

La alteridad a través de la memoria

Lydia de Souza

Universidad de Montevideo, Uruguay

Resumo

Desde nuestra interculturalidad actual, diluida en redes globalizantes, procuramos una mirada intracultural que rastrea, dinámicamente, las supervivencias de una alteridad enraizada en el “tiempo histórico” común, determinado y determinante.

Distancias y acercamientos “amero-íberos” o “íbero-americanos” emergen como “des-cubrimiento” recíproco de un Otros-Nosotros que busca escapar al contexto de una sociogeografía planetaria flechada en sentido único.

El registro documental nos permite inferir lo no expresado y lo significado, y la memoria arrastra hacia el imaginario cultural “estigmas de contacto” que –vistos como positivos o negativos– contaminan la posibilidad de una perspectiva homogénea tendiente a evitar las trazas de una alteridad exterior ríspida, construyendo una resistente alteridad interior.

Abstract

From our present relations between cultures, diluted in global networks, we inside look a vision of the cultures that tracks, dynamically, the survival of a relation with the other, established in the “common, determined and determining historical time”. “Amero-íberos” or “íbero-Americans” distances and approaches emerge like “reciprocal discovery” of Others-We, whom it looks for to escape to the context of a planetary sociogeography orientated in unique sense. The documentary registry, that in it allows them to arrive at the one that are not express and the meaning, and the memory provokes in cultural imaginary the stigmata of contact.

Interculturalidad/Globalización/Intraculturalidad

Nuestra mirada antropológica no puede hoy dejar escapar al nuevo “homo” que se ha gestado en el mundo occidental. La revolucionaria explosión cibernética, hija de la mediatización, nos ha lanzado a una consideración redimensionada del tiempo y el espacio, donde el hombre necesariamente deja de ser un protagonista exclusivamente definido por su propia cultura, para entrar en la relación intercultural real o virtual. Ya no sólo las migraciones vuelcan al individuo en extensas redes multiculturales, sino que también las amplias puertas abiertas de la comunicación conllevan un desdibujamiento de las fronteras de lo subjetivo individual o grupal.

El individuo se ha tornado en un “homo permeabilis”, que va construyendo su identidad por absorción de valores multiculturales, entre los cuales le cuesta reconocer cuáles son los que pertenecen a su propia cultura o a una diversa.

Ahora bien, ¿acaso ese desdibujamiento de las fronteras subjetivas y grupales que afronta hoy en día nuestro hombre occidental, lo arranca de su cultura nativa? ¿Es que ya no existe un Nosotros y los Otros?

La mentada “globalización”, no atañe ciertamente a todo el planeta. Persisten otras redes culturales, micro o macro agrupadas, que no comparten esa “permeabilización” de pautas y valores, o que tejen sus propias dimensiones contextuales. Así como en forma equívoca ubicamos el centro del espacio mundial en Occidente, también tendemos a ubicar un centro cultural occidentalizado, con la visionaria aspiración de echar por tierra los fundamentalismos.

La realidad, no obstante, es muy otra a la de este escenario que – a través de una ficción– convierte la diversidad en similitud. Múltiples culturas se esparcen en el globo terrestre, y no son globalizadas ni globalizadoras. Si ésto no fuera así, nos encontraríamos en un espacio virtual desprovisto de identidad, sin poder reconocer un territorio o una historia propia. Las fronteras culturales, sin embargo, simbólicas y/o reales, si bien son flexibles y permeables, se han ido construyendo en una dialéctica espacio-temporal determinada que involucra un “Nosotros”.

Lo “intercultural” se vuelve más reconocible en la medida en que nos coloca frente a los “Otros”, para lo cual tiene que existir necesariamente un “Nosotros”, una red intracultural determinante del espacio territorial y el tiempo histórico que por origen nos pertenece.

Tiempo histórico/Territorio

Es desde la construcción dialéctica de estas conceptualizaciones que vamos definiendo nuestro lugar en un contexto intercultural.

