.3. Praxis de liberación	30
2. LA ESCLAVITUD, LA RESISTENCIA Y EL MODELO COLONIAL EN BRASIL	
35	
2.1. Mirada histórica sobre la esclavitud en Brasil	36
2.1.1. Los inicios de Brasil (factorías y capitanías).....	36
2.1.2. Los ingenios de azúcar	40
2.1.3. La esclavitud y sus implicaciones en el modelo colonial.....	43

2.2.	Sobre el origen de Capoeira y su relación con la esclavitud.....	51
2.2.1.	Generalidades sobre la Capoeira	51
2.2.2.	Los esclavos.....	53
2.2.3.	La senzala	54
2.2.4.	Los quilombos	56
3.	LA CAPOEIRA COMO PRAXIS LIBERADORA.....	59
3.1.	Construir desde la exterioridad/diferencia colonial	60
3.2.	La liberación como proyecto decolonial.....	63
3.3.	Una reflexión sobre el cuerpo	67
3.	CONCLUSIONES	69
4.1.	Algunas limitaciones.....	70
4.2.	A modo de cierre.....	71
	BIBLIOGRAFÍA	74
	ANEXOS	77
	Antecedentes de las filosofías de la liberación. Anexo 1.....	77
	Corrientes problematizadoras y articuladoras de las filosofías de la liberación. Anexo 2.....	79
	Sectores característicos de las filosofías de la liberación. Anexo 3.....	82
	Antecedentes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Anexo 4.....	90
	Tabla de categorías de análisis. Anexo 5	92

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Ingenio de azúcar. Tomado de Lockhart y Schwartz, 1992, p.200.....	41
Figura 2. Jerarquía social. Tomado de las descripciones de Lockhart y Schwartz, 1992, pp.204 – 210.	42

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Cuadro de la población esclava estimada en América a finales del siglo XVIII. Tomado de Klein, 1993, p.24.	46
Imagen 2. Cantidades estimadas de esclavos en el tráfico del Atlántico hacia Europa y América, 1451 - 1870 (en miles). Tomado de Klein, 1993, p.9.	47
Imagen 3. Arribo anual promedio de africanos a América 1527 - 1870. Tomado de Klein, 1993, p.10	48
Imagen 4. La senzala. Imagen revisada el 15 de junio de 2020 en http://reportebrasil.com/2017/05/05/proyecto-ley-trabajadores-rurales-prepara-regreso-las-senzalas/senzala/	55

INTRODUCCIÓN

El trabajo que se va a presentar a continuación representa una discusión que por años estuvo dando vueltas en mi cabeza y en mis prácticas académicas. Desde muy temprana edad encontré en la Capoeira una alternativa y una práctica llamativa, con el pasar del tiempo y revisando la forma en que se originó en Brasil a partir de los esclavos, quedé cautivado con la forma en que se ha manifestado esta práctica desde hace varios años y la forma particular en la que se mantiene viva en nuestro tiempo. Cuando mis caminos me llevaron a estudiar la Licenciatura en filosofía en la Universidad Pedagógica Nacional, la pregunta por el lugar y el quehacer de una filosofía pensada y ubicada en contexto latinoamericano, fue importante y significativa.

Pareciese que por varios años mi estudio académico y mi práctica de Capoeira estuvieran enunciados desde diferentes lugares, tanto uno como el otro influían en mi forma de ver el mundo, en mi formación para ser maestro y en mi forma de entender la vida, pero nunca se cruzaban.

Es precisamente en los últimos semestres y luego de encontrarme con miradas académicas que nutrían la forma de entender la Capoeira y su origen, que comienza a manifestarse mi duda sobre la relación de esta práctica con la filosofía que venía estudiando. De manera paralela, se hacía presente en los escenarios de estudio que en la filosofía hay una preponderancia de la mente sobre el cuerpo, entonces ¿Cómo ubicar un diálogo entre prácticas corporales concretas y una filosofía que pudiese romper esa dicotomía? Y queriendo ser más concreto, ¿de qué manera una práctica desarrollada desde el siglo XVI puede ser entendida desde una posición filosófica? Estas preguntas logran movilizar bastantes emociones e intereses, los cuales dan las primeras líneas para delimitar el problema de investigación, problema que ya estaba haciendo ruido en mi vida de una manera incesante. Es aquí donde aparecen los aportes de las filosofías de la liberación y su trayectoria, como una corriente filosófica situada en el contexto latinoamericano que analizando la condición de subalternidad encuentra caminos colectivos para la transformación. De manera especial Enrique Dussel estará muy presente en estas reflexiones.

Es hacia el final de mis preguntas en donde la inflexión decolonial toma fuerza como otro de los elementos que deberían ponerse en discusión para entender el origen de la Capoeira desde

un nuevo horizonte, el de la praxis liberadora. Sus aportes para reconocer las prácticas decoloniales que se manifestaron desde la invasión europea a este continente, así como su cuerpo conceptual para entender la estructura, consecuencias y rupturas de la colonialidad, serán importantes para entender el papel que juega el origen de la Capoeira en el contexto latinoamericano. Hay que mencionar que los aportes de las filosofías de la liberación serán insumos para la formulación de la condición colonial y, por ende, de la propuesta decolonial latinoamericana. En este sentido, estos dos bloques conceptuales tendrán espacios de encuentro y de articulación que nutrirán a su vez las construcciones en las llamadas *Epistemologías del sur* y la *Teoría Crítica Latinoamericana*.

A partir de estas dudas y reflexiones se concreta la pregunta central que va a dirigir el trabajo de investigación, a saber, ***¿de qué manera es posible hablar del origen de la Capoeira como una praxis liberadora?*** Dicha pregunta encierra las intenciones y búsquedas propuestas para esta investigación. En concordancia, los objetivos trazados son los siguientes

Objetivo General

- Sustentar que el origen de la Capoeira puede ser entendido como una praxis liberadora a partir de las reflexiones de las filosofías de la liberación y la inflexión decolonial.

Objetivos específicos

- Construir categorías de análisis para abordar el origen de la Capoeira entablando un diálogo entre las filosofías de la liberación y la inflexión decolonial.
- Describir el fenómeno del origen de la Capoeira desde una mirada histórica.
- Analizar el origen de la Capoeira a partir de las categorías definidas

Para lograr desarrollar satisfactoriamente estos objetivos, este trabajo de investigación está organizado en tres (3) capítulos: en el primer capítulo se abordarán los temas correspondientes a las filosofías de la liberación, el contexto de su origen, sus principales discusiones y aportes. Además, se presentará la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, sus principales debates, articulaciones y referencias. Este capítulo cierra con la consolidación de categorías de análisis que van a permitir revisar y comprender el origen de la Capoeira, las cuales son: *totalidad*, *alteridad situada* y *praxis de liberación*. Dichas

categorías están basadas en elementos de debate tanto de las filosofías de la liberación como de la inflexión decolonial.

En el segundo capítulo se abordará el contexto del origen de la Capoeira, exponiendo la forma en que se desarrolló el proceso colonial en Brasil, sus formas de producción y la manera en que se implementó el comercio transatlántico de esclavos africanos. Con estos elementos, se describirá cómo se manifestó la práctica de la Capoeira como forma de liberarse del yugo de la esclavitud.

En el tercer capítulo se abordarán las reflexiones que surgen del diálogo de las categorías de *totalidad*, *alteridad situada* y *praxis de liberación*, a la luz de la aparición de la Capoeira en Brasil. Este ejercicio permitirá entender el origen de esta práctica respecto a la pregunta por la Capoeira como praxis liberadora y otros elementos que surgen y aportan al debate.

Finalmente, se presentarán las conclusiones correspondientes luego de analizar el origen de la Capoeira, evaluando y sintetizando la forma en que se responden a los objetivos específicos y el objetivo general. Además de ello, estarán presentes los anexos que ayudan a interpretar el desarrollo del trabajo.

1. MARCO DE REFERENCIA Y DE DIÁLOGO

El capítulo con el que se inicia este trabajo de investigación pretende ser el marco de referencia y de diálogo entre dos corrientes críticas latinoamericanas, a saber, las filosofías de la liberación y la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Por tanto, el objetivo es revisar el origen de la Capoeira como una praxis liberadora a partir de categorías de análisis construidas tomando como base los insumos de estas corrientes. Los aportes aquí presentados no responden a un trabajo exclusivo en la filosofía de la liberación o en genealogía de la inflexión decolonial, sino que se sitúan en la pregunta problema expuesta anteriormente. Esto implica que detrás de estas líneas hay muchos postulados y argumentos que no logran condensarse en el ejercicio de la escritura, pero que están presentes en correspondencia con los objetivos propuestos.

En este sentido, en el presente capítulo se abordará, en primera medida, los aportes de las filosofías de la liberación; posteriormente se describirá la propuesta de la inflexión decolonial junto con algunos elementos de su cuerpo categorial; y finalmente se pondrán en discusión los elementos presentes para poder nutrir unas categorías de análisis, pieza clave en la interpretación del origen de la Capoeira.

1.1. Orígenes, debates y corrientes de las filosofías de la liberación

El punto de partida de este trabajo de investigación gira en torno a las propuestas de las filosofías de la liberación. Estas tienen su proceso embrionario entre los años sesenta y setenta del siglo XX, especialmente en México, Perú y Argentina, aunque debe reconocerse que en general en Latinoamérica se estaba promoviendo un ejercicio filosófico que ponía en cuestión el modelo de vida, de pensamiento y de reflexión vigente, proveniente directamente de la condición de subordinación que se padecía. Se han destacado dentro de sus más reconocidos autores a filósofos como Enrique Dussel, Horacio Cerutti, entre otros, quienes a lo largo de cerca de 50 años han venido construyendo una propuesta filosófica que toma sentido bajo las condiciones actuales de las periferias mundiales y que se han alimentado de influencias como el marxismo, la historia, la economía política, los estudios culturales, el indigenismo, entre otros. También han encontrado espacios de confluencia para nutrir una

propuesta de pensamiento crítico latinoamericano. Dentro de sus elementos centrales se puede señalar la crítica al modelo de historia positivista europeo, la necesidad de reconocer una totalidad vigente impuesta bajo una visión eurocéntrica y la importancia de la liberación como proyecto ético-político. Estos y otros elementos serán abordados más adelante.

La tradición filosófica en Latinoamérica tiene bastante de largo como de ancho, detenerse a explicar cada una de sus etapas requeriría un esfuerzo mayor al que se le puede exigir a este trabajo de investigación, además, no es su intención. Es por ello que se puede tomar de referencia el libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* de Horacio Cerruti, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez y *La historia del pensamiento filosófico latinoamericano* de Carlos Beorlegui, para poder dar cuenta de los matices, debates y encuentros que se suscitan cuando se habla de la trayectoria de las filosofías de la liberación.

Es preciso señalar que hablamos de una comunidad heterogénea de pensadores, así como también en constantes debates y replanteamientos de sus postulados, lo que indica que no se puede hablar de un único cuerpo argumentativo de la filosofía de la liberación, sino que se deben reconocer múltiples interpretaciones sobre el origen, desarrollo, progreso y retos de la filosofía de la liberación. En este sentido se ha optado por usar el plural: *filosofías de la liberación*. En sentido amplio, hablar de las filosofías de la liberación es comprenderlas como un conjunto de filósofos que buscan una nueva forma de hacer filosofía desde la condición latinoamericana y entendiendo la liberación como una opción necesaria para el pueblo y los sectores menos favorecidos (Cf. Beorlegui, 2010, p.668). En un sentido más concreto, la filosofía de la liberación emerge de un grupo de filósofos argentinos entre los que estaban Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Hugo Assmann, Horacio Cerutti, entre otros, que, a partir de encontrarse en unas jornadas de filosofía dadas en la década del 70, se reúnen bajo esta categoría de "filosofía de la liberación" para discutir acerca del carácter y la función del quehacer filosófico (Cf. Beorlegui, 2010, p.668).

El momento de la emergencia de las filosofías de la liberación se encuentra cruzado por otros esfuerzos académicos, sociales y políticos que marcan la segunda mitad del siglo XX en

Latinoamérica¹. A la par de las filosofías de la liberación surgieron diferentes propuestas que problematizaron la condición latinoamericana y que siguen una línea similar a las intenciones de las filosofías de la liberación. En este sentido, las siguientes corrientes problematizadoras van a servir tanto de influencia como de puente para el encuentro de todos los esfuerzos. Precisamente, el conjunto de estas corrientes, junto con las filosofías de la liberación, se pueden reconocer como *teoría crítica latinoamericana*.

Como primer elemento se encuentra *la teoría de la dependencia*, la cual puede ser entendida como un conjunto de teorizaciones que, al analizar la teoría desarrollista de EEUU, logran develar el sentido explotador de dicha propuesta, en el cual se generaba una dependencia profunda de las naciones latinoamericanas hacia EEUU. Estas teorías van a ser claves para comprender uno de los problemas estructurales del modelo económico implantado en latinoamérica, generar cuestionamientos y posicionar la independencia económica como una de las principales reivindicaciones necesarias en la región. De manera paralela, el modelo educativo desarrollado por el pedagogo brasileño Paulo Freire comienza a tener importante resonancia, en especial, al analizar el ámbito de la educación desde una mirada crítica y proponer la toma de conciencia por parte del pueblo como base para liberación. Este modelo, denominado *la pedagogía del oprimido*, encontraba en la educación un campo de batalla en el cual los intereses de las clases oprimidas debían ser el centro del paradigma educativo, de manera que rompiera con el método tradicional de la educación bancaria, el cual perpetuaba la condición de explotación al guiarse bajo la lógica del sistema de producción capitalista. Además de ello, emergía en Latinoamérica la corriente de la *teología de la liberación*, la cual se consolidaba como un esfuerzo colectivo de un sector de la iglesia católica que buscaba transformar el dogma del cristianismo en un eje movilizador para la consecución de la liberación ante la opresión.

De manera general, estas corrientes compartirán, al igual que las filosofías de la liberación, la intención de trascender en las relaciones sociales hegemónicas mediante la liberación,

¹ Para ampliar la descripción de algunos de los elementos de contexto que se tienen en cuenta en los orígenes de las filosofías de la liberación se puede revisar el anexo 1.

entendida esta como la ruptura del viejo orden cultural, social, económico, religioso, epistemológico y demás².

1.1.1. El debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea

Para la mayoría de filósofos latinoamericanos uno de los hitos esenciales para poder comprender el origen de las reflexiones de las filosofías de la liberación es el debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Este hito está enmarcado en un contexto donde la pregunta por el papel y el sentido de la filosofía en Latinoamérica había cobrado un interés particular, entre otras cosas, porque se reconocía la diferencia entre la construcción epistemológica de la filosofía europea y las necesidades epistemológicas de un quehacer filosófico de Latinoamérica.

El primer punto para el debate lo establece el libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) escrito por Salazar Bondy, aquí se plantea de manera principal una pregunta por el sentido, trayectoria y características de la filosofía en nuestra América, colocando sobre la mesa dos categorías centrales en toda su obra: la *autenticidad*, categoría necesaria para poder preguntarse por el tipo de filosofía que existe y la cual permite hacer una crítica referente a que todo el ejercicio filosófico ha sido copiado de Europa; y la *originalidad*, categoría que le permite preguntar por la innovación en el filosofar latinoamericano.

En este libro, Salazar Bondy realiza un recorrido por los acumulados filosóficos de las naciones latinoamericanas, reconociendo en ellos sus puntos más centrales y también los filósofos más destacados. En este recorrido pasa por autores como Juan Bautista Alberdi, José Gaos, Francisco Romero y hasta Leopoldo Zea, con lo cual puede describir de manera concreta tres aspectos a preguntar: (1) ¿Cómo ha sido el desarrollo filosófico de nuestra América, ha sido original en algún momento? (2) ¿Cómo debería ser la filosofía para ser original y auténtica? y (3) ¿Nuestra condición y nuestro ser latinoamericano debe ser el objeto principal de la reflexión filosófica?

² Para ampliar la descripción acerca de estas corrientes problematizadoras y articuladoras se puede revisar el anexo 2.

Ante este panorama posible, la mayor crítica que argumenta Salazar Bondy contra toda la filosofía latinoamericana, por ser una copia defectuosa de la filosofía europea, es la siguiente:

vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples. (Salazar Bondy, 1968, p.83)

Su idea de una filosofía auténtica y original radicaba en la autonomía y determinación con la cual se generaba una problematización del ejercicio del filosofar en el caso concreto del continente, tiene que ver con la formación de las sociedades latinoamericanas, pues en estas, el papel de la filosofía se maneja como un regidor del pensamiento sobre una base cultural que es alienante y dependiente, con lo cual “para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación” (Salazar Bondy, 1968, p.85). Con esta afirmación, lograba poner la discusión en que la posibilidad de una filosofía auténtica recaía sobre su contundencia para romper una cultura de la dominación, en donde la dependencia y el subdesarrollo habían acomodado las culturas nacionales como copias falsas de la cultura europea. Hacer una filosofía auténtica implicaba la construcción de una nueva cultura, que lograra ser original al construir un sistema de pensamiento radicalmente distinto al europeo, en donde se pudiese dejar de lado las formas que el viejo continente había impuesto en el continente latinoamericano.

La formación de Salazar Bondy en torno al pensamiento de Marx, particularmente los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* y su acercamiento a las reflexiones sociológicas sobre la dependencia, le permitieron describir el proceso de dominación que se manifestaba en el continente. Este filósofo peruano establece que la dependencia podría darse en tres situaciones: la primera como una dependencia no perjudicial como lo que acontecía entre Cuba y la Unión Soviética (Cf. Cerutti, 2011, p.81); la segunda, como una dependencia mutua y expresaba el ejemplo del ciego y del lazarillo en donde ambos complementan sus necesidades con las facultades del otro (Cf. Cerutti, 2011, p.81); y finalmente, la dependencia con dominación, la cual “era el caso de estas sociedades, donde las decisiones que las afectan no están bajo el criterio propio de sus habitantes y, mucho menos, dependen de la capacidad de decidir de estas inmensas mayorías de la población” (Cerutti, 2011, p.81).

Es por esta razón que, para la realización de una filosofía auténtica y original, sea necesario transformar la base alienante, construir sistemas filosóficos innovadores y buscar la independencia ante la dominación, y es justamente en esta transformación donde puede emerger la filosofía auténtica,

la cual respondiera a las necesidades y problemas que el contexto plantea y que estuviera en capacidad de aportar algo y de explicitar a esa cultura y esa sociedad sus características más propias, sus logros y su sentido más pleno. (Salazar Bondy, 1968, citado en: Cerutti, 2011, p.81).

La otra parte en el debate corresponde a Leopoldo Zea, el cual publica su libro *Filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969). Aquí el filósofo mexicano realiza un recuento de la historia de la filosofía para poder rescatar la forma en que se ha entendido el ejercicio filosófico. Y de manera puntual, reconoce que la pregunta por la originalidad olvida las formas de pensamiento y del filosofar que han existido desde los primeros habitantes del continente, una trayectoria que no puede ser comparada con los sistemas de pensamiento occidentales ya que implicaría aceptarlas como superiores. De esta manera señala que ser original es partir de lo que se es y de su realidad, no repitiendo los problemas y reflexiones que se alejan de la realidad concreta latinoamericana (Cf. Zea, 1969, p.26). Con esto también quiere proponer que no puede negarse la influencia de Europa en la construcción filosófica latinoamericana, puesto que es el padecimiento de la dominación lo que permite asumir una posición crítica y radical (Cf. Zea, 1969, p.39). La originalidad es entendida por Zea como la capacidad de situarse desde la condición latinoamericana y pensarse a sí misma, sus sistemas y sus necesidades, de manera que, la filosofía sea original en tanto responda a dicho contexto con sus propias herramientas, no solamente copiando métodos europeos para adaptar en esta parte del hemisferio.

Frente a los interrogantes que plantea Salazar Bondy en su texto, Leopoldo Zea responde que sí ha existido una tradición de pensamiento que puede llamarse latinoamericano y que negarla es rechazar la historia misma de Latinoamérica y que en ella la originalidad está ligada al poderse distinguir formas propias del pensamiento y del ejercicio filosófico en el continente. De igual manera afirma que la filosofía debe ser reconocida como un elemento que permita superar el subdesarrollo y la dependencia y finalmente, considera que estrictamente una

filosofía latinoamericana debe pensarse la condición latinoamericana y no otra, por tanto, este debe ser su objeto principal de estudio (Cf. Beorlegui, 2010, p.687).

Leopoldo Zea asume una posición historicista (posición que luego veremos cómo define un enfoque dentro del movimiento de las filosofías de la liberación) que le permite reconocer la originalidad de la tradición filosófica latinoamericana y de esta manera tomar como base la historia del desarrollo del pensamiento en el continente como una propuesta autónoma, auténtica y radicalmente diferente a los sistemas filosóficos europeos, los cuales, han traído consigo herencias de totalización y negación del pensamiento originado en el continente, amparados también en la dominación de corte colonial que se ha mantenido en Latinoamérica. En este sentido, manifiesta también una fuerte crítica al marxismo (Cf. Zea, 1969) al considerar que sus aportes representan uno de los grandes discursos europeos que se han utilizado para negar la autodeterminación del pensamiento, considerando que esta corriente “No verá su filosofar como lo que es toda filosofía, un filosofar a partir de una determinada circunstancia, sino como algo que ha de semejarse a los grandes modelos de la historia de la filosofía occidental” (Zea, 1969, p.24).

Para este filósofo mexicano, se hace filosofía sin más, sin otras etiquetas, reconociendo que lo latinoamericano es un medio y no un obstáculo (Cf. Zea, 1969, pp. 115-117) para desarrollar el quehacer filosófico en función de las necesidades que se presentan, sin dejar de lado que este ejercicio lo realiza un ser humano que habita en un lugar determinado, que tiene unas problemáticas específicas y que su historia está atravesada por diferentes influencias y experiencias.

La cita para una segunda ronda de debate fue en las Jornadas de Filosofía de 1973, en la Universidad del Salvador, en San Miguel (Argentina), en la cual los dos filósofos tuvieron la posibilidad de presentar sus ponencias ante el público. Lo que allí se presentó fueron textos en donde la palabra liberación tiene un sentido estricto para determinar el papel de la filosofía, algo que vale la pena tener en cuenta, pues en el contexto de estos encuentros es que, de manera específica, se da nacimiento a la corriente de las filosofías de la liberación.

En su ponencia *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación* (1973), publicada luego en la revista *Stromata*, Augusto Salazar Bondy retoma elementos de su libro anteriormente mencionado, pero esta vez, hace hincapié en las condiciones de posibilidad

que se deben presentar para que una filosofía latinoamericana sea auténticamente de liberación, con lo cual, hace eco en la necesidad de que la filosofía referencie las condiciones problematizadoras de su contexto económico, social y político, así como el reconocimiento de los polos dominadores/dominados de cara a las condiciones de dependencia. Además de ello, la necesidad de que se articule a una acción liberadora en contra de tales condiciones de dominación. En su caso, Leopoldo Zea, en su ponencia *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación* (1973), publicada igualmente en la revista *Stromata*, mantiene una posición similar a la presentada en el libro suyo referenciado anteriormente, en donde considera imposible hablar de una filosofía que sea auténtica si no se tiene en cuenta la historia del pensamiento latinoamericano. Con ello, Zea manifiesta la necesidad de entender el pasado como un elemento que reafirma el presente y su trayectoria.

Culminadas las Jornadas de Filosofía, el debate seguía estando presente entre ambos filósofos, hasta que se presenta la muerte temprana de Salazar Bondy, con lo cual, Leopoldo Zea comunica que es imposible continuar con la discusión al quedarse sin con quien discutir, intentando a su vez, dejarla saldada encontrando algunos elementos en común en un aire de conciliación de las posiciones.

