

Sobre Geografía Moral*

Yi-Fu Tuan**

Résumé / Abstract / Resumen / Resum

Les géographes se sont considérés eux-mêmes comme scientifiques de la terre et scientifiques sociaux mais ils ont le droit de se considérer aussi comme philosophes moraux dans la mesure où ils sont concernés par des valeurs, des moeurs et avec l'aspiration humaine pour ne pas seulement survivre mais pour mener une vie fructueuse et agréable. Dans son essai de se faire une vie meilleure les êtres humains ont dû s'organiser et utiliser le pouvoir avec lequel on peut commettre des abus contre les faibles et contre la nature. Le sujet de la morale est inéluctable dans n'importe quelle tentative de pendre en considération en détail la réalité humaine. Cet article essaie d'explorer le sujet de la morale dans des sociétés simples et complexes, c'est à dire parmi les peuples de chasseurs mais aussi dans ces hautes cultures qui ont produit le paysage humanisé, le jardin et la ville.

* * *

Geographers have seen themselves as earth scientists and as social scientists, but they have the right to see themselves also as normal philosophers insofar as they are concerned with values, customs (mores) and the human aspiration toward not only survival but a fruitful and congenial life. In attempting to create the good life, human beings have had to organize themselves and use power, which is subject to abuse against people of lesser power and against nature. The

*Traducido del original inglés por Joan Nogué i Font.

**Department of Geography, University of Wisconsin, Madison, WI-53706 (USA).

moral theme is inescapable in any detailed consideration of human reality. This paper attempts to explore the moral theme in simple and complex societies -that is, among forager- hunters as well as in those high cultures that have produced the transformed countryside, the garden, and the city.

* * *

Los geógrafos se incluyen a sí mismos en el campo de las ciencias de la tierra y en el de las ciencias sociales, aunque también tienen derecho a considerarse filósofos morales, en tanto que se preocupan por los valores, las costumbres y el deseo humano no sólo de sobrevivir, sino de alcanzar una vida fructífera y placentera. En ese intento de llevar una buena vida, los seres humanos han tenido que organizarse y servirse del poder, con el que es fácil, por otra parte, cometer abusos contra los más débiles y contra la naturaleza. La vertiente moral es inevitable en cualquier detallada consideración de la realidad humana. Este artículo pretende explorar dicha vertiente en sociedades sencillas y complejas, es decir, tanto entre los pueblos cazadores-recolectores como en aquellas culturas más sofisticadas que han transformado el campo, el jardín y la ciudad.

* * *

Els geògrafs s'inclouen tant en el camp de les ciències de la terra com en el de les ciències socials, tot i que també es poden considerar filòsofs morals, perquè es preocupen i s'interessen pels valors, els costums i les aspiracions humanes de no només limitar-se a sobreviure, sinó també d'aconseguir una vida fructuosa i agradable. En aquest intent per aconseguir una bona vida, els éssers humans han hagut d'organitzar-se i servir-se del poder, amb el qual és fàcil, per altra banda, cometre abusos contra els més febles i també contra la natura. El vessant moral és inevitable en qualsevol detallada consideració de la realitat humana. Aquest article pretén explorar l'esmentat vessant en societats senzilles i complexes, és a dir, tant entre els pobles caçadors-recol·lectors com en aquelles cultures més sofisticades que han transformat el camp, el jardí i la ciutat.

John Leighly, en su introducción a la colección de ensayos de Carl Sauer, escribe: «La relación simpatética de Sauer con el mundo cotidiano de la gente sencilla tiene un fuerte componente ético. Una vez, en una conversación con un colega economista, éste defendió su punto de vista con la siguiente observación, tendente a remachar su argumento: 'Soy un economista', dijo. Sauer contestó, con el mismo aplomo: 'Nosotros somos moralistas'.» (Sauer in LEIGHLY, 1963, p.4).

LOS FUNDAMENTOS

Sauer (1889-1975) usa el plural «nosotros», por lo que parece estar hablando en nombre de los geógrafos culturales en general y no sólo en el suyo propio, en función de una pura predilección o inclinación personal. ¿Qué fundamentos tiene la afirmación «Nosotros somos moralistas»? En primer lugar, un fundamento histórico. Al reformar su antiguo curriculum basado en el *trivium* y *quadrivium* de origen medieval, las universidades se asientan en dos pilares básicos: la filosofía natural y la filosofía moral. La filosofía natural incluye todas las ciencias físicas y biológicas; la filosofía moral se ocupa del resto, es decir, la propia filosofía, las humanidades y, más tarde, las ciencias sociales. La geografía cultural, en tanto que se refiere a fenómenos humanos, cae de lleno bajo la rúbrica de la filosofía moral. ¿Se siente a gusto en ella? En un sentido estricto, sí se siente a gusto o, al menos, debería sentirse, puesto que si a algo se refiere la geografía cultural es a los hábitos y costumbres populares, y un sinónimo de la palabra costumbre, corriente entre los científicos sociales, es *mores*¹. Uno de los principales significados de la palabra moral es *mores* o costumbres. Una persona moral es aquella que conoce las costumbres de su sociedad y se ajusta a ellas. Una sociedad moral es aquella en la que la gente raramente se desvía de la norma establecida.

¿Cuáles son los otros fundamentos que permiten afirmar que la geografía cultural o humana es una disciplina moral? Uno de ellos tiene su origen en la idea de «lo bueno». Bueno y malo, correcto o incorrecto son, sin lugar a dudas, términos morales. Cuando estudiamos la forma de vida de una sociedad, difícilmente llegaremos al meollo de la cuestión si no reconocemos y aceptamos que los seres humanos no sólo desean vivir -sobrevivir en el sentido biológico-, sino también vivir *bien*; no sólo desean llevar una vida, sino una *buena* vida. Seguir las costumbres (*mores*) asegura una buena vida, según se suele decir. Sin embargo, en muchas sociedades existen individuos que ponen en entredicho ciertas costumbres locales, que ven contradicciones y paradojas en su propia forma de vida, lo cual les lleva a plantear temas de orden moral. Son los filósofos y los santos. En tanto que críticos, evitan que los hábitos y costumbres de su grupo se vuelvan rígidos e inflexibles; en tanto que visionarios, tienen la capacidad de vislumbrar cómo podría ser el futuro. En otras palabras, son esa clase de personajes que dan una cierta plasticidad a la sociedad y a la cultura.

(*) La palabra inglesa *mores* podría traducirse por «costumbres» o «tradiciones». Sin embargo, se ha preferido mantener el original inglés para que el lector pueda seguir mejor el argumento del autor, basado en el hecho de que «mores» y «morab» comparten la misma raíz etimológica. (Nota del traductor)

Finalmente, la geografía cultural es una disciplina moral porque, inevitablemente, tiene que ver con el uso y abuso del poder. Detrás de la aparente inocencia de las palabras «Man's Role in Changing the Face of the Earth», se descubre la historia de cómo los seres humanos han impuesto su voluntad sobre la naturaleza, unas veces de forma prudente y acertada, y otras con la más absoluta arrogancia y desconsideración. Antes de la Revolución Industrial, este poder procedía esencialmente del trabajo humano organizado. Como Lewis Mumford nos recuerda, las primeras grandes máquinas que transformaron la Tierra, construyendo pirámides y ciudades monumentales y excavando canales, estaban compuestas de seres humanos (MUMFORD, 1966). Sin duda, esta mano de obra sufrió enormes abusos. ¿Qué debemos pensar de estas máquinas compuestas de unidades humanas? ¿Cómo hay que mirar las sociedades que las engendraron? ¿Es posible estudiar estos fenómenos sin ningún tipo de consideración moral, ya sea implícita o explícita? Para los tres principales organizadores del coloquio «Man's Role in Changing the Face of the Earth» (1955), la respuesta, muy probablemente, sería «no». Marston Bates era un biólogo, Lewis Mumford un arquitecto humanista y Carl Sauer un geógrafo. Los tres, conjuntamente, confeccionaron la obra que probablemente haya tenido más influencia en la geografía cultural a lo largo de estos últimos treinta años. Si se les hubiera preguntado por su vocación, creo que los tres hubieran respondido que, además de especialistas en su propio campo, eran también -y profundamente- «moralistas» (THOMAS, 1956).

SOCIEDADES SENCILLAS

Veamos a continuación algunos de estos temas morales en sociedades sencillas, para pasar luego a analizarlos en sociedades más complejas. Una diferencia esencial entre ambas radica en la cantidad de poder que controlan, un poder que se manifiesta, a la vez, en la organización interna de la sociedad y en la transformación de la naturaleza.

Dos grandes rasgos caracterizan a las sociedades sencillas. En primer lugar, su estructura social es, en general, igualitaria; en segundo lugar, su capacidad de impacto material sobre la naturaleza es bastante limitada. En una sociedad igualitaria, de reducidas dimensiones, el poder está distribuido de forma tan equitativa que difícilmente se presta al abuso. Sin embargo, si tenemos en cuenta la vertiente moral que existe en todo grupo humano, debemos preguntarnos qué métodos evitan la acumulación del poder en manos de un solo individuo, en manos del cazador especialmente habilidoso, por ejemplo. De los estudios etnográficos que conocemos, se desprende que el hecho de obligar al brillante cazador a distribuir su presa, reservándole quizás la peor parte, para

acabar incluso siendo objeto de despiadadas burlas, parece un método ridículo. El punto al que quiero llegar aquí es bastante simple. Un geógrafo cultural, interesado en la ecología humana, se preguntará con toda probabilidad cómo se distribuyen los alimentos en la sociedad que estudia. El tema de la circulación de energía se acerca al meollo de su empresa, por lo que se centrará bastante en él. Es poco probable que este geógrafo preste atención a las burlas u otras técnicas sociales parecidas, que acompañan a ciertos tipos de distribución e intercambio de bienes. Sin embargo, sin tales observaciones, difícilmente puede uno llamarse verdadero geógrafo humano, interesado no sólo en la mecánica, sino también en los aspectos morales de una particular forma de vida. Incluso podríamos ir más lejos y afirmar que ni tan siquiera la mecánica de la circulación puede llegarse a comprender, sin conocer a fondo cómo los seres humanos hablan y se comportan con sus semejantes en tanto que seres sociomorales (LEE, 1969; LEE, DEVORE, 1968).

Pasemos ahora de las relaciones internas de la sociedad a la acción de la sociedad en la naturaleza. Los primitivos cazadores-recolectores no disponen del poder necesario para crear un segundo mundo (de aldeas, de campos de cultivo) fuera del mundo de la naturaleza. Para sobrevivir, dependen de la naturaleza y no sólo recogen lo que encuentran, sino que también cortan plantas y matan animales. Un geógrafo cultural, que sea también un geógrafo moral, querrá averiguar cómo estos grupos conciben esas actividades ¿Hay sentimientos de ansiedad expresados, por ejemplo, en forma de tabú? ¿Hay normas sobre cómo la caza debe ser tratada? Si no hay nada de ello -si una buena caza no es más que una ocasión para una gran celebración-, ¿es debido simplemente al hecho de tener abundante comida o hay, además, una concepción más amplia de la realidad? (TURNBULL, 1962; DUFFY, 1984, pp. 161-166).

Los pequeños cazadores-recolectores exigen muy poco de su entorno natural. Los grandes cazadores, como los esquimales, exigen mucho más. Los esquimales han atraído la atención de exploradores y etnógrafos occidentales por una gran variedad de razones, entre ellas -y muy especialmente- por su capacidad de supervivencia bajo las duras costumbres ambientales del Ártico. En realidad, la palabra «supervivencia» no es muy apropiada, porque los esquimales han hecho mucho más que simplemente sobrevivir; han desarrollado una sofisticada cultura y son conocidos por su carácter alegre y jovial. Así se ven ellos mismos y así les gusta ver su mundo. No obstante, a veces surgen dificultades. En tiempos de extrema escasez, los esquimales pueden verse forzados a abandonar huérfanos y ancianos incapacitados. El infanticidio es común y la tasa de mortalidad entre los adultos -los cazadores- es excepcionalmente alta. El Ártico, que puede ser maravilloso y providente, es a menudo una amenaza para la vida humana. Cuando se dan tales circunstancias, la naturaleza parece llenarse de espíritus hostiles, incluyendo los espíritus de los animales

que los esquimales han tenido que sacrificar. Todas esas fuerzas inclementes deben ser aplacadas.

Así pues, la vida en el Artico puede ser trágica, paradójica, contradictoria, problemática y, a la vez, estar llena de compensaciones, todo lo cual podría aplicarse también a otras áreas y formas de vida. ¿Cómo responden los esquimales, en general, a estos dilemas? A un cierto nivel, la sociedad cuenta con hábitos y costumbres que dan un modelo, un sentido del orden a la vida. A otro nivel, la sociedad crea mitos y ritos que puedan ofrecer algún tipo de explicación lógica a experiencias emocionalmente críticas, tales como el nacimiento, la muerte, el sufrimiento o la enfermedad. Yendo aún más allá, ciertos individuos reflexionan a fondo sobre el significado de la vida. Son los filósofos. Knud RASMUSSEN (1929) nos recuerda su presencia entre los esquimales. Es probable que, ofuscados por nuestra propia tradición de reflexión filosófica, no nos demos cuenta del importante papel que estos individuos juegan en sociedades sin tradición escrita (RADIN, 1957).

SOCIEDADES COMPLEJAS

Las sociedades complejas suelen estar organizadas jerárquicamente. Su organización puede ser flexible e informal, pero también puede ser todo lo contrario. Un ejemplo de organización formal, rígidamente estructurada, es el ejército, una máquina militar compuesta de elementos humanos. Más flexibles son los grupos de trabajo organizados con el propósito de transformar bosques y matorrales en campos de cultivo, pastos, pueblos y ciudades. Una geografía moral se interesará por la organización interna de la sociedad y por cómo se distribuye el poder en ella. Más aún, los geógrafos preocupados por entender la realidad humana deberían mostrar una cierta sensibilidad hacia el sistema ético-moral de una determinada sociedad. El poder es el medio a través del cual se consiguen ciertos objetivos, tales como el prestigio, el bienestar, el placer, e incluso, la belleza. El poder tiene sus efectos. Tradicionalmente, el efecto que más interesa a los geógrafos es el paisaje. El paisaje es, sin lugar a dudas, la encarnación más conscientemente formulada de las costumbres y de los valores sociales: todo paisaje es, por tanto, un paisaje *moralisé*. Pero, por otra parte, el paisaje promueve y sostiene, a su vez, el sistema y los valores sociales que encarna. Veámoslo brevemente en las tres siguientes divisiones del paisaje: el campo, el jardín y la ciudad.

