

Historia de las mentalidades e historia cultural

Open Course Ware (OCW) – Universidad de La Laguna

Curso 2025-2026

Profesorado: Roberto J. González Zalacain, Kevin Rodríguez Wittmann y Raúl Villagrasa-Elías

Bloque 1

TIEMPO, ESPACIO Y NATURALEZA: APREHENDIENDO EL MUNDO

1. Introducción

Como ya se ha explicado en el primer bloque, el de “mentalidad” es un concepto complejo. En términos culturales, antropológicos y, por supuesto, históricos, resulta todo un reto definir un término tan ambiguo como el de “mentalidad”, sobre todo si lo aplicamos a contextos distintos a los nuestros y a diferentes realidades sociales. Pero, en cualquier caso, es evidente que una de las cuestiones más importantes que debemos tener en cuenta al estudiar este aspecto, desde un punto de vista histórico, es la manera en que se entendía la realidad física en esos contextos, y cómo las personas y los grupos sociales se relacionaban con ella. En otras palabras, cómo la aprehensión del mundo por parte de una sociedad, en un concepto amplio e interconectado, da forma a una realidad determinada y tiene una influencia clave en nuestro conocimiento del pasado.

Pongamos un ejemplo. Según la tradición oral de Rapa Nui, también conocida como Isla de Pascua, en el océano Pacífico, el hecho de que la isla fuera anexionada a Chile se debió a un simple malentendido. En 1888, cuando una delegación de la Marina de Chile liderada por el capitán Policarpo Toro llegó a la isla para comprar sus tierras, el *ariki* (el rey de Rapa Nui) le entregó un puñado de hierba a Toro, al mismo tiempo que se guardaba un puñado de tierra en su propio bolsillo. Este gesto fue entendido por Toro como una cesión de la propiedad de la isla al chileno y, por tanto, al propio Estado de Chile, pero nada más lejos de la realidad. Lo que quería transmitir el nativo era que permitiría a los chilenos compartir la tierra con ellos, pero no vendérsela, ni mucho menos cedérsela. Un solo gesto, una sola acción, tuvo dos interpretaciones muy diferentes, con unas implicaciones históricas absolutamente fundamentales. Más allá de que este episodio ocurriera de verdad o que sea parte de la tradición oral de la isla, esta historia demuestra, además de la innegable importancia que tiene el conocimiento y estudio de la gestualidad, de los símbolos y de los lenguajes en los procesos de contactos entre diferentes culturas, hasta qué punto la relación de una sociedad con el espacio que la rodea, con su geografía, con su concepción del tiempo y del espacio, resultan definitorias a la hora de conocer los procesos históricos.

Ese es el tema principal que aborda este bloque. Haremos un recorrido por diferentes épocas históricas (deteniéndonos sobre todo en la Edad Media y principios de

la Moderna) para estudiar cómo se medida el tiempo, de qué manera el calendario (agrícola, litúrgico, comercial, etc.) influía en la percepción de la realidad de diferentes grupos sociales, cómo esos grupos sociales se relacionaban mentalmente con determinados espacios naturales y geográficos (el mar, el océano, el bosque, el desierto, etc.), y veremos hasta qué punto estas cuestiones nos ayudan a comprender los procesos históricos, más allá de los hechos específicos, las fechas concretas y los grandes personajes. En resumen, saber cómo se percibía (es decir, se aprehendía) el mundo es esencial para entender la historia.

Aunque, como veremos, tiempo, espacio y naturaleza son conceptos que se entrelazaban constantemente en las cosmovisiones antiguas y medievales, nos acercaremos primero a la percepción del tiempo desde la Antigüedad, con el objetivo de comprender la fundamental importancia del tiempo cotidiano (o mejor deberíamos decir *los tiempos cotidianos*) al dar forma a determinadas realidades históricas. Porque, como afirmó en su momento Arón Guriévich, “pocos aspectos de la cultura pueden caracterizar mejor la esencia de la misma que la comprensión del tiempo” (Guriévich 1990: 114).

2. Concepciones del tiempo

2.1. Los orígenes de la concepción del tiempo

¿Desde qué momento en nuestra evolución como especie somos conscientes del paso del tiempo y de la necesidad de organizarlo en función de nuestra vida cotidiana? ¿Cuáles fueron las primeras concepciones del tiempo que fuimos capaces de valorar y organizar socialmente? ¿De qué manera desarrollamos esas concepciones, y qué influencia tuvieron en nuestra evolución? ¿Cuándo podemos hablar de una concepción teleológica del tiempo, en la que hay una conciencia del pasado, del presente y del futuro? Son preguntas de muy difícil respuesta que no han puesto de acuerdo a la comunidad científica y, de hecho, seguramente esa respuesta no llegará nunca de forma del todo satisfactoria.

Obviamente, hablar de mentalidades en la Prehistoria nos lleva a un callejón sin salida. Si el conocimiento del arte parietal y de las sociedades prehistóricas requiere siempre de un alto nivel de hipótesis y de conjeturas, aspirar a conocer la mentalidad de los miembros de esas sociedades carece por completo de sentido. Pero, desde el punto de vista de la medida del tiempo, parece claro que, como en tantos otros contextos a lo largo y ancho del mundo, los astros fueron elementos esenciales a la hora de medir el tiempo. A fin de cuentas, a diferencia del carácter difícilmente apreciable de los conceptos de semana, mes, año, etc., los días y las noches son los únicos períodos de tiempo claramente delimitados, fácilmente comprensibles universalmente. Parece que ya las sociedades prehistóricas concedían gran importancia a los elementos astronómicos a la hora de medir el tiempo, y algunos especialistas conjeturan que determinadas cuevas utilizadas en el Paleolítico Superior, tales como Parpalló y Lascaux, fueron usadas como santuarios relacionados con los solsticios. Pero, de nuevo, se trata de una teoría controvertida, que debemos tomar con precaución.

En cualquier caso, ya en el Neolítico, con el desarrollo de la agricultura, las estaciones adquirieron una gran importancia a la hora de medir el tiempo y de establecer una suerte de proto-calendario que marcará la actividad agrícola y de recolección. Se cree que los meses lunares tuvieron gran influencia en la medición de los ciclos agrícolas y

ganaderos y, por tanto, del tiempo. No en vano, la luna y el sol fueron tan importantes en la aprehensión de la realidad, que en muchas culturas antiguas estos astros fueron deificados, convirtiéndose en elementos esenciales de su cosmovisión (Sin en Mesopotamia, Ra en Egipto, Helios en Grecia, mucho más tarde Inti en la cultura inca, el mismo Magec en Canarias, etc.).

2.2. La concepción del tiempo en la Antigüedad

2.2.1. *El tiempo y la organización de la existencia. El antiguo Egipto*

Los procesos de sedentarización y el asentamiento de las primeras ciudades-Estado en Sumeria dio lugar a una progresiva categorización administrativa de la sociedad, por medio de la escritura, la burocracia, los códigos legales, etc. En este sentido, en el segundo milenio a.C. encontramos calendarios más complejos y desarrollados, como los calendarios lunisulares sumerios. Pero ya alrededor del tercer milenio a.C., en Egipto se había dado un paso esencial en la medición del tiempo: el inicial calendario lunar, marcado por cuestiones astronómicas y naturales como las crecidas del Nilo (lo que indica una íntima relación entre el tiempo, el espacio y la naturaleza) dio paso al llamado calendario solar o civil, por el que se regía la actividad anual. Este calendario comprendía doce meses de treinta días cada uno, que serían agrupados en tres estaciones: la estación de la inundación, el invierno y el verano. A este año de 360 días se añadirían cinco días adicionales, los llamados epagómenos, para completar el año solar, quedando en los 365 días definitivos. El calendario civil egipcio estuvo vigente hasta la conquista romana del año 30 a.C., y es considerado el primer calendario solar del que tenemos constancia, la base del posterior calendario juliano que estaría vigente hasta la imposición del calendario gregoriano en 1578. Esta importancia del calendario egipcio sería ya reconocida por Heródoto, que en el segundo libro de sus *Historias* afirmó que “los egipcios fueron los primeros hombres del mundo que descubrieron el ciclo del año, dividiendo su duración, para conformarlo en doce partes. Afirman haberlo descubierto gracias a su observación de los astros” (*Historias*, II.4).

Ahora bien: en el marco de la Historia de las Mentalidades (y esto será muy importante en el contexto medieval), debemos saber separar la organización calendárica o astronómica del tiempo y su percepción. Es decir, el tiempo “objetivo”, mesurable de una u otra forma, y la propia concepción del paso del tiempo. Al igual que en el mundo contemporáneo nuestra percepción del tiempo no siempre coincide con su organización (un período de tiempo puede experimentarse de forma distinta por cada uno de nosotros), en otros períodos históricos y culturales existían varios planos temporales, diversas maneras de relacionarse con el tiempo y de que el tiempo diera forma a una determinada realidad. Es decir, en términos históricos y antropológicos, el tiempo (así como el espacio) es una construcción. Su concepción astronómica es, en mayor o menor medida, ponderable y fácilmente reconocible, pero en su percepción subjetiva influye decididamente el contexto histórico, cultural y social de una época determinada. Es esta segunda variante (que no puede, en cualquier caso, desvincularse de la primera) la que conforma el marco analítico y de estudio de nuestra materia.

Así, en la cosmovisión del Antiguo Egipto la concepción del tiempo jugaba un papel esencial. Existía una doble percepción del tiempo o, mejor dicho, de la eternidad: por un lado, el *djet*, el tiempo lineal, asociado con el dios Osiris, un tiempo inmutable y eterno; y, por otro, *neheh*, el tiempo cíclico, asociado con el dios Ra, marcado por la

repetición infinita y por la regeneración. Por tanto, lo que podríamos llamar el tiempo cotidiano se relacionaría con *neheh* (no en vano, la asociación con Ra es una asociación con el sol, con el inicio cíclico de los días y con la rotación de los astros); el tiempo del *neheh* podía medirse, organizarse en términos calendáricos, etc., pero no dejaba de ser, en términos generales, eterno. Por el contrario, el *djet* era un tiempo al que no todos podían acceder; solo aquellos que hubieran llevado una existencia perfecta, acorde con los preceptos del *maat* (la verdad, la justicia, el buen comportamiento y la armonía cósmica) podían vivir eternamente el *djet*.

Esta dicotomía entre dos modalidades del tiempo, que, dicho sea de paso, conviven con (y en muchos casos dependen de) la concepción astronómica y calendárica, es apreciable también en otras muchas culturas de la Antigüedad. En la Antigua Persia, el tiempo era considerado un dios primigenio, tal como sería Cronos en la mitología de la antigua Grecia; un antiguo texto persa afirma que “el Tiempo es el creador y el Tiempo no tiene límite, ni principio, ni fin”, y se tenía una conciencia dual que distinguía un tiempo eterno, infinito, y uno divisible, finito, que se dividía en partes sucesivas.

2.2.2. Tiempo cíclico y tiempo lineal en la antigua Grecia

La concepción cíclica del tiempo, el carácter de final y regeneración del que, siguiendo el concepto de eterno retorno planteado por Mircea Eliade, la muerte también forma parte, está en la base del pensamiento de la Grecia arcaica, siendo uno de los fundamentos del pensamiento órfico. Según el orfismo, que tendría una gran influencia en posteriores corrientes como la pitagórica y la platónica, el ser humano está conformado por una doble naturaleza: una material (el cuerpo) y una divina (el alma). Los órficos mantenían que, tras su muerte física (la muerte del cuerpo), tendrían una vida eterna junto a Orfeo y otros dioses, mientras que aquellos que no se habían iniciado en el orfismo se reencarnarían indefinidamente, volviendo a sufrir los castigos de la vida en el cuerpo material. Así, de nuevo, un tiempo indefinido, perpetuo, asociado al alma y a la vida eterna, convivía con un tiempo físico, cíclico y de eterno retorno.

En este sentido, la influencia de las prácticas agrícolas en la percepción del tiempo en la antigua Grecia también resulta esencial, y constituye un marco primordial en la conciencia temporal de la Grecia arcaica. No en vano, los *Trabajos y Días* de Hesíodo no es otra cosa que una suerte de regulación del año agrícola, en la que Hesíodo instruye a su hermano Perses en las artes de la agricultura; dicho sea de paso, es en esta obra en la que se plantea el mito de las Edades del Hombre, de gran peso en el mundo clásico, adaptado a principios de la Edad Media y muy exitoso en el arte y literatura renacentistas; mito en el que la conciencia del tiempo, un tiempo que había ido decayendo desde la paradisíaca Edad de Oro hasta la decadente Edad de Hierro, en la que vivía Hesíodo, es fundamental.

Podríamos pensar que el carácter cíclico del tiempo, relacionado con la vida agrícola y con la difusión de las ideas órficas, es lo que determina la cultura de la antigua Grecia en este sentido, pero la cuestión es mucho más compleja. El propio Hesíodo presenta otra concepción temporal en su *Teogonía*, basada en un tiempo lineal en el que las musas recurren al pasado, al presente y al futuro. Es más: el pasado del mundo, el origen de la existencia, lo que los griegos llamaban *arché*, no siempre estaba definido por un concepto meramente temporal. En la *Iliada*, Homero, al contrario que Hesíodo, no mostró un gran interés en el origen temporal de las cosas; no habla en conceptos de tiempo, sino, más bien, de espacio. Así, el mundo homérico es un mundo ordenado,

estático, y el pecado fundamental es traspasar límites espaciales que no se podían traspasar. Por tanto (y esto lo veremos con más detalle más adelante), el origen de las cosas no estaba en un momento, ni en una época, ni en un pasado remoto, sino en un espacio: el río Océano que rodeaba el mundo, lo que Homero llamó “la progenie de los dioses” (*Iliada*, 14.201). Esta simbiosis entre tiempo y espacio, la idea de que el principio (y el fin) del mundo están estrechamente vinculados a un determinado lugar, más que a un único concepto temporal, será parte fundamental no solo de la cosmovisión antigua y clásica, sino también medieval, por medio de la interpretación teleológica, escatológica y, en definitiva, cristiana del mundo. Pero, de momento, tengamos en cuenta que en la antigua Grecia no hubo una única concepción del tiempo, sino una convivencia de diferentes percepciones que intentaban dar sentido a la realidad, y que, tiempo después, con la irrupción del helenismo, se reflejaría, por ejemplo, en las deidades Aeon (el tiempo eterno, sin comienzo ni final) y Crono (el tiempo empírico, mensurable, dividido en pasado, presente y futuro). Y es que, como afirma Domingo Plácido, “es fundamental tener en cuenta la existencia de corrientes contrapuestas en el pensamiento griego, que afectan incluso a la concepción del tiempo. El clasicismo no puede seguir observándose como un fenómeno monolítico capaz de emitir modelos para el resto de la humanidad en su largo recorrido histórico” (Plácido Suárez 2004, 160).

Esta ausencia de un fenómeno monolítico que menciona Plácido afecta también (quizás deberíamos decir *sobre todo*) a las cuestiones calendáricas. Si bien, en un principio en Grecia se hizo uso del calendario lunar y, desde al menos el siglo V a.C., se adoptó el lunisolar, no se manejaba un único calendario común a todo el territorio helénico, sino que cada ciudad tenía uno distinto. De hecho, se vio la necesidad, como se había hecho en Babilonia, de añadir un decimotercer mes en alguna ocasión para que el calendario se adaptara al sol, pero esta decisión se dejó a cargo de los responsables públicos de las distintas ciudades griegas, que lo hacían de una forma arbitraria y ambigua; además, en la práctica, cada polis adoptó el tipo de calendario que mejor se adecuaba no solo a los ciclos agrícolas, sino también a las festividades religiosas propias. Por otro lado, cada ciudad otorgaba distintos nombres a los meses y empezaba el año en momentos diferentes; por ejemplo, el año en Atenas empezaba con la primera luna nueva tras el solsticio de verano; en Delos comenzaba después del solsticio de invierno; y Esparta, Rodas y Mileto lo establecían con el equinoccio de otoño. Los nombres de los años, asimismo, también variaban, ya que solía distinguirse por el nombre de un funcionario de la polis correspondiente: en Atenas se le daba el nombre del primer arconte, y en Esparta el del primer éforo. Además, el tiempo también se medía en término de olimpiada, que no hacía referencia, como se hace hoy en día, a los Juegos Olímpicos propiamente dichos, sino a los cuatro años que transcurrían entre unos Juegos y los siguientes. Esta gran complejidad a la hora de calcular el tiempo cronológico, en una sociedad en la que los acontecimientos del pasado, más allá del carácter mítico y moral, no interesaban demasiado (al menos hasta principios del período clásico), hizo que el trabajo histórico de Heródoto y Tucídides fuera extremadamente complicado; como afirmaba en su momento Whitrow, Tucídides tuvo que inventarse un sistema válido de datación para hablar de los acontecimientos que habían ocurrido en el pasado. Estableció el principio de la Guerra del Peloponeso y dató los hechos posteriores contando los años que habían pasado desde su inicio (Whitrow 1990, 90). Al mismo tiempo, dividió cada año de la guerra en dos partes, a las que llamó verano e invierno, lo que indica, de nuevo, la importancia de las estaciones y de los elementos astronómicos y climáticos a la hora de establecer las medidas cronológicas y calendáricas. Pero, a efectos prácticos (más allá

de las cuestiones de narración histórica y de cálculos astronómicos), los calendarios de la antigua Grecia continuaron siendo diversos, heterogéneos y muy complejos de gestionar hasta mucho después de la subyugación de Grecia bajo el Imperio Romano.

2.2.3. *La antigua Roma*

En el caso de Roma, si bien la complejidad del calendario civil lunar (y luego solar) continuó hasta la imposición del calendario juliano en el año 45 a.C., podemos apreciar un interés mucho mayor en el pasado del que tenían los griegos. La romana era una cultura que daba un gran peso a la tradición, a los orígenes, y, como veremos a continuación, al simbolismo y la superstición con relación a las fechas. El culto a los antepasados, la rememoración de grandes hazañas y la narración de los mitos fundacionales (sobre todo la famosa historia de Rómulo y Remo, al primero de los cuales, dicho sea de paso, se le atribuía la creación del calendario) adquirieron un enorme valor en la manera en que los romanos percibían el tiempo y el papel de Roma en él. No es casualidad que uno de los dioses más importantes de Roma, que no tiene equivalente en la mitología griega y que tenía una estrechísima relación con el tiempo, sea Jano, dios de los comienzos y los finales (de ahí que se le pusiera más adelante su nombre al primer mes del año, *Ianuarius*), representado como una figura bifronte que mira a ambos lados, es decir, al pasado y al futuro. Se consideraba un dios primigenio, una de las deidades más antiguas de Roma, inventor de la navegación y la agricultura, y representa la gran importancia que otorgaban los romanos a su origen, a sus inicios, a su desarrollo y al papel del tiempo en su forma de ver y entender el mundo.

En la antigua Roma la actividad cotidiana giraba en torno al calendario. No vamos a desgranar aquí todos los detalles del cálculo romano del tiempo (la organización de los meses en *kalendae*, *nonae* e *idus*, así como las diferentes divisiones del tiempo, nos ocuparía demasiado espacio en estos momentos), pero sí debemos tener en cuenta que la percepción de determinados días entre la población regulaba el funcionamiento diario de la sociedad. Los romanos distinguían entre los días *fasti* y *nefasti*; los días *fasti* (o fastos) eran aquellos en los que los dioses permitían la administración de justicia y la actividad pública, así como, por extensión, toda actividad humana. Por el contrario, los días *nefasti* estaban consagrados a los dioses, por lo que no se permitía ninguna actividad; había algunas excepciones, como determinados (y muy concretos) actos judiciales, o algunas actividades concretas por parte de la población que debían ser realizadas esos días y no podían ser aplazadas, pero, por lo general, la vida en Roma se detenía ante el peligro de ofender a los dioses. A estos dos tipos de días se añadía un tercero (de hecho, el más frecuente), que eran llamados *comitiales*, en los que se podían convocar asambleas populares. Para que la población supiera qué días eran *fasti*, *nefasti* o *comitiales* (era una cuestión importante), se colocaban grandes calendarios (llamados también *fasti*) en lugares públicos visibles a toda la población. Junto a cada uno de los días del mes se indicaba su naturaleza con las iniciales F, C y N (en referencia a *fasti*, *comitiales* y *nefasti*). Al mismo tiempo, otros días específicos, sin llegar a ser *nefasti*, eran considerados “días negros” (*dies atri*), sobre los que existía un mal presagio, bien porque constituyían el aniversario de alguna fecha especialmente negativa en el recuerdo colectivo romano (como el 18 de julio, ya que ese día del año 390 a.C. las tropas romanas habían sido masacradas por las galas en la batalla del río Alia), o bien porque eran días especialmente propicios para los espíritus malignos (como las *leumuria* de mayo); así, se desaconsejaban los ritos religiosos y las actividades públicas en estos días, bajo la

amenaza de maldiciones y malos augurios. Asimismo, como afirmó en su momento Lionel Casson, nadie en la antigua Roma se atrevería a navegar en el mar en días como el 24 de agosto, el 5 de octubre o el 8 de noviembre (Casson 1974, 155). En resumen: en el contexto latino, como ocurriría luego en la Edad Media, es el calendario el que rige la actividad de la sociedad, el que tiene una enorme influencia en las mentalidades y en la manera de percibir el mundo. Pero, más allá de las cuestiones específicas, el cambio más importante en términos calendáricos en la antigua Roma fue, sin lugar a duda, el introducido por Julio César el año 46 a.C., y que entró en vigor el 1 de enero del 45.