1.1.2. Los sectores dentro las filosofías de la liberación

Luego de establecer las condiciones que marcaron el origen de las reflexiones frente a las filosofías de la liberación y haber comentado las influencias de este tipo de pensamiento, es preciso intentar ubicar los diferentes matices que rodean a las filosofías de la liberación. Cabe aclarar que, no es posible hablar de una “filosofía” de la liberación como unidad, en cambio sí, de una serie de reflexiones que se enmarcaron en la necesidad de que las filosofías latinoamericanas se pensarán el continente en su contexto y la necesidad de una liberación efectiva.

Para mencionar brevemente las características de estos sectores se tomará como base el libro de Horacio Cerutti *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), el cual, es considerado por muchos autores como uno de los textos más completos en torno a la descripción de las propuestas que se encuentran en las filosofías de la liberación, siendo su autor, parte de una

de estas. Para Cerutti (2011) y también para Beorlegui (2010) existen cuatro sectores dentro de las filosofías de la liberación: un sector ontologista, un sector analéctico, un sector historicista y un sector problematizador³.

Para los autores, el elemento central para la discusión y diferenciación entre los sectores es el marxismo. Los sectores ontologista y analéctico, por su cercanía al peronismo de la propuesta de la “tercera vía” (ni yankees, ni marxistas, peronistas), tienen como referencia un antimarxismo predicado en sus postulados. Desde una posición más crítica, los sectores historicista y problematizador, van a tomar bases desde el marxismo y la historia, declarando abiertamente la necesidad de una revolución socialista como transformación de las estructuras. Estos sectores no solamente tienen una posición filosófica, sino, que también es una posición ideológica y política, como una muestra de la simbólica que se construye alrededor de la discusión filosófica.

Encontramos por un lado el sector ontologista que proponen la idea de un “momento cero” desde el cual se debe comenzar a la filosofía latinoamericana. Debido a su cercanía con el peronismo argentino, su proyecto epistemológico parte del rechazo a los postulados de toda filosofía occidental, entre ellos al marxismo. Dentro de este sector destacan autores como Rodolfo Kusch y Mario Casalla. También está presente el sector analéctico, el cual se ubica también dentro de la propuesta de la “tercera vía” pero con un claro rechazo a los proyectos populistas argentinos. Dentro de sus principales autores se destacan Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles y Humberto Ortega. Su construcción epistemológica parte del cuestionamiento a la modernidad intraeuropea y eurocéntrica, la lógica centro-periferia que se basa en la exclusión y la necesidad de darle importancia a la emergencia del otro (alteridad), les permite acuñar la idea de construir un método ético-político que permita tomar como centro la alteridad que emerge de los límites del sistema hegemónico.

De otro lado, se encuentra el sector historicista y el sector problematizador, los cuales toman bastantes elementos del marxismo como método para la filosofía. El sector historicista planteó la necesidad de contrarrestar de frente las posiciones populistas que asumían las filosofías de la liberación. Entre sus autores se destacan Arturo Ardao y Andrés Roig. Uno

³ Para ampliar la descripción de los sectores presentes en las filosofías de la liberación se puede consultar el anexo3.

de sus principales trabajos es la realización de una historiografía del pensamiento en Latinoamérica, una metodología que invitaba a realizar un proyecto integrador, no partiendo de cero, sino que, ahondase en las formas de pensamiento que se han manifestado en la región distinguidas por problematizar la cuestión latinoamericana. El sector problematizador sostiene la necesidad de revisar el sustento epistemológico de las filosofías de la liberación, debido a que la construcción de la idea de liberación no ha logrado ser contundente y transformada en sí misma y se ha dejado permear por lógicas populistas y elitistas, encubriendo así los ejercicios de dominación existentes. Es por ello que recibe su nombre como sector problematizador, porque en primera medida problematizan sobre la filosofía misma y sus construcciones epistemológicas.

1.1.3. Filosofías de la liberación como punto de partida

Las líneas anteriormente desarrolladas permitieron abordar de manera muy concreta la trayectoria y los debates fundantes de las filosofías de la liberación en Latinoamérica, logrando establecer las principales corrientes, junto con sus autores y sus propuestas. Su importancia para este trabajo de investigación tiene relación con la posición que se asume al rechazar el modelo colonial que ejecuta la dominación como única relación social válida, además de ser un acumulado consistente tanto académica, social y políticamente, que permite entender las estructuras hegemónicas con las que se ha mantenido la filosofía en el continente americano en general.

Sus espacios de confluencia con otras disciplinas como las ciencias sociales, la historia, la política, la economía y hasta la teología, permitieron definir de manera más clara la liberación como un objetivo de todo quehacer filosófico. Este es un punto de partida interesante para esta investigación, en la medida en que corresponden con la formación de base que se tiene y, en la medida en que sus acumulados empiezan a tornarse imprescindibles dentro de las teorías críticas latinoamericanas. Claramente se reconoce que no es el único punto de partida, pero es el que se ha escogido para empezar a caminar en esta investigación. Recordar que el objetivo general es determinar si el origen de la Capoeira puede ser considerada una praxis de liberación.

Es muy importante señalar cómo los insumos de las filosofías de la liberación logran tener eco y calar en el análisis de prácticas liberadoras acontecidas en el continente, no solo en busca de la liberación, sino también entendiendo que el modelo colonial no es perpetuo y, por ende, es preciso rescatar dichas prácticas como acumulado, insumo y proyecto, de una lucha directa contra la colonialidad, en especial medida durante la etapa del colonialismo en Latinoamérica.

Justamente, a continuación, nos centraremos en la descripción de la inflexión decolonial como una corriente de pensamiento dinámico que se ha pensado el problema de la colonialidad como una de las estructuras imperantes en nuestro continente, desarrollando entonces, diferentes categorías de análisis que les permite ir develando la lógica de la dominación y el reconocimiento de prácticas decoloniales a través de la historia, en especial medida desde 1492.

1.2. Colectividad de argumentación de la inflexión decolonial

La apuesta decolonial es una propuesta colectiva que pone en cuestión las lógicas de dominación que se mantienen impuestas hasta nuestros días. En principio, para comenzar con esta descripción, nos vamos a referir a la *inflexión decolonial* como una colectividad argumentativa (Cf. Restrepo & Rojas, 2010), la cual se ha propuesto como una corriente intelectual que ha construido un sistema de conceptos para problematizar la situación colonial presente en las periferias del sistema-mundo moderno/colonial (Cf. p.22). Con esta descripción también se quiere nombrar al grupo que ha sido conocido como Grupo Modernidad/Colonialidad, Red Modernidad/Colonialidad o Movimiento Modernidad/Colonialidad. Para el caso de esta investigación, la denominación será inflexión decolonial.

Como decolonial se puede entender una apuesta colectiva por trascender históricamente la colonialidad, vigente desde 1492 hasta nuestros días, y que se convierte en un eslabón importante para el sistema capitalista actual, el cual se basa en la colonialidad como una dinámica actual (Cf. Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). En este sentido, es sumamente importante la distinción entre el colonialismo y la colonialidad, la primera hace referencia a

un periodo de tiempo en el cual el funcionamiento de las colonias estuvo marcado por un dominio militar y político que garantizaba la explotación de las riquezas en bienestar del colonizador (Cf. Restrepo & Rojas, 2010, p.15), la colonialidad corresponde a un fenómeno más complejo que si bien tiene una relación directa con el colonialismo, no acaba con el fin de ese periodo, sino que se extiende hasta nuestro presente (Cf. Restrepo & Rojas, 2010, p.15). La colonialidad se refiere a las estructuras de dominación que legitiman e hicieron natural las jerarquías tanto territoriales, raciales, culturales, epistémicas, como de raza y sexo, llevando no solo a la garantía de la explotación, sino también dominando los conocimientos, prácticas y experiencias de los dominados.

La colonialidad tiene una relación con la modernidad, en tanto el modelo de explotación colonial fue el causante de que Europa emergiera como referente de humanización, desarrollo y progreso (Cf. Restrepo & Rojas, 2010). Con la explotación de la materia prima en toda América, el naciente desarrollo moderno europeo tuvo la posibilidad de fortalecer su economía mercantil y con esto los inicios del capitalismo, sistema de producción mundial que sigue siendo hegemónico hasta el momento. La colonialidad es la cara oculta de la modernidad, una cara más sanguinaria, brutal y violenta, “de ahí que se afirme que la relación entre modernidad y colonialidad es de co-constitución: no puede existir una sin la otra” (Restrepo & Rojas, 2010, p.17).

Para la inflexión decolonial, la respuesta misma a la colonialidad se da en el momento de su emergencia, concretamente, con la invasión a estas tierras en 1492, hito fundacional de la modernidad/colonialidad, así, se manifiestan prácticas decoloniales o prácticas que denunciaban el lado perverso del modelo colonial, como es el caso de Waman Poma de Ayala y Ottabah Cugoano, los cuales pudieron acceder a los espacios donde circulaba el conocimiento de la élite colonial para publicar sus textos y denunciar de manera directa que era posible otra forma de entender la vida en los territorios colonizados, develando así la cara real del colonialismo y la colonialidad (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2008, p.28).

También se puede mencionar como antecedente, entre muchos otros, las construcciones críticas de Aimé Césaire (2006) y de Franz Fanon (1963), las cuales son elementos de insumo en la descripción del proceso del colonialismo, haciendo hincapié en un elemento particular:

el colonialismo no solo transforma al colonizado, sino también al colonizador (Restrepo & Rojas, 2010).

1.2.1. Cuerpo categorial

Para continuar con la descripción de la colectividad argumentativa de la inflexión decolonial (Restrepo & Rojas, 2010) es preciso señalar que este grupo comienza a encontrarse en escenarios académicos de debates que datan de 1998 aproximadamente y en los cuales se han venido incorporando pensadores y pensadoras como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramos Grosfoguel, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez y Catherine Walsh, entre otros. Estos encuentros han permitido compartir posiciones, establecer puntos en común, saldar debates y articular ideas alrededor del problema de la modernidad/colonialidad⁴

La colectividad de argumentación de la inflexión decolonial es un grupo diverso que durante su primera década se reunió de manera ardua para someter a la colonialidad a un análisis riguroso y problematizado, logrando adecuar un discurso decolonial amplio en toda la región, masificando sus investigaciones y promoviendo la praxis decolonial más allá del mero acto argumentativo, llevando a cabo condiciones posibles para el proyecto decolonial.

Dentro del cuerpo argumentativo de esta colectividad se presentan categorías importantes que nos van a permitir ubicar un marco de referencia para cruzarlo con categorías de las filosofías de la liberación, logrando así, tener elementos para analizar el origen de la Capoeira como praxis liberadora. Cabe aclarar que se han priorizado algunas categorías que van en correspondencia de los objetivos planteados para este trabajo.

Hemos hablado de la inflexión decolonial como un conjunto de debates, críticas y postulados que han permitido analizar el problema de la colonialidad y sus implicaciones en el desarrollo de las relaciones de la humanidad desde el nacimiento de la modernidad intraeuropea hasta el presente. En este sentido se ha construido una serie de categorías necesarias para desentramar la estructura de la colonialidad, logrando identificar sus ejercicios de poder y,

⁴ Para ahondar en la historia de los orígenes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial se puede revisar el anexo 4.

como premisa de resistencia, las prácticas y discursos decoloniales que se han manifestado con el mismo origen de la colonialidad.

En este sentido, para comprender el panorama argumentativo de la inflexión decolonial vamos a resaltar a continuación la categoría de colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser y sistema mundo moderno/colonial. Pese a las diferentes interpretaciones y lecturas que hay sobre estas categorías, se intentará que esta exposición sea lo más precisa posible siguiendo la lectura del libro *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos* de Eduardo Restrepo y Axel Rojas.

1.2.1.1. Colonialidad del poder

Uno de los pilares centrales de la argumentación de la inflexión decolonial es la colonialidad del poder, término desarrollado por Aníbal Quijano para describir la forma en que la estructura colonial de dominación se manifestó durante el periodo del colonialismo, pero que continúa vigente manteniendo y recreando relaciones sociales de exclusión y discriminación.

Quijano parte de ubicar al colonialismo como “una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes” (Quijano, 1992, p.11), esta relación refería al control sobre las colonias durante un periodo de tiempo específico. Con esta ubicación, establece que la estructura de dominación no desaparece con el fin del colonialismo y la instauración de un nuevo modelo como el imperialismo (Cf. Quijano, 1992), sino que se establecieron relaciones sociales basadas en la raza, la etnia, las regiones y otras, naturalizando tales exclusiones y presentándolas como condición natural (Cf. Restrepo & Rojas, 2010), negando así la historia del poder sobre la experiencia de los dominados. De esta manera “la explotación y dominación global actual, la distribución del poder y la riqueza mundial, se establece siguiendo aún esa distinción entre las ‘razas’, ‘etnias’ o ‘naciones’ de las poblaciones colonizadas y la de los colonizadores” (Restrepo & Rojas, 2010, p.94).

Un elemento también central de esta propuesta es la afirmación de que esta colonialidad del poder colonizaba el imaginario del colonizado, esto es, que la relación de subordinación no

acontecía de manera exterior, sino que “actúa en el interior de ese imaginario. En una media, es parte de él” (Quijano, 1992, p.12). Para Restrepo & Rojas (2010) se puede hablar en esta parte de una colonialidad cultural, que comienza por reprimir los patrones de expresión y conocimiento de los colonizados, luego hay una interrupción de estos patrones con el fin de desconectarlos de su trayectoria y, finalmente, imponerles unos nuevos códigos sociales, patrones de expresión y conocimientos, que naturalizan las relaciones discriminatorias. Con esta media no solo se logra imponer una forma diferente de entender y relacionarse en la vida cotidiana de los colonizados, “sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática” (Quijano, 1992, p.12).

Otro de los elementos centrales es la idea de raza, la cual establece Quijano como una de las relaciones que permitieron naturalizar la discriminación y la desigualdad. La idea de raza es catalogada como aquella construcción social que los colonizadores utilizaron para establecer la superioridad de sus rasgos, sobre los rasgos de los colonizados. Es así como se pasa de la identidad de ser “europeos” a ser *blancos* de raza pura. Por su parte, a los nativos se les identificó como *indios* y a los africanos como *negros*. Para Quijano (1992) estas diferencias raciales llevan intrínseco una estigmatización que se manifestó en los conflictos raciales marcados por los odios, lo cual justificaba el hecho de la violencia, el despojo, el trabajo forzado y la esclavitud de los indios y negros. De manera directa “La racialización de la fuerza de trabajo hace que raza y división del trabajo se encuentren imbricados, lo cual se expresa en una sistemática división racial del trabajo subsumida por el capital y el mercado mundial” (Quijano, 2000a, citando en Restrepo & Rojas, 2010, p.101), esto implicaba una división internacional del trabajo, pues como modelo colonial global, la mano de obra junto con los recursos naturales y el trabajo exigente de transformación de las materias primas, eran tareas desarrolladas por las naciones colonizadas y, los colonizadores obtenían el usufructo del intercambio comercial o se encargaban de los trabajos intelectuales. Este modelo se puede rastrear como vigente, pues

Esa distribución de identidades sociales sería, en adelante, el fundamento de toda clasificación social de la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada periodo, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género. (Quijano, 1998, p.230)

Como insumo fundamental de las reflexiones de la inflexión decolonial, la colonialidad del poder funda un análisis riguroso de la estructura de dominación colonial que se constituyó con la modernidad, de la cual se han desprendido otras categorías que componen, nutren y se articulan a la que anteriormente fue descrita, estas son: colonialidad del saber y colonialidad del ser, veamos en qué consisten.

1.2.1.2. Colonialidad del saber

Esta categoría puede dejarse ver en las apreciaciones del sistema de la colonialidad del poder trabajado por Quijano, pero tiene un desarrollo importante con Walter Mignolo, el cual desarrolla esta categoría a partir de entenderla como la dimensión epistémica de la colonialidad del poder. En su argumentación, Mignolo pone hincapié en la forma en que la experiencia de la exterioridad del poder construye formas discriminatorias de conocimiento, haciendo superior la construcción epistemológica de los colonizadores y subordinando o casi negando la de los colonizados.

Cuando se describía la colonialidad del poder, Quijano expresaba cómo la estructura de poder restringía las expresiones epistemológicas, las interrumpía y posteriormente implantaba unos nuevos patrones con el fin de limitar y subordinar desde dentro a las naciones colonizadas. Walter Mignolo (2003), logra desarrollar esta idea a partir de entender dos diferencias fundamentales dentro de la estructura de la colonialidad, por un lado, la *diferencia imperial* y por otro la *diferencia colonial*. La diferencia imperial puede reconocerse como el proceso que generó la exclusión de algunas naciones de la región del sur de Europa originada por otras naciones que promovieron su superioridad, en un primer momento, la exclusión entre quienes profesaban la religión cristiana y quienes no; y luego, estableciendo una superioridad basada en el desarrollo de Europa central con el paradigma de Occidente (Cf. Restrepo & Rojas, 2010).

La diferencia colonial se puede entender como la experiencia de los colonizados siendo negados de la modernidad, es decir, desplazados a un lugar donde se les niega y se les olvida, entonces “se trata de lugares y experiencias que son constituidos como exterioridad a la modernidad (no modernos), en una lógica de negatividad (de inferiorización)” (Restrepo &

Rojas, 2010, p.132). Ser el otro de la modernidad implicaba ser excluido, marginado, violentado y colonizado, en razón de lo cual la experiencia epistémica es diferenciada por implicar todo un proceso de represión, interrupción y olvido de todo patrón de conocimiento. Esto ha dado pie a que por siglos sean olvidados los conocimientos propios de la condición latinoamericana para adoptar las estructuras lógicas epistemológicas que se han construido en Occidente.

Justamente en ejercicio de la colonialidad del saber es que se describe al eurocentrismo como una idea de superioridad, una idea que implanta su *Logos* a las naciones colonizadas. Esta práctica “no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que, al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como ‘conocimiento’ y, consecuentemente, su capacidad intelectual” (Walsh, 2007, citado por Restrepo & Rojas, 2010, p.136), es por esto que uno de los escenarios donde más se masifica la decolonialidad es en los centros educativos y universidades, debido a que sus paradigmas se han construido desde una visión eurocéntrica y colonizada. La colonialidad del saber niega todo proceso de conocimiento diferente y mistifica el que ha creado, apoyando de esta manera la totalidad moderna/colonial. Es decir “De ahí el carácter represivo de la colonialidad del saber con respecto a otras modalidades de producción de conocimiento” (Restrepo & Rojas, 2010, p.137).

1.2.1.3. Colonialidad del ser

La colonialidad del ser es la categoría que termina de configurar la triada de la colonialidad, a saber, colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser. Esta categoría ha sido trabajada por Walter D. Mignolo y con importantes aportes de Nelson Maldonado-Torres. Hasta el momento hemos reconocido a la colonialidad del poder como una estructura de dominación que no desaparece con el fin del colonialismo y que ha establecido relaciones sociales discriminatorias basadas en la raza, etnia, sexo o nación, entre otros, llegando incluso a colonizar los imaginarios de los colonizados. Por colonialidad del saber hemos descrito la dimensión epistémica de la colonialidad, la cual establece jerarquías y exclusiones

relacionadas al conocimiento, haciendo superior las ideas producidas desde una mirada eurocéntrica.

La categoría de colonialidad del ser se refiere a la dimensión ontológica a “la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se inferioriza deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad” (Restrepo & Rojas, 2010, p.156). Mignolo (2003) al describir el papel que juega el *Ser* dentro de la colonialidad, establece una relación cercana con la *exterioridad*, categoría desarrollada por Immanuel Lévinas y trabajada Enrique Dussel en la filosofía de la liberación. Con esta categoría se establece que la exterioridad no es un lugar fuera de, sino un espacio de enunciación establecido para la condición subordinada del no-ser de la modernidad intraeuropea. Así

Esa exterioridad (que no es un afuera puesto que fue construida desde el lugar de enunciación que se afirmó a sí mismo como punto de referencia) es la que sostiene la colonialidad del ser que la reflexión de Dussel descubrió, cuyo presupuesto conceptual ya no es el Ser concebido bajo el presupuesto del Hombre blanco, europeo y postrenacentista. (Mignolo, 2001b. Citado por Restrepo & Rojas, 2010, p.157)

Esta exterioridad es la que se ha definido como una negación del ser blanco, europeo y poseedor del *Logos*, además de ser el modelo de desarrollo al que los colonizados deben acceder, pero no solamente los que padecen en las colonias, sino también los que han sido excluidos dentro de Europa misma.

Al igual que con la colonialidad del saber, la diferencia colonial cobra aquí una resonancia especial, pues permite abordar la experiencia de la colonialidad desde la vida de los colonizados, concretamente en América, África y Asia, reconociendo que es diferente a la subordinación que se manifiesta al interior de Europa. Volviendo sobre la diferencia colonial, Nelson Maldonado-Torres (2007) refiere al respecto que esta tiene dos sentidos, por un lado, es epistémica y obedece a la forma en que se ha jerarquizado el conocimiento, desmeritando las construcciones diferentes de los colonizadores; por otro lado, es ontológica y refiere a la forma en la cual se degrada por completo la alteridad humana y aparece lo que se puede denominar sub alter (Cf. Maldonado-Torres, 2007).

Desde la *diferencia ontológica colonial* –como también se ha llamado- es posible entender los efectos en la experiencia vivida de los colonizados, no solo dentro de sus representaciones, sino dentro de su identificación óptica, su relación con el resto del sistema mundo moderno/colonial y la subordinación con la cual se perfilan los desarrollos éticos humanos. En otras palabras, la colonialidad del ser se manifiesta en la adecuación ontológica de los colonizados respecto a la subordinación que se ha legitimado.

1.2.1.4. Sistema mundo moderno/colonial

Otro de los elementos que han influido en la argumentación de la inflexión colonial ha sido el concepto de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, aunque ha sido interpelado por varios de los miembros de esta colectividad, no es posible negar que estos debates pudieron alimentar en gran medida el acumulado argumentativo de la decolonialidad. Claro está que también Wallerstein pudo ser interpelado y se retroalimentó su propuesta de sistema-mundo.

Concretamente, la categoría de sistema mundo moderno es una unidad de análisis para entender la colonialidad (Cf. Restrepo & Rojas, 2010), con ella se logra analizar el funcionamiento global del sistema colonial y no solamente tomar partida de los Estados o naciones, ya que estos no pueden comprender por separado la lógica del sistema. Además de esto, la categoría sistema mundo moderno permitía comprender tres elementos fundamentales (Cf. Restrepo & Rojas, 2010): (1) una larga duración del análisis en términos de espacio, (2) una definición concreta del mundo capitalista como elemento problematizador y (3) evidenciar el papel preponderante de América, así como también África y Asia, en la consolidación del sistema capitalista.

Precisamente en el análisis de América dentro del sistema capitalista, en 1992 Wallerstein y Quijano publican un artículo llamado “La americanidad como concepto, o América en el sistema moderno mundial”, justamente allí, los autores determinan que dentro del sistema mundo moderno, América tiene cuatro características fundamentales (Quijano & Wallerstein, 1992, pp.584-585), a saber: (1) la colonialidad que determinaba que desde el siglo XV en el mundo moderno ya se evidenciaba la supremacía de unas naciones sobre otras, (2) la etnicidad que refería las jerarquías y desigualdades establecidas para posicionar unas

razas dominantes sobre otras, (3) el racismo como una institución que mantiene forzada la diferencia de razas, de manera que sostiene la desigualdad desde el odio y la discriminación, (4) la idolatría frente a lo nuevo, es decir, que todo aquello nuevo que apareciese aludiendo a lo moderno es considerado como algo bueno.

