

Prostitución reglamentada y las congregaciones jesuíticas

El disciplinamiento del cuerpo femenino prostituido en el “compendio” de Pedro de León (Sevilla a finales del siglo XVI, principios del XVII)*

Regulated prostitution and the jesuitic congregations. The disciplining of the feminine body prostituted in the “Compendium” of Pedro de León (Sevilla at the end of the 16 th. Century, principles of the 17 th)



Jorge Emmanuel Soria

Universidad Nacional de La Pampa, Argentina

Fecha de recepción: Noviembre 2018. Fecha de aceptación: Diciembre 2018

Resumen

Durante la temprana modernidad, la prostitución reglamentada se sustentaba sobre una contradicción: mientras se toleraba la práctica, se perseguía y criminalizaba a la mujer que ejercía la actividad. El “Compendio” del misionero popular jesuita Pedro de León, da luz sobre un aspecto específico de la problemática: la practica congregacional de la Compañía, que buscaba limitar o terminar con la actividad. Aunque podría significar una posición más benevolente sobre las mujeres públicas, era la otra cara de la moneda: el disciplinamiento del cuerpo femenino. Tanto la violencia y segregación, como las congregaciones jesuitas, respondían al disciplinamiento de la mujer que necesitaba la comunidad de fieles en un escenario del fortalecimiento de los Estados Confesionales.

Palabras clave

Prostitución
Disciplinamiento social
cuerpo femenino
Compañía de Jesús

Abstract

Thorough the early modernity, the regulated prostitution was based on a contradiction: while the practice was tolerated, women who practiced it were persecuted and criminalized. The “Compendio” of the popular missionary Jesuit Pedro de León shed light on a specific issue of this problem: the Company’s congregational practice, which sought to limit or end the activity. Although it could mean a more benevolent position on public women, it was the other side of the coin: the discipline of the female body. Both violence and segregation, as well as Jesuit congregations, responded to the discipline of women needed by the community of the faithful in a scenario of strengthening of the Confessional States.

Keywords

Prostitution
Social Discipline
female body
Company of Jesus

* Artículo entregado en el marco de las VII Jornadas de Reflexión Histórica: Las formas del conflicto religioso y de la violencia simbólica en el espacio cultural europeo (siglos XIV a XVIII): actores, dispositivos, escenarios, estrategias”, organizadas por el Instituto de Historia Antigua y Medieval, (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), el 5 de diciembre de 2018.

La posición de los poderes locales y eclesiásticos en torno a la prostitución reglamentada en la temprana Modernidad, nos configura la problemática a tratar: la prostitución, hasta su prohibición a principios del siglo XVII, poseía un estatus de tolerancia ambigua. Las mancebías (espacios destinados específicamente a dicha actividad) eran toleradas como “mal menor” con el objeto de evitar una serie de prácticas no permitidas, como la homosexualidad o la violencia sexual sobre mujeres honradas. Sin embargo, las prostitutas eran perseguidas y violentadas de forma cotidiana por el poder eclesiástico y local.

En ese nudo problemático nos detendremos, y en el cual la obra de Pedro de León nos servirá de fuente de indagación: ¿Por qué el actor (la mujer pública) que practicaba una actividad tolerada (la prostitución legal o de mancebía) era violentada y perseguida? Para esto, creemos que es importante comenzar con una exploración conceptual que nos permita dar luz sobre el interrogante que se nos presenta. Pensar la prostitución en la Modernidad hispana, también es pensar el rol de la mujer (y su cuerpo) dentro de los Estados Confesionales. La tolerancia a la prostitución era entendida como herramienta de distensión para las fuerzas viriles desbocadas de los varones. Pero en contrapartida, nos encontramos a las mujeres públicas perseguidas. El debate sobre el lugar que se le daba a la mujer pública, es pensar el lugar y la disposición que debía ocupar el cuerpo de la mujer en la comunidad de fieles contrarreformada.

Pedro de León y su “Compendio”. Escritura jesuítica y disciplinamiento confesional

Cuando Pedro de León, con 71 años, terminó de escribir su monumental “Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús, con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos y documentos el buen acierto en ellos, por orden de los superiores, por el Padre Pedro de León, de la misma Compañía”,¹ ya se había retirado de sus tareas ministeriales, y comenzaba la de Rector en el Colegio de Cádiz.

Nació en Jerez de la Frontera, Cádiz en 1545. Como estudiante, lo hizo en Sevilla (donde ingresó en la Compañía de Jesús), pero su noviciado lo realizó en Granada bajo la dirección del Dr. Juan de la Plaza.² Como novicio, acompañaba al conocido jesuita morisco Juan de Albotodo,³ realizando labores de caridad para los presos de la cárcel. Permaneció en Granada durante la sublevación de las Alpujarras (1568-1570). Estudió teología en Córdoba, donde se ordenó sacerdote.