América del Sur ha tenido su territorio desde antes de tener un nombre —el actual u otro— concebido por cualquier hombre; un territorio único en todas y cada una de sus partes, existente aún antes de las fronteras “civilizatorias” o etnográficas plausibles, aún antes de que “homo” lo incursionara. Múltiples límites naturales fueron contribuyendo a configurar diversos asentamientos humanos que en contrapartida atribuyeron nombres a los mismos. Así, el río Uruguay (voz guaraní cuya traducción se acerca a la expresión “río de los pájaros”) conformó un territorio en su margen occidental y otro en su ribera oriental. Este último constituyó con el paso de los siglos y los hombres, el territorio hoy conocido como República Oriental del Uruguay, y antes “Banda Oriental”.

Con aproximadamente 177.000 km² que finalizan al Sur en el Río de la Plata, de salida al Océano Atlántico, Uruguay se ubica entre la República Argentina (más de 15 veces mayor) y la República Federativa del Brasil (48 veces mayor).

Los habitantes de esta zona continental comparten una similar entrada en un tiempo histórico occidental y escrito, “tiempo histórico” que es a la vez coincidente, simultáneo, con los tiempos expansivos del continente europeo, y en particular de la Península Ibérica.

Es así que nos encontramos con un anterior “Nosotros” que pertenece a la historia ágrafa, identificable solamente en sus huellas, pautado por la presencia de los “Otros” llegados de allende el Océano, y construido históricamente a través de la oposición generada por el encuentro cultural.

Desde la orilla, es la alteridad la que, en definitiva, nos proyecta a la historia gráfica, y la que “des-cubre” (quita el velo que la cubre) una

identidad completamente ajena a los valores culturales que llegan. Desde el océano, la llegada a desconocidos y lejanos territorios poblados viene a cuestionar el etnocentrismo de un mundo que, en adelante, se autoreconocerá como “Viejo Mundo” por oposición a un “Nuevo Mundo”, en una concepción lineal y jerarquizante del tiempo histórico que se apropia.

Hegel, en el primer tercio del 1800, tres siglos después, ensayaba de esta forma sus “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”: *“El mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo[...].Este mundo es nuevo no sólo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos[.....]Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa[...]Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación.”*

El mundo des-cubierto constituye un territorio nuevo, “hallado”, carente de historia propia, susceptible de apropiación económica e ideológica. Territorio y tiempo histórico se vinculan así en el imaginario, constituyéndose en el origen cultural del habitante del “Nuevo Mundo”, y en contrapartida, en el origen ignoto del que viene de otro mundo.

Alteridad exterior/alteridad interior

El constructo espacio-temporal aparece definido en el umbral del proceso de encuentro cultural, como preámbulo del mismo.

En este proceso podríamos reconocer dos fases: una primera que llamaremos de “contacto” entre las culturas, donde el imaginario juega un rol preponderante; y una segunda fase de encuentro propiamente dicho, que conlleva el despliegue de todos los elementos que forman parte de los valores y prácticas de cada complejo cultural.

La alteridad, entendida como una abstracción que realizamos del sujeto que no soy yo, y vehiculizada por el sistema cultural al que pertenezco, surge como espontánea explosión en el momento mismo del “contacto”. Esto involucra la interacción de dos grupos que se consideran radicalmente diferentes a sí mismos por oposición a los otros.

Pero es en la fase del encuentro propiamente dicha, donde la alteridad adquiere su máxima expresión, y sin embargo, donde busca elementos que suavicen la heterogeneidad, lo radicalmente distinto.

No podemos esquematizar en una forma simplista la variedad de encuentros culturales que se produjeron en la época que nos ocupa. Históricamente sabemos que las estrategias de contacto, conquista y/o encuentro de la Península Ibérica con los territorios americanos fueron diferentes según las zonas de procedencia. No obstante, más allá de la zona del planeta donde se encuentran los actores, y sin dejar de considerar la importancia de la forma –violenta o no– en que se produce este encuentro, la relación identitaria fortalece los valores intraculturales sometidos a tensión de alteridad.