Pongámonos en situación. El antiguo calendario civil romano, que, como ya hemos afirmado, empezó siendo un calendario lunar, funcionaba de una forma relativamente ambigua. Para sincronizarlo con el calendario astronómico solar, es decir, para hacerlo coincidir con el ciclo del sol, debían añadir un mes adicional cada dos años, pero no había ninguna norma clara que especificara cuánto debía durar ese mes, por lo que eran los pontífices quienes determinaban esa duración. Esto hizo que los pontífices alargaran o acortaran la duración de ese mes en función de intereses políticos (para prolongar un cargo, manipular los plazos de una elección, etc.). Así, llegó un momento en que hubo un desfase de más de cuatro meses entre el calendario civil y el astronómico, de tal manera que el invierno comenzaba en abril y el verano en octubre, con todos los problemas que ello conllevaba para la normal regulación de la vida romana, sobre todo en lo que respectaba a las festividades.

Así estaba la situación cuando, en el año 46 a.C., Julio César, a partir de los cálculos del astrónomo griego Sosígenes y con la intención de eliminar el mes adicional, ordenó que el año 46 durara 445 días, siendo el año más largo de la historia de Roma. Además, estableció que el calendario se basara únicamente en el sol (y no en la luna), y fijó la duración del año en 365,25 días. Dado que el año solar es ligeramente más largo que el civil (365 días y seis horas, en contraste con los 365 del civil), hizo añadir un día en febrero cada cuatro años, siendo el origen del año bisiesto que aún utilizamos, e insertó días adicionales a determinados meses. Por tanto, nuestro calendario actual deriva, directa o indirectamente, del introducido por Julio César, que se mantuvo vigente durante más de un milenio y medio, hasta que el papa Gregorio XIII impuso el calendario gregoriano a partir de 1582.

Más tarde, después de que Augusto, tras llegar al poder, hubiera introducido ciertas modificaciones en el calendario juliano, empezaron a surgir y desarrollarse diversos cultos religiosos en el seno del Imperio, muchos de ellos con un origen oriental; no podemos abordarlos todos, por lo que nos centraremos en el que sin duda era el más poderoso, el que se convertiría en religión oficial del Imperio tras el Edicto de Tesalónica en el año 380: el cristianismo.

Constantino, quien, a principios del siglo IV favoreció el desarrollo del cristianismo, prohibiendo la persecución religiosa y permitiendo la construcción de grandes templos, decretó en el año 321 que el *dies Solis* (el “día del Sol”, que equivalía a nuestro domingo), debía ser el día de descanso, prohibiéndose la realización de actividades legales o comerciales. En el siglo VI esta prohibición se amplió también al trabajo agrícola, medida que no fue respetada por la mayoría de la población, que continuó trabajando el campo durante todo el período medieval.

Con la cristianización del Imperio y el carácter oficial de esta religión, se produjeron una serie de cambios en el calendario (especialmente en la forma de referirse a determinados días y de celebrar determinadas fechas), con los cuales se pretendía dejar atrás el carácter pagano para adecuarse a una nueva forma de ver el mundo que sería

esencial en siglos posteriores. La pregunta que surge, en este sentido, es: ¿cómo esa “nueva” religión percibía el tiempo? Veámoslo brevemente.

2.3. El tiempo en el cristianismo

Si bien, como veremos en próximos capítulos, la cosmovisión del cristianismo tiene una gran influencia del contexto clásico, en lo que respecta a la percepción del tiempo existe una diferencia fundamental entre ambas realidades. Si, más allá de la convivencia de diferentes concepciones temporales, tanto en la cultura de la antigua Grecia como en Roma (y en la mayoría de las culturas antiguas) tenía un gran peso la concepción cíclica del tiempo, el cristianismo tenía una idea muy diferente al respecto.

El primer cristianismo heredó gran parte de la concepción del tiempo del antiguo Israel, que creía en un recorrido lineal de la historia hasta la llegada del Mesías que, en un lejano e indeterminado futuro, les liberaría de sus enemigos y les permitiría regresar a la Tierra Prometida. Pero, tal como explicó en su momento Whitrow, tras la aparición de Jesús como el Mesías la situación continuaba siendo la misma, y el orden del mundo no había variado. Así, los cristianos tendrían que posponer el final de ese orden a un futuro indefinido (Whitrow 1990: 112).

Esa fue, en general, la concepción del tiempo que tenían los exégetas cristianos a lo largo de la Edad Media. Un tiempo unidireccional, extenso, lento, no solo con un final sino con una finalidad clara: la llegada del Juicio Final. Así, desde su propia concepción la percepción cristiana del tiempo era una percepción eminentemente lineal. No hubo una creencia en el carácter cíclico del tiempo, más allá del tiempo destinado a las labores agrícolas que veremos luego. Desde un punto de vista exegético, el tiempo cristiano era, obviamente, el tiempo bíblico, en el que la llegada y crucifixión de Jesús se presentaba como el elemento separador esencial entre un tiempo antiguo y un tiempo nuevo, entre el pasado y la nueva historia de la humanidad, una historia que siempre tendría la vista en el futuro, tanto individual como colectivo.

De hecho, esta concepción cristiana del tiempo sería esencial a lo largo de la Edad Media. Como demostró Jacques Le Goff, la idea medieval del tiempo histórico tenía a rechazar lo diacrónico para identificar el pasado en el presente; cuando, en el siglo XII, los cruzados marchaban a Jerusalén, tenían el convencimiento de que iban a castigar a quienes habían ejecutado a Jesucristo, no a sus descendientes (Le Goff 1985: 158). En numerosas miniaturas iluminadas medievales, los judíos se representaban como seres casi deformes, monstruosos, con ropajes contemporáneos, aunque lo que estuviera mostrando la iluminación fuera algo sumido en el pasado. De la misma forma, personajes históricos como Alejandro Magno, de cuya vida habían pasado alrededor de mil años, aparecen representados en las miniaturas vestidos como caballeros medievales, y son descritos en obras literarias como guerreros que personificaban los conceptos medievales de valentía, virtud y honor. Y, como veremos más adelante, la representación de Asia en muchos mapas del mundo mostraba detalles sumidos en el más remoto pasado bíblico, mientras que otras zonas geográficas estaban más relacionadas con contextos cronológicos más cercanos a la época de creación del mapa. En resumen: en la Edad Media, el pasado no solo tiene un reflejo directo en el presente, sino que el pasado *está* en el presente. El uso simbólico de lo cronológico, la subordinación de lo diacrónico a contenidos moralizantes y ejemplificantes, son elementos esenciales de la percepción medieval del tiempo.

Pero, por supuesto, la cuestión es mucho más compleja. Si en las culturas antiguas no hubo una única concepción del tiempo a la que nos podamos aferrar, en la Edad Media ocurrió lo mismo. En la Europa medieval, un extensísimo territorio con realidades sociales y culturales muy diferentes (idea que constituyó una de las bases, como se ha señalado en el bloque 0, de determinadas críticas al concepto de “mentalidad medieval”), podemos encontrar diferentes percepciones del tiempo, distintas maneras de entenderlo, de percibirlo y de relacionarse con él. Veamos algunos apuntes sobre esto.

2.4. La convivencia de tiempos en la Edad Media

En la Edad Media convivían distintos tiempos que van mucho más allá del filosófico-teológico. Le Goff hablaba, en su momento, del tiempo del mercader y del tiempo de la Iglesia, algo que veremos con algo más de detalle a continuación; pero también podríamos hablar, dependiendo de la época que abordemos, del tiempo de la ciudad y del tiempo del campo, del tiempo del agricultor, del comerciante, del noble, del viajero, del predicador, etc. Le Goff, en línea con las bases analíticas de la Escuela de los *Annales* e influido por el concepto braudeliano de la heterogeneidad de tiempos históricos, también abordó lo que él llamaba “el tiempo largo” y “el tiempo breve” a la hora de estudiar el contexto medieval. Por tanto, no hay una sola concepción del tiempo en el contexto medieval, sino que depende, en gran parte, del contexto social e histórico al que nos acerquemos.

Vayamos por partes. Tras la caída del Imperio Romano de Occidente en el año 476, el progresivo abandono de las ciudades y el proceso de ruralización de Occidente llevó aparejada la persistencia de la concepción agrícola del tiempo. Como herencia directa de Roma (quizás el de las mentalidades sea uno de los tiempos más largos que podamos estudiar), la organización de la realidad estaba estrechamente relacionada con lo estacional, con las épocas de siembra y de cosecha. Esto llevó a una convivencia entre el tiempo lineal del pensamiento teológico cristiano y el carácter cíclico de la cotidianeidad, aunque, obviamente, no en el sentido en que había tenido el tiempo cíclico en el pensamiento antiguo. Algunos autores han defendido que la concepción medieval del tiempo sufrió un lento desarrollo desde la Alta Edad Media hasta el siglo XV; así, en el contexto altomedieval y hasta el siglo XI no había una gran sensibilidad en esa percepción, llegando a ser considerado un “tiempo inmóvil”; entre los siglos XII y XIII se produce una gradual preocupación hacia la medida del tiempo, hasta llegar, por fin, a la medida total y, por tanto, al control del tiempo en los siglos XIV y XV (Martin 1996: 156-174).

De hecho, como no resulta difícil imaginar, la percepción del tiempo en la población medieval se situaba lejos de aquella concepción teológico-escatológica del tiempo lineal que hemos mencionado. Por supuesto, la categoría social ejercía una gran influencia en esta percepción, sobre todo hacia el pasado. Si la nobleza daba una gran importancia a las genealogías familiares y a la historia de su apellido con el objetivo de justificar y perpetuar su posición social, entre el campesinado y el grueso de la sociedad había una total indiferencia en la percepción del pasado. Para gran parte de la población fuera de entornos eclesiásticos y filosóficos, el pasado no tenía ninguna utilidad, y el paso de los años no era motivo de atención ni de preocupación. La mayoría de las personas (campesinos, trabajadores urbanos, comerciantes, etc.) no sabían qué edad tenían, y tampoco les interesaba demasiado; de hecho, hasta los siglos XV y XVI no había costumbre de celebrar los cumpleaños. Era mucho más conveniente controlar las épocas

de siembra, cosecha y recolección, tener presentes los ciclos agrarios, que saber cuántos años habían pasado desde determinados acontecimientos. Incluso muchas festividades litúrgicas se celebraban en función del calendario agrícola, y muchas fiestas paganas relacionadas con los ciclos cosmográficos se habían cristianizado en los comienzos del cristianismo como parte de la adecuación de esas nuevas realidades a aquellas antiguas ya establecidas; así, por ejemplo, la antigua fiesta mitraica del natalicio del Sol Invicto, el 25 de diciembre, había pasado a constituir la Navidad cristiana, y el 6 de enero, día pagano del nacimiento de Eón, se estableció como el día de la Epifanía.

El tiempo agrícola también tenía una gran influencia en el desarrollo del calendario. Uno de los temas iconográficos más definitorios de la Edad Media, casi exclusivo de esta época, sobre todo a partir de la época carolingia, es el de las labores de los meses. Muy habitual en diferentes contextos geográficos europeos y distintos soportes (manuscritos iluminados, capiteles de templos), estos calendarios representan cada mes asociado a la labor agrícola o ganadera al que estaba destinado, lo que los convierte en documentos de gran importancia no solo desde el punto de vista de la creación artística y de la iconografía, sino también para la historia agraria y de las mentalidades. Por ejemplo, resulta interesante comprobar cómo estos calendarios iconográficos no son estáticos, sino que la relación de cada mes con la labor asociada a él varía en función del contexto geográfico y de los condicionantes climáticos de cada región; así, la escena correspondiente a la matanza del cerdo, que en la mayoría de calendarios realizados en el sur de Europa (sobre todo España e Italia) se representa en noviembre, en otros países como Francia se traslada a diciembre. Porque, como afirma Marta Poza, estas variantes “no deben ser entendidas en ningún caso como excepciones, sino como particularidades o peculiaridades regionales que, a su vez, se convierten en herramienta de conocimiento de las diversas técnicas agrícolas, las costumbres, el folklore y la cultura de las distintas sociedades campesinas del occidente europeo medieval” (Poza Yagüe 2009: 36).

En la Edad Media, el tiempo rural correspondía a lo que ha sido considerado por algunos historiadores “el tiempo largo” (Le Goff 1985: 156); el de la Edad Media rural es un tiempo lento, en el que los cultivos tardaban en ser productivos, y siempre estaban a expensas de las condiciones climáticas. Desde un enfoque más general, la introducción y desarrollo de innovaciones técnicas (el arado de rueda, la rotación trienal de los cultivos) tardó siglos en instalarse, algo que indica la lentitud del tiempo en el contexto rural, que ha sido contrapuesto muchas veces al tiempo de la ciudad, en principio más rápido, más corto, más dinámico (tópico que aún hoy es muy visible), pero que, en cualquier caso, dependía directamente de la producción agrícola. En cualquier caso, como veremos luego, el trabajo propio de la ciudad (artesanos, comerciantes, burócratas) requería un control más preciso del tiempo, lo que implicó el desarrollo de técnicas e instrumentos de medición, siendo la introducción del reloj mecánico en el siglo XIII un hito fundamental.

Asimismo, también dependía de la producción (o, mejor dicho, de la productividad) agrícola el funcionamiento de otros aspectos de las realidades medievales. Lo que algunos historiadores han denominado “tiempo señorial” (Ladero Quesada 2023: 541) también estaba subordinado de forma directa al calendario agrario. No en vano, la caza se desarrollaba en primavera, antes de que se criaran los animales; la misma época era la de la guerra, ya que, además de que el clima resultaba más favorable que en meses anteriores, todavía no habían empezado procesos agrícolas y ganaderos como la siega y el trasquile de lana, por lo que había más disponibilidad de recursos humanos para la guerra (recordemos que la profesionalización del ejército no se asentaría hasta, al menos,

el siglo XIV). Es más, en diversos idiomas europeos el origen de determinadas palabras está en la medición climatológica, estacional y cíclica del tiempo; el término *tio*, que hace referencia al tiempo climatológico en las lenguas germanas, terminó derivando en *tide*, palabra en inglés para “marea”. Y la raíz germana *ár*, que hace referencia a “cosecha”, ha derivado en el alemán *Jahr* y en el inglés *year*. La estrecha relación entre el ser humano y la percepción del tiempo es especialmente apreciable en el origen etimológico del inglés *world*: los conceptos germánicos *verr* (“hombre”) y *öld* (“tiempo”), formaron la palabra *Veröld* (“mundo” en el ámbito germánico), evolucionando a *Werould* y derivando, en última instancia, al inglés *world*. Es decir, el mundo, etimológicamente, no es otra cosa que la relación entre el hombre y el tiempo.

2.4.1. *El reto de calcular la Pascua*

Desde la irrupción y posterior éxito y difusión del cristianismo, la Iglesia adoptó el calendario solar, mucho más útil para la organización de los ciclos agrícolas; pero, al mismo tiempo, conservó el calendario lunar para el cálculo de la fecha de la Pascua de Resurrección, una cuestión que tenía una gran complejidad en el mundo eclesiástico. En el concilio de Nicea (325) se estableció que la Pascua debía celebrarse el primer domingo después de la luna llena tras el equinoccio de primavera, pero había importantes condicionantes: si esa luna llena caía en domingo, la Pascua debería celebrarse el domingo siguiente, y, ante todo, nunca podía coincidir con la Pascua judía. Por tanto, no se trataba de una fecha fija, sino que variaba cada año, y resultaba muy complicado que todo el mundo cristiano supiera exactamente cuándo celebrar esa festividad anualmente; por ello, ya desde el siglo IV empezaron a realizarse tablas pascuales, basadas en cálculos cronológicos y astronómicos, que ayudaban a establecer estos días. Se cree que la primera de estas tablas fue la realizada por el patriarca Cirilo de Alejandría, actualizada un siglo después, en el año 525, por el monje Dionisio el Exiguo, que calculó los días de Pascua para el período 525-626. Pero, conforme la evangelización difundía la presencia y el poder del cristianismo por Europa, también crecía la dificultad de que esa información llegara a todos los puntos de un territorio cada vez más amplio. Por ello se desarrolló una suerte de disciplina científica conocida como *computus*, basada en el cálculo de la Pascua en los años venideros. Los manuscritos de los *computus*, especialmente abundantes entre los siglos IX y XII, podían llegar a tener cientos de folios, y contenían un amplio espectro de material: textos, tablas, diagramas, mapas... Un complejo sistema de referencias y de cálculos astronómicos para intentar unificar (y simplificar) una cuestión que era el quebradero de cabeza de las instancias eclesiásticas de gran parte del mundo cristiano. Sin duda, la obra más importante a este respecto fue la del monje inglés Beda (tradicionalmente conocido con el sobrenombre Beda el Venerable), que en su obra *De temporum ratione* (725), de gran influencia a lo largo de la Edad Media, calculó las tablas de Pascua para el período entre los años 532 y 1063.

Pero el carácter heterogéneo del cálculo del tiempo en la Edad Media no se reducía a la fecha de celebración de la Pascua. Si bien, a partir de Dionisio el Exiguo (s. VI), la era cristiana se calculaba a partir del nacimiento de Cristo (el año 753 *ab urbe condita*) con cierto acuerdo general, todavía hasta finales de la Edad Media se utilizaba en el ámbito hispano la llamada “era hispánica”, que daba comienzo en el año 38 a.C. (716 a.u.c.). Tampoco los años empezaban el mismo día en toda la Europa cristiana; en muchos lugares comenzaba el 25 de marzo, día de la Anunciación, mientras que en otros se fijó el 25 de diciembre, o el 22 de julio, o el 1 de marzo... Esta última fecha, de hecho, estuvo

vigente como inicio del año en Venecia hasta 1797, año de la caída de la república. Asimismo, el año bizantino empezaba el día 1 de septiembre, tal y como estableció Constantino en el año 312. Como podemos ver, el del calendario es una de las evidencias que nos muestran una Edad Media muy alejada del concepto unitario y monolítico que se le ha querido adscribir tradicionalmente.

2.4.2. *El día y la noche en las mentalidades medievales*

Como hemos visto, tener claras determinadas fechas del calendario era un asunto importante. Pero, volviendo al sentir popular, cuándo empezaba el año, cuánto había pasado desde el nacimiento de Cristo y en qué momento se celebraba la Pascua no tenía un gran interés para la mayor parte de la población. Esas cuestiones eran cosa de los clérigos y de los estudiosos. Desde un punto de vista práctico, el tiempo importante estaba lejos de ser objeto de disquisiciones teóricas y científicas. Ya hemos visto cómo son las estaciones las que marcan el paso del tiempo (ese tiempo largo) para los campesinos, y, de forma más concreta, adquiría también especial importancia la división de los días. En este sentido tampoco había una gran homogeneización: el día y la noche no se dividían en horas de igual duración, sino en horas diurnas y horas nocturnas. Por tanto, la duración de esas horas era bastante variable: en verano, las horas del día eran más largas que las de la noche, mientras que en invierno sucedía lo contrario. Era una forma bastante ambigua de medir el tiempo, pero perfectamente válida para las personas que habitaban (y trabajaban) el campo. Generalmente, las ocupaciones de la gente dependían del ciclo natural, por lo que no les importaba en absoluto saber qué hora era. Hasta el siglo XIII y, sobre todo, del XIV en adelante, las mentalidades medievales, sobre todo populares y campesinas, no prestaban una especial atención a medidas demasiado concretas y específicas del tiempo. No pensaban en él, tal como hacemos actualmente, en términos de horas fijas, y mucho menos de minutos; de hecho, hasta bastante tiempo después de haberse inventado el reloj mecánico en el siglo XIII, estos relojes no contaban con la aguja de los minutos.