Su labor apostólica la comenzó en Sevilla, y en 1578, luego de la muerte de Albotodo, continuó con la capellanía en la Cárcel Real de Sevilla. En ella realizó parte de sus actividades más importantes, como las labores ministeriales con presos y condenados a muerte. También se encomendó a la predicación en las calles y plazas, como en las mancebías o los apedreaderos. En ese sentido, fundó dos Casa de Recogidas para mujeres arrepentidas.

Pensar en las memorias de un misionero popular jesuita, es pensar en la importancia que tuvo la escritura (y en especial, la escritura misional) para el Instituto. Su valor reside en lo que llamamos el “Deber de Escribir” (Justo, 2013) de la Compañía de Jesús.⁴ Tanto su experiencia, que sirve de materia prima para la redacción, como el carácter edificante de su escritura, nos lleva a pensar otro aspecto de importancia: la labor de los misioneros como agentes disciplinantes, a nivel capilar, de la nueva espiritualidad católica derivada del escenario post Trento. De esta manera, la predicación jesuítica se enmarca en un proceso de mayor dimensión que, a nuestro entender, organizó la Modernidad europea: la uniformidad confesional.⁵

1. Desde ahora, solo “Compendio”
2. Juan de la Plaza (Medinaceli, 1527-México, 1602): Misionero español. Jesuita desde 1553. En 1574 fue enviado como visitador a Perú y a México (1579). En 1585 asistió como teólogo al tercer concilio mexicano, que le encargó la redacción de un catecismo, muy divulgado y que, en su tiempo, constituyó un gran avance catequético.
3. Juan de Albotodo (Granada, 1527-Sevilla, 1578): hijo de moriscos, fue ordenado sacerdote por el arzobispo de Granada, Pedro Guerrero. Ejerció los ministerios sacerdotales por un tiempo, para luego comenzar con los ministerios públicos, específicamente en Granada orientado a los presos y condenados a muerte. Su apostolado estuvo orientado principalmente a los moriscos, a quienes les predicaba en árabe. En julio de 1559 fundó una casa y escuela en el barrio morisco del Albaicín, donde trabajaron por diez años, hasta la rebelión morisca de las Alpujarras (1568-1570). Sus tareas misionales se extendían a las regiones de las Alpujarras, el valle de Lecrín y la Vega. En ellas, llevaba a muchachos moriscos que educaba en la escuela de Albaicín. También se dedicó a la predicación a musulmanes y su posterior conversión. Colaboró con el presidente de la Audiencia, Pedro de Deza, en la aplicación real relativa a la asimilación morisca a los modos de vida de los cristianos viejos. Luego de la rebelión de los moriscos fue enviado a Sevilla, donde continuó con sus ministerios públicos en las calles y plazas, encargándose principalmente de las prostitutas y moriscos. Allí también sustituyó a Jorge Álvarez en la labor que realizaban en la Cárcel Real de Sevilla, y donde inició en dicha labor a Pedro de León.
4. La obra de Pedro de León (como la gran parte de las escrituras jesuíticas) unía en seno la escritura retórica del Instituto, con la ponderación a las misiones populares (encarnado en su propia figura). La crónica que construye en torno a su vida misionera, es parte de esta recreación retórica de la realidad que ya planteaban los primeros jesuitas. De modo que, Pedro de León escribe el Compendio como una expresión de la devoción jesuita. Construye un relato sobre sus misiones, mostrando como la confesión y la predicación en Sevilla, como las zonas rurales de Andalucía y Extremadura era más importante y “reconfortante” que cualquier otra actividad que podría realizar en la Compañía. Es por esta razón que podemos considerar al Compendio como parte del “deber de escribir” jesuita, pero también como una herramienta política utilizada para reafirmar la vocación misionera (y escritural) de la Compañía.
5. Para analizar el concepto de confesionalización: Gosky (2003), Lotz-Heumann (2001: 93-114), Lutz (2009), Mantecón Movellán (2010: 263-295), Moore (1988), Palomo (2005: 57-81; 2017), Po-Chia Hsia (2007: 29-43), Rico Callado (2002), Rodríguez y Sosa Mayor (2007: 279-305). Para la región católica: Palomo (1997: 119-136). Por otra parte, para una perspectiva de género del proceso disciplinar de la confesionalización: Moreno Mengibar (2009: 265-280).

Su escritura nos ubica en cómo sectores de poder (en este caso la Compañía de Jesús) construían discursivamente la otredad, lo que le permitía actuar como herramienta capilar de disciplinamiento sobre los nuevos preceptos doctrinales y morales propuestos luego del Concilio de Trento.

