

Gobernante como “buen pastor”. Biopolítica en la cultura española del barroco a la ilustración

Francisco Vázquez García

*Universidad de Cádiz. Departamento de Historia, Geografía y Filosofía.
Facultad de Filosofía y Letras 11003 Cádiz. Tlfno. (956 015592; Fax: 956
015506. E-mail : francisco.vazquez@uca.es
(Recibido Octubre de 2007; aceptado Noviembre de 2007)
Biblid (0214-137X (2006) 22; 49-69)*

Resumen

En este artículo se pretenden analizar las funciones vinculadas al “pastor” como metáfora del gobierno de una población. En nuestra investigación exploramos esta imagen en el contexto del pensamiento político español entre la cultura del Barroco y la herencia de la Ilustración. Encontramos una estrecha relación entre los usos de esta metáfora y el nacimiento de la “biopolítica” en la España moderna

Palabras clave: “pastor”, “biopolítica”, “pensamiento político español”, “edad moderna”

Summary

The aim of the present article is to analyze the duties connected to the “shepherd” as metaphor of a population’s government. Our investigation explores this image in the context of the Spanish political thinking in the Baroque period and the Enlightenment legacy. We find a close relationship between the uses of this metaphor and the birth of “biopolitics” in modern Spain.

Key words: “shepherd”, “biopolitics”, “Spanish political thinking”, “Modern Era”

Résumé:

Dans cet article nous essayons d'analyser les fonctions attachées au « berger » en tant que métaphore du gouvernement d'une population. Dans notre recherche, nous explorons cette image dans le contexte de la pensée politique espagnole entre la culture du Baroque et l'héritage de l'illustration. Nous estimons qu'il y a une étroite relation entre les usages de cette métaphore et la naissance de la « biopolitique » dans l'Espagne moderne.

Mots-clé: ...« berger », « biopolitique », « pensée politique espagnole », « âge moderne »

Introducción

Mi intención en este trabajo es ocuparme de analizar sumariamente el papel que han desempeñado ciertas metáforas naturalistas en el discurso y en la práctica políticas,¹ dentro de una coyuntura muy precisa:

a) En primer lugar, en relación con lo que desde Foucault se viene llamando, en un concepto que ha hecho fortuna (utilizado hoy profusamente por pensadores políticos tan variopintos como Toni Negri y Michel Hardt, Ian Hacking, Giorgio Agamben, Jean Luc Nancy, Agnes Heller, Zygmunt Baumann, Roberto Esposito) “biopolítica”.² Ésta es un modo de ejercer y de pensar el poder teniendo como objeto, como blanco de su ejercicio, no los súbditos ni los ciudadanos, hoy que se habla tanto del tema de la “ciudadanía”, sino la “población” entendida como una amalgama de procesos biológicos (natalidad, mortalidad, fecundidad, morbilidad, sexualidad, vivienda, medio ambiente, etc.). Foucault nos recuerda que este poder sobre la población, esta biopolítica, fue entronizada en Occidente en el curso de la edad moderna, superponiéndose a un tipo de poder de matriz más antigua y de carácter jurídico más que biológico. Se trata de la soberanía. Este es un poder ejercido, no sobre la población como conjunto de eventos biológicos, sino sobre los súbditos (en la soberanía absolutista) o los ciudadanos (en la soberanía liberal) entendidos como sujetos jurídicos. La soberanía es una manera de conducir a la gente que opera según una lógica negativa o sustractiva; se ejerce el poder restando fuerzas, diciendo que no: prohibición, suspensión de derechos, extracción de impuestos, confiscación de propiedades, privación de libertad, destierro, pena de muerte. La biopolítica opera sin embargo a tenor de una lógica productiva, aditiva; es un poder que pretende infundir vida; intensificar el poderío biológico de la población, su “calidad” de vida, su número, su capacidad laboral, su salud, etc.. Esta exigencia de incrementar la vida de los gobernados no incluye por principio la apelación a la muerte, la exigencia de matar. Pero ésta ya sólo

¹ En línea con lo sostenido por Hans Blumenberg, entendemos que la metáfora no es una forma primitiva o prerracional de organizar nuestra experiencia del mundo; se trata de instrumentos ficcionales que nos permiten rebajar el terror ante lo insondable del mundo, dotándonos de cierta ilusión de seguridad al convertir lo extraño en familiar. En el campo político delimitan el ámbito de las decisiones que se pueden adoptar. Sobre las posiciones de Blumenberg respecto a la función pragmática de la metáfora, véase en especial Blumenberg, 2003: 61-90. En España, el estudioso más avezado del papel desempeñado por la metáfora en la esfera política es el profesor González García, 1998

² Ugarte, 2005: 43-72

se justifica por la necesidad de mantener con vida a la población (matar para vivir, bombardear a Iraq para evitar el riesgo de ataques nucleares por su parte, con armas de destrucción masiva) no invocando el derecho de muerte del soberano.³

b) En segundo lugar, se trata de seguir la formación de esta biopolítica y la aparición de la población como personaje histórico en el caso concreto de la historia de España, analizando el papel que desempeña cierta retórica naturalista en la gestación y en los primeros impulsos de este naciente discurso biopolítico. En el caso español, la población aparece como asunto político en un contexto muy preciso; en relación con el “miedo a la despoblación”, una sensibilidad que se pone de manifiesto entre finales del siglo XVI y todo el curso del siglo XVII, dando lugar a un nuevo género de literatura política. En este se trata de diagnosticar los males que aquejan a los reinos hispánicos (pestes periódicas, guerras devastadoras, afán de lujo e inundación de mercancías extranjeras, exceso de religiosos, emigración a Indias, etc..) provocando una continua pérdida de población; al mismo tiempo se presentan los posibles medios para remediar la situación. Esta literatura se conoce con el nombre de “literatura de arbitrios”, y a sus autores se les conoce como “arbitristas”.⁴ Se tratará de captar la presencia de metáforas naturalistas en esta literatura que tiene su apogeo durante el siglo XVII, siguiendo su prolongación en un género distinto: la ensayística política producida por los reformadores ilustrados de la España dieciochesca.