Estas discusiones y elaboraciones sobre el *sistema mundo moderno* fueron aportes necesarios para la lectura de mundo que realizaría posteriormente Mignolo, el cual, establece y hace hincapié en que la unidad de análisis es el *sistema mundo moderno/colonial*, problematizando lo colonial como la característica oculta del sistema mundo moderno y además “cómo la colonialidad es constitutiva de la modernidad y cómo ambas deben ser pensadas desde una perspectiva de sistema mundo” (Restrepo & Rojas, 2010, p.78). Esta connotación de Mignolo va a mantener en tensión la interpretación sobre el papel de la colonialidad en el sistema mundo, no ocultándola en el desarrollo conceptual del capitalismo, sino problematizando que el capitalismo toma, mantiene y agudiza la estructura de dominación de la colonialidad del poder.

1.2.2. La relación entre las filosofías de la liberación y la inflexión decolonial

Hasta el momento hemos planteado dos lugares de enunciación que, aunque relacionados, han permitido obtener una lectura especial para fundamentar el análisis del origen de la Capoeira como praxis liberadora. Dentro de la teoría crítica latinoamericana estas posturas encuentran elementos en común al representar críticas fuertes a las teorías políticas tradicionales, las cuales habían mantenido separada la política del conocimiento, alegando que una generaba la desviación de la otra (Cf. Restrepo & Rojas, 2010). El proyecto decolonial/liberador valida la relación política-conocimiento al argumentar que la construcción del conocimiento parte de un proyecto transformador, con lo cual, no puede desligarse uno del otro

Otro elemento a reconocer es que filósofos como Enrique Dussel, abanderando las filosofías de la liberación, participan activamente de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, aportando en varios de sus postulados argumentativos, pero también nutriendo sus propias elaboraciones teóricas, en especial sobre las implicaciones de la colonialidad del

poder sobre los oprimidos/colonizados. Puede entenderse, entonces, que el papel que juega la liberación debe verse de manera crítica para poder develar las estructuras de dominación de la colonialidad del poder, del saber y del ser, construyendo alternativas reales que transgredan dicha lógica y establezcan nuevas relaciones éticas en donde el Otro sea el punto de partida para la vida, la política, el conocimiento y demás esferas del desarrollo humano.

Este marco que hemos expuesto va a permitir analizar categorías que en un principio se rescatan de las filosofías de la liberación, pero que son puestas en diálogo con las concepciones de la inflexión decolonial, reconociendo que lo que hay detrás de la opresión y la dominación es un sistema colonial que emerge en 1492 con la invasión al continente, que además, en su historia se contemplan prácticas liberadoras que pusieron en tensión la idea de modernidad establecida y construyeron ejercicios de resistencia. Dentro de este panorama, el origen de la Capoeira merece ser revisado.

1.3. Categorías de análisis para la investigación

Hasta el momento hemos realizado la descripción de un marco de referencia entre las filosofías de la liberación y la inflexión decolonial, pasando por sus principales características, debates y posiciones. Con este panorama general, es preciso determinar las categorías de análisis que permitirán revisar el origen de la Capoeira como una praxis liberadora. Es de recordar que el objetivo central de esta investigación se basa en la pregunta: ¿de qué manera el origen de la Capoeira se puede entender como praxis liberadora? Para esto se ha tomado de referencia los dos cuerpos argumentativos anteriormente descritos –las filosofías de la liberación y la inflexión decolonial.

Aclaremos que el ejercicio a realizar toma como punto inicial categorías propias del cuerpo argumentativo de las filosofías de la liberación, los cuales pretendemos que sean puestos en diálogo con elementos fundamentales de la inflexión decolonial. Los resultados de este diálogo permiten articular unas categorías de análisis que se nutren de los dos enfoques generales mencionados y con los cuales se abordará el origen de la Capoeira. Por tanto, el desarrollo de las siguientes categorías será concreto, dejando en claro los puntos de convergencia y/o de articulación entre las miradas, así como sus límites y hallazgos que se

escapan al ejercicio analítico. La intención, en todo caso, es presentar las conceptualizaciones proyectadas para el uso particular de la pregunta problema, reconociendo así el ejercicio filosófico que se encuentra detrás de ellas.

El presente acápite pretende plantear las categorías de análisis surgidas del diálogo de las dos corrientes presentadas. Es así que se describirá en qué consiste cada categoría de análisis, dando al lector la posibilidad de ubicarse en medio de la discusión, siempre teniendo en cuenta la importancia de la categoría para el objetivo de investigación⁵.

1.3.1. La Totalidad

La categoría de totalidad se describe como la lógica del sistema mundo moderno/colonial que ha construido un universo estableciendo superioridades de unos sobre otros determinando así los roles dentro del sistema. Para su conceptualización se han tomado los postulados de Dussel y el concepto de *sistema mundo moderno/colonial* de Mignolo en relación a los aportes de Wallerstein.

La totalidad, trabajada por Enrique Dussel (1991, 2011) puede entenderse como un sistema que ha ordenado los entes bajo un sentido específico, un sentido que obedece al fundamento de la totalidad, es decir su identidad. Este orden se nos manifiesta en la cotidianidad y en él se desenvuelve toda nuestra vida (Cf. Dussel, 1991, p.57), tanto en lo social, lo económico, lo político, lo ético y, en suma, la Totalidad es en donde reposan todos estos aspectos. El orden dentro de la Totalidad organiza y da sentido (comprensión) a cada aspecto de la vida humana, incluso de lo no humano, porque ubica de tal manera al mundo que todo se encuentra explicado. Claro está que la Totalidad se encuentra diseñada bajo la lógica del *Yo* (un yo colonial) como *Centro*, y a partir de ahí organizado entre proximidad y lejanía aquello que se asemeja a su mundo (Cf. Dussel, 2011, p.55).

Como sistema mundo moderno/colonial, la Totalidad es la forma en que Occidente ha construido su discurso de modernidad intraeuropeo, organizando el mundo desde los

⁵ Para efectos de comprensión de la forma en la cual se han construido las categorías, se ha diseñado una tabla categorial que puede ser consultada en el anexo 5.

colonizadores y excluyendo tanto a países del sur de Europa, como a las naciones periféricas, logrando así el ordenamiento de un mundo capitalista que se centra en el Yo (o diríamos el *ego conquiro*, yo conquisto) como condición de superioridad sobre los demás.

Basada en este orden, la totalidad ha construido divisiones espaciales de superioridad con las que determina el rol que juegan las personas, de esta manera “El que nació entre los pigmeos tendrá el proyecto de ser un gran cazador de animales; el que nació en Nueva York forjará el proyecto de ser un gran banquero, es decir, cazador de seres humanos” (Dussel, 2011, p.56). Es decir, mientras unos tienen la posibilidad de dirigir y gobernar, otros son desposeídos y traficados como mercancía, manteniendo y garantizando un sistema que se alimenta de la explotación del hombre por el hombre.

La totalidad entendida como sistema mundo moderno/colonial ha caracterizado a los colonizados como las periferias del centro, el No-Ser frente al Ser moderno, el oprimido frente al opresor y el colonizado frente al colonizador. Es decir, existen como una negación de los ideales modernos de progreso, haciéndoles incapaces de transformar esta condición, pues desde 1492, la Totalidad vigente ha sido el sistema capitalista, “donde emerge Europa como dominante económica y políticamente, pero también ideológica y culturalmente” (Restrepo & Rojas, 2010, p.79 y todo aquello diferente ha sido segregado, excluido y utilizado.

1.3.2. Alteridad situada

La alteridad situada es una categoría que se construye del diálogo entre el concepto de alteridad/exterioridad del ser de Enrique Dussel y el concepto de diferencia colonial que se trabaja en la inflexión decolonial. Esta categoría se ha definido como el reconocimiento del otro (y la otra) que emerge desde la exterioridad de la totalidad del sistema mundo moderno/colonial. Es un otro que vivencia las consecuencias ontológicas o epistémicas de la colonialidad de poder, lo cual permite ubicarse como diferente al modelo del Yo colonial, moderno, blanco y colonizador.

La alteridad como concepto de las filosofías de la liberación es base fundamental de su proyecto, pues implica el reconocimiento de un otro que, ubicado desde la exterioridad del ser moderno, ha interpelado la cotidianidad del mundo de alguien, logrando irrumpir para declarar que tiene frío, hambre, dolor y que merece justicia (Cf. Dussel, 2011). En las reflexiones sobre la colonialidad de Walter Mignolo, la alteridad puede ser entendida como la posibilidad que tienen los colonizados de reconocer que son diferentes de la imagen de ser humano que el sistema colonial ha promulgado, debido a que su identidad ha sido construida desde la experiencia encarnada de la colonialidad del poder (Cf. Mignolo, 2003, citado en Restrepo & Rojas, 2010, pp.133-136). Recordemos que por esto se llama diferencia colonial, por ser producto de la negación moderna que los expresa como diferentes e inferiores.

El concepto de alteridad aparece fuertemente trabajado por Emmanuel Lévinas, un filósofo lituano que plantea una crítica a los modelos europeos totalizantes, los cuales se han negado la posibilidad de reconocer la diferencia y ver a otros como sujetos también con categoría óntica, convirtiéndolos así en objetos dentro de un mundo de sentido totalizado. Esta crítica va a permitir a Dussel encontrar elementos de peso para proponer que la búsqueda de una ética primera deba partir por tomar como prioridad al otro (Cf. Dussel, 1991). La alteridad es entonces lo infinito que se escapa al Yo, lo que no puede ser reducido plenamente como objeto de conocimiento (Cf. Lévinas, 1999), pues es superior a toda comprensión y capacidad humana. Para Lévinas, el problema histórico ha sido que la filosofía, desde Platón hasta Heidegger, ha estado constituida desde la unidad, lo uno, el *Yo*. Esto quiere decir que, en esa búsqueda por la unidad del conocimiento, no se ha respetado la alteridad del otro, sino que se ha sometido al criterio excluyente sobre el *Yo*, lo *Uno*. Eso es un acto de posesión, ya que, plantea Lévinas, “la posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío” (Lévinas, 1999, p.70). Aquí se va a comenzar a ubicar el problema de la alteridad en Lévinas, puesto que intenta darle una capacidad ontológica a la alteridad, sin intención de delimitarla o encasillarla, pues sería algo completamente incoherente con su propuesta. Se debe recordar que esta alteridad es infinita.

Para lograr un acercamiento a esta alteridad que parece esquiva, Lévinas plantea cómo la emergencia del “rostro” es la que logra interpelar a una totalidad de lo *Uno* y dar muestra de que existe algo más allá que escapa al conocimiento y que radica en el otro (Lévinas, 1999,

p.75). Esta interpelación del rostro del otro se encuentra mediada por el lenguaje, especialmente por el verbal, con el cual es posible enunciar y denunciar -sin deseo de aprehender en la totalidad- la alteridad que reclama ser escuchada, comprendida, hablada y vista.

Dussel, como ya se había mencionado, toma bastante de esta propuesta para desarrollar sus postulados, con algunas excepciones críticas. Para poder sintonizar la vitalidad de una propuesta como la alteridad, Dussel presenta y describe cómo Occidente ha construido su ser, su poder y su conocer, desde una posición de totalidad, absoluta, única y similar. Esta posición, siguiendo la argumentación de Lévinas, se ampara en contemplar que todo lo que se conoce cabe dentro de la categoría de unidad que al parecer le es natural a Europa, es, por decirlo de otro modo, un eurocentrismo, el cual establece la superioridad de unas naciones sobre otras, naciones especialmente de los blancos y de los cristianos. Y es justo en la determinación de lo que representa el resto del mundo, en donde afirma Dussel que le han negado la categoría óptica a todo aquello que se encuentra por fuera de las características eurocéntricas, especialmente, Latinoamérica. De esta manera,

Esta lógica considera que los americanos no son hombres, no-son, y por ello, justamente, se les hará el regalo de recibir el ser; al darles el ser se les dará la civilización y todo lo que está vigente en lo que vamos a llamar después el “centro” (Europa, Estados Unidos, Rusia).
(Dussel, 1991, p. 97)

Esta es una crítica fuerte, pues denota que hay una negación del otro que se encuentra por fuera de la cultura eurocéntrica y solamente se le reconoce como una cosa, como un objeto, pero jamás bajo un principio de humano, de sujeto de derechos o de libertades. Lo que se encuentra por fuera, negado u oculto, recibe el nombre de la exterioridad y es el terreno desde el cual emerge la infinitud del otro, reclamando ser escuchado y conversado. Es entonces, la exterioridad del sistema. Hay, por tanto, una co-existencia de la totalidad y la exterioridad del ser moderno/colonial.

Dentro de la propuesta de la inflexión decolonial, esta exterioridad tiene la oportunidad de identificarse desde su posición colonizada, volcando una mirada crítica sobre la forma en que violentamente los han encasillado frente a la ontología, la epistemología, la política y demás, lo cual posibilita a encontrar en el no-ser un lugar de enunciación y también de denuncia

(clamor de justicia, diría Dussel), de esta manera “la alteridad o el Ser otro se refiere a un momento de constitución tanto de la Identidad del Ser como de su diferencia o diferencias. La diferencia colonial estaría entonces del lado de ese ser-otro, de la alteridad” (Restrepo & Rojas, 2010, p.133).

Esta totalidad, que intenta abarcar todo e interpreta al otro dentro de su unidad, parece ser la misma que plantea Emmanuel Lévinas, por tal razón, la apuesta de Dussel es reconocer la necesidad de una ética de la alteridad, pensada desde la diferencia colonial, en la cual el centro sea el otro, sea una ética antes que una política. Esta ética debe ser interpretada como el reconocimiento del otro que excluido y silenciado por el sistema mundo, se atreve a gritar para ser escuchado, denunciando la desigualdad y la exclusión, pero encarnando también la posibilidad de romper la condición colonial.

La ética de la alteridad latinoamericana, de la que habla Enrique Dussel en su propuesta, tiene un escenario importante de enunciación: el contexto latinoamericano. Dussel logra resaltar una diferencia sustancial entre quien denuncia la existencia de una desigualdad y quien la experimenta en propia carne. En palabras de Mignolo, una cosa es la diferencia imperial y otra cosa es la diferencia colonial. Es por ello que el contexto de dominación latinoamericano le permite ubicar concretamente al otro del que hablaba Lévinas, reconocerlo como la negra, el indígena, el desempleado, la huérfana, la viuda, el oprimido/colonizado en general. No se trata solamente de ver cómo los totalitarismos europeos negaron a los rusos o a los alemanes, sino cómo desde 1492, Latinoamérica fue negada como otra, como una alteridad. Y más preocupante aún, cómo esa lógica de negación, de la mano de la colonización, instauró a los europeos como los superiores y reprodujo la lógica de negación entre esclavos, artesanos, mestizos, los no-blancos, no-europeos, no-cristianos, no-ser.

Es por ello que, remitir la alteridad al contexto latinoamericano, es tomar posición frente a la crítica, para hablar desde una construcción histórica y política, en donde se reconozca la necesidad de ubicarnos como los otros que son negados por el sistema, para encontrar experiencias propias donde se haya puesto en discusión estas distinciones de superioridad y se manifiesta una contradicción.

Como lugar de encuentro, la diferencia colonial no se arrodilla a los pies de los colonizadores para reclamar justicia, sino que construye procesos de re-conocimiento de la condición

colonizadora, develando las estructuras que siguen manteniendo vigentes las lógicas de dominación, encontrando en el no-ser, en la exterioridad del sistema mundo, en la alteridad situada en los oprimidos/colonizados, una categoría ontológica basada en la imagen eurocéntrica pero proyectada a la ruptura estructural. No se trata entonces de desear llegar al ser moderno y ser incluido en dicha categoría, se trata de reconocer que dicha forma de organización del sistema mundo puede subvertirse y colocarse en tensión, asumiendo la diferencia colonial como punto de partida. Además de esto, hay que reconocer que la alteridad no solamente puede ser un nivel de conciencia o un ideal abstracto, sino que, debe alimentar una praxis que lleve en concreto a reconocer el otro y la otra en el ámbito de lo colectivo y debe, siguiendo con un horizonte de liberación, encaminarse a un proyecto real de transformación estructural.

1.3.3. Praxis de liberación

La praxis de liberación es una categoría producida en el diálogo entre el concepto de liberación de Enrique Dussel y el concepto de Colonialidad del poder de Aníbal Quijano dentro de la inflexión decolonial. Con esta categoría queremos denotar un proyecto de liberación de los oprimidos/colonizados que implica un acto ético-político de transformación de las condiciones de dominación basadas en la raza, etnia, género y demás. Este proyecto implica un proyecto decolonial que logre transgredir las desigualdades impuestas como naturales y aporte en la construcción de un mundo no totalizado.

Para poder hacer este acercamiento a la categoría de praxis de liberación es importante reconocer los elementos que hacen parte de esta categoría, pues cada una, praxis y liberación, cobran un sentido especial articulado con las críticas al sistema colonial de la colonialidad del poder (Aníbal Quijano), analizando concretamente la estructura de dominación presente en Latinoamérica. El punto central, entonces, de esta praxis de liberación será su antagonismo con las estructuras de dominación que históricamente se han dado en esta región.

Como hemos visto, las estructuras de dominación analizadas como colonialidad del poder, se han encargado de institucionalizar relaciones sociales de exclusión basadas en la raza, el género, la etnia, entre otras diferencias (Cf. Quijano, 1998). Tienen su momento de

emergencia durante el desarrollo del colonialismo y, claramente, en Latinoamérica se manifestaron de manera atroz, logrando establecer la superioridad de los europeos a través del monopolio de la violencia, la desaparición de patrones epistemológicos, implantación de nuevos patrones y eliminación de la condición humana, logrando así establecer la desigualdad como condición natural. Con la práctica de la esclavitud, la dominación estuvo amparada en la identidad negativa que se produjo con el concepto de raza (Cf. Restrepo & Rojas, 2010), término despectivo que construyó como raza superior a los blancos, antes identificados como “españoles”, “portugueses”, “holandeses”, etc.

Cuando se menciona la praxis de liberación, podemos analizar una descripción realizada por Dussel (2011) en la cual se afirma que “la praxis de liberación [...] es el acto mismo por el que se traspasa el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad, por el que se construye el nuevo orden, una nueva formación social más justa” (Dussel, 2011, p.110). En esta definición podemos dar cuenta de una apuesta decolonial, un proyecto que lleva implícito situarse desde la exterioridad del sistema para construir un orden diferente. Además de ello, agrega que la praxis de liberación “es puesta en cuestión real (no sólo posible o pensada, sino constitutiva y realmente abriendo un camino de suyo, desde sí) del sistema; es una praxis metafísica, transontológica, la liberación propiamente dicha” (Dussel, 2011 p.111).

En esta parte podemos detenernos a analizar la constitución de esta categoría en términos nominales, a saber, el concepto de praxis y el concepto de liberación. Al analizar el concepto de praxis que se trabaja en autores como Enrique Dussel y Horacio Cerutti, se puede ver que la praxis es desarrollada de forma diferenciada entre ellos, aunque de manera general se pueda hablar que esta es una actividad propia del ser humano, por el cual transforman la naturaleza, la sociedad y se transforman a sí mismos. Pero no es una actividad cualquiera, es una actividad exclusiva de los seres humanos, en la cual se vincula la teoría con la práctica, pero que su diferenciación se da mediante un proceso de abstracción, es decir, un ejercicio consciente. Toda praxis, según Adolfo Sánchez Vásquez (2003), contiene en sí un lado real y un lado subjetivo, real porque remite a la transformación concreta y subjetivo porque contiene proyecciones, deseos, anhelos o ideales. Estos dos lados no son separables sino por medio de la abstracción (p.145).

Dussel comparte esta visión de la praxis, además, agrega que la praxis no es una cuestión desinteresada, sino que dependiendo de los modelos de vida en los cuales se desarrolle la vida humana, la praxis tendrá un fundamento, es decir, un *ethos*. Para Dussel el modelo de vida actual, que se impone con el capitalismo, impone además un ethos de dominación, pues esta es la característica de dicho modelo. Este *ethos* de la dominación rechaza al pobre, al indígena, al negro, al esclavo y los convierte en un objeto no-humano para explotarlo, “es así como el hombre dominó al hombre para sacarle oro; mató al hombre para ser más rico” (Dussel, 1991, p.131). Se puede decir que esta praxis es la que impera y está presente como fundamento de la colonización latinoamericana y de otras regiones también colonizadas y sojuzgadas. Pero también se encuentra que hay un *ethos* que corresponde a un proyecto emancipador, contrario al dominante, en el cual hay una apuesta por reconocer en el otro que ha sido negado e invisibilizado, la necesidad de darle voz, cuerpo y ser escuchado como igual. Este fundamento de la praxis, según Dussel, corresponde a los actos “buenos”, llenos de bondad, que escapan a la lógica de la dominación y que se encarnan en algunos héroes de la historia (Cf. Dussel, 1991, p.130), como San Martín o Simón Bolívar, los cuales dan cuenta de que la praxis se fundamenta en el otro y en la importancia que se le da. Esta se convierte en una causa que implica hasta entregar la vida por el otro.

Hablar de liberación no es meramente una descripción nominal del sustantivo, sino que representa horizonte y un proyecto particular sin el cual no tiene sentido ningún esfuerzo tanto práctico como teórico. Liberación, entonces, representa una necesidad general que tiene toda Latinoamérica en su conjunto, la cual permitirá la realización de un orden nuevo basado en la exterioridad o alteridad del otro y la otra. Para algunos sectores al interior de las filosofías de la liberación, esta liberación está relacionada con la forma en la cual una clase dirigente legislaba para suplir las supuestas necesidades del pueblo; para otros, representaba una transformación en las estructuras sociales, políticas, económicas, etc. a partir de un modelo revolucionario socialista; y hasta representaba una utopía hacia la cual se caminaba de la mano de los filósofos como guías del conocimiento en la lucha por la transformación.

Aunque todos los sectores reconocen la liberación como horizonte del filosofar, es preciso resaltar que la liberación debe ser entendida como un proceso real y concreto, no como una mera convicción personal o una intención de la conciencia. Así “La liberación no es una

acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto” (Dussel, 2011, p.104). De tal manera que su realización implica el compromiso de acciones y actividades que lleven a cabo este proceso de liberación desde diferentes líneas de trabajo, no solamente desde la filosofía, sino desde todos los campos del saber.

No hay que olvidar que la apuesta sobre la que reposa la crítica a la colonialidad de poder tiene que ver con el compromiso a un proyecto decolonial, que más allá del discurso, genere intervenciones capaces de transformar las estructuras de dominación. Para ello han venido rastreando las experiencias decoloniales que desde el mismo 1492 se han levantado en Latinoamérica y en general en todas las naciones colonizadas.

La relación que aquí se plantea sobre la praxis y la liberación, es que funciona de manera bidireccional, es decir, que no se puede hablar desde una relación causa-efecto, en donde la praxis genere una liberación, sino, que debe priorizarse una lectura, si se quiere llamar así, dialógica, en la cual, la praxis sea reconocida como una actividad que transforma al ser humano -al igual que a la naturaleza y la sociedad- y que debe responder a unas reivindicaciones de clase que le permitan situarse en su contexto geopolítico, identificar la dominación que los subyuga y avanzar en la conciencia de clase, para que, producto de un proceso de lucha y de cambio, se llegue a una liberación. Pero que no quede ahí, sino que la misma liberación permita agenciar procesos de cualificación, crítica y potencialización de la praxis para que se mantenga como una actividad que libere al ser humano y le permita desarrollarse en condiciones fraternas y de equidad.

Praxis de liberación, entonces, puede ser entendida como una actividad específica humana, que se enmarca en el terreno de lo colectivo y que, es motivada por una plena conciencia de la dominación que se ha instaurado como único modelo desde 1492 con la invasión de los europeos, en razón de lo cual, motiva a tomar una posición radical frente a la dominación y proponer nuevas formas de organizarse, de pensar, de hacer, de crear, radicalmente contrarias a las que han sido impuestas a la fuerza y negando la posibilidad de un cambio. Una praxis de liberación que, además de un reconocimiento de la historia, no solo pasada, sino situada

en el presente y mirando firmemente hacia el futuro, lo que permite ir avanzando en hacer realidad lo utópico, pues de ello depende un cambio estructural en las condiciones de vida.

2. LA ESCLAVITUD, LA RESISTENCIA Y EL MODELO COLONIAL EN

BRASIL

El sistema mundo moderno/colonial sobre el cual el capitalismo se consolidó gracias a la expansión de las flotas comerciales, dio como resultado el “descubrimiento” de un territorio desconocido hasta ese momento del panorama europeo. Dicho descubrimiento, sumado a la exploración del continente africano y asiático, configuró un momento crucial para transformar el orden mundial vigente hasta ese momento, logrando así la conexión de los nuevos continentes con un modelo mercantil en auge en el centro de Europa.

Lo que siguió fue la invasión, saqueo y dominación del continente americano (o Abya Yala como también se le nombra), logrando la adecuación de un modelo económico basado en la explotación de las materias primas y los metales preciosos para el Viejo Continente. El sostenimiento del sistema capitalista se dio a partir del saqueo de los recursos de América. En ese sentido, es importante nombrar cómo la mano de obra utilizada para el proceso de explotación de las materias primas y los metales preciosos dependió en un primer momento de los nativos americanos, pero luego, retomando prácticas del sistema feudal, fue la esclavitud una institución que suplió dicha demanda. Por tanto, el tráfico transatlántico de africanos es una figura que se desarrolló durante la etapa colonial, para efectos de este trabajo, abordaremos especialmente algunas características del proceso colonial en Brasil, logrando ubicar así, el contexto en el cual se origina la Capoeira.

En resumidas cuentas, las líneas siguientes girarán en torno a una parte de la vida colonial que se dio en Brasil como colonia portuguesa, en la cual la esclavitud juega un papel preponderante en el impulso económico para el sostenimiento de un naciente sistema de producción que estará marcado por la explotación de unas naciones sobre otras bajo argumentos de superioridad de raza. Por tanto, no se puede perder de vista que la esclavitud es una institución insignia del modelo colonialista hegemónico. Posterior a esto, se describirán elementos que han sido señalados por varios investigadores como los orígenes de la Capoeira.

2.1. Mirada histórica sobre la esclavitud en Brasil

Para presentar el fenómeno de la esclavitud que se dio en Brasil se toma como fuente principal a los autores James Lockhart y Stuart B. Schwartz, en su libro *América Latina en la edad moderna*, publicado en 1992, el cual ha sido reconocido como uno de los libros más rigurosos en su investigación sobre la etapa colonial de la América española y el Brasil portugués. También estarán presentes otros autores apoyando las ideas y los postulados que se trabajan en este acápite.

2.1.1. Los inicios de Brasil (factorías y capitanías)

Los portugueses llegan a Brasil en 1500 producto de la navegación que habían emprendido hacia la India. En medio del camino encuentran costas desconocidas en donde entablan contacto con sus habitantes. La expedición al frente de Pedro Alvares Cabral le da por nombre a esta región “Tierra de la Santa Cruz” (Lockhart & Schwartz, 1992, p.173). Nombre que después es sustituido por el actual debido al árbol tintóreo conocido como palo de Brasil. Y es precisamente con este palo con el cual comienza un proceso primario de economía en dicha región.

La corona portuguesa no prestó atención a esta tierra durante los primeros 30 años, pues su interés estaba volcado a la India y sus recursos. Los que sí demostraron interés fueron los particulares, quienes motivados por la nueva tierra y el deseo de vivir nuevas aventuras, realizan un acuerdo de explotación con la corona, con lo cual,

se concedió un contrato de monopolio de la tala de árboles tintóreos a un grupo de inversores, cristianos nuevos, a condición de que explotasen la costa, se ocuparan de su defensa y, naturalmente, entregasen un porcentaje de sus beneficios a la corona. (Lockhart & Schwartz, 1992, p.174)

Estos contratos funcionaban a partir de factorías, en donde se construían fuertes que funcionaban como estaciones comerciales en lugares como islas y se designaba un administrador al frente de unos cuantos hombres. Estos, de origen portugués, obligaban a los

indígenas a talar los árboles y entregar sus troncos en las estaciones comerciales y a cambio recibían mercancía barata europea, pero novedosas y llamativa para los nativos. Este modelo de factorías es tomado de un modelo similar que se aplicaba en África.

Se puede decir entonces que este primer proceso económico de las factorías tiene los elementos similares a los de un trueque entre portugueses e indígenas y, aunque la tala era una práctica cotidiana entre los nativos, estos se vieron obligados por la fuerza a entregar más madera a cambio de baratijas. No había más interés de la corona que mantener un dominio prudente sobre Brasil a partir de los particulares y obtener ganancias moderadas.

Pero rápidamente las costas de Brasil comenzaron a ser visitadas tanto por españoles como por franceses, los cuales representaban una amenaza directa sobre el monopolio de la madera tintórea. Los franceses, especialmente, motivados por estos tintes y siendo conocedores de la demanda que estos tenían en Europa, empezaron a promover particulares que tenían también deseos de explotar la madera en las costas brasileñas. Esto representaba una fuerte competencia y unas tensiones inminentes, no solamente por la tierra, sino también por la navegación y las rutas comerciales de ultramar y África.

Esta situación llevó a que se organizaran expediciones militares con el fin de limpiar las costas brasileñas, pero rápidamente la corona se dio cuenta de que debía ejercer dominio total sobre esta región o la perdería ante sus rivales europeos al acecho. Y es así como se produce una gran expedición en 1530 para alejar definitivamente a los franceses de las costas brasileñas y establecer asentamientos permanentes. Esto llevó a que el comandante Martim Afonso de Sousa, al que se le habían otorgado poderes judiciales y administrativos de parte de la corona, limpiara las costas capturando barcos franceses y fundara en 1532 la ciudad de Sao Vicente (Cf. Lockhart & Schwartz, 1992).

Se puede hablar entonces que la necesidad de defender una economía apenas emergente y mantener el dominio sobre un nuevo territorio, fue lo que presionó a los portugueses a desarrollar un proceso de colonización y poblar esta región empezando por las costas. Situación que da pie a que se modifique el modelo de factorías por un modelo de capitanías.

Este modelo de capitanías consistía en generar concesiones o donaciones (donatarios) como favor de la corona a personajes distinguidos de la realeza portuguesa o a heroicos caballeros

que habían combatido en nombre de Portugal. Básicamente era un modelo portugués que habían utilizado durante la etapa medieval. Pero esta vez, contando con los intereses de algunos particulares, la corona portuguesa había diseñado contratos que consistían en relaciones directas con el Estado, jurisdicciones especiales que se crearon y apoyo militar bajo la intención de obtener un desarrollo económico y colonizar las costas brasileñas.

Las capitanías no se basaban en un sistema feudal, “estaban concebidas como recompensa por servicios prestados y no dependían de ninguna de las tradicionales obligaciones feudales del vasallo hacia su señor” (Lockhart & Schwartz, 1992, p.176), su propósito, por tanto, era conseguir desarrollo económico y promover la colonización de las extensas costas brasileñas. Uno de los principales beneficios que tenían los donatarios eran las sesmarías (concesiones de tierra). Al darse estos privilegios, se esperaba que los colonos se motivaran a llegar a Brasil para generar asentamientos, situación que se dio de esta manera. Los grandes nobles portugueses no demostraron alguna intención por hacerse acreedores de tierras en esta nueva región, pero, para la pequeña nobleza y algunos hidalgos mediadamente acomodados, fue la oportunidad perfecta para obtener una mejor posición en la vida económica de Brasil.

A Brasil se le dividió en quince capitanías con las cuales se esperaba copar la mayor cantidad de tierra a partir de asentamientos, ingenios de azúcar, ganado y puertos. Como estrategia de colonización, se esperaba que las capitanías pudieran tener desarrollos similares tanto poblacionales como económicos, pero este triunfo no estaba mediado solamente por las intenciones de la corona y los beneficios que otorgaban.

El crecimiento y la estabilidad de las capitanías dependían en gran medida de las relaciones que lograban establecer con los indígenas, pues de estos provenía la mano de obra para la explotación de madera y para los ingenios de azúcar, lo que permitía que este modelo sobreviviera. Además de esto, era necesaria la experiencia previa en el modelo de capitanías y sesmarías, algo que casi ningún donatario poseía. También eran importantes los recursos y las relaciones que se lograban obtener para las inversiones de capital por parte de particulares portugueses.

Por ejemplo, en la región suoriental, en donde no se dio un proceso de mestizaje debido a que los colonos llegaron con sus matrimonios, la relación con las comunidades nativas fuera hostil y los procesos de comercialización insipientes o nulos. En la región nororiental, la

situación fue bastante diferente, allí las mujeres eran escasas y los hombres tomaron a varias mujeres indígenas por esposas y concubinas, lo que generó un afianzamiento de las relaciones de los colonos con tribus indígenas, así como una relación comercial estable. La capitania de Pernambuco es un buen ejemplo de una capitania próspera, no solo por la relación entre colonos e indígenas, que llevó incluso a que se prestaran ayuda para defenderse y atacar otras tribus, sino por la capacidad de administración que tenía el señor donatario, quien propulsó la economía a partir de las inversiones que desde Lisboa pudo conseguir para inyectar recursos a los ingenios de azúcar (Cf. Lockhart & Schwartz, 1992). Tanto fue su éxito, que para 1585 Pernambuco era una plantación colonial con más de sesenta ingenios de azúcar.

Pernambuco fue una excepción dentro de las capitánias, pero en general, el fracaso de las capitánias donatarias fue inminente, no solo por los problemas que se enunciaron anteriormente, sino por la concepción que los colonos tenían sobre la forma de vida en las nuevas tierras brasileñas. Para los colonos, “Brasil significaba la movilidad social mediante la adquisición de tierras y la oportunidad de vivir «noblemente rodeados» de sus familias y dependientes” (Lockhart & Schwartz, 1992, p.181), condición que los puso en contra de las medidas que tomaban los señores donatarios para ejercer el control. Esta situación se presentó incluso en Pernambuco.

Debido a los fracasos de las capitánias y viendo cómo el comercio de azúcar se comenzaba a dar en Brasil, la corona decidió hacerse cargo de nuevo del control de la región, no en su totalidad, pues solo las costas eran los terrenos donde había colonización. Aún así no fue posible abolir las capitánias por completo, en muchos lugares el poder se fue heredando, como tampoco desaparecieron las formas sociales que se habían hecho manifiestas en las capitánias como modelo de producción en Brasil.

Motivada por la necesidad de una nueva forma de gobierno y la búsqueda de nuevas opciones mercantiles, como las minas de esmeraldas que se habían encontrado en otras regiones latinoamericanas, la corona portuguesa designa a Tomé de Sousa como gobernador general de Brasil y le otorga especiales poderes jurídicos y administrativos. Y en 1549 la capital real es mudada para Salvador, en Bahía de todos los Santos. Este cambio de capital se dio también, por la falta de un señor donatario al frente de la capitania, lo que la dejaba sin una

autoridad, a la par que se motivaba la producción de azúcar como opción económica fuerte diferente al palo tintóreo de Brasil.

De la mano de este nuevo gobierno central llegaron también tesoreros reales, funcionarios administrativos, colonos, artesanos, soldados y un grupo de 6 jesuitas, así como exploradores mineros particulares y traficantes de esclavos. Estas figuras representan los nuevos aires que se marcaban en el Brasil colonial. Esta nueva era colonial iba a estar marcada por una disimulada penetración hacia el interior de la región sin ningún logro significativo para la corona y el modelo de una colonia de plantaciones tropicales capitalizadas desde Europa y creada en la periferia de la economía europea para abastecer un mercado creciente (Cf. Lockhart & Schwartz, 1992). El poblamiento siguió dándose en las costas debido a que era lugar histórico de los primeros asentamientos, además de una tierra y un clima adecuado para la producción de azúcar en los ingenios, la cual era exportada desde los puertos.

2.1.2. Los ingenios de azúcar

En Brasil, el nombre que recibe el modelo de plantación de azúcar es el de ingenio (*engenho*), que hace referencia al molino de azúcar, el cual es solo una parte dentro de las fases de producción, pero ciertamente luego se convierte en el nombre que designa todo un complejo de infraestructuras y personal que hacían parte del conjunto del modelo. El azúcar representaba una nueva posibilidad de establecer una economía en crecimiento que no dependiera exclusivamente de la madera que se exportaba, pero su producción no era igual de simple que con la tala de árboles. De hecho “desde 1570-1680, Brasil fue, con mucho, el mayor productor y exportador de azúcar del mundo” (Mauro, 1984, p.140). Para lograr producir el azúcar era necesario un extenso proceso agrícola y técnico, lo cual determinaba no solo la relación económica, sino también las relaciones sociales presentes.

Las condiciones bajo las cuales se trabajaba en los ingenios eran bastantes pesadas. Empezando porque las jornadas laborales contemplaban de dieciocho a veinte horas, en medio del calor y el fuego de las calderas. Además de ello, los problemas de asistencia médica, de vivienda y de alimentación, hicieron que se presentaran altos índices de

mortalidad y de enfermedades. Esto se vuelve aún más problemático reconociendo el auge en el cual se desarrollaron los ingenios azucareros por gran parte de la región litoral de Brasil.

El ingenio no era solamente una unidad de producción, sino que era una unidad social sobre la cual se estructuraba la tierra, la fuerza de trabajo, el capital y las relaciones sociales. Como complejo para la producción, el ingenio era el centro de todo el ejercicio, en él se encontraba la casa grande (hacienda del señor del ingenio y su familia), la senzala (sitio de alojamiento de los esclavos), la capilla, los alojamientos para los técnicos (herrereros, mecánicos, carpinteros y capataces), el molino y las calderas. Alrededor de este se encontraban los labradores de caña, que se convertirían en un grupo social diferenciado; los corrales que provenían de ganado y bueyes al ingenio; los poblados de los jesuitas enviaban indígenas a laborar de manera asalariada y los cultivos de mandioca y algodón ayudaban con la alimentación; finalmente, estaban las rutas de transporte que llevaban hacia el puerto azúcar y ron, pero que también posibilitan el flujo de ropa, esclavos, artesanos, vino y elementos de almacén desde el puerto hacia el ingenio (ver figura 1).

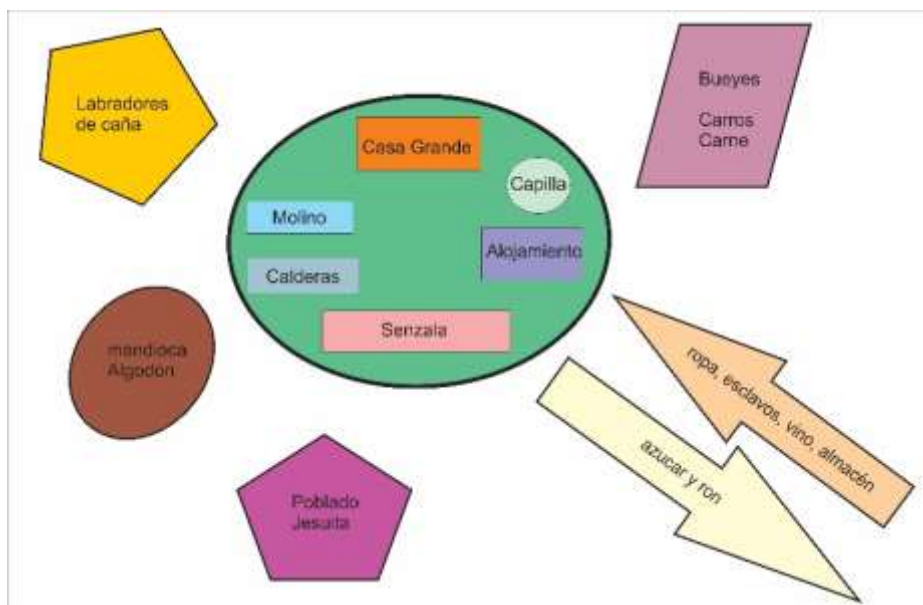


Figura 1. Ingenio de azúcar. Tomado de Lockhart y Schwartz, 1992, p.200.

Pero los ingenios también representaban las capas de la sociedad que habitaban alrededor de la producción de caña. A la cabeza, se encontraban los señores de los ingenios, quienes no provenían necesariamente de una casta real, pero que habían logrado hacerse con el dominio

general de los ingenios y manejaban los negocios comerciales, lo cual les representaba un alto reconocimiento de la “nobleza” brasileña. Rápidamente, los señores de los ingenios comenzaron a ostentar una vida llena de lujos, la cual era mera apariencia, pues si se daban dos cosechas desfavorables perdían todo lo que poseían. Era sin duda un estatus que implicaba un riesgo.

Para evitar estas pérdidas se hicieron presentes los modelos de aparcerías, con los cuales se intentaban reducir los riesgos que se asumían en cada cosecha. Los destinatarios de estas aparcerías serían en su mayoría blancos incapaces de tener capital suficiente para poseer molinos y calderos, pero que contaban con alguna fuerza de trabajo asalariada o esclava para poder cosechar la caña. A estos se les llamó labradores de caña. No eran los labradores un grupo homogéneo, pero sí libre. Podían variar entre hombres de origen noble nacido en Brasil, hombres de color que habían recibido su libertad o también miembros retirados del ejército que se habían dedicado al comercio (Cf. Lockhart & Schwartz, 1992). Pero la población libre no solo correspondía a los labradores de caña, diferentes grupos sociales como los artesanos o los mecánicos se hacían presentes en algunas de las funciones del ingenio lo cual los llevaba a ser asalariados. Finalmente se encontraban los esclavos, entre los cuales se distinguían los indígenas que habían sido perseguidos y los negros que eran traídos de África o habían nacido esclavos en Brasil. Estos eran encargados de las labores más pesadas dentro de las cosechas, los molinos o los calderos (ver figura 2).



Figura 2. *Jerarquía social*. Tomado de las descripciones de Lockhart y Schwartz, 1992, pp.204 – 210.

2.1.3. La esclavitud y sus implicaciones en el modelo colonial

Para entender el proceso de esclavitud negra que aconteció en Brasil es necesario nombrar los antecedentes de esclavitud que se dieron en esta región, concretamente con los nativos indígenas. De esta manera, es posible comprender el momento en el cual el comercio transatlántico de esclavos africanos se hace una necesidad, dadas las complicaciones con la mano de obra indígena.

La esclavitud indígena que se dio en un comienzo estuvo relacionada con la obligación que tenían los nativos para cortar palos de madera tintórea para entregarla en los fuertes de las factorías. Una especie de trueque bajo el cual se intercambiaban productos entre los colonos y los nativos, mediado siempre por las baratijas que los europeos podían ofrecer a los indígenas. Las exigencias de las exportaciones comenzaron a ser más fuertes, con lo cual el mero trueque ya no fue suficiente para cumplir esa demanda. A la par de esto, el nativo comenzaba a interpretar que su trabajo podría representar más cosas a cambio, con lo que sus exigencias para el trueque fueron cada vez mayores. En esos momentos, la mano de obra era garantizada exclusivamente por los indígenas, lo que generó una disputa entre los taladores de árboles y los colonos por obtener en mayor manera la mano de obra nativa. Dicha situación llevó a que los colonos portugueses recurrieran a la esclavitud como forma de garantizar mano de obra para sus labores (Cf. Lockhart & Schwartz, 1992).

Con el paso del modelo de factorías al modelo de capitanías donatarias, como lo vimos anteriormente, van apareciendo los ingenios de azúcar como una economía emergente que necesitaba de mano de obra fuerte y resistente. Esta exigencia llevó a un cambio abrupto en la forma de vida de los nativos, los cuales pasaron de un trabajo que conocían perfectamente como la tala de árboles, a integrarse a la producción agrícola que requería mayor esfuerzo, tiempo y sacrificio. Esto es algo que los indígenas no estaban dispuestos a tolerar, pues los alejaba de sus prácticas culturales ancestrales. Sin duda alguna, estos descatos representaron una esclavización más directa y violenta, que implicaba sometimiento extremo y desarraigo de sus costumbres. Así también lo referencia Herbert Klein (1993) al comentar que “La utilización de trabajadores esclavos indígenas, adoptada por los portugueses, tuvo éxito sólo en parte, debido en gran medida al escaso número de indígenas y a su muy alto grado de

susceptibilidad a las enfermedades europeas” (p.7). Esto también estaba relacionado con la baja población sedentaria indígena en el territorio brasileño, esto quiere decir que no construían grandes ciudades o establecían prácticas completamente sedentarias y territorializadas. Esto generó que alguna parte de la población nativa se adentrara en la selva o en sitios no explorados por los colonos portugueses, generando aún más la necesidad de mano de obra para trabajar en la naciente producción de azúcar.

La situación de esclavitud de los indígenas tuvo una posición de rechazo por parte de los jesuitas, los cuales se encontraban en una buena posición política, social y económica, lo que les permitía abogar por los nativos y promover soluciones alternativas para obtener la mano de obra sin que se recurriera a la esclavitud. Es así como “los jesuitas pretendían crear un campesinado indio como solución opuesta a la esclavización propuesta por los colonos” (Lockhart & Schwartz, 1992, p.186), su principal argumento era que bajo la supervisión de ellos y con ayuda del evangelio, se podría hacer conversión y adaptar a los indígenas al modo de vida portugués. Esta fue una disputa que se dio entre colonos y jesuitas, la cual nunca tuvo una victoria concreta para alguna de las partes. Ya para 1560, la idea de la conversión por parte de los jesuitas había sido desechada en razón de la falta de resultados, ante lo cual, dicha comunidad religiosa se resignó a “facilitar hombres libres (forros) como mano de obra para los colonos a cambio de un salario y vigilancia de los jesuitas, así como la organización de auxiliares para la defensa contra indios hostiles e intrusos extranjeros” (Lockhart & Schwartz, 1992, p.186), con lo cual su acción estuvo dirigida a unos cuantos poblados.

Las condiciones para los indígenas no fueron las mejores, debían escoger entre un trabajo forzado al que no estaban acostumbrados como lo era el ingenio de azúcar, soportar las medidas restrictivas y de adiestramiento de los jesuitas, soportar una gran epidemia que diezmó la población indígena cercana a la costa en general o, huir hacia el interior del país. Durante un momento en el cual se necesitaba de mano de obra para el impulso de la economía que dependía únicamente de los nativos, en donde su población se encontraba diezmada y en donde los jesuitas constantemente evitaban las grandes campañas de esclavización indígena, los portugueses se vieron en la tarea de buscar otra forma de mano de obra: el comercio trasatlántico de esclavos (Cf. Lockhart & Schwartz, 1992), el cual ya habían manejado en Europa.

Hay que aclarar que “América Latina fue la primera receptora de esclavos y tuvo en Cuba y Brasil los sistemas de esclavitud más antiguos del hemisferio” (Klein, 1993, p.26) y aunque los primeros esclavos africanos ya habían llegado con los primeros portugueses que arribaron a nueva tierra, para cumplir con labores de servidumbre y, aunque desde 1540 ya se habían tramitado los permisos para importar esclavos negros, es después de 1560 que se comenzó a dar en cantidades mayoritarias. De hecho, M. Luiza Marcílio (1990) afirma que

la importación de esclavos africanos a Brasil fue autorizada, según parece, en 1549, aunque ya desde 1535 se los podía encontrar trabajando en las plantaciones de caña de azúcar de Sao Vicente, y en 1570 había miles de ellos empleados en los *engenhos* azucareros. (p.53)

Esta consideración, no solo representa la concepción de la esclavitud propia de los ibéricos, sino que funciona perfectamente para determinar el papel que asumieron los esclavos negros particularmente en Brasil. Por un lado, estaban acostumbrados al trabajo agrícola, pues muchas de sus tribus lo tenían como una práctica para el sustento de su comunidad; por otro lado, su aguante a la explotación y sus capacidades biológicas, los llevaron a ser considerados “mejores” que los indígenas, a tal punto de pensarse que lo que hacía un negro lo realizaban tres indígenas.