Por medio de la lectura de obras edificantes de la Compañía sobre la tarea misionera, en este caso el Compendio de Pedro de León, observamos cómo se llevaba adelante el disciplinamiento social capilar. En el caso del misionero gaditano, giraba en torno a sectores sociales populares, desde las regiones rurales del interior de Andalucía y Extremadura, hasta los sectores marginales de la ciudad de Sevilla. En ésta última fue conocido por organizar la Cárcel Real de Sevilla,⁶ tarea que ya había realizado con el jesuita morisco Albotodo en Granada. Otra tarea importante que realizó en Sevilla, estuvo orientada hacia las prostitutas.

6. El segundo tomo de dicho "Compendio..." esta exclusivamente dedicado al trabajo pastoral que realizó por décadas en las cárceles de Sevilla.

La labor pastoral sobre las mujeres públicas consistió en la predicación para su conversión; evitar que los varones utilicen dicha práctica; y trabajar para la fundación de las conocidas Casas de Recogidas (orientadas a las mujeres públicas que dejaban la actividad), y hasta de ser uno de los brazos ejecutores, junto con sus Congregaciones de luchar por su prohibición desde el último tercio del siglo XVI (que se efectivizaría en 1621).

Disciplinamiento Confesional y las mujeres

En un sugerente artículo (Candau Chacón, 2007: 211-237), Candau Chacon sostiene que el disciplinamiento confesional post-tridentino tuvo estrategias orientadas específicamente a la mujer, entendida como mujer-concepto. Es decir, la mujer como heredera de Eva, representante de la humanidad femenina, su fragilidad, pero principalmente su sexualidad. La mujer-Eva, de naturaleza pecadora, frágil, vulnerable, y por consiguiente, peligrosa, debía ser encausada. Parte de la energía disciplinante que comenzó a valorizarse en el periodo confesional, seguía manteniendo los mismos aspectos patriarcales de la Edad Media, entendiendo a las mujeres como cuerpo gestante de las nuevas generaciones de fieles ("depósito de la generación" se dirá en la modernidad). De allí que el discurso eclesástico y temporal, dieran importancia a valores del "ser mujer": honestidad, castidad, doncellez, y principalmente el valor de la virginidad como el de la conservación de la pureza genética y patrimonial del linaje (*ibidem*: 214). Para ello el disciplinamiento sobre el cuerpo y la sexualidad era determinantes. La mujer se le exigía una serie de valores internos y corporizados, que se relacionaban directamente con la sumisión a los designios del hombre y de la comunidad de fieles.

La mancebía: la prostitución reglada en el Antiguo régimen

Pedro de León, ya siendo rector del Colegio de su Cádiz, recordaba sus actividades pastorales sobre las mujeres públicas de Sevilla:

Muchos años fui a la casa publica de las malas mujeres. Iban conmigo algunos hombres mayores y muy siervos de Dios; y mi compañero siempre era alguno de los hermanos viejos y de los más modestos y siervos de Dios (de León, op. cit.: 37).

En el breve fragmento observamos tres aspectos propios de la Sevilla (y podríamos generalizar en el conjunto de España) temprano moderna en torno a la temática a tratar: la mancebía como expresión espacial de la prostitución reglada por los poderes estatales; y por el otro lado el movimiento de las congregaciones llevadas adelante por los jesuitas, que para el caso de la prostitución asistían a los predicadores de la Compañía.

Según la historiografía,⁷ hay cierto acuerdo en vincular la prostitución reglada como producto de la crisis del siglo XIV y XV. Esta tesis sostendría que el crecimiento demográfico y la urbanización, sumada al retraso en la edad matrimonial de los varones, llevó a que la prostitución comience a estar bajo la égida gubernamental. Creando espacios segregados (en España adquirieron en nombre de mancebía), buscaban mantener circunscripto a un determinado espacio una actividad que, aunque teóricamente atentaba contra los sacramentos cristianos (el matrimonio), se la toleraba por proteger a la comunidad cristiana de “males mayores”. La crisis demográfica del siglo XIV y la subsiguiente mayor presión señorial sobre los supervivientes, hizo que crecieran las ciudades con campesinos que huían de las zonas rurales. El crecimiento de las ciudades en dicho contexto llevó a un aumento de la pobreza y la criminalidad. Por consiguiente, los poderes locales, queriendo hacerse con el monopolio de la violencia, dispusieron de medidas que tenían como objetivo de controlar la agresividad urbana. La segregación espacial de la actividad prostibularia, tuvo también ese objetivo. Entre las razones se encontraba la propensión de conflictos entre taberneros y las prostitutas, donde muchas veces estas últimas quedaban en condiciones de esclavitud por deudas con los dueños de los establecimientos. También habría que agregar la violencia emanada por los rufianes que regenteaban y violentaban a un gran número de ellas. De esa manera, el gobierno municipal, se encargó de monopolizar las casas públicas y la práctica prostibularia. Otra razón que esgrimen los historiadores que sostienen esta tesis se relaciona con el problema demográfico y los jóvenes que debían posponer sus nupcias, a causa de la profunda pauperización que estaban sometidos. La consecuencia de esto fue el incremento de las violaciones, raptos y asaltos colectivos sobre las mujeres. En este sentido, la mancebía se presenta nuevamente como un mal necesario. Los varones podían satisfacer sus necesidades sexuales con mujeres públicas, sin tener que poner en peligro la virginidad de las mujeres honradas.