En esta tensión, adquiere mayor peso ideológico la percepción de una “alteridad exterior”, por oposición a la “alteridad interior” presente en todos los complejos socio-culturales. Es claro que, más allá de los grupos sociales de diferente origen que se contraponen en situación de contacto, son los individuos de estos grupos los que van estableciendo las relaciones interculturales específicas, los que interaccionan en la práctica.

En el contexto cultural que nos ocupa, los sujetos sociales no solamente constituían “el otro”, sino un radicalmente otro que, además, se iba construyendo a partir de la propia situación de contacto, a partir del constructo espacio-temporal al que nos referíamos (tiempo histórico/territorio). Esto generaba un predominio absoluto de la alteridad exterior, desdibujando la alteridad interior de forma considerable desde cualquier perspectiva (orilla u océano).

En este punto, la alteridad se convierte también en una forma de resistencia no –todavía– a la aculturación que vendrá con posterioridad al encuentro, sino resistencia a la violencia real o simbólica ejercida sobre los portadores de cada cultura.

Memoria y discurso

Desentrañar aquella alteridad exterior a través de la memoria implica una metodología que rescate el discurso desde el sistema conceptual que hemos venido trazando.

Los habitantes de territorios alejados por enormes distancias y concebidos casi como lugares míticos y utópicos, conflúan en una historia que comienza a escribirse y también a silenciarse. Al decir de Daniel Vidart (1999), una historia que no solamente des-cubre, sino que también encubre. Es el mensaje que obtenemos del discurso lo que va integrando el imaginario cultural y colectivo. Son trazas, huellas que podemos encontrar y que nos permiten rastrear una percepción que se encuentra en la raíz de las significaciones culturales, en este caso, la significación de la alteridad.

La historia anterior, la de los hechos, no graficada, no siempre es recuperable. Tal es el caso de Uruguay, donde los pueblos “encontrados” fueron exterminados al punto de que resulta prácticamente imposible rescatar completamente del pasado ningún sistema socio-cultural.

Juan Zorrilla de San Martín, escritor uruguayo de la obra literaria “Tabaré” (1875), expresaba de esta forma el destino de nuestros naturales habitantes:

“Es la raza charrúa
De la que el nombre apenas
Han guardado las ondas y los bosques
Para entregar sus notas al poema.”

Es así que el análisis del discurso en el contexto espacio-temporal, nos permite encontrar la significación de alteridad. Pero esto es posible en la medida en que no solamente atendamos al lenguaje expresivo material del discurso, sino también a los silencios que se guardan en el mismo.

Gustavo Verdesio (1996), historiador uruguayo, integra a la investigación del texto aquellos silencios del discurso que reflejan los conflictos de una alteridad que es expresada ideológicamente. El Río de la Plata – a pesar de la llegada del genovés Gaboto en 1496 y el español Solís en 1508– no fue en principio un territorio codiciado por quienes llegaban del otro lado del Océano buscando acrecentar las riquezas del mundo de ultramar. Es recién hacia el 1700 cuando se convierte en un punto de conflicto entre españoles y portugueses por su apropiación, específicamente en la llamada “Colonia del Sacramento”.

Es por esta época cuando la reivindicación de la primera llegada a estos territorios se vuelve un punto de interés, para lo cual los

historiadores jugaron un rol fundamental. Pereira de Sá, historiador portugués, nos permite a través de su texto, presumiblemente escrito entre 1735 y 1750, conocer la construcción de la “otredad”.

Además de mencionar como “o primeiro descobridor do Rio da Prata” al Senhor Martim Afonso de Souza, Donatario da Capitania de San Vicente, quien “intento com seu irmão Pedro Lopes explorar o ultimo termo daquela amplissima jurisdição”, Pereira de Sá nos trasmite su mirada cultural de la siguiente forma:

“Descubrio a Ilha de São Gabriel, e de la observou a terra firme infestada de Barbaros, e tão cheia de Salvagens, q.receou o perigo antes de conhecer os costumes, e voltando pela costa nas mesmas Canoas a imitação dos Troyanos, chegou con mayor fortuna a São Vicente, q.aquelles a Italia”.

En un mismo modelo cultural –“Barbaros...Salvagens”– queda incluida cualquier diversidad unificando toda diferencia por las oposiciones: civilización/barbarie, cultura/ignorancia, fe/paganismo. No existe una distinción étnica, se trata de “los indios de la región”, aunque Verdesio (op.cit.) encuentra una sola excepción que cita:

“Occupavão as dilatadas ribeiras, e o impenetravel continente os Indios Minuanes, Tapes e Charruas, os quaes inimigos huns dos outros barbaramente se declavão por antipatia. Em sanguinolentas guerras destruidos aquelles vierão a prevalecer os Tapes por mais valentes, e poderosos; por esta razão dominando a campanha afugentarão os contrarios, e ficarão totalmente senhores das marinhas.”

Más allá de la total inexactitud de los datos étnicos proporcionados, ya que los Tapes no eran originarios de la región y los Charrúas fueron exterminados en el siglo XIX, el texto deja reflejar una visión de alteridad estigmática.

El mismo Pereira de Sá más adelante se explaya en una descripción discriminatoria que tiende a la negación del “otro” como semejante, como humano o ser racional:

“Uzão de armas violentas, e com destreza maneão as inventadas por seu modo bárbaro.... O antidoto detes instrumentos he a espada q.temen como rayo de Marte...De pé são froixos, timidos e cobardes,...estimão mais a vida licencioza q.a domestica...cooperando mais nelles o sensetivo q. o racional.”

Como bien sabemos hoy, la mayoría de las visiones del “otro” desde cualquiera de las culturas llegadas desde el Océano, cargaban componentes discriminatorios. Pero también existieron otras visiones. Así rescatamos la de un joven navegante portugués, Pero Lopes de Sousa, que llegara a estas costas, y que luego muriera en un naufragio en 1539. Él escribía en su Diario de Navegación (1531) lo que a continuación se traduce:

“Lunes 25 de noviembre de 1531[.....].Estaba a dos leguas de donde partí, cuando salieron de tierra hacia mí, 4 almadías con mucha gente; puse a la capa el bergantín para esperarlas; remaban tanto que parecía que volaban. Se reunieron pronto conmigo: traían arcos, flechas y azagayas de palo tostado; ellos venían con muchos penachos y pintados de mil colores; se aproximaron sin mostrar miedo y con mucho placer nos abrazaban a todos; no entendíamos su habla que no era como la del Brasil; hablaban guturalmente como moros;[.....]no fui a sus tiendas, que se veían en una playa frente a la cual estaba, porque faltaba poco para anochecer[....]nos dieron mucho pescado; yo les mandé dar muchos cascabeles, cristales y cuentas; quedaron tan contentos y mostraban tanto placer que parecían locos; y así me despedí de ellos.”

Y más adelante:

“Viernes 13 de diciembre: partí de este estero de los carandines para regresar por donde vine[....]Oímos entre unos árboles grandes gritos.[..]un hombre cubierto de pieles, con arco y flechas en la mano; nos habló dos o tres palabras guaraníes y las entendieron los lenguas o intérpretes que yo llevaba...nos dijo que era beguá-chaná y que se llamaba Yñandú[.]Por señas les entendimos que en otra tribu había un hombre que sabía hablar muchas lenguas, que lo querían ir a buscar[....]Se fueron diciendo que volverían en cinco días[....]Al cabo de los seis días, como vi que no venían los indios, partí.”