Mi hipótesis de partida es que esta retórica naturalista (tan extendida en el idioma político actual, como cuando nos referimos a la “plaga” del terrorismo o al “mal endémico” del maltrato doméstico) apoyada en metáforas extraídas del campo biológico (el reino animal, el reino vegetal, el organismo y sus avatares) no sólo expresa la presencia de ese tipo de poder moderno que es la biopolítica, sino que lo hace posible al articular la actividad de gobierno como protección de una comunidad frente al peligro que representan sus “enemigos” (“moriscos” y “vagabundos” en la España del siglo XVII; “islamistas” y “maltratadores feminicidas” en la España del siglo XXI), los “otros” que amenazan su supervivencia. Se verá también, a través de un análisis de esta retórica, que en el discurso de los reformadores ilustrados españoles se insinúa un cambio de tendencia: el tránsito de una defensa basada en la exclusión del peligro a una defensa apoyada en la inmunización, esto es, en la asimilación del peligro en dosis limitadas. Es lo que Foucault ha llamado el

³ Foucault, 1997: 219-235

⁴ Gutiérrez Nieto, 1986: 233-251

paso del “modelo de la peste” (la ciudad en cuarentena) al “modelo de la viruela” (la población protegida por aquello mismo que la amenaza).⁵

El pastor y su rebaño como metáforas del gobierno

El primer juego de metáforas que quiero examinar brevemente pertenece al campo de la ganadería, es decir, a una Naturaleza domesticada, convertida en artefacto humano. Se trata de la representación del gobernante como un pastor que cuida y conduce solícitamente a su rebaño.

La representación del rey, del Dios o del jefe sea como un pastor y de sus gobernados como un rebaño es un motivo milenario, muy frecuente en toda la tradición del Occidente mediterráneo: Egipto, Asiria, Mesopotamia. En particular es una metáfora empleada con asiduidad en la tradición hebrea, particularmente presente en el Antiguo Testamento. Aquí el pastoreo define una relación casi exclusiva entre Dios y su pueblo. Quitando el caso del rey David, ningún soberano judío aparece representado como pastor. En la tradición griega, sin embargo, esta referencia al pastoreo está ausente, tanto en el terreno religioso como en el político. Hay que tener en cuenta que el poder del pastor se ejerce sobre gente, sobre el “rebaño” que la compone, y no sobre un territorio. Sin embargo, en la tradición griega, la deidad y el gobernante actúan en relación con lugares, con territorios bien delimitados, trátese de la ciudad o del templo. El Dios hebreo, en cambio, no campa en un territorio, sino que se desplaza, es un Dios errante, itinerante. Por otro lado, la referencia al pastor implica que la preocupación esencial del gobernante no es la exaltación de su propia soberanía, el resplandor de su poder (algo muy importante en la tradición helénica), sino el cuidado solícito e incluso afectuoso de sus gobernados. El poder pastoral es un poder benefactor y que actúa eminentemente sobre las condiciones de vida: proteger al rebaño de las alimañas, alimentarlo suficientemente, aumentar su número. Esta representación pastoral se transmitirá a la tradición cristiana y a través de ella al conjunto del pensamiento político occidental.⁶

Esta doble condición, ejercerse sobre gente más que sobre territorios y ejercerse de forma preponderante como obligación benéfica sobre la vida de los gobernados antes que como exaltación propia o como capacidad destructiva, convertía a la metáfora del pastor y de su rebaño en un instrumento idóneo para representar el poder del príncipe en un contexto marcado –en el pensamiento

⁵ Foucault, 2004: 11-12 y 59-62

⁶ Sobre esta metáfora, Foucault, 2004: 139-193

político español del siglo XVII- por dos procesos acuciantes: el miedo a una despoblación entendida como principal amenaza para la supervivencia del Imperio y la obsesión por desmarcarse de las tesis de Maquiavelo –lo que se conoció con el nombre, entonces peyorativo, de “razón de Estado”. No hay que olvidar tampoco el naturalismo moral cristiano, que atraviesa todo el espacio del pensamiento político barroco y que se caracterizaba precisamente por recurrir a la conducta animal como un medio retórico para aleccionar y censurar las costumbres humanas.⁷ A fin de cuentas en un orden de saber dominado por la semejanza entre el microcosmos y el macrocosmos, por los parentescos ocultos entre los planetas y los destinos individuales, entre los procesos naturales y los procesos históricos⁸, no era raro que el universo de los hombres emulara el de los brutos y que éstos suministraran todo un arsenal de imágenes “buenas para pensar”, como dice Levi-Strauss refiriéndose al totemismo.⁹

De este modo, frente a lo que se consideraba como visión maquiavélica del soberano, un déspota cuyo único objetivo es valerse de todas las artimañas posibles para conservar y aumentar sus territorios (en Maquiavelo como en la tradición griega prima la metáfora territorial), el príncipe cristiano desempeña un oficio y por eso mismo se ve obligado hacia su público. El fin de su ocupación es “mirar” por la república, no utilizarla en su beneficio propio:

“Y siendo obligación universal la de V. Majestad en suma, pues es maestre, pastor, médico, padre y cabeza de esta república, todos oficios que obligan a mirar por ella”¹⁰

A esta caracterización del rey como alguien obligado por su oficio pastoral, otro tratadista, Pedro de Valencia, añade una nota más. Si el soberano es un pastor, uno de sus cometidos principales –una verdadera obsesión entre los pensadores políticos del Barroco español- es aumentar el número de sus súbditos, así como su fortaleza. Aquí tenemos, ya en ciernes, una caracterización francamente biopolítica de los quehaceres del monarca:

“porque el oficio de rey es de padre y de pastor, y es obra muy de padre mirar que los hijos no se pierdan de ociosidad y de pastor es, como decía Ciro el

⁷ Maravall, 1997: 60-61

⁸ Foucault, 1966

⁹ Lévi-Strauss, 1965: 26

¹⁰ De Moncada, 1619: 97

Mayor, hacerse fuerte y multiplicar el ganado para valerse de él, y del rey hacer buenos y fuertes y muchos los ciudadanos, para así servirse de ellos”¹¹

Una expresión aún más desarrollada de la metáfora del pastor, yo diría que una verdadera alegoría recogiendo todos los significados hasta ahora señalados, puede encontrarse en la que es tal vez la obra más destacada de la teoría política en la cultura española del Barroco. Se trata de las célebres *Empresas Políticas* de Diego Saavedra Fajardo, publicadas en 1640. En la empresa 67 Saavedra combina la imagen del “pastor” con la del “labrador”.¹² Mediante ellas se trata de contraponer la acción de un “señor natural”, que justamente por ello imita a la Naturaleza en su actuación política, a las intervenciones del tirano, figura que encarna a la “razón de estado” en sus

¹¹ De Valencia, 1607: 147

¹² “La política destes tiempos presupone la malicia y el engaño en todo, y se arma en él de otros mayores, sin respeto a la religión, a la justicia y fe pública. Enseña por lícito todo lo que es conveniente a la conservación y aumento. Y, ya comunes estas artes, batallan entre sí, se confunden y se castigan unas con otras a costa del público sosiego, sin alcanzar sus fines. Huya el príncipe de tales maestros y aprenda de la misma Naturaleza, en quien, sin malicia, engaño ni ofensa, está la verdadera razón de Estado. Aquella solamente es cierta, fija y sólida, que usa en el gobierno de las cosas vegetativas y vivientes, y principalmente la que por medio de la razón dicta a cada uno de los hombres en su oficio, y particularmente a los pastores y labradores para la conservación y aumento del ganado y la cultura. De donde quizá los reyes que del cayado o del arado pasaron al ceptro supieron mejor gobernar sus pueblos. Vélese el pastor (cuya obligación y cuidado es semejante al de los príncipes) de la leche y lana de su ganado, pero con tal consideración que ni le saca la sangre, ni le deja tan rasa la piel, que no pueda defenderse del frío y del calor. Así debe el Príncipe, como dijo el rey don Alonso, ‘guardar más la pro comunal que la suya misma, porque el bien y la riqueza dellos es como suya’. No corta el labrador por el tronco el árbol, aunque haya menester hacer leña para sus usos domésticos, sino le poda las ramas, y no todas, antes, las deja de suerte que puedan volver a brotar, para que vestido y poblado de nuevo, le rinda al año siguiente el mismo beneficio: consideración que no cae en el arrendador. Porque no teniendo amor a la heredad, trata solamente de disfrutalla en el tiempo que la goza, aunque después quede inútil a su dueño. Esta diferencia hay entre el señor natural y el tirano en la imposición de los tributos. Éste, como violento poseedor, que teme perder presto el reino, procura disfrutalle mientras se le deja gozar la violencia, y no repara en arrancalle de raíz las plumas, que no puedan renacer. Pastor es que no apacienta a su ganado, sino a sí mismo, y como mercenario, no cuida dél y le desampara.” (Saavedra Fajardo, 1640 II: 653-654)

perfiles más nítidamente maquiavélicos. Más que una metáfora, las estampas del pastor y del labriego, sugieren una verdadera genealogía; Saavedra sugiere que los mejores gobernantes fueron los históricamente los que pasaron del cayado y del arado al cetro. El buen pastor aprovecha la leche y la lana del ganado, pero sin dejarlo exangüe o rapado, indefenso ante el frío y el calor. El buen labrador aprovecha la leña del árbol, pero no lo corta por el tronco sino que le poda algunas ramas para seguir beneficiándose de él. Es decir, frente al déspota maquiavélico, que se sitúa en una relación de exterioridad respecto a sus gobernados, a los que conduce en beneficio propio, el buen príncipe cristiano se asume como parte del rebaño que pastorea y de la heredad que cuida, teniendo como obligación conservarlos –esto es protegerlos frente a agresores externos- y aumentarlos –aumentar el número de cabezas en el caso del rebaño e incrementar las cosechas y subsistencias –y no tanto la extensión- en el caso del terruño.

Lobos y Alimañas como representaciones del otro (pobres, moriscos, prostitutas)

Ahora bien, desde esta simbólica pastoral, ¿quiénes encarnan esa amenaza a la vida del rebaño? ¿de quienes debe protegernos el “señor natural” o “buen pastor”? Aquí se inscribe la mención al lobo. Los lobos, bien actuando desde fuera del rebaño, bien disfrazados hasta ser indistinguibles de los buenos corderos, encarnan el mal que el pastor debe exterminar si quiere preservar la vida de su grey, esto es, proteger la vida de una población numerosa e industriosa. En la literatura política del barroco español hemos encontrado aplicada la imagen del lobo al menos a tres clases de colectivos: los vagabundos y pobres fingidos, los moriscos y las prostitutas. Desde el último tercio del siglo XVI estos tres grupos han sido objeto de una estigmatización cada vez más intensa, hasta el punto de acabar imponiéndose, con cronologías diferentes y en relación con ellos, intervenciones que tendía a neutralizar su presencia de la vida cotidiana: recogimiento y encierro en el caso de los primeros (con la condena a galeras como uso muy extendido durante los siglos XVI y XVII), expulsión en el segundo caso –tras varias tentativas de asimilación- y reclusión en cárceles femeninas, también llamadas analógicamente “casas de galera” –después de un periodo plurisecular de tolerancia de mancebías reguladas.

La referencia al primer colectivo, los vagabundos y “pobres fingidos”, remite a una distinción estipulada por Luis Vives en su célebre *De Subventione*

Pauperum (1526).¹³ Se trata de una diferencia que será capital en toda la tratadística de pobres producida en España durante el siglo XVI. Junto al *pauper verecundus* –el pobre “envergonçante” que aparece en las obras de Domingo de Soto y de Juan de Medina, así como en las reglamentaciones municipales de mediados del siglo XVI-, es decir, el pobre verdadero y digno de socorro, estaría el *pauper superbus*, orgulloso de su condición miserable, “pobre fingido” o vagabundo que se aprovechaba de la caridad ajena. Peor lo más grave de este personaje es que se lo presenta, ya desde Vives, como una fuerza sediciosa contra las repúblicas –aquí se hace inevitable invocar la proximidad de las revueltas campesinas inspiradas en Thomas Münzer-, una amenaza para la paz social debido a su irreligiosidad y a su conducta fraudulenta, . Constituían asimismo un foco de contagios epidémicos debido al hedor desprendido por las llagas que simulaban. Esta negatividad, que va a marcar toda la experiencia de la pobreza en Occidente a partir de la edad moderna, se expresa a menudo recurriendo a ciertas metáforas animales: la del zángano, la de la avispa que se aprovecha de las laboriosas abejas y, como no, la del “lobo” oculto en medio de los corderos. La imagen aparece explícitamente en el célebre tratado político de Jean Bodin, *Los Seis Libros de la República* (1576),¹⁴ próximo a las consideraciones de Vives, pero lo encontramos también en la tratadística política española de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Así por ejemplo, Juan de Mariana, en su obra *La Dignidad Real y la Educación del Rey* (1599) señala:

“Cuando en un país muchos están hambrientos es fácil que se produzcan revueltas, y no sin razón. Los lobos, cuando están hambrientos, invaden los pueblos por la necesidad de matar o morir”¹⁵.