Con la consolidación de los ingenios de azúcar como una actividad económica masiva en Brasil y con la falta de mano de obra para trabajar en tales ingenios, el tráfico trasatlántico de africanos esclavos cobró dimensiones extremas, se calcula que “entre 1550 y 1800, el Brasil recibió probablemente unos dos millones y medio de esclavos africanos” (Lockhart & Schwartz, 1992, p.204). Mientras más aumentaban las exportaciones de azúcar, más se importaban esclavos traídos de África, esto obedecía a los altos costos que tenía el comercio de esclavos africanos (Cf. Klein, 1993). De manera directa, esta situación llevará a que entre los siglos XVI y XVIII, la mayor cantidad de población de Brasil sea de origen africano (Ver imagen 1).

CUADRO 7. Población esclava estimada de América a fines del siglo XVIII

<i>Región/Colonias</i>	<i>Esclavos</i>
Caribe	1 122 000
Indias Occidentales Francesas	575 000
Indias Occidentales Británicas	467 000
Indias Occidentales Españolas	80 000
Brasil	1 000 000
EEUU	575 420
América Hispana Continental	271 000
México y América Central	19 000
Panamá	4 000
Nueva Granada	54 000
Venezuela	64 000
Ecuador	8 000
Perú	89 000
Chile	12 000
Río de la Plata	21 000
TOTAL	2 968 420

Imagen 1. Cuadro de la población esclava estimada en América a finales del siglo XVIII. Tomado de Klein, 1993, p.24.

Podemos acercarnos a la dimensión de lo que representó el comercio transatlántico de esclavos a partir de las siguientes imágenes tomadas del artículo Herbert Klein (1993) llamado *Las Características demográficas del comercio Atlántico de esclavos hacia latinoamérica*, las cuales permiten revisar las cifras de africanos traídos al continente y poder compararlas con las cifras de otros países de la región (ver imagen 2).

Período	Europa	Islas del Atlántico	S. Tomé	Hispano-américa	Brasil	Índias Occid. Británicas	Índias Occid. Francesas	Norteamérica Brit.-EEUU	Índias Occid. Danesas y Holandesas	TOTAL	Por año
1451-1475	12,5	2,5								15,0	0,6
1476-1500	12,5	5,0	1,0							18,5	0,7
1501-1525	12,5	5,0	25,0							42,5	1,7
1526-1550	7,5	5,0	18,8	12,5						43,8	1,8
1551-1575	2,5	5,0	18,8	25,0	10,0					61,3	2,5
1576-1600	1,3	2,5	12,5	37,5	40,0					93,8	3,8
1601-1625	0,3		12,5	75,0	100,0					187,8	7,5
1626-1650	0,3		6,3	52,5	100,0	20,7	2,5			182,3	7,3
1651-1675	0,3		2,7	62,5	185,0	69,2	28,8		20,0	368,5	14,7
1676-1700	0,3		2,4	102,5	175,0	173,8	124,5		24,0	602,5	24,1
1701-1720				90,4	292,7	160,1	166,1	19,8	126,0	855,1	42,8
1721-1740				90,4	312,4	198,7	191,1	50,4	83,3	926,3	46,3
1741-1760				90,4	354,5	267,4	297,8	100,4	86,7	1 197,2	59,9
1761-1780				121,9	325,9	335,3	335,8	85,8	105,0	1 309,7	65,5
1781-1810				185,5	605,9	439,5	357,6	91,6	83,0	1 763,1	88,8
1811-1820				177,8	327,7		18,8	10,0		534,3	53,4
1821-1830				103,5	431,4	0,4	57,9	2,0	0,1	595,3	59,5
1831-1840				207,0	334,3	10,2	0,6			552,1	55,2
1841-1850				54,6	378,4					433,0	43,3
1851-1860				122,0	6,4		12,5	0,3		141,2	14,1
1861-1870				32,6			5,9			38,5	3,9
TOTAL	50,0	25,0	100,0	1 643,6	3 979,6	1 675,3	1 599,9	360,3	528,1	9 961,8	33,2

Imagen 2. Cantidades estimadas de esclavos en el tráfico del Atlántico hacia Europa y América, 1451 - 1870 (en miles). Tomado de Klein, 1993, p.9.

Lo que muestra la tabla anterior permite entender que por cerca de cuatrocientos años a América desembarcaron cerca de diez millones de africanos, de los cuales el 56% arribaron a las regiones hispana y portuguesa, una cifra de casi 5,6 millones (Cf. Klein, 1993). De este porcentaje, como se mencionó anteriormente, 2´5 millones estuvieron concretamente el Brasil.

Una imagen más detallada permite ver cómo Brasil fue la primera región en recibir esclavos africanos en cantidades gigantescas, antes que el resto de América, algo que obedece también al buen momento de las flotas y compañías esclavistas, directamente proporcionales a las necesidades de mano de obra de la producción en Brasil (Ver imagen 3).

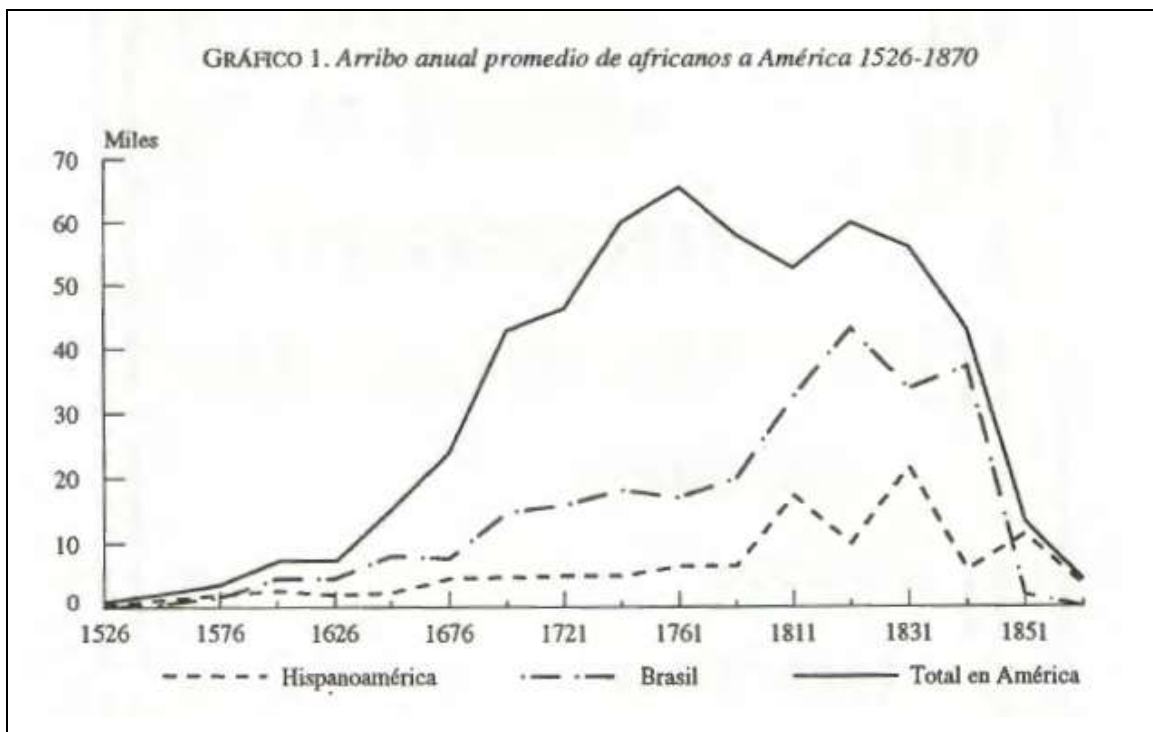


Imagen 3. Arribo anual promedio de africanos a América 1527 - 1870. Tomado de Klein, 1993, p.10

El transporte de los negros africanos también tenía una lógica determinada. Al ser capturados en diferentes regiones de África, las costumbres, la lengua y los lazos de sangre eran diferentes, a tal punto de no ser reconocidas entre ellos mismos, condición que estaba plenamente planificada con el objetivo de que los esclavos no logran generar una rebelión en contra de sus amos. Además, los propietarios esclavistas también tenían un particular interés en impedir una estabilidad familiar entre los africanos, de manera que no pudiesen consolidar una capacidad productiva (Marcílio, 1990, p.53). Esta situación, además, fue apoyada por la diversidad cultural que poseían los esclavos, los cuales no reconocían muchos elementos en común.

Estamos ante un modelo comercial basado en el tráfico de africanos para el trabajo forzado en Brasil, un modelo que no comenzaba al llegar al territorio brasileño, sino que, desde la salida en los puertos de Luanda, Mozambique o Benguela, las condiciones de viaje eran atroces y las tasas de mortalidad siempre fueron muy grandes –esta es una condición general de todo el transporte de esclavos africanos en América- (Cf. Klein, 1993). Los navíos esclavistas mantenían los suministros necesarios para garantizar que los esclavos intentaran llegar con vida a tierra firme, pero “Las muertes ocurridas en las travesías se debían a diversas

causas, en su mayor parte a trastornos gastrointestinales, con frecuencia provocados por la calidad de los alimentos o del agua disponibles en el viaje, y a las fiebres” (Klein, 1993, p.22).

Después, la vida en los ingenios azucareros no era mejor, los africanos se vieron sometidos a crueles castigos para trabajar, a la par que el nivel de mortalidad aumentaba dadas las condiciones infrahumanas del modelo de ingenio, como la falta de alimento saludable, salud básica y descanso oportuno entre los turnos de trabajo. Esto produjo una necesidad constante de mano de obra negra, lo que mantenía el comercio de esclavos de manera constante también. Y es que no había intención alguna de mejorar las condiciones de vida de los esclavos, pues se estimaba que un esclavo podía pagar su inversión en cinco años de trabajo, ante lo cual podía dejarse morir para ser sustituido con un esclavo nuevo, joven y menos golpeado.

La tradición ibérica de la esclavitud no solamente marcaba la economía, sino que permitía una serie de “libertades” amparadas en el derecho romano, la doctrina de la Iglesia y el patriarcalismo. Estas permitieron a los negros mantener una parte de sus tradiciones, siempre y cuando se aceptara el catolicismo, algo que muchos aceptaron exteriormente, ya que, en sus lugares más íntimos, se mantenían sus creencias y su fe. La cultura afro fue algo que intentaba permanecer al margen de los portugueses, pero tanto los unos como los otros tuvieron un proceso de mestizaje cultural. En este, los negros adoptaban prácticas portuguesas como la lengua, la mercancía y el cristianismo y, los portugueses, se acercan a su cocina, su música, su lengua, sus rituales y sus prácticas curativas, a través de las mujeres que tomaban como niñeras, amantes o esposas. Cabe recordar que la cantidad de hombres doblaba la cantidad de mujeres, lo que generó un mestizaje inminente con los colonos portugueses (Cf. Lockhart & Schwartz, 1992).

Pero también existían formas que permitían a los esclavos acceder a su libertad. La más conocida era la *manumisión*, la cual era una práctica romana en la cual la libertad le era otorgada a un esclavo por afecto, favores prestados, méritos, cualidades personales o por buena voluntad del amo. En el caso de Brasil, la manumisión podía darse gracias a que las mujeres que trabajan en los oficios hogareños, criaban a sus hijos en la casa de sus dueños, quienes podían ser liberados bajo decreto de sus amos. También se hizo común la

manumisión por compensaciones o por pago de su libertad. Ciertamente, esta forma lograba mantener una obligación de los esclavos -ahora libres- con sus amos. Lockhart y Schwartz (1992) comentan que las manumisiones siguieron aumentando “dando paso poco a poco a una clase de hombres libres, antiguos esclavos, que empezaron a ocupar ciertos papeles y funciones intermedias en la vida brasileña” (Lockhart & Schwartz, 1992, p.207).

Otra de las formas de acceder a la libertad por parte de los esclavos era huyendo. Esta forma fue una constante en todas las plantaciones e ingenios de azúcar, a tal punto que los colonos dueños de las haciendas crearon misiones para cazar a los fugitivos, dando paso así a una clase de cazadores de esclavos, los cuales eran considerados profesionales cazadores. Estos cazadores en su mayoría eran indígenas o ex esclavos que sabían rastrear a los fugitivos. Pero los esclavos no huían necesariamente solos, “los esclavos fugitivos se reunían con frecuencia para formar poblados independientes (mocambos o quilombos, palabras de origen africano, en Brasil; palenques en la América española)” (Lockhart & Schwartz, 1992, p.207). Estos quilombos tenían la posibilidad de ofrecer oportunidades a los negros para retomar o construir nuevas formas sociales que fueran diferentes a las establecidas por los colonos. Se puede decir que los quilombos fueron un espacio donde la vida podía darse de manera diferente. El mismo término de quilombo es producto de una transferencia cultural, ya que, en Angola, *kilombo*, era el nombre que recibían los poblados militares que se construían, no por lazos de familia o de clanes, sino por el ejercicio militar y la guerra (Cf. Lockhart & Schwartz, 1992).

Y aunque los quilombos eran poblados pequeños, la necesidad de construir un espacio fuerte capaz de albergar más africanos esclavizados y defenderse de los cazadores de esclavos, llevó a que en una región del norte de Bahía y sur de Pernambuco, Alagoas, se construyera un importante quilombo llamado Palmares, el cual sería ícono de la resistencia negra contra los portugueses, llegando al punto de declarar la guerra y mantener enfrentamientos no solo con los portugueses, sino también con los holandeses.

Hasta aquí hemos descrito de manera breve una parte de la historia colonial de Brasil, problematizando sobre la forma en que la esclavitud como una práctica insignia de la colonización se desarrolló como parte del modelo económico del sistema mundo moderno/colonial. Luego de presentar este contexto, se puede dar paso a presentar un

acontecimiento que, en sintonía con la investigación, es un punto clave para alcanzar los objetivos trazados, a saber, el origen de la Capoeira dentro del contexto de la esclavitud en Brasil.

2.2. Sobre el origen de Capoeira y su relación con la esclavitud

La Capoeira es conocida comúnmente como una expresión cultural de origen afro-brasileño, que tiene su origen durante el periodo de la esclavitud negra en Brasil. Justamente ha sido este contexto el que hemos querido describir anteriormente, ello con el fin de presentar las condiciones y factores que rodean el origen de la Capoeira, de manera que, al final de este trabajo, se pueda justificar por qué puede ser considerada una praxis liberadora. Es por tal razón, que en este apartado se va a hablar sobre la Capoeira y su relación con la esclavitud negra en Brasil, buscando dar fundamentos sobre su origen y su importancia dentro de una lucha por la libertad. En tal sentido, los autores que se van a referenciar son en su mayoría investigadores en el campo de la antropología, sociología e historia. Cabe aclarar que, aunque se hace referencia a fuentes primarias sobre la esclavitud no es un trabajo estrictamente histórico, esta investigación no tiene acceso directo a ellas, por lo cual toma como referencia los postulados construidos por las fuentes académicas de referencia.

2.2.1. Generalidades sobre la Capoeira

Cuando se habla de la Capoeira se puede hablar de una expresión popular afro-brasileña que tiene su origen en los esclavos negros que fueron traídos de África para trabajar en las haciendas, ingenios y minas, así como en labores hogareñas y de comercio en Brasil. Esta práctica contiene elementos de arte marcial, danza, música, acrobacia, lucha y resistencia cultural. Hoy en día ha sido declarada patrimonio cultural inmaterial de la humanidad por la UNESCO⁶ en 2014.

⁶ El círculo de Capoeira <https://ich.unesco.org/es/RL/el-circulo-de-capoeira-00892>

Hablar de una fecha exacta sobre su origen es algo sumamente complejo, pero, es posible rastrearla entre los siglos XVI y XVII durante la llegada de africanos mediante el comercio transatlántico de esclavos para trabajar forzosamente en las labores coloniales de las ciudades y los campos en Brasil. Como elemento a rescatar, el proceso de esclavitud fue permisivo con las expresiones religiosas y culturales que habían mantenido vigentes los esclavos a su llegada al Nuevo Continente, algo que abonó terreno para mantener en secreto una práctica que vinculaba destrezas de defensa personal. Este momento puede ser entendido como uno de los factores que se pusieron en juego para desarrollar la Capoeira. En la actualidad, la Capoeira se ha expandido por el mundo entero y su práctica representa la historia viva de la lucha por la libertad de los esclavos, pero también como uno de los elementos identitarios más grandes de la cultura afro-brasileña.

Frente a su definición tampoco hay exactitud, según Soares (1998) y Santos (2002) debido, en gran medida, a que las personas que hicieron sus veces de cronistas no tenían un conocimiento vasto sobre las lenguas nativas brasileñas y menos sobre la diversidad de lenguas africanas. Las versiones que se encuentran toman como fuente central el legado oral que se fue heredando entre los esclavos y sus familias, así como las narrativas de los cronistas que realizaban un registro literario basado en la interpretación que ellos mismos daban a lo que escuchaban hablar.

Se pueden reconocer algunas definiciones que se han hecho populares tanto entre los practicantes de la Capoeira como entre historiadores de la Capoeira. Una de ellas es la de Soares (1998) quien establece que el término de Capoeira viene dado por una conexión entre el prefijo *capo* de la lengua Tupí-guaraní que representaba a las personas y una palabra brasileña que designaba tierra (terra) *eira*, con lo cual, Capoeira era la designación que se le daba a una población de extracto social bajo. Para Santos (2002) este término también viene dado por la lengua Tupí-guaraní que designa un lugar del bosque que fue acomodado para el cultivo y en donde los esclavos intentaban descansar. Otras de las definiciones a las que se hace referencia es a una especie de jaula en donde se llevaban todo tipo de mercancías, en especial aves y productos de caza, las cuales eran llevadas por los esclavos. De esa manera, “Capoeiro” era la jaula y los *Capoeiros* eran los que las cargaban (Soares, 1998). En Adorno (1987) se nombra que el uso del término Capoeira está relacionado a un lugar especial donde

encerraban a los esclavos y que tiene cierta semejanza con los galpones donde guardan las aves y gallinas.

Lo anterior es muestra de una conjugación entre la tradición oral de los esclavos y sus descendientes, los colonos presentes en este momento histórico y las búsquedas e interpretaciones de los investigadores e investigadoras que intentan atar hilos, de manera coherente, para responder a esta pregunta que ha marcado por años las investigaciones acerca de las expresiones africanas nacientes en Brasil.

2.2.2. Los esclavos

Al igual que pasa con las definiciones sobre el nombre de Capoeira, las versiones sobre el momento de emergencia son distintas y variadas, dependiendo de las fuentes que se trabajen. Según Santos (2002), existen dos grandes relatos acerca de la forma en la cual se originó la Capoeira, relatos que van a influir fuertemente en las concepciones de corrientes de Capoeira que se van a consolidar a mediados del siglo XX. Un relato afirma que la capoeira fue creada en África y que los negros ya la traían dentro de su expresión cultural; el otro relato afirma que la Capoeira se dio en Brasil gracias al ingenio de los africanos bajo las condiciones de esclavitud a las que fueron sometidos. Aún así, es posible marcar los orígenes de la capoeira en el siglo XVI aproximadamente, durante el proceso de comercio transatlántico de africanos y que conllevó la persecución, secuestro y esclavitud de tribus nativas negras para ser traídas al Nuevo mundo.

La esclavitud y la Capoeira tienen una relación ya que se puede manifestar que durante este proceso es que se gesta la Capoeira como una práctica funcional de los esclavos para poder romper el yugo y el cautiverio al que estaban sometidos, buscando de esta forma su libertad. Su comienzo fue muy sutil, pero, empezaron a utilizarla a su beneficio y después de varias etapas y coyunturas llega hasta lo que conocemos hoy en día en las rodas⁷ de Capoeira.

⁷ Es un círculo de personas en el cual se realizan los juegos de Capoeira y se demuestran las destrezas corporales al ritmo de la música

Según Soares (1998), las regiones de Rio de Janeiro, Salvador y Recife se convirtieron en los grandes centros urbanos y rurales en donde más se concentró la población esclava que servía tanto en los ingenios de caña, como en labores domésticas de los mismos o labores hogareñas de la ciudad. En medio de estas labores de esclavitud es que se puede mencionar que va apareciendo un contexto de combate, como lo menciona Karasch en una investigación de 1960 (en Soares, 1998) al plantear que

una teoría afirma que esta [La Capoeira] surgió entre los hombres esclavos de Rio que cargaban productos en grandes cestas conocidas como Capoeiras, en sus cabezas. En cuanto trabajaban en las calles urbanas, en las playas, en los mercados, ellos aprendían a proteger su mercancía soltando ellos mismos fuertes golpes con los pies y la cabeza, eventualmente lo utilizaban en forma de danza. (Soares, 1998, p.34)

Karasch además, encuentra que estos tipos de golpes son como “una danza-lucha que es desenvuelta por los angolanos de Brasil en las plantaciones durante los siglos XVIII y XIX” (Soares, 1998, p.35).

Estos datos dan cuenta de la presencia de danzas que utilizan golpes de lucha, presentes tanto en lugares urbanos como en zonas rurales, esto puede coincidir con los rituales y expresiones culturales de lucha que muchas de las comunidades negras de África lograron mantener pese a la esclavitud. Un claro ejemplo de ello es la danza de las cebras (N’golo) que se asemeja a los movimientos de Capoeira al imitar los animales en algunos de sus golpes, movimientos que se mantienen actualmente en la práctica de la Capoeira (Cf. Soares, 1998).

2.2.3. La senzala

La vida de los esclavos en medio de los ingenios de azúcar era completamente deshumanizada, a tal punto que sus lugares de descanso no contaran con las condiciones mínimas para sobrellevar una carga de trabajo forzado. Es así como las Senzalas, los lugares en donde descansaban los esclavos, eran construcciones rústicas y pequeñas donde el hacinamiento, la falta de higiene y las enfermedades, rondaban de manera permanente a la gran cantidad de esclavos. No muy lejos de donde se encontraban las senzalas estaba la Casa-

Grande, el lugar de vivienda de los dueños de las haciendas o los ingenios de azúcar y quienes, además, situaban los dormitorios de los capataces muy cerca para que cumplieran como autoridad para la disciplina y el trabajo (Cf. Adorno, 1987).