Este texto, anterior unos 150 años al de Pereira de Sá, nos proporciona una muy distinta representación del encuentro Otros-Nosotros, que nos hace pensar en la existencia de un contexto diferente, en que el contacto es dirigido a la necesidad de comunicarse e interaccionar, con todas las barreras culturales que ello supone.

La Historia de Pereira de Sá, por el contrario, parece centrarse en la necesidad de una asimilación cultural mediata, con el fin de legitimar

la ocupación de un territorio. Esto es, un discurso provisto de poder, donde la voz del otro es absolutamente silenciada.

No pretendemos realizar aquí una lectura pormenorizada de los textos, sino traer a cuenta la posibilidad de encontrar miradas diferentes en torno a la alteridad, procurando desterrar un paradigmático maniqueísmo construido a la sombra de la ideología del “buen salvaje”. Los acontecimientos históricos se encuentran suficientemente des-cubiertos y son de naturaleza irreductible, de tal manera que es el bagaje estigmático del discurso el que debería someterse a revisión universal.

Voces expresadas y voces silenciadas tienen un común punto de inflexión en el texto, del que derivan conceptualizaciones flechadas histórica y geográficamente, y que permean la identidad de los individuos portadores de las culturas.

Estigmas de contacto

Resulta interesante apreciar como la memoria colectiva de las partes involucradas, fue tejiendo una red de mistificaciones que, lejos de permitir un acercamiento cultural, ha ido desembocando en lo que podríamos denominar “estigmas de contacto”. Estos estigmas o marcas culturales se han incrustado de tal forma en los sistemas socio-culturales íbero-americanos o amero-ibéricos, que han perdurado a través de los siglos sin haberse podido aún exorcisar.

La memoria basada en el discurso legitimador de las distintas coyunturas históricas, se ha ido configurando entre fronteras territoriales reales que se contraen y expanden imaginariamente entre una América Latina de impronta indígena, y una Península Ibérica hija de un histórico expansionismo colonial. Nuevamente la alteridad adquiere una plasticidad que discurre entre lo interior y lo exterior, entre lo americano y lo ibérico como sistemas hacia adentro o hacia fuera.

Los individuos, portadores del imaginario cultural, no permanecemos ajenos a estas alternativas coyunturales, por lo que la retroalimentación endocultural fortalece la estigmatización, ya sea ésta visualizada como positiva o negativa. Positiva en cuanto tiende a posibilitar un acercamiento a costa de procurar desdibujar la barrera de significaciones que

hacen a la resistencia cultural, y negativa en la medida que nos aislamos detrás de la confrontación histórica de la colonización.

Los “estigmas de contacto” constituyen supervivencias de un complejo simbólico que se ha ido nutriendo en el correr de los tiempos, y que hoy se enfrentan al desafío de un mundo virtualizado.

Entre “aquellos nosotros – otros”, y “estos otros – nosotros” se han sucedido etapas de diferente signo en el encuentro, violentas, muy violentas, y aún presumiblemente pacíficas. Al contacto cultural entre los habitantes de la orilla y los navegantes del océano siguió la dominación o la asimilación, el exterminio o la convivencia, la aculturación o la resistencia, pero indefectiblemente fue la apropiación del tiempo histórico de un territorio ajeno lo que abrió la brecha que retrotrae la memoria continuamente al punto del primer contacto.

Los hombres de las carabelas que Hegel describía como “cisnes transatlánticos” y se volvieron aves de presa (Vidart, *op.cit.*), o los bandeirantes cazadores de indios, no fueron representantes plenipotenciarios de las culturas de las cuales provenían, como tampoco fueron representantes de todas las etnias aquellos que abrazaron a Pero Lopes de Souza o aniquilaron a Solís.

