



## Darcy Ribeiro: El antropólogo exiliado

### Darcy Ribeiro: The exiled anthropologist

**Sofía Reding Blase**

Doctora en Estudios Latinoamericanos - Universidad Nacional Autónoma de México  
Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6434-318X>  
reding@unam.mx

**DOI:** <https://doi.org/10.22267/rceilat.2556.141>

#### **Resumen**

En el contexto de los estudios acerca de los exilios, se ofrece una reflexión de carácter exploratorio sobre el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1922-1997), con el fin de analizar la importancia de su trabajo etnográfico y la relación con el exilio que experimentó en el espacio latinoamericano, así como el aporte al pensamiento de nuestra América derivado de su vivencia.

**Palabras clave:** etnología, exilio, latinoamericanismo.

#### **Abstract**

In the context of studies about exiles, an exploratory reflection on the Brazilian anthropologist Darcy Ribeiro (1922-1997) is offered, in order to analyze the importance of his ethnographic work and the relationship with the exile he experienced in the Latin American space, as well as the contribution to the thought of our America derived from his experience.

**Key words:** ethnology, exile, latinoamericanism.

#### **Introducción**

El fenómeno de la migración ha promovido intensos debates desde diversas disciplinas y los estudios latinoamericanos se han enriquecido con las reflexiones suscitadas por dichos debates en la medida en que nuestra región se caracteriza por flujos migratorios desde el tropezón de Colón.

Las personas que dejan sus territorios o que retornan a ellos, lo hacen por motivos que básicamente tienen que ver con la violencia; bien sea porque anhelan un futuro mejor del que les ofrece una crisis económica estructural, o porque las condiciones en las que viven son humanamente insoporables. Esas circunstancias llevan a los especialistas a hablar de flujos migra-

torios poniendo énfasis en los perfiles socioeconómicos de quienes salen de sus países, y no sólo en términos de las motivaciones políticas que obligan a dejar el terruño, en cuyo caso, el retorno puede estar seriamente comprometido.

Salir del propio país puede ser una experiencia enriquecedora en un sentido material, como lo fue la de aquellos españoles que se trasladaron a América Latina para poder tener acceso a tierras y fuerza de trabajo virtualmente gratuitas. Hubo también otro tipo de trasladados, esta vez forzados como fue el caso de las personas esclavizadas y desarraigadas de sus matrices culturales originarias. En cierto sentido podría decirse, junto con José Gaos, que también la experiencia del exilio o salida de españoles en el contexto de la Guerra Civil (1936-1939), dio origen a los “transterrados”, como les llamó y se llamó a sí mismo. Dicho de otra manera, el transtierro no sólo involucra al exilio, sino también al hecho de llevar consigo la propia cultura y trasladarla a otro territorio, para mantenerla viva hasta el momento del retorno.

A ese respecto nos señala Melgar Bao (2009), retomando el *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* de Joan Corominas (1983) que la etimología latina de exilio (*exsillire*) implica un “saltar afuera” y lo expresa así: “Saltar afuera supone, por derivación previa, un adentro, un lugar, un territorio propio; mientras que el afuera condensa el sentido de no pertenencia, de alteridad, de territorio y tradición ajena” (p. 55). El término “asilo”, a su vez de origen griego, motiva una

reflexión adicional que Melgar Bao condensa así: “Asilo territorializa sus sentidos como *lugar de refugio, lugar de amparo o sitio inviolable*” (pág. 56).

Considerando lo anterior, se entiende mejor eso que Leopoldo Zea llamaba “el regreso de las carabelas”,<sup>1</sup> una suerte de segundo origen de nuestra América y una expresión que pone en contraste conquista y asilo, entendido este último como protección brindada tanto a intelectuales que huían de la persecución política, como también a una población compuesta por otros grupos sociales, y cuyo asentamiento incidiría en varios ámbitos de la vida social, económica, política y cultural en el país de acogida. Una amplia literatura sobre el exilio iberoamericano da cuenta de los modos en que se insertaron los asilados, como también de los intercambios culturales y modificación de hábitos en los países donde encontraron refugio. Lo mismo podría decirse de los interesantes estudios relativos a las experiencias de exiliados cuyas vidas se vieron trastocadas por las feroces dictaduras en varias naciones latinoamericanas, y que llevaron a artistas, militantes, profesionistas y académicos, a salir de sus países para salvar la propia vida.

En esos casos, parece que su formación fue una suerte de salvavidas que les permitió no sólo ganarse la vida

1. Con ese título apareció el libro que Zea publicó, para cerrar una colección sobre los 500 años de lo que él solía llamar “el tropezón de Colón con América”, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1992.

durante su exilio, sino evitar ahogarse en la zozobra del desarraigó. Tal fue el caso del brasileño Darcy Ribeiro (1922-1997), figura de enorme importancia no sólo en cuanto a sus aportes a la teoría antropológica y las reformas universitarias, sino igualmente para el pensamiento latinoamericanista al que supo nutrir con ideas de gran claridad a lo largo de la extensa ruta que recorrió por varios países. En este ensayo se ofrece una reflexión sobre la experiencia vital e intelectual de Ribeiro en su carácter de exiliado político, y en el modo en que su formación y labor etnográfica le permitieron sortear la nostalgia para, ya de vuelta a casa, ser un significativo agente de cambio político y cultural.