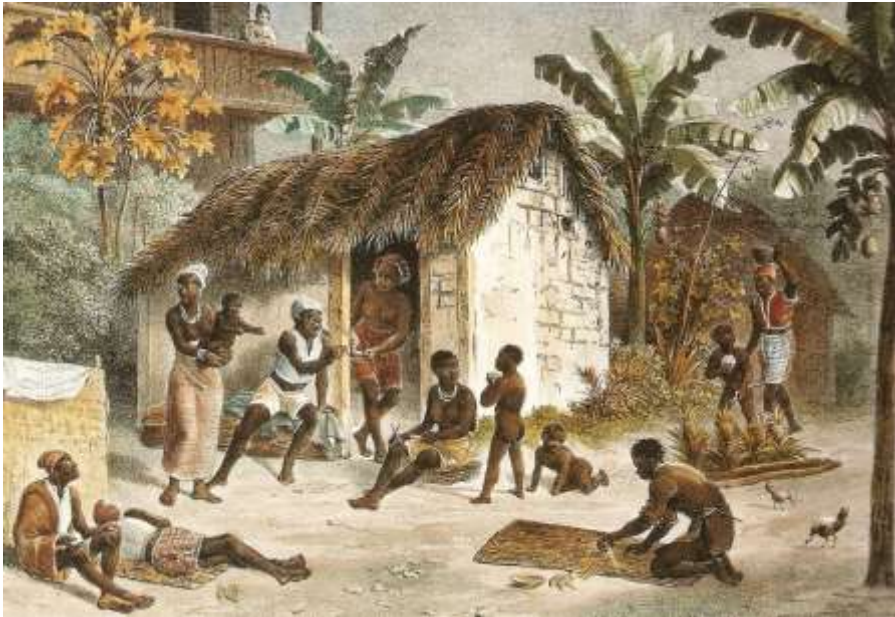


Imagen 4. La senzala. Imagen revisada el 15 de junio de 2020 en <http://reportebrasil.com/2017/05/05/proyecto-ley-trabajadores-rurales-prepara-regreso-las-senzalas/senzala/>

La vida que se desarrollaba dentro de las senzalas era particular, allí ocurría otro escenario de mestizaje distinto al que se daba entre los europeos, indígenas y negros esclavos. En primer lugar, los hombres estaban separados tanto de mujeres como de niños, a la vista de todos estaban los lugares para el castigo. Muchos de los esclavos provenían de regiones africanas diferentes y ni siquiera reconocían la lengua de los otros, lo único que lograban compartir y entender era su alto sentido religioso y su condición de esclavitud, algo que pudo llegar a ser determinante para los momentos venideros (Cf. Adorno, 1987).

La senzala, entonces, se convertiría en aquel recinto de pertenencia de los esclavos, los cuales no poseían más que sus desgracias y la obligación de trabajar para no recibir castigos o morir. Es así como este lugar va a cumplir una labor esencial al propiciar que los negros esclavos se pudieran ver a la cara, reconocerse e identificarse como personas en cautiverio. Además, este escenario pudo haber sido crucial para empezar a compartir sus creencias, sus mitos creacionistas, sus costumbres y hasta sus miedos.

La senzala puede entenderse como uno de los primeros espacios en los cuales pudo expresarse lo ritualístico y cultural de las diferentes etnias africanas al interior de un ingenio. Puede entenderse, además, como uno de los lugares para lamentarse en silencio por el suplicio del cautiverio. En este contexto de la senzala, la manifestación cultural pudo haber comenzado a tener fuerte presencia. Pese a que no existe una investigación concreta sobre el papel que jugó la senzala más allá de ser un lugar de descanso, puede ser posible que ésta fuese un lugar en donde la necesidad de romper las cadenas de la esclavitud comenzó a calar profundo en el deseo de hombres, mujeres y niños.

2.2.4. Los quilombos

Las fugas, los asesinatos de capataces y la rebeldía generalizada, fueron una consecuencia de las condiciones infrahumanas en las que estaban los esclavos negros, algo que puso en vilo el normal desarrollo de muchos ingenios de azúcar y alertó a los colonos. Debido a la inconformidad que se iba acrecentando y a la necesidad de salir de la condición de esclavitud, los esclavos fugados encontraron en la selva espesa y la abundante palma una oportunidad para sobrevivir de manera colectiva y comenzar una vida diferente. Es así como los quilombos, lugar de creación de una nueva “sociedad”, se convirtieron en comunidades primitivas que construyeron los esclavos en medio de la selva, algo que les permitiría sobrevivir por casi todo el siglo XVII. Para Araujo (2015) “este ‘Estado’ estaba basado en una pequeña propiedad y en el policultivo. Su sistema político era un ‘Estado africano’ con práctica de jefatura elegible, sujetos con alguna autonomía y un cuerpo militar” (p.2). Su producción estaba basada en la agricultura y la siembra de frijol, maíz, papa, caña de azúcar, aguacates, entre otros. Así como la cría de animales domésticos como las gallinas, los patos y los cerdos (Cf. Araujo, 2015, p.3).

Los quilombos no solamente servían como espacio para comenzar una vida nueva, sino que también desde aquí se proyectaba la resistencia a los ataques de los “capitanes del monte” (*Capitoes do mato*), quienes eran contratados exclusivamente para cazar los esclavos fugados y destruir por completo los quilombos (Cf. Adorno, 1987). El quilombo se convierte en el hogar y este reclama su defensa, es por ello que estos también se convirtieron en lugares para

diseñar y planear no solo acciones defensivas, sino acciones ofensivas que permitirían liberar a más esclavos para que se sumaran a los quilombolas⁸.

Para Santos (2002) “Los quilombos fueron los principales responsables de la conformación de la Capoeira como una forma de identidad del pueblo brasileiro” (p.42). Esta afirmación se pone de manifiesto al reconocer cómo la Capoeira fue tomando fuerza como una práctica que convertía al cuerpo en una herramienta de lucha, pero también por su capacidad para unificar los deseos de libertad en una forma identitaria que puede identificarse hasta el momento. Así el autor continúa afirmando que “En estas [formas de danza-lucha como Capoeira] posiblemente la unión del pueblo y su filosofía de vida transformaba las formas simples de esta actividad recreativa en una lucha guerrera en busca de la propia libertad” (Santos, 2002, p.42). Es decir, que la Capoeira lograba generar una cohesión entre lo que se practicaba, la intención de realizarlo y los deseos por su libertad absoluta.

Los quilombos tienen una importante expansión en gran parte del territorio montañoso de Alagoas y Pernambuco, principalmente. A la par de esto, en 1620 se crea la compañía de barcos y navíos holandeses, situación que pone en tensión toda la región costera, pues pone en vilo la comercialización monopolizada por los portugueses. Esto generó que Bahía fuera invadida en 1624 haciendo que los portugueses buscaran la forma de defenderse de la invasión, pero descuidando sus esclavos y la producción de los ingenios, pues se requerían muchos hombres para defender los puertos. Esto permitió que una gran cantidad de esclavos aprovecharan el momento para huir en busca de refugio, encontrando o construyendo quilombos y, de manera directa, encontrando la Capoeira como arma para defender su libertad y luchar por su vida (Cf. Araujo, 2015).

Es así como surge uno de los mayores quilombos: el *Quilombo dos Palmares*, ubicado en lo que hoy es el estado de Alagoas y el cual llegó a tener más de quince mil hombres y mujeres bajo un sistema de auto sostenimiento básico, con un ejército feroz y capaz de aguantar las asonadas de los portugueses, holandeses y nativos (Cf. Araujo, 2015). Dos grandes figuras se perfilan en la historia de la resistencia de dos Palmares, el primero Ganga Zumba, quien fuese uno de los jefes destacados que llevaría al Quilombo a ser reconocido por su labor y valentía, pero que después fue traicionado en medio de un tratado de paz. El segundo es quizá

⁸ Personas que habitan dentro de los quilombos

quien más se ha convertido en una leyenda que se mantiene viva en la Capoeira, Zumbi dos Palmares sería un descendiente de esclavos que nació libre en el Quilombo dos Palmares pero que fue raptado durante un ataque al quilombo por los capitanes y entregado a un cura como un regalo (Cf. Adorno, 1987), pero que luego regresaría con su pueblo.

Zumbi se convertiría en uno de los más destacados guerreros, llevando hasta las últimas consecuencias su defensa de la libertad de los negros esclavizados y sus descendientes. Según Santos (2002), también sería uno de los más empecinados en que se practicara la Capoeira como un símbolo de la libertad, al mismo tiempo que se perfeccionara como arma vital para defenderse de los colonos y señores que los habían mandado a recapturar o a matarlos en el intento.

Con la muerte de Zumbi, bajo traición en 1695 y cerca de 6000 hombres armados, continuaba una arremetida de casi un siglo, que diferentes actores asentaron no solo contra *dos Palmares*, sino contra toda forma de organización libre que los negros habían venido construyendo. Menciona Araujo (2015) que “de hecho, todos los quilombos continuarían creciendo en Brasil y el propio quilombo dos Palmares, después de haberse decretado su fin, continuó la resistencia” (p.19). Situación que se mantuvo hasta que se decreta y se cumple la ley que abolía la esclavitud en Brasil en 1888 y marcaría un momento nuevo entre la colonia y la nueva República, pero que traería consigo una mayor expansión de la Capoeira hacia las ciudades, lo cual también se convirtió en un problema de orden público. Para Santos (2002),

la influencia de la Capoeira fue tan significativa frente a un sistema dominante, llegando a ser considerada por el poder como un delito penal. Tal situación llevó a esta manifestación popular a ser marginalizada por una parte de la sociedad. (p.44)

Este momento de la Capoeira estaría marcado por la criminalización a la que se vio sometida y en razón de la cual, todo aquel que fuese sorprendido haciendo Capoeira era arrestado y castigado, pues se consideraba algo vulgar, de bajo estrato y relacionado con los vagabundos, malandros y ladrones. La historia de la Capoeira continua y se enraíza con el contexto pre republicano de la historia de Brasil, un momento que no será tenido en cuenta para la realización de este trabajo de investigación.

3. LA CAPOEIRA COMO PRAXIS LIBERADORA

Hasta este momento hemos demarcado las categorías de análisis basadas en un diálogo entre las filosofías de la liberación y la inflexión decolonial, dichos campos han permitido articular conceptos centrales de la filosofía con miradas críticas y analíticas del colonialismo y la colonialidad. Seguido a esto, se ha descrito la forma en la cual la esclavitud se presentó de manera concreta en el territorio brasileño, logrando así, demarcar el contexto del origen de la Capoeira.

Lo que se pretende en las líneas siguientes es describir el fenómeno del origen de la Capoeira a partir de las categorías delimitadas, a saber, totalidad, alteridad situada y praxis de liberación, de manera que se exponga la forma en que esta práctica desarrollada entre los siglos XVI – XVIII por los esclavos africanos en Brasil, presenta elementos suficientes para ser reconocida como praxis de liberación, en tanto esta liberación representa un proyecto decolonial.

Por consiguiente, este capítulo presentará tres análisis centrales en correspondencia a las categorías, estos son: *enunciar desde la exterioridad del ser/diferencia colonial*, *la liberación como proyecto decolonial* y *una reflexión sobre el cuerpo*. Cada uno de estos bloques ponen en sintonía elementos descriptivos del origen de la Capoeira con las herramientas analíticas construidas para esta investigación, generando así una narrativa sencilla pero concreta del análisis desarrollado a partir de la pregunta de investigación.

No se hablará por tanto de los esclavos que consiguieron su libertad a partir de la manumisión, o de los esclavos que se convirtieron en cazadores de africanos para tener estabilidad, ni siquiera de los esclavos que huyeron y fueron a parar a las ciudades. Aquí se hablará de los esclavos que pusieron en práctica la Capoeira para liberarse de su cautiverio, huir y refugiarse en los quilombos para resistir los ataques de colonos y muchas veces ayudar a liberar otros esclavos.

Antes de comenzar, es preciso señalar que las prácticas decoloniales o las críticas al modelo colonial no son recientes, ni siquiera corresponden al siglo pasado. De manera acertada Walter Mignolo, en un artículo publicado en 2007, *El pensamiento decolonial:*

desprendimiento y apertura. Un manifiesto, establece que “el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida” (Mignolo, 2007, p.27), concretamente surge como una denuncia de la idea de mundo que comenzaba a afianzarse en el globo y que posicionaba al centro de Europa como el centro, ejemplo y modelo de desarrollo.

Los casos concretos que presenta Mignolo se remontan a los virreinos hispánicos del siglo XVI y entre las colonias inglesas del siglo XVIII. En el Perú, Waman Poma de Ayala realiza una obra escrita que envía al rey Felipe III hablando sobre la necesidad de una *nueva corónica* y de lo que puede ser la idea política de un *buen gobierno*. En una colonia inglesa Otabbah Cugoano, un esclavo liberto, logra publicar un tratado sobre la maldad de los ingleses mediante la esclavitud de los africanos (Cf. Mignolo, 2007). Estas dos obras pueden ser reconocidas como un punto de partida para la genealogía de la propuesta decolonial. A diferencia de Bartolomé de las Casas, Waman y Cugoano se ubican desde *otro lugar*, diferente a la posición de un cronista que intenta hablar de compasión sobre el resto de personas-otros, pero sin llegar a cuestionar las bases fundamentales del modelo esclavista. Estos autores vivenciaron las consecuencias del modelo colonial y con sus obras pusieron en cuestión la interpretación de mundo de los reyes de la Corona y los legisladores de las Colonias.

Para continuar con el mismo lenguaje que hemos utilizado a lo largo de la investigación, Waman y Cugoano se enuncian desde la diferencia colonial, desde la exterioridad del ser moderno/colonial y sus aportes son significativos en tanto representan el acumulado histórico de sus naciones, lo que les permite asumirse desde la condición colonizada y proponer una forma *otra* de vivir. De manera especial, esos autores asumen el cristianismo y entienden sus postulados, algo que les permite poner en cuestión el modelo desde sus mismas ideologías, pero denunciando con contundencia la desigualdad manifiesta.

3.1. Construir desde la exterioridad/diferencia colonial

En el origen de la Capoeira se pone de manifiesto que la condición de los africanos es la de los oprimidos/colonizados, la cual es la exterioridad del modelo de ser humano que se

constituyó con Europa como modelo único y perfecto. Esta condición trajo consigo la experiencia negativa de la colonialidad del poder, es decir, que las relaciones de exclusión a partir de la raza, la etnia o el género, se promovieron inferiorizando la vida, el conocimiento y el ser de los africanos. Este proceso comenzó en el continente africano, en donde comunidades nativas o forasteros dedicados a la caza, entregaban personas como esclavos en las costas africanas para que fuesen traídos hasta América para los trabajos forzados de la explotación de los recursos naturales, las minas, los ingenios de azúcar y las labores hogareñas.

Desde la experiencia descrita en el origen de la Capoeira se puede encontrar la esclavitud como un lugar de encuentro desde el cual se asume la condición de esclavo proyectando la necesidad de escapar del cautiverio. Asumir la esclavitud como lugar de encuentro debe entenderse como el resultado de encarnar la exterioridad del sistema mundo moderno/colonial, es decir, reconocer que la superioridad de unos hombres blancos, europeos, poderosos y modernos significaba la inferioridad de todos aquellos y aquellas por fuera de ese estereotipo, razón por la cual podían ser golpeados, amarrados, hacinados, asesinados y violados. La relación con el trabajo también es fundamental para entender cómo se asume la diferencia colonial de la que habla Mignolo (1992, 1998), puesto que, las labores eran realizadas por los colonizados, los oprimidos, los esclavos, mientras se veía la posición de poder de los colonos y sus administradores. Quienes sostenían el modelo de producción colonial eran los esclavos y esclavas, a la vez que eran quienes menos calidad de vida poseían.

Hay un elemento central que debe ponerse en este análisis y es el tema de la *identidad* que se genera entre quienes se asumen desde la diferencia colonial. Esta es una implicación de la forma en la que el modelo colonial de poder se ejerce sobre los oprimidos/colonizados, en tanto, lo que permite identificarse junto con otros y otras es lo que se ha llamado *herida colonial*, es decir “la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias vividas de los condenados de la tierra” (Restrepo & Rojas, 2010, p.163). Esto es, el dolor, la angustia, la desesperanza y la desolación de un cautiverio tan agónico. No es posible hablar de una alteridad sin antes identificarse junto a otros y otras, sin antes entender que es el mismo látigo el que los castiga y es el mismo trabajo el que les cuesta la vida. Esta alteridad entonces,

vivencia su otredad (Cf. Dussel, 2011) por sí misma, no está por fuera de sí, está concretada en los mismos esclavos y esclavas en un ingenio de azúcar, una mina o una senzala.

Enunciarse desde la exterioridad es también ver la alteridad que designa ese *ser-otro* diferente al moderno/colonial hegemónico, es decir, es verse en el cara-a-cara con otro u otra que comparte mi misma condición y reconocer que son, que existen, que hablan, que sufren y que se encuentran. En este sentido, el origen de la Capoeira puede permitir generar una identidad respecto al *ser-otro*, respecto a la inferioridad a la que somete. Un caso concreto puede entenderse en las *Senzalas*, puesto que eran lugares en los cuales solamente los esclavos se encontraban en un momento de “intimidad”, por llamarlo de algún modo, en las cuales se pudo desarrollar el reconocimiento de las condiciones excluyentes que los anulaban por ser diferentes, que los callaban por no entender su lengua y que les impedían expresar su espiritualidad por ser considerada alejada del dios moderno del cristianismo.

La alteridad situada es una alteridad histórica y política, construida en el suplicio de la esclavitud y como elemento central de la liberación es muy importante. Histórica porque se construye bajo las condiciones propias del sistema mundo moderno/colonial e implica que los oprimidos/colonizados reconozcan la desigualdad de la que son presos; y política porque la identidad que surge se genera en relación a la forma en la que se padece el poder colonial. De modo que, la *Alteridad situada* es la concreción del *otro* diferente del Yo, lo cual es vinculante por la forma que se ha vivido la colonialidad del poder, esto es, a partir de la herida colonial. Pero también desde la identidad de un ser-otro desde el cual asumirse, esto es, ser exterioridad/alteridad situada desde los dominados/colonizados, desde los esclavos africanos que decidieron romper las cadenas del cautiverio.

Así mismo, la alteridad situada es la condición de esclavitud que se reconoce y desde la cual se comienza a gestar la capoeira como práctica para escapar del cautiverio, claramente esto implicó el desarrollo colectivo de una propuesta que tuviera éxito en la libertad de los esclavos. También ha sido contextualizado por Walter Mignolo como *pensamiento fronterizo*, el cual se define como “el potencial de un pensamiento que surge desde la subalternidad colonial” (Mignolo, 2003, p.50), es un lugar que rompe las barreras de la colonialidad del ser moderno/colonial para invitar a la transgresión de un orden hegemónico. Como consecuencia de la diferencia colonial, el pensamiento fronterizo obedece a los

oprimidos/colonizados y les permite acumular fuerzas para un proyecto transformador de la división colonial basada en la superioridad de una raza con derecho a decidir sobre otras razas consideradas inferiores (Cf. Restrepo & Rojas, 2010).

3.2. La liberación como proyecto decolonial

Sobre la base histórica de la esclavitud acontecida en Brasil surge la Capoeira como una manifestación de los esclavos africanos, que se disfrazó desde un principio bajo el velo de un ritual religioso y cultural que resguardaba la espiritualidad de los esclavos negros. Con el pasar del tiempo y la agudización de la esclavitud, la Capoeira empieza a desarrollarse como una práctica utilizada para lograr liberarse del cautiverio, desarrollando habilidades y aptitudes tanto individuales como colectivas, lo cual les permitió huir para buscar otras oportunidades de vida, pero lo esencial era evitar volver a ser esclavos.

La liberación que busca esta práctica tiene que ver con la ruptura trascendental frente a la esclavitud, es decir, como proyecto representa poder estar en libertad, esto es, lejos de la dominación de los colonizadores quienes los sometían a tratos inhumanos para que trabajaran en las tareas forzosas del modelo de producción colonial en Brasil. Pese a las otras formas de liberación que se podían obtener, la posibilidad de escoger la Capoeira como práctica para liberarse esconde una propuesta que indirectamente puede ser política, esto es, que se ubican como contraposición de la esclavitud y en ese sentido transgredir los límites establecidos por los colonizadores. Liberación puede ser entendida como el proyecto mediante el cual el otro y la otra se ubica como centro de toda acción (Cf. Dussel, 2011) y para el contexto del origen de la Capoeira, eso significa la construcción de un modo de vida en donde la exterioridad/diferencia colonial ocupe todos los esfuerzos posibles, evitando así el regreso a la esclavitud. Entonces, puede nombrarse a los quilombos como lugares que representan el objetivo de la liberación. Y es que los quilombos cobran tanta importancia como el de los palenques cimarrones en Colombia, no porque fueran las únicas alternativas o porque tuviesen garantizada la supervivencia, sino porque pese a que no existe la fuerza equiparable para contrarrestar a los colonizadores y pese a las promesas de mejor calidad de vida por parte de ese sistema, se asume radicalmente la exterioridad como lugar de enunciación, como

un acto político y en ese sentido, los quilombos implicaban hacer evidentes las alternativas al modelo que parecía ser perfecto e inquebrantable. Era, por tanto, la materialización de una liberación concreta, que no subordina, sino que transgrede y modifica las relaciones. En palabras de Dussel (2011) “La praxis de liberación es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y entes que lo componen. Es la tarea performativa, realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora” (p.111).

La liberación entendida desde la categoría de análisis construida, se plantea, no como una condición utilitarista, sino relacionada al hecho de institucionalizar una forma diferente de relacionarse, en donde el *centro* sea la *periferia* que exteriorizó el sistema mundo moderno/colonial, a saber, la alteridad o la diferencia colonial de los oprimidos/colonizados. Por ellos los esclavos construían quilombos, de manera indirecta demostraban que otra forma de constituir una sociedad es posible.

Una situación a resaltar es la puesta en marcha de una praxis de liberación. Esto implicó no solamente reconocer que se les somete bajo argumentos y lógicas de inferioridad, o vivenciar la exclusión y desigualdad, sino también la forma en la cual se proyecta desde la exterioridad un proyecto de transformación trascendental que lograra romper las cadenas de la esclavitud y brindar la posibilidad de construir un tipo de sociedad con unos valores diferentes, como es el caso de los quilombos.

No es que todo proceso de liberación construya una denuncia sobre la dominación, sino entender que el origen de la Capoeira implicaba construir los quilombos como una alternativa para la vida de los otros y otras (exterioridad del sistema), ruptura que también demostraba que otro tipo de sociedad era posible en medio de una lógica como la esclavista. También que asumirse desde la alteridad implicaba declararse enemigo de la esclavitud y poder aunar esfuerzos con otros y otras para dar la pelea. No era simplemente escapar del cautiverio o participar en la construcción del quilombo, es todo el proceso que implicaba pensar en tomar la iniciativa de rebelarse, de luchar, de escapar, pero también la decisión de quedarse en un quilombo y prepararse para las batallas o para ir en ayuda de otros esclavos en pro de una liberación.

Se puede hablar de una *praxis* como lo referencia Sánchez Vásquez (2003), como una acción que transforma tanto la naturaleza, la sociedad, como al ser humano mismo, pero no de una

manera desinteresada, sino bajo una intención de liberación. Con Dussel (1991) se puede hablar de un *ethos* liberador que se encarnaba en los motivos de los africanos esclavos por huir, pelear y resistir. Este *ethos* puede entenderse por una posible materialización de la libertad, porque se inscribe como una alternativa o una esperanza, aún sin que se tenga certeza de su triunfo, es decir, encarna el camino del héroe que se desprende de su condición individual para pensar en el otro y la otra, los otros. Se puede reconocer en este sentido a personajes de la historia de la lucha por la liberación como Zumbi dos Palmares, en su lucha por mantener en pie al quilombo y en su lucha por liberar a más esclavos y combatir de frente a los señores de los ingenios y sus ejércitos.

Bajo estos análisis es posible hablar de la praxis de liberación de la Capoeira como un proyecto decolonial, en tanto generó una ruptura respecto al orden establecido por el sistema mundo moderno/colonial, al poder pensarse una alternativa a la esclavitud y de esta manera empeñarse en una praxis liberadora en donde se hacían sujetos de su propia historia. Este es un proyecto decolonial en tanto, a partir de los análisis de la colonialidad del poder (Quijano), intenta transgredir las relaciones de exclusión basadas en la raza y la etnia, generando un acto de conciencia al situarse desde la diferencia colonial y luchando desde la herida colonial que ha sido impuesta. Como proyecto decolonial, el origen de la Capoeira como una praxis liberadora, puede ser entendida desde su apuesta por construir escenarios alternativos a los impuestos por el sistema colonial, logrando así que se pueda dar la disputa en contra de la esclavitud como práctica legítima y perpetua.