Ciertamente no se trata de lobos disfrazados de corderos, pero la imagen se refiere a los vagabundos y alude al peligro político que representan. Más adelante equipara a los menesterosos errantes con las “aves” que devoran las cosechas.¹⁶ Los vagabundos, los pobres ociosos aunque capaces de trabajar constituyen, para la literatura política de la España barroca, uno de los factores que más agravan la falta de población en la España de la época. Estos ociosos hacen que escasee la gente dedicada a la agricultura, y sobre todo a los oficios, y mantienen al reino en dependencia de las manufacturas elaboradas en el extranjero, por donde se pierde todo el metal precioso obtenido en América.

¹³ Vives, 1526: 81-83

¹⁴ Serrano González, 1992

¹⁵ Mariana, 1599: 402

¹⁶ Mariana, 1599: 405

Cristóbal Pérez de Herrera, en su *Amparo de Pobres*, ya a finales del siglo XVI, recurrió a la imagen del zángano para mostrar esta conexión:

“Que se hallará gente que trabaje en diferentes ministerios, porque al presente, por haber tantos vagabundos, no hallan labradores quien los ayude a cultivar las tierras, ni otros oficiales de la república a quien enseñen sus oficios –que por esta razón es cierto que valen tan caras las hechuras de las cosas, y todo lo que se vende de mercadería y mantenimientos-, ni otras gentes tienen quien les sirva. Que pienso que es la más verdadera causa ésta de tener tanta necesidad estos reinos, porque esta gente ociosa, fingiendo ser pobres, nos llevan y usurpan lo que tenemos, y quitan la limosna a los verdaderos –como está dicho-, y nos ayudan a comer los frutos de la tierra, no aprovechando en algo a la república, ni a la cultura dellos, como los zánganos de las colmenas, que comen la miel que no les costó trabajo a criar. Y siendo tanto el número dellos, que entiendo que en toda España hay más de ciento y cincuenta mil”¹⁷

Por otra parte este mismo autor, próximo a la evocación anterior del lobo disfrazado de cordero, recuerda que la condición de vagabundo sirve de tapadera para la intromisión de toda suerte de enemigos de la república.

(..) me han contado que con este hábito fingido han andado, y deben de andar, por los reinos de V.M. algunos herejes de diferentes sectas, y espías suyas, y de moros y turcos, y otras gentes de leyes perniciosas y malditas”¹⁸

El segundo colectivo asimilado metafóricamente a la condición de lobos que amenazan a ese rebaño de corderos conformado por las gentes del reino, son los moriscos. Dos autores que escriben acerca del peligro que representan por su renuencia a acatar la fe católica y sus alianzas secretas y conspirativas con el Turco, pero que apelan a diferentes soluciones del problema, coinciden en utilizar la imagen del lobo para referirse a este colectivo. El primero es Juan de Bleda, fraile valenciano de la Orden de los Predicadores, partidario de la expulsión; el segundo es el ya mencionado Pedro de Valencia, favorable a la asimilación. Bleda, en su *Crónica de los moros de España* (1618), haciendo valer la necesidad de desterrar a una minoría contumaz en la práctica más o menos secreta de su credo, asigna al Santo Tribunal de la Inquisición la función de espantar a las alimañas del bosque, (“tiene a su cargo espantar y ahuyentar los lobos carniceros del rebaño de

¹⁷ Pérez de Herrera, 1598: 110

¹⁸ Pérez de Herrera, 1598: 39-40

Dios”,¹⁹⁾ recurriendo a un expeditivo procedimiento incendiario , practicado desde su época fundacional: “espantaron los lobos carniceros, rapaces, y las zorras [y] pegaron fuego hasta los montes pirineos”²⁰. Pedro de Valencia por su parte, en su *Tratado acerca de los moriscos de España* (1606) y recordando a la dificultad de mantener controlada a la minoría morisca, reproduce un refrán antiguo: “el que tiene asido al lobo por las orejas no tiene presa firme y segura, ni le está bien tenerlo, ni soltarlo”²¹ . En ambos casos la metáfora apunta al peligro que representan los moriscos para la supervivencia del Imperio; se trata –como el lobo disfrazado con piel de cordero- de verdaderos “enemigos domésticos” que aparentan docilidad mientras secretamente tramam alianzas para facilitar el saqueo del litoral por los piratas berberiscos y el apoyo de los otomanos a su causa. A esta condición se une el peligro que representa la elevada fecundidad de las familias moriscas, un temor ya expresado por Pérez de Herrera: “.si no se remedia esto con brevedad, dentro de veinte o treinta años, ha de ser la mayor parte destos reinos (..) de mendigantes y gascones (..), moriscos y gitanos, porque éstos van creciendo y multiplicándose mucho, y nosotros disminuyéndonos muy apriesa”²². Este argumento, que recuerda extrañamente al que muchos todavía invocan hoy para estimular la reproducción de los naturales, ante el crecimiento actual de la inmigración, unido al de la potencial amenaza política, fue sin duda determinante para decidir el extrañamiento del colectivo morisco. La medida, cuya aplicación ya fue considerada por Felipe II en el contexto que siguió a las grandes revueltas moriscas durante la segunda mitad del siglo XVI, fue finalmente adoptada como se sabe por Felipe III en 1609. Paralelamente se habían sugerido alternativas muy diversas: formación de guettos separando a los convertidos de los infieles, obligación de portar públicamente signos distintivos que indicaran la condición morisca de los individuos, envío masivo de los varones jóvenes a galeras, prohibición del matrimonio entre moriscos, raptó de los niños menores de seis años confiándolos a familias cristianas, destierro a la isla de Terranova e incluso la castración de todos los hombres,²³. El destierro obedeció, no tanto a la exigencia de exterminar la disidencia religiosa (en aquella época aún no diferenciada de la disidencia política) como a la de proteger el “rebaño” de los cristianos viejos de una jauría de lobos asociada al espionaje y a la traición y al mismo tiempo temida por prolífica. Razones, como se ve, estrictamente

