



Investigaciones Geográficas (Mx)

ISSN: 0188-4611

edito@igg.unam.mx

Instituto de Geografía

México

Toscana Aparicio, Alejandra

La incorporación y representaciones espaciales del Nuevo Mundo en el Viejo Mundo

Investigaciones Geográficas (Mx), núm. 59, abril, 2006, pp. 113-122

Instituto de Geografía

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=56905908>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La incorporación y representaciones espaciales del Nuevo Mundo en el Viejo Mundo

Alejandra Toscana Aparicio*

Recibido: 7 de abril de 2005

Aceptado en versión final: 11 de enero de 2006

Resumen. En este trabajo se propone una aproximación para el estudio del paisaje, considerándolo como un conjunto de elementos tanto físico-naturales como sociales, configurado a través de procesos histórico-culturales, susceptible de ser representado simbólicamente. Se analizan tres diversas maneras de relación espacio físico-cultura, que oscilan entre el “compromiso” y el “distanciamiento”, y que dan lugar a variadas formas de representación del espacio, las cuales ordenan la experiencia espacial y producen identidades. El descubrimiento del Nuevo Mundo y sus representaciones en el Viejo Mundo se utilizan como ejemplo.

Palabras clave: Paisaje, representaciones simbólicas, relaciones espacio físico-cultura, Viejo Mundo, Nuevo Mundo.

The incorporation and spatial representations of the New World in the Old World

Abstract. The objective of this paper is to propose an approximation to the study of the landscape, considering it as a whole of natural and social elements susceptible of being symbolically represented. Three different ways of the relationship physical space-culture are analyzed, they fluctuate between “engagement” and “distancing” and produce different ways of spatial representation, which order the spatial experience and produce identities. The New World’s discovery and its representations in the Old World are used as examples.

Key words: Landscape, symbolic representations, physical space-culture relationships, Old World, New World.

* Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco, Calzada del Hueso No. 1100, Col. Villa Quietud, 04960 Coyoacán, México, D. F. E-mail: atoscanaa@yahoo.com.mx

LOS PAISAJES: CONSTRUCCIONES CULTURALES

El paisaje es cultura antes que naturaleza; construcciones de la imaginación proyectadas sobre el espacio físico-natural. Esta idea, magistralmente desarrollada por el historiador Schama (1995) ha sido valorada con extrañeza, curiosidad, entusiasmo, pero también con inteligencia por la Geografía contemporánea, reconociendo la vinculación entre lo simbólico y lo material (Cosgrove, 1994; Foote, 1994). Lo que media la relación entre el espacio físico-natural y sus representaciones es la cultura, el sistema de creencias que informa las identidades de toda comunidad humana. En este trabajo se propone una aproximación al estudio del paisaje, considerándolo como un conjunto de elementos, tanto físicos como sociales, capaz de producir identidades; también se plantean diferentes tipos de relación espacio físico-cultura y sus representaciones simbólicas, tomando como caso de estudio la incorporación del continente americano en Europa.

En un conocido ensayo, Paz escribió:

Las geografías¹ también son simbólicas [...] Llanuras, valles, montañas: los accidentes del terreno se vuelven significativos apenas se insertan en la historia. El paisaje es histórico y de ahí que se convierta en escritura cifrada y texto jeroglífico [...] Cada tierra es una sociedad: un mundo y una visión del mundo y del trasmundo. Cada historia es una geografía y cada geografía una geometría de mundos (1970:108).

Estas palabras sirvieron para justificar alguna metáfora, una imagen, aquí son útiles a modo de hipótesis preliminar. Una primera anotación necesaria, pertinente, es que las geografías son "simbólicas". No más, y nada menos. El globo terráqueo es un símbolo como lo podría ser la Madre de las Tortugas china:

es conocido que los antiguos chinos descubrieron en las tortugas la imagen o modelo de la división de la Tierra; la esfera terrestre es una representación tridimensional de ella (Borges, 1997:660).