### El exilio como salida

Suelen tomarse por conocidas algunas de las afirmaciones respecto de lo que es el exilio, como aquella que señala la Real Academia Española (RAE) y que lo delimita a la “separación de una persona de la tierra en que vive”, y como “expatriación, generalmente por motivos políticos”. La definición, desde luego, se queda bastante corta. Tan corta y a la vez angosta, que no sorprende que el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados haya expandido el significado para que por su anchura entraran aquellas personas que, para conservar el bien más preciado que es la vida, tanto la suya como la de sus seres queridos, tienen que salir de su país de origen. Así pues, se precisa que el exilio abarca a “todos los refugiados y desplazados [que] viven en el exi-

lio hasta regresar a sus hogares”.<sup>2</sup> Esta noción de exilio se distingue del destierro, considerado por esta agencia de Naciones Unidas como resultado de una pena, así como el tiempo en que ésta se cumple. Una pena que, hay que decirlo, es determinada por un Estado usualmente no democrático, que puede ser una dictadura o un régimen autoritario.

Más recientemente, otras situaciones que ponen en peligro la vida también han resultado en la movilización de grandes contingentes que salen de sus países obligados por la violencia, la inseguridad y la falta de oportunidades. El fenómeno de la migración, de hecho, convoca a darle mayor contenido y fuerza semántica a términos vinculados con la salida (propiamente el “éxodo”) de países del sur con proa puesta hacia el norte. Si bien en ocasiones hay cierto misticismo en el salir para llegar a una tierra de bienestar, la ruta migratoria no está exenta de situaciones problemáticas tanto para quienes se trasladan, como para las naciones que cruzan. En el caso de México, por ejemplo, las caravanas de migrantes han llegado a convertirse en un problema de Estado debido a la injerencia del crimen organizado que saca provecho de la crítica situación, como también por la exigencia de controles fronterizos más estrictos para evitar el paso de personas y narcóticos hacia Norteamérica, percibiéndose el chantaje previo a la renovación del tratado de libre comercio.

2. Recuperado de: <<https://eacnur.org/es/exilio-y-destierro-que-significan>>

Pero más allá de los referentes librecambistas, no hay que olvidar casos como los de la migración haitiana que es un efecto de la inestabilidad política, la inseguridad y los desastres ocasionados por fenómenos meteorológicos y sísmicos. Tampoco podemos obviar que las razones de millones de venezolanos para salir de su país tienen, en muchos casos, un carácter político, además del económico. De igual manera, hay que recordar a las poblaciones colombianas desplazadas al interior del territorio nacional, así como aquellas que han cruzado sus fronteras, obligadas por las condiciones de violencia estructural.

En esos contextos, el sufrimiento que deviene por la forzosa salida del país de origen se expresa de modos muy diversos, desde la necesaria actividad reflexiva en torno a conceptos filosóficos como dolor, desconsuelo y melancolía, entre otras temáticas. Las artes, por su lado, expresan la voluntad de afirmar la legitimidad de la protesta que llevó a la condenación de las voces disidentes, mediante la manifestación de las emociones y sentimientos que provoca el exilio. Y esas voces que venimos escuchando en Latinoamérica desde, al menos, los años caracterizados por golpes de Estado y dictaduras, son de una tremenda potencia no sólo en términos musicales, sino también en cuanto a la capacidad para transmitir la indignación por las circunstancias vividas y la añoranza por el lugar de origen.

Detengámonos para puntualizar que éxodo y exilio, aunque sean nociones afines puesto que refieren a

una *salida*, se distinguen en cuanto a los motivos: el éxodo implica que eventualmente se llegará a un sitio en que se cumplirán las promesas de bienestar, mientras que por el exilio se entrelazarán salida con desarraigamiento y exterioridad, así como malestar y sufrimiento. En estricto sentido, puede decirse que la exterioridad con la que culmina el éxodo es relativamente positiva pues dejar “lo nuestro” significa que no es satisfactorio; el exilio, por su lado, conduce a una exterioridad que es negativa porque representa lo contrario a “la casa” o “la morada” y, en tal sentido, implica un cambio forzado en cuanto al *ethos* se refiere.

Es importante hacer notar que en Colombia, la Comisión de la Verdad ha puesto puntos sobre algunas íes para remarcar los efectos del exilio, enfocándose especialmente en el *sufrimiento* que produce la *salida*, así como en la responsabilidad del Estado en términos de la desprotección (el desamparo) de las poblaciones forzadas a huir. En tal sentido, hay que destacar lo que se expresa a nivel ético-político así como en una dimensión estética y psicológica, pues la alegría o satisfacción son opacadas por los desatinos de gobiernos centrados en mantener su hegemonía y no en trabajar para el buen vivir de los ciudadanos. Ahora bien, es conveniente señalar que los recientes cancioneros latinoamericanos hacen eco de un exilio cuya narrativa es muy insistente en cuanto a la añoranza y la esperanza de volver a aquel *ethos* que se dejó atrás.

La ya mencionada Comisión aloja en su canal de la plataforma YouTube un compendio de canciones compues-

tas desde el exilio colombiano; del amplio acervo sonoro hay una canción escrita por Roland Higuita, originario de Medellín y radicado en Madrid desde 2005, de la que deseo retomar las siguientes palabras: “El despojo de tu tiempo, tu suelo y tu aire, me ha enseñado a amar de lejos tu risa asediada por el disparate”.<sup>3</sup> Es pertinente señalar que tanto el compositor como los integrantes de su grupo musical Pasajeros (junto a Hernán y Leonardo Rúa) pasaron 10 meses presos, acusados falsamente de terrorismo y rebelión, lo cual motivó su exilio.<sup>4</sup>

Si bien se canta para denunciar la sinrazón y hacer saber al que escucha que las vicisitudes por las que se pasa son muy dolorosas, también hay una evocación a las personas y al lugar que se extrañan, y el pesar que provoca la lejanía del terruño que, según nos lo hace entender Humberto Giannini (2005, pp. 11 y 12) es un “punto clave de nuestra orientación primaria en el mundo”; más aún, el filósofo chileno asevera que “Fuera de esta tierra que nos cobija, des-terrados, los seres humanos también llegamos a saber del miedo y de la angustia de una desorientación fundamental”.

De vuelta a la canción compuesta por R. Higuita, habría que poner énfasis en el término “risa” por la alegría que

traen consigo los días de carnaval en Colombia, en Brasil y en muchas otras partes de nuestra América. Una festividad que en Río de Janeiro se desarrolla en el “Sambódromo da Marquês de Sapucaí” (del reconocido arquitecto Oscar Niemeyer, cercano amigo de Ribeiro) donde desde 1984 desfilan las escuelas de samba. Que un espacio de 700 metros, concebido para deleite y alegría del público sea también conocido como “Passarela Professor Darcy Ribeiro” (pues él era gobernador al momento de su construcción) nos obliga a reflexionar no nada más sobre el exilio que padeció Ribeiro, sino también sobre su regreso a Brasil, tras doce largos años fuera de casa.

### **Mudar de piel: de la etnología a la literatura**

Las líneas anteriores tuvieron por objetivo recordar muy apretadamente la importancia que tienen las artes que se producen en situación de exilio; conviene decir que –triste consuelo– la censura padecida parece esfumarse con el traslado hacia determinados países, permitiendo el despliegue de la creatividad; cosa que también le ocurrió a Darcy Ribeiro aunque en el ámbito de su producción científica. En las siguientes líneas, se procurará no sólo relatar la vida que llevó Darcy Ribeiro en los años de su exilio, sino resolver si su formación académica fue lo que le llevó a experimentar, de un modo especial, tanto el exilio como el *retorno a casa*.

Darcy Ribeiro, que vivió 75 años, nació en Montes Claros, al norte del estado de Minas Gerais, pero no pasó

3. Roland Higuita, “Reconóceme”, 2020, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=Yz0R8y6zXQs>>

4. Información disponible en la página electrónica de la Biblioteca Musical de la Paz. Recuperado de: <<https://www.bibliotecamusicalpaz.com/rolandhiguita>>

todos esos años en su terruño. A sus 40 y tantos, no sólo tenía gran experiencia como profesional de la antropología (etnología de campo, decía él) dedicado a los pueblos originarios, sino que había tenido oportunidad de fundar en 1953 el Museo del Indio, en Río, y la Universidad de Brasilia de la que fue su primer rector en 1962.

Su forzada estadía lejos de casa fue a consecuencia del golpe cívico-militar encabezado por el mariscal Humberto Castelo Branco en 1964. Debido a tal suceso Darcy y su esposa Berta Gleizer tuvieron que asentarse en Montevideo, siendo autorizados a volver a Brasil en 1968. No obstante el Acto Institucional número 5 de ese mismo año, había suspendido diversas garantías constitucionales, como la libertad de expresión, lo que colocó a Ribeiro, una voz disidente, en una situación muy vulnerable. Pasó nueve meses sin juicio, algunas fuentes dicen que en arresto domiciliario y otras que en la cárcel (Ribeiro Coelho, 2003, p. 41).<sup>5</sup> Despues de esa experiencia es obligado a exiliarse por segunda ocasión, hacia Venezuela y posteriormente a Chile, con Salvador Allende, en 1970 (Miglievich-Ribeiro, 2018, p. 21).

Más tarde fija su residencia en Lima. Tras haberse detectado en París un cáncer, cuyo primer síntoma fue vomitar sangre mientras vacacionaba en Portugal, según narra su amigo uru-

guayo Renzo Pi Ugarte (Ribeiro Coelho, 2013, p. 98), Darcy recibe una nueva autorización para regresar a casa y tratarse médicaamente. Después de seis meses de convalecencia, un pulmón menos y el fracaso de su matrimonio con Berta,<sup>6</sup> se traslada otra vez al Perú donde, por cierto, coincide en 1975 con el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig, pero el derrocamiento de Juan Velasco Alvarado, a quien había asesorado en temas de reformas educativas, lo obliga a viajar a México en 1975. En 1976, finalizados los *“años de plomo”* (1968-1974) y su exilio intermitente, Darcy vuelve a Brasil.

Debido a su profesión como antropólogo, Ribeiro sabía de la necesidad de salir de lo conocido para ubicarse en un mirador desde el cual observar (y participar) de una realidad que irrumpió ante el etnógrafo de manera tal que se muestra como lejana y en casi nada familiar al científico social. De cierta forma, y porque el alejamiento es una obligada maniobra metodológica, la salida del ámbito familiar, próximo y conocido, es imperativa. La estrategia metodológica de alejamiento cultural y, podríamos decir, también de alterización, dejó que Ribeiro observara, años más tarde, la realidad de su patria y con base en ello, formulara el proyecto de la Universidad de Brasilia. Respecto de esa aproximación, Ribeiro señaló que:

---

5. Flora Pappo, entrevistada por Haydée Ribeiro Coelho, en aquel entonces esposa de un amigo de Darcy y ella misma gran amiga de Berta, afirma haberla acompañado cuando lo visitaba en la cárcel.

6. Cómo vivió el exilio Berta Gleizer, es otro tema que sería muy revelador para la investigación sobre los exilios femeninos, así como su labor al lado de Darcy y su trabajo autónomo en el terreno de la antropología.