¹⁹ Bleda, 1618: 915

²⁰ Bleda, 1618: 913

²¹ De Valencia, 1606: 22

²² Pérez de Herrera, 1598: 177

²³ Domínguez Ortiz y Vincent, 2003: 69-73

biopolíticas, donde la diferencia de credo no fue tan determinante como sucedió con la expulsión de la minoría hebrea.

El tercer colectivo representado con la imagen del lobo que amenaza al rebaño fue el de las prostitutas. Como es sabido, desde la Baja Edad Media, el ejercicio de la prostitución estaba regulado en el conjunto de los reinos peninsulares; se toleraba el meretricio confinándolo en una zona de la ciudad (la mancebía o “casa llana”) y sometiéndolo a la supervisión de una suerte de administrador, el “padre” o “madre” de la mancebía. Pues bien, desde el último tercio del siglo XVI y decididamente en las dos primeras décadas del siglo XVII, por razones que hemos expuesto en otro lugar, se inició una ofensiva – conducida principalmente por las Congregaciones de sacerdotes y seglares dirigidas por la Compañía de Jesús– tendente primero a restringir el uso de la mancebía y más tarde decidida a cerrar definitivamente estos establecimientos. Con este propósito, los jesuitas granadinos redactaron hacia 1620-1622 una serie de alegatos dirigidos al Consejo de Castilla para justificar la medida. Estos escritos también se detienen en glosar la conducta de las prostitutas tildándolas de “lobas”: “son más crueles y voraces que las lobas, y ansi las casas públicas se llaman en Latín lupinarias, que quiere decir loberas, donde de ordinario se hace carnicería de las almas”²⁴.

Más adelante, el mismo Gabriel de Maqueda, mencionando a San Juan Crisóstomo, describe los burdeles como “cuevas de víboras, áspides y dragones”²⁵. Por su parte, Gerónimo Velázquez, en un alegato similar, califica a las meretrices de “langostas”, “porque chupan el dinero y empobrecen a los hombres”²⁶. Unos años antes, la Madre Magdalena de San Jerónimo las describía de este modo: “Digo pues lo primero, que ay muchas mugeres moças vagamundas y ociosas, y entre ellas algunas muchachas de diez y seys, y menos años, que no se sustentan de otra cosa, sino de mal vivir. Para esto llegada la noche salen como bestias fieras de sus cuevas a buscar la caça, pónense por esos cantones, por calles y portales de casas, combidando a los miserables hombres que van descuidados, y hechas lazos de Satanás caen y hazen caer en gravísimos pecados”²⁷.

Desde el último tercio del siglo XVI, aproximadamente, y al hilo de la recristianización contrarreformista impulsada con el Concilio de Trento, las

²⁴ Maqueda, 1622: 27 r.

²⁵ Maqueda, 1622: 27 r.

²⁶ Velázquez, 1621: 15 r.

²⁷ San Jerónimo, 1608: 9

mancebías toleradas se van a encontrar cada vez con más detractores. El proceso culminó con la Pragmática dada por Felipe IV en 1623, ordenando el cierre de las casas públicas en todo el reino de Castilla. En el curso del mismo la prostituta acabó convirtiéndose asimismo en una “enemiga doméstica”, como el morisco y como el vagabundo, del que terminó encarnando en cierto modo la variante femenina, de ahí el interés recibido por la meretriz en la literatura sobre pobres a finales del siglo XVI.²⁸ A partir de 1623, todas las prostitutas se convertían en clandestinas y se prescribía su encierro en las “casas de galera”, un prototipo de internamiento disciplinario para mujeres cuyo modelo fue diseñado por la mencionada Madre Magdalena de San Jerónimo en 1608.

La estigmatización de la prostituta se intensificó. No sólo se las acusaba por promover el pecado, sino principalmente por agravar la despoblación del reino. Aparte de los supuestos actos contranaturaleza, que interrumpían la procreación, de ser acusadas por “abortarias” e incluso por infanticidas y de contagiar el “mal de bubas”, además de otras enfermedades,²⁹ se consideraba que los hijos nacidos de la prostitución, carne de hospicio, “ni son criados ni sustentados y así se hace falta al aumento de la República”³⁰. Por otra parte la tradición de la medicina hipocrático-galénica avalaba la tesis de que el coito con una prostituta –al no producirse semen femenino– era estéril³¹. Las prostitutas, como los moriscos, eran “lobas” que, de forma más o menos encubierta, contribuían a menguar el “rebaño”. Una vez más, la retórica naturalista servía para apuntalar argumentos e intervenciones estrictamente biopolíticas. Internando a las prostitutas y clausurando las mancebías se trataba de proteger a la comunidad de aquello que amenazaba su supervivencia; esta protección operaba por tanto, una vez más, excluyendo al otro amenazador, ateniéndose, estrictamente, al modelo de la “peste”.

Del modelo de la peste al modelo de la viruela. Gobierno y Naturaleza en el reformismo ilustrado español

Este modelo, apoyado en metáforas como las del pastor, el rebaño y los lobos carniceros, es que se ha visto funcionar en relación con vagabundos y pobres fingidos; moriscos y prostitutas. En todos los casos se trata de proteger excluyendo la amenaza. Con la literatura del reformismo ilustrado aparece un

²⁸ A título de ejemplo, Pérez de Herrera, 1598: 83-84 y 117-132 y Giginta, 1579: 73 y 121

²⁹ Véanse las invectivas citadas en Jiménez Monteserín, 1994: 189-190

³⁰ González de Cellorigo, 1600: 58

³¹ Vázquez García y Moreno Mengíbar, 1998 I: 38

nuevo modo de gobernar; vagabundos, extranjeros (obviamente ya sólo se habla de los moriscos para lamentar su destierro como un error y un signo de barbarie) y prostitutas siguen siendo considerados como un peligro potencial para la supervivencia de la comunidad. Pero ya no se trata de lobos que hay que exterminar o mantener a distancia. Se impone un nuevo modo de protección que no pasa por la exclusión sin más del mal (destierro, “recogimiento”, reclusión) sino por su asimilación en dosis limitadas y controladas.³² Ahora no se trata de excluir sino de utilizar; el modelo negativo de la peste empieza a ser reemplazado por el modelo inmunológico de la viruela. Empecemos por los indigentes.