Entonces, ¿Por qué se toleraba la práctica prostibularia y se perseguía (y segregaba) a las que la practicaban? López Beltrán (2000: 349-386), siguiendo los planteos de Pateman desde una perspectiva feminista sostiene que, aunque los poderes locales se esforzaban para sostener a la prostitución como una actividad que solo afectaba a las mujeres, en realidad, su legalización fue una decisión tomada por hombres con el objetivo de encauzar deseos irrefrenables de varones, para reglamentar el acceso público del hombre al cuerpo de mujeres a cambio de dinero. Sumado a eso, la actividad era controlada principalmente por varones (rufianes en el caso de la prostitución clandestina o “padres” de las mancebías en la reglamentada).

¿Qué lugar ocupaba la mujer en este escenario? Podríamos afirmar que tanto la manceba, como la mujer honrada a la que se buscaba salvaguardar de la depredación sexual masculina, eran partes funcionales de un cuerpo patriarcal, que encontraba su basamento y funcionalidad en el Confesionalismo cristiano. La mujer como concepto, heredera de la vulnerabilidad de Eva, debía estar encausada bajo la égida masculina, tanto para proteger su honradez, como reducto genético de la cristiandad y el linaje masculino. La manceba, caída en deshonra, también cumplía una función: proteger a la mujer honrada del apetito sexual desenfrenado de los varones.

Nuevas sensibilidades en torno a la prostitución: La Compañía de Jesús y las Congregaciones

Los estudios más recientes sobre la mancebía, coinciden en que desde el último tercio del siglo XVI, comenzaron a aparecer nuevas sensibilidades en torno a la prostitución reglada. A las nuevas prerrogativas desprendidas del Concilio de Trento en

7. Para un acercamiento en torno a la prostitución hispana a fines de la Edad Media y principios de la modernidad: Candau Chacón (2018: 454-475; 2007: 211-237), Fernández Sobremazas (2006: 8-37), Bazán, Vázquez García y Moreno Mengíbar (2003: 51-88), Juliano, (2009: 79-95), López Beltrán (2000: 349-386), Moreno Mengíbar, Vázquez García (1997: 33-49; 2007: 53-84).

torno a la revalorización del sacramento matrimonial (aunque ya venían reforzadas por las partidas de Alfonso X [Waiman, 2015: 96-109]), se le sumaban las críticas más duras que comenzaban a hacer los sectores eclesiásticos. El Concilio de Trento fomentó una nueva mentalidad más ascética. Esta moralidad afirmaba la supremacía moral de la pureza interior, de la honra espiritual, frente al honor-reputación como manifestación exterior de prestigio, valor característico de la ética de linaje (Moreno Mengibar, Vázquez García, 1997). Si bien la mancebía era entendida como un mal menor (y compartida una gran parte del clero europeo), la avanzada pos-tridentina comenzó a cambiar esa perspectiva, y la Compañía de Jesús fue un actor importante en ese proceso.

En este aspecto, los ignacianos formaron unas instituciones específicas: las congregaciones (*ibidem*). La fundación de las congregaciones fue una práctica generalizada para expandir las disposiciones tridentinas por medio de campañas de recristianización. En el caso específico de las mancebías, se buscaba que se llevaran adelante las disposiciones de Felipe II de 1570, en especial la prohibición de la práctica prostibularia en los días festivos y los domingos. Aunque un año después, por presiones de los padres de las mancebías, surgió otra disposición que la dejaba en desuso, aunque en Sevilla y Granada continuaron. Aunque en la práctica tuvieron poca incidencia.

De esta manera encontramos a Pedro de León en su labor misionera sobre las prostitutas. Entre sus actividades encontramos, como era de esperar, la lucha para que se prohibiera la actividad prostibularia en los días festivos. La práctica era muy extendida, y su prohibición estaba desoída, por lo que Pedro de León afirmaba que las fiestas religiosas parecían más una excusa para que los pueblos de alrededores, que no poseían mancebías pudieran dar rienda suelta a su consumo, que la conmemoración de la fiesta en sí:

Es muy ordinario el venir a Sevilla muchas malas mujeres en días señalados, como decíamos poco ha, como días de Corpus Christi, Pascuas y días de Nuestra Señora, como quien viene o van a las ferias, porque entonces acuden muchos mozuelos del contorno de Sevilla a ver la fiesta del Corpus o la Semana Santa, día de la Señora (como ellos dicen), y suelen venir más por ver aquellas desventuradas señoras y a pecar, como en sus pueblos no hay de esta mercadería (...) (de León, *op. cit.*: 40).