Lo mío fue extraño, yo no fui formado en una universidad extranjera y me atreví a hacer un juicio sobre la Sorbona, Harvard, las universidades alemanas y soviéticas. Generalmente el que va a estudiar no observa el funcionamiento de la Universidad, se dedica a estudiar. Y no comprende que la universidad es una máquina de formar veterinarios, filósofos, sociólogos. Esto sólo se observa si uno lo mira desde afuera, objetivamente. (Roca, 1992)

Desde luego, la observación se realiza con herramientas analíticas previamente elaboradas que el etnógrafo toma a cargo deliberadamente, para poder organizar los datos que recaba. Es obvio que la textura de la experiencia etnográfica se encuentra atravesada por la personalidad del observador y su identidad sociocultural, misma que entra en contacto con otras identidades, con la alteridad. En tal sentido, el *output e input*, esto es, salir de una realidad y entrar en otra, es lo que caracteriza el contacto con lo alterizado.

Aquello no lo es todo, por supuesto; lo he resumido apretadamente para comprender que escribir la novela *Maira*, según Darcy, fue para él un modo de “salir del exilio, de vivir otra realidad”.<sup>7</sup> Esas palabras nos permiten comprender uno de sus autorretratos: “¿Quién soy yo? A veces me comparo con las cobras, no por serpentario o ve-

7. TV-Senado, “Como viveu Darcy Ribeiro durante o exílio?”. Recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=F6Mo1ED0wMc>>

nenoso, sino tan sólo porque yo y ellas cambiamos de piel de vez en cuando”<sup>8</sup> (Ribeiro, 1995, p. 303).

¿Cuál fue el significado de la experiencia etnográfica que Ribeiro rememoró durante sus exilios? Fue, ni más ni menos, el contrapeso de lo que ocasionaba en él su condición de exiliado, de migrante proscrito y desterrado. No una ensoñación, pero sí algo que le permitió encaminarse hacia la novelística: *Maira* (1976), *El mulo* (1981), *Utopía salvaje* (1982), y *Migo* (1988), son las obras literarias que escribió. Sobre su primer libro, en que recupera su experiencia etnográfica de 10 años en el Pantanal –el humedal más extenso del planeta–<sup>9</sup> refiere que:

Lo escribí porque estaba en el exilio, primero en el Uruguay y después en Perú y así, mientras yo escribía *Maira*, no me sentía exiliado, estaba en la floresta con ellos. Todos aquellos recuerdos, aquellas vivencias, miles de cosas que están en el libro, detalles de la vida, del habla, de las costumbres de los pueblos indígenas que llevo impregnados y que no podrían salir en comunicaciones científicas. (Roca, 1992).

8. “Quem sou eu? Às vezes me comparo com as cobras, não por serpentário ou venenoso, mas tão só porque eu e elas mudamos de pele de vez em quando”. Traducción libre.
9. Considerado desde 2000 como Patrimonio Natural de la Humanidad por la Unesco por su enorme biodiversidad, el Gran Pantanal se encuentra mayormente en el extremo sudoriental del estado brasileño de Mato Grosso, así como regiones del Paraguay y Bolivia.

Ahora bien, ¿todos los profesionales de la antropología tienen un estilo novelístico semejante?, ¿acaso no refleja este estilo sus propios marcos teóricos? El descentramiento que ocurre con ocasión de la labor etnográfica y trabajo de campo puede entenderse como una especie de desarraigo si bien éste es voluntariamente asumido, más todavía cuando, aparte de la recopilación y análisis de los datos, el profesional de la antropología se compromete en actividades de investigación, acción y participación. En tal sentido, la propia interpretación de la cultura requiere de un redundante “salir fuera” y del involucramiento de la propia población que se estudia, mediante su consentimiento otorgado al etnógrafo e igualmente en la revisión de lo que éste reporta.

En una conferencia que pronunció en julio de 1992 a estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en Ciudad de México,<sup>10</sup> Ribeiro dijo más o menos eso, y aquí se reproducen sus palabras:

Hace muchos años escribí una novela. En ese entonces me encontraba en el exilio, en el Perú. El exilio es muy pesado para los brasileños, los mexicanos, para gente de países con mucha savia. Se está muy contento de vivir en su mundo y cuando se le saca para

ponerlo en otro es muy difícil. Luego de muchos años de exilio yo quería huir. Una forma de hacerlo es escribir. La novela me devolvía a esos años con los indígenas. En *Maira*, que es el título de la novela, cuento muchas cosas que nunca encontraron lugar en mis artículos científicos. Son comunicación de un tipo de sabiduría de la vida, de vivencias de los sentimientos humanos. No hay un auditorio científico para esto, sino un auditorio novelístico. De hecho la novela es más parecida a la sabiduría que otra cosa. Se escribe para otro, pero ese otro es escaso en la antropología formal, son los colegas. En la novela en cambio el otro es más amplio. Mi novela llegó a mucha más gente de aquella a la que llegué como antropólogo. Además, cuando se lee un texto científico se lee un poco en contra, cuestionándolo. Cuando se lee una novela la actitud es diferente, pues, o te desarmas y dejas que te penetre o no gozas. Por eso, mi actitud como lector es una actitud desarmada que permitía una comunicación más, mucho más profunda. Así pues, de aquellos años resultó una sabiduría formal, académica, y otra sabiduría que ni yo mismo sabía que tenía, que estaba depositada en forma de nostalgia y que se revelaría después en la novela. En los momentos en que la escribía, en esas miles de horas, ya no estaba exiliado porque volvía a mis 25, a mis 35 años, los años verdes de mi vida, los más verdes que pasé en la Amazonía, en el Pantanal, con los indígenas (Ribeiro, 1997, pp. 75-76).

La tensión entre etnología y literatura, la dejó entrever Ribeiro en una conversación que sostuvo con Agustina Roca (1992) y en la que si bien no entra

10. El encuentro fue organizado por el Dr. Gustavo Vargas Martínez, historiador colombiano, y la autora del presente texto. La conferencia de Darcy fue publicada en 1995, en *Buscando América*, revista de la ENAH. Apareció luego en el número 57 de *Cuadernos Americanos*, en 1996. La versión que hemos ocupado aglutina otros textos más de la autoría de Ribeiro.

a detallar su novelística, aprovecha para mostrar otro caso de un antropólogo y literato, Gilberto Freyre, a su interlocutora, al afirmar que más que como antropólogo, el autor de *Casa grande y Senzala* (1933) destacó como literato: y es que Ribeiro describe dicha obra como un libro bellísimo pero “terriblemente reaccionario”, dando a entender con ello que existe una frontera (epistemológica, se diría) entre relato etnográfico y ficción literaria, que en ocasiones es infranqueable. De igual manera, Ribeiro veía que en aquella obra, que él prologó para la editorial Biblioteca Ayacucho, se ponía en evidencia la contradicción entre lo moderno y lo arcaico, y las relaciones que se establecen entre esas dimensiones. Temáticas todas ellas cuya vigencia queda marcada por la asimetría, muchas veces injusta, de los contextos socioculturales.

Después de todo, el Brasil al que volvía Ribeiro seguía siendo un territorio más parecido a un ingenio azucarero, como el descrito por Freyre, sometido a relaciones todavía coloniales, y no una nación moderna y democrática. Este aspecto es revelador de la producción teórica de Ribeiro, que debe resaltarse en la medida en que expresa el enorme interés de este antropólogo por comprender lo local; y por “*lo local*” no entendió sólo “*lo brasileño*”, sino propiamente lo latinoamericano e incluso lo global. Autocrítico, como medio para conseguir salir metodológicamente del Brasil, señaló en tal sentido que: “Inicialmente percibí que yo era un provinciano burro, torpe. Brasil es tan rico e interesante que uno puede vivir en él pensando que es el mundo. (...) Fue en Uruguay donde comencé a ser

latinoamericano y a entender a América Latina”. (Ribeiro, 1997, p. 79).

### Proceso civilizatorio y universidad

Habiendo experimentado un itinerario básicamente latinoamericano y hallando refugio en el recuerdo de su trabajo de campo en la Amazonía y en el Pantanal, Darcy se volcó a escribir diversas obras de gran calado teórico,<sup>11</sup> para dar cuenta de lo que llamó el “proceso civilizatorio”, haciéndolo de forma tal que pudiera escapar de la alienación en la que caen antropólogos que buscan descubrir dónde “le falta un punto y coma a la obra de Lévi-Strauss y olvidándose de la cosa local”. (Roca, 1992). Su idea era hacer comprender cuáles son los itinerarios que recorren las civilizaciones y cuáles son los obstáculos para su desarrollo.

Y es que las intenciones de Ribeiro eran no sólo descubrir cómo se transita de un determinado modelo de civilización a otro debido a las revoluciones tecnológicas que se experimentan, sino que quiso explicar lo que ocurre cuando los pueblos son obligados, por la fuerza del avasallamiento, a renunciar a su autonomía y detener su proceso civilizatorio, teniendo que asumir una cultura que, viniendo de un patrimonio que aplasta al suyo, resulta ser espuria. La liberación, en este tenor, aparece

11. *El proceso civilizatorio* (1968), *Las Américas y la civilización* (1969) que es su obra más profusa, *Los indios y la civilización* (1970), *El dilema de América Latina* (1971), *Os brasileiros* (1972), *O Brasil como problema* (1995), y *O povo brasileiro* (1996) que culminó casi a la par de su vida.

como un imperativo si de lo que se trata es de superar la violencia colonizadora que engendró no sólo al Brasil, sino a toda la América Latina, con el propósito de vivir una cultura auténtica y organizarse en todos los ámbitos.

Desde 1968, lo que él llamó “antropología de las civilizaciones” tuvo por objetivo no sólo dar cuenta del proceso civilizatorio (necesariamente multilineal, como también lo concebían Gordon Childe y Leslie White);<sup>12</sup> estableció así mismo una tipología de las diversas poblaciones para dar cuenta tanto de los itinerarios de algunas de ellas (como los pueblos trasplantados, los emergentes y los nuevos) y de aquellos pueblos que por vivir previo a la invasión ibérica, permanecen como pueblos testimonio y que habitualmente catalogamos de originarios. Esto le permitió establecer una panorámica muy amplia que da cuenta de la forma en que ocurre el proceso civilizatorio y cómo a partir de la revolución mercantil y luego mundial, uno de los varios

12. Vere Gordon Childe sostuvo su teoría de las revoluciones para explicar los saltos dados por las civilizaciones: de la domesticación de plantas y animales (revolución neolítica) hacia la revolución urbana y del conocimiento, sin que haya un sendero único para transitar de una revolución a otra. En términos generales, Childe postuló que “el modelo de la evolución es el del árbol darwinista con ramas divergentes” (Harris, 1996, p. 590). Por su parte, Leslie White añadía que cada revolución tecnológica lleva consigo cambios en los sistemas adaptativos debidos a la mayor energía disponible, lo que implica un progreso evolutivo por ser éstos termodinámicamente más eficientes. (Harris, 1996, p. 565).

procesos adquirió una dimensión global. (véase Martins, 2017).