Desde el nacimiento de la literatura sobre pobres, en el siglo XVI, se venía hablando de la necesidad de poner a trabajar a vagabundos y menesterosos, y los arbitristas del siglo XVII habían denunciado reiteradamente el vicio de la ociosidad extendido por toda la sociedad estamental, como uno de los signos inequívocos del declive del Imperio. Pero estos discursos se movían en las coordenadas de un espacio negativo, que asociaba la ociosidad al pecado y que conminaba a la recogida de los pobres ante la eventualidad de motines y revueltas provocadas por las hambrunas. Lo que se articula en las propuestas ilustradas es un universo positivo; más que en la “ociosidad”, se insiste en la potencial “utilidad” de los desvalidos; no se trata ya de evitar simplemente las calamidades derivadas de la holgazanería, sino de producir nuevas fuerzas y beneficios para la nación transformando al pobre o al vagabundo en un “vasallo útil”. Se trata así de conciliar el encauzamiento disciplinario de los miserables con su aprovechamiento económico:

“no hay desorden del qual no pueda sacar alguna ventaja el buen Gobierno (..) los Hospicios y Casas de Huérfanos y Expósitos son el único recurso para impedir los progresos del mal, y aun para convertir en antídoto el veneno. Ésta es una materia que parece estar reducida a recoger a los Pobres y desvalidos para que no se pierdan ni mendiguen; pero tiene mucho más fondo del que ofrece a primera vista y aun me persuado que no se ha llevado a la última perfección en los Países Estrangeros. España sacará las mayores utilidades de estos bellísimos establecimientos: porque en el Estado en que hay más que remediar, y que adelantar, es en donde más se ostenta la utilidad y eficacia del remedio”³³

³² Esposito, 2005

³³ Romá i Rossell, 1768: 35-36

"Convertir en antídoto el veneno". La imagen es inequívoca; miserables y vagabundos pueden llegar a convertirse en el principal remedio para la despoblación; basta con someterlos a un proceso de transformación mediante el disciplinamiento en casas de trabajo. El paso siguiente vendrá de la mano de los ilustrados españoles más próximos a las doctrinas del liberalismo económico. Valentín de Foronda y Cabarrús, por ejemplo, criticarán el encierro forzoso de los pobres. Se trata de una medida que coarta la libertad individual e inmoviliza la fuerza de trabajo; hay que sustituir el internamiento por el libre flujo de la mano de obra.³⁴ En dosis limitadas la pobreza es un acicate que abarata los salarios y estimula la iniciativa y la movilidad del trabajador.

Un cambio análogo se experimenta en relación con la percepción del extranjero. En el pensamiento político del Barroco español este personaje era presentado con desconfianza. Se lo asociaba con el mercader francés, genovés o veneciano que se establecía en el reino para inundarlo con sus manufacturas y esquilmar la plata llegada de Indias, llevándose la riqueza así obtenida para alimentar a otras repúblicas hostiles. De este modo el comercio extranjero arruinaba la producción artesanal española y agravaba el problema de la despoblación. Por esta razón el arbitrista Martínez de Mata utiliza la imagen del vicio de "bestialidad" –el coito con animales– para representar el daño demográfico infligido por los extranjeros, pues su comercio también "se opone a la propagación"³⁵

Por otra parte el extranjero tendía a ser contemplado como un espía en potencia, acusado de maquinan en secreto contra la Monarquía: "los de diferentes costumbres y religiones más son enemigos domésticos que vecinos (...) Los extranjeros introducen sus vicios y opiniones impías, y fácilmente maquinan contra los naturales".³⁶

Esto no implicó que se prohibiera estrictamente su entrada, pero sí propició toda una serie de rigurosos reglamentos que la restringían. Obviamente debían pertenecer a la fe católica, pero además, debía excluirse a los que carecieran de oficio o de beneficio. Por otra parte se requería que fuesen casados o que ingresaran en el estado matrimonial dentro de un plazo determinado. Se pretendía con ello excluir la soltería, identificada con la disposición a regresar al país de origen, engrosando entonces la legión de forasteros que esquilmaron las riquezas del reino. Por esta misma razón, las normas y las propuestas apuntan a asentar a los extranjeros en el país receptor,

³⁴ Llombart Rosa, 2000: 32-50

³⁵ Martínez de Mata, 1650-1660: 129-130

³⁶ Saavedra Fajardo, 1640 II: 649

limitando su libertad de movimientos y favoreciendo el casamiento con españolas –siempre se suponía que el inmigrante era un varón o cabeza de familia- de modo que su descendencia interiorizara las costumbres locales. La Pragmática de 1623 y la Real Cédula de 1625, ambas dadas por Felipe IV, se movían en esta dirección.³⁷