Pese a que la Capoeira hoy en día se manifiesta dentro de otro contexto, resulta interesante preguntarse por el papel que juega la liberación actualmente en ella. Es importante, entre tanto, masificar las reflexiones acerca del origen de la Capoeira, demostrando la forma en la cual esta práctica se originó con el fin de contribuir en la liberación de los esclavos, de esta manera, cabe preguntarse por su aporte actual ante el sistema imperante.

De manera muy precisa, el contenido liberador de la Capoeira, aposentado en su origen, debe permitir mantener viva la esperanza de una ruptura/liberación/decolonización de las estructuras de dominación propias del sistema capitalista, encontrando razones para buscar en los otros el sentido colectivo de la transformación de las relaciones sociales. Podemos

sumar a este análisis, que la colonialidad del poder sigue estando vigente y sus lógicas de exclusión están más presentes que nunca, parece que se perpetúan.

Aquí es donde cobra relevancia la liberación y la Capoeira, puesto que propone una transgresión de los antivalores propios del sistema: el individualismo, la exclusión, la negligencia y el conformismo. Y aunque hoy sea una práctica más cultural que política, este trabajo de investigación permite valorar con importancia el posicionamiento de la liberación como objetivo actual de la Capoeira.

Un proyecto decolonial no solamente significa tener la capacidad para demostrar las lógicas de la colonialidad, o solamente por su capacidad para delimitar la forma en la cual se ha manifestado la colonialidad de manera negativa en los colonizados. Siguiendo la línea de la importancia de las genealogías de la decolonialidad, vale la pena comenzar a fundamentar el origen de la Capoeira como praxis liberadora, en tanto la liberación de la que se habla no es otra que la ruptura de una dominación impuesta por la colonialidad del poder sobre todas las naciones colonizadas. Y al igual que Waman Poma de Ayala u Ottobah Cugoano, la Capoeira representa una denuncia al tiempo que es una alternativa al modelo colonial, pero en donde el discurso se materializa en una praxis por la libertad, esta es una posibilidad de construir una propuesta de mundo diferente a la totalidad que el eurocentrismo construyó con el sistema mundo moderno colonial.

Es importante resaltar que las interpretaciones aquí expuestas resultan ser una novedad dentro de los campos de estudio relacionados y principalmente dentro del ejercicio académico de la filosofía, razón que sustenta, además, la necesidad de ampliar los procesos de reflexión de las filosofías de la liberación en el marco de propuestas epistemológicas, éticas, políticas y educativas, que problematicen estos elementos.

El vínculo liberación-Capoeira no había sido desarrollado desde los aportes de las filosofías de la liberación en diálogo con la inflexión decolonial. La novedad no es solamente la puesta en marcha de una pregunta de investigación vinculantes, sino por la importancia de construir y aportar un nuevo conocimiento que, aunque inicial, no deja tener un gran potencial para pensarse el origen de la Capoeira desde categorías esenciales como la praxis, la liberación y la alteridad; y también para hacer volcar la mirada sobre esta práctica como un ejercicio decolonial bastante importante para la historia de las luchas latinoamericanas.

3.3. Una reflexión sobre el cuerpo

En medio del diálogo entre las categorías de las filosofías de la liberación, un elemento importante que se hizo notorio fue la pregunta por el cuerpo. Esta pregunta emerge ligada a la condición contextual desde donde se enuncia la diferencia colonial. En el caso concreto del origen de la Capoeira, el cuerpo se convierte en un vehículo para poder desarrollar una propuesta de liberación.

Por un lado, parece que, dentro del proyecto de las filosofías de la liberación, siguiesen dominando las nociones dicotómicas que subvaloran el cuerpo en relación a la mente y que dan más importancia al ejercicio de la reflexión que a una praxis que puede ser encarnada desde el propio cuerpo. Por otro lado, hay una interpretación sobre la cual el papel del cuerpo está reducido al del padecimiento de la esclavitud y de los demás ejercicios de control y poder que sobre él recae, como auspiciando una condición de pasividad ante la realidad que lo absorbe. Parece entonces que se niega o se olvida la condición reactiva que tiene el cuerpo, por ejemplo, dentro de la Capoeira, situación que puede llevar a que el cuerpo sea transformado o adaptado como herramienta contra hegemónica, que ponga los cimientos de un conciencia histórico-política bajo el contexto de los oprimidos/colonizados y que desemboque en una praxis de liberación capaz de cuestionar al sistema mundo moderno/colonial.

Se debe tener en cuenta el contexto que rodea la re-aparición del cuerpo para su reconocimiento y su re-apropiación. En la experiencia de la Capoeira, es justamente en la esclavitud en donde hay una nueva re-interpretación del cuerpo y de su funcionalidad. Bajo estas circunstancias en donde al esclavo se le hizo despojarse de todo bien y de todo privilegio, el cuerpo deja de ser una extensión del ser humano, se pierde y se vuelve vacío. Entonces, no es el cuerpo solamente una masa que se golpea con látigos o se deja pasar hambre, ya ni siquiera es reconocido como una pertenencia, no es nada y cabe dentro de la categoría de lo que ha sido totalizado como un objeto sin sentido. Y es precisamente en este conflicto en donde aparece la Capoeira como una praxis que invita a reconocer en primera medida el cuerpo. En un inicio, el cuerpo podía verse sutilmente activo en medio de las expresiones culturales que lograron mantener a salvo los africanos en cautiverio y que

comenzaron a ser compartidas entre ellos, tiempo después, tiende a reconocerse como una extensión viva que se pone a prueba en situaciones de supervivencia, aquí cobra otro sentido y se vuelve algo que pertenece a cada esclavo y que, al no tener otra opción, se convierte en un arma contundente contra los colonos esclavistas y sus ejércitos. Hay por lo tanto una interpretación del cuerpo dirigida a un potencial político, un empoderamiento y una proyección de liberación. Es preciso entonces, reconocer que dentro de la Capoeira hay un reconocimiento del cuerpo como un elemento reactivo y vivo, que, bajo las condiciones de esclavitud y la herencia de prácticas culturales, logran convertir al cuerpo en una herramienta que nutre la propuesta de una ruptura frente a la esclavitud

David Le Breton plantea en sus estudios sobre la sociología del cuerpo, que éste es una construcción social que implica el acondicionamiento a un modo de vida que representa y da funcionalidad al cuerpo (Cf. Le Breton, 2018, p.82), los cuerpos de los esclavos padecen de esta construcción social, lo que impone una relación cuerpo/trabajo. A partir de la Capoeira, hay un paso delante de esta construcción pasiva impuesta desde la hegemonía de la dominación y lleva a que se configure al cuerpo como una propuesta contra hegemónica, al encarnar la posibilidad de la transformación, rompiendo de esa manera una lógica de dominación. Pero también haciendo su praxis de manera contundente al apuntar hacia la liberación como objetivo.

Se puede nombrar también, la noción de las corpo-políticas de la colonialidad (Cf. Restrepo & Rojas, 2010), dentro de las cuales puede ser posible entender la forma en que los esclavos, asumiendo su exterioridad/diferencia colonial y marcados por la huella colonial, subvierten el papel que les han impuesto del cuerpo colonizado y construyen un nuevo imaginario sobre el cuerpo.

3. *CONCLUSIONES*

Luego de haber recorrido una trayectoria que comenzó con la delimitación de la pregunta problema, a saber, ¿En qué sentido se puede hablar del origen de la Capoeira como una praxis liberadora? Y gracias a la revisión de los acumulados de las filosofías de la liberación y de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, fue posible realizar un análisis del origen de la Capoeira como praxis de liberación, permitiendo hallar elementos valiosos que servirán como insumo de posteriores trabajos, así como para ubicar la Capoeira como una posibilidad para la investigación desde el pensamiento crítico latinoamericano, problematizando sus desarrollos, sus experiencias y ante todo su propuesta transformadora.

Hablar del origen de la Capoeira ha sido todo un reto y más aún cuando se utilizan categorías de análisis provenientes de las filosofías de la liberación, pues siempre estaba presente el riesgo de caer en anacronismo al querer revisar una práctica generada entre los siglos XVI y XVII tomando como referencia categorías de una corriente filosófica que aparece de manera relevante desde 1970. Es por ello que la posibilidad de poner las conceptos, intenciones y miradas de la inflexión decolonial fue certero y preciso para desatascar la investigación e ir más allá en elementos de críticos latinoamericanos que sirvieran como faro para los resultados que se esperaban obtener.

Sin duda alguna el balance de este trabajo es positivo y satisfactorio. Y sin desmeritar todo el trabajo realizado, es preciso dar cuenta de los aportes, limitaciones y preguntas que quedan como conclusión de esta investigación, no sin antes aclarar que el ejercicio filosófico se nutre no solo de las respuestas afirmativas sobre sus hipótesis, sino de las claridades que surgen de analizar fenómenos como el de la Capoeira dejando de lado prejuicios tanto emocionales, políticos, investigativos y académicos.

Se ha decidido empezar este capítulo enunciando las limitaciones que se reconocen le son propias a este tema de investigación, viéndolas también como una deuda que se espera saldar a lo largo de la trayectoria académica futura. Posteriormente se van a exponer algunas ideas sobre aportes que aparecen en este trabajo, que pueden servir de insumo, pero que, al no ser de la obligación de este, no tuvieron mayores desarrollos. Finalmente, se pretende presentar

de forma concreta algunas conclusiones, a sabiendas que se sustentan en ideas desarrolladas a lo largo del texto.

4.1. Algunas limitaciones

Como se mencionó anteriormente, es necesario hacer visibles algunas limitaciones que emergieron en el trabajo, pero que a la vez no fueron negativas, sino que aportaron a encaminar la mirada sobre otros elementos relevantes para responder a la pregunta problema. De manera concreta se quieren expresar estas limitaciones de la siguiente manera:

- No fue posible el acceso a fuentes primarias sobre las narrativas de la esclavitud en Brasil, pues estas reposan en bibliotecas de capitales en Brasil. Además de ello, las investigaciones referentes en el estado del arte se refieren a investigadores especializados que poseen pocos textos con acceso en la red. Por tal motivo, las fuentes primarias fueron basadas en los autores consultados, apelando a su criterio objetivo investigativo.
- Debido al mismo carácter de la pregunta problema, no se ahondó en la descripción de otras formas de liberación que se hicieron presentes en el contexto brasileño: la manumisión o la caza de esclavos prófugos para obtener beneficios. Se sabe de relatos sobre grandes cazadores de esclavos que fueron en su momento también esclavos, pero no se trazó una ruta para comprender en qué pudo reposar esta posición respecto a los fugitivos o a los capoeiristas.
- Quedó como una deuda el análisis de las formas de esclavitud que poseían los africanos en sus comunidades nativas, así como la comprensión de la esclavitud de los indígenas. Esta pudo haber sido un punto de reflexión importante para la investigación, pero requería esfuerzos que desbordaban el trabajo.
- Finalmente, es claro que la Capoeira representó unas de las formas mediante la cuales los esclavos negros lograron conseguir su libertad, lo que se escapa de ese trabajo es la cantidad de africanos que lograron liberarse en relación a las otras formas. Se sabe que una buena parte de los esclavos que huían eran atrapados o asesinados durante su tránsito por la selva.

Luego de presentar estas limitaciones, importantes para futuras investigaciones, queda claro que es posible convertir estos temas en propuestas de investigación que sigan nutriendo el tema del origen de la Capoeira como praxis de liberación, logrando abordar temas diferentes a los aquí planteados.

4.2.A modo de cierre

Para responder a la pregunta ¿Es posible hablar del origen de la Capoeira como una praxis liberadora? Se construyeron tres categorías de análisis bajo las cuales se analizó esta práctica, logrando de esta manera, dar cuenta de la validez de esta pregunta y que se logran sustentar con el diálogo anteriormente propuesto en el capítulo 3.

En primer lugar, el origen de la Capoeira manifiesta un compromiso por la condición de la esclavitud, asumir esta condición llamada también *diferencia colonial*, en primera medida es una diferencia sustancial de la posición política que asumieron ciertos esclavos respecto a la forma de librarse del cautiverio; en segunda medida porque se reconoce y se identifica como esclavo dentro de una lógica de colonizador/colonizado. Este proceso, de asumirse desde la esclavitud se manifiesta debido a la forma en que el esclavo vivencia su colonización basada en la discriminación de raza, amparada bajo una idea de superioridad de los europeos y regida por el control político de su vida en función del modelo hegemónico. Visto de otro modo, cuando se asume la diferencia colonial y se reconoce la huella colonial (Cf. Restrepo & Rojas), el oprimido/colonizado construye una identidad desde la exterioridad del ser moderno, es decir, desde el no-ser. Este lugar de enunciación permite comprender la necesidad de un proyecto transformador del orden hegemónico vigente, en razón de lo cual la práctica de la Capoeira se configura como una praxis de liberación/decolonial.

El proceso de alteridad construido en el origen de la Capoeira está dado desde una posición histórico-política en el cual, primero se reconoce que se vive en la exterioridad/diferencia colonial, segundo, que debe convertirse en fin último de toda práctica política, es decir, la ética primera es la que toma la alteridad del otro del sistema como punto de partida (Cf. Dussel, 1991), por consiguiente, es el esclavo el que debe constituir la intención, las acciones futuras. Esta interpretación puede ser encarnada en la funcionalidad que cumplieron las

senzalas, al ser el lugar de encuentro forzado entre diferentes africanos, con diferente aspecto, diferente dialecto y hasta rituales, pero que compartían su condición de esclavitud por ser considerados una raza inferior.

Se hace notorio, además, que el origen de la Capoeira puede reconocerse dentro de la noción de pensamiento fronterizo, este se “refiere a los lugares y perspectivas desde donde se articula pensamiento, y a cómo ese lugar es uno que ha sido geohistóricamente producido en el marco del sistema mundo moderno/colonial” (Restrepo & Rojas, 2010, p.165). Este pensamiento fronterizo surge como posterior al proceso de conciencia que se genera por parte de los esclavos africanos. Este puede entenderse como la expresión legítima de los dominados/colonizados desde donde se proyecta un proceso de transformación del orden hegemónico. Los quilombos juegan aquí un papel importante al ser un ejemplo de la construcción de un modo de vida diferente, con imaginarios totalmente distintos sobre la raza, la etnia, el género, y en el cual la relación con la vida no implicaba acabar con la idea de mundo que los demás han construido, pero si defender su proyecto liberador.

El origen de la Capoeira puede ser considerado como una praxis de liberación en la medida en que transgrede las relaciones sociales de exclusión, pone en cuestión al sistema al romper el orden de la esclavitud y así como lo plantea Dussel (2011) “la praxis de liberación es el acto mismo por el que se traspasa el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad, por el que se construye el nuevo orden, una nueva formación social más justa” (Dussel, 2011, p.110). Pero también puede nombrarse como decolonial al proponer un proyecto que supone subvertir el patrón de poder colonial (Cf. Restrepo & Rojas, 2010) en aras de construir mundos diferentes y posibles que no entran en disonancias con otros mundos, entendiendo la necesidad de romper la base de la colonialidad del poder hegemónica.

Por tal razón, es posible hablar del origen de la Capoeira como una praxis liberadora en tanto su ejercicio implicó pensarse desde su exterioridad la condición de esclavitud y reconocerse como otro-ser diferente al yo moderno europeo, pero negar la condición perpetua de la inferioridad, volcando su mirada sobre la posibilidad de transformar el orden del sistema mundo moderno/colonial a partir de una praxis liberadora que cumpliera el papel de

transgredir las relaciones sociales de discriminación por raza, étnica u otras, cumpliendo así con la liberación como proyecto nacido y desarrollado por los otros y las otras del sistema.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, C. (1987). *A arte da Capoeira*. Goiania, Ed. Kelps-Goiania E.F.
- Araujo, R. (2015). *Zumbi dos palmares. Apostila para os educadores da expo. "zumbi a guerra do povo negro"*. Sao Paulo, Museo Afro Brasil.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Deusto, Universidad de Deusto.
- Bondy, A. S. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F. Editorial Siglo XXI.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del hombre editores.
- Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá D.C. Ediciones desde abajo.
- Dussel, E. (1991) *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá D.C. Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E., Mendieta, E., & Bohórquez, C. (Eds.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"(1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México, Editorial Siglo XXI.
- Klein, H (1993). *Las características demográficas del comercio atlántico de esclavos hacia latinoamérica*. Traducción Elena Odriozola y Silvana G. Gorostidi. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Le Breton, D. (2018). *La sociología del cuerpo* (Vol. 99). Almagro, Ediciones Siruela.
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

- Lockhart, J., & Schwartz, S. B. (1992). *América Latina en la edad moderna (Vol. 159)*. Madrid, Ediciones AKAL.
- Maldonado-Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Marcílio, M.L. (1990). *La población del Brasil colonial*. En Leslie Bethell, ed. *Historia de América Latina 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Mauro, f. (1984) *Portugal y Brasil: estructuras políticas y económicas del imperio, 1580-1750*. En Leslie Bethell, ed. *Historia de América Latina 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- Mignolo, W. (2007) *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 25-46. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (1992) *Colonialidad y modernidad-razionalidad*. En: Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. pp. 437-447. Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- Quijano, A. (1998) *¡Qué tal raza! Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. (1): 141-152. Lima, CECOSAM.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. 1992. *La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*. Catalunya, Revista Internacional de Ciencias Sociales.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: pensamiento crítico desde América Latina*. Popayán, Instituto Pensar.

Santos, X. (2002). *Capoeira como expressao particular do negro*. Sao Paulo, Instituto de historia Universidad de Sao Paulo.

Soares, C. E. L. (1998). *A capoeira escrava no Rio de Janeiro: 1808-1850*. Rio de Janeiro, Universidad Federal de Rio de Janeiro

Vázquez, A. S. (2003). *Filosofía de la praxis*. México D.F. Editorial Siglo XXI.

Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más (No. 30)*. México, DF, Siglo Veintiuno Editores.

ANEXOS

Antecedentes de las filosofías de la liberación. Anexo 1

Con la configuración de los bloques hegemónicos ruso y norteamericano a finales de la Segunda Guerra mundial y comienzos de la Guerra fría, se desata una disputa geopolítica por dominar e influir en el resto de regiones del mundo. En este juego, latinoamérica es incluida dentro de la dinámica económica que desarrollaría Estados Unidos. Bajo la determinación de que el orden natural de todas las naciones es el desarrollo y en el cual EEUU es el modelo a seguir, se traza un plan para ayudar a las naciones subdesarrolladas bajo la llamada “Alianza para el Progreso”. Latinoamérica entonces, se encuentra categorizada como una región con pocas oportunidades de desarrollo, razón por cual, la Alianza para el Progreso se convertía en posibilidad para superar esta condición, o por lo menos así lo argumentaban a los países a donde se dirigía. Esto tiene implicaciones en la configuración de los gobiernos latinoamericanos, en primera instancia porque la devolución de la inversión extranjera debía recaudarse de los recursos públicos de cada nación generando una gran deuda que con el pasar de los años se acrecentaba. Esto, además, implicada la adecuación de políticas que aumentaban el hambre, la miseria y la falta de oportunidades, por el afán de responder a una deuda que cada vez los asfixiaba. Presión que se veía reflejada en la clase trabajadora.

Esta situación en Latinoamérica genera un cambio en las posiciones de los gobiernos de varios países, los cuales, motivados por la crudeza de las políticas que la Alianza para el progreso promovía, abanderan una lucha en contra del endeudamiento de sus naciones, calando rápidamente en el grueso de la población bajo propuestas populistas y buscando en primer momento, que la burguesía y los trabajadores se juntaran en torno a un problema de orden económico nacional, de esta manera “las burguesías, en un primer momento, se quisieron convertir, en su empeño por modernizarse, en punta de lanza de la modernización del país, expandiendo de este modo la ideología nacionalista” (Beorlegui, 2010, p.674). Situación que además generó que las burguesías nacionales superaran la pertinencia de las ideologías marxistas y socialistas, impulsando un populismo con un gran sentido de defensa de los intereses de la nación, es decir, un enfoque en donde las burguesías apoyaban su legitimidad en los problemas que agobiaban al pueblo en términos económicos.

Lo que sucedería al poco tiempo es que la crisis en los precios de las materias primas pone en aprietos a la burguesía y al populismo que abanderaban, razón por la cual se ven en la coyuntura de elegir si continuar con sus posturas de defensa nacional que rechazaban el modelo imperialista o declararse del lado del capital extranjero y acabar por aceptar sus condiciones con el fin de no poner en riesgo sus intereses económicos particulares. La decisión de estas burguesías fue el beneficio personal y la traición a sus naciones, motivo que genera un derrumbamiento de las propuestas populistas, colocando de nuevo la atención en las propuestas marxistas y socialistas que con más fuerzas se declaran en contra del modelo implantado, llegando así a abanderar las luchas por la emancipación y la liberación en Latinoamérica. Paralelamente, en el continente, es el momento del auge de los movimientos guerrilleros de la mitad de la década de 1960, motivados por el triunfo de Fidel Castro junto al Che Guevara en la Revolución cubana lograda en 1959.

Corrientes problematizadoras y articuladoras de las filosofías de la liberación. Anexo 2

La teoría de la dependencia. Estas son un conjunto de teorizaciones, mayoritariamente hechas por economistas brasileños, quienes logran realizar un análisis de la teoría desarrollista de EEUU, develando el verdadero impacto de dichas políticas. Para tal fin, identifican los desarrollos nacionales y las consecuencias de la aplicación de las medidas asumidas por los gobiernos de turno, estudian y actualizan su fundamentación en teoría marxista de la fase monopolista del sistema capitalista y, además, reconocen la necesidad de una historia estructural de la dependencia en relación a las clases y basada en la economía política.

Estos análisis permiten posicionar las teorías de la dependencia como críticas de la teoría desarrollista y en contra del fundamento que establecía que las naciones debían acceder al desarrollo pues esta es una condición nacional, legitimando de este modo la catalogación de subdesarrollo para gran parte de Latinoamérica. Esa crítica se basaba en que “el subdesarrollo de las naciones no es natural, sino consecuencia lógica de la dependencia colonial secular, y resultado, por consiguiente, del orden internacional” (Beorlegui, 2010, p.680). Esta posición permitió a los latinoamericanos identificar la dominación que se encontraba naturalizada en la teoría desarrollista, además, de posibilitar una invitación a construir una sociología de la liberación. Esto a su vez llamaría a preguntarse si no era necesaria también una filosofía de la liberación (Cf. Beorlegui, 2010, p.680). Para Beorlegui (2010) es preciso reconocer los límites de la teoría de la dependencia en la medida en que se acepta que no es solamente la lógica internacional la que supedita la dependencia, sino que las estructuras internas de cada país permitieron que estas se fortalecieran. De la misma manera ya lo había planteado Ricaurte Soler (citado en Cerutti, 2011) al afirmar que “siempre el centro tendría la culpa de lo que ocurría en la periferia, sirviendo a la vez de chivo expiatorio para no cargar con las responsabilidades correspondientes y jugar una especie de papel de víctima” (p.83). Aunque válida esta objeción, no pierden peso las teorías de la dependencia como un acumulado de análisis rigurosos e importantes para la caracterización de la dominación, de manera especial, entendiendo la dependencia estructural como un problema que solamente tiene una salida radical y definitiva a través de la liberación.