¿Cómo, entonces, sacudir el prejuicio instaurado a través del discurso que pasa a formar parte de la tradición escrita? ¿Cómo escapar a los “estigmas de contacto” sin dejar de reivindicar que el tiempo histórico en el Sur de un planeta occidentalizado no comienza hace cinco siglos? ¿Cómo olvidar los tiempos de exterminio que aún hoy, sustituidos los actores, subsisten? ¿Cómo acallar la voz del poeta uruguayo (Zorrilla de San Martín, *op.cit.*) cuando clama:

“¡Héroes sin redención y sin historia,
sin tumbas y sin lágrimas!
Indómitos luchasteis... ¿Qué habéis sido?
¿Héroes o tigres? ¿Pensamiento o rabia?”

En definitiva, ¿cómo rescatar una alteridad no contaminada a través de la memoria?

Hacia una nueva alteridad

Al decir de Lévi Strauss, somos pasajeros en los trenes de nuestras culturas, y como señala Clifford Geertz, el sentimiento de ser extranjero no comienza a la orilla del agua sino a flor de piel.

No podemos aquí, allá o en cualquier parte del mundo, quedar desprovistos de nuestra propia historia, no la que nos adjudican sino la que forma parte de nosotros, escrita o no. Ella es la que ha impactado a distintos niveles en nuestras redes de significación y mistificación, y la que ha volcado en nuestra memoria colectiva aquello con lo que nos identificamos, nuestros valores, a veces compartidos y otras veces no.

Las asimetrías forman parte de la alteridad, y es a conservar el equilibrio universal de ellas, aunque parezca paradójico, que debemos apuntar los antropólogos cuando pasamos a la investigación-acción. Equilibrio que no es sinónimo de falta de diferencia, sino de igualdad en la diversidad.

Valorar lo in-diferente equivale a la negación de lo distinto, del otro, de la relación de alteridad. La pretensión de una “ciudadanía del mundo” coloca en una misma bolsa irreductibles extrañezas, al amparo de un sentimiento cosmopolita que no es otra cosa que una ficción, hoy virtualizada en una “comunidad” universal que se vuelve tal solamente detrás de la pantalla, pero que no borra acérrimos fundamentalismos ni cómodos y tibios sentimientos pueblerinos.

Por otro lado, no existe una identidad que, valga la redundancia, se perpetúe idéntica a sí misma a través de los cambios sociales que soporta, cambios que están signados por la relación de interculturalidad en la que se encuentra inmersa.

Algún autor ha preconizado las bondades de una “tercera cultura” (Casmir, citado por Rodrigo Alsina, 1999), definida como un complejo interactivo en que se busca el beneficio mutuo. Sin embargo, esta construcción teórica que podría resultar ideal atendiendo a la comunicación intersubjetiva individual, en un contacto eventual, no la vemos de aplicación para “purificar” el encuentro históricamente estigmatizado que nos ocupa, ya que de hecho el equilibrio cultural colectivo ha sido alterado y continúa siéndolo en la actual e innegable estructura socio-económica que ha sostenido y sostiene los sistemas sociales involucrados.

Uruguay ha tenido una larga experiencia de convivencia multicultural. Grandes han sido los esfuerzos de historiadores, sociólogos o antropólogos por encontrar el entramado de una identidad nacional, identidad que se ha construido precisamente a través de múltiples contactos culturales que fueron buscando atributos comunes que permitieran la convivencia en diversidad.

Nuestro territorio, despojado, como vimos, de un tiempo histórico anterior, exterminados sus habitantes en genocidas emboscadas, o asimilados a un mundo completamente otro, colonizado y disputado, compartiendo el devenir con poblaciones africanas arrancadas de su propia historia, receptor de una inmigración avasallante que trasplantó culturas occidentales diversas, tuvo que convertir la alteridad interior en un engranaje que permitiera suavizar la convivencia.

No obstante, la compatibilidad no se expresó en igual forma dentro de la sociedad, que marginalizó algunos sectores en detrimento del ascenso social de otros. La falta de “espesor cultural” étnico o etnográfico, como lo llamó Subercasseaux, (1999) se resolvió en una identidad nacional flexible.