En este sentido, la división natural (y más fácilmente apreciable) del día, es decir, la separación entre el día y la noche, adquiría un significado simbólico que resulta esencial en el estudio de las mentalidades. En la Edad Media, la percepción del día y de la noche era una cuestión de gran importancia. Afirmaba Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* (s. VII) que la palabra “noche” proviene de la palabra “nocivo”, porque “hace daño a los ojos”. Se trata, como es habitual en la obra de Isidoro y, de hecho, en las etimologías realizadas en la Edad Media, de una relación errónea, pero no deja de ser un claro indicativo de la percepción de estas dos partes del día en las mentalidades medievales. El mismo Isidoro decía que llamamos “día” a la mejor de las dos partes en las que se dividen las veinticuatro horas; y es que, como es fácilmente comprensible, era el espacio diurno en el que se concentraba la actividad cotidiana. La gente se levantaba temprano, nada más salir el sol, para aprovechar al máximo esas horas, especialmente en los meses en los que la luz diurna duraba más, y se acostaba temprano, ya que la iluminación artificial era escasa y, generalmente, cara y peligrosa (debido a los riesgos de incendio). Por otro lado, una religión como la cristiana, cuya cosmovisión era eminentemente dual y contrapuesta, daba una gran importancia a la luz: ya hemos mencionado la relación entre Cristo y el Sol en el primer cristianismo. Según el relato bíblico, el propio Cristo se anunció a sí mismo como “la luz del mundo” (Juan, 8:12). La luz estaba relacionada con el bien, con el conocimiento, con la verdad, con la belleza, algo que llegaría a su culmen artístico y

estético con el Gótico. A principios del siglo XIII, el canciller de la catedral de Chartres describía las vidrieras de la catedral como “escritos divinos (...) que proyectan la luz del sol verdadero, es decir, la luz de Dios, en el interior de las iglesias, esto es, en los corazones de los fieles” (Kessler 2022: 147).

Y, a nivel natural, no hay mejor expresión de la luz que la mañana. La mañana y el día era el tiempo de las personas, del trabajo y de las ocupaciones. Esa relación ética y simbólica entre la mañana y el carácter positivo de la luz fue resumida, de nuevo, por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*: “La mañana es la luz rebosante y plena después del crepúsculo. Y se la llama *mane*, derivada de *manum*, que era como los antiguos denominaban al ‘bien’. Pues ¿qué bien hay mejor que la luz?” (*Etimologías*, V.30.14).

Pero la luz tenía (debía tener, por naturaleza) una contraposición: la oscuridad. No en vano, según el Nuevo Testamento, tras la muerte de Cristo en la cruz “hubo oscuridad sobre toda la tierra” (Mateo, 27:45). En realidad, la de las personas con la oscuridad es una relación atávica; el hecho de que no pudieran ver naturalmente en ella, que estuviera fuera de su control, la hacía un elemento negativo, peligroso y demoníaco. La noche, en tanto en cuanto “tiempo de la oscuridad”, era el tiempo del diablo, de los peligros, del pecado y de lo sobrenatural. Tanto en el contexto rural como en el urbano, la noche no estaba destinada a actividades cotidianas; frecuentemente estaba prohibido trabajar de noche, tanto entre los campesinos como entre los artesanos. Los toques de queda al caer la noche eran habituales y, a la hora de juzgar un delito, la nocturnidad se consideraba un agravante. Afirmaba el cronista Tietmaro de Merseburgo (975-1018) que “el Señor destinó el día a los vivos y la noche a los muertos”, algo que conecta con la filosofía del primer cristianismo (y, de hecho, de muchas culturas antiguas), que veía en la oscuridad que llena el cielo al anochecer el símbolo de la muerte.

Por tanto, el pensamiento simbólico en la Edad Media, que va a recorrer casi todos los temas abordados en esta asignatura, convive estrechamente con la percepción particular del tiempo. Para comprender (o intentar comprender) las categorías mentales medievales, resulta esencial acercarnos a las respectivas realidades desde una óptica amplia, transversal y abierta, que tenga en cuenta diferentes maneras de relacionarse con el tiempo y con el espacio.

2.4.3. *La organización del tiempo como control social*

Si el tiempo se construye social y culturalmente, los mecanismos de control del tiempo colectivo se convierten también en mecanismos de control social. En este sentido, y de manera gradual, la medida del tiempo breve y, por tanto, la organización del día se convirtió en un medio de control fundamental. Si la población, en términos generales, se movía en función de la salida y puesta del sol, paulatinamente la organización del tiempo breve recayó en un elemento esencial: las campanas. A fin de cuentas, hasta la Baja Edad Media los relojes, tanto de sol como de agua (las llamadas clepsidras) eran objetos de lujo: escasos, caros y, de nuevo, poco útiles. Frecuentemente, para la medición de tiempos muy cortos se usaba como referencia lo que se tardaba en rezar un *pater noster* o un *ave maria*. En el contexto monástico, los monjes se orientaban por el número de páginas de libros sacros que habían leído, o por el número de salmos que habían cantado. Muchas veces, la referencia era el tiempo que tardaba en consumirse una vela. Pero eran, obviamente, medidas muy subjetivas y ambiguas. Por tanto, pronto la referencia horaria sería, para la mayoría de la gente, la de las campanas de la iglesia que, en el contexto monástico, llamaban a la oración y al servicio religioso siguiendo las horas canónicas.

Estas horas canónicas eran ocho: maitines de madrugada, laudes sobre las 3:00h, prima hacia las 6:00h, tercia alrededor de las 9:00h, sexta a mediodía, nona hacia las 15:00h, vísperas sobre las 18:00h y completas hacia las 21:00h, todas ellas indicadas con el repique de campanas. Con todo, esto también fue muy variable en función de la zona geográfica, el momento del año e, incluso, del campanero de turno. Así, por ejemplo, en Inglaterra algunas de esas horas canónicas se tocaban antes que en el continente, y la nona solía realizarse al mediodía, lo que constituyó el origen del actual término *noon*.

Las campanas, por tanto, organizaban el tiempo colectivo. El tiempo breve, cotidiano, estaba marcado por el tiempo de la Iglesia, algo que supuso uno de los factores definitorios de la Edad Media. De hecho, historiadores como Le Goff han llegado a proponer una relación entre la introducción de las campanas de las iglesias y el mismo comienzo de la Edad Media:

(...) si se me preguntara cuál es mi periodización en lo que se refiere al comienzo de la Edad Media, respondería que se inició cuando las iglesias comenzaron a tener campanas, es decir, alrededor del siglo VI. (Le Goff 1985: 161).

Todo esto nos indica que era el clero el que organizaba la compartimentación interna de los días, en un proceso de estandarización del tiempo que llegaría a su culmen a finales de la Edad Media y principios de la Moderna. Y esta progresiva estandarización influiría directamente en los cambios mentales producidos en los últimos siglos medievales con respecto al tiempo y su utilidad. Hemos visto que el tiempo agrícola, eminentemente natural y estacional (es decir, cíclico) no estaba controlado por las personas. El ser humano se adecuaba a las reglas de la naturaleza, y esas reglas eran las que definían la percepción del tiempo. El tiempo, por tanto, no les pertenecía a las personas. Son frecuentes las denuncias de las autoridades eclesiásticas a lo que Le Goff ha llamado “el tiempo del mercader” (Le Goff 1983). Según la Iglesia, no resultaba aceptable que los mercaderes vendieran a crédito, ya que, de esa manera, estaban poniendo precio a un bien, el tiempo, que no pertenecía a nadie más que a Dios. A principios del siglo XIV, un lector franciscano escribió al respecto en una cuestión de disputa:

Cuestión: en un asunto comercial, ¿pueden los mercaderes hacerse pagar más por quien no puede abonar inmediatamente que por quien abona en el acto? La respuesta argumentada es: no, porque de esa forma vendería el tiempo, y cometería una usura al vender lo que no le pertenece. (Le Goff 1983: 45).

Pero, a partir del siglo XIII, esa percepción de no-pertenencia del tiempo cambió, produciéndose una laicización que afectó directamente no solo a las mentalidades, sino a la naturaleza comercial, social y cultural de la Europa bajomedieval.

2.4.4. *Hacia una laicización del tiempo*

A finales del siglo XIII apareció en Europa una innovación tecnológica que tendría enormes consecuencias en la historia: el reloj mecánico. Ya hemos mencionado que la adecuación al tiempo natural y agrícola, así como al eclesiástico, implicaba aceptar mediciones laxas y ambiguas, pero los relojes mecánicos marcaban, por primera vez (y esto fue absolutamente revolucionario) las horas iguales durante todo el día. Hay quien ha comparado las consecuencias históricas de esta introducción con las de la imprenta en

el siglo XV; por fin, el tiempo dejaba de estar condicionado a factores externos y a la colectividad para sufrir un proceso de individualización, de racionalización.

Este cambio, por supuesto, fue lento. Durante siglos, el tiempo agrícola, estacional, continuó siendo fundamental; de hecho, aún lo es en gran parte del mundo rural. Pero la introducción del reloj mecánico, su disposición pública, llevó a una nueva concepción del tiempo. Una concepción más personal, más laica, de mayor control comercial. Ya en 1292, la catedral francesa de Sens había instalado un gran reloj a la vista de la población, algo seguido por otras ciudades europeas como Milán, Norwich y Sevilla. Asimismo, surgieron por Europa, sobre todo en Italia, relojes municipales, como el de Florencia, el de Milán y el de Bolonia. Así, la medida precisa del tiempo estuvo al alcance de todos, algo que tuvo unas grandes consecuencias comerciales, económicas y sociales; no es casual que la evolución de estos relojes se produjera en la época de desarrollo de las ciudades. Los contextos urbanos, que veían en el reloj mecánico un signo de estatus y de prestigio, acogieron el desarrollo de la medida precisa del tiempo, una medida que, al contrario que en el mundo agrícola, era necesaria para la actividad diaria de la ciudad: el comercio, la artesanía, el mercado... Por fin, y en este contexto, el tiempo ya es del ser humano, e incluso podemos ver cómo, en algunos lugares, los medios tradicionales de control por parte del clero son adaptados ahora a fines comerciales, conviviendo el tiempo de la Iglesia con el tiempo del laico. Así, en varias ciudades francesas nacieron ordenanzas municipales para instalar campanas que indicaran a qué hora debían ir los obreros a trabajar, a qué hora descansar y a qué hora salir del trabajo.

El control público del tiempo, como decimos, se convierte en uno de los grandes motivos del cambio de mentalidad al respecto. A lo largo del siglo XIV y sobre todo en el XV encontramos escritos que afirman que el tiempo está a disposición de las personas, y es responsabilidad de ellas lo que hagan con él. Esta idea, muy propia de los comerciantes y del posterior sistema capitalista, llega a influir en la misma concepción eclesiástica del tiempo; Domenico Cavalca, un predicador italiano de principios del XIV, atacaba públicamente la ociosidad, entendida como pérdida de tiempo. Según él, quien pierde el tiempo no lo mide, lo que lo convierte en un animal, no en un hombre. El hecho de medir el tiempo de una manera concreta, detallada, hizo que se desarrollara una conciencia basada en la fugacidad de la vida; ahora era fácil ver lo rápido que pasaba el momento presente, un momento que no se repetiría. El presente pasaría a ser efímero, momentáneo, irreversible. Había que esforzarse para aprovecharlo de la manera más productiva posible. Esto explica el éxito, tiempo después, de géneros artísticos barrocos como la *vanitas*, con un mensaje centrado en la fugacidad de la vida, en la que uno de los elementos iconográficos frecuentes era, precisamente, un reloj mecánico.

Ahora que el tiempo, de alguna manera, ha pasado de manos, surgen ideas que habrían sido impensables pocos siglos atrás. El humanista italiano Leon Battista Alberti, en *I Quattro libri della famiglia* (s. XV), reproducía una conversación reveladora entre dos personajes:

Gianozzo: Hay tres cosas que el hombre puede decir que le pertenecen en propiedad: la fortuna, el cuerpo...

Lionardo: ¿Y cuál es la tercera?

Gianozzo: ¡Ah!, una cosa extremadamente preciosa. No lo son tanto estas manos y estos ojos.

Lionardo: ¡Maravilla! ¿Qué es?

Gianozzo: El tiempo, mi querido Lionardo, el tiempo, hijos míos.

2.4.5. *La medición definitiva del tiempo calendárico*

Terminemos este primer tema dedicando unas pocas líneas al gran cambio producido, en términos calendáricos, en la Edad Moderna. En la segunda mitad del siglo XVI, el año del calendario juliano, cuya duración había sido establecida en 365 días y 6 horas, había generado algunas incomodidades de fechas. En realidad, el año solar no dura exactamente eso, sino 365 días, 5 horas, 49 minutos y 12 segundos, es decir, 11 minutos menos que el cálculo original. Esta diferencia, imperceptible a lo largo del tiempo, llegó a significar un desfase de diez días en el siglo XVI. En 1582, el equinoccio de primavera, que en el momento de imposición del calendario juliano caía en 25 de marzo, se había movido al 11 de marzo, lo que afectaba a la Pascua de Resurrección, cuya celebración debía ser el primer domingo después del equinoccio según había determinado el Concilio de Nicea. Con el objetivo de corregir estos problemas, el Papa Gregorio XIII, con el asesoramiento de un equipo de científicos, ordenó que del día 4 de octubre de 1582 se pasara al 15 de octubre, y que el día a intercalar en los años bisiestos solo se añadiera en los años centenarios múltiplos de 400, lo que hizo que los años 1600 y 2000 fueran bisiestos.

La aplicación de este nuevo calendario no fue del todo homogénea. Si tanto Italia como los imperios español y portugués lo adoptaron inmediatamente, otros lugares tardaron bastante más en adaptarse; así, por ejemplo, Prusia lo haría en 1610, la Alemania protestante y algunos países nórdicos en 1700, e Inglaterra no se sumaría hasta 1752. De hecho, países como China, Albania, Rusia y Grecia no lo hicieron hasta bien entrado el siglo XX. En cualquier caso, y más allá de esa nueva percepción del tiempo que hemos abordado en páginas anteriores, la introducción del calendario gregoriano define la concepción del tiempo largo desde la óptica de la modernidad; un tiempo largo, calendárico, que bebe directamente de las innovaciones introducidas por Julio César en el 45 a.C. y que aún hoy es el calendario por el que se rige la vida en gran parte del mundo.

3. Concepciones del espacio

Como ya hemos afirmado varias veces en páginas anteriores, hasta bien entrado el mundo contemporáneo hablar de tiempo es hablar de espacio. El simple hecho de separarlos en dos apartados diferentes, como hemos hecho aquí, no le hace un gran favor a nuestra comprensión de este tema, ya que es una manera de valorar esta cuestión desde una visión ciertamente presentista. Por ello, en este segundo tema acudiremos frecuentemente a esta íntima relación, absolutamente fundamental en las visiones del mundo desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna.

No en vano, espacio y tiempo son coordenadas esenciales a la hora de hacer historia. Se trata de propiedades clave en la formación y desarrollo de las sociedades, y nuestra comprensión de la realidad depende por completo de nuestra percepción de ellas. ¿Qué es el espacio? ¿Cómo nos relacionamos con él? ¿De qué manera nos relacionamos con los demás en él? ¿Tenemos la misma percepción del espacio cercano y lejano? ¿Cómo valoramos nuestros espacios cotidianos y aquellos que no conocemos? Son preguntas que nos ayudan a definir nuestra naturaleza social y cultural, y que han sido objeto de debates, teorías y miles de páginas a lo largo de la historia. El espacio puede ser entendido de diversas maneras, entre ellas como una superficie física o como un concepto metafórico (los “escenarios” de la historia, los “lugares comunes”, el “espacio” jurídico, etc.). De hecho, tal como ocurre con el tiempo, el espacio es fundamentalmente una construcción subjetiva, relativa, dependiente por completo de una determinada cultura. De hecho, en los últimos años los antropólogos han propuesto sustituir el concepto de “espacio”, que consideran ambiguo, genérico y estático, por el de “lugar”, que indica una construcción específica del espacio. Desde un punto de vista cultural, un “lugar” es el resultado de una elaboración, con las implicaciones sociales, históricas y simbólicas que ello implica. Como afirma Gianluca de Sanctis, “una sociedad solo puede organizar su mundo social y físico a partir de la delimitación, especialización y simbolización del espacio habitado” (De Sanctis 2018: 253).

3.1. Tiempo y espacio en la Antigüedad

Obviamente, fue nuestra relación con el espacio, con el aprovechamiento de sus recursos, lo que determinó nuestra evolución como especie. Las paulatinas migraciones realizadas desde nuestros primeros tiempos (desde el Valle del Rif hace más de 60.000 años; hacia Australia y las islas del Pacífico hace más de 40.000; hacia la actual América por medio del Estrecho de Bering hace unos 30.000; etc.) responden a una búsqueda de espacios adecuados, tanto desde el punto de vista de los recursos, del clima, y de otros muchos motivos. Ya vimos al principio de este bloque cómo algunas teorías proponen que determinadas cuevas fueron utilizadas en la Prehistoria como santuarios vinculados al solsticio. La elección de lugares concretos, la tendencia a otorgarles significado y a sacralizarlos, es una cuestión esencial desde nuestros primeros pasos.

Veamos un ejemplo. Durante unas excavaciones arqueológicas en julio de 1993, se encontró en la cueva de Abauntz (Navarra) un pequeño canto rodado con una serie de incisiones, líneas y dibujos geométricos. Las pruebas de carbono-14 permitieron datar la pieza en el Período Magdaleniense, hace unos 13.660 años. Al equipo de arqueólogas y arqueólogos responsables de la excavación les llevó años interpretar esos dibujos, que, aunque parecía claro que representaban algo, no lograban descubrir qué. Pudieron identificar, en una cara de la piedra, la representación de varios animales (lo que parecían

ser ciervos, cabras, caballos y un ternero), así como una posible figura antropomorfa, lo que llevó a los investigadores a interpretarlo como un relato de caza. Sin embargo, años después y de forma casi casual, se dieron cuenta de que algunas de las formas se parecían a los elementos naturales cercanos a la cueva: una montaña, un bosque, la zona llana, el río... Eso les llevó a cambiar por completo la perspectiva de análisis de la pieza: lo importante de esa representación no eran los animales, sino el espacio. El hallazgo (cuyo significado, como es habitual en la interpretación del arte paleolítico, tuvo seguidores y detractores) ocupó titulares en medios de comunicación de medio mundo: se había encontrado uno de los mapas más antiguos del mundo, datado hace más de 13.600 años. ¿Por qué se había realizado? Esa pregunta no llegó a estar contestada con total unanimidad. Se pensó que quizás era una manera de adueñarse simbólicamente del espacio circundante de la cueva; o de tener una referencia de los lugares más adecuados para cazar; o de dejar ese “mapa”, a modo de guía, para los futuros habitantes de la cueva (se han encontrado evidencias de ocupación humana desde el Paleolítico Medio hasta el Bajo Imperio Romano). No sabremos nunca cuál fue el objetivo de esa representación, pero lo que nos interesa es el hecho de que estamos ante un mapa (para la consideración de la pieza como un mapa debemos sacudirnos nuestra idea preconcebida de lo que es un mapa) realizado mucho antes de la aparición de la escritura. Una pieza que demuestra una apreciable capacidad de abstracción y un gran sentido de profundidad.

De hecho, la capacidad del ser humano de representar gráficamente el espacio, tanto el cercano como el más lejano e inaccesible, es una de las cuestiones que nos definen como especie. Se cree que se trata de lo que en antropología recibe el nombre de “universal cultural”, es decir, aquellos aspectos comunes a todas las culturas del mundo. Es más: se ha demostrado que la capacidad cognitiva del *Homo sapiens* ha sido la misma desde hace 200.000 años, poco después de su aparición. Eso significa que, casi desde sus orígenes, el ser humano es capaz de interpretar signos abstractos e información semiótica compartida colectivamente. Es decir, si un *Homo sapiens* de hace 150.000 años viajara en el tiempo hasta la actualidad, no le costaría demasiado trabajo aprender a leer, comprender e interpretar un mapa actual.

Ahora bien: como ocurre con el tiempo, el espacio no es otra cosa que una construcción. La percepción del espacio es eminentemente subjetiva, cultural. La concepción espacial en otros contextos históricos y culturales era muy diferente a la que podamos tener en la actualidad y, de hecho, en la Edad Media, por ejemplo, el espacio no existía, al menos como concepto intrínseco. Eso lo veremos a su debido tiempo; conviene, por ahora, acercarnos a la concepción y representación del espacio en las culturas antiguas con el objetivo de acercarnos a su cosmovisión y a su concepción de la realidad geográfica.