Los representantes del reformismo ilustrado español variaron sustancialmente este planteamiento. Sin ceder en el requisito de catolicidad, fueron mucho más proclives a facilitar la naturalización de los extranjeros, y en esta estela se movieron las disposiciones dictadas por Carlos III. La libre movilidad y asentamiento de los foráneos no recorta sino que más bien contribuye a acrecentar los recursos y la población del reino. Así lo expresa rotundamente Bernardo Ward, ministro de Fernando VI y uno de los primeros adalides del reformismo ilustrado español. Frente a lo sostenido por los arbitristas del siglo anterior (Martínez de Mata, Sancho de Moncada, Fernández Navarrete), defiende que “se logre dejar a los extranjeros que vengan a España, entera libertad de volver a su patria siempre que quieran y de llevar sus efectos, sin hacerles molestia, ni vejación alguna; negarles esta libertad será cerrar la puerta a muchos; y teniéndola, muchísimos no usarán de ella, o porque se congeniarán con el país y se casarán acá, o porque con el deseo de volver más ricos, diferirán su regreso de un día a otro”.³⁸ La rigidez disciplinaria de los arbitristas del Barroco contrasta con la fórmula de Ward, que se apoya en el propio “interés” y “deseo” de riquezas para gobernar a los extranjeros; los primeros no admiten excepciones; el segundo deja un margen de “riesgo” (los extranjeros que regresen a sus países de origen) con la confianza de que será siempre limitado; los primeros encapsulan la libertad de circulación; el segundo la utiliza como técnica de gobierno. Una vez más se trata de proteger por inmunización antes que por exclusión; el cuerpo del reino (una metáfora generalizada que en esta exposición no he tenido tiempo de analizar) se preserva mejor dejando a los extranjeros circular libremente (aceptando el riesgo de los que se vayan) antes que limitando sus movimientos. El deseo de riquezas de los forasteros no se percibe ya como una amenaza sino más bien como una fuente de beneficios para el país de acogida. Cambia así la codificación de “lo natural”. Entre los tratadistas políticos del siglo XVII “lo natural” es proteger al “rebaño” de los “naturales” frente a las “alimañas” extranjeras; para los reformadores ilustrados, “lo natural” es liberar de constreñimientos legales y de reglamentos el libre flujo de los intereses y los

³⁷ Martín Rodríguez, 1984: 266-267

³⁸ Ward, 1779: 141

intercambios. La “Naturaleza” ilustrada anticipa así las propiedades que el liberalismo económico atribuirá al Mercado autorregulado.

Este cambio en la manera de concebir la Naturaleza y de gobernar la vida se aprecia aún con más plasticidad en relación con el problema de la prostitución.

Frente a la corriente dominante en la Europa del siglo XVIII, partidaria de la captura y reclusión de las prostitutas, se alzaron las voces de algunos reformadores ilustrados, partidarios de tolerar el sexo venal aunque sometiéndolo a una regulación médica y policial. Esta fue la posición defendida por Bernard Mandeville en Inglaterra (1724) y por Réstif de la Bretonne en Francia (1769). En el caso español, el proyecto fue presentado por Cabarrús en sus *Cartas sobre los obstáculos que la Naturaleza, la Opinión y las Leyes oponen a la Felicidad Pública*. La propuesta aparece en la Carta V (“Sobre la sanidad pública”), redactada en 1792 y comunicada a Godoy en 1795. Ciertamente la idea de tolerar, reglamentándolo, el ejercicio de la prostitución, podía encontrarse ya esbozada en el *Arte de las Putas* (1772), de Nicolás Fernández de Moratín. En esta obra, prohibida en 1777 por el Santo Oficio, se aludía a los motivos sanitarios, policiales y familiares –el burdel como válvula para el desahogo de los solteros, evitando los atentados contra la virginidad de las doncellas- que recomendaban la permisión regulada.³⁹ Pero el proyecto de Cabarrús desarrolla con todo detalle un plan que admite la existencia de locales de lenocinio y los somete a la supervisión de la autoridad. Cabarrús justifica el burdel por razones casi exclusivamente de índole sanitaria, con objeto de frenar la extensión de la sífilis. Al mismo tiempo reconoce que la prostitución, convenientemente disciplinada, puede ser un instrumento para gobernar a la población, permitiendo el desahogo de las pasiones, de modo “que se procuren disminuir los riesgos que acompañan a este desorden inevitable”.⁴⁰ La prostituta no es ahora el objeto que hay que eliminar, al considerarla un vehículo de contagio; es un instrumento mismo de la acción de gobierno sobre las pasiones de los gobernados. Como en el modelo de la viruela, explícitamente invocado por Cabarrús (“es menester hacer a las enfermedades venéreas la msma guerra que a las viruelas, y voy a arriesgar mis ideas sobre este asunto”,⁴¹ entonces en plena expansión en España, se trata de inyectar el mal en dosis controladas con objeto de prevenirlo. Lo que hay que disciplinar, por tanto, no es el deseo, de modo que se extirpen sus formas extraconyugales,

³⁹ Guereña, 2003: 32-44

⁴⁰ Cabarrús, 1795: 149

⁴¹ Cabarrús, 1795: 149

sino el propio comercio carnal; no se trata ya de extinguir la prostitución sino de eliminar su ejercicio clandestino. Las prostitutas no son “lobas” prestas a caer sobre el “rebaño”; su inyección controlada en el cuerpo de la nación actuaba como un preventivo contra la enfermedad.

Cabarrús comparte la rehabilitación de las pasiones emprendida por el pensamiento de las Luces. Las pasiones son invencibles: “¡Establecer mancebías! ¡qué escándalo..! Pues creed vosotros, hombres timoratos, que es fácil la castidad: que el Gobierno puede y debe reprimir y castigar los individuos de uno y otro sexo que la quebrantan: creed que los impulsos de la naturaleza cederán a su vigilancia: creed que no hay mujeres públicas, y que se puede evitar que las haya; yo no tengo la fortuna de preferir esas ilusiones de un buen celo a las demostraciones de mi vista y de mi razón”⁴² Sólo cabe compensar las formas destructivas de unos impulsos estimulando las más constructivas. Por esta razón y para evitar los estragos de la salud pública provocados por la imposible represión del amor carnal, lo mejor era canalizar esta pasión de modo que sus efectos socialmente negativos quedasen neutralizados (“riesgos disminuidos” en palabras del propio Cabarrús). Hay que decir que el prostíbulo tolerado, en la fórmula sugerida, es sólo un castigo dentro de una gradación de sanciones que va desde este primer paso hasta la deportación a las colonias.