Accionando los días de fiestas, Pedro de León y varones, miembros de las congregaciones, se dirigían a las Casas Públicas, siguiendo el ejemplo de su fundador, Ignacio de Loyola, que en 1542 había predicado a prostitutas y fundado una Casa de Recogimiento, poniendo en juego una estrategia que llamaban en términos militares “asedio” o “cerco” (Chauvin, 1992: 551-562).

¿En qué consistía ese cerco? Pedro de León nos describe minuciosamente dicha acción:

(...) Lo primero que hacíamos era echar fuera los hombres y mozuelos que estaban dentro por aquellas callejuelas encantadas y luego cerrábamos las puertas, y los buenos viejos con mis compañeros las entretenían mientras yo les predicaba a los hombres y muchachos, que habíamos sacado de aquel infierno; luego los enviaba a que fuesen a pedir perdón a Dios a las Iglesias más cercanas; y a confesarse a nuestra casa o a otros conventos, como lo hacían algunos y otros me esperaban para confesarse conmigo. Después de enviados éstos, quedábame yo allí afuera, con dos o tres hombres honrados haciendo hora para acabar con el día la plática que había de hacer allá dentro a las miserables mujeres, que sentían grandemente la vocación de su torpe oficio y peor ganancia, o por mejor decir pérdida del cuerpo y alma (de León, *op. cit.*: 38).

Tomaban el lugar y lo rodeaban. Mientras miembros de la congregación evitaban que siguiesen entrando a la casa pública, Pedro de León llevaba adelante la predicación a los varones que se encontraban dentro. Dicha prédica consistía sobre los problemas pecaminosos en los que caían por ir a esos lugares.

Como por disposición legal no podían impedir que las mujeres siguiesen practicando la actividad, los congregados y el jesuita debían esperar a que terminara el día para dedicarles la actividad pastoral a las mujeres públicas:

Llegada la hora que digo, les predicaba allá dentro en el patio a las mujeres delante de mis compañeros, acomodada al mal estado en el que estaban, afeándose mucho, y diciéndoles a veces que si las habían criado sus padres para que viniesen a ser el desecho y la basura de las repúblicas, y que eran hijas de buenos, y por sí malísimas; y otras cosas de éstas con que se enternecían, acordándose cada una de sus madres y que las habían criado para ponerlas en honras y que ellas estaban en suma deshonra. Y luego les decía otras cosas más espirituales, y como ya estaban algo enternecidas pasaban adelante las lágrimas y muchas veces se convertían, y a una y a dos y otras veces más (*ibidem*: 38)

El principal problema que subyace para Pedro de León con respecto a las prostitutas, se relaciona directamente con los lugares y espacios que la disciplina post-Trento exigía: mujeres criadas para mantener su honra, pero que con sus acciones desviadas se convertían (en palabras del misionero jesuita) en “desecho y basura”. Es decir, perdían su valor. La responsabilidad sobre el ejercicio de una actividad que es sostenida y financiada por el mismo Estado, y donde la misma religión católica mantiene una relación laxa de tolerancia ambigua, recae en la responsabilidad de la mujer prostituida.

Cuando una mujer pública buscaba salir de la actividad, existían una serie de soluciones que el misionero y sus devotos llevaban adelante. Una era “ubicarlas” en casa de gente respetable, o casarlas:

(...) Pusímoslas con dueños las que eran casadas, lejos de aquí. Diose orden de volverlas con sus maridos por medio de los nuestros, que estaban en aquellas ciudades; y las que eran solteras, a unas casamos y otros quisieron recogerse y entrar a servir en casas honradas y perseveraron en virtud (...) (de León, *op. cit.*: 40).

Uno de los procesos comunes para casar a estas mujeres, era que alguna familia o particular de renombre aportase la dote, para volver más atractiva en el mercado matrimonial una mujer caída en desgracia:

Una señora muy honrada y muy rica llamada doña Brigida Corzo, mujer de Juan Antonio Corzo, me prometió para cada una que quisiese casar, saliendo de aquel mal estado, cuarenta ducados, y con este cebo salieron muchas de aquel mar tempestuoso, y se pusieron en la bonanza del Santo matrimonio; y vieron honrada y piadosamente (*ibidem*: 41).

Otras de las actividades que llevaban adelante los miembros de la Compañía, aún antes de los cercos y las congregaciones, fueron las predicaciones a las prostitutas, haciendo cumplir las disposiciones legales que exigían las Ordenanzas sobre la actividad. Como afirma Pedro de León, muchas de esas disposiciones eran orientadas a las personas que controlaban las casas públicas (llamadas habitualmente padres y beatas).