Para elaborar su propia teoría, Darcy no se contentó con enmarcarla en una teoría general de la evolución socio-cultural; es importante recordar que su investigación la realizó en el exilio, reconociendo la importancia de partir de un *locus* que no fuese el fondo histórico europeo, sino “una base temporal y espacial mucho más amplia” pues, como afirmó:

Sólo así se podrá hablar de categorías realmente significativas en términos universales y no de meras teorizaciones de la historia europea. Para ese efecto, los esfuerzos de generalización deben ser realizados a partir de un cuadro más representativo, dentro del cual Europa no sería un arquetipo, sino una variante tan marcada de singularidades cuanto cualquiera otra corriente civilizatoria particular. (Ribeiro, 1978, p. 6)

Según lo explica, el proceso civilizatorio debe recorrer la senda de la autonomía. Es ella la que permite hacer o no, aquello que las poblaciones consideren adecuado para su desarrollo. Todo tránsito, desde luego, implica que habrá un cambio en la cultura, pero no será impuesto, sino que se realizará gradualmente. Cuando ocurre lo contrario, es decir, cuando un pueblo toma el control de otro u otros, y que avasalla, el cambio cultural se impone y los perfiles étnicos autóctonos se ven desfigurados. El resultado es una cultura espuria, inauténtica, que no responde al pueblo al que se le ha impuesto. En esos casos no puede hablarse de la

interinfluencia de entidades culturales autónomas, porque la dinámica cultural favorece a la sociedad en expansión mientras que la sociedad sometida es condenada a sufrir por la pérdida de su autonomía. (Ribeiro, 1992, p. 29).

Dicho avasallamiento continúa a la fecha, y sus efectos son terribles porque se llegó a lo que Darcy llamó *actualización* (o incorporación) histórica de casi todo el globo: una especie de sincronización de todos los relojes que marcan los tiempos singulares de cada configuración sociohistórica al compás del tic tac occidental, y que les hacen permanecer en determinada etapa, sin que alguna renovación tecnológica los lleve a una aceleración evolutiva. Ésta lleva aparejada no sólo los cambios derivados de nuevas fuentes de energía cada vez más accesibles a un mayor número de personas; también trae consigo la consecuente modificación autónoma de ciertos rasgos de la cultura, como efecto de la acumulación del conocimiento:

Cada revolución tecnológica activó uno o más “procesos civilizatorios”. A su vez, cada proceso civilizatorio fue mezclando racialmente y uniformando culturalmente a diversos pueblos, incorporándolos en nuevas formaciones socioculturales en calidad de núcleos céntricos o de áreas dependientes. Tributarias del difusionismo antropológico, estas afirmaciones superan al eurocentrismo por su orientación multilinear, es decir, por la disposición a pluralizar el “proceso civilizatorio”; también, derivadamente, por su capacidad para integrar en la narrativa a todas las sociedades (Kozel, 2018, p. 149).

Con motivo de lo anterior, Ribeiro apreció el conocimiento que permite saltos evolutivos y que, acopiado, debe ser, como en el caso de la energía, accesible a un mayor número de personas. Esta idea sirvió con creces a sus ideas educativas:

Esta teoría civilizatoria lo lleva a estudiar el desenvolvimiento histórico de América Latina, desde el mundo aborigen hasta finales del siglo XX, a través de sus diversas fases o etapas y el impacto de las revoluciones tecnológicas. Para poder interpretar las estructuras parciales políticas, sociales, económicas, culturales, educativas y las características de los países desarrollados y los subdesarrollados como América Latina, es necesario comprender su proceso civilizatorio y el impacto de las revoluciones tecnológicas. Ello señala además, que no se puede entender el desenvolvimiento de las Universidades en América Latina en los siglos XIX y XX, sin interpretar estas instituciones de educación superior en el proceso civilizatorio y su posición en los países subdesarrollados o en vía de desarrollo. (Ocampo López, 2006, p. 142).

Lo anterior nos permite comprender la intervención para la creación, ordenación y reconfiguración de universidades en diversos países latinoamericanos e incluso en Argelia (en 1972), una vocación que acompañó a Darcy y que ejerció durante los años de su exilio. Su labor como investigador y promotor de reformas universitarias, que propuso con una perspectiva latinoamericana, no podría entenderse sin considerar que, si bien estaba fuera del sitio habitual, es decir, sin un domicilio

estable y fijo, asumió que debía trabajar y enunciar sus ideas desde un *locus* específico: desde América Latina y el Caribe.

### Latinoamericanismo y exilio

Fue el exilio lo que, según el propio Darcy, le permitió descubrirse a sí mismo como latinoamericano. Sin duda, las redes a las que se integró y los materiales a los que tuvo acceso, afianzaron su vocación latinoamericana, en especial cuando leyó *América en la historia* (1957) de Leopoldo Zea, estando en Uruguay. En su “Auto-crítica demagógica” (1997) Ribeiro recuerda que en ese libro de Zea “está la capacidad de pensar América, nuestro destino, con una perspectiva que no teníamos” (p. 79), lo que sin duda impulsó la vocación latinoamericana del brasileño.

En ese momento, se preguntó: “¿Por qué América Latina no cuajó si fue mucho más rica, diez o cien veces más que América del Norte, en el periodo colonial? ¿Si Norteamérica nunca tuvo una ciudad como México, como Bahía, como Río o como Lima? ¡Ellos eran los atrasados, los pobres los miserables; sin embargo ellos se fueron al frente y nosotros quedamos rezagados! ¿Por qué?” (Ribeiro, 1997, p. 79).

Esas palabras ayudan a comprender por qué no dejó de insistir, como no lo hizo en el campo de la teoría antropológica, en la importancia de reflexionar sobre el pasado colonial y confeccionar una teoría de la historia no eurocéntrica, tareas que le valieron duras confrontaciones como la que rememora Darcy:

[...] un crítico llegó a decir que yo era tan pretencioso como alguien que quisiera inventar el movimiento continuo. Es decir, que era una actitud de imbécil que considera que los blanquitos, los gringos, son capaces de hacer teoría, pero nosotros no somos capaces de igual manera”. (Ibidem, p. 82)

La apasionada expresión de Darcy, nos señala el imperativo de superar los efectos ocasionados por el avasallamiento de los pueblos de las Américas en términos de lo que hoy llamaríamos interculturalidad, para dejar de lado la ofensa de la colonización que condenó a los pueblos a una situación vejatoria y discriminatoria que denominó *nadiedad* (véase Viana, 2022),<sup>13</sup> circunstancia originada por una negación: “de la desindianización del indígena, de la desafricanización de los africanos, de la deseuropeización de los europeos. Surge así una gente *tabula rasa*, más pobre culturalmente que cualquiera de sus matrices” (Ribeiro, 1997, p. 62).