Tal vez sea imposible entre los amero-íberos o íbero-americanos llegar a una “verdad” compartida, porque tal cosa no existe en la diversidad, matriz de la alteridad. Sin embargo, podemos ejercer la solidaridad de crear un **complejo simbólico de re-significación**, a través del cual reconocernos y conocer al otro de tal forma que la comunicación a un nivel de igualdad resulte posible, elaborando una nueva alteridad, basada en acuerdos que permitan generalizaciones.

Para ello, será imprescindible:

- a) una revalorización etimológica de los términos discursivos que etiquetaron el encuentro cultural por cinco siglos. Como señala Vidart (op.cit.), “someter a un careo con la alteridad recíproca los términos descubrimiento, conquista y colonización, tal como se utilizan en los textos de historia y en la conversación corriente”;
- b) asumir una diferenciación de los “tiempos históricos” que permita evaluar sin subjetivismos el contacto transcultural en un contexto propio de cada una de las culturas involucradas;

- c) crear redes de solidaridad universal que permitan una consideración sin etnocentrismos, respetando una diferenciación multicultural que no implique segregación o asimilación;
- d) evitar las abstracciones globalizadoras, comprendiendo que las culturas no constituyen continentes sin contenido, sino que son producto de la interacción de los seres humanos que las conforman, más allá del movimiento que sus élites le imprimen. No solamente el mundo americano es asiento de las “culturas híbridas” que caracteriza García Canclini (1997), también el mundo ibérico es expresión de componentes culturalmente diversos, dentro de los cuales pueden encontrarse relaciones de alteridad interior más fuertemente estructuradas que una alteridad exterior concebida en términos iberoamericanos;
- e) construir, en fin, un escenario neutral donde expresar lo común y lo diferente.

Los “estigmas de contacto” que persisten a través de la memoria, han sido producto de una alteridad exterior ríspida, que no permite más que re-significar la perspectiva a través de la cual nos acercamos a los otros. Procuremos entonces, como acertadamente señala Geertz, “aprender a aprehender los que no podemos abrazar”.

Dejaba en su registro Pero Lopes de Sousa en 1531, llegando a tierras del Río de la Plata:

“La tierra es muy hermosa, con muchos arroyos y flores como las de Portugal”.

Bibliografía

BENNASAR, B.

1996 *La América Española y la América portuguesa*. Madrid: Ed.Akal.

DIARIO DE NAVEGACION (1531)

1992 *Pero Lopes de Sousa*. Montevideo: Ed.La República (Colección Descubrimiento y Conquista).

GARCIA CANCLINI, N.

1997 *Imaginarios Urbanos*. Buenos Aires: Eudeba.

GEERTZ, C.

1999 "Os usos da diversidade". En Rev. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS.

RODRIGO ALSINA, M.

1999 *Comunicación intercultural*. Barcelona: Ed.Anthropos.

SUBERCASSEAU, B.

1999 *Espesor Cultural, Identidad y Globalización*. Universidad de Chile: Facultad de Humanidades.

TODOROV, T.

1982 *La conquête de l'Amérique*. París: Ed.du Seuil.

VIDART, D.

1993 *Los Muertos y sus sombras: cinco siglos de América*. Montevideo: Ed. De la Banda Oriental.

1999 "Dialéctica histórica de la Alteridad. Uruguay: nativos y alienígenos". Rev. *Relaciones* No. 181. Montevideo.

1992 "El Nuevo Mundo: de objeto geográfico a sujeto histórico". Rev. *Relaciones* No.96. Montevideo.

VERDESIO, G.

1996 *La invención del Uruguay*. Montevideo: Ed. Graffiti/Trazas.

ZORRILLA DE SAN MARTIN, J.

1986 *Tabaré (1875)*. Montevideo: Ed.La República.