La esfera es un arquetipo geométrico y una forma emisora de símbolos, pero la representación simbólica del geoide es producto de un proceso histórico, de la construcción de una cierta imagen del hombre en relación con el espacio. De Cusa, en el siglo XV, creía que "si fuera posible que alguien pudiera situarse fuera del mundo, el mundo sería invisible para él" (1994:55-56). Para llegar a representar el mundo con un globo fue necesario, sin embargo, un distanciamiento conceptual equivalente, del hombre ante su entorno. Hoy no es noticia la redondez de la Tierra, pero es de pocos la experiencia empírica que la comprueba y sólo de algunos los cálculos pertinentes; los demás –muchos– simplemente creemos en tal esfericidad: "arquetipo geométrico", idea en la que literalmente *estamos*. La esfericidad de la Tierra, para Occidente, es algo más que científica verdad. Es una creencia, forma parte de nuestra cultura, de nuestra realidad simbólica:

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál es el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas vivimos, nos movemos y somos. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la idea de esa cosa, sino simplemente contamos con ella (Ortega y Gasset, 2001:29).

Escalante (2000:55) ha explicado más o menos lo mismo también:

una cultura es un orden significativo que configura radicalmente nuestro modo de experimentar la realidad; no se le superpone como aditamento, al hecho bruto de la experiencia natural, sino que constituye esa misma experiencia en cuanto provee la forma en que puede darse.

El geoide pertenece al “sistema de nuestras creencias auténticas”. Estamos ahí, como el budista está en alguno de los mundos en que cree (en el ombligo o centro de cada mundo se eleva una montaña cuyo nombre es Meru o Sumeru. Su forma es la de una pirámide trunca de base cuadrangular; la cara oriental es de plata, la austral de jaspe, la occidental de rubí y la septentrional de oro. En la cumbre están las ciudades de los dioses y los paraísos de los bienaventurados; en la base están los infiernos. Entorno al Meru giran el sol, la luna y las constelaciones. Siete mares concéntricos separados por cadenas circulares de montañas de oro rodean el Meru). Los “sistemas de creencias”, llamados “cultura”, son propiamente simbólicos: dan sentido y significado a lo real; sin ellos nadie podría comunicarse, ni tampoco actuar: estructurar expectativas (Geertz, 1997:43 y ss). La forma en que el mundo es representado es fundamental para entender la forma en que actuamos en él (Pickles, 2004:4). Los distintos territorios, tan diversos como variados, representan espacios simbólicos: “Llanuras, valles, montañas, los accidentes del terreno se vuelven significativos apenas se insertan en la historia” (Paz, 1970:108). Es tan cierto como lo contrario. De hecho, la Historia no es posible fuera del “espacio físico-natural”; ni siquiera sería imaginable. Esta tensión se trata a continuación.

LAS FORMAS DE RELACIÓN ESPACIO FÍSICO-CULTURA EN LA CONSTRUCCIÓN DE PAISAJES SIMBÓLICOS

En este apartado se propone un modelo de la relación espacio físico-cultura que permite

identificar para su estudio las tensiones típicas en la construcción de paisajes simbólicos. Los ejemplos utilizados son del siglo XVI. Ilustran una diversidad de espacios simbólicos, y sus intentos de síntesis. Hoy el lenguaje de las representaciones espaciales está homogeneizado, consensuado de acuerdo con conceptos sintéticos que exigen un alto nivel de abstracción mental, pero también una comprensión de los signos científico-técnicos del lenguaje geográfico contemporáneo, un compromiso con sus paradigmas. Desde luego los sistemas de información geográficos (SIG) suponen precisamente eso; representaciones del espacio fuertemente distanciadas frente a la realidad empírica, mediadas por símbolos físico-matemáticos que ofrecen una exactitud objetiva deslumbrante: celdas y puntos que representan el territorio y sus atributos, y que componen sistemas de significados que se inscriben en los mapas para darle sentido y realidad al mundo (Pickles, 2004:31 y ss).

Las representaciones cartográficas del espacio son simbólicas, tanto las del siglo XVI como las contemporáneas; sin embargo, las diferencias son importantes. Hoy en día comportan un grado bastante elevado de abstracción mental, normalmente reduciendo a símbolos geométricos los elementos espaciales hasta simplificar sus atributos a un conjunto de celdas o píxeles con una sola identidad; o bien a pares de coordenadas que forman conjuntos de puntos, líneas y polígonos superpuestos. Estas formas permiten un conocimiento mediando no sólo por conceptos, sino por instrumentos altamente sofisticados que introducen entre el hombre y el espacio físico-natural un distanciamiento que amplía simultáneamente las posibilidades de control sobre el espacio, eliminando toda expresión sentimental, emocional, mítica que pudiera inspirar: el miedo, el dolor, la ansiedad, el misterio tremendo propio del hombre que se enfrenta a un entorno desconocido, tal como sucedía al valiente aventurero del siglo XVI en el “Nuevo Mundo”. Cassirer (1989:30-31)

trató extensamente esta tendencia del pensamiento, y lo comparó con otras formas de representación espacial:

la articulación del espacio y la distinción de las regiones y las direcciones espaciales no tiene lugar en el sentido nuestro, según puntos de vista geométricos o físico-geográficos.

Esta geografía geométrica hace abstracción de toda la variedad y heterogeneidad que nos es impuesta por la naturaleza de nuestros sentidos, transformándola en un espacio homogéneo que suprime las diferencias concretas de nuestra experiencia sensible, sustituyéndolas por símbolos que sintetizan unidades de medida universalmente idénticas (Cassirer, 1994:76); pero lo mismo hacen otros espacios, pues el “espacio visual”, “táctil”, “acústico” u “olfativo”, incluso “sentimental”, de la existencia no es comunicable sino por símbolos regulares, convencionales, por los que el hombre ordena su experiencia, dotándola de significado (Bachelard, 1994: *passim*). Las diferencias son importantes, pero también lo semejante.

Las condiciones naturales no se experimentan directamente. No tienen significado propio, sino en función de la cultura que las define y les da sentido. Así, la Naturaleza –el espacio físico-natural– adquiere significaciones diferentes, siempre según la forma que cobra tal o cual cultura, dotándola de inteligibilidad:

Las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado: [...] se presta siempre a varias sistematizaciones posibles (Levi-Strauss, 2001:142).

El “espacio físico-natural” es una condición de posibilidad de la Historia, pero la tierra y el mar, las costas y los ríos, las montañas y las llanuras, los valles y las planicies, todas las formaciones geológicas y sus minerales, su flora y fauna, suponen históricamente representaciones que median entre Naturaleza y hombre. Esto no niega que el espacio sea un elemento metahistórico.

Koselleck (2001:93 y ss) ha identificado tres formas distintas de la relación entre espacio-físico natural y acción humana. Su perspectiva se interesa por averiguar los elementos fundamentales, más simples de la Historia, pero puede ser útil su aproximación para entender aspectos también básicos de la Geografía. Estas tres formas corresponden a distintas relaciones del hombre y la Naturaleza que oscilan, utilizando la distinción de Elias (1990:17 y ss), entre el “compromiso” y el “distanciamiento”, configurando sistemas de creencias, introduciendo clasificaciones simbólicas que caracterizan las culturas y las identidades de las diversas comunidades humanas. Estas formas de relación se materializan en el paisaje, en donde se pueden observar los modos humanos de ocupación del espacio, tanto natural como construido y que provee las bases para fundamentar la identidad (Cosgrove, 2003:249), entendiendo por identidad una conciencia de alteridad compartida, colectiva, socialmente construida, en cuanto a poseer rasgos afines que distinguen a un grupo social de otras sociedades –modos de vida, valores, necesidades–, y que conlleva a un sentido de pertenencia a un grupo, y también, casi siempre a un territorio.

1. Cuando las condiciones físico espaciales son humanamente incontrolables; este caso es un extremo de la relación espacio/historia: las condiciones naturales son dominantes sobre la acción del hombre. Las condiciones metahistóricas de la determinación del espacio humano actúan de manera decisiva. Condiciones geológicas, climáticas y biológicas (tie-

rra, mar, costas, ríos, montañas, llanuras, humedad, aridez, bosques, estepas, selvas, desiertos, tormentas, sequías), se despliegan violentamente, sin oposición conciente del hombre; son condiciones de posibilidad de la historia que no están a su alcance, pero que se convierten en desafíos para su existencia. Los espacios de vida y acción humana son muy extensos, debido a la escasa capacidad del hombre para aprovechar su entorno. Se puede hablar, en estos casos, de *Urlandschaft* o *Naturlandschaft*, es decir paisajes primitivos o naturales (Ortega, 2000:287).

El hombre crea modelos egocéntricos para explicarse la dinámica física-natural del mundo, y su relación con el espacio, siguiendo los términos de Elias, es “comprometida”: la mirada espacial está cargada de fantasía, sentimientos y emociones; el hombre se encuentra en un estado de inseguridad, supeditado a fenómenos cuyas relaciones de causa y efecto le están del todo vedadas... La comunidad Naturaleza y hombre es estrecha, indiferenciada inclusive. Levy-Bruhl (1985:21-23) ofrece varios ejemplos de las expresiones culturales de este tipo de relación entre hombre y Naturaleza; por citar uno de ellos, el hombre primitivo, llamado así por Levy-Bruhl, experimenta un “sentimiento de unidad de vida con el animal y la planta”, así como un deseo de sentirse en comunicación con ellos; a menudo cree que existe un parentesco estrecho entre él y animales, plantas, rocas y hasta fenómenos naturales.

2. Las condiciones físico-espaciales, algunas de ellas desafiantes y temibles, de riesgo, de peligro, que amenazan la existencia humana, son integradas históricamente al orden cultural, mediante procesos técnicos de cierto grado de complejidad. Los ríos son regulados, se construyen canales, diques y vías de comunicación, se hacen navegables los mares, se planifica el espacio. Los paisajes ya no son primitivos o naturales, sino culturales, han sido y son transformados por la cultura,

son espacios singulares, distinguibles e individualizados, en los que se observa una sobreposición entre lo simbólico y lo material. En ellos se muestra claramente la acción del hombre sobre su medio, los elementos naturales que conformaban el espacio, dejan su lugar a los elementos culturales que reflejan la adaptación activa del hombre en su medio, definida por sus técnicas, creencias y valores.

La cultura del mundo mediterráneo del siglo XVI lo ejemplifica, como lo expone Braudel (1993:38 y ss), mostrando las definidas diferencias culturales entre la costa y la montaña, entre la montaña y la llanura, no a manera de determinaciones geográficas, sino propiamente históricas, configurando elementos comunes compartidos en los intercambios y fuertes identidades entre comunidades humanas durante siglos.

También es ejemplo de las capacidades de transformación del entorno la cultura antigua mexicana, tal como la encontraron con sorpresa los castellanos en el mismo período. Desde luego las diferencias en el proceso de civilización son notables, definitivas, tan grandes como las que puede ofrecer otro ejemplo en la configuración de un paisaje transformado por la acción humana, reducido a símbolos culturales.

Este otro ejemplo es el caso de Holanda a finales y comienzos del siglo XVII, cuando luchaba por separarse del Imperio Español. La identidad holandesa de ese tiempo, en parte, se debe a la incorporación simbólica de las condiciones desafiantes del entorno natural, y la rebelión: los holandeses debían decidir entre ahogarse o ser holandeses. La “holandesidad” fue equiparada con la transformación, bajo guía divina, de catástrofe en gracia salvadora, de agua en tierra sólida, de lodo en oro (Schama, 1997:26), así lo expresa la intensamente sentida épica nacional, el mar, los vientos y la gracia divina peleando del lado holandés. De signo contrario será desde luego el esfuerzo de los castellanos por cristianizar

los espacios históricos del Nuevo Mundo, incorporándolos a los circuitos de intercambio comercial del Mediterráneo, dominado por el Imperio. A este tipo de relación corresponden los *Kulturlandschaft* o paisajes culturales (Ortega, 2000:287).