En efecto, el burdel permitido al que se refiere Cabarrús no es ese negocio privado y discreto, sometido a inspección médica y a contribución fiscal, que será común a partir de la gubernamentalidad liberal. Aquí Cabarrús sigue siendo deudor del Despotismo Ilustrado, pues considera el asunto dentro del ramo de la “policía”. Los burdeles serían establecidos por la autoridad, no por los particulares, y en ellos se confinaría forzosamente a las mujeres que practicaran el referido comercio. Se concentrarían exclusivamente en las grandes ciudades del reino, en una zona prescrita. Dentro de ésta, para facilitar el reconocimiento de las casas y evitar los desórdenes, cada local portaría el número de la manzana y “un rótulo que expresase los nombres, edades y patria de los inquilinos para favorecer las reclamaciones y comprobación de todo desorden”.⁴³ Todavía se está lejos del respeto a la intimidad y privacidad reclamado por el liberalismo.

El modo en que las Luces empiezan a encarar la administración de la vida no casa ya con la vieja metáfora del pastor y del rebaño, de la grey

⁴² Cabarrús, 1795: 149

⁴³ CABARRÚS 1795: 151

amenazada por lobos más o menos encubiertos que es preciso desenmascarar y exterminar. El mal que amenaza a la vida, los “otros” que la ponen en peligro (se ha visto con los ejemplos de las políticas de extranjería, el gobierno de la pobreza y el control de la prostitución) pueden ser también, injertados en dosis limitadas y reguladas, un instrumento para preservarla. La imagen del “rebaño” continuamente supervisado por su conductor, de una Naturaleza sometida a una tutela y una purga permanentes no puede continuar en un modelo de gobierno que confía en la autorregulación misma de las pasiones concebidas como procesos naturales, trátase de la pasión de las riquezas o de la pasión sexual. Definitivamente, el esquema de la ciudad en cuarentena, el modelo de la peste, versión estática de la imagen del rebaño, deja su lugar al esquema de la viruela. Se transita de una protección que opera por exclusión y purga a una protección que actúa inmunizando. Muchas gracias.

Referencias

- Bleda, Juan de (1618), *Crónica de los moros de España*, Valencia, Felipe Mey
- Blumenberg, Hans (2003), *Paradigmas para una Metaforología*, Madrid, Trotta
- Cabarrús, Conde de (1795), *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1990
- De Moncada, Sancho (1619), *Restauración Política de España*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, 1974
- De Valencia, Pedro (1606), *Tratado acerca de los moriscos de España*, Málaga, Algazara, 1997
- De Valencia, Pedro (1607), “Discurso sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra” en *Obras Completas*, IV/1. *Escritos Sociales*.I. *Escritos Económicos*, León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993
- Domínguez Ortiz, Antonio y Vincent, Bernard (2003), *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Universidad
- Esposito, Roberto (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005
- Foucault, Michel (1966), *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard
- Foucault, Michel (1997), “*Il Faut Défendre la Société*”. *Cours au Collège de France*. 1976, Paris, Gallimard, Seuil
- Foucault, Michel (2004), *Securité, Territoire, Population*. *Cours au Collège de France*. 1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil
- Giginta, Miguel de (1579), *Tratado de Remedio de Pobres*, Barcelona, Ariel, Edicions Universitat de Barcelona, 2000

- González de Cellorigo, Martín (1600), *Memorial de la Política Necesaria y Útil Restauración a la República de España*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Antoni Bosch Ed., Instituto de Estudios Fiscales, 1992
- González García, José M^a (1998), *Metáforas del Poder*, Madrid, Alianza Editorial
- Guereña, Jean-Louis (2003), *La Prostitución en la España Contemporánea*, Madrid, Marcial Pons
- Gutiérrez Nieto, Antonio (1986), “El pensamiento económico político y social de los arbitristas” en Menéndez Pidal, Marcelino: *Historia de España. El Siglo del Quijote*, vol. I, Madrid, Espasa Calpe
- Jiménez Monteserín, Miguel (1994), *Sexo y Bien Común. Notas para la historia de la prostitución en España*, Cuenca, Ayuntamiento de Cuenca, Instituto “Juan de Valdés”
- Lévi-Strauss, Claude (1965), *El Totemismo en la Actualidad*, México, FCE
- Llombart Rosa, Vicente (2000), “El Pensamiento Económico de la Ilustración en España” en Fuentes Quintana, Enrique (dir.): *Economía y Economistas Españoles*, t. III. *La Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg
- Maqueda, Fr. Gabriel de (1622), *Invectiva en forma de discurso contra el uso de las casas públicas de las mujeres ramerías, dirigida a la Católica Real Majestad del Rey Don Felipe IV, nuestro Señor*, Granada, Bartolomé de Lorenzana
- Maravall, José Antonio (1997), *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales
- Mariana, Juan de (1599), *La Dignidad Real y la Educación del Rey*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981
- Martín Rodríguez, Manuel (1984), *Pensamiento Económico Español sobre la Población*, Madrid, Ediciones Pirámide
- Martínez de Mata, Francisco. (1650-1660), *Memoriales y Discursos*, Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1971
- Pérez de Herrera, Cristóbal (1598), *Amparo de Pobres*, Madrid, Espasa Calpe, 1975
- Romá y Rossell, Francesc (1768), *Las Señales de la Felicidad de España y medios de hacerlas eficaces*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1989
- Saavedra Fajardo, Diego (1640), *Empresas Políticas. Idea de un Príncipe Político-Cristiano*, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1976
- San Jerónimo, Magdalena de (1608), *Razón y forma de la Galera y casa real, que el Rey nuestro señor manda hacer en estos reinos, para castigo de las mugeres vagantes, ladronas, alcahuetas y otras semejantes*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba

- Serrano González, Antonio (1992), *Como lobo entre ovejas: soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare y Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales
- Ugarte, Javier (2005), "Las dos caras de la biopolítica" en Ugarte Pérez, Javier (comp.): *La Administración de la Vida. Estudios Biopolíticos*, Madrid, Anthropos
- Vázquez García, Francisco y Moreno Mengíbar, Andrés (1998): *Poder y Prostitución en Sevilla*, 2 vols., Sevilla, Universidad de Sevilla
- Velázquez S. J., Juan (1621), *Información breve dirigida a la Católica Majestad del Rey Don Felipe Quarto (..) para que mande quitar de Granada la casa pública de las malas mujeres (..)*, Granada, Bartolomé de Lorenzana y Ureña
- Vives, Juan Luis (1526), *El Socorro de los Pobres*, Madrid, Tecnos, 2007
- Ward, Bernardo (1779), *Proyecto Económico*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, 1982