Debido a la tolerancia que tenía la actividad, y por ende el visto bueno de los poderes locales, Pedro de León habitualmente se refiere a los padres y beatas de una manera

laudatoria. Al mismo tiempo que los considera como agentes más importantes de la misma “cristianización” de esas mujeres perdidas. Hasta podríamos decir que en los primeros años de la predicación del jesuita, que cronológicamente se relaciona a la mayor laxitud de la práctica, mantienen una relación de complementariedad con los padres (o beatas). Por Ordenanza, estos últimos debían no solo velar por el cuerpo de las prostitutas (teniendo condiciones mínimas de higiene y alimentación) sino también velar por el alma de éstas.

(...) no hay cosas con que las amenacen tanto como con la cárcel, y mucho más con el nombre de dicha beata, porque como muy sierva de Dios (la que entonces era) las ponía en pretina y las hacía andar muy justas y de ordinario cuando las prendían (que es muy a menudo el castigo que les daban los jueces) era que las entregasen a la beata para que las adoctrinasen y luego nos llamaban a los de la Compañía para que les predicásemos y pusiésemos el remedio que pudiésemos en sus almas (de León, *op. cit.*: 39)

En la época que Pedro de León recorre la mancebía de Sevilla, la ciudad contaba con tres casas públicas. Una de las primeras disposiciones que marca el jesuita, es que no se reciban en ellas mujeres que no hayan estado en otra casa pública antes, y menos una que “...no estuviese ya pérdida, sin que primero les hablase alguna persona religiosa, que la disuadiese y apartase de aquel mal camino” (*ibidem*: 41). Otra de las disposiciones de las Ordenanzas que marcaba de León, es que no se aceptaran mujeres que “venga empeñada por su rufián, que suelen ellos traerlas y empeñarlas en diez o veinte ducados o en más” (*ibidem*: 41).

Otro aspecto que aparece en las disposiciones que no hemos analizado en profundidad, pero consideramos de importancia para pensar el lugar de la mujer-concepto, es que las prostitutas debían exteriorizar la falta de virtud, por un lado llevando algún atuendo que las identifique cuando salían de las mancebías, como así también la prohibición de usar determinado tipo de prendas, por ejemplo: “(...) vestidos, no los puedan tener de seda, ni les den afeites, aderezos que las traigan a pecar” (*ibidem*: 41).

Finalmente, otra de las disposiciones que marca Pedro de León, era la importancia de asegurarle la alimentación y subsistencia, pero a niveles mínimos. Esta idea, abalada por el lugar dispuesto socialmente de las mujeres, y de consideración de fragilidad e inestabilidad, hacía necesario controlar esos impulsos propios de todas las mujeres-Eva. De esta manera nos cuenta Pedro de León:

(...) no les puedan dar para su comida más de real u medio cada día y como las más de estas mujercillas, de ordinario, son golosas y comiloncillas y flojas y perezosas, que no quieren servir a nadie, u estas cosas las suelen traer a estos despeñaderos, si no les dan a las manos lo que buscan, dejarían sin duda el mal estado, o no entrarían en él (*ibidem*: 42).

Su estado de prostituta se debía a su relajación y su ociosidad. Consecuencia directa de no haber aprendido a servir, por lo que sería contraproducente aportarle ingresos a los cuales lo podría usar para su propio bienestar.

La mujer-concepto: biopolítica confesional

El trabajo, de manera exploratoria, intentó analizar el lugar del cuerpo femenino prostituido (construido como contraposición/complemento al de las mujeres honradas) en un contexto donde la reglamentación de la actividad no dejaba de lado el ataque y segregación de las mujeres que llevaban adelante la prostitución. De esa manera seguimos pensando que, si bien en este trabajo quedan más preguntas que

respuestas⁸, nos permitió abrir un abanico de posibilidades, para que de partida podamos reflexionar sobre el problema y su sujeto. Por tal motivo consideramos de importancia culminar la exposición estableciendo unos primeros lineamientos conceptuales. Éstos nos ayudarán a reflexionar e indagar sobre los sectores marginales de la modernidad, en este caso, las mujeres públicas.

Partimos de la hipótesis de que el disciplinamiento sobre los cuerpos que sufrieron las prostitutas durante la modernidad, no era sobre su actividad (que hemos demostrado que era controlada y consumida por hombres), sino sobre su propio cuerpo. Y no solamente sobre el cuerpo material, sino que el poder que se ejercía sobre el cuerpo de las mujeres públicas, partía de la construcción ideal del “deber ser” de las mujeres, donde la figura de la mujer-concepto se emparentaba a la de mujer-Eva. Quien de esencia pecadora y vulnerable, debía ser encausada al espacio privado de su hogar, y donde su función quedaba circunscripta a la de madre-esposa.