Pedagogía del oprimido. Los enfoques educativos del pedagogo brasileño Paulo Freire y su método de pedagogía del oprimido proponían el acompañamiento al pueblo para la superación de su dependencia, pero dejando la posibilidad que cada persona pudiese ser sujeto de su propia liberación (Cf. Beorlegui, 2010, p.681). Es decir, que la educación tenía un compromiso con la transformación de la realidad y ello representaba una emancipación. Este método tiene un elemento central que además cobra sentido e importante resonancia en las filosofías de la liberación: la toma de la conciencia por parte del pueblo, mediante la cual, este “podía colocarse como actor significativo, consciente de su propia valía y de sus posibilidades de accionar eficazmente” (Cerutti, 2011, p.83). Esto quiere decir que se exponía la lógica de los opresores sobre los oprimidos, razón por la cual se afirma que es el pueblo quien debía tomar conciencia de dicha opresión para buscar una transformación, esto suponía una postura crítica ante la realidad que se vivía. Aquí es preciso aclarar que las categorías de pueblo, liberación o alienación desde la Pedagogía del oprimido, no tienen el mismo significado que en las filosofías de la liberación, debido, en parte, a que Freire, en sus primeros años tiene más influencia del existencialismo y posteriormente es que se complementa su posición con el acercamiento al marxismo.

Teología de la Liberación. La Teología de la liberación se constituyó como un esfuerzo latinoamericano por cambiar el paradigma de la Iglesia católica en el continente, para encontrarle una vocación más decidida sobre los más necesitados. Este interés provenía de las posturas críticas que algunos sacerdotes sostenían frente a la forma en que se habían abordados temas como la miseria, la pobreza y la sumisión, que además, alimentaban la idea de una voluntad divina pero que desconocían las voluntades políticas de muchos dirigentes para afrontar la brecha de desigualdad que seguía en aumento. A la par de esto, la Iglesia Católica había vivido el Concilio vaticano II durante los años 1962 y 1965, el cual tuvo su inicio con un llamado del Papa Juan XXIII para volcar la mirada en los pobres desde una posición más social, criticando la forma en la cual la Iglesia siempre había estado del lado de los poderosos, lo que generó un gran alejamiento de feligreses. De manera posterior, y como forma de interpretar las conclusiones del Concilio vaticano II, se sesiona en Medellín un encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1968 y en el cual fueron destacadas las posturas de sacerdotes latinoamericanos que reclamaban la opción por los pobres como un fundamento imprescindible del evangelio en el continente. Con ello,

“evangelizar consistía en anunciar la buena nueva de la salvación, de la posibilidad de salvación abierta por Jesucristo y su sacrificio redentor” (Cerutti, 2011, p.84), pero sin dejar todo en manos divinas, sino haciendo lo necesario como seres humanos para que acontezca una salvación. Ya para 1971, se publicaría uno de los libros fundantes de la teología de la liberación por el cura y sociólogo Gustavo Gutiérrez, llamado *Teología de la Liberación*, en el cual se relaciona al evangelio con la historia del pueblo para entender la necesidad de la liberación como acto supremo del cristianismo latinoamericano. Pero esta convicción de un evangelio que llamaba a la liberación se encontraba acomodada en el reclamo de los sacerdotes latinoamericanos por lograr conocer el entorno al que llegaba la buena nueva del evangelio:

Por un lado, el conocimiento experiencial de esa misma cotidianidad por parte de aquellos que iban a recibir el anuncio de la buena nueva, los futuros evangelizados. Por otra parte, los aportes de las ciencias sociales, de la teoría de la dependencia, en el límite, del materialismo histórico, para conocer el diagnóstico de esa realidad de evangelización. (Cerutti, 2011, p.85)

Es así como el reclamo de los pobres y oprimidos decantaba en la liberación como acto de transformación estructural de la región, poniendo en evidencia, además, un sistema colonial de dominación que amparado en la idea de Dios había legitimado la subordinación, el despojo y la muerte contra los menos favorecidos.

Sectores característicos de las filosofías de la liberación. Anexo 3

Sector Ontologista. Este sector, como se mencionó anteriormente, tiene una relación con el peronismo y con su propuesta de la “tercera vía”. Entre sus mayores representantes se encuentran Rodolfo Kusch y Mario Casalla. Dentro de sus postulados, aseguran que, para el caso latinoamericano, es preciso partir de cero al momento de hablar de una tradición filosófica latinoamericana. En este sector confluyeron tanto indigenistas, como cristianos y adeptos de la derecha peronista, lo cual da muestras de la divergencia política de sus postulados. Aquí se hace presente, además, el rechazo a toda forma de pensamiento surgida en occidente, lo cual se constata en su rechazo al marxismo por provenir de otro contexto diferente al de esta región.

Dentro de los postulados de Kusch y Casalla, se hace presente una crítica radical a la racionalidad latinoamericana existente, ello en razón de considerar que dicha racionalidad viene otorgada por occidente y se encuentra bajo unos parámetros de hombre blanco europeo, además, de considerar que es muy reciente ya que se toma en cuenta desde 1492, omitiendo las formas de pensamiento que se tenían antes de la Invasión a América. Es por ello que, como objetivo, se plantearon originar un pensamiento autóctono e indígena que se encuentre al margen del pensamiento europeo, con lo cual, se pudiese generar una racionalidad nueva y diferente a las ya establecidas (Cf. Beorlegui, 2011). Este planteamiento, además, lo tomarán como una base metodológica para establecer una negación de la racionalidad que fue impuesta en el continente por los europeos colonizadores, en la cual no se permite el *ser* latinoamericano, puesto que no la reconoce desde su historia precolombina.

Para este sector ontologista, el sujeto del filosofar es el pueblo, considerado como el pueblo indígena latinoamericano específicamente, así lo menciona Beorlegui (2010) al considerar al pueblo indígena como un “depositario de las esencias del americanismo. Por lo demás, su punto de orientación es culturalista, rechazando el escoramiento materialista del marxismo” (p. 702). Esta consideración también le permite rechazar la noción de clase social, ya que, para estos autores, la dominación se da en términos lógicos-ontológicos y no en términos económicos-materialistas.

Uno de los puntos neurálgicos que menciona Cerutti (2011) en relación a este sector ontologista, es que existía un llamado a las clases medias para que fungieran como los grandes regidores del pensamiento de una filosofía que se pensaba el iniciar de cero, en donde además, la filosofía jugaba un papel de defensa de los intereses del pueblo latinoamericano. Concretamente “La tarea atribuida al filósofo (...) sería traducir lo cotidiano a un lenguaje filosófico adecuado y capaz de expresar lo específico de la experiencia vital latinoamericana. Por supuesto, la filosofía sería completamente autónoma respecto de las ciencias y la tecnología” (Cerutti, 2011, p.89).

Sector Analéctico. El sector analéctico se encuentra, al igual que el sector ontologista, ubicado desde una posición antimarxista y, cercanos al peronismo con su propuesta de la “tercera vía”, pero distanciados, debido a sus críticas al proyecto populista que se desarrollaba en Argentina, lo cual les obligó a salir del país exiliados debido a la persecución a la que fueron sometidos. Dentro de sus principales autores se destacan Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles y Humberto Ortega.

Su punto de partida será el rechazo a una Modernidad eurocéntrica, basada en la colonización como modelo de dominación que impera en el continente desde 1492. Y aunque también reniegan de toda tradición histórica y pueden parecer cercanos al “punto cero” desde el cual se hiciese una filosofía auténtica, distan del sector ontologista al poner como punto de partida su método *analéctico*, así lo menciona Cerutti, al asegurar que “sus miembros consideraron que, hasta la aparición de los planteamientos de su propia posición, la Filosofía Latinoamericana no habría tenido más que un rasgo "lunar", como reflejo imitativo de las luces extrañas de las filosofías europeas” (Cerutti, 2011, p.90).

Entre autores como Heidegger o Husserl, Lévinas es uno en el que este sector se basa de manera imprescindible. En un primer momento, porque representaba una fuerte crítica a la modernidad de Occidente y les permitía entender la posición de una filosofía que intentaba alejarse de la Totalidad que Europa había construido. En segunda medida, porque su propuesta era ética-política, lo cual señalaba que la ética era la filosofía primera. Además de ello, la cercanía de Lévinas con postulados teológicos, concordaba bastante con la formación de filósofos como Dussel y Scannone. La noción del rostro en Lévinas, representaba un concepto clave para entender la negación que estaba padeciendo Latinoamérica, pues allí, se

invitaba a reconocer el rostro del otro como una praxis humanizante que le devolvía a los excluidos su esencia, una esencia que se les había negado desde la totalidad de mundo que había construido el eurocentrismo. De esta manera, el rostro del otro era una interpelación que provenía de la exterioridad de la totalidad, como un reclamo y grito de justicia. A esto, se le ha nombrado como la *alteridad*.

Es, precisamente desde la alteridad que se configura la analéctica como método, del cual recibe su nombre este sector. En primera instancia, porque es necesario dar un paso más que enunciar al otro (como planteaba Lévinas), es preciso situarlo en el contexto latinoamericano. La analéctica es tomada desde la etimología griega *aná -más allá de-* y *logos -conocimiento-* y hace relación que en la *exterioridad* es donde emerge el reclamo de justicia del *otro*, un reclamo que proviene de afuera de la totalidad de mundo construido por Occidente. Es así que, para el caso latinoamericano, la dialéctica no logra reconocer la exterioridad (Cf. Cerutti, 2011) y es preciso recurrir a la analéctica como método para darle voz y cuerpo a los que han sido acallados por el eurocentrismo y bajo la división de centro-periferia.

Autores como Dussel o Scannone afirmarían que este método filosófico era auténtico, radical y encaminaría a Latinoamérica a una liberación inminente, algo con lo cual pretendían ubicar a su filosofía como una “atalaya”, diría Cerutti (Cf. 2011, p.90), desde la cual se decidía qué aportes de otras disciplinas pudiesen ser válidos o no, negándole, en todo sentido, la necesidad de ser crítica pero también autocrítica. El papel del filósofo, por tanto, tendrá que verse como el de un “mesías”, salvador, el cual “sería decisivo metodológica o procedimentalmente. Así, el filósofo cumpliría el papel de una especie de profeta, llamado a dar forma o a ser el que “informa” lo que el pueblo reclama” (Cerutti, 2011, p.91). Este, a su vez, “prestaría su voz” para que los oprimidos pudiesen expresarse, llevando a cabo así, su opción por los pobres y desposeídos.

Para este sector analéctico, el sujeto de liberación también es el *pueblo*, el cual es excluido, oprimido y negado por la totalidad de mundo de Occidente. Usarían esta categoría distanciándose de la categoría de “clase social”, ya que esta exigiría “matar al otro”, algo con lo cual no están de acuerdo, ya que lo que se busca en “convertirlo”. Esta última parte, de la conversión, permite entender que, dentro de sus apreciaciones, tienen como afirmación la

idea de que Dios está de su lado, como una clara muestra de la influencia de la Teología de la liberación.

Comúnmente se reconoce a este sector como el único o el más representativo de los sectores dentro de las filosofías de la liberación, esto se debe a la posición que han tenido sus representantes, en especial Dussel, lo cual ha permitido una mayor divulgación de sus obras y reflexiones en el campo académico y de las ciencias sociales.

Sector Historicista. Este sector historicista, junto con el sector problematizador, van a reconocerse como los sectores críticos por sus interpelaciones a las posturas populistas, así como por considerar el marxismo como un elemento dentro de sus herramientas filosóficas. Beorlegui (2010) menciona que más que un grupo que se pensó un objetivo en concreto, fueron apelaciones que se encontraron en medio del debate contra el populismo, lo que también les representó tener un desarrollo desigual debido a las represalias que recibieron por sus críticas. Dentro de sus mayores exponentes, se pueden reconocer autores como Arturo Ardao y Andrés Roig.

Con su ponencia, *Función actual de la filosofía en América Latina*, en el Coloquio de Filosofía de Morelia, de agosto de 1975, Arturo Andrés Roig presenta gran parte de la propuesta de este sector, motivando a que la filosofía debía reencontrarse con su pasado histórico y filosófico tanto continental como mundial, en el cual se pudiera reconocer el compromiso histórico de la filosofía de la región con la liberación latinoamericana. Para ello, se ubica que el origen de una filosofía latinoamericana se da posterior a la crisis del existencialismo que puso en quiebra a las filosofías de la conciencia, para encontrarse rigurosamente en un nuevo horizonte como las filosofías de la denuncia, como es el caso del freudismo y el marxismo (Cf. Beorlegui, 2010).

Además de ser una crítica fuerte a los sectores populistas, la propuesta del sector historicista tiene como elemento central la realización de una historiografía del pensamiento en Latinoamérica, como una metodología que invita a realizar un proyecto integrador, no partiendo de cero, sino que, precise en las formas de pensamiento que se han manifestado en la región y que son distinguidas por problematizar la cuestión latinoamericana. Por tanto, una de las categorías que se resalta en este sector es la categoría de *ideología*, pues, se reconocía que este es uno de los elementos fundamentales tanto en el discurso cotidiano como del

discurso filosófico, además, “era un modo de comprensión de lo ideológico como la instancia de afirmación o negación del ser humano en tanto sujeto de la Historia” (Cerutti, 2011, p.95).

Sobre esta base, se manifiesta la necesidad de que metodológicamente la historiografía de las ideas permitiera rescatar la ideología de los oprimidos, pues se deja ver que siempre ha estado oculta por una visión parcializada de la filosofía en el continente. Para este propósito, se manifiesta la intención de una “ampliación metodológica”, la cual permitiera, según Arturo Andrés Roig (citado por Cerutti, 2011):

- Ir más allá de los límites estrechamente nacionales y avanzar hacia un enfoque regional y progresivamente continental.
- No quedarse restringidos a un reducido grupo social como el de los intelectuales y darle espacio a una noción más incluyente de sujeto histórico.
- No reducirse a las ideas, sino avanzar al estudio de las estructuras en que se presentaron esas ideas.
- Darle espacio, dentro de estos estudios, a nuevas fuentes documentales. (p.95)

Como consecuencia de estos enfoques, se apela a que la filosofía latinoamericana pueda convertirse en una filosofía de la denuncia, lo cual también implicaba reconocer sus críticas y la necesidad de su revisión para el contexto de la región. De esta manera, el papel del filósofo también cambia, en la medida en que su papel se centra en el lenguaje, especialmente en convertir en lenguajes cotidianos los grandes discursos que parecen que escapan a toda la población, con los cuales manifiestan las exigencias sociales de las mayorías oprimidas (Cf. Beorlegui, 2010). De esta manera no haría parte de la élite, pero tampoco puede situarse como un mero individuo, pues su labor tiene un gran contenido de crítica y autocrítica, para poder develar las verdaderas ideologías de los oprimidos y no caer en discursos populistas, como el caso de los otros dos sectores mencionados anteriormente.

Como sujeto de liberación, el sector historicista entendía al sujeto histórico. Esta es una categoría de línea marxista, con la cual se manifiesta que aquellos que se tornan conscientes ante la realidad de dominación que se vive y que encuentran en la historia de la región los elementos claves de su posición de clase, son los que se vuelven sujetos de su propio cambio como motor de la historia.

Sector Problematizador. Este sector, al igual que el sector historicista, corresponde al bloque crítico que se reconoce dentro de las filosofías de la liberación. Como elemento principal, sostiene que es necesario revisar epistemológicamente a la filosofía misma que se ha llamado liberadora o de la liberación, dado que, parece que no es suficientemente fuerte por sí misma para lograr proponer escenarios de liberación contundentes, como es el caso de los sectores populistas, que bajo sus discursos ontológicos y metafísicos encubrieron los problemas reales del ejercicio de dominación. Es por ello que recibe su nombre como sector problematizador, porque en primera medida problematizan sobre la filosofía misma y sus construcciones epistemológicas.

También fue conocido como el “Grupo Salteño”, por una reunión que realizaron en la ciudad de Salta (Argentina) en 1974 y en donde establecieron fuertes críticas frente a lo que se venía conociendo como “filosofía de la liberación”. Aquí se destacan dentro de sus principales autores a Horacio Cerutti, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y después de 1972, Gustavo Ortiz.

Una de sus posiciones más certeras es la de rechazar las discusiones y los argumentos que buscan la originalidad en la filosofía latinoamericana, esto en razón de que consideran que la filosofía en el continente debe reclamar todas las tradiciones y enfocarse a ayudar a solucionar los problemas de las mayorías, así lo nombra el propio Cerutti (2011) al plantear que “la cuestión no era, por lo tanto, la búsqueda frívola de presuntas originalidades intelectuales, sino hacerse cargo de las urgencias generadas por la praxis de transformación en la región” (p.97). Aquí se hace evidente una primacía de la praxis sobre la teoría, en razón de la cual era necesario revisar los fundamentos de toda construcción de conocimiento, reconociendo la importancia de una praxis liberadora que no provenía directamente de un movimiento intelectual, sino de un todo social que se encontraba oprimido y dominado.

Ubicaron, además, importantes críticas al resto de sectores, reconociendo especialmente las dificultades de los sectores populistas para desprenderse de posiciones elitistas del filosofar y el no reconocer un papel menos mesiánico y más práctico de la filosofía en Latinoamérica. Otra de las críticas que más hicieron eco para marcar su diferencia con las otras tendencias tenía que ver con el rechazo a todo intento de filosofía primera, ya que esta no era más que las viejas formas de dominación que la filosofía, al servicio de las clases dominantes,

utilizaba para manipular las conciencias colectivas, las cuales seguían un modelo clásico y eurocéntrico que niega la condición de los latinoamericanos.

La crítica, entonces, aparece de un modo determinante pues se va a convertir en uno de los reclamos más necesarios de este sector para despejar el camino hacia la liberación. Es así como Cerutti lo manifiesta al resaltar que “la criticidad aparecía reclamada como ingrediente requerido de permanente renovación, de rigor y pertinencia, en orden a radicalizar el proceso de liberación hacia la ansiada libertad integral” (Cerutti, 2011, p.98).

Su propuesta fuerte consistía en un *a posteriori* de las filosofías de la liberación y enmarcar, precisamente, una filosofía *para* la liberación. Un cambio no solamente nominal, sino que implicaba darle un vuelco total a lo que se había entendido por filosofía, por el papel de la filosofía y los sujetos de la liberación. Así,

la reivindicación de un filosofar *a posteriori*, alimentado de los saberes de las ciencias y disciplinas particulares, impulsando una reflexión crítica de las ideologías y propositiva epistemológicamente. Un filosofar desde el presente, sin ignorar el pasado y aprovechando sus aportaciones válidas y vigentes, en función de construir un futuro efectivamente alternativo. (Cerutti, 2011, p.99)

El papel del filósofo, en este sector, representa también una crítica fuerte al papel que abogaban los otros sectores, pues, lejos de ser unos “vigías” del conocimiento y estar por encima de las valoraciones de otras disciplinas y ciencias, aquí el papel del filósofo no es mistificado, es real, práctico y contiene una gran responsabilidad respecto al lenguaje con el cual se comunica y se manifiesta la praxis de liberación en sintonía con el todo social, la filosofía y sus relaciones con las demás ciencias sociales (Cf. Cerutti, 2011). De manera que, ser filósofo no debería representar un estatus que brinde beneficios burocráticos y mantenga una suerte de elites filosóficas muy del lado de las clases dominantes, por el contrario, debía aportar en los aspectos políticos a los procesos de liberación. Precisamente, el sector problematizador comprendía que el proceso de liberación se daba de manera eficaz cuando los históricamente oprimidos, los proletarios latinoamericanos, asumieran la tarea de luchar en contra de la dominación. Esto llevaba a que “la idea mítica y acrítica de *pueblo* tiene que ser tamizada y transformada en la *clase proletaria*” (Beorlegui, 2010, p.759), una categoría

que demuestra la connotación política que implicaba pensarse la liberación de una realidad concreta.

Antecedentes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial. Anexo 4

Podemos ubicar como punto de partida un congreso internacional llamado *Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un diálogo postdisciplinario*, acontecido en diciembre de 1998 en la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), Binghamton, organizado por Ramón Grosfoguel y Agustín Lao Montes. En este espacio confluyeron Aníbal Quijano (sociólogo peruano), Enrique Dussel (filósofo argentino-mexicano), Walter Mignolo (Semiólogo argentino) e Immanuel Wallerstein (director del centro Ferdinand Braudel en SUNY). Este evento fue de los más productivos en cuanto a los elementos en común y disidentes que se pudieron comenzar a reconocer en esta comunidad.

En Montreal entre julio y agosto de 1998 se llevó a cabo el simposio *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo* organizado por Edgardo Lander (sociólogo venezolano), aquí se suman autores como el mismo Edgardo Lander, Fernando Coronil (antropólogo venezolano), Arturo Escobar (antropólogo colombiano) y Santiago Castro-Gómez (filósofo colombiano), los cuales contribuyeron con la discusión e hicieron posible la publicación de un libro sobre colonialidad del saber *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000).

En Bogotá, entre el 13 y el 15 de octubre del año 1999, se daba lugar al simposio internacional *La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*, organizado por la Universidad Javeriana y en cabeza Santiago Castro-Gómez. Aquí se daba paso a articular las críticas a la influencia del eurocentrismo y el capitalismo sobre la construcción de las ciencias sociales, la universidad y en las miras interdisciplinarias. También es un momento preciso para hablar de la articulación en las categorías y vocabularios de varios de sus miembros.

En noviembre del 2000, se daban cita para un taller en Duke University, Durham, durante el cual participaron la mayoría de los miembros que fueron convocados en los eventos anteriores, además de la llegada de Javier Sanjinés y Catherine Walsh. Walsh sería desde entonces una de los miembros más destacados por su consolidación de la propuesta intercultural, su amplio campo en los estudios sociales y en la gestión del doctorado en estudios culturales latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito.

El siguiente encuentro se dio en Ecuador en junio de 2001, aprovechando el lanzamiento del doctorado, denominado *Primer encuentro internacional sobre estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*. A partir de este momento los trabajos de los estudiantes del doctorado fueron influenciados por los aportes de esta colectividad, logrando también que varios se articularan al proceso y llevaron a cabo actualizaciones y nuevas investigaciones en pro de los objetivos de este grupo.

Tabla de categorías de análisis. Anexo 5

		INFLEXIÓN DECOLONIAL			
		Sistema mundo moderno/colonial: Unidad de análisis que permite comprender la lógica del sistema mundo basado en la dominación y en donde se marca el papel que cumplen los colonizados	Diferencia colonial Es experiencia concreta vivida de quien han sufrido la inferiorización y la dominación, esta manifiesta las implicaciones ontológicas de la colonialidad del poder. Es el no-ser moderno/colonial	Colonialidad del poder: Estructura de dominación que establece relaciones de discriminación basadas en las diferencias de raza, etnia, género, nacionalidad u otras. Implica además, colonizar el imaginario de los colonizados, no solamente la subordinación exterior.	
F I L O S O F I A S D E L A L I B E R A C I O N	Totalidad: Es entendida como la organización del mundo que parte de un Yo/Centro dominador hacia una periferia. Ordena el mundo en función de su comprensión convirtiendo al cosmos en entes/objetos idénticos a su esencia.	Categoría: Totalidad La lógica del sistema mundo moderno/colonial ha construido un universo de sentido en donde se han establecido superioridades de unos sobre otros determinando los roles dentro del sistema			
	Alteridad: Es la realidad más allá de la totalidad (exterioridad)no completamente sino co-existiendo, que interpela constantemente y reclama la escucha y la justicia. Es el rostro del Otro		Categoría: Alteridad situada El otro emerge desde la exterioridad, emerge como otro desde la diferencia colonial, colocando en tensión al sistema colonial		
	Liberación: Proyecto de transformación llevado a cabo por los oprimidos bajo la cual se establece una nueva ética/política que parte inicia fundamentalmente en el Otro (y la Otra)			Categoría: Praxis de liberación El proyecto de liberación del oprimido/colonizado implica un acto ético-político de transformación de las condiciones de dominación basadas en la raza, étnica, género y demás. Implica un proyecto decolonial que transgrede los valores impuestos por el sistema mundo moderno/colonial.	

Tabla Categorial (Realización propia). Los elementos aquí puestos en diálogo son referencias que parten de las filosofías de la liberación y de la inflexión decolonial.