3.1.1. *El antiguo Egipto*

La historia del antiguo Egipto no puede entenderse sin su geografía. El desarrollo de su civilización estuvo inextricablemente unido al Valle del Nilo, sin el cual no podemos hablar de ella. Si, como vimos en el capítulo anterior, las crecidas del Nilo conformaron la percepción del tiempo y el calendario de los antiguos egipcios, mucho más lo haría con su percepción del espacio que, de nuevo, no puede ser separado del primero: tiempo y espacio, como veremos, formaban parte de la misma realidad, de la misma aprehensión del mundo.

No en vano, el Nilo era el principal medio de comunicación y transporte de Egipto, así como el proveedor de agua, de comida y, en definitiva, de vida. Asimismo, formaba parte del orden cósmico que regulaba la existencia, es decir, del ya mencionado *maat*: el agua del río fluía de sur a norte; cada día, el sol cruzaba los cielos de este a oeste; cada año, el río cubría de agua la tierra durante varios meses, cambiando por completo la apariencia del mundo habitable para los egipcios. Este ritmo, en el que se interrelacionaba el río (el agua), la tierra y los cielos en el mismo plano, regulaba todos los aspectos de la vida. Que el proceso anual de inundaciones y retiradas de las aguas del Nilo formó parte irrenunciable de la realidad de Egipto se demuestra en el hecho de que ese proceso se repitió cada año, de manera constante, durante milenios, hasta la construcción de la Presa de Asuán en 1970.

El comportamiento anual del Nilo era una cuestión esencial no solo en el día a día de los egipcios, sino en la previsión de su futuro. Como ha expresado recientemente Rossi, la suerte de Egipto dependía de la combinación entre la intensidad de la inundación y la capacidad del faraón para hacerse cargo de la situación. Si uno de los dos factores fallaba, el *maat* sería interrumpido y el desastre llegaría pronto al país (Rossi 2022: 32-33).

Este carácter cíclico de la naturaleza, como veíamos en el capítulo anterior, motiva que las concepciones geográficas (es decir, espaciales) y temporales sean entendidas de manera unitaria, simbiótica. Así, el ciclo anual de la inundación se relacionaba estrechamente con el de la vida de los egipcios; si, cada año, gran parte del territorio se inundaba y, al retirarse, la tierra volvía a florecer y a ser practicable para la agricultura, también el ser humano pasaba a una nueva vida eterna después de la muerte; es decir, de alguna manera volvía a nacer en la eternidad.

La importancia de la concepción del espacio en el antiguo Egipto también es esencial en la definición de su lugar en el mundo, así como de sus fronteras y sus percepciones de lo cercano y lo lejano. Como muchas otras culturas a lo largo de la historia, los egipcios consideraban su tierra (*Kemet*) el centro del universo, y separaban ese universo en tres grandes espacios: el cielo, la tierra y el inframundo, cada uno de ellos dominado por dioses concretos. De hecho, en una visión del mundo eminentemente dual, los conceptos de centro y periferia son fundamentales en la idea que tenían sobre el espacio geográfico: el centro, de nuevo, representado por Egipto (y más concretamente por el Valle del Nilo y la capital), y la periferia, menos definida pero relacionada con las grandes áreas desérticas y regiones exteriores como Nubia. De hecho, lo que se encontraba fuera de Egipto, más allá de sus fronteras, era destrucción y caos que amenazaba ese orden cósmico (el *maat*) que el faraón debía mantener. No obstante, esas tierras externas, limítrofes, presentaban también una doble visión en la percepción egipcia de la realidad. Por un lado, podían ser territorios extraños, desconocidos y, por tanto, con una clara carga negativa que reflejaba, de nuevo, el contraste con lo que conocían: por ejemplo, el desierto, claramente contrastado con el Nilo en el sentido de que se trataba de un enorme espacio seco, árido y desolado, por lo que se consideraba un espacio de caos, peligro y muerte. Por otro lado, regiones lejanas, pero de carácter casi paradisíaco, como la tierra de Punt, situada en algún lugar posiblemente de la costa africana del océano Índico, un territorio de maravillas del que procedía, entre otros recursos, el incienso utilizado en los templos.

En definitiva, la concepción del espacio geográfico en el antiguo Egipto era una concepción dual, basada en su propia superioridad sobre todo lo que existe y en la clara diferencia entre el “aquí” y el “allí”, lo central y lo periférico, lo cercano y lo lejano. De hecho, se ha planteado que el carácter mítico de la tierra de Punt se relacionaba, además

de con su riqueza de materias primas, con el hecho de que se trataba de un lugar situado en el límite en el mundo, justo en la frontera entre lo humano y lo divino.

No en vano, la visión de Egipto como el centro del universo forma parte de un fenómeno habitual en numerosas culturas alrededor del mundo. Pasemos a hablar brevemente del “síndrome del ombligo”.

3.1.2. “Nuestro mundo en el centro”

Algunos autores anglosajones, sobre todo del campo de la antropología, han utilizado el término *omphalos syndrome*, que se podría traducir como “síndrome del ombligo”, para hacer referencia a la tendencia de muchas culturas de considerarse a sí mismas el centro del mundo. Según la cosmovisión de la antigua Grecia, el templo de Apolo en Delfos era considerado el “ombligo” de la tierra. En la ciudad india de Benarés, considerada la principal ciudad sagrada en el hinduismo, se decía que estaba el centro del mundo. Según la religión Tenrikyo, en Japón, existe un pilar que representa el centro del universo. Uno de los nombres originales de la Isla de Pascua, Te Pito Te Henua, significa “el ombligo del mundo”, nombre que también le darían, por su parte, los samaritanos al Monte Guerizín, en Palestina. La cosmovisión de los aztecas reconocía su gran capital, Tenochtitlan, como el corazón absoluto del mundo. En la cultura de los Navajos norteamericanos, las viviendas tradicionales, que reciben el nombre de *hogan*, son consideradas el centro cósmico del universo. Y veremos en su momento cómo Jerusalén se constituye como el centro del mundo en la cosmovisión cristiana medieval. Los ejemplos de esta concepción etnocéntrica del espacio son, como vemos, abundantes a lo largo y ancho del planeta y en diferentes épocas y contextos. Como afirmó Mircea Eliade, ““nuestro mundo” se sitúa siempre en el centro” (Eliade 1998: 36).

Esta concepción es visible también desde un punto de vista gráfico. Muchos mapas realizados por distintas culturas representan un contexto geográfico concreto en el centro del mapa, es decir, del mundo. Un ejemplo paradigmático es el del que se considera el primer mapamundi conservado, conocido como “mapamundi babilónico” y fechado en torno al siglo VI a.C. Descubierto en el siglo XIX en el actual Irak, se trata de una tablilla de arcilla que contiene una inscripción en escritura cuneiforme, bajo la cual se representa una figura circular con una serie de detalles. Esa figura no es otra cosa que una imagen del mundo desde el punto de vista mesopotámico, centrado en Babilonia, con la indicación de referencias geográficas de importancia como Susa, Urartu y posiblemente el río Éufrates cruzando la ciudad de Babilonia. Pero muchos investigadores han puesto de manifiesto que lo importante en este mapa no es tanto los lugares representados, sino la relación entre centro y periferia. Un centro conformado, en efecto, por Babilonia, en contraposición a una periferia situada en los límites del mundo, más allá del anillo externo de océano que abordaremos en su momento. Esa periferia está representada por una serie de triángulos que sobresalen del mapa, y que parecen hacer referencia a regiones extraterrenales. No ha habido un total consenso en el mundo académico con respecto a la interpretación de este mapa, pero lo que sí parece claro es que supone una traslación gráfica de esa relación dialéctica entre lo cercano y lo lejano, el “aquí” y el “allí”, y, por tanto, lo conocido y lo oscuro.

De hecho, la “centralidad” de un determinado mundo tiene mucho que ver con el hecho de que lo más cercano es, lógicamente, lo más conocido. Como veremos más adelante, el océano fue un elemento temido durante milenios por las culturas mediterráneas no solo porque era lo más lejano que podían conocer, sino porque también

era un elemento externo, desconocido y oscuro. Esto también ocurre en numerosas culturas alrededor del mundo; volviendo a la tradición azteca, por ejemplo, el corazón del actual México era conocido como *nahuac*, es decir, “cerca del agua”, en contraposición a *huehca*, las regiones lejanas y oscuras (de hecho, *huehca* es la palabra náhuatl para “lejos”). Es más: en muchos mitos de creación, a lo largo y ancho del planeta, el espacio geográfico propio (bien sea un país, una región o una cultura) constituye el centro neurálgico del cual irradió toda la tierra. En otras palabras, ese espacio es el núcleo a partir del cual se desarrolló el mundo y, en ocasiones, todo el universo. Y esto tiene, como veremos más adelante, una estrecha relación con la manera en que las culturas y las sociedades comprenden la alteridad, lo diferente, lo extraño y lo exótico; es decir, lo que procede de elementos externos a ese centro.

3.1.3. *La aprehensión del espacio en la antigua Grecia*

La relación centro-periferia es también una cuestión clave en la manera que tenían los antiguos griegos de comprender el mundo. Se trata de una civilización desarrollada en un entorno marítimo, el Mediterráneo, que era considerado el corazón del mundo. Ya hemos mencionado cómo el Templo de Apolo en Delfos era pensado como el ombligo de la tierra. Según la tradición delfica, Apolo pasaba los tres meses de invierno en el país de los Hiperbóreos (una región situada en un lugar indeterminado del límite septentrional del mundo), y regresaba a Delfos en primavera, algo que, de nuevo, demuestra la importancia de lo estacional a la hora de definir el paso del tiempo. El templo de Apolo constituyó el principal centro de peregrinación de Grecia, algo que sirvió para aglutinar los estados griegos y, en cierta manera, unificar Grecia desde un punto de vista social y religioso. Es más: como en todo templo griego, existe una fundamental simbiosis con el entorno, y el propio edificio refleja un simbólico movimiento centrífugo que parte del centro (la llamada *naos* y la imagen del dios) hacia el exterior, en todas direcciones y con la misma fuerza. Con ello, y en términos geométricos, se imitaba el movimiento circular del Cosmos superior, que ordenaba, en última instancia, la existencia.

En relación con esto, debemos tener en cuenta que la importancia del orden y de la simetría en el pensamiento griego se traduce en una concepción del espacio igualmente organizada. Ya desde la literatura del período arcaico podemos encontrar esta idea focalizada en el contraste entre el contexto helénico mediterráneo, que representa el orden, la proporción y la civilización, y los límites de ese mundo (especialmente el océano exterior), marcados por el desconocimiento, el caos y la oscuridad. Como veremos más adelante, en muchos textos se expresa el carácter “civilizado” de Grecia y de los griegos, en el sentido de que se trata de un espacio con presencia agrícola, comercial y de ciudades, es decir, un espacio “vivo”. No en vano, y a nivel más general, es conocido que el origen etimológico de la palabra “bárbaro” está en el griego *βάρβαρος* (“bárbaros”), que representaba el balbuceo de todos aquellos que no hablaban correctamente el griego.

En la *Odisea* homérica ya es muy apreciable este contraste entre un mundo griego central y civilizado y una periferia oscura, peligrosa y caótica. De hecho, el propio tema principal de la obra no es otra cosa que el regreso de Odiseo desde la periferia griega hasta su hogar; es decir, del caos hasta el orden. Ya hemos visto en el primer tema que, en los textos homéricos, traspasar límites espaciales establecidos se considera un gran pecado, ya que es una manera de intentar acceder a espacios reservados a los dioses. Las luchas de Odiseo contra diversas criaturas y monstruos no reflejan otra cosa que la lucha de la racionalidad contra la monstrosidad, de civilización contra salvajismo. El hecho de

que los poemas homéricos fueron una suerte de guía espiritual y de comportamiento, transmitida de generación en generación durante toda la historia antigua de Grecia, demuestra la gran importancia que tuvieron estos conceptos en la manera en que se construyó la percepción del mundo entre todas aquellas personas que escucharon esos poemas (con sus adaptaciones y versiones) a lo largo de los siglos. Homero fue considerado la gran autoridad por la que debía regirse el conocimiento griego, y era mencionado no solo como el primer geógrafo, sino como “el educador de Grecia” (Estrabón, *Geografía*, I.4). Así, dada la escasez de fuentes de la época, resulta complicado saber a ciencia cierta cómo se entendía el espacio geográfico, a nivel general, en la Grecia arcaica, por lo que los textos homéricos se erigen como una referencia esencial. En el tema que nos ocupa, una sección concreta de la *Iliada* resulta especialmente reveladora: la descripción del escudo de Aquiles.

En el canto XVIII de la obra, Homero narra cómo Hefesto, dios del fuego, forja un escudo para Aquiles, héroe de la Guerra de Troya, ante la petición de su madre Tetis. Homero describe detalladamente el escudo, construido en oro y en el que se representan diversas escenas superpuestas que forman una compleja imagen del cosmos, que sería reproducida de forma algo libre en el siglo XIX por el artista Angelo Monticelli. Así, se representa la tierra, el cielo y el mar en una estrecha relación dialéctica que refleja la interacción entre esos tres grandes espacios. En la sección central del escudo, Hefesto crea una serie de escenas igualmente relacionadas entre sí, y que reflejan la concepción y uso, tanto real como simbólico, del espacio geográfico: dos ciudades (una en paz y la otra en guerra), un contexto rural con escenas de vendimia y pastoreo, personajes bailando en un entorno festivo... Todo un catálogo de realidades que reflejan una concepción dual del espacio y de las actividades del ser humano en él (lo rural y lo urbano, la ciudad en paz y en guerra, el tiempo del trabajo y de lo festivo, etc.), todas ellas rodeadas, en la parte externa del escudo, del gran Océano exterior que cerraba circularmente el mundo. En resumen, el escudo de Aquiles ha sido considerado la primera descripción de un mapa de la literatura occidental.

En este sentido, las fuentes que conservamos son verdaderamente escasas. No ha sobrevivido ningún mapa del mundo realizado en la Antigüedad, a excepción del mapa babilónico, por lo que no podemos saber con certeza cómo se representaba y, por tanto, se entendía físicamente el mundo conocido en la antigua Grecia. Pero, a partir de los textos literarios, es posible hacerse una idea de cómo debían ser. Por ejemplo, Heródoto, en sus *Historias* (siglo V a.C.) se burla de la imagen general del mundo que se tenía en su época:

Me da risa ver que ya ha habido muchos que han trazado mapas del mundo sin que ninguno los haya comentado detallada y sensatamente: representan un Océano que, con su curso, rodea la Tierra – que, según ellos, es circular, como si estuviese hecha con un compás – y dan las mismas dimensiones a Asia que a Europa (*Historias*, IV.36).

Por tanto, vemos que, alrededor de la época de Heródoto y al menos en el ámbito del pensamiento científico, la tierra se entendía redonda, rodeada por el inmenso océano, y dividida entre Asia, Europa y (esto lo menciona Heródoto en otras secciones de su obra) África, entendiendo esta última como la parte norte del continente. El hecho de que la tierra estuviera por completo rodeada del océano hacia de ella una enorme isla, tal y como afirmaba, aún en el siglo I d.C., el griego Estrabón: “que el orbe habitado es una isla es cosa que hay que aceptar, ante todo a juzgar por la percepción sensorial y por el

conocimiento empírico” (*Geografía*, 1.I.8). A esto debemos añadir, como ya hemos apuntado en páginas anteriores, que estos mapas parecen haber estado centrados en Grecia, y más concretamente en Delfos. La condición insular del mundo habitado debió de ser muy adecuada para la concepción griega de la realidad, desarrollada en un contexto geográfico con gran abundancia de islas y archipiélagos (aproximadamente 6.000). En otras palabras, el mundo entero era una isla, y estaba formado, como Grecia, por muchísimas islas.

Pero la cuestión es, en realidad, más compleja que esto. Desde el punto de vista teórico, en los textos científicos griegos podemos encontrar otras visiones del mundo que se reflejaban en otro tipo de imágenes, es decir, de mapas. Así, ya desde el siglo VI a.C., en la ciudad jonia de Mileto se experimenta un apreciable desarrollo del conocimiento científico y, más concretamente, cosmográfico, producto de las estrechas relaciones de Jonia con Mesopotamia. Desde Mileto, el científico Anaximandro realizó, de acuerdo con atribuciones de otros autores realizadas muy posteriormente, los primeros mapas del mundo diseñados con un método científico, a partir de la observación y el cálculo matemático, aunque no conservamos sus escritos y quienes abordaban sus logros lo hicieron siglos después, por lo que no podemos tomar esas referencias como verdades indiscutibles. Sea como fuere, lo que sí parece claro es que, desde el contexto jónico, la representación cartográfica del mundo y el conocimiento astronómico tuvieron un apreciable desarrollo.

Tiempo después, por su parte, estudiosos como Parménides de Elea, Crates de Malos y, sobre todo, Aristóteles, plantean otra descripción del mundo que tendría una influencia fundamental tanto en la Antigüedad como en la Edad Media: ellos planteaban, además de la esfericidad de la Tierra, que la misma estaba dividida en cinco zonas, separadas entre sí en función del clima de cada una de ellas. Así, las zonas más alejadas del ecuador terrestre, tanto en el hemisferio norte como en el sur, serían las llamadas “zonas frías”, y eran inhabitables debido a su extremo frío. Por el contrario, las que se encontraban colindando con el ecuador recibirían el nombre de “zonas tórridas”, y eran inhabitables justo por el motivo contrario: el extremo calor. Por tanto, las zonas habitables, tanto en el hemisferio norte como en el sur, eran las “temperadas”, es decir, aquellas situadas entre las frías y las tórridas. Se trata, de nuevo, de una teoría que tendría una enorme influencia a la hora de representar el mundo y, de hecho, de conocerlo y llegar a nuevos territorios, y fue la base de encendidos debates a lo largo de los siglos. Por ejemplo, si existían dos zonas habitables, una en el hemisferio norte y la otra en el sur, y la del hemisferio norte era en la que habitaban, ¿estaría habitada también la zona temperada del sur? En ese caso, ¿quién la habitaría, y cómo serían esos pueblos? De esa pregunta surgió el concepto griego *antípodes* (ἀντίποδες), aquellos que tenían sus pies opuestos a los nuestros, y que sería el origen etimológico de la palabra “antípodas”: un lugar diametralmente opuesto a otro.

Si bien se trata de cuestiones de enorme importancia en la concepción clásica (y, como veremos, medieval) del mundo, no debemos perder de vista el hecho de que se trataba de algo reservado al contexto científico; eran disquisiciones teóricas de las que hablaban unos pocos iniciados. En la antigua Grecia, como durante gran parte de la historia, la mayoría de la población no sabía leer ni escribir, y seguramente esas teorías le interesaban bien poco. Así las cosas, ¿cómo podemos conocer la percepción y uso del espacio en la Antigüedad más allá de los círculos cultos y científicos? ¿Cómo se percibía el espacio cercano, el espacio de la ciudad, de los edificios, de los santuarios? En realidad, la respuesta a esta pregunta es complicada. Los investigadores han tenido que recurrir a

diferentes tipos de fuentes más allá de las textuales, que, dicho sea de paso, no abundan en lo que respecta a la concepción del espacio; así, resulta esencial considerar otro tipo de fuentes, desde artísticas hasta arqueológicas e iconográficas. En este sentido, podemos decir que no existía una sola concepción de espacio en la antigua Grecia; ya desde la época arcaica, las comunidades griegas percibían tres tipos de espacios, tanto reales como simbólicos, que han sido denominados “el espacio natural”, “el espacio humano” y “el espacio imaginado”, en palabras de la investigadora Guettel Cole. El primero era el que constituía el entorno físico (las montañas, el mar, los ríos, etc.); era un mundo natural que se entendía como la unión de tierra y agua. El segundo era el espacio organizado por las personas, tanto rural (destinado a la labor agrícola) como urbano (centro administrativo, político y religioso del mundo griego); se trataba de espacios claramente segmentados y jerarquizados, separados por familias y generalmente vetados a las mujeres. Por último, el espacio imaginado era aquel que se creía habitado por los dioses y los héroes, que se situaba más allá de la experiencia humana y al que los mortales no podían acceder (Guettel Cole 2004: 8). Cabe decir que, desde el punto de vista organizativo, eran muy abundantes los *horoi*, señales de piedra colocadas en el suelo para establecer la propiedad del territorio. Así, los *horoi* cumplían una función fronteriza esencial que indicaba la relación de los griegos con su espacio; esas señales eran colocadas tanto en espacios públicos como privados, y señalaba los límites de una propiedad familiar, de un terreno, de un espacio sagrado restringido para el culto, las fronteras de una ciudad, etc.

Pero ello no quiere decir que los tres tipos de espacio reseñados no tuvieran relación entre sí. Todo lo contrario: coexistían y se interrelacionaban constantemente. El espacio natural solía ser el que definía y limitaba el espacio humano (durante mucho tiempo no se introdujeron murallas ni elementos de defensa artificiales en las *polis* griegas, ya que el límite espacial de las comunidades solía estar marcado por el paisaje), y las historias que se narraban sobre el espacio imaginado, situado más allá de todo límite físico, influían directamente en la manera de vivir el espacio humano. De hecho, se ha propuesto que el peso de esos lejanos espacios míticos, repletos de criaturas amenazantes y mortíferas, en la conciencia griega reflejaba las tensiones territoriales griegas y la necesidad de mantener la autonomía local. Por otro lado, conviene apuntar que los dioses y las criaturas míticas compartían, en términos generales, el mismo mundo de los mortales. No había un espacio reservado únicamente en el cielo para las divinidades, sino que habitaban el mismo mundo que ocupaban los humanos, si bien en contextos geográficos lejanos e inaccesibles. Este último punto, de hecho, fue utilizado por las colonias griegas de África y occidente como un argumento de autoafirmación identitaria, con el objetivo de subrayar el privilegio de habitar los extremos occidentales del mundo, cerca del hogar de los dioses y los héroes.

Otra cuestión de gran importancia es que la percepción de la realidad espacial en Grecia estaba estrechamente relacionada con el conocimiento del cielo, algo que podemos apreciar claramente en los textos homéricos. La presencia de objetos de medición astronómica en lugares públicos y religiosos de las ciudades griegas indica la simbiótica relación de los griegos con el cielo en su actividad diaria. No en vano, desde el punto de vista religioso (que formaba parte inseparable de vida de los griegos), el cielo nocturno no dejaba de estar estrechamente relacionado con dioses, héroes y monstruos, algo que ha llegado a la actualidad en el nombre de las respectivas constelaciones. Los festivales religiosos celebrados en espacios abiertos, tanto diurnos como nocturnos (estos últimos con escasa luz artificial), indican la importancia simbólica del cosmos durante estas celebraciones, haciendo que el cielo formara parte de la experiencia del culto. Por tanto,

cielo y tierra se concebían como espacios simbióticos, que se influían entre sí y que definían la percepción de la realidad y del día a día.

En lo que respecta al espacio de la antigua Grecia, desde el punto de vista cultural debemos tener en cuenta que los griegos tenían una doble percepción del espacio en que vivían. Por un lado, se trataba de espacios estratificados, heterogéneos, marcados tanto por lo rural (el espacio agrícola) como por lo urbano (las polis), que concentraban el poder político, administrativo y social. Veíamos en el capítulo anterior que la gran complejidad de los calendarios griegos se debía a la heterogeneidad de las polis y de los diferentes contextos geográficos y sociales en los que se desarrollaba el día a día. Pero, a nivel general, los griegos también eran conscientes de compartir una misma lengua, cultura y cosmovisión. Si bien las tradiciones rituales locales eran diferentes, la tradición épica era compartida por todas las comunidades griegas, y esto, unido al hecho de que compartían la misma lengua y códigos sociales, permitía el contacto entre diferentes polis. Por tanto, el mundo de la antigua Grecia, en época arcaica y clásica, era un mundo con espacios geográficamente separados, pero culturalmente unidos, siendo una de las principales características de la construcción de la identidad griega.

3.1.4. *La percepción del espacio en la antigua Roma*

Si la visión griega del mundo, más allá de la heterogeneidad geográfica asociada al territorio, se basaba en conceptos de centro y periferia, en el caso de Roma esta dicotomía llegó a la máxima expresión. A lo largo de su historia, sobre todo a partir de la República (y mucho más del período imperial), Roma se erigió paulatinamente como una potencia cada vez más poderosa, extensa y fundamentalmente centralizada. Conceptos estrechamente asociados al contexto romano en el habla popular, tales como *Roma caput mundi* y proverbios como “Todos los caminos llevan a Roma”, reflejan la gran importancia de la centralidad del espacio romano en el recuerdo popular a lo largo de los siglos. Una importancia que pondría por escrito, a finales del siglo VII, el historiador Beda: “Mientras exista el Coliseo, existirá Roma; cuando caiga el Coliseo, caerá Roma; cuando caiga Roma, caerá el mundo”.

En términos generales, la concepción del espacio en la antigua Roma tenía una fuerte carga simbólica que incidía en el poder y grandeza de la ciudad y, por tanto, del Imperio. Si, como hemos visto en el primer tema, la concepción del tiempo tenía un marcado carácter tradicional y de mirada al pasado, en la percepción simbólica del espacio ocurría lo mismo: ya desde el período arcaico, muchos de los edificios sagrados estaban asociados a leyendas y cultos sobre la fundación de la ciudad, y, de hecho, muchas de esas construcciones se erigieron justo en el lugar donde se suponía que había ocurrido el evento a conmemorar. A nivel estilístico, los primeros templos romanos eran una versión de las grandes construcciones atenienses, referencia esencial de esa grandeza. Es decir, los grandes monumentos y edificios fueron construidos basándose simbólicamente en la grandeza del pasado, en el patrimonio de las grandes polis griegas como Atenas; ahora bien, el carácter simbólico de esa mirada al pasado no impidió a los romanos demoler construcciones griegas para volver a construirlas al gusto de la época.

Para los habitantes de Roma, la ciudad, con sus grandes construcciones y espaciosos espacios públicos, se presentaba como una suerte de herramienta mnemotécnica para recordar la grandeza del Imperio y la necesidad de vivir siguiendo los

preceptos morales romanos. En definitiva, la concepción espacial de la ciudad era inseparable de la propia identidad de sus habitantes.

El carácter mítico y sagrado del espacio también cumplía una función esencial en la percepción romana de la realidad. La tradición afirmaba que la ciudad había sido concebida y construida por los dioses, que la habían erigido con el objetivo de que fuera la ciudad más poderosa e impresionante del mundo. Ese poder estaba expresado en la centralidad de Roma, y, dentro de ella, en la centralidad absoluta del foro romano, corazón político y religioso absoluto del Imperio. Narraba Tito Livio en su *Historia de Roma* que, al excavar los cimientos de lo que sería el Capitolio (mandado a construir por Tarquinio el Soberbio), se encontró una cabeza humana, lo que presagiaba que “aquéll iba a ser el epicentro del imperio y la capital del mundo” (*Historia de Roma*, I.55.5-7). La sacralización del espacio influía directamente en la forma en que los romanos concebían la realidad. Los espacios para el culto estaban claramente separados de aquellos destinados a la actividad diaria; los primeros eran para los dioses, mientras que los segundos para los seres humanos. De hecho, los propios lugares de culto también eran identificados de manera diferentes; por ejemplo, los romanos diferenciaban entre *aedes* y *templum*; *aedes* era cualquier edificio (una casa, por ejemplo), pero, desde un punto de vista religioso, era un santuario que se consideraba la morada de un dios, y solía albergar una imagen del mismo. Por el contrario, el *templum* hacía referencia a un espacio sagrado, no necesariamente un edificio, en el que se hacían los auspicios y los presagios, y en el que se tomaban las decisiones de mayor importancia, tanto religiosas como políticas. Un *templum*, que podía albergar uno o varios *aedes*, era un lugar de conexión con el cielo y, por tanto, debía ser inaugurado ritualmente. En este sentido, uno de los elementos más importantes de la percepción romana del espacio, fundamentalmente urbano, es la sacralización de sus estructuras, con el objetivo de consolidar la identidad romana y organizar el espacio sagrado y civil.

A lo largo de la historia de Roma se construyó una idea sagrada del espacio, tanto privado como público, centrada en el “aquí” y el “allá”, el “dentro” y “fuera”. A la hora de fundar una nueva ciudad, los romanos realizaban el rito del *sulcus primigenius*, que se consideraba uno de los rituales más antiguos de Roma, mediante el cual se marcaba el que sería el límite de la ciudad con un arado tirado por un buey y una vaca. En la misma metrópolis existía una clara diferenciación entre el centro de Roma (la *urbs*), espacio compartido entre los humanos y los dioses, y el *Ager Romanus* (las afueras de la ciudad), territorio rural, de carácter más profano. La separación de espacios entre un mundo interior y otro exterior se materializaba de manera especialmente clara por medio del *pomerium*, uno de los elementos más importantes de la configuración espacial y simbólica de Roma. Demarcado por el augur, el *pomerium* era la frontera sagrada de la ciudad, que separaba el mundo civil del militar. La actividad militar debía permanecer fuera del *pomerium*; de hecho, cruzarlo estando armado era considerado un sacrilegio. Los líderes militares debían realizar rituales específicos antes de abandonar la ciudad para la batalla, así como al regresar tras la misma, con el objetivo de que la actividad militar no interfiriera en la vida civil de la ciudad. Pero, en realidad, a efectos prácticos la actividad militar externa influía directamente en la posición del *pomerium* y, por tanto, en los límites de la ciudad; narra Aulio Gelio en sus *Noches Áticas* que el *pomerium* podía ser agrandado (y así los límites de la ciudad) si el ejército romano lograba conquistar un nuevo territorio (Aulio Gelio, *Noches Áticas*, XIII.XIV.3). Es decir, teóricamente, la extensión geográfica del Imperio podía aparejar la extensión de los límites de la *urbs*.

El concepto de frontera, de separación entre un “aquí” y un “allí”, que, aunque pudieran estar espacialmente cercanos tenían características muy diferentes, define la organización no solo de la ciudad de Roma, sino de todo el mundo romano. La importancia de lo fronterizo y de esa indicación de límites se exemplifica, por ejemplo, con el hecho de que llegaron a deificar ese concepto en la figura de *Terminus*, dios de los límites y de los hitos fronterizos, que solía estar representado sin brazos, a la manera de un pilar.

Por supuesto, la separación de un mundo interior y uno exterior no se limitaba a las fronteras de la ciudad de Roma, sino también a las de su imperio. Aún hoy son visibles los restos de algunas de las fronteras artificiales construidas por los romanos para marcar los límites de sus posesiones, tales como los muros de Adriano y de Antonino en Gran Bretaña. De hecho, la actual Gran Bretaña (*Britania* en las fuentes latinas) era considerada una tierra más allá de los límites del mundo conocido (Virgilio la llegó a llamar *alter orbis*, es decir, “otro mundo”), y el hecho de que el Imperio romano hubiera conseguido llegar a aquellos límites era una muestra del incontestable poderío y fuerza de Roma. En lo que respecta a estos lugares limítrofes, las fuentes literarias nos dicen que su percepción en la conciencia romana no fue tan mítica o filosófica como lo había sido en el contexto griego. Se ha hablado mucho de que la manera romana de ver el mundo era más pragmática que la griega, aunque, en realidad, debemos matizar esta idea no solo porque el pensamiento griego tuvo una gran influencia en Roma, sino también porque numerosos filósofos y científicos griegos trabajaron en Roma durante años, contribuyendo directamente al desarrollo del conocimiento latino.

Lo que sí parece claro es que a los romanos parecía interesarles menos la pregunta “¿cómo es el mundo?”, al menos a un nivel teórico. En lugar de debatir extensa y concienzudamente sobre conceptos abstractos y complejos sobre el mundo conocido y desconocido, preferían pensar en él desde un punto de vista simbólico y político, siempre en relación con la expansión de las fronteras del Imperio. Por ejemplo, la isla de Thule, supuestamente situada en el extremo septentrional del Atlántico y a la que, según se decía, navegó el griego Piteas de Masalia en el siglo IV a.C., fue utilizada por poetas latinos como referencia simbólica de los últimos límites a los que llegaría el poder de Roma. Virgilio, que fue el primero que se refirió a esa isla como *Ultima Thule*, la mencionó como símbolo del poder que tendría Augusto incluso después de su muerte, preguntándose si llegaría a ser el dios del mar (*Geórgicas*, I.25). De hecho, a los romanos no parecía importarles demasiado aquellos espacios que no podían controlar. Referentes naturales como el océano, el desierto o las grandes montañas tenían un papel limitado en su percepción del espacio. Eso explica la costumbre de los romanos de no representar el horizonte en las pinturas de paisaje, así como de pintar el paisaje con apenas profundidad. En este sentido, la tradición pictórica romana tendía a representar paisajes tipificados, más con carácter simbólico que reproductivo. En las fuentes latinas podemos encontrar, de hecho, una oposición conceptual entre lo que llamaban *topothesia*, es decir, la descripción y representación de espacios imaginarios, y la *topographia*, la representación real y mensurada del espacio.

Y es en la *topographia* en lo que los romanos centraron sus esfuerzos prácticos en lo que respecta a la representación del espacio. Esto no resulta sorprendente: en una cultura pragmática y necesitada de organizar el espacio que tenían a su disposición (un espacio que sería cada vez mayor), los trabajos de medición y de estructuración serían esenciales, por lo que la práctica de la cartografía se centró más en estas cuestiones que en la creación de grandes mapas del mundo. En realidad, ya en Mesopotamia se hacían

mapas topográficos, que tuvieron gran importancia también en el antiguo Egipto; pero fue en Roma donde se desarrolló definitivamente esta práctica por medio de los *agrimensores*, es decir, los profesionales encargados de medir los terrenos.

Esto no quiere decir que no hicieran ningún mapa del mundo en absoluto. Tenemos evidencias de que se diseñaron mapas de gran importancia, e incluso de que tenían cierta presencia en los contextos educativos, pero el problema es el mismo que nos encontramos en la antigua Grecia: la falta de ejemplos que se hayan conservado. De hecho, el único “mapa” conservado que se considera una creación romana, fechado, no sin debate, alrededor del siglo IV d.C., se conoce como *Tabula Peutingeriana* y es un *itinerarium*, es decir, una representación de la red viaria del Imperio (algo así como una especie de “mapa de carreteras”). Pero el documento que ha llegado hasta nosotros no es el original, sino una copia medieval realizada, quizás, en el siglo XIII, por lo que debemos ser cautos a la hora de considerarlo un mapa puro y exclusivamente romano.

Lo que sí sabemos, basándonos en las fuentes literarias latinas, es que los mapas, más allá de su función catastral y militar, solían cumplir una función glorificadora de Roma y sus conquistas; parece que Tiberio Sempronio Graco, en el 174 a.C., hizo colocar en el templo de Mater Matuta, en Roma, un mapa de Cerdeña en el que se indicaban las batallas que había ganado el ejército romano (Tito Livio, *Historia de Roma*, XLI.28.8-10). Según sus propios escritos, el retórico Eumenio (s. III), mientras daba un discurso en la ciudad de Autun, señalaba un mapa del mundo y decía lo agradable que era observarlo, ya que todo lo que veía en él pertenecía a Roma. Con todo, parece que no todos podían tener acceso a mapas del mundo. Cuenta Suetonio que un senador, de nombre Metio Pompusiano, fue ejecutado por orden del emperador Domiciano por haber conspirado contra él, y una de las evidencias del crimen era que siempre llevaba un mapa del mundo encima (*Vidas de los Doce Césares*, VIII.10.3).

Aun así, parece que determinadas representaciones oficiales de las posesiones del Imperio también podían estar expuestas públicamente para que las observara el pueblo de Roma. Un ejemplo muy famoso es el del supuesto “mapa” de Agripa, datado en el s. I d.C. y mandado a hacer por el emperador Augusto. Según Plinio el Viejo, con ese mapa se pretendía “exponer la imagen del mundo a los ojos de Roma” (*Historia Natural*, III.1.17). La existencia de ese supuesto mapa, que según Plinio se colocó en el Pórtico Vipsania, en el centro público del Imperio, ha sido puesto en duda por diversos especialistas, al menos la idea de que se trataba, efectivamente, de un mapa. Hay teorías que dicen que era, más bien, un listado de topónimos, en lugar de una representación gráfica del mundo. Pero, sea como fuere, se trata de un claro ejemplo del papel propagandístico de la información geográfica romana desde un punto de vista público.

Por otro lado, y como mencionaremos en próximos párrafos, si bien no conservamos mapas del mundo propiamente dichos realizados originalmente en el período romano, la literatura latina fue uno de los grandes vehículos de transmisión de ideas geográficas y de representaciones cartográficas en la Edad Media. Pero eso lo veremos en su momento. Pasemos a abordar ahora cómo se percibía el espacio siglos después, con el desarrollo de la cosmovisión medieval y de la manera en que las personas se relacionaban con los lugares.

3.2. Percepción y aprehensión del espacio en la Edad Media

¿Cómo se pensaba que era el mundo en la Edad Media? Se trata de una cuestión que ha ocupado cientos de páginas en libros, encyclopedias y manuales, y que todavía no ha sido del todo respondida. Como ocurre con los otros temas abordados en esta materia, no podremos profundizar en esta cuestión tanto como merece, pero acerquémonos a ella de lo general a lo particular; es decir, empezaremos abordando la visión del mundo en el contexto medieval, para ir limitando nuestra mirada a elementos más específicos de la aprehensión del espacio.

3.2.1. Representando el mundo en la Edad Media

A modo muy general, podemos decir que la percepción y descripción del mundo era heredera directa de la Antigüedad y del período clásico. De hecho, esta es una de las evidencias más claras de que la Edad Media, lejos de “olvidar” o “ignorar” el conocimiento antiguo, lo recogió, lo difundió, lo estudió y lo adaptó a diferentes realidades. Con respecto a esto último, la más obvia fue la adaptación a la cosmovisión cristiana, sobre todo desde el punto de vista eclesiástico; en una sociedad eminentemente teocéntrica, la tierra y el universo se entendían como una creación directa de Dios, algo que ya queda claro desde el primer versículo del Libro de Génesis: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”. Así, Dios estaba detrás de la creación de todo lo que existía, de todo ser vivo y de todo elemento físico del mundo. Es más, toda la existencia se desarrollaba a los ojos de Dios, que fue representado en muchos mapas del mundo medievales en la sección superior externa del mapa, más allá del mundo, observando, con los brazos y piernas extendidos, todo lo que contiene y lo que, por tanto, está bajo su control.

Aquí conviene aclarar algo: lejos del cliché que, al menos desde el siglo XIX, se le ha atribuido al pensamiento medieval, nunca se pensó que la tierra fuera plana. En la Edad Media había un consenso general de la forma esférica del mundo, y las evidencias son claras tanto en los textos como en las imágenes de la tierra a lo largo de todo el período medieval. Esto no quiere decir que no hubiera habido defensores de la planitud de la tierra, pero esos defensores podemos reducirlos, básicamente, a dos nombres: Lactancio (s. IV) y Cosmas Indicopleustes (s. VI). Defensores de que el orbe era plano con sendos argumentos que no podemos desarrollar aquí, sus ideas apenas tuvieron difusión en el contexto medieval, y son abundantes las obras y textos que explican, incluso con diagramas y mapas, que la tierra es una esfera. Sin ir más lejos, un autor llamado Juan de Sacrobosco escribió en 1271 un tratado precisamente llamado *De sphaera mundi* (“Sobre la esfera del universo”), en la que demostraba que el cosmos, incluida la tierra, tenía forma esférica. El motivo por el que se popularizó la idea de una Edad Media que creía en una tierra plana es muy complejo como para desarrollarlo aquí, pero podemos decir que entra en el mismo grupo de clichés que hacen referencia a una Edad Media oscura, atrasada y “anticientífica”, argumentos ya desarrollados por los humanistas del XVI y explotados por el positivismo científico del XIX.

Desde un punto de vista visual, la representación cartográfica del mundo en la Edad Media bebe directamente de las fuentes clásicas. Decíamos en el parágrafo anterior que la literatura latina fue una herramienta de difusión primordial de ideas clásicas, pero también de la imagen del mundo; obras como la *Farsalia* de Lucano y la *Guerra de Jugurta* de Salustio tuvieron un enorme éxito a lo largo de la Edad Media en el contexto

monástico y educativo, y fueron muy reproducidas (se han llegado a contabilizar más de 300 manuscritos de la *Farsalia* desde el siglo VIII al XIV). En el caso de estas dos obras mencionadas, se trata de narraciones de carácter histórico muy importantes ya desde el mundo latino (*Farsalia* es un poema que narra la guerra civil entre Julio César y Cneo Pompeyo Magno, y *Guerra de Jugurta* aborda los enfrentamientos entre el ejército romano y Jugurta, rey de Numidia, entre los años 111 y 105 a.C.), y los manuscritos medievales de ambas obras solían completarse con diversos dibujos, diagramas y mapas para ayudar al lector a situar geográficamente los hechos narrados. Así, frecuentemente la representación cartográfica tenía una función mnemotécnica y pedagógica, a la manera de los mapas que aparecen en los manuales y libros de texto de la actualidad.

A nivel general, los mapas del mundo realizados en la Edad Media suelen ser clasificados en dos grandes tipologías: los mapas llamados de T en O y los denominados zonales. Los mapas de T en O son conocidos de esa manera porque es, precisamente, la disposición formal que muestran: una T inserta en una O. Generalmente con el este en la sección superior (luego veremos la importancia de este punto cardinal en las conciencias medievales), representa Asia en la sección superior, mientras la inferior está compartida entre Europa, a la izquierda, y África a la derecha (recordemos que, desde la Antigüedad clásica, lo que se conocía como África o Libia correspondía a la zona septentrional del continente). El asta vertical de la T era el Mediterráneo, que separaba Europa de África, mientras que la sección horizontal izquierda de la T era el río Tanais (actual Don, que era la frontera natural entre Asia y Europa) y la derecha el Nilo, que separaba Asia de África. Todo ello estaba rodeado por el inmenso Océano, que cerraba circularmente el mundo conocido.

Los mapas de T en O, cuyo origen no está del todo claro pero que probablemente ya se realizaban en la Antigüedad, tuvieron una enorme difusión en la Edad Media a través de la obra de San Agustín, Orosio e Isidoro de Sevilla, y se convirtieron, con el tiempo, en la imagen simbólica del mundo por antonomasia. Fueron tremadamente reproducidos no solo en manuscritos, sino también en frescos, iglesias, retablos, etc. No en vano, se trata de una imagen fácilmente reproducible y reconocible, y es muy habitual verla, por ejemplo, en manos de Dios, de Jesús o de algún monarca como símbolo de su poder sobre el mundo. De hecho, es algo que supera los límites cronológicos de la Edad Media, siendo parte habitual de las insignias reales de diversas monarquías europeas incluso en la actualidad.

Otro modelo cartográfico de gran importancia en la Edad Media es el conocido como mapa zonal o macrobiano. Deriva directamente de *Comentarii in Somnium Scipionis* (“Comentarios al Sueño de Escipión”), obra escrita por el gramático romano Macrobio alrededor del siglo IV (de ahí la denominación “macrobianos”). Estos mapas representan un mundo dividido en una serie de bandas horizontales (zonas) separadas entre sí en función de sus respectivos climas: las zonas más alejadas del ecuador son inhabitables por su extremo frío; las más cercanas al centro del mundo no podían ser habitadas por su extremo calor, por lo que las únicas habitables eran las situadas entre las frías y las tórridas, en ambos hemisferios. Ya hemos visto cómo esta idea fue planteada en el mundo griego, por lo que se transmite a la Edad Media pasada por el filtro latino para constituir una herramienta de contacto y recuerdo del conocimiento antiguo en el mundo medieval.

A estas dos principales tradiciones cartográficas (aunque se trataba de modelos dinámicos, flexibles y sujetos a cambios y adaptaciones) podemos añadir, a partir del siglo XIII, una tercera, la de las cartas náuticas o portulanas. Se trata del resultado del creciente

conocimiento del litoral atlántico y de las navegaciones oceánicas, que, poco a poco, permitirían una relación más estrecha y cercana con aquellos límites geográficos que habían permanecido cerrados a la experiencia humana durante milenios. Estas cartas portulanas, producidas fundamentalmente en el sur de Europa (sobre todo en Génova, Venecia y Mallorca y, más tarde, otras regiones como Andalucía, Portugal, Francia y Oriente) representaban, a través de fuentes escritas, orales y empíricas, las costas del Mediterráneo, el Mar Negro y el Próximo Oriente de una manera más cercana a la experiencia de la navegación. Tienen la particularidad de que incluyen el topónimo de numerosos enclaves costeros, ciudades y puertos (se cree que de ahí deriva su nombre, “portulanos”), y fueron esenciales en el proceso de apertura atlántica de los países del sur de Europa en la Baja Edad Media, que tendría su punto de inflexión, como es bien sabido, con la llegada de los europeos a América y el paulatino conocimiento geográfico de regiones cada vez más lejanas.

Con todo, estas tres tipologías principales no eran excluyentes entre sí, sino que podían convivir perfectamente en una única visión del mundo. Son abundantes los manuscritos que contienen mapas de T en O y macrobianos, e incluso podemos encontrar cartas portulanas que contienen diagramas de T en O. Tradicionalmente se ha considerado la representación cartográfica en la Edad Media desde una óptica evolutiva, en la que un conocimiento cercano y directo del espacio (representado por las cartas portulanas) sustituye o supera una visión simbólica, antigua y medieval del mundo (los mapas de T en O), pero la cuestión es mucho más compleja que esto. Los mapas de carácter simbólico y teórico convivieron durante mucho tiempo con las nuevas maneras de representar el espacio geográfico, y, de hecho, las cartas portulanas no dejaban de tener un componente simbólico esencial. Algunos de estos mapas eran considerados auténticos objetos de lujo, como el famoso atlas que realizó el judío mallorquín Abraham Cresques en 1375, y que representa, con todo lujo de detalles, el mundo conocido en la época, producto tanto de la tradición literaria y geográfica como de las nuevas informaciones que llegaban a Europa por medio de viajeros como Odorico de Pordenone y Marco Polo, que abrieron nuevas fronteras culturales y acercaron las lejanas tierras orientales al público europeo. Pero ya llegaremos a ello. De momento, conviene detenernos, brevemente y a modo de ejemplo, en uno de los *mappaemundi* (mapas del mundo medievales) más extensos y complejos que nos han llegado: el *mappamundi* de Hereford. Con ello nos proponemos no solo acercarnos a uno de los más importantes mapas de la Edad Media, sino abordar una cuestión esencial en lo que respecta a las mentalidades medievales: la convivencia entre espacio y tiempo.

3.2.2. Tiempo y espacio en los mapas medievales

El *mappamundi* de Hereford, con su casi metro y medio de diámetro, es el mapa medieval de mayor tamaño que ha llegado hasta nosotros. No hay acuerdo en cuanto a quién lo realizó, pero sí parece claro que fue creado alrededor del año 1300 para su colocación en la catedral de Hereford, en el oeste de Inglaterra, donde aún está expuesto hoy en día. Se trata de una complejísima y enmarañada red de información textual y visual sobre el mundo, tal y como se entendía en la época, coronado por la presencia de Dios y la escena del Juicio Final en el límite superior. La elección de esta escena para rematar el mapa tiene un sentido muy claro al que llegaremos más adelante. Primero, centrémonos en el contenido.

El *mappamundi* muestra un profundo y complejo sistema de información, con referencias extraídas tanto de escritos de carácter cristiano (textos bíblicos, obras de Orosio, de Isidoro de Sevilla, de historiadores medievales como Gervasio de Tillbury y Honorius Augustodunensis...) como pagano (autores antiguos como Plinio el Viejo y Julio Solino, temas de la mitología clásica como las sirenas, los monstruos de Escila y Caribdis, las Columnas de Hércules, etc.). Podemos encontrar abundantísima información, tanto visual como textual, sobre todas las regiones, ciudades, islas, pueblos, razas y criaturas que habitan el mundo, y referencias tanto a la geografía cristiana como clásica. Se trata de una especie de tratado visual de todo lo que ocurre (y ha ocurrido) en la tierra; información histórica, geográfica, etnográfica, natural, etc. Quien visitaba la catedral de Hereford (era, de hecho, un destino de peregrinación de cierta importancia), tenía ante sus ojos una auténtica ventana al mundo exterior, una suerte de enciclopedia que podía observar atentamente.

Desde el punto de vista de la organización del espacio en el mapa, Asia está representada en la parte superior, algo que, como hemos comentado anteriormente, era habitual en los mapas medievales. Por tanto, desde la perspectiva del observador, Europa se sitúa en la sección inferior izquierda y África en la derecha, separadas por el Mediterráneo, que está repleto de islas y referencias a la mitología clásica. Pero, para entender el mensaje que nos transmite el mapa de Hereford y, por extensión, otros mapas medievales, es fundamental identificar los lugares representados en el mapa y contextualizarlos en perspectivas no solo espaciales, sino también temporales. En el extremo superior del mapa se representa el Paraíso Terrenal como una isla separada del continente. El Paraíso, según la tradición bíblica, es el lugar en el que Dios creó a Adán y a Eva, es decir, la raza humana. Así, no es solo un lugar, sino un principio; el inicio de la historia bíblica, el origen de la existencia humana. Conforme vamos bajando nuestra mirada por el mapa, vemos que los lugares representados en Asia están, en su mayor parte, relacionados con el Antiguo Testamento y con referencias ancladas en el pasado: Enoch (primera ciudad del mundo según el relato bíblico) o Babilonia (representada como la gran Torre de Babel, referencia de gran importancia del Antiguo Testamento), por ejemplo. Siguiendo con la observación descendente del mapa, en el centro ya encontramos referencias propias del Nuevo Testamento, como la Crucifixión de Jesús y la ciudad de Jerusalén, que constituía el centro del mundo en muchos (aunque no todos) de los mapas medievales. Y, ya en el continente europeo, las referencias son más actuales: París, Londres, Santiago de Compostela, etc. Es decir, la lectura descendente del *mappamundi* de Hereford es un recorrido por la historia de la humanidad, desde sus inicios hasta el presente y, en algunos casos, incluso hasta su futuro final. Y aún hay más: alrededor del mundo, en el marco del mapa, podemos encontrar, desde el noreste hasta el noroeste, las letras M-O-R-S, es decir, *mors*, la palabra latina para “muerte”. Es una velada indicación de que todo lo que ocurre en el mundo está supeditado a la muerte, al final, a la oscuridad. Ese es el marco en el que tiene sentido la representación del Juicio Final en el extremo superior del mapa: un Dios entronizado, repartiendo justicia divina, con los elegidos a la derecha y los condenados a la izquierda. Es decir, una escena que se sitúa, como el propio Dios, más allá del tiempo y del espacio, más allá de toda existencia mundana.

Esto, claro está, no es algo que solo apareciera en este mapa como una excentricidad particular. Es visible en otras representaciones cartográficas, pero también en textos y en testimonios de diferentes siglos. Alrededor de 1130, el teólogo y filósofo Hugo de San Víctor, uno de los pensadores más reputados de su época y profesor de la

escuela de San Víctor en París, utilizaba una compleja ilustración para explicar a sus alumnos la progresión temporal del mundo desde los extremos orientales hasta los occidentales. Alrededor de la misma época, el teólogo alemán Honorius Augustodunensis, en *Imago Mundi*, una descripción del mundo que tendría una gran influencia en la geografía medieval, lo expresaba de la siguiente manera:

El tiempo del mundo es la sombra de la edad: comienza con el mundo y termina con el mundo. Como si un hilo se extendiese de este a oeste en cada siglo y todas las cosas en este mundo estuvieran depositadas bajo él. Por este se mide la vida de cada una de las personas, y por este se termina la sucesión de días y de años.

La concepción de progresión histórica del mundo también explica conceptos historiográficos muy extendidos en la Edad Media, tales como la *translatio imperii* (la transferencia del poder imperial a lo largo de la historia desde oriente hasta occidente) y *translatio studii* (la transferencia de conocimiento y aprendizaje de un contexto a otro, de este a oeste, a lo largo de la historia). Por tanto, la idea de que un determinado continente, o contexto geográfico, solo podía ser entendido a través de una lectura espacio-temporal era habitual en el conocimiento medieval y, posiblemente, también estaba presente en los sermones de determinados predicadores que difundían estas ideas a la población. De hecho, esto tenía una gran relación con una idea esencial de la conciencia medieval del espacio: el significado simbólico de los puntos cardinales.

3.2.3. Los puntos cardinales y las mentalidades medievales

En una sociedad en la que lo simbólico se revelaba como un recurso de primer orden para explicar la realidad, la identificación de los puntos cardinales con ideas extra-geográficas tenía un peso esencial. Esto tiene una estrechísima relación con cuestiones que abordamos en el tema anterior, sobre todo relacionadas con la percepción astronómica del tiempo. Así, y como ocurre en muchas otras culturas y religiones alrededor del mundo, en la cosmovisión medieval el este tenía una especial importancia en la percepción del mundo, como punto cardinal en el que nacía el día y, por tanto, llegaba la luz, algo ya presente en el contexto clásico con el mito de Helios. No en vano, el relato del Génesis deja muy claro que Dios creó el Jardín del Edén en el oriente (Génesis: 2.8). Son muy habituales las referencias de la preeminencia del este, como punto cardinal, en la visión medieval del mundo. Desde los principios del cristianismo, los templos debían dirigir su cabecera hacia el este. Desde la perspectiva de la Europa medieval, en el este estaban los lugares sagrados y donde había nacido el cristianismo: era en el este desde donde Cristo había llegado al mundo y se había sacrificado para salvar a la humanidad. Era el este del que procedía el conocimiento y la sabiduría en el marco del *translatio studii*. Ya hemos visto cómo gran parte de los mapas estaban “orientados”, es decir, tenían oriente en la sección superior. Y, en general, Oriente se consideraba un gran espacio repleto de riquezas y maravillas, idea que se vio confirmada con las noticias llegadas a partir en los siglos XII y XIII por medio de Marco Polo y los viajeros europeos que marcharon a aquellos desconocidos límites orientales. El este, en definitiva, era el gran lugar sagrado, el referente al que, literalmente, miraban los cristianos durante los oficios religiosos.

Pero en un mundo de contrastes como el medieval, el este tenía un significado especial cuando se contraponía con el oeste. Si el sol salía por el este iluminando el mundo, era por el oeste donde se ponía, es decir, donde lo hacía oscurecer (ya vimos en el capítulo anterior el significado simbólico de la noche en la concepción medieval).

Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, lo expresaba de forma muy clara: “El oriente recibe su nombre por el orto del sol. El occidente, porque hace caer y perecer al día: oculta la luz al mundo y extiende sobre él las tinieblas” (*Etimologías*, III.42.2). El hecho de que en los límites occidentales del mundo era donde nacía la oscuridad (esto, de nuevo, es habitual en la cosmovisión de numerosas culturas alrededor del mundo), unido al desconocimiento y, por tanto, temor hacia el océano y todo aquello que se sitúa más allá, hizo que el oeste fuera un referente negativo, oscuro, incluso apocalíptico (si el inicio del mundo se situaba en el este, su futuro final estaría en el oeste). Volviendo al mito clásico de Helios, que cada mañana cabalgaba con sus caballos desde oriente hacia occidente, y al atardecer se hundía en el océano para hacer el trayecto contrario y volvía a salir a la mañana siguiente, ya algunos Padres de la Iglesia comparaban a Helios con Cristo, que había sido el encargado de traer la luz al mundo. En el siglo IV, el escritor Lactancio (que, como veíamos, era de los muy pocos que defendían la planitud de la tierra) fue muy claro al respecto:

(...) la tierra estableció dos partes contrarias y diferentes entre sí: el oriente y el occidente; el oriente se alinea con Dios, por cuanto es la fuente de la luz y el iluminador de las cosas y porque nos hace levantarnos hacia la vida eterna; el occidente, sin embargo, se asemeja a aquel famoso espíritu turbado y depravado, porque tapa la luz, produce siempre tinieblas y hace que los hombres caigan y mueran en sus pecados (*Instituciones divinas*, II).

Ahora bien, debemos tener en cuenta que no se trataba de una idea monolítica. La gran complejidad de la Europa medieval también es muy visible en la manera que se tenía de concebir el mundo y, en particular, el papel de sus diferentes partes en él. Así, al mismo tiempo que muchos de los exégetas y teólogos medievales daban un papel especial a oriente (este) sobre occidente (oeste), otros se afanaban en matizar, y en ocasiones refutar, esta idea. En un ejercicio de cierto determinismo geográfico, escritores e historiadores británicos defendían la superioridad del oeste sobre el este. Por ejemplo, en el siglo VII Beda adscribía a las islas británicas un rol esencial en el carácter ecuménico del cristianismo, en el sentido de que eran los últimos límites a los que había llegado la palabra de Dios. En el siglo XII, el clérigo e historiador galés Giraldus Cambrensis expresaba la importancia del occidente con las siguientes palabras:

Dejad que el Este conserve sus riquezas – sucias y envenenadas como están. Tan solo la suavidad de nuestro clima nos compensa por toda la riqueza de Oriente tanto como poseemos la dorada medianía en todas las cosas, suficiente para nuestro uso y lo que nos es demandado por la naturaleza.

Esto, unido a las cambiantes ideas sobre el este influidas por realidades como las Cruzadas y la amenaza de los mongoles en la Baja Edad Media, hizo que las percepciones sobre los puntos cardinales no fueran homogéneas, sino que tendían a cambiar en función de las nuevas informaciones que llegaban de los mismos.

En lo que respecta al norte y al sur, la concepción de estos referentes en la Edad Media estaba estrechamente relacionada con las teorías climáticas que hemos abordado anteriormente. Si bien el norte estaba relacionado con el frío perpetuo (eran conocidas las historias sobre los extremos septentrionales del mundo, en los que las aguas del océano estaban congeladas y no se podía navegar), el sur se identificaba con el calor; recordemos que el límite meridional del mundo conocido era el norte y centro de África. Por tanto, ya los autores del primer cristianismo relacionaban el frío del norte con la oscuridad del

oeste, y el calor del sur con la luz del este. Isidoro de Sevilla, retomando ideas que provenían de la Antigüedad, explicaba una correspondencia entre los puntos cardinales y las estaciones del año:

La primavera se vincula al oriente, porque en esa época todas las plantas comienzan a brotar de la tierra; el verano, por su parte, se relaciona con el meridiano, porque esta zona es la más azotada por el calor; el invierno, con el norte, porque se encuentra yerta por los fríos y el hielo perpetuo; y el otoño, con el occidente, debido a que es época de graves enfermedades y caen todas las hojas de los árboles (*Etimologías*, V.35.8).

Por tanto, vemos que, en la conciencia medieval, con toda su complejidad, heterogeneidad y simbolismo, la percepción de los puntos cardinales iba mucho más allá del simple carácter situacional, y resulta de gran interés acercarnos a estas concepciones para contextualizar las diferentes realidades históricas de esta etapa. Y este carácter simbólico de lo cardinal nos lleva a una cuestión de gran importancia en la concepción medieval del espacio, y que la relaciona con otros contextos culturales y religiosos: la relación entre el centro y la periferia.

3.2.4. Centro y periferia en las mentalidades medievales

Al principio de este tema veíamos cómo la cosmovisión de numerosas culturas alrededor del mundo se organizaba en términos de centralidad y periferia, y la medieval no es una excepción. En una visión del mundo claramente jerarquizada y definida en términos duales y contrapuestos, el centro del orbe está frecuentemente representado por la ciudad de Jerusalén, ciudad sagrada por antonomasia de la cosmovisión cristiana, destino de peregrinación principal y referencia a la que todo creyente aspiraba. Si el centro del mundo eran los lugares más sagrados y tradicionalmente modélicos del orbe cristiano, su periferia representaría lo extraño, lo exótico y lo desconocido. Esa periferia estaría, como ya hemos mencionado, marcada por el océano y las islas que lo poblaban, pero también el límite continental del mundo se creía habitado por criaturas distintas, excéntricas y, en último término, monstruosas. A fin de cuentas, tendemos a considerar escenarios de lo fantástico lo que se encuentra lejos de nuestros espacios cotidianos, fuera de nuestra percepción, sean los espacios oceánicos en la Edad Media, el interior del continente americano en la Moderna o el espacio exterior en la ciencia ficción moderna. Como afirmó en su momento Claude Kappler:

Es raro que lo maravilloso exista dentro de los límites de nuestro horizonte: casi siempre nace allí donde no alcanza nuestra vista. Es por ello por lo que los extremos de la tierra son tan fecundos, lo mismo se trate de las regiones polares que de la periferia o simplemente de lugares misteriosos, inexplorados, en los confines del mundo conocido (Kappler 1986: 36).

Así, no resulta extraño que los bestiarios medievales contengan información sobre los pueblos y razas semihumanas que habitan los extremos de la tierra, la mayoría de los cuales viven en los límites del continente africano y provienen de la información aportada por Plinio el Viejo en su *Historia Natural* (de hecho, a estas razas se les ha denominado “razas plinianas”). Los observadores de esos bestiarios, los espectadores de los mapas, los visitantes de las iglesias y los asistentes a los sermones podían ver y escuchar descripciones sobre los esciápodos (que tenían un pie tan grande que se lo colocaban sobre la cabeza para protegerse del sol, ya que vivían cerca de la zona tórrida), los blemias

(que no tenían cabeza y, en su lugar, tenían el rostro en el torso), los cinocéfalos (con cuerpo humano y cabeza de perro), etc. Asimismo, en los límites oceánicos del mundo se hablaba de criaturas con un claro origen clásico, tales como las Gorgadas, las Amazonas y el dragón de las Hespérides. Autores como el inglés Geoffrey de Monmouth (c. 1100-1155) contaban que había una isla, llamada “isla de las manzanas”, que está habitada por nueve hermanas que tienen poderes mágicos y curativos que les ofrecen a aquellos que llegan a la isla. Y el también inglés Ranulph Higden (1280-1364) mencionaba la isla de Winlandia, en algún lugar del Atlántico norte, habitada por una raza idólatra y pagana que podía controlar el viento y obligaba a los marineros a pagarles cierta cantidad de dinero a cambio de poder navegar. Historias de este tipo son muy abundantes en las fuentes medievales (tanto descripciones geográficas como representaciones iconográficas y colecciones de sermones), y frecuentemente eran utilizadas como recursos dialécticos y de justificación de los planes divinos en la tierra.

En este sentido, la alusión a pueblos extraños y salvajes, alejados de todo carácter normativo, nos habla del papel de la alteridad en la conciencia medieval. La manera en que se percibía la diferencia, “el otro”, lo externo, es fundamental a la hora de definir las mentalidades medievales. En ocasiones, esas alteridades eran vistas como amenazas peligrosas y temibles (como las primeras informaciones sobre los mongoles, que eran descritos como pueblos destructivos que sembraban el caos y amenazaban a occidente, si bien esa visión se fue matizando con el tiempo), pero también como curiosidades exóticas y atractivas que debían ser valoradas como creaciones de Dios; de hecho, el primer cristianismo acogía la figura de San Cristóbal Cinocéfalo, probablemente una reminiscencia del egipcio Anubis, en la que el santo tenía una alargada cabeza de perro. Esta tradición iconográfica pervivió sobre todo en la Iglesia oriental, y nos muestra la apreciable perpetuación de modelos transmitidos desde la Antigüedad.

Ahora bien, una lectura evolutiva y lineal de estas cuestiones podría hacernos creer que, conforme los viajeros y navegantes llegaban a los lugares en los que, supuestamente, habitaban esas criaturas, y comprobar que esas razas no existían, dejaban de estar presentes en la conciencia de épocas posteriores. Pero, en realidad, ocurría todo lo contrario. El peso de esa tradición, transmitida de generación en generación durante siglos, hizo que poca gente pensara que esos pueblos no existían, sino que supusieran que, en realidad, no estaban donde se había dicho, sino más allá, más lejos, en lugares a los que aún no habían llegado. Es decir, “lo desconocido” no dejaba de extenderse a espacios a los que los europeos todavía no alcanzaban a llegar. Esto explica la presencia, en determinados mapas del siglo XVI, de aquellas razas plinianas que tradicionalmente habitaban en África haciéndolo ahora en América, es decir, en esas nuevas tierras ignotas para los europeos.

Y esto nos da pie para aclarar una cuestión esencial en las mentalidades medievales y de la primera modernidad: la convivencia de lo que consideramos “real” e “imaginario” en el mismo plano de realidad. Nuestra percepción de esos conceptos está actualmente claramente delimitada; tenemos relativamente claro lo que forma parte del mundo real y lo que es producto de la imaginación, aunque las nuevas narrativas audiovisuales están haciendo diluir esa línea de separación. Pero, en la Edad Media, cuyo carácter simbólico ya hemos mencionado repetidas veces en este curso, la frontera entre lo que podríamos considerar existente e imaginario, real y fantástico, no existía. De hecho, la simple utilización de esos términos a la hora de hablar de las mentalidades medievales no es más que un ejercicio de presentismo que no nos hace ningún favor. Cuando se leían, se observaban y se escuchaban historias sobre seres monstruosos y razas exóticas que

vivían en la otra parte del mundo, no había por qué dudarlo. La realidad se apreciaba y se valoraba como un mismo marco en el que tenían cabida todo tipo de seres que habitaban no solo espacios desconocidos (los extremos del orbe, el mar, las montañas, los bosques, etc.), sino también espacios cotidianos como las iglesias y los espacios públicos, en las que el dragón, como símbolo del Mal y del pecado, era una criatura más y se percibía con total normalidad. Se trataba de una criatura igualmente real que los perros, las gallinas y los caballos que poblaban las aldeas, los lobos que encerraba el bosque y (más extraño y exótico) el elefante que le regaló Luis IX de Francia a Eduardo III de Inglaterra en 1255, y que fue expuesto en la Torre de Londres ante la atónita mirada de los habitantes de la ciudad. En resumen, y acudiendo a las palabras de Michel Pastoureau, “para el historiador –y para el historiador de la Edad Media quizás más que para cualquier otro– lo imaginario siempre forma parte de la realidad, lo imaginario *es* una realidad” (Pastoureau 2006: 19). Pero no solo el mundo, en términos generales y (permitamos el neologismo) “globales”, era explicado en términos de relación dialéctica entre centro y periferia. También desde un punto de vista social, los espacios periféricos eran espacios destinados a lo diferente, a lo marginal, a las personas excluidas (esto se analizará con más detalle en su momento). Incluso desde un punto de vista antropológico, lo que procede de los límites y del más allá, es decir, de la periferia, del exterior, es visto como una amenaza, como algo a evitar y de lo que defenderse. Tanto en la Edad Media como en la Moderna, los elementos defensivos de las ciudades (fosos, murallas) se consagraban como una defensa contra las fuerzas destructoras externas, bien fueran tropas enemigas o enfermedades y muerte. En un contexto claramente definido por la normatividad y los roles de conducta, lo “otro”, lo “diferente”, estaba relegado al exterior y al margen, bien de la ciudad como del templo y del manuscrito (no es casualidad que las figuras más exóticas, excéntricas y “libres” de los manuscritos medievales estuvieran relegadas a los márgenes del folio).

En este sentido, debemos subrayar el papel marginal asociado al campo durante la Edad Media, y no solo en el período de desarrollo de las ciudades en el contexto bajomedieval. Recordemos que, en su origen, el cristianismo fue una religión eminentemente urbana, lo que se refleja en el origen etimológico de la palabra pagano (del latín *paganus*, campesino o aldeano). Si bien lo rural fue un elemento esencial a lo largo de la Edad Media, lugar de producción y de abastecimiento, el modelo social, “civilizado”, continuaba siendo la ciudad. Normalmente, en los escritos y relatos de viaje medievales, las principales referencias descriptivas eran las ciudades. Por lo general se narran los días que se tarda en ir de una ciudad a otra, pero lo que hay en medio (el campo, los caminos, los cultivos) carecen de todo interés. Como veremos a continuación, en la Edad Media los espacios se valoran en función de su habitabilidad, de su rol social y, por tanto, el campo, como lugar externo y periférico, no solía ocupar un papel de importancia en determinadas mentalidades medievales. Es más: jurídicamente, el campo que rodea la ciudad, que se sitúa cerca de ella, se considera parte de la ciudad y, por tanto, no existe como entidad separada e independiente. Diversos fueros del territorio peninsular, como el de León (1017-1020), Nájera (1076) y Valladolid (1255), entre muchos otros, definen cómo ámbito de jurisdicción la ciudad y el territorio controlado por ella. Es decir, jurídicamente, el campesino no se considera una figura independiente, relacionada con su entorno rural, sino como un vecino más de la ciudad. Asimismo, son numerosos los testimonios, sobre todo de nobles y burgueses, que reflejan una pobre consideración al habitante del campo, al *rusticus*. Por ejemplo, el cronista Fernán Pérez de Guzmán, que fue desterrado al castillo de Batres alrededor de 1430, se quejaba de tener que vivir entre rústicos, algo que le estaba haciendo perder sus dotes lingüísticas (Rucquoi 2009: 69). Y

esto guarda mucha relación con una cuestión de gran importancia en la percepción medieval del espacio: su carácter social.

3.2.5. *El espacio como “espacio vivido”*

En lo que respecta a la percepción del espacio en la Edad Media, debemos considerar una idea que puede resultar chocante para nosotros, pero que es fundamental para comprender la manera en que las personas se relacionaban con el entorno. En la Edad Media, el espacio no existía. Al menos, no de la manera en que lo entendemos actualmente. El espacio, como elemento homogéneo y continuo, no tenía cabida en las mentalidades medievales. El espacio solo era percibido en función de su contenido, del hecho de que estuviera habitado o no. Es decir, un espacio sin contenido no era considerado como tal. No era un espacio *per se*, independiente, tal como tendemos a pensar hoy en día. Ese era uno de los motivos por el que espacios como los bosques, los mares y los desiertos fueran vistos como elementos externos y extraños, como “no-lugares”, ambiguos y ambivalentes.

Pero, por supuesto, esto fue cambiando en el transcurso de la Edad Media. A partir del siglo XI aproximadamente, diversos procesos de expansión e integración territorial conllevaron a una especie de consolidación del espacio, de definición (jurídica y mental) de límites, tipos de terrenos, topónimias, poblaciones, etc. El espacio, por tanto, se categoriza, y se empieza a desarrollar un sentido de pertenencia a un contexto geográfico, sea un municipio, un feudo, un reino, etc. Paulatinamente, los territorios desconocidos se fueron acercando a la percepción del mundo, y los límites de ese mundo, para los europeos, se fueron ampliando por medio de los viajes y las peregrinaciones (no es casualidad que la enorme importancia del Camino de Santiago se definiera alrededor del siglo X, y que a partir del XII viviera su máximo apogeo). Los contactos con otras culturas, las noticias llegadas de Asia por medio de Marco Polo, los misioneros franciscanos que viajaron a Oriente y la llegada de los europeos a América mostraron a las gentes medievales que el espacio, en cuanto “espacio vivido”, se extendía cada vez más. Así, el “allá” se reconceptualiza, se redefine, se convierte en un elemento lejano, pero accesible (siempre y cuando las condiciones sociopolíticas lo permitieran). Y el principal proceso, tanto a nivel individual como colectivo, a través del cual ocurre esto es, obviamente, el viaje.

3.2.6. *Viajar en la Edad Media*

En muchas ocasiones, la historiografía tradicional (y, aún más, el imaginario popular) difundió la idea de una Edad Media estática, no solo en términos económicos, científicos y culturales, sino también en el sentido más literal de la palabra. Se ha hablado de que las personas nacían, crecían, se reproducían y fallecían en el mismo lugar, sin salir de su localidad durante toda su vida. Pero ya desde hace algunas décadas, nuevos enfoques historiográficos como la historia de las mentalidades y cultural han matizado esa idea. El análisis de textos, obras de arte y yacimientos arqueológicos han mostrado que el viaje era una realidad mucho más cercana y cotidiana de lo que podía parecer. Algunos autores se han referido al hombre y mujer medieval como *homo viator*, el hombre que viaja, tanto de manera física como espiritual. Si bien debemos considerar los casos y contextos específicos (tal como ocurre con cualquier otro aspecto concerniente a la historia de las mentalidades, una excesiva generalización puede llevarnos a

malentendidos), el desplazamiento y el movimiento eran parte esencial de la cotidianidad de grupos sociales como el de los mercaderes, muchos clérigos, los diplomáticos, etc., algo que estaría especialmente presente a partir de los siglos XII y XIII por la creciente importancia de la peregrinación, de las misiones y, en definitiva, de la apertura del mundo para los europeos.

Un viaje era, esencialmente, una experiencia de contrastes. En los relatos y descripciones que conservamos podemos ver una constante comparación entre lo nuevo y lo ya conocido, entre aquellos lugares a los que llega el viajero o la viajera y de los que procede; así, se produce un estrecho diálogo entre la alteridad (lo nuevo, lo extraño) y la familiaridad, en una especie de juego dialéctico en el que se intenta dar sentido a esas nuevas realidades. En los relatos de Marco Polo podemos encontrar frecuentes comparaciones entre los pueblos y gobernantes de Oriente con los que había en Europa, así como de los elementos naturales que divisa con los que están presentes en su entorno más familiar. En las crónicas de navegaciones oceánicas propias de la apertura atlántica bajomedieval, los europeos comparan constantemente lo que descubren con lo que conocen; cuando, ya descubierta América, Hernán Cortés llega con sus tropas a Tenochtitlan, corazón del imperio azteca, en 1519, muestra su asombro por la magnificencia de la ciudad, que compara con grandes metrópolis como Sevilla. Es más, los textos e imágenes de Tenochtitlan se pusieron muy de moda en la Europa de la época, sobre todo en Venecia, como una especie de “imagen-espejo” de la república veneciana. De hecho, la comparación de las nuevas tierras descubiertas con referentes propios del imaginario europeo tiene un reflejo claro en la toponomía; cuando Cristóbal Colón llegó a las costas de lo que hoy es Venezuela en 1498, escribió una carta a los Reyes Católicos afirmando que había llegado a un lugar muy parecido al Paraíso Terrenal; y, más tarde, cuando los italianos llegaron a esas tierras, las llamaron *Venezziola* (“la pequeña Venecia”) por lo mucho que les recordaban las viviendas indígenas a la ciudad italiana, constituyendo el origen del topónimo actual (Venezuela).

Las peregrinaciones a lugares sagrados del cristianismo, sobre todo Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela, permitieron el intercambio de culturas, modelos y experiencias, gracias al cual se extendieron determinadas ideas y corrientes artísticas por Europa y el Próximo Oriente. A la población que no podía permitirse realizar grandes viajes (a continuación veremos las dificultades a las que se enfrentaba), le atraía muchísimo la información que portaban los viajeros, fueran comerciantes, peregrinos o predicadores, de aquellas remotas tierras que habían visitado. Tenemos abundantes evidencias de que, en muchos mercados de cierta importancia, desde Castilla hasta Brujas, desde Génova hasta París, desde Aragón hasta Constantinopla, se podían ver, admirar y comprar productos traídos de otros extremos del mundo, pero también escuchar maravillosas historias de aquellos viajes. En cualquier caso, debemos tener en cuenta que, como ocurre hoy en día, había diferentes formas de viajar, que dependían, en gran parte, de la posición social. Solemos tender a pensar en el viajero medieval como un humilde carretero que avanza lentamente tirado por su viejo y cansado caballo, pero esa es solo una de las múltiples caras de la realidad del viaje. Un desplazamiento, sobre todo aquellos de media y larga distancia, podía convertirse en un auténtico evento si quien lo realizaba pertenecía a la nobleza (no mencionemos si era alguien de la realeza). Se conservan bastantes testimonios de la magnificencia con la que viajaban estas clases sociales; por poner un solo ejemplo, el biógrafo del canciller de Inglaterra Tomas Becket (1118-1170) narraba que su séquito estaba formado por unos doscientos hombres de su casa (entre escribanos, oficiales y caballeros), todos vistiendo ropa nueva y con lujosos vehículos

tirados por grandes caballos. Al principio de la comitiva iban los criados de a pie, que cantaban mientras caminaban, seguidos por perros de caza y, más atrás, los numerosos carros cargados de todo tipo de material logístico, así como de comida y bebida. Tras los carros iban los animales de carga, los halconeros y los caballos, y, seguidamente, los nobles, los caballeros, los clérigos y el canciller, rodeado de su círculo de confianza (Wade Labarge 1992: 11-13). Todo ello causaba una gran impresión a las gentes de los pueblos por los que pasaban, que veían pasar ante sus ojos la máxima expresión del lujo y del poder.

Pero, como decimos, no todo el mundo podía emprender esos largos caminos, aunque fuera de la manera más humilde. Frecuentemente el viaje iba acompañado de riesgos y de grandes sacrificios; las inclemencias del tiempo, las amenazas de asaltos y ataques y el temor a los espacios desconocidos, entre otros muchos motivos, hacían que aventurarse en una experiencia así fuera algo a evitar para muchas personas, fundamentalmente las que no contaban una categoría social que les permitiera viajar de forma relativamente segura. Sin ir más lejos, tanto en las lenguas de origen latino como las germánicas, las palabras “viaje” y “peligro” tienen significados semánticos muy parecidos. En latín, la partícula *per*, relacionada con términos asociados al viaje (*peregrinatio*, *perambulatio*, *experientia*, etc.) se usa también para la palabra *periculum* (peligro). En el caso de las lenguas germánicas ocurre algo similar: la partícula *fahr* se asocia con *fahren* (viajar, conducir) y *gefährlich* (peligroso). Esto ha llevado a los lingüistas a hipotetizar un origen etimológico común en las lenguas indoeuropeas entre el viaje y el peligro.

Los peligros e incomodidades del viaje podían ser de varios tipos: a las dificultades económicas podían sumarse las inclemencias del tiempo (por ejemplo, la amenaza de congelación en territorios especialmente gélidos o las tempestades en el mar); los riesgos de consumir determinados alimentos no recomendados o directamente en mal estado (el *Códice Calixtino*, una especie de guía para peregrinos a Santiago redactada en el s. XII, no recomendaba a los peregrinos consumir pescado ni vacuno de Galicia, ya que solían transmitir enfermedades); la posibilidad de ser asaltados por bandidos, enemigos y animales salvajes (de hecho, a nivel jurídico los poderes públicos solían conceder protecciones especiales a los viajeros, fueran peregrinos, mercaderes u otro tipo de viajantes). Es decir, el acto de viajar no tenía nada que ver con el ocio ni con el disfrute. Al menos, no siempre. Conjuntamente al viaje como peregrinación, como parte de un oficio (el mercader, por ejemplo) o como acto de carácter más oficial y diplomático, también podemos encontrar en las fuentes la motivación de la curiosidad. Es decir, el viajar para “ver mundo”, para aprender y para tener experiencias (no es casualidad que los vocablos alemanes *fahren* –viajar– y *erfahrung* –experiencia– comparten la misma raíz). En 1450, un viajero llamado Pietro Rambulo afirmaba que lo hacía por el deseo de “examinar toda la tierra” (Zumthor 1993: 163). Muchos europeos que se embarcaban en el Atlántico afirmaban hacerlo por curiosidad. Narra el portugués Eanes de Zurara en la *Crónica de Guinea* (1450) que conoció a un hombre alemán que, tras ser investido caballero en Ceuta, mostraba frecuentemente su deseo de presenciar una gran tempestad en el mar para poder contársela, a su vuelta, a los que nunca habían visto tal fenómeno (Vallejo, Corbella, Tejera 2012: 149). La cuestión no era solo presenciar cosas maravillosas, sino transmitirlas a aquella gente que no las había experimentado nunca.

Con todo, el concepto de viaje estaba arraigado en la conciencia medieval literalmente como parte de la existencia. En este sentido no solo se valoraba el viaje físico, sino también el espiritual; recordemos el concepto de *homo viator* mencionado al

principio. Ya desde el primer cristianismo, los exégetas y los Padres de la Iglesia consideraban la vida como un viaje constante, un errar por la existencia con la última meta de la vida eterna y del encuentro con Dios. Es decir, en la conciencia medieval la vida no era otra cosa que un camino que había que seguir para llegar al reino celestial. Las peregrinaciones, en este contexto, no tenían por qué implicar trasladarse físicamente a lugares como Jerusalén o Santiago; ya desde la Alta Edad Media existía la costumbre de realizar “viajes espirituales”, como los que podían hacer los monjes en los monasterios mientras observaban un mapa o leían un texto específico; si realizaban estas acciones con atención, con calma, reflexionando y meditando, se consideraban que habían hecho un ejercicio de peregrinación, una suerte de viaje interior, de la misma manera que aquellos que marchaban físicamente a Tierra Santa. Lo mismo ocurría con una serie de laberintos diseñados en diversas catedrales europeas, siendo el más conocido el de la catedral de Chartres, diseñado alrededor de 1220. Este amplio laberinto, dibujado en el pavimento de la nave central, permitía a los visitantes recorrer sus sinuosos caminos lentamente hasta llegar a su parte central, que simbolizaba la ciudad celestial. Por tanto, recorrer el laberinto equivalía, de alguna manera, a recorrer Jerusalén, en un proceso de peregrinación interna que no era otra cosa que la realización del camino interior que debía emprender todo cristiano a lo largo de su vida. Así, en la Edad Media el viaje era, fundamentalmente, cambio, experiencia y contacto con la propia existencia.

Y en el transcurso de los grandes viajes y peregrinaciones, como vimos anteriormente, muchos de los peligros que acechaban a quienes los emprendían estaban relacionados con los referentes geográficos que, desde la Antigüedad, constituyan la imagen de lo desconocido, lo oscuro, lo peligroso y lo mortal. Referentes que definen, quizás más que ningún otro, la relación de las sociedades medievales con el espacio natural. Veamos unos pocos ejemplos.