Tal circunstancia de subalternidad requería la puesta en marcha de un proceso de liberación, proyecto que lo

13. El uruguayo Eduardo Galeano, otro exiliado y autor del famoso poema que comienza así: “Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos” (1989) asistió a la Universidad de Uruguay a escuchar la cátedra de Antropología social y cultural de Darcy Ribeiro de 6 a 8 de la noche; también lo hizo Ángel Rama con quien Darcy planificó, en 1974, la *Biblioteca Ayacucho*, parcialmente disponible en línea (véase Viana, 2022).

vinculó a Leopoldo Zea y su producción filosófica desde 1972, así como a la aspiración de utopía expresada en la integración latinoamericana. Este vínculo fue hondamente fraternal; tanto, que Zea refiere que a su esposa María Elena Rodríguez, Darcy le llamaba “cuñada”, haciendo suyo el simbolismo de los sistemas de parentesco indígenas, gesto que ya había expresado en su novela *Maira*.

En varias ocasiones Zea y Ribeiro coincidieron en congresos de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR) o “Solar” como le llamó Darcy al presidirla en 1982. A Zea le había dicho, aludiendo al cáncer de pulmón durante su exilio, “Hermanito, no te preocupes, tú sabes que soy inmortal” (Zea, 1996 y 1997). Eso casi lo consiguió: con ayuda de un amigo, escapó del internamiento hospitalario para terminar su libro *O povo brasileiro*, pero no logró vencer un segundo cáncer detectado en 1994 y lamentablemente falleció al cabo de tres años.

Darcy Ribeiro convidaría a Leopoldo Zea con una noción que rinde cuenta del racismo que opera en nuestra región, derivado de la negación de la madre por parte de quienes asumen que, como escribía en *Utopía salvaje*, Brasil debería ser blanco, cristiano y varonil. Ese racismo, ese endorracismo, esa especie de “castigo al gentío materno”, la idea acuñada por el brasileño (Ribeiro, 1975, p. 160), llevó a Zea a escribir que:

Tal es el latinoamericano, como expresión y fruto de la yuxtaposición, impuesta dentro de lo que

se sentirá incómodo; incómodo lo mismo en relación con el gentío paterno, que en relación con el gentío materno. Rechazado por uno, se avergonzará de ser parte del otro. Es el hombre que empieza por aceptar los criterios del colonizador sobre la cultura materna y americana y de acuerdo con ellos la inferioridad de su mestizaje, que le impide ser parte legítima de la cultura paterna. (...) era al mismo tiempo siervo de un gentío y castigador servicial del otro. (Zea, 2002, pp. 82 y 83)

Varias fueron las coincidencias temáticas entre Zea y Ribeiro y, entre ellas, la de la utopía que el brasileño, con su vocación por la educación plasmó en su proyecto, fallido por causa de los golpistas. Una utopía que, y vale la pena volver a escuchar la canción de Higuita “Reconóceme” para entender que la propuesta de Darcy, se enmarcaba tanto en el reconocimiento como en la autonomía, para lo cual había que repensarlo todo: las causas del desarrollo desigual, los compromisos sociales de la universidad, la búsqueda de una identidad latinoamericana como superación del colonialismo aún vigente. Para él, el colonialismo ensombrece la utopía; a ésta no la entiende como el “no-lugar” de Tomás Moro, sino que la ubica *aquí*, en América Latina. Como señal de esa idea, elaboró y condujo varios planes “utópicos” en el sentido de querer hacer del Brasil, y luego de toda América Latina, un lugar y sitio de utopía: “Se ocupó de la creación de escuelas primarias, de la construcción del Sambódromo, de la implantación de los Centros Integrales para la Edu-

cación Pública, de la planificación del Memorial de América Latina". (Kozel, 2018, p. 160).

Desde luego, el tránsito de esas “pequeñas utopías” y las *Venutopías 2003* (de 1973 y referidas a la Venezuela que conoció como asesor de reformas universitarias) hasta alcanzar todo el espacio regional latinoamericano, tenía al frente un proyecto más ambicioso. Eso lo establece en un artículo que tituló “La nación latinoamericana”, categoría que lleva la impronta de sus más profundas convicciones y que dedica a esclarecer, en un estilo fresco y a la vez apasionado, las causas del desigual desarrollo de nuestra América, así como un recuento de las variadas utopías fracasadas: protestantes, católicas, de una Patria Grande, etc.

Sin embargo, ve grandes posibilidades a lo que llama indigenatos, para conseguir la recuperación del tiempo perdido, de la autonomía y la aceleración evolutiva. Circunstancias que pueden llevar a terminar con la incorporación a un tiempo que no les es propio, sino ajeno. Esta civilización emergente, afirmaba en 1982, se ubicaría ante dos caminos: el de las guerras interétnicas o la modificación de los Estados unitarios a plurinacionales. (Ribeiro, 1982). Eventos así ya se avisaban, y ello no podía escapar al ojo experimentado de quien fuera también Senador.

### A modo de cierre

“Me agrada imaginar nuestra futura Federación Latinoamericana –dice Ribeiro– como un conjunto de naciones que vengan a incorporar en su seno

algunos pueblos indígenas originales de las Américas. (...) ellos se reconstruirán como culturas auténticas para florecer otra vez como civilizaciones autónomas”. Palabras que resumen la utopía salvaje, es decir, de la selva (o el llano, o la andina) y que darían por finalizada la actualización histórica, el avasallamiento ante el señor del tic tac occidental. Utopía que, incluso en el lejano 1982, Ribeiro sabía que peligraba ante el capital privado multinacional que es ahora quien avasalla, para empezar, a la clase dominante latinoamericana: “Cada vez que un portavoz de la Volkswagen, de la Toshiba o de la Ford, tose, los ministros saltan anhelantes, presurosos y corren a ofrecer sus pañuelos a los catarrienteos” (Ribeiro, 1982).

Para finalizar y tomando en cuenta la cita anterior que refiere a otro no-lugar, esto es, el capital financiero trasnacional, convendría volver a la cuestión del exilio que también tiene, en el ideario y producción teórica y literaria de Darcy, ese carácter de transfronterizo. Como exiliado pudo mover su ubicación al pasar de un no-lugar, el del vacío, hacia un mirador latinoamericano. Si bien en ningún momento consideró su exilio como algo recomendable para nadie, le pareció que “metodológicamente es bueno para ver el propio país” (Ribeiro, 1997, p. 78). Con la lucidez que siempre caracterizó sus diálogos, entrevistas y conferencias, compartió a los estudiantes y académicos de la ENAH lo siguiente:

El exilio es un tiempo vago, abierto, vacío, que se tiene que penetrar. (...) Cuando se está en el exilio uno

no tiene nada, no se tiene amigos. Lentamente se tiene que empezar a tejer otra cadena, otra red de relaciones humanas. Entonces se tiene un vasto tiempo y se está llamado a conocerse a sí mismo y es así como se comienza a ver cosas en el exilio. (...) Se tiene que estar listo, estar atento y si uno está entrenado como científico social es capaz de percibir cosas que de otra forma no se percibirían. (Ribeiro, 1997, p. 78)

El legado de Darcy Ribeiro es enorme. En todas las facetas de su vida

se mostró apasionado, y sin duda el exilio que vivió, como se ha visto en estas líneas, lo llevó a asumirse como latinoamericano, saliendo de Brasil. De igual manera, su trabajo antropológico le brindó el soporte para, en el exilio, recordar lo que él mismo llamó sus “años verdes” y encontrar un amistoso refugio entre aquellos a quienes veía con ojos esperanzadores, como futuro de una América Latina más solidaria e incluyente. Así lo esperaba él y así también lo esperamos.

## Bibliografía

Giannini, H. (2005). “El lugar propio de la utopía”. *Atenea* (491), pp. 11-12. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622005000100002>

Harris, M. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México, Siglo XXI.

Kozel, A. (2018). “Darcy Ribeiro y el concepto de civilización”. *Cuadernos Americanos* (164), pp. 145-169.

Martins, C. E. (2017). “Ribeiro, Darcy”, en *Portal Contemporáneo da América Latina e Caribe*. <https://sites.usp.br/portalatinoamericano/es/espanol-ribeiro-darcy>

Melgar Bao, R. (2009). “Los ciclos del exilio y del retorno en América Latina: una aproximación”. *Estudios Latinoamericanos* (23), pp. 49-71. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.2009.23.49225>

Miglievich-Ribeiro, A. M. (2018). “Darcy Ribeiro e Utopia no Exílio Latino-American: “Estruturas de Sentimentos” como Hipótese Metodológica”, *Revista TOMO* (32), pp. 15-40. <https://periodicos.ufs.br/tomo/article/view/8835/7042>

Ocampo López, J. (2006). “Darcy Ribeiro: sus ideas educativas sobre la Universidad y el proceso civilizatorio de América Latina”. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* (8), pp. 137-160.

Ribeiro, D. (1975). *Los brasileños*. México, Siglo XXI.

Ribeiro, D. (1978). *La cultura latinoamericana*. México, UNAM/UDUAL.

Ribeiro, D. (1982). “La nación latinoamericana”. *Nueva Sociedad* (62), pp. 5-23. <https://nuso.org/articulo/la-nacion-latinoamericana>

Ribeiro, D. (1992). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. La Habana, Casa de las Américas.

Ribeiro, D. (1995). *O Brasil como problema*. Río de Janeiro, Francisco Alves Editora.

Ribeiro, D. (1997). “Autocrítica demagógica”. En: Instituto Indigenista Interamericano, *Darcy Ribeiro (1922-1997) Homenaje*. Cuaderno de Trabajo (2), México.

Ribeiro Coelho, H. (2003). *Las memorias de las memorias: el exilio de Darcy Ribeiro en Uruguay. Entrevistas*, Belo Horizonte, FALE/UFMG.

Roca, A. (1992) “El cuñado de los indios”, entrevista a Darcy Ribeiro. *Diario Clarín*, 6 de diciembre de 1992. <https://www.agustinaroca.com/entrevistas-ribeiro.php>

Senado de la República de Brasil. [TV-Senado]. (2022). “Como viveu Darcy Ribeiro durante o exílio?”. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=F6Mo1ED0wMc>

Viana, D. (2022). “La llama de la utopía”, en *Pesquisa FAPESP* (320), <https://revistapesquisa.fapesp.br/es/la-llama-de-la-utopia>

Zea, Leopoldo. (1996, 1997). “Darcy Ribeiro”, *Proyecto Ensayo Hispánico*. <https://ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/2-6.htm>

Zea, L. (2002). “América Latina: largo viaje hacia sí misma”, pp. 79-97, en *Memorias de América Latina*, 2<sup>a</sup> edición, Caracas, Fondo Editorial de Humanidades y Educación/ Universidad Central de Venezuela.