



“No hemos venido a hablar de tu cuerpo [...] sino de tu alma”: políticas de la confesión y la renuncia a contar

Andrea Ariza-García
The Graduate Center, CUNY
aariza@gradcenter.cuny.edu

Resumen: Esta investigación transhistórica pone en relación las confesiones de prácticas sexoafectivas queer de dos mujeres alejadas por cinco siglos y miles de kilómetros; Marina de San Miguel, una beata española afincada en el México colonizado del siglo XVI y de Bárbara Rey, una vedette del destape español. Ambas confesiones se analizan en su formato de transcripción: el proceso de Marina de San Miguel archivado en el Fondo de la Inquisición de México y la confesión de Bárbara Rey en formato de transcripción ficcionada en el libro de Marta Sanz, *Daniela Astor y la caja negra* (2013). Con los pares conceptuales *constelación* (Benjamin 1955) y *genealogía* (Foucault 1984), así como *sistema monógamo* (Vasallo 2018) y *pensamiento heterosexual* (Rich 1980; Wittig 1992), esta investigación explora, por un lado la confesión como potencialidad constituyente de subjetividades en relaciones de poder y, por otro, analiza *la negativa a confesar* (Tuck and Yang 2014) las prácticas del cