



Políticas, ideologías, chamanes y espectros.

Para un análisis cultural del
consumo del agua en los hogares

José Ángel Bergua Amores

Profesor Titular de Escuela Universitaria. Departamento de Psicología y Sociología. Universidad de Zaragoza

E-mail: jabergua@posta.unizar.es

Papeles del CEIC
ISSN: 1695-6494



18
Octubre 2005

Resumen Políticas, ideologías, chamanes y espectros	Abstract Politics, Ideologies, Shamans and Specters
Además de los valores económico y biológico del agua existe el simbólico o sociocultural. A diferencia de aquéllos el valor sociocultural responde de un modo directo y más inmediato a las necesidades de la gente en su vida cotidiana. Respecto al agua de boca o doméstica tales necesidades han sido impuestas por el sujeto social hegemónico de nuestra época, el burgués, auxiliado por distintas ciencias y técnicas. En el artículo se hace un análisis genealógico de los valores adjudicados al agua por el burgués prestando atención al plan de ordenación de la sociedad que lo inspiró	Besides biological and economical values of water, there is the cultural one. The culture value satisfies in a more immediate way than biological and economical values the social necessities of people in their daily life. In the case of domestic water those necessities have been imposed by the hegemony of social class in our age, the bourgeoisie, helped by different sciences and technologies. This paper give a genealogical analyse of values assigned by bourgeoisie to water and underline the project of social order that have been inspired by those values
Palabras clave ideología, agua, biopolítica, sociosofía	Key words ideology, water, biopolitics, sociosophie

Índice

1	Entrada	2
2	El agua doméstica. De los números a los valores	4
3	El agua arquetípica.....	7
4	Genealogía de lo limpio	9
	4.1 Agua para disfrutar y limpieza en seco	9
	4.2 Limpieza que distingue y agua que vigoriza.....	10
	4.3 Las guerras contra los gérmenes	12
	4.4 La disciplina higiénica	13
	4.5 El lavado de la ciudad.....	14
	4.6 La limpieza en casa	15
5	Por un hacer no positivista	16
6	Salida	20
7	Bibliografía	23



1 ENTRADA

La cultura reside justamente en que nos tiene agarrados. No la llevamos auestas sino como una plaga, porque no sabemos qué hacer de ella si no es espulgarnos. Por mi parte, les aconsejo que la conserven porque hace cosquillas y lo despierta a uno

Jacques Lacan, *El seminario, libro 20, Aún*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 68.

Desde hace algún tiempo, algunos partidos políticos y ciertos científicos vienen utilizando la expresión “Nueva Cultura del Agua”. Con ella pretenden inspirar tanto un nuevo análisis como una nueva política que han de proyectarse sobre la realidad hidráulica española.

Pedro Arrojo, flamante Premio Goldman en el año 2004, profesor de Economía en la Universidad de Zaragoza y activista en distintas luchas desde el final del Franquismo, preside la Fundación Nueva Cultura del Agua, un *think tank* que indirectamente está influyendo en la actual política del Ministerio de Medio Ambiente español. Para Arrojo (2003: 187-198), los objetivos de la Nueva Cultura del Agua son: establecer el derecho al agua como un derecho humano más, preservar el derecho de las comunidades ribereñas a sus territorios y al uso sostenible de los ríos, cambiar la cultura de la explotación por la de la sostenibilidad, preservar los últimos ríos escénicos y salvajes, recuperar el buen estado de ríos lagos y humedales, renovar el concepto de interés general y de dominio público desde el paradigma de la sostenibilidad, racionalizar los usos productivos del agua desde una perspectiva económica y revisar el sistema concesional de aprovechamiento de los ríos.

Aunque Pedro Arrojo presida la Fundación Nueva Cultura del Agua, probablemente el inventor de la expresión ha sido el catedrático de Hidrogeología de la Universidad de Zaragoza Francisco Martínez Gil, compañero de luchas y amigo de Pedro Arrojo. Ellos dos, junto con otros destacados ecologistas fundaron en 1995 COAGRET (Coordinadora de Afectados por Grandes Embalses y Trasvases), por indicación de *Greenpeace*, para luchar contra los planes trasvasistas y defender a los pueblos amenazados por la construcción o recrecimiento de embalses (entre ellos los de Itoiz, Yesa, Biscarrués, Jánovas, Santa Liestra y Rialp, ubicados todos ellos en los Pirineos). Gracias a COAGRET los distintos movimientos antipantano que espontáneamente se fueron creando en las zonas afectadas obtuvieron apoyo



político y técnico para enfrentarse a la Administración. Hoy esos movimientos han obtenido la mayoría de edad y tienen un discurso propio, en parte diferente al del movimiento ecologista. Ese nuevo discurso ve en la construcción de pantanos una agresión más en la larga y penosa dominación de los pueblos por las ciudades (Bergua, 2004).

Francisco Martínez Gil ha escrito sobre la Nueva Cultura del Agua de un modo parecido a como lo ha hecho Pedro Arrojo. Sin embargo, ha añadido observaciones acerca de las propiedades culturales del agua. En efecto, para Martínez Gil (1997: 25 y ss) los ríos apaciguan el espíritu, proporcionan distintas clases de disfrutes (el baño, la pesca, el descenso de aguas bravas, etc.) y son generadores de identidad (como ha sucedido con el Ebro en Aragón).

Si hacemos caso a lo que escriben Pedro Arrojo y Francisco Martínez Gil, da la impresión de que la Nueva Cultura del Agua hace referencia tanto a un nuevo programa político que ha de inspirar la gestión del agua, como a un reconocimiento de que los ríos y sus aguas estimulan distintas clases de actividades, sociabilidades y sensibilidades. Aunque ambas sugerencias supongan un avance respecto al punto de vista que hasta hace bien poco ha inspirado la acción del Gobierno y la opinión pública españolas, para un científico social aún no son del todo satisfactorias.

En primer lugar, porque con la equiparación de la cultura a una ideología que ha de inspirar la acción de la Administración se está politizando demasiado rápida y precipitadamente una noción, la de cultura, que para ciertos antropólogos y sociólogos, más que un instrumento manipulable a voluntad, es la base de nuestro comportamiento y, por lo tanto, anterior a cualquier voluntad. Esto no quiere decir que no se pueda intervenir en la cultura para cambiar tal o cual comportamiento. Significa más bien que hay que ser cautos pues, al ser la cultura algo que precede y excede cualquier voluntad, las acciones que decidamos emprender pueden dar lugar a resultados o reacciones imprevistos e incluso no deseados.

Y en segundo lugar, la Nueva Política del Agua es insatisfactoria porque con la aceptación de que los ríos son fuente de sociabilidad e imaginación, parece aceptarse que las propiedades culturales del agua sólo llegan hasta los límites del orden urbano. Este límite no puede ser aceptado porque las aguas que circulan por las ciudades y por los hogares también son culturales, más que mero H₂O.

El presente artículo propone superar los límites mencionados pensando el asunto del consumo doméstico de agua desde parámetros no economicistas ni bio-



logicistas. Puestos a ponerle una etiqueta, el enfoque bien podría ser calificado de “culturalista”.

Sin embargo, el artículo trata, al final, dos asuntos que apuntan más allá de la polémica acerca del agua. Por un lado, se cuestiona el estilo habitual de intervenir que protagoniza la Administración y se muestra la posibilidad de usar modos de hacer distintos. Modos más flexibles, abiertos e imaginativos que deben estar en consonancia con las complejas y difusas atmósferas culturales que envuelven la percepción del agua. Finalmente, se sugiere usar la noción derrideana de “espectro” para comprender mejor lo cultural que queda suplantado y/o traducido por ideologías como la “Nueva Cultura del Agua”.

Pero antes de llegar a esos laberintos “culturalistas” será conveniente introducir el problema del consumo de agua de la mano de puntos de vista positivistas.

2 EL AGUA DOMÉSTICA. DE LOS NÚMEROS A LOS VALORES

Según las mediciones de la Administración, el agua destinada al consumo urbano se ha estimado que suponen un 14% del total. Poca cosa si tenemos en cuenta que los regadíos requieren un 80%. Sin embargo, la misma Administración ha sugerido que en los próximos años el consumo de agua en los hogares puede aumentar un 46%. Es por eso que el movimiento ecologista primero y la Administración ahora han intentado persuadirnos de la necesidad de racionalizar nuestro consumo cotidiano de agua.

En esa línea iba la campaña “Zaragoza, ciudad ahorradora de agua” lanzada en 1998 por la Fundación Ecología y Desarrollo. La experiencia no era nueva (Postel, 1994: 118-119) pues ya en México D.F. se había desarrollado una campaña que pretendía reducir una sexta parte el consumo de agua *per capita*, en Pekín se habían establecido cupos de consumo, en Melbourne se había logrado a comienzos de los 90 volver a las cifras globales de consumo de 1980 controlando el consumo industrial así como el incremento anual de la demanda doméstica y en Tucson (Arizona) se había ido algo más allá al decidir penalizar el césped y promocionar los paisajes xerofíticos, con vegetación de secano. Estos ejemplos demuestran que el interés del movimiento ecologista por controlar la demanda de agua, y más exactamente el consumo doméstico, está siendo promocionado por los mismos poderes públicos. Sin embargo, para ser efectivos en la propuesta de campañas de ahorro es



necesario averiguar lo mejor posible qué usos tiene el agua en los hogares. En este frente el movimiento ecologista también ha producido información interesante.

Según Heras Fernández (1998) el consumo de agua en la Comunidad de Madrid oscila entre los 92 litros por habitante y día del barrio de Tetuán y los 345 litros del de Moncloa, más bajo por lo tanto que el estimado para Zaragoza (400 litros –aunque las estimaciones más reciente andan en torno a los 200 litros–). En los últimos años los usos de esa agua no han cambiado mucho. En 1994 un 20% era destinado al aseo personal, otro 20% era desaguado por el retrete, un 10% se usó en el baño o la ducha, un 13% sirvió para finalidades alimentarias, un 20% fue a parar a la lavadora, el 12% se utilizó para el lavado de la vajilla y un 10% fue destinado a otros usos. Datos más recientes permiten concluir que sólo un 4% del agua que entra en el hogar tiene que ver con la alimentación, que hay un 10% destinado a riego y que un 86 % esta asociado a la limpieza. Pero no se trata de la limpieza de la vajilla, la ropa o la casa, que apenas llega al 23% del agua usada, sino de la limpieza corporal. Ésta tiene lugar en una pieza, el baño, que absorbe el 62% del agua que llega a cada casa. Hace unos años, la Confederación de Asociaciones de Vecinos del Estado había ofrecido datos similares a los mencionados. Mostró que el 17% del agua se consumía en la cocina, el 67% en el baño, el 3% se destinaba a beber y a comer y el 13% tenía por finalidad la limpieza y el riego. En 1994 el mismo Ministerio de Obras Públicas (entonces también de Medio Ambiente) ratificaba las pautas descubiertas por los ecologistas al concluir que el “consumo humano diario” de agua era de 5 litros para cocina y bebida, 25 litros para lavar la vajilla y hacer la colada, 50 litros para la higiene personal y 50 litros para la cisterna del retrete.

Como se observa, las mediciones mencionadas difieren en la evaluación de la cantidad media de agua que llega a los hogares así como en los porcentajes asignados a los distintos usos y consumos. Sin embargo, en todos los casos se comprueba la mayor importancia cuantitativa que tiene el agua destinada al aseo y limpieza corporal.

Para un consumo más eficiente los ecologistas han sugerido distintas medidas. La “tecla de ahorro” en las cisternas del WC permitiría pasar de descargas de 8 ó 10 litros a otras de 3 lo que supondría un ahorro de 10.000 litros por persona y año. Las lavadoras que detectan automáticamente la cantidad de ropa a lavar y consumen en proporción a la carga introducida (hay ya muchos de estos modelos en el mercado) permitiría a una familia de tres personas el ahorro de 15.660 litros al año.



Los lavavajillas de bajo consumo (también se comercializan cada vez más) permitirían ahorrar en cada hogar 5.750 litros al año (1.916 litros per cápita si suponemos hogares compuestos por 3 personas). Por último, los difusores de ducha y grifos, que permiten pasar de 10 a 3 litros de caudal por minuto, podrían permitir ahorrar, respectivamente, 5.400 y 10.950 litros por persona al año. En total 33.486 litros al año menos per cápita, lo que supondría un ahorro de, al menos, el 15% del agua destinada al consumo doméstico¹. Se trata de un porcentaje de ahorro más que aceptable y muy similar al ya logrado en otras ciudades del mundo aunque, en algún caso, utilizando estrategias diferentes. En Waterloo, Canadá, se logró un ahorro del 10%, en Jerusalén el descenso del consumo entre 1989 y 1991 fue del 14%; en Boston se llegó hasta el 16%, lo que supuso volver a las cifras absolutas de 1960 y en la ciudad Indonesia de Bogor con una gran subida del precio del agua se logró entre 1988 y 1989 disminuir hasta un 30% el consumo (Postel, 1994: 118-119)

No conviene seguir ofreciendo datos. Lo más importante de la información que nos proporcionan las instituciones y el movimiento ecologista es que el consumo de agua en los hogares, aun siendo mucho menor que el destinado a los regadíos, es importante y tiende a crecer. No sólo eso, todos los informes coinciden, como ya se ha subrayado, en que es el baño la pieza de los hogares que más cantidad de agua requiere y que tiene como finalidad el aseo personal. A partir de esta constatación se han activado estrategias de ahorro más o menos imaginativas que, como sucedió con la impulsada en Zaragoza, contaron con la colaboración de fabricantes de electrodomésticos, fontaneros, arquitectos, constructores, etc. La iniciativa tuvo un gran éxito y era necesaria. Sin embargo, eso no significa que se hubiera acertado en el diagnóstico.

La campaña sugería distintas medidas y proponía acuerdos entre los agentes sociales para crear una "nueva cultura del agua". Como ya he avanzado antes, no se puede hablar de un modo tan voluntarista de la cultura. Como si fuera algo que se puede transformar simplemente convenciendo a las gentes de lo razonable que resulta cambiar de hábitos. Semejante actitud suele ser más propia de la Admi-

¹Según otro estudio citado por el *Heraldo de Aragón* (15 de octubre de 1995) el ahorro por hogar, teniendo cuidado en cerrar el grifo al afeitarse, lavarse los dientes o fregar los platos y lavando el coche con cubo y esponja en lugar de con manguera, sería de 75.000 litros. Y según el antiguo MOPTMA (Ministerio de Obras Públicas, Transporte y Medio Ambiente) del Gobierno Popular, simplemente arreglando un grifo en mal estado se pueden llegar a ahorrar hasta 150 litros diarios.



nistración pues está acostumbrada a creer que se pueden construir y reformar culturas a base de leyes. Es precisamente esa mentalidad la que ha facilitado la invención del Ministerio correspondiente y la creación de Academias de distintas clases para circunscribir ciertos hábitos, hablas, creencias, etc. y ponerlos al servicio de ciertos fines (Bueno, 1996). Sin embargo, sorprende y alarma bastante que esa misma actitud la tengan los ecologistas pues conocen perfectamente los perversos efectos de actitudes ingenieriles similares. De ahí, entonces, la necesidad de considerarnos más modestamente, no sólo frente a la naturaleza, como sugiere el ecologismo, sino también y sobre todo frente al conjunto de valores, hábitos y creencias que forman parte de nuestra vida cotidiana y nos constituyen como habitantes de la sociedad contemporánea.

Por lo que respecta al agua doméstica de lo que se trata entonces es de averiguar qué clase de asociación se ha establecido con el aseo personal y a qué valores o creencias remite. Sólo después de tomar nota de ello debería valorarse como actuar. Es cierto que la campaña “Zaragoza, ciudad ahorradora de agua” no consideró ninguna variable cultural y que, a pesar de eso, fue un éxito. Sin embargo, es bastante probable que, acabada la campaña, sus razonables eslóganes se disuelvan rápidamente en la infraestructura ideoafectiva que nos constituye como sujetos. De lo que se trata entonces es de sentar las bases para la realización de un diagnóstico cualitativo más ambicioso y quizá, por eso mismo, más efectivo.

3 EL AGUA ARQUETÍPICA

El nivel simbólico más profundo del agua es arquetípico. Como ha señalado Eliade (1992: 112-117) “las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades”, “son el depósito de todas las posibilidades de existencia”, origen informe del que surgen las formas. Para los *kogui*, pueblo amerindio, la naturaleza primordial es el mar-madre: “Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro, no había ni sol ni luna ni gente ni animales ni plantas. El mar estaba en todas partes: el mar era la madre. Ella era espíritu de lo que iba a venir. Y ella era pensamiento y memoria” (Ortiz Osés, 1996: 64). Del mismo modo, en los *Vedas*, las aguas reciben el apelativo de “maternas” pues se considera que circula como lluvia, savia, sangre y leche dando vida al mundo (Cirlot, 1997: 68). Por su parte, Gimbutas (2001: 11-12) sugiere que el hecho de que la vida humana comience en el agua del vientre de la mujer permitió en las sociedades pre-indoeuropeas vincular a la Diosa con cualquier clase de



aguas. Las formas circulares y líneas onduladas simbolizan precisamente las aguas amnióticas y el cordón umbilical.

Sin embargo, las aguas no sólo evocan la vida y el origen de las formas. En realidad, el agua suele ser representada ambivalentemente, como medio de seguridad y peligro: dadora de vida y asesina. Por eso las cosmogonías relativas a la creación aluden siempre a una conjura de su original, informe y peligrosa elementalidad y siempre, con una división, el dios solar hace espacio para la creación. Sin embargo, para mantener ese orden cósmico muchas divinidades asociadas al agua exigirán grandes sacrificios a los hombres, caso de Poseidón y Neptuno entre los griegos y romanos, Indra entre los indios y, como han observado Valderrama y Escalante (1989) en su investigación de las comunidades hidráulicas andinas, Mallku T'inkai entre los quechuas.

Por otro lado, la imaginación del poeta a menudo se ha servido del agua y de ciertos mitos a ella asociados para manifestar mejor sus emociones. Si seguimos a Bachelard (1993) dos parecen haber sido las imágenes más utilizadas por los poetas. En primer lugar, una imagen superficial, el “agua clara y primaveral”, morada de las ninfas y nereidas. Fue precisamente esta clase de aguas la que permitió a Narciso tomar plena conciencia de su dualidad existencial y le incitó pasar del mundo de las esencias (“me amo tal cual soy”) al de las apariencias (“soy tal cual me amo”), decisión ésta que obligará a hacer depender de lo bello el resto de categorías. Pero el poeta también se ha referido a otras aguas, las “pesadas”, “profundas” y “negras” que ha solido asociar a la muerte y a una figura femenina de aspecto menos apacible, tal como sucede en Poe. De ahí la importancia de Caronte, el barquero que en las mitologías griega, etrusca y romana cargaba su barco con las almas de los infiernos; y de ahí también la importancia de Ofelia, el trágico personaje de *Hamlet* que se ahoga en un río al intentar adornar con flores un sauce de la orilla.

Pero la cualidad arquetípica del agua que más cotidianamente vive la gente tiene que ver con su eficacia para limpiar lo sucio y para purificar lo impuro (Illich, 1989: 54-57). Su capacidad para limpiar viene dada por su poder para hacer desprender y arrastrar lo que se pega a la gente, sus ropas o sus calles y ha sido encomendada desde el siglo XIX a la higiene y a la ingeniería hidráulicas. Y su utilidad para la purificación tiene que ver con su capacidad para penetrar hasta el ser y transmitir su frescura, claridad y pureza (Bachelard, 1993: 214-227); de ahí el sentido del bautismo, que simboliza la muerte y renacimiento espiritual.



4 GENEALOGÍA DE LO LIMPIO

La cualidad simbólica del agua que más cotidianamente se vive tiene que ver con su eficacia para limpiar lo sucio y para purificar lo impuro. Su capacidad para limpiar viene dada por su poder para hacer desprender y arrastrar lo que se pega a la gente, sus ropas o sus calles y su utilidad para la purificación tiene que ver con su capacidad para penetrar hasta el ser y transmitir algo más espiritual, quizás hasta religioso.

Aunque la limpieza-material y la pureza-espiritual han sido, y son todavía en algunas culturas, caso de la India, dos caras de una misma moneda, ya no lo son en Occidente. Como vamos a comprobar, el valor profano y científico de lo limpio se ha exorbitado de su matriz originaria y el valor religioso de lo puro parece haberse desvanecido. Sin embargo, ese resto religioso no ha desaparecido, sólo se ha metamorfoseado. De modo que sigue permitiendo connotar lo limpio en términos de pureza. Para comprobarlo será necesario ver los encuentros y desencuentros habidos entre el agua, lo limpio, el estatus, la biopolítica, etc.

4.1 *Agua para disfrutar y limpieza en seco*

En la Edad Media europea el agua estaba muy presente en la vida pública de las ciudades pero su uso no estaba asociado a la higiene, como lo estará desde el siglo XIX, sino a la fiesta, el juego y el placer (Vigarello, 1991: 44-55). En efecto, en las casas de baños hombres y mujeres se mezclaban desnudos en las aguas hasta que a finales del siglo XIV se instauró la separación de sexos. La libertad erótica que tenía lugar en estos lugares trajo en muchos casos consigo otras explosiones instintivas, como la de la agresividad y en general un ambiente festivo de transgresión (decían los bañeros alemanes del siglo XV: “agua por fuera, vino por dentro estemos contentos”) que en muchas ocasiones escandalizó a la Iglesia. La íntima relación que observamos actualmente entre el agua y la salud no existía entonces. El principal problema sanitario de la época eran los piojos y a quitárselos, en seco, se dedicaban gran parte del tiempo niños o adultos e incluso “despiojadoras profesionales”. Para mantener una buena salud corporal se entendía que era necesario controlar el flujo de los humores y esto se opinaba que podía conseguirse con una correcta alimentación. El agua se utilizaba por las mañanas para lavar las manos y humedecer los ojos pero su función estaba más influida por las recomendaciones de los sacerdotes —en el caso de las gentes— y la voluntad de guardar ciertas aparien-



cias –en la incipiente sociedad cortesana (Elias, 1993) – que por lo que pudieran decir los médicos.

Tras las pestes que asolaron Europa en el ocaso de la Edad Media la medicina de la época acabó con el valor lúdico del agua, algo que probablemente agradó a la Iglesia, pues la responsabilizó de la enfermedad, motivo por el que se ordenó el cierre de las casas de baños y se favoreció la aparición de una limpieza seca. Como se argumentó en la época, “conviene prohibir los baños porque al salir de ellos la carne y el cuerpo son más blandos y los poros están más abiertos por lo que el vapor apestado puede entrar rápidamente hacia el interior y provocar una muerte súbita, lo que ha ocurrido en diferentes ocasiones” (Vigarello, 1991: 22). Así que en esta época de pestes los peligros son la blandura y la natural permeabilidad del cuerpo, que el agua aumenta, pues facilitan los desajustes internos y la entrada de enfermedades. Para evitar los riesgos derivados de la porosidad de la piel, además de desaconsejarse el baño, se recomendaba cubrirla con sal, aceite o cera. Y en lugar del lavado matutino, lo prudente era quitar la mugre del rostro y ojos con un trapo blanco. Por lo que respecta a la limpieza íntima lo recomendable era no bañarse con agua sino cambiarse de traje y de ropa interior.

4.2 Limpieza que distingue y agua que vigoriza

Desde el siglo XVI, con el acortamiento de los guerreros y la aparición de los buenos modales (Elias, 1993), la norma cultural de la limpieza seca conectará con lo blanco que, a su vez, connotará estatus. En efecto, la ropa blanca se convertirá en el objeto de una doble referencia, la de la sensación de no tolerar la presencia de la transpiración y la de la mirada que valora a través de la blancura de las camisas la limpieza de las personas. Así que la ropa interior blanca sirvió tanto para lavar en seco los sudores del cuerpo como para exhibir distinción. Este deslizamiento semántico de lo “limpio-blanco”, que pasó a connotar apariencia, distinción y elegancia aristocráticas, se asentará definitivamente en el siglo XVII. Y afectará no sólo al vestuario sino a las partes visibles del cuerpo ya que el rostro y los cabellos serán cubiertos con polvos que blanquearán y perfumarán a los nobles.

El retorno al uso del agua, y con él a las abluciones y las inmersiones, se produce en el siglo XVIII entre los nobles pero no asociado inicialmente a la limpieza sino de nuevo a lo lúdico. Una vez olvidados los miedos inducidos por la peste la ociosa nobleza rescatará el placer y la sensualidad que produce el contacto con el



agua caliente. Además, según la nueva medicina, resultaba aconsejable porque hacía circular los humores y evitaba la acumulación de secreciones. El reencuentro de lo lúdico y el agua permitirá también la aparición del bidé en la corte parisina, aunque también parece que influyó en la generalización de su uso el interés de las señoras por competir con las cortesanas que habían introducido este progreso. Por otro lado, en los hoteles de lujo se crearán “apartamentos excusados”. En los dos casos parece que, además de lo lúdico y de lo limpio, lo privado asociado a lo íntimo tenderá poco a poco a hacerse un hueco entre el barroquismo de la ostentación. No obstante, para que tengan lugar los cambios que aquí de momento sólo se insinúan será necesaria la llegada de un hombre nuevo, el burgués.

En el mismo siglo XVIII comienza a popularizarse entre los afanados burgueses el uso del agua fría, que todavía no sirve para limpiar sino para poner fuerte y vigorizar los cuerpos y el organismo. Así, el Emilio de Rousseau será lavado en un líquido cada vez más frío hasta que se acostumbre a un agua incluso helada y el mismo Benjamin Frankin, ese personaje que encarnara el espíritu del acto capitalista puro (Weber, 1985), practicaba los baños de agua o de aire fríos por las mañanas².

Será este espíritu activo y enérgico el que proponga también acabar con los artificios y devolver a las pieles y cabellos sus colores naturales así como olores distintos, por lo que frente a los perfumes de origen animal se divulgarán los vegetales. Para ello se apoyarán en sesudas observaciones de ciertos enciclopedistas que desaconsejaban, por higiene, el uso de tantos polvos y pinturas. De este modo, lo limpio se desvinculará de la ostentación cortesana y pasará a formar parte de los manuales de higiene escritos por los médicos que, a su vez, permitirán legitimar el austero carácter cultural burgués. Pero aún falta un pilar más para llegar nuestro actual concepto de limpieza, la salud.

² Hay aquí un flanco político relacionado con el ascetismo protestante que no conviene olvidar. Lo expuso Fromm (1981: 97-126). Es sabido que Lutero libera al cristiano de la autoridad espiritual, al permitirle interpretar de un modo autónomo los textos sagrados. Sin embargo esta libertad será sólo aparente pues Lutero también recuperará a ese omnipotente y despótico dios de los judíos que tiene todo decidido de antemano y que inducirá una fe que será sinónimo de sumisión. Con la recuperación de este terrorífico dios la estabilidad del orden jerárquico será apuntalada desde lo más profundo del alma de los fieles. Más tarde Calvino acrecentará el sentimiento de impotencia e insignificancia individuales impulsando una búsqueda compulsiva y siempre vana de certidumbre que instituirá en las almas del hombre moderno una duda insoluble y que se resolverá en una obediencia sin límites. (Fromm, 1981: 97-126). Para un análisis de la crisis de éstas y otras características de la subjetividad moderna véase Bergua (2005: 157-186).



4.3 Las guerras contra los gérmenes

Uno de los discursos que, desde finales del XIX, más ha intervenido en la legitimación de la pedagogización higiénica fue la microbiología pasteuriana que supuso un auténtico cisma científico y político en la época (Latour, 1991). Con ella limpiar significó y significa trabajar para barrer o expulsar microbios invisibles pero monstruosos dotados de una gran capacidad para penetrar en los cuerpos y hacerlos enfermar. Se dirá también que la parte del cuerpo que más se debe cuidar de la invasión de los microbios, enjabonándola varias veces al día, es la mano, que lo toca todo. Cuando más tarde los microbiólogos escriban que los organismos están, en la mayor parte de los casos, perfectamente preparados para resistir el embate de los microbios portadores de enfermedades, los higienistas, en lugar de relativizar el asunto de la limpieza, darán una dimensión épica a su batalla por la salud. No debe sorprender el sentido bélico adjudicado al logro de la limpieza pues actualmente, desde el Primer Congreso de Detergentes que se celebró en París en 1954, la publicidad de esos productos intenta atrapar del mismo modo a los consumidores: aterrorizándolos con padecer toda clase de enfermedades si no se usan (Escudero, 1998: 101-105).

El interés de los Estados Modernos por la higiene, la morbilidad, la fecundidad, la seguridad social, etc. forma parte de una "biopolítica" que tiene como misión el hacerse cargo y regular en términos positivos la vida humana misma. Este singular modo de ejercer el poder, al conceder tanta importancia a la vida, dará lugar a un nuevo derecho. Si en el Antiguo Régimen el Soberano lo administró utilizando activamente la muerte ("haciendo morir") con los Estados Modernos el poder se aplicará sobre la vida ("haciendo vivir") (Foucault, 1992: 247-253). Pues bien, es esta estrategia biopolítica que intenta aumentar la vitalidad de las muchedumbres la que impulsará una transformación radical del desordenado hábitat urbano engendrado con la industrialización. Y es que, del mismo modo que el burgués siente la necesidad de vigorizar el propio cuerpo y ordenar sus costumbres piensa que la vida de la nueva sociedad debe ser regulada y controlada. De modo que el peligro definido por la microbiología no será un asunto privado, individual, sino más bien social y de él deberá ocuparse el Estado. Por otro lado, la mirada médica proyectada sobre la ciudad en el siglo XVIII y avalada por los burgueses recibió también el beneplácito de los fisiócratas pues comenzaron a evaluar la importancia del "capital humano" en la riqueza de



las naciones. Tuvo además en los ingenieros, más que en los arquitectos, la ayuda técnica que requería. Sin embargo el nuevo concepto de limpieza fue más complejo.

4.4 La disciplina higiénica

Dice Illich que la localización de la insalubridad se efectuó no con la vista sino con el olor y que los primeros restos que se decidió expulsar de la ciudad fueron los de los muertos. Después la emprendieron con las clases bajas. Más exactamente con sus desordenadas e inmorales costumbres. De este modo los higienistas concluyeron que “los pobres son aquellos que huelen con particular intensidad y, adicionalmente, no notan su propio olor” (Illich, 1989: 99). Así que fue por una redefinición de lo que son buenos y malos olores por lo que comenzó a instaurarse el nuevo valor de lo limpio y se inició la domesticación higiénica de las masas. Para ello se crearon de nuevo baños públicos que con el tiempo, fueron individualizados y en prisiones e internados se ordenó un baño de lluvia cada 15 días y otro de pies cada semana. El agua templada se convirtió así en un “detergente” contra el mal olor y el jabón fue asociado por primera vez con el lavado del cuerpo.

No obstante, a pesar del empeño puesto por los higienistas, aún costó 200 años convencer a las clases bajas de que el olor a mierda resultaba insoportable. Conviene recordar que hasta hace unas cuantas décadas los niños han sido apartados con frecuencia del agua y que algunos adultos no han sido bañados hasta morir. Hoy las campañas educativas parece que han logrado vencer todas las resistencias y dar lugar a un individualismo pulcro. Introducido en ese armazón caracterológico el sujeto “se siente obligado a vivir en un espacio sin cualidades y espera que todas y todos los demás permanezcan dentro de su propia piel. La idea de que sus orígenes puedan ser notados es embarazosa para él y otros le producen asco si huelen” (Illich, 1989: 101).

Quizás el éxito de la pedagogización higiénica de las gentes permita en parte explicar por qué un indio dedica un 1% de los 25 litros de agua que consume diariamente al WC mientras el europeo medio orienta a ese uso el 32% de los 150 litros que gasta cada día.



4.5 El lavado de la ciudad

Dejemos provisionalmente de lado los cambios habidos en los hogares modernos y volvamos al plan biopolítico. Veamos en concreto en qué tipo de espacio público se decidió inscribir al individuo desodorizado y pulcro, sin atributos, promocionado por el burgués.

Antes de que se inventara la necesidad de asear el espacio urbano en la Edad Media las ciudades eran “limpiadas” por los puercos. Quiere esto decir, entre otras cosas, que las ciudades y sus gentes eran, antes de que la Ilustración trajera la higiene, ciudades y gentes olorosas, con “aura”, y que ese pestilente olor formaba parte de la vida cotidiana. Conviene recordar que en 1530 el manual de las buenas costumbres de Erasmo decía que no es correcto saludar a quien orina y defeca, y que en 1598, en la corte de Braunschweig se ordenaba que “nadie ensucie con orina u otras porquerías las escalinatas, las escaleras, los pasillos y los aposentos antes, durante o después de las comidas”. Así que hasta bien entrada la era de la sociedad cortesana el hacer las necesidades en el espacio público era habitual. Aún entre los siglos XVII y XVIII otro gran moralista, La Salle, seguía insistiendo en que “en el caso de las necesidades naturales la decencia manda (incluidos los niños) que no se las satisfaga más que en los lugares en que no pueda ser visto” (Elias, 1993: 173-184).

Tanto interés en subrayar asuntos que hoy consideramos asociados al sentido común obligan a recordar y tomarse en serio el hecho de que, en otro tiempo, los hombres tuvieron en muy alta estima los deshechos corporales con los que convivían. De hecho la medicina antigua ensalzó la capacidad de toda clase de excrementos y orines para curar enfermedades y reprobó la contención. Pero es que además en el lenguaje ordinario, en poemillas satíricos y en fiestas como las del carnaval las referencias a cagadas y meadas eran constantes. En realidad esta positivización de orines y boñigas formó parte de un complejo cultural popular que afirmaba la materialidad y corporalidad de la existencia oponiéndola al exceso de espiritualidad y reprobación de los instintos que primero el cristianismo y luego el burgués respaldaron (Bajtín, 1990). De ahí que la curva civilizatoria iniciada en el siglo XVI encontrará gran resistencia y necesitara divulgar normas de comportamiento como las antes mencionadas. Pero es que al heredero de ese impulso civilizatorio, el burgués, también le costará apartar a las gentes de sus cuerpos (Guerrand, 1991). De



hecho aún hoy permanecen en expresiones, juramentos, bromas y ciertas fiestas ese arcaico y grotesco interés por las excrecencias³.

Para el borrado de ese aura en otro tiempo tan apreciada los modernos decidieron utilizar por primera vez en la historia el agua, también aquí dotada de propiedades detergentes. Hay que recordar que la traída de agua a las ciudades y las redes de alcantarillado para las aguas naturales, las de lluvia, han existido en el mundo antiguo. En Roma, aunque la expansión de la ciudad requirió la construcción de hasta 9 grandes acueductos que traían 10 veces más agua para cada romano que Londres, Frankfurt o París en 1936, no se disponía de alcantarillado para las “aguas negras” residuales. Y es que para inventarlo hacía falta disponer del concepto de “circulación” que resultaba extraño para los antiguos. El primer líquido al que se le advirtió esta propiedad circulatoria fue la sangre ya en 1288 pero será Harvey a comienzos del siglo XVII quien fascinará y escandalizará con su descripción de la circulación de la sangre. Más tarde, desde 1750, el nuevo concepto fue utilizado por los economistas, que empezaron a hablar de la circulación de la riqueza y del dinero. En el siglo XIX algunos arquitectos británicos comenzaron a hablar de las ciudades utilizando la misma metáfora. De hecho, en 1842 Edwin Chadwick elaboró un informe sobre las condiciones sanitarias de la población trabajadora inglesa e imaginó una ciudad que, como el cuerpo, permitiría la circulación del agua por su interior y su abandono como “aguas negras”. Redefinió la ciudad al descubrir la necesidad de ser constantemente lavada” (Illich, 1989: 79).

4.6 La limpieza en casa

Vistos el tipo de espacio urbano y la clase de individuos contruidos solidariamente por médicos, burgueses, arquitectos y moralistas conviene echar un vistazo, ahora sí, al santuario del hombre moderno, su casa. A nivel doméstico, el agua interviene, además de en la limpieza del cuerpo, en la de la casa. La cocina y el baño, las dos piezas que más limpieza y pulcritud exigen, son metáforas de ciertas zo-

³ Véase al respecto un texto anónimo del siglo XIX que durante muchos años tuvo Dalí como libro de cabecera: “Fragmentos del Arte de tirarse pedos o Manual del Artillero Socarrón, por el Conde de la Trompeta, médico del Caballo de Bronce para personas estreñidas”, (Dalí, 1996: 243-253) Folletos de esta clase parece que eran muy populares después de la misma Revolución Francesa. Más allá de la anécdota convendría profundizar en las razones psicoanalíticas de la ambigua relación que el occidental tiene con los excrementos. En relación a esto véase Freud (1980: 51 y 63) y Laporte, (1977).



nas del cuerpo así como metonimias de los *inputs* que ingiere (valorados positivamente) y de los *outputs* que expulsa (valorados negativamente) (Ibáñez, 1994: 12-35). En efecto, la cocina es metáfora de la boca y metonimia de la alimentación, mientras que el baño es metáfora del ano y metonimia de los excrementos. Para limpiar, en uno y otro sitio, se utilizan, respectivamente, aguas mezcladas con lejía y con amoniaco, éstas últimas más olorosas (por lo tanto más trabajadas culturalmente) para contrarrestar mejor la mayor suciedad simbólica del baño (Recio, 1986: 59-63). No obstante, en las dos piezas la fiebre higienista ha inducido desde principios de siglo el uso de similares materiales, no porosos y generalmente artificiales, que impiden la acumulación de gérmenes así como colores claros y brillantes que delatan fácilmente la aparición de la suciedad (Lupton y Abbott Miller, 1996: 430). Por otro lado, la cocina es una pieza cada vez más abierta al resto de la casa mientras que el cuarto de baño, desde su generalización a finales del siglo pasado, ha permanecido excluido, incluso cerrado con llave. Gracias a los avances de la fontanería, urgidos por la reforma higiénica, el cuarto de baño ha experimentado en lo que va de siglo grandes cambios. El retrete pasó al interior de la casa, la tina destinada al baño se inmovilizó en un cuarto específico y desaparecieron las palanganas y orinales. Pero esta precaución para con las secreciones corporales no fue sólo inspirada por el fundamentalismo higiénico de nuestro siglo. Han intervenido otras determinaciones simbólicas. En efecto, si comer es un acto puro que puede y debe ser exhibido en público cagar es un acto que debe ser desterrado a la intimidad a pesar de que los nobles de antaño solían hacer recepciones públicas en sus sillones agujerados. Todo esto quiere decir que las oposiciones cocina/baño, boca/ano y alimentos/excrementos se alimentan decisivamente del par moderno público/privado⁴.

5 POR UN HACER NO POSITIVISTA

Después de esta breve genealogía de los valores del agua de boca, se habrá comprobado que este elemento natural ha sido inscrito en ciertas estrategias

⁴ La distinción público/privado es bastante más compleja pues involucra muchas dimensiones. Aquí sólo tenemos en cuenta una que, en cierto modo, enlaza con los análisis de Elias (1993). En las antípodas de este tipo de análisis está, por ejemplo, el de Hirschmann. Si en la premodernidad frente a la vida activa o pública se colocaba la vida contemplativa, al margen del mundo, en la modernidad a la vida activa pública se opondrá la privada. Una llevará al individuo a participar políticamente. La otra, con el tiempo, le llevará a buscar el enriquecimiento (Hirschman, 1982: 14-16).



de aseguramiento para conjurar ciertos peligros simbólicos. En efecto, la limpieza y pureza, tanto del cuerpo como del espacio urbano, forman parte de un intento biopolítico de ordenar las sociabilidades urbanas y disciplinar a los individuos puesto en marcha desde la Revolución Industrial. Para el diseño y ejecución de ese plan el sujeto social hegemónico de nuestra era, la burguesía, ha contado con valiosos aliados (médicos, microbiólogos, urbanistas, etc.) y con una intrincada red de valores, hoy patrimonio del sentido común, en la que se vincula lo limpio a la moralidad, la intimidad, el orden público y la higiene, se confiere al agua la máxima importancia en todos esos ámbitos y se convierte a jabones, detergentes, lejías, amoniacos etc. en productos que intensifican sus propiedades. Tal es la importancia de la limpieza hoy en día que no sería exagerado decir que los rituales cotidianos asociados a ella han heredado la misma clase de imaginario, la aspiración a la pureza y la reprobación del cuerpo real (no el idealizado y positivizado que se nos exhibe constantemente), que antaño cargara en la religión. Además, en los dos casos, la mujer, ese ser congénitamente impuro para ambas propagandas, es el blanco preferido.

Tras lo expuesto hasta aquí quizás al lector le asalten preguntas como las siguientes: “¿Qué utilidad tiene el 'mapa cognitivo' que se me acaba de presentar?”, “¿Acaso debo entender que es necesario comenzar a deconstruir el universo simbólico de la limpieza y el imaginario de la pureza para que la ciudad no pida más recrecimientos ni construcciones de embalses y para que el agua siga cumpliendo la función de mantener la homeostasis del sistema ecológico?”, “¿Tendré entonces que dejar de asearme con agua todos los días?”... Pues no pretendía llegar exactamente a esa conclusión.

Mi intención sólo ha sido la de demostrar que cuando se habla de la cultura, y singularmente de la del agua, hay que abandonar las atalayas del deber ser, así como la voluntad de practicar ingeniería social y reconocer el complejo mundo de valores en el que se hayan inscritos toda clase de objetos y de sustancias. En este sentido, el mapa cognitivo propuesto acerca de las asociaciones del agua con valores tales como lo limpio, el orden, la moralidad, lo privado, etc. podría ser un buen punto de partida para investigar con grupos de discusión o entrevistas en profundidad la cultura que realmente impulsa el consumo de agua doméstica. Sólo después de realizada la investigación se vería el peso relativo de las elaboradas razones ecológicas, económicas o políticas frente a los complejos ideofectivos que socializan el agua y se podría decidir qué más hacer y cómo. Sin embargo, aquí surge un grave problema.



Con la información cualitativa no se puede actuar del mismo modo que cuando se maneja información cuantitativa. Si a la información cuantitativa le suelen venir bien modelos de acción positivistas en los que queden perfectamente fijados los resultados esperados de la acción, cuando se trabaja con información cualitativa, relativa a atmósferas ideoafectivas, el modo de actuar no puede ser el positivista, En tales casos quizás lo que haga falta sea un “hacer”... ¡que no haga!

En esa dirección apunta el *wu wei* taoísta. Se suele traducir este término por “no hacer”. Sin embargo, la traducción correcta bien podría ser esta otra: “no hacer nada y que nada quede sin hacer” (Jullien, 1999: 139). No estamos ante un mero juego de palabras sino ante una concepción del “hacer” distinta a la que ha sido habitual en la interventiva mentalidad occidental.

Este otro modo de hacer quizá haya sido mejor formulado por el hinduismo. En el Canto II del Bahagavad Gita, uno de los textos fundacionales del hinduismo, se dice: “Tú debes perseguir la acción, pero jamás a sus frutos; que éstos no sean tu acicate” (V. 47). Actuar por actuar, sin ligarse a lo instituido, confiando en la capacidad de hacer acontecer que trae consigo lo instituyente, tal parece ser la sugerencia de este singular modo de actuar.

¿Apuntan a un mismo tipo de praxis el “no hacer” taoísta y el “hacer” hinduista?. No lo parece. Sin embargo sí que tienen algo en común. Son muy distintos al tipo de “hacer” practicado en Occidente. Nosotros, dice Jullien (1999: 19), “erigimos una forma ideal, la establecemos como objetivo y con los ojos puestos en el modelo propuesto decidimos intervenir en el mundo y dar forma a la realidad”. El problema es que el mundo no es del todo receptivo a este modo de hacer. Por eso la práctica acabará traicionando, aunque sea mínimamente, la teoría. Además, este hacer siempre deja de lado lo no hecho, para siempre irrecuperable, que puede retornar deshaciendo lo que habíamos hecho (p. 141). Por el contrario, el sabio chino, “antes de erigir un modelo que sirva de norma para su acción, concentra su atención en el curso de las cosas para descubrir su coherencia y aprovechar su evolución” (p. 40). En lugar de imponer un plan al mundo se basa en el potencial de la situación. Y es que la tradición china siempre fue escéptica respecto a la eficacia atribuida a la acción según modelos pues pensó que no es necesario actuar de ese modo para hacer acontecer (p. 97). A diferencia también de la mentalidad occidental si el “hacer” se refiere al “ser” el “no hacer” tiene principalmente en cuenta el “no ser”. Ese “no ser” es el fondo indiferenciado de las cosas. Por eso es inagotable: “dado



que el vacío no se enfrenta con nada, no puede suscitar resistencia y, por ende, no se gasta” (p. 175).

Quizás el mundo de la sabiduría china nos resulte demasiado extraño y seamos incapaces de aceptar del todo sus sugerencias. Al fin y al cabo, Occidente, a diferencia de Oriente, parece atravesado por la tenaz voluntad de intervenir. Sin embargo, no siempre se ha intervenido de la misma manera. En Grecia, antes de aparecer el *logos*, hubo personajes que practicaban un hacer que no encaja en la filosofía de la acción que tiene la tradición china pero que entendía el orden colectivo de un modo muy distinto a como lo conciben quienes actúan en base a modelos. A esos personajes se les llamaba sabios.

Uno de los personajes incluidos en el club de los sabios, Epiménides (consejero de Solón, el legislador de Atenas), actuaba como una especie de terapeuta social que descubría faltas antiguas engendradoras de estados de perturbación y las reparaba mediante ritos expiatorios, purificaciones y fundaciones (Vernant, 1982: 88-89; García Cual, 1989: 159-181). Otro conocido personaje era Abráis. Además de vivir sin alimentarse, volar por los aires con su flecha de oro y disociar a voluntad el cuerpo del alma, fundó en la religión pública ritos nuevos, erigió santuarios protectores e instituyó procedimientos catárticos para prevenir conflictos. Del mismo modo, Onomacrites, además de ejercer como adivino, fue consejero político, embajador y maestro de importantes promotores de leyes como Licurgo.

Epiménides, Abráis y Onomacrites actuaban de un modo que resulta extraño a nuestro entendimiento. Sin embargo, en otro tiempo fue un “hacer” aceptado. La razón de la aceptación hay que buscarla en el hecho de que tenía una larga aunque oscura historia detrás. En efecto, en la Grecia inmediatamente anterior a la que vio nacer el *logos*, los sabios –dicen Vernant (1992: 21) y Dods (1986: 138 y ss.) – habían heredado un antiguo y semiolvidado saber de carácter chamánico que pusieron al servicio de la comunidad. Los análisis de Culiano (1993: 136 y ss.; 1994: 31 y ss.) acerca del chamanismo en Grecia permiten comprobar que esos sabios o *iatromantes* (profetas y sanadores) tenían una actividad que no nos encontramos en otras sociedades chamánicas. Lo singulariza el hecho de ser “purificadores”, lo que quiere decir que “expulsan la *miasma* de la ciudad”. Esa *miasma* podía ser la peste pero también podía tener un origen espiritual y estar relacionada con alguna contaminación moral.



¿De dónde viene el chamanismo y qué ha sido de él? Según Wilber (1995: 128-129) el chamán es el personaje espiritualmente más avanzado de las Sociedades anteriores al neolítico. Campbell (1996), por su parte, añade que su facultad para sumergirse en las misteriosas fuerzas del cosmos y traer consigo una fuerza que ponía al servicio de la comunidad permaneció en las Sociedades posteriores. En Grecia titanes como Prometeo y otros dioses tramposos eran deudores del imaginario chamánico. En la edad Media Europea los bufones y cómicos, al confundir las conciencias mezclando lo real y lo irreal, operaban de un modo muy parecido –dice Campbell (1996: 311 y ss.)– a como lo hacía el chamán. Sin embargo, estos personajes y su comicidad eran ya versiones demasiado degeneradas del chamanismo. Por esa época e incluso antes hay que buscar en otros sitios a los sustitutos del chamanismo. Quizás en las prácticas ocultistas.

Concluamos. Una política destinada a intervenir en el consumo de agua de boca necesita técnicas cualitativas para obtener información, un mapa de complejos ideoafectivos para interpretarla y una filosofía de la acción no positivista para intervenir. Si la actuación en base a modelos –según los entiende Jullien– le viene bien a la información cuantitativa, cuando trabajamos con información cualitativa es necesario utilizar estilos de acción no positivistas. En mi opinión, las atmósferas ideoafectivas entre las que cotidianamente nos desenvolvemos exigen estilos de intervención tan blandos como el wu wei taoísta o tan imaginarios como el de los sabios griegos y los chamanes. Ambos son estilos de acción no positivistas.

6 SALIDA

La conclusión política que se acaba de proporcionar no es suficiente. Conviene terminar el artículo viendo el lugar que la Nueva Cultura del Agua en concreto y las ideologías en general ocupan respecto a los sustratos culturales entre los que habitualmente se desenvuelve nuestro sentido común. Es un lugar extraño. Si la salida política nos ha llevado hasta los sortilegios chamánicos de los sabios griegos, ahora habremos de enfrentarnos al mundo de los muertos y de sus espectros.

La denominada “Nueva Cultura del Agua” es una ideología inspirada por el positivismo que concibe la cultura ordinaria como desviada respecto a un deber ser racional. Además, como cualquier ideología, no sólo impone una versión del mundo sino que oculta el proceso de imposición y su carácter arbitrario para que la versión parezca obvia, “natural”. Un modo de desencantar el mundo creado por la ideología



es deconstruirlo, mostrar el trabajo de construcción, destapar la red de intereses y prejuicios en los que se apoya y a los que sirve, exhibir sus arbitrarios fundacionales. Otro modo de atacar la versión del mundo impuesta por la ideología es mostrar el afuera pre-ideológico que se pretende suplantar y/o traducir. En el caso de la “Nueva cultura del Agua”, como estamos ante una ideología que apenas ha comenzado a andar, el afuera es todavía accesible. Ese afuera lo hemos desvelado con el análisis genealógico de los usos simbólicos del agua. El problema viene cuando una ideología lleva más tiempo trabajando y el afuera queda traducido o suplantado. En ese escenario, el afuera sólo vuelve “bajo la forma de apariciones espectrales” (Zizek, 2003: 31).

Cuando Marx y Engels escribían en el *Manifiesto Comunista* “un espectro recorre Europa...”, estaban haciendo referencia a lo “real” que se resistía a la simbolización e ideologización que ejecutaba el nuevo orden social (Derrida, 2003). De este modo mostraban su carácter incompleto⁵. Pero, además, haciendo referencia a esa realidad espectral, la estaban convocando para que se manifestara. También le estaban ofreciendo un cuerpo para que se encarnara. Pero no un cuerpo “fantasma” (ingrávido, evanescente –como el queda en las mercancías después de operar la fetichización–), sino un cuerpo “sólido”. Para Marx y Engels el proletariado era el cuerpo que iba a permitir a la sociedad moderna dejarse encarnar por el muerto aludido por el espectro.

En el *Manifiesto* al espectro se le llama “comunismo”. Sin embargo, ese nombre nada dice del afuera, del muerto. Y es que, del muerto, no sabemos ni podemos saber nada. Como dice Derrida, “la especulación especula siempre sobre espectros, especula en el espejo de lo que ella produce, sobre el espectáculo que ella se da a sí misma y que se da para ver” (p. 165). De los muertos y de la realidad (de la realidad-muerta sobre la que planean los espectros), la especulación no sabe decir nada. La imaginación, en cambio, sí que permite alumbrar imágenes de ese más allá. Esas imágenes son, a menudo, terroríficas⁶.

⁵ Acerca del carácter incompleto de cualquier sistema político y del papel que cumple la “hegemonía” para incrementar la complejidad del sistema desde esa incompletitud véase Laclau (2004: 62-64).

⁶ Escribía Freud (1993: 272-333) en 1920 que en la “compulsión de repetición” de situaciones desagradables que ejecutan los neuróticos en la transferencia y algunos niños con sus juegos –por ejemplo, el de desaparición (“fuera”) y reaparición (“aquí”) con el que uno de los nietos de Freud representaba las desapariciones y reapariciones de su madre–, aunque en principio sirve al sujeto para



Con la “Nueva Cultura del agua”, estamos en el comienzo de la producción de una ideología que traducirá y/o suplantará el heterogéneo conjunto de valores que, como hemos visto, se ha ido sedimentando en la cultura y forma parte de nuestra vida cotidiana. Es posible que esa ideología triunfe. En ese caso, el heterogéneo conjunto de valores morirá y su lugar será ocupado por espectros. A los analistas sólo nos quedará la posibilidad de practicar la especulación. Afortunadamente no es el caso pues todavía esa infraestructura cultural está viva.

¿Realmente está viva? Sólo lo parece. La base cultural descubierta descansa sobre sus propios cadáveres. Y también sus espectros están vagando. Por lo tanto, el *análisis* que he realizado no ha hecho más que girar en torno a una invisible e innominada espectralidad. Pero no sólo el análisis de este artículo. Cualquier análisis es un juego de espejos entre espectros. El problema es que muchos de esos análisis no lo saben. Únicamente el análisis cultural está en condiciones de reconocerlo. Puede llegar a saber que no sabe.

Más allá de los espectros están los muertos. la eterna Nada, la morada del Diablo según lo interpreta Pessoa (2003: 30): “Soy el Dios de los mundos que fueron antes del Mundo. Mi presencia en este Universo es la de alguien que no ha sido invitado. Llevo conmigo recuerdos de cosas que no llegaron a ser...”

dominar una violenta impresión, también tiene que ver con la insistencia de algo implícito al símbolo Freud dirá de ese exceso que es “una tendencia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior”. Dicho de otro modo, la vida no sería sino un rodeo forzado por las derivas de la evolución que la pulsión de muerte intentaría amortiguar. Más tarde, Freud opondría la pulsión de integración y progresión, representada por Eros, a la pulsión de desintegración y regresión representada por Thanatos. De modo que la muerte es una pulsión que lleva a regresar a lo preconstituido, la base informe sobre la que se asienta el orden. Wilber (1995: 95-97) sugiere que ese fondo de indistinción al que atrae la pulsión de muerte cumple la función de permitir deshacer el orden instituido y facilitar así la emergencia de nuevas estructuras. Lacan, por su parte, dijo de la pulsión de muerte que era lo Real. También dijo que el deseo, a pesar de su represión, extrae cierto plus de placer cada vez que contacta con su re-presentación alienante (Lacan, 1992: 47-54). En efecto, “el significante no sólo separa al sujeto del goce, sino que también lo introduce”, “es una barrera al goce absoluto, pero a su vez introduce un plus de goce propio del significante”. Ese “plus de goce” no tiene nada que ver con el placer sino con el instinto de muerte (Alemán, 1988: 438-441). Supone un retorno de lo reprimido, una anamnesis, del fondo de indistinción. Por otro lado, sobre el carácter aterrador de esa “realidad” han hablado distintos autores. Zizek (2001: 57-62) dice que ha solido ser imaginada como algo viscoso e informe. Sloterdijk (2003), por su parte, sugiere que esas aterradoras imágenes reflejan la experiencia de la placenta que tiene el *nasciturus*. En términos sociales, la pulsión de muerte tiene un carácter igualmente repugnante para lo instituido. Principalmente para su instancia suprema, el Estado, que no cesa de intentar disciplinar y civilizar la base cotidiana en la que se juega el orden social. En mi opinión, el muerto al que alude el espectro comunista son la gente y lo común, auténtica pulsión de muerte de cualquier orden social (Sobre estos asuntos véase Bergua, 2006).



Visitar la morada del Diablo –heterónimo de la cultura ordinaria para quienes especulamos– es algo parecido a volver donde nunca se había estado...

He vuelto allí donde no había estado

Nada, de cómo no fue, ha cambiado...

Todo ha quedado todavía tal como

Nunca lo había dejado⁷

7 BIBLIOGRAFÍA

Alemán, J. (1988): "Goce", Reyes, R. (dir.), *Terminología científico social. Aproximación crítica*. Barcelona: Anthropos.

Arrojo, P. (2003): *El plan Hidrológico nacional. Una cita frustrada con la historia*. Barcelona: RBA Integral.

Bachelard, G. (1993): *El agua y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, M. (1990): *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.

Bergua, J. A. (2004): *Los Pirineos y el conflicto del agua*. Donostia: Iralka

Bergua, J. A., (2005): *Patologías de la Modernidad*. Oviedo: Nóbel.

Bergua, J. A., (2006): *Lo social instituyente*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza [en prensa]

Bueno, G. (1996): *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.

Campbell, J. (1996): *Las máscaras de dios. Mitología primitiva*. Madrid: Alianza.

Cirlot, J. E. (1997): *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela.

Culiano, I. P. (1993): *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós.

Culiano, I. P. (1994): *Experiencias del éxtasis*. Barcelona: Paidós.

Dali, S. (1996): *Diario de un genio*. Barcelona: Tusquets.

⁷ Klee (en Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 157).



- Derrida, J. (2003): *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Dods (1986): *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza.
- Eliade, M. (1992): *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona. Labor.
- Elias, N. (1993): *El proceso de civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Escudero, I. (1998): “Los 'gérmenes' de la pureza”, en *Archipiélago*, nº 33, Barcelona, pp. 101-105.
- Foucault, M. (1992): *Genealogía del racismo*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Freud, S. (1980): *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Madrid: Alianza
- Freud, S. (1993): *Textos de psicoanálisis*. Madrid: Altaya.
- Fromm, E. (1981): *El miedo a la libertad*. Buenos aires: Paidós
- García Cual, C. (1989): *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Alianza
- Gimbautas, M. (2001): *The living Goddesses*. Berkeley: University of California Press
- Guerrand, R.-H. (1991): *Las letrinas. Historia de la higiene urbana*. Valencia: Alfons El Magnanim.
- Heras Fernández, R. (1998): “¿Más agua para Madrid?. Datos y reflexiones para un debate necesario”, *Nueva Cultura del Agua*, nº 4.
- Hirschman, A. O. (1982): *Interés privado y acción pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ibáñez, J. (1994): *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- Illich, I. (1989): *H2O y las aguas del olvido*. Madrid: Cátedra.
- Jullien, F. (1999): *Tratado de la eficacia*. Madrid: Siruela
- Lacan, J. (1992): *El seminario, 17. El reverso del psicoanálisis*, Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. (2004): “Identidad y hegemonía: “El rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas”, Butler, J., Laclau, E. y Zizek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp.49-93.
- Laporte, D. (1977): *Histoire de la merde*. Paris: Seuil.



- Latour, B. (1991): "Pasteur y Puchet, heterogénesis de la historia de las ciencias", Serres, M., *Historia de las ciencias*, Madrid, Cátedra, pp. 477-501.
- Lupton, H. y Abbott Miller, J. (1996): "La higiene, la cocina y el mundo de los productos comerciales en los Estados Unidos de principios de siglo", en Crary, J. y Kwinter, S. (eds.): *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra.
- Martínez Gil, F. (1997): *La nueva cultura del agua en España*. Bilbao: Ba-keaz-Coagret
- Ortiz-Osés, A. (1996): *La Diosa Madre. Interpretación desde la mitología vasca*. Madrid: Trotta.
- Pérez-Hita, F. (1998): "La inmaculada mercancía de las mujeres", en *Archipiélago*, nº 33, Barcelona, pp. 116-119.
- Pessoa, F. (2003): *La hora del diablo*. Barcelona: Acantilado.
- Postel, S. (1994): *El último oasis*. Barcelona: Apóstrofe.
- Recio, F. (1986): "Mujer y espacio: en torno al ama de casa", en AAVV, *El uso del espacio en la vida cotidiana*. Madrid: Seminario de Estudios del Instituto de la mujer y Universidad Autónoma de Madrid, pp. 59-63.
- Sloterdijk, P. (2003): *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Valderrama, N. y Escalante, C. (1988): *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos de los Andes peruanos*. Lima: DESCO.
- Vernant, J. P. (1982): *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. P. (1992): *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Vigarello, G. (1991): *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (1985): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis
- Wilber, K. (1995): *Al Este del Edén*. Barcelona. Kairós.
- Zizek, S. (2001): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, S. (2003): "El espectro de la ideología", Zizek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-42.



Protocolo para citar esta versión: Bergua, J. A., 2005, "Políticas, ideologías, chamanes y espectros", en Papeles del CEIC, nº 18, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/18.pdf>

Fecha de recepción del texto: junio de 2005

Fecha de evaluación del texto: julio de 2005

Fecha de publicación del texto: octubre de 2005