Aunque en primera instancia se podría considerar que la tolerancia ambigua sobre la prostitución era contradictoria con la búsqueda de disciplinar sobre el cuerpo de las mujeres para que queden segregadas a la esfera privada del hogar, en realidad era una cara de la misma moneda. Por un lado, la prostituta cumplía la función, no solo de salvaguardar la honra de las mujeres honradas para proteger el linaje de los *pater familias*. Y aunque su pérdida de honra exigía un castigo, al mismo tiempo podía seguir cumpliendo una función de servicio a la comunidad.

Para pensar esto último, consideramos reveladora la definición de disciplina de Michael Foucault:

El momento histórico de las disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Formase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos (Foucault, 2008: 160).

Exige del cuerpo signos, exteriorizar e interiorizar lo que se espera de él. La mancebía, la Casa de Recogida, el convento y el hogar tienen esa característica de espacios segregados que cumplen funcionalidades específicas: servir.

Desde este punto de vista, consideramos que el disciplinamiento confesional post-Trento iba en esa sintonía, por ejemplo con el caso del sacramento matrimonial. A medida que fue avanzando esta nueva sensibilidad, la mancebía (que ya había cumplido su función de brindarles servicios sexuales a varones que no podían hacerse con su propia esposa), comenzó la avanzada de fortalecer ese vínculo.

La construcción de la mujer-concepto iba de la mano de una imagen que debía mantener en hegemonía el poder masculino. Robert Muchembled (2010) tomando de la historiografía anglosajona el concepto de “masculinidad hegemónica” (2010: 33), afirma que la noción de ser “hombre” en Occidente se construyó en base de afirmar su heterosexualidad, y más aún, afirmar violentamente su heterosexualidad en la vida cotidiana⁹. En este sentido, la mancebía le seguía cumpliendo una función a la comunidad occidental. No solo protegiendo de esa violencia heterosexual a las mujeres honradas, sino también en la confirmación en el mismo acto sexual, de su virilidad incontrolable. Al mismo tiempo, la confirmación de esa masculinidad heterosexual pública, necesitaba de una confirmación por parte del otro sexo. De esa manera, la mujer honrada es construida culturalmente como sumisa y totalmente incapaz de ejercer violencia.

8. Por ejemplo, explayarnos en torno a las instituciones de encierro conocidas como Casas de Recogida, que cumplían la función de “encausar” (muchas veces de manera compulsiva) a las mujeres públicas que dejaban la actividad. Para ello, recomendamos el artículo de Onetto (2009: 177-204).

9. Esa exigencia de la heterosexualidad pública podría ayudar a pensar la persecución a la homosexualidad masculina durante el antiguo régimen, como al mismo tiempo la casi incapacidad de concebir la homosexualidad femenina.

En este contexto, también consideramos que la Compañía de Jesús fue un aspecto fundamental en la construcción de esa femineidad. La oposición, desde los primeros padres, a la prostitución iba orientada al encausamiento de esas malas mujeres. Los asedios a las casas públicas; las construcciones de “casas de recogidas”, y la predicación a las “malas mujeres” buscaban llevar adelante la nueva religiosidad post Trento a las mujeres descarriadas. De allí la importancia de sacarlas de las mancebías como esposas o criadas, donde las congregaciones eran su principal brazo ejecutor.

De esta manera consideramos interesante pensar a la disciplina confesional sobre el cuerpo de las mujeres como “biopolítica confesional”, nos valemos del concepto acuñado por Foucault (2002). Para el filósofo francés, el disciplinamiento sobre los cuerpos y la regulación sobre la población, son los dos polos en los cuales se formó el poder sobre la vida. Para el pensador: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (*ibidem*, 132). La gestión de la población se concebía en términos de utilidad y valor.

En ese sentido, consideramos que el disciplinamiento sobre el cuerpo de la mujer que comenzó a revalorizarse luego del Concilio de Trento, era parte de un poder que tuvo como objetivo el cuerpo mismo de la mujer. El accionar médico sobre las prostitutas, las casas de recogidas; la revalorización del matrimonio (y por ende de la reproducción) fue parte de un biopoder que actuaba sobre las mujeres. La utilidad se puede observar en la construcción del “ser mujer”, la mujer-madre-esposa que los poderes locales y eclesiásticos adscribieron sobre sus cuerpos tenían como principal objetivo ser “útil”, y ese provecho se codificaba dentro de una sociedad que otorgaba el lugar de madre y esposa, reafirmando la hegemonía masculina, ya que en definitiva significaba servir al varón. El valor se daba principalmente en su virtud y honra, de modo que la virginidad femenina era un valor en sí misma que seguía sosteniendo el linaje familiar durante la Edad Media y temprana modernidad. De ahí de la laxa permisividad sobre la prostitución. Al mismo tiempo, la prostitución también tenía su valor: proteger la virginidad de la mujer honrada de los deseos sexuales irrefrenables del varón.¹⁰

10. Nuestro objetivo no es reafirmar los modelos estructuralistas sobre el poder. Algo que sostiene Foucault, y del cual coincidimos, es que la misma microfísica del poder, la misma dispersión y amorfía del poder, lleva que las relaciones entre los sujetos sea cambiante, modificando las relaciones de poder entre ellos. Si existe poder también existen contrapoderes, resistencias. Por eso, como objetivo de otros trabajos será analizar como en la misma práctica el biopoder confesional actuaba sobre las a mujeres y como ellas actuaban sobre él.

Bibliografía

- » Bazán, O., Vázquez García, F. y Moreno Mengíbar, A. (2003). “Prostitución y control social en el País Vasco, siglos XIII-XVII”, *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 18, pp. 51-88.
- » Candau Chacón, M. (2007). “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres sensualidad y penitencia en la España Moderna”, *Manuscripts: Revista d’història moderna*, Barcelona, nº 25, pp. 211-237.
- » Candau Chacón, M. (2018). “Transgresión, miseria y desenvoltura: La prostitución clandestina en la Sevilla moderna”, *Tiempos Modernos* Vol. 9, 36, pp. 454-475.
- » Chauvin, C. (1992). “Ignace et les courtisanes. La Maison Sainte Marthe (1542-1548)”, PLAZAOLA J. (ed.): *Ignacio de Loyola y su tiempo*, Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 551-562.
- » Fernández Sobremazas, A. (2006). “Prostitutas en la España Moderna”, *Historia*, 16, 2006, pp. 8-37.
- » Foucault, M. (2002 [1984]). *Historia de la Sexualidad. 1. La voluntad de Saber*, Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- » Foucault, M. (2008 [1975]). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*, Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- » Gosky, P. (2003). *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, The University of Chicago Press. Chicago.
- » Juliano, D. (2009). “Delito y pecado. La transgresión en femenino”, *Política y Sociedad*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 46, 1-2, pp. 79-95.
- » Justo, S. (2013). “Que no es todo para todos”. El deber de escribir en la Compañía de Jesús, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Universidad Nacional de Buenos Aires, 9.
- » Lotz-Heumann, U. (2001). “The concept of ‘Confessionalization’: a historiographical paradigm in dispute” en *M y C*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 4, pp. 93-114.
- » Lutz, H. (2009). *Reforma y Contrarreforma. Europa entre 1520 y 1648*, Alianza. Madrid.
- » López Beltrán, M. (2000). “En los márgenes del matrimonio: transgresiones y estrategias de supervivencia en la sociedad bajomedieval castellana”, *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 11, pp. 349-386.
- » Mantecón Movellán, T. (2010). “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Departamento de Historia Universidad de Santiago de Chile, vol. 14 nº2, pp. 263-295.
- » Moore, R. (1988). *La Formación de la Sociedad Represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Critica. Barcelona.
- » Moreno Mengíbar, A. (2009). “Disciplinamiento social y reformismo moral”, *Bulletin hispanique*, Université Michel de Montaigne Bordeaux, vol. 11, 1, pp. 265-280.
- » Moreno Mengíbar, A., Vázquez García, F. (1997). “Poderes y prostitución en España (siglos XIV-XVII). El caso de Sevilla”, *Criticón*, 69, pp. 33-49.

- » Moreno Mengíbar, A., Vázquez García, F. (2007). “Formas y funciones de la prostitución hispánica en la edad moderna: el caso andaluz”, *Norba. Revista de Historia*, Vol. 20, pp. 53-84.
- » Muchembled, R. (2010). *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, Ed. Paidós. Madrid.
- » Onetto Pavez, M. (2009). “Reflexiones en torno a la construcción de esferas de control y sensibilidades. Las Casas de recogidas, siglos XVI-XVIII”, *Estudios humanísticos*, 8, pp. 177-204.
- » Palomo, F. (1997). “Disciplina christiana”. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, 18, pp. 119-136.
- » Palomo, F. (2005). “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”, *Cuadernos de Historia Moderna*, IV, pp. 57-81.
- » Palomo, F. (2017). “Confesionalización”, *Identidades y fronteras culturales en el mundo Ibérico de la Edad Moderna*, ed. BELTRAN J., HERNANDEZ B., MORENO D., Servei de Publicacions. Barcelona.
- » Po-Chia Hsia, R. (2007). “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, *Manuscripts. Revista d’història moderna*, Barcelona, 25, pp. 29-43.
- » Rico Callado, F. (2002). *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, Universidad de Alicante, Facultad de Filosofía y Letras [tesis doctoral].
- » Rodríguez, J. y Sosa Mayor, I. (2007). “El concepto de la ‘Confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, *Studia histórica: Historia moderna*, Salamanca, 29, pp. 279-305.
- » Waiman, D. (2015). “Mujeres marginadas. El caso de las concubinas castellanas”, *Mirabilia*, Universitat Autònoma de Barcelona. Institut d’ Estudis Medievals, 21, pp. 96-109.