El campo

En Occidente, la categoría moral del campo ha sido -y aún es- muy ambivalente. Se trata, de hecho, del mismo tipo de ambivalencia que los europeos sienten en relación con la naturaleza. A pesar de que representan una profunda transformación del paisaje, pueblos, aldeas y campos de cultivo suelen ser concebidos como parte de la naturaleza. Esto connota una forma de vivir moral y sana, que se opone al artificio y banalidad de la ciudad. Este tema era ya corriente en la antigüedad clásica y aún lo sigue siendo hoy. Sin embargo, también existe la versión opuesta, esto es que la vida en el campo es dura: la proximidad a la naturaleza implica aquí barbarismo y primitivismo, más que elevación moral. El agricultor puede haber sido elogiado en algún tipo de literatura, pero, en realidad, ha sido tratado a menudo con un cierto aire de superioridad, por no decir desprecio. Su categoría social se incluye entre las más bajas de la sociedad, en parte debido a la creencia de que, en última instancia, el fruto extraído de la tierra no depende de su trabajo: para los moralistas del Siglo XVII, como John Calvin y Jacques Bossuet, si se daba una abundante cosecha, ello era debido no tanto al esfuerzo humano como a la providencia divina (BOS-SUET, 1727, pp. 181-182; CALVIN, 1583, p. 295; FOUCAULT, 1973, p. 56).

A lo largo del Siglo XVIII se dan significativos cambios en el terreno de las actitudes hacia el agricultor, la agricultura y el campo. Los fisiócratas defendían la idea de que la riqueza se originaba en la tierra y de que la agricultura podía incrementarla y multiplicarla. Veían la industria y el comercio como parásitos de la agricultura. Mientras esta doctrina tuvo influencia, la vida en el campo ganó prestigio y, con ello, la condición socioeconómica del agricultor. Por aquel entonces, el Romanticismo estaba dando sus primeros pasos. El «Noble Salvaje» de Rousseau, como tipo, se acercaba bastante al campesino simple, quien, de ese modo, adquiriría una renovada imagen de ser «intacto», natural y moral. Desde mi punto de vista, dos nuevas visiones del campo -aparecidas a lo largo del Siglo XVIII y aún vigentes hoy día- tienen especial importancia. Una consiste en el discernimiento del valor sociomoral del paisaje. La otra se basa en una lectura ecológica del paisaje, cargada de connotaciones morales.

A lo largo del siglo XVIII, las innovaciones tecnológicas en el terreno agrícola, junto con el cercado de las fincas, introdujeron cambios substanciales en el campo. Los grandes propietarios, con su nuevo sentido del poder, se veían a sí mismos como diseñadores y maestros del bello y fértil paisaje que se extendía a sus pies. Pero el Siglo XVIII fue también un siglo de conflictividad social. Para los observadores reformistas, la belleza y productividad del nuevo paisaje agrícola no eran cualidades suficientes: de ellos se esperaba el planteamiento de cuestiones de orden específicamente social y moral. Arthur Young

(1741-1820), por ejemplo, reconocía la necesidad de modernizar la agricultura a base de fuertes inversiones de capital, pero, a la vez, se daba perfectamente cuenta de que ello iba en favor de los terratenientes. El cercado de tierras creó un tipo de explotación agrícola más acorde con el nuevo sistema de producción, pero desheredó a pequeños agricultores y desorganizó las instituciones sociales comunitarias, que actuaban en beneficio, aunque tímidamente, de los pobres, ancianos, enfermos e incapacitados, los cuales se convirtieron entonces en una pesada carga para la comunidad. Para los ojos moralmente sensibles, una tierra fértil podía adquirir un significado bastante funesto. George Crabbe (1754-1832) y William Cobbet (1763-1835) observaron una relación inversa entre la riqueza del suelo y la condición de los trabajadores. Según ellos, era muy probable que en una zona rica en cereales los trabajadores fueran bastante miserables, mientras que en una zona pobre —demasiado pobre para atraer la agricultura capitalista (una zona montañosa y boscosa, por ejemplo)— los campesinos dispusieran, como mínimo, de varios cerdos y tuvieran una apariencia, en palabras de Cobbet, «bastante buena». Creo que podemos afirmar que Young, Crabbe y Cobbet supieron destacar no sólo el significado estético, sino también sociomoral del paisaje (WILLIAMS, 1973, pp. 66, 82, 109).

Otro tema de resonancias morales tiene que ver con el debate entre aquellos que desearían impulsar la agricultura científica al máximo y aquellos que, precisamente, critican este impulso, por sus motivaciones puramente comerciales y por sus nefastas consecuencias ecológicas. Inicialmente, la tecnología de la Revolución Agrícola no representaba ningún tipo de amenaza, pero, con el desarrollo tecnológico de los Siglos XIX y XX, ya no se puede afirmar lo mismo. El eficiente y rentable monocultivo, en manos de grandes corporaciones comerciales, representa la fase actual de este proceso de desarrollo. Para unos, las enormes extensiones de cereales son el símbolo de un bienestar sin límites —son bienestar, mejor dicho—. Para otros, como Carl Sauer, más sensibles hacia el tema ecológico, estos ricos campos evocan, paradójicamente, imágenes de pobreza; esto es, empobrecimiento genético de un entorno natural pleno de diversidad, y, también, empobrecimiento humano, al sobrevalorar la rentabilidad material inmediata por encima de otros valores humanos (SAUER, 1938).

El jardín

Sin lugar a dudas, la imagen del jardín ha sido históricamente positiva. En Occidente se ha asociado en diferentes épocas al propio Edén, un lugar de naturaleza inocente y placentero. El jardín ha sido desde sus orígenes un lugar para jugar, conversar, establecer amistades y también un paraíso para la contemplación, la filosofía y el amor. En el jardín hay algo de sagrado, no sólo porque a

veces se ha considerado como la morada de alguna deidad, sino porque, en general, ha ido siempre asociado al mundo de la *salud*: sus hierbas medicinales, su tranquilidad y retiro curan el cuerpo y la mente, y conducen a un estado de salud, esto es de plenitud y santidad (COMITO, 1978).

En los jardines se ha obtenido toda suerte de gracias, favores y también productos, ya piense uno en los huertos-jardines de los monasterios, en los jardines isabelinos (una especie de salones al aire libre), o en las miríadas de flores y productos hortícolas de las humildes residencias de las prósperas clases media y obrera de la Europa de finales del Siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, los jardines, con toda su belleza y esplendor, tienen también connotaciones morales ambivalentes. En la antigua China, moralistas como Mencius (371-288 A.C.) condenaron los grandes parques y jardines por su extravagancia y por el daño que ocasionaban a los campesinos, al privarles de su tierra y de sus recursos (Mencius in LEGGE, 1966, pp. 674-675). En Europa, tales juicios son bastante raros antes del Siglo XVIII. Nadie discutía el derecho de los monarcas y de los potentados a construir fastuosas obras. Con todo, los grandes y famosos jardines europeos, desde el Renacimiento hasta el Siglo XVIII, contenían numerosas contradicciones, muy pocas veces sacadas a la luz por sus contemporáneos.

La primera contradicción radica en la idea de naturaleza. El jardín connota naturaleza y, sin embargo, es artificial, pródiga e incluso obstinadamente. Pensemos, por ejemplo, en las imponentes y ensordecedoras fuentes de lugares como la Villa d'Este, en Tivoli, o Versailles. En su forma natural, el agua discurre cuesta abajo, siguiendo su propio ritmo. Obligarla a ir contra su naturaleza -es decir, hacerla subir verticalmente- es algo que sólo se puede conseguir con el uso de la fuerza, una fuerza de origen tecnológico y social. Las fuentes de los jardines de la Italia renacentista y de la Francia barroca se pudieron construir gracias a los avances técnicos de la época en ingeniería hidráulica. Detrás de un «ballet de agua» sin esfuerzo alguno aparentemente, se escondía el poder de una vasta maquinaria. El agua tenía que ser llevada hasta el jardín a veces desde puntos muy lejanos y a través de accidentes de terrenos, lo cual implicaba la construcción de canales y acueductos, y el sudor de muchos trabajadores. A menudo, el ejército, rico en mano de obra barata, intervenía en ese tipo de empresas. Para construir Versailles, por ejemplo, se reclutó a miles de soldados. Muchos de ellos murieron o sufrieron serias lesiones y heridas a causa de accidentes y enfermedades. Para evitar que cundiera la desmoralización, los muertos y heridos eran evacuados de noche (ZIEGGLER, 1966, p.30).

Así pues, la construcción de un gran jardín era, en realidad, una empresa de ingeniería semi-militar, cuyo propósito más ostensible era, a pesar de todo, crear belleza. Puede ser que la idea de recrear un entorno natural no desapareciera del todo, pero, de hecho, había poca evidencia de una naturaleza en «estado natural» en los jardines y parques principescos. Árboles y arbustos se dispo-

nían de forma disciplinada a lo largo de rectas avenidas, o bien se distribuían formando fantásticas figuras geométricas, como si se tratase de un tapiz. Incluso los tan llamados jardines «naturales» ingleses del Siglo XVIII eran artificiales. Los grandes jardines y parques europeos soportaban una sofisticada arquitectura, cuya principal función consistía en servir de soporte físico, fuera de palacio, a la pompa y a la ostentación. El jardín traslucía poder y se construyó para extender ese poder. Nada más lejos de la naturaleza y de la inocencia. Poco quedó de esta última, si exceptuamos las ingenuas trampas mecánicas con agua, que mojaban de repente a paseantes despistados, o la imagen de una Marie Antoinette representando el papel de la lechera (TUAN, 1984, pp. 18-36).

La ciudad

En el mundo occidental, el tema de la inmoralidad de la ciudad viene de muy antiguo. Lo encontramos ya en el período helenístico, momento en que los centros urbanos crecen de tamaño con gran rapidez, y en tiempos de la Roma imperial. A finales de la Edad Media, las ciudades disfrutaron de una gran reputación: mientras mantuvieron un tamaño relativamente reducido y, por tanto, reconocible a los ojos de sus habitantes, obtuvieron ciertas libertades políticas que, junto con la prosperidad económica, hicieron de las ciudades unos lugares atractivos, comparados con los atrincherados caminos del mundo rural feudal. Durante el Renacimiento, las ciudades fueron una fuente de inmenso orgullo, basado no sólo en su poder militar o comercial, sino también en sus logros culturales. El Siglo XVIII fue de nuevo un momento de rápido crecimiento urbano y, de nuevo, las ciudades tendieron a ser vistas con malos ojos, aunque hubo numerosas excepciones. Recordemos, por ejemplo, el caso del Dr. Samuel Johnson, el famoso lexicógrafo defensor de la concurrida Fleet Street.

Una nueva e importante forma de ver la ciudad surgió hacia finales del Siglo XVIII, basada en el temor a que la densificada población —y en especial los pobres y enfermos— pudiera ser la causa de epidemias incontrolables. Por primera vez, características físicas y demográficas de la ciudad, tales como el número de habitantes, su distribución y estructura por edades, las condiciones de vida de los barrios o la anchura de las calles, fueron observadas, registradas y analizadas. Se trata, de hecho, de los orígenes de la moderna geografía urbana, consciente, entre otras cosas, de que la salud es algo que está estrechamente relacionado con las multitudes y el entorno arquitectónico (FOUCAULT, 1980, pp. 148-149). El Siglo XIX experimentó un crecimiento de las ciudades incluso más rápido, así como un drástico deterioro de su entorno como consecuencia de la industrialización. Aunque grandes capitales, como París y Londres, se re-

modelaran de alguna forma con nuevos barrios, calles más anchas y limpias, y nuevos equipamientos, la aversión y el miedo a la ciudad continuaron creciendo. La ciudad, como centro de inmoralidad y mala salud, pasó a ser una imagen estereotípica.

Desde un punto de vista moderno y liberal-democrático, la imagen de la ciudad está severamente empañada por su asociación con la concentración y abuso de poder. Michel FOUCAULT (1977, pp. 195-228) ha popularizado la expresión «ojo del poder», queriendo significar con ella el creciente papel del Estado y de la burocracia en el control de casi todos los aspectos de la vida del individuo. Incluso cuando los fines son positivos, como la preocupación por el tema de la salud en el Siglo XVIII, los medios para conseguirlos pueden conducir al abuso. Foucault se refiere en concreto a la ciudad europea moderna y a su evolución desde el Siglo XVII hasta el Siglo XIX. Mucho antes, en China, durante la Primera Dinastía Han (207 a.C.-9 d.C.), el gobierno había ya desarrollado un sofisticado sistema de vigilancia y control de sus ciudadanos por medio de una sucesión de murallas y del emplazamiento de vigías en las sucesivas entradas, controlando a quien entraba y a quien salía. Las murallas, que en teoría servían para defenderse de amenazas externas, servían también —y quizás de forma más efectiva— para el control interno (MIYAZAKI, 1960).

Sería una distorsión algo paranoica poner todo el énfasis en los aspectos negativos. La ciudad, con todos sus defectos, representa la más alta expresión del género humano. Se es humano cuando no sólo se satisfacen las necesidades inmediatas del cuerpo (comer y disponer de un lugar donde resguardarse), sino, sobretudo, cuando uno se siente miembro de una comunidad universal. Es probable que este ideal se encuentre ya en los orígenes de la ciudad y en la misma concepción del cosmos. Lo encontramos en la *polis* griega, la cual, aunque no concebida como una comunidad universal, trasciende sin embargo los estrechos límites de la familia y del hogar. Lo encontramos en la Ciudad de Dios de San Agustín y en los subsiguientes ideales de hermandad universal. Lo encontramos, incluso, en nuestros días, cuando una ciudad se enorgullece de ser una «ciudad-mundo».

Una ciudad— y con más motivo una «ciudad-mundo»— es un hormiguero de extranjeros. En casi todas las sociedades, incluso en las urbanas, los forasteros han sido vistos con un cierto recelo. Comerciantes y mercaderes inundan la ciudad de bienes y productos; predicadores ambulantes y estudiantes acuden a ella con nuevas ideas y con la sed de aprender; los artesanos se intercambian nuevas técnicas y los artistas llegan con una rica variedad de entretenimientos. Todos ellos aportan muchísimo a la prosperidad y cultura de un lugar, abriendo oportunidades que son inconcebibles en pequeños y aislados asentamientos. Sin embargo, para las autoridades de la ciudad y sus ciudadanos, el balance es a veces negativo. No todos los recién llegados pueden vivir de su propio trabajo. Los indigentes y enfermos necesitan ser atendidos y son, por tanto, una carga

para los recursos de la comunidad. Incluso sin ser violentos o representar peligro alguno, el simple hecho de tener unas costumbres y tradiciones diferentes es visto, a veces, como una amenaza para la propia comunidad. Quizás el sentido más profundamente arraigado de lo moral se halle en los ancestrales hábitos y costumbres de una comunidad. Los habitantes de un lugar pueden sentirse ofendidos, simplemente, por las diferentes costumbres de los extranjeros, entre los que se incluye no sólo a transeúntes y recién llegados, sino también a gente que vive en otras partes de la ciudad, con los que no hay ninguno o pocos lazos de afinidad.

Historiadores y geógrafos aún tienen que explicar cómo las costumbres locales se ven trascendidas por formulaciones morales de ámbito universal. Las fuerzas económicas juegan aquí un papel primordial. El número de extranjeros y el dinamismo de sus actividades exigen la regulación y formulación de nuevas normas de conducta. Pero en este punto tendemos a pensar mucho en códigos criminales y aparatos del Estado para el control y la vigilancia de las conductas que se apartan de la norma establecida, y poco en proyectos o instituciones que promuevan la solidaridad. Históricamente, las grandes religiones universales han proporcionado visiones de lo bueno que llevan consigo suficiente fuerza emocional como para impulsar algún tipo de acción, más allá de la casa y del barrio. En China, significativamente, no fue el confucianismo, con sus raíces en cultos ancestrales llenos de ritos familiares, sino el budismo —una religión mucho más universal— la que instituyó la caridad pública (CH'EN, 1964, pp. 263–264; GERNET, 1962, p. 101). En la Europa medieval, el cristianismo creó hospitales y posadas para los míseros transeúntes. De nuevo —y significativamente— la principal fuente de inspiración llegó de los desarraigados ermitaños y santos de los Siglos XI y XII, y, más tarde, de la paradigmática figura de San Francisco de Asís; pocas veces llegó de los prelados de la bien asentada y jerarquizada Iglesia (MOLLAT, 1987).

Por conducta moral se entiende, generalmente, el seguimiento de las normas y tabúes de la sociedad y también, en un sentido más positivo, «hacer buenas obras». Sin embargo, interpretado de manera más amplia, incluye todos los aspectos de nuestro comportamiento, desde la forma en que nos movemos hasta el tono de la voz, la forma de reír y de saludar o las reacciones que tenemos ante personas conocidas y extrañas. Detrás de la conducta está la disposición. Lo que hacemos —y especialmente la forma en que lo hacemos— depende en parte de nuestra disposición hacia el mundo y también de nuestra concepción del mundo: ¿engloba éste toda la ciudad o tan sólo nuestro barrio y nuestros familiares y conocidos?. Cuando usamos la expresión «calidad de vida» nos vienen a la mente imágenes visuales de amenidades tales como parques, escuelas, teatros o centros comerciales. Aunque ofuscado y pocas veces señalado, el verdadero significado de la palabra «calidad» tiene que ver con aquéllo humano (tolerancia, amabilidad) que pueda encontrarse en los contactos entre humanos en

lugares públicos. Los componentes físicos del lugar proyectan en parte la calidad de lo humano, porque su infraestructura es en sí misma una manifestación estético-moral. Las piedras «hablan». Los lugares influyen en las personas y éstas, por la forma en que habitualmente se comportan, dejan no sólo señales físicas sobre el lugar, sino también una casi palpable presencia de lo bueno y de lo malo.

A MODO DE CONCLUSION

Hace algún tiempo, los geógrafos hablaron de los seres humanos en tanto que «agentes geológicos», con una capacidad de impacto sobre la superficie terrestre parecida al ejercido por otras fuerzas de la naturaleza. Más tarde, pusieron el énfasis en los seres humanos en tanto que agentes culturales y, aún más tarde, a partir de 1960, empezaron a concebirlos como agentes psicológicos, guiados por esquemas e imágenes mentales. En este artículo me pregunto si ya no es hora de considerarlos explícitamente como agentes morales. Creo que las consideraciones morales han guiado siempre las obras de los geógrafos culturales y humanistas. «Man's Role in Changing the Face of the Earth» no es un título neutro, libre de valores. En el período 1930-1950, los geógrafos, al usar el concepto de ocupación secuencial, tendieron a poner el énfasis en el progreso. Desde entonces, sin lugar a dudas, nos hemos vuelto mucho más pesimistas y solemos ver casi cualquier cambio a gran escala, dictado por la economía moderna, como un cambio negativo. Carl Sauer, avanzado a su época, era consciente de la vertiente moral de sus puntos de vista. Hoy habría que preguntarnos si nuestro contemporáneo David Harvey no es también un moralista. ¿Puede uno ser un geógrafo social de los revolucionarios sesenta y setenta y no estar influenciado por Marx y, por tanto, no adoptar el fervor moral-progresista de aquel pensador?

Es humano desear lo bueno. En todas partes la gente quiere vivir bien. ¿Pero cómo podemos penetrar en los mundos que los seres humanos han creado sin un serio esfuerzo por comprender los distintos y variados significados del vivir bien? La geografía es, según una definición tradicional, «el estudio de la Tierra en tanto que morada de los seres humanos». Cada vez siento más simpatías por esta poco pretenciosa definición. En ella, el concepto clave es morada, hogar, a todas las escalas, desde la casa y el barrio hasta la misma Tierra. Para mí, este concepto tiene una gran connotación moral. Si pensamos seriamente en él, llegaremos a la conclusión de que la geografía no es sólo una ciencia física y una ciencia social, sino también una ciencia moral o, mejor dicho, una filosofía moral.

Diciembre 1987

BIBLIOGRAFIA

- BOSSUET, J. (1727), *Elévations à Dieu sur tous les mystères de la religion Chrétienne* (VI Semaine, XII Elévation), Paris, Jean Mariette.
- CALVIN, J. (1583), *The Sermons of John Calvin upon Deuteronomie* (Forth-Nine Sermon, July 30, 1555), London, H. Middleton.
- COMITO, T. (1978), *The Idea of the Garden in the Renaissance*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press.
- CH'EN, K. (1964), *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press.
- DUFFY, K. (1984), *Children of the Forest*, New York, Dodd, Mead & Company.
- FOUCAULT, M. (1973), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York, Vintage Books.
- FOUCAULT, M. (1977), *Discipline and Punish*, New York, Pantheon Books.
- FOUCAULT, M. (1980), *Power/Knowledge*, New York, Pantheon Books.
- GERNET, J. (1962), *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion 1250-1276*, London, George Allen & Unwin.
- LEE, R. (1969), «Eating Christmas in the Kalahari», *Natural History*, December.
- LEE, R.; DEVORE, I. (1968), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.
- LEGGÉ, J., ed. and trans. (1966), *The Four Books (Mencius)*, New York, Paragon Book Reprint Corp.
- LEIGHLY, J., ed. (1963), *Land and Life. A Selection from the Writings of Carl Artwin Sauer*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- MIYAZAKI, I. (1960), «Les villes en Chine à l'époque des Han», *T'oung Pao*, 48, pp. 378-381.
- MOLLAT, M. (1987), *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*, New Haven, Yale University Press.
- MUMFORD, L. (1966), *The Myth of the Machine: Techniques and Human Development*, New York, Harcourt, Brace and World.
- RADIN, P. (1957), *Primitive Man as Philosopher*, New York, Dover Publications.
- RASMUSSEN, K. (1929), «Intellectual Culture of the iglulik Eskimos», *Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924*, 7-1, pp. 62, 74-75.
- SAUER, C. (1938) «Theme of Plant and Animal Destruction in Economic History», *Journal of Economic History*, 20, pp. 765-775.
- THOMAS, W.L., ed. (1956), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- TUAN, Y.F. (1984), *Dominance and Affection: The Making of Pets*, New Haven, Yale University Press.
- TURNBULL, C. (1962), *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo*, Garden City (N.Y.), A Doubleday Anchor Book.
- WILLIAMS, R. (1973), *The Country and the City*, New York, Oxford University Press.
- ZIEGLER, G. (1966), *The Court of Versailles in the Reign of Louis XIV*, London, George Allen & Unwin.