3. En el otro extremo de la relación, las condiciones físico-espaciales son controladas de manera eficaz por el hombre. Se trata también de paisajes culturales, en los que el impacto de la cultura sobre el espacio físico es muy elevado (Duncan, 1994:403). En este tipo de relación, la ciencia, la técnica y la industria han hecho mucho más fluidas las relaciones de tiempo y espacio, convirtiendo el mundo entero en una sola unidad de experiencia, característica del orden global contemporáneo. Pero también hay una interdependencia más marcada: lo que sucede en algún punto del planeta, puede dejarse sentir en otros lugares alejados. Esto es lo que algunos sociólogos, entre los que destaca Beck (1998; 2002) han denominado “la sociedad del riesgo”, la cual conlleva a situaciones no deseadas antes desconocidas: las crisis financieras, económicas y ecológicas (calentamiento global, destrucción de la capa de ozono, extinción de especies, contaminación sin límites).

La relación del hombre con el espacio físico, siguiendo el argumento de Elias, es “distanciada”; las atribuciones emocionales, fantásticas y míticas asignadas al espacio, son sustituidas por una mayor racionalización tendiente a identificar en la naturaleza cierto orden regular, hecho de relaciones invariables, objetivas, en virtud de lo cual el hombre adquiere cierto dominio, en el sentido específico de prever sus manifestaciones, aunque la contingencia, el riesgo sea siempre latente.

Estas tres formas suponen representaciones simbólicas del espacio diferenciadas, identificables en sus elementos esenciales, fundamentales, y produciendo identidades, o imponiéndolas. En el siglo XVI, encontramos

en el Nuevo Mundo ejemplos de la forma intermedia, que oscila entre el “distanciamiento” y el “compromiso” y que proyecta soluciones homogeneizadoras. De algún modo es el inicio de la globalización, en términos espaciales.

EL VIEJO MUNDO ANTE EL NUEVO MUNDO

La incorporación de América en Occidente fue cultural y geográfica; la matriz cultural grecolatina y cristiana que compartimos con Europa, adquiere sentido en la inserción de “América” en la oposición *Oriente Occidente*, distinción que estructuró desde la antigüedad la historia.

El concepto “Europa” proviene de su opuesto: “Asia”; es una oposición intensamente polémica, con registros mitológicos de doncellas raptadas y venganzas. Una de ellas fue Siria, robada por Zeus en forma de toro, para llevarla a la tierra que lleva su nombre, “Europa”; otra fue Helena, por la que los griegos pelearon en Asia menor, en Troya. Es una oposición que comprende además significaciones históricas. En monumentos asirios se ha hallado la contraposición entre *ereb* (tierra de la oscuridad o del sol poniente) y *asu* (tierra del sol naciente), que resuena en la palabra alemana *Abendland* (Occidente), y en su contrario *Morgenland* (Oriente): implica un movimiento hacia el final, de Este a Oeste. El Sol sale en el Este, por eso Asia sería comienzo, y Europa final de la historia universal (Löwith, 1998:57-58). Los contenidos histórico-políticos de la distinción (la división del Imperio romano en Oriente y Occidente) tanto como sus proyecciones religiosas (la identidad de Occidente con el cristianismo, frente al Islam), ilustran la estructura de la distinción, pero basta para citar aquí el libro *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del nuevo mundo* (circa 1570), escrito por López Medel (1990:12) en donde expone:

Creyeron algunos antiguos que sólo era habitada la zona templada entre el trópico de Cancro y el círculo Ártico, suponiendo inhabitable la tórrida [...] Generalmente anduvieron diminutos, como en creer que España y las Canarias eran lo último del mundo poblado y que de allí al Occidente era un vasto y extendido mar.

No pone los monstruos imaginados en el Océano, pero no son necesarios a su reclamo. Esa antigua idea de que lo más extremo de Europa sería “lo último del mundo” le exaspera no sólo por disparatada, sino por insolente además, irreligiosa:

Cuánta ha sido la ignorancia que ha habido en las cosas de acá abajo [...] cuánta es la ceguedad de los que pretenden penetrar los profundísimos secretos y juicios de la providencia de Dios [...] ¿Habría de criar Dios tanta tierra superflua? ¿Fuera justo que el hombre y todo lo criado para él estuviese arrinconado y aislado a un lado del mundo? (*Ibid.*:16).

Dios no ha creado nada en balde, pero lo que reprocha a sus contemporáneos es que no han leído atentamente la Biblia, inequívoca en sus vaticinios cumplidos.

La noticia en el “Viejo Mundo” de uno “Nuevo”, más occidental, animó la inquietud escatológica de los teólogos. Fr. L. de León (1999:26), en 1589, no sólo vinculó los informes de viajeros con profecías bíblicas, sino que también los identificó con filosofías paganas:

Platón [en el *Timeo*] recuerda que lo que nosotros llamamos ahora Nuevo Mundo estuvo unido antiguamente con el nuestro, pero en una inundación del mar que se denominó Atlántico se rompió y se separó del resto del mundo; desde entonces no han podido llegar a él los nuestros por lo arriesgado de una navegación tan lar-

ga; así que, al no haber comunicación, fue cayendo poco a poco en el olvido.

Leen mal las Sagradas Escrituras, y tienen además pésima memoria.

Esa otra parte del mundo, que en definitiva no era la India, no fue ignorada por los antiguos. Mucho menos por Dios, por supuesto. En 1605 Campanella (1989:162), ingenioso teólogo-político, sacaba limpiamente una advertencia de los Salmos:

se prepara el camino para Cristo, que asciende con el evangelio por medio de sus discípulos hacia el ocaso [Occidente], donde está el Nuevo Mundo en el océano.

Lo que estos pasajes sugieren es que la idea del espacio, del mundo, se corrigen ante lo contingente; procurando incorporar lo nuevo en la tradición cultural, en el orden de las creencias, en los sistemas simbólicos, para dotar de sentido la acción humana y orientar las conductas. Las Indias “occidentales” se tornan “significativas” llamándolas “occidentales”, incorporadas primero a la “historia sagrada”, más tarde a la “historia natural”. Que así sucediera es, sin embargo, indisociable del dato físico-natural concreto de la existencia de tierra habitada que el europeo encuentra al otro lado del mar, tampoco se puede separar del hecho de que sus habitantes tuvieran un espacio como condición de su existencia histórica, hasta entonces, indiferente a los polos “Oriente-Occidente”.

Estos habitantes tenían además sus propias representaciones simbólicas del territorio, que ordenaban su experiencia espacial: lo distribuyeron, reconocieron límites al interior de sus comunidades y, en su entorno, hacia el exterior. Distinciones adentro/afuera [inclusión-exclusión], arriba/abajo, sagrado/profano, común (colectivo)/particular, y sus correspondientes clasificaciones definían espacios coincidentes con su propia historia cultural.

Una *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena, 2002:15 y ss), compuesta en el Quinientos también, describe una complicada relación sobre la creación del mundo, ordenado por los dioses Quetzalcóatl y Huitzilopochtli: hicieron el fuego, un medio sol, el hombre y la mujer, el infierno, los cielos, el agua, y en ella pusieron un pez grande como caimán, del que hicieron la Tierra; todo esto fue hecho a la vez, sin diferencia de tiempo, pero luego formaron árboles, y con éstos levantaron el cielo y encendieron las estrellas. Hicieron un sol, que comiese corazones y bebiese sangre, y la luna; en fin, todo ello descrito en pinturas. Estas pinturas definían la situación espacial de las comunidades indígenas. Hay varios documentos similares, no es necesario citar cada uno de ellos.

Una *Histoire du Mechique*, texto que traslada al francés uno castellano, también del Quinientos, reporta la creencia de los antiguos mexicanos en 13 cielos; registra que en la primera creación del mundo hubo cuatro soles, y luego fue destruido, por las aguas, para ser creado otra vez, con sol y hombres. El mundo de la experiencia concreta tenía esa significación. En el llamado *Códice de Chimalpopoca*, también del Quinientos, se ve por pinturas que los hombres que vivieron durante el primer sol fueron devorados por jaguares; los que en el segundo, arrastrados por el viento; los terceros, abrasados por el viento. Los del cuarto sol fueron inundados, y se volvieron peces (*Ibid.*:15 y ss).

Los viajes europeos de descubrimiento fueron decisivos para la conformación de una nueva concepción del espacio, ya que no solamente derribaron la antigua idea según la cual el mar termina en el Ecuador teniendo la zona situada al sur de éste, reputación de inhabitable, sino que introdujeron un verdadero elogio del Ecuador y la zona intertropical. Muchos de los viajeros se impresionaron con la belleza del Nuevo Mundo considerando que era el paraíso terrenal: por el clima, la abundancia de las aguas con una abundante va-

riedad de peces, los árboles siempre verdes que nunca perdían sus hojas, los frutos excepcionales, las piedras preciosas y los pájaros venidos del paraíso terrenal (en especial el loro, que además de su longevidad tiene la facultad de hablar, facultad que le acercaba al hombre), las tierras intertropicales de América, por sus características se incorporaba a los mitos paradisiacos típicamente occidentales (Delumeau, 1991:201 y ss). Esto no es exclusivo de los españoles, el famoso pirata inglés, Sir Water Raleigh, viajero experimentado también lo pensó así: Si no era el paraíso debía ser El Dorado, territorio imaginado en América del Sur, entre el Orinoco y el Amazonas, que según los españoles y el pirata, poseía gran riqueza en metales preciosos. Raleigh, en su *Historia del Mundo* entero, entendía que era del Orinoco de donde los ríos del Edén fluían por el curso de la historia de la humanidad, como irrigaba los imperios e inundaban sus ruinas (Schama, 1995:318). Esto no estaba sólo en las imaginaciones europeas, al mismo tiempo se daba la incorporación del Nuevo Mundo a la "geografía sagrada", tal como lo ilustra Chimalpáhin (2003:65-71) en *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, escritas a principios del siglo XVI en náhuatl, en el que se ve claramente cómo los indios incorporan en sus códices el modelo geográfico europeo dividiendo las tierras del mundo en cuatro partes: Europa, la principal, con los reinos y ciudades más importantes; Asia, el lugar de los primeros grandes reinos, el lugar donde Dios creó a Adán, el primer hombre y donde nació Cristo, nuestro salvador y se escribió la Biblia; África, dividida en cinco partes; y el Nuevo Mundo, separada y muy apartada de las otras tres, la más extensa y con mayores riquezas, llamada así porque nunca los antiguos conocieron esta tierra con noticias claras y ciertas.

De Vitoria, en términos jurídicos en la primera construcción del derecho de gentes moderno dice:

... el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes (forma del derecho internacional en esa época). De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, sea de paz, sea tocantes a la guerra, en los asuntos graves como en la inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe (Castilla, 1992:170-171).

Todo el mundo es uno solo, no diferenciado: indios (americanos), africanos, asiáticos y europeos ... infieles (musulmanes), católicos, herejes, bárbaros, bajo una misma Ley, es un ideal, por supuesto, también lo serán las representaciones cartográficas con ideas espaciales sintetizadoras de la esfera terrestre, unificando las geografías simbólicas en el mapamundi. Desde luego "cada tierra es una sociedad: un mundo y una visión del mundo y del trasmundo. Cada historia es una geografía y cada geografía una geometría de mundos".

CONCLUSIONES

La representación del espacio es parte de un proceso histórico. Cualquiera de ellas, cualquier mapa, cualquier globo terráqueo informa sobre la concepción cultural que de ese espacio tiene un determinado grupo social.

Todos los tipos de relación espacio físico-cultura suponen representaciones simbólicas del espacio, lo que las distingue es el grado de abstracción que manifiestan. Las representaciones contemporáneas han alcanzado un grado muy elevado de abstracción.

Las representaciones del espacio son fundamentales para la formación de identidades sociales, para ordenar la experiencia espacial y orientar conductas específicas, usos intelectuales y prácticas que estructuran expectativas.

Las representaciones del espacio no son estáticas, sino al contrario, están en constante evolución, se corrigen ante lo contingente para incorporar lo nuevo al sistema cultural, al orden compartido de creencias y a la identidad que configuran.

NOTA:

¹ Utiliza el término "geografía" como sinónimo de territorio.

REFERENCIAS

- Bachelard, G. (1994), *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Borges, J. L. y M. Guerrero (1997), "La Madre de la Tortugas", *El libro de los seres imaginarios*, en Borges, J. L., *Obras completas en colaboración*, Emecé, Buenos Aires, p. 660.
- Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona.
- Beck, U. (2002), *La sociedad del riesgo global*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- Braudel, F. (1993), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, tomo I, 2ª. ed., Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Campanella, T. (1989), *La Monarquía del Mesías*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Cassirer, E. (1989), *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E. (1994), *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castilla Urbano, F. (1992), *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Anthropos-UAM-Iztapalapa, México.

- Chimalpáhin, D. (2003), *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacán*, Cien de México, México.
- Cosgrove, D. (1994), "Worlds of meaning: cultural geography and the imagination" en Foote, K. et al. (eds.), *Re-Reading Cultural Geography*, University of Texas Press, Austin, pp. 387-395.
- Cosgrove, D. (2003), "Landscape and the European sense of Sight-Eyeing Nature", en Anderson, K. et al. (eds.), *Handbook of Cultural Geography*, Sage Publications, Londres, Thousand Oaks, Nueva Delhi, pp. 249-268.
- De Cusa, N. (1994), *El juego de las esferas*, UNAM, México.
- Del León, Fr. L. (1999), *Escritos sobre América*, Tecnos, Madrid.
- Delumeau, J. (1991), *Historia del Paraíso*, Taurus, México.
- Duncan, J. (1994), "Alter the Civil War: reconstructing cultural geography as Heterotopia" en Foote, K. et al. (eds.), *Re-Reading Cultural Geography*, University of Texas Press, Austin, pp. 401-408.
- Elias, N. (1990), *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Península, Barcelona.
- Escalante F. (2000), *La mirada de Dios. Un estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Paidós, México.
- Foote, K., P. J. Hugil, K. Mathewson and J. M. Smith (eds.; 1994), *Re-Reading Cultural Geography*, University of Texas Press, Austin.
- Geertz, C. (1997), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Koselleck, R. (2001), *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Levi-Strauss, C. (2001), *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Ecnómica, México.
- Levy-Bruhl, L. (1985), *El alma primitiva*, 2ª. ed., Península, Barcelona.
- López, T. (1990), *Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, Alianza, Madrid.
- Löwith, K. (1998), *El hombre en el centro de la historia, Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona.
- Ortega, J. (2000), *Los horizontes de la Geografía. Teoría de la Geografía*, Ariel Geografía, Barcelona.
- Paz, O. (1970), *Posdata*, Siglo XXI, México.
- Pickles, J. (2004), *A History of Space. Cartographic reason, mapping and the geo-coded world*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Schama, S. (1995), *Landscape and Memory*, Vintage Books, Nueva York.
- Schama, S (1997), *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Vintage Books, Nueva York.
- Ortega y Gasset, J. (2001), *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid.
- Tena, R. (2002), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, CONACULTA, México.