3.2.7. *El bosque*

En la Edad Media, el bosque se percibe como un lugar complejo, extraño y, sobre todo, ambivalente. Por un lado, es una importante fuente de recursos, desde madereros hasta alimenticios, y de él dependía, en gran parte, el desarrollo de las comunidades cercanas, y no tan cercanas. Pero, al mismo tiempo, como lugar en su mayor parte deshabitado, limítrofe, oscuro y salvaje (en definitiva, desconocido), era el hogar de criaturas extrañas y mágicas, un escenario de relatos feéricos y de paganismo.

No en vano, el bosque como espacio de hadas, duendes, lamias y monstruos forma parte del folklore europeo desde la Antigüedad, probablemente como reminiscencia de las religiones precristianas que desarrollaron una relación muy estrecha entre el mito y el espacio cercano. De hecho, en la Edad Media, muchas veces el mundo eclesiástico consideró el bosque como un escenario del paganismo, de los ritos diabólicos y de las brujas. Pero no solo eran criaturas salvajes y desconocidas las que (se suponía) habitaban los bosques. Ahí se refugiaban los fugitivos, los bandidos, los criminales. Un espacio naturalmente limítrofe y marginal, fronterizo, acogía por naturaleza a gentes igualmente marginales. Es más, incluso las personas que se dedicaban a trabajar en el bosque (madereros, buscadores de miel y de cera, carboneros, etc.) solían infundir sospechas en las gentes sedentarias de los alrededores; el hecho de que se adentraran en ese espacio enorme, frondoso, impenetrable y oscuro con tanta familiaridad y conocimiento les hacía personas “poco fiables”, ya que el bosque no solo era un espacio salvaje, sino que convertía en salvaje a quien lo frecuentaba. La alimentación *in situ* que ofrece el bosque

es casi la de los animales: bayas, raíces, hojas, carne cruda... Es una alimentación propia del estado anterior a la civilización. Comer ese tipo de cosas era, en definitiva, un acto salvaje, primario, animal.

Pero, al mismo tiempo, el bosque era, como decimos, una fuente de recursos esencial. Más allá de la recolección de esos recursos, los nobles lo veían como un coto de caza, y en algunos lugares hubo disposiciones jurídicas que definían los límites de esa caza, así como los tipos de caballos y las armas a utilizar. En determinados bosques alemanes como los situados en el área de Salzforst (una zona especialmente boscosa), la caza del ciervo era lo que definía el bosque; como práctica social, era lo que daba sentido a la presencia y aprovechamiento de esas frondosas áreas boscosas. De hecho, las fuentes nos indican que, en esta zona, eran los elementos dependientes del bosque los que medían el tiempo: si en contextos agrícolas eran las estaciones y, como ya vimos en el tema anterior, el tiempo de la Iglesia, aquí eran las etapas del ciervo (la cría, el crecimiento, la berrea, etc.). Asimismo, a la hora de “medir” el espacio, de valorar la profundidad del bosque, se recurría sobre todo al sonido (el cuerno de los cazadores, el ladrido de los perros). Es decir, la realidad, a efectos simbólicos, pero también sociales y jurídicos, funcionaba de manera diferente en el bosque.

Ahora bien, la complejidad de este elemento, como hemos visto, hace que no podamos valorarlo desde un solo prisma, y la cuestión religiosa es un ejemplo esencial de ello. Como ya se ha mencionado, el bosque se consideraba el lugar del paganismo, de las hadas y de los ritos diabólicos (no es casualidad que gran parte de los procesos inquisitoriales tuvieran su origen en zonas boscosas). Pero también se presentaba como un espacio idóneo para la reclusión voluntaria, es decir, para la práctica eremítica. No son raros los textos hagiográficos y religiosos que se refieren al bosque como un espacio de soledad, de introspección y de alejamiento del mundo. Así, ya desde la Alta Edad Media vemos testimonios de anacoretas que, huyendo del mundo, penetran en las extensas soledades del bosque, alimentándose de los recursos que éste le ofrece. De hecho, siglos después algunas de las principales órdenes monacales medievales tuvieron un origen directamente relacionado con estos espacios: la Orden del Císter, de enorme importancia en la historia medieval europea, fue fundada en 1098 en el bosque francés de Cîteaux, en el que construyeron su primera abadía (de ahí el nombre de la orden).

Por otro lado, tengamos en cuenta la importancia del bosque en los relatos épicos que tanto éxito y difusión tuvieron entre el público europeo, sobre todo a partir del siglo XII: en historias como la de Tristán e Isolda, el Rey Arturo y el Cantar de Roldán, entre muchas otras, el bosque aparece como refugio de los héroes, como escenario de sus luchas contra diversas criaturas, y como lugar de revelaciones místicas. El bosque se convierte así en un elemento con un cariz más positivo (aunque no del todo controlado), en el que tienen cabida castillos y moradas, y en el que, por ejemplo, termina sus días Merlín, encerrado en un árbol por su compañera Nimue, esperando eternamente a que alguien lo libere.

En definitiva, el bosque en la Edad Media es un espacio en el que lo simbólico, lo mítico, lo legendario y lo cotidiano se entrelazan continuamente, haciendo de él un elemento complejo y con multitud de significados.

3.2.8. *El desierto*

El desierto es uno de los lugares por antonomasia no solo del cristianismo, sino también de otras religiones de origen oriental como el judaísmo y el islam. Destino eremítico esencial, es el espacio que define la vida solitaria, introspectiva y alejada del mundo. El desierto representa los valores opuestos a la ciudad: soledad, vastedad, retiro. Con su total ausencia de componente social, si pensamos en él desde la perspectiva medieval del espacio, es el “no lugar” por antonomasia. En palabras de Le Goff, es “un lugar de desarraigado” (Le Goff 1985).

En la Biblia, el desierto se muestra como un lugar ambivalente, inhóspito, que ofrece oportunidades de santidad, pero que no deja de estar repleto de peligros. Generalmente, estos peligros se presentan en forma de pruebas que deben seguir los personajes que se adentran en él para demostrar su pureza y santidad. Es en el desierto donde el diablo pretende tentar a Jesús por primera vez (San Mateo, 4:1), pero también donde Jesús se retira en busca de soledad (San Marcos, 1:35). No en vano, según la tradición cristiana, San Antonio Abad, fundador del movimiento eremita, se retiró a las profundidades del inhóspito desierto y fue tentado repetidas veces por el diablo. Por su parte, Pablo de Tebas, considerado el primer ermitaño del cristianismo, se retiró al desierto y pasó el resto de su vida alejado de todo, alimentándose del pan que le traía un cuervo.

A fin de cuentas, el desierto es un elemento esencial en el desarrollo del primer cristianismo, cuyo origen geográfico está cerca de grandes zonas desérticas. En Oriente, el desierto no es solo un recurso simbólico, sino una realidad geográfica e histórica. Por tanto, no es extraño que los primeros escritos cristianos (no solo la Biblia, sino algunos de los textos de los Padres de la Iglesia) otorguen un papel de gran importancia al desierto. Ahora bien, con la difusión del cristianismo y su desarrollo en Europa, continente con pocas zonas desérticas, y, en cualquier caso, ninguna con la extensión de las orientales, el desierto se convirtió en un elemento fundamentalmente simbólico; la idea de lejanía, infinitud, soledad y carácter inhóspito hizo de él uno de los grandes lugares de maravillas. A los oyentes medievales les fascinaban las historias sobre ese lejano y ambiguo lugar en el que habitaban criaturas desconocidas y los demonios campaban a sus anchas. Los predicadores recurrieron a las tentaciones de esos demonios y su superación por parte de los anacoretas para hablar de la necesidad de superar las tentaciones de la vida terrenal y de los vicios para poder acceder al paraíso y a la vida eterna.

El desierto, como escenario de historias maravillosas y ejemplarizantes, tuvo una gran presencia en colecciones de sermones y de escritos utilizados por predicadores en toda Europa. En este sentido, la obra de este tipo que más éxito tuvo fue la *Leyenda Dorada*, una recopilación de historias de santos y santas escrita por el dominico italiano Santiago de la Vorágine a mediados del siglo XIII y que se convirtió en una auténtica sensación, con miles de manuscritos copiados a partir de la Baja Edad Media. Esta obra contiene la historia de Santa María Egipciaca, que logró una enorme difusión en Europa. Según esta narración, María era una prostituta egipcia que, tras tener una revelación divina, se convirtió al cristianismo y se retiró al desierto para pasar allí 47 años a modo de penitencia por su vida anterior. En esta historia, el desierto se convierte en el escenario principal tanto de la penitencia como de los milagros de María Egipciaca, que tuvieron una gran resonancia en las conciencias europeas.

Así, tanto como espacio de retiro espiritual, de amenazas físicas y morales, de muerte y de milagros, el desierto es uno de los principales lugares a los que las

mentalidades medievales adscriben lo maravilloso, lo milagroso, lo lejano, aquello que se sitúa más allá de los límites de su mundo cercano. Pero existe otro enorme espacio, ya mencionado anteriormente, que tuvo una estrecha relación simbólica con el desierto: el espacio oceánico.

3.2.9. *El océano*

Decía Claude Kappler que “el género humano no se lleva bien ni con los espacios vacíos ni con la noche que borra los contornos” (Kappler p. 39). Esto podemos adscribirlo al espacio desértico, pero también (quizás sobre todo) al océano, esa inmensidad líquida que fue motivo de terror, pero también de atracción, durante toda la historia de la humanidad.

Gran parte de las religiones del mundo han compartido (y comparten) la creencia en un océano primordial que precede la creación del mundo en el que viven. Tenemos ejemplos en muy diversos contextos, desde Egipto (Nun), Babilonia (Apsu y Tiamat) y Grecia (Océano) hasta Mesoamérica (el océano primordial descrito en el *Popol Vuh*, libro sagrado de los mayas K’iche) y la India (Danu, diosa que representa las aguas primordiales). Sin ir más lejos, el relato del Génesis comienza con Dios moviéndose sobre la faz de las aguas, es decir, sobre el océano primordial que representa el caos primigenio. Esta imagen tuvo una fuerza especial en la conciencia medieval. Ya hemos visto cómo la cosmovisión de diversas culturas desde la Antigüedad se basaba en un mundo rodeado de un anillo externo de océano. El océano es la imagen por antonomasia de lo infinito, de lo oscuro, de lo desconocido y de lo limítrofe. Por un lado, era un elemento que evitar, pero también un espacio atractivo y misterioso, algo que se exemplifica con un proverbio latino que decía “elogia el mar, pero quédate en la orilla”. A fin de cuentas, el mar y el océano son elementos ajenos al género humano, que es fundamentalmente un animal terrestre. En el mar, simplemente, el hombre no puede vivir, y por tanto no tiene mayor sentido adentrarse en él.

Pero en las fuentes clásicas podemos encontrar numerosos testimonios que contraponen el mar con el océano, o, para ser más precisos, el Mediterráneo con el Atlántico. El Mediterráneo, un mar interior (el famoso *mare nostrum*), conocido y relativamente controlable, con presencia de ciudades y agricultura, es decir, civilización; por otro lado, el océano exterior, un espacio enorme, salvaje, con ausencia de vida y repleto de bestias aterradoras y tempestades destructivas. De hecho, como ya vimos en su momento, el océano solo puede ser aplacado por los dioses, y más concretamente por Poseidón, y el género humano no podía jamás tener acceso a él.

En el cristianismo la idea es parecida. Frecuentemente el océano es descrito como un espacio en el que los demonios provocan tempestades, atacan a los marineros y siembran el caos. Por tanto, solo son las divinidades las que pueden controlarlo, las que calman esas tempestades y expulsan al diablo de sus aguas. En los relatos hagiográficos medievales, como la *Leyenda Dorada*, son abundantes las historias de santos y santas (e incluso el propio Jesús) que interceden en las tempestades marinas para ayudar a determinados personajes cuya vida está en riesgo. Muchas veces podemos encontrar referencias al océano como origen de enfermedades, de maldiciones y de muerte (recordemos el papel simbólico que adquieren los límites occidentales del mundo en la conciencia medieval); si, como veíamos anteriormente, lo que procedía de “fuera”, del exterior, de “más allá”, era destrucción y caos, lo que venía del océano era negativo por definición. Textos latinos de enorme difusión en la Edad Media, como la *Historia Natural*

de Plinio el Viejo, describían la fuerza destructiva de las aguas atlánticas y el peligro de las criaturas marinas que las habitaban. También mencionaban la presencia de animales putrefactos que aparecían en las orillas del océano, provenientes de aquellas aguas, algo que hizo que la alemana Hildegarda de Bingen (s. XII), recomendara en su obra *Causa et curae* evitar consumir agua procedente del océano occidental por su insalubridad y peligrosidad.

La idea del océano como algo a evitar no fue del todo homogénea en la Edad Media. Las sociedades de la Europa occidental y de las islas británicas tenían una relación más familiar, cercana y práctica con él. Ya vimos en páginas anteriores que varios autores británicos se afanaron en considerar el carácter limítrofe de las islas oceánicas como algo positivo, sano y único. Diversos monjes irlandeses se embarcaron en el océano desde el siglo VI para difundir el evangelio a los lugares que estaban, literalmente, en el fin del mundo. Una de las narraciones de mayor éxito de la Edad Media, la llamada *Navigatio Sancti Brendani*, contaba las aventuras de Brandán de Clonfert, abad irlandés que navegó con una serie de compañeros por el océano occidental durante siete años, visitando maravillosas islas y llegando, en último término, al Paraíso Terrenal, situado, según ese relato, en los límites occidentales del mundo.

Se ha hablado mucho de que el océano era el desierto de Europa. Si los anacoretas orientales se adentraban en grandes espacios desérticos para alejarse del mundo, lo mismo harían los monjes europeos marchando a islas oceánicas para fundar monasterios y llevar una vida de aislamiento e introspección. Y estas historias del salvaje e inhóspito océano, en el que no había nada más que oscuridad, tempestades y aterradoras criaturas que solo podían ser aplacadas por la divinidad, recorrían Europa para construir una imagen que tardaría siglos en ser superada. De hecho, en el siglo XV, Eanes de Zurara narraba las dificultades que había encontrado el Infante don Enrique para encontrar marineros que se atrevieran a navegar más allá del Cabo Bojador, en África Occidental, que se consideraba el último punto navegable del océano. Según su relato, los marineros, a pesar de su amplia experiencia, se negaban a embarcarse en esa travesía, convencidos de que les esperaría una muerte segura por superar unos límites transmitidos de generación en generación (Aznar, Corbella, Tejera 2012: 132).

3.2.10. *La isla*

No resulta sorprendente que la imagen mental del océano vaya ligada a la de la isla. En la conciencia medieval, la isla representa una especie de paréntesis de tierra en la inmensidad del mar. Siguiendo con el símil del desierto, podemos entenderla como un oasis invertido, un pequeño espacio de seguridad en el inhóspito océano. Esto hizo que la imagen de la isla adquiriera un significado simbólico esencial en el contexto medieval. Fue una isla (Patmos) en la que San Juan redactó su Apocalipsis. Era una isla donde numerosos mapas medievales situaban el Paraíso Terrenal. Y, de hecho, ya desde la Antigüedad se defendía el carácter insular del mundo: si el océano rodeaba el orbe por todas partes, entonces el mundo no era otra cosa que una inmensa isla.

La Edad Media retomó de la Antigüedad la idea de que en las islas ocurría todo aquello que en tierra firme resultaba inconcebible. Ahí vivían criaturas, pueblos y bestias que no se verían jamás en el continente. Referencias de la geografía mítica fundamentales en el contexto clásico pasan a la Europa medieval como parte consustancial del mundo: las Islas Afortunadas, las Gorgadas, las Hespérides... Todas ellas ofrecían a los lectores, oyentes y espectadores medievales la posibilidad de imaginar lo inimaginable en el

espacio continental. El propio relato de la navegación de San Brandán tiene en lo insular su razón de ser, y cada isla por la que pasan tiene una personalidad propia, bien positiva (de carácter paradisíaco y espiritual) o bien negativa (oscura e infernal).

En la Edad Media son abundantes las historias que hablan de islas habitadas por seres extraños y monstruosos; si la alteridad está estrechamente asociada con los extremos, con los límites del mundo, con lo que está “más allá”, serán las islas que habitan ese “más allá” geográfico las que se erigen como hogar de esos monstruos. Asimismo, por medio de la literatura de viajes y de las navegaciones bajomedievales, la isla se convierte en la imagen de la novedad, de lo inesperado, del descubrimiento. Marco Polo describía numerosísimas islas en el relato de su viaje a Oriente, muchas de ellas de carácter mítico y legendario; sin ir más lejos, afirmaba que en el océano oriental (el actual Índico) había 7.548 islas.

A fin de cuentas, los nuevos lugares a los que llegaban los navegantes solían ser islas y archipiélagos, y esto hizo que, cuando aún no había suficiente información sobre un nuevo espacio, ese espacio adquiriera la forma de una isla. De hecho, después de la llegada de Colón a América, cuando la información de esas nuevas tierras para los europeos recorría Europa, durante décadas América se representó como una isla en los mapas.

Y, en este sentido, en la Edad Moderna ocurrió algo similar a lo que ya hemos abordado al tratar la relación con la alteridad: conforme se conocían empíricamente las islas que habían sido objeto de mitos y leyendas durante siglos, ese carácter mítico no se ignoró. El mito continuó estando presente en las descripciones y representaciones de las islas, tanto las conocidas como las desconocidas. La tradición tenía demasiado peso como para que pudiera ser dejada de lado. Las actuales Islas Canarias siguieron siendo denominadas Afortunadas durante siglos, y Cabo Verde se seguía relacionando con las Gorgadas, hogar de las míticas Gorgonas, que, ya desde el contexto tardoclásico, habían pasado de ser tres aterradoras y monstruosas criaturas para convertirse en una raza de mujeres salvajes. Esa pátina mítica fue también aplicada a las islas caribeñas recién descubiertas para los europeos; cuando Colón, en su segundo viaje hacia el Nuevo Mundo, llegó a un grupo de numerosas islas en el Caribe, las bautizó como “Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes”, relacionándolas con la leyenda, muy difundida en Europa, de una princesa que marchó hasta Roma y fue martirizada junto con sus compañeras.

Así, la experiencia directa y la tradición mítica fueron siempre de la mano en el conocimiento de las islas y en la imagen mental que de ellas se difundía por Europa a lo largo de la Edad Media y de la Moderna. Se trata de un ejemplo fundamental de la complejidad con la que la conciencia medieval se relaciona con el espacio, de qué manera comprende, percibe y, en definitiva, aprehende el mundo físico. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, es una cuestión fundamental si queremos comprender el “utilaje mental” medieval, que es mucho más heterogéneo, profundo y rico de lo que tradicionalmente se ha considerado.

Bibliografía básica

- Aznar Vallejo, Eduardo, Corbella Diaz, Dolores, Tejera Gaspar, Antonio (2012). *La Crónica de Guinea. Un modelo de etnografía comparada*. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Bellaterra.
- De Sanctis, Gianluca (2018). “Space”, en Maurizio Bettini, William Michael Short, eds. *The World through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture*. Cambridge: Cambridge University Press: 249-274.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Guettel Cole, Susan (2004). *Landscape, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*. Los Ángeles - Londres, University of California Press.
- Guriévich, Arón (1990). *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus.
- Kappler, Claude (1986). *Monstruos, demonios y maravillas en la Edad Media*. Madrid: Akal.
- Kessler, Herbert L. (2022). *La experiencia del arte medieval*. Madrid: Akal.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel (2023). *Persona y mundo en la Edad Media. Algunos fundamentos de la cultura europea*. Madrid: Dykinson.
- Le Goff, Jacques (1983). *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid: Taurus.
- Le Goff, Jacques (1985). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Martin, Hervé (1996): *Mentalités médiévales: XIe - XVe siècle*. París: PUF.
- Pastoureau, Michel (2006). *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz.
- Plácido Suárez, Domingo (2004). “El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica”, *Disparidades. Revista de Antropología*, 59.1, pp. 157-172.
- Poza Yagüe, Marta (2009). “Las labores de los meses en el Románico”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, I.1: pp. 31-42.
- Rossi, Corinna (2022). *Egypt, Greece and Rome: A History of Space and Places*. Londres - Nueva York, Routledge.
- Rucquoi, Adeline (2009). “El campo como margen”, en Inés Monteira Arias, Ana Belén Muñoz Martínez y Fernando Villaseñor Sebastián (eds.). *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*. Madrid: CSIC, pp. 69-89.
- Wade Labarge, Margaret (1992). *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*. Madrid: Nerea.
- Whitrow, G. J. (1990). *El tiempo en la historia*. Madrid: Crítica.
- Zumthor, Paul (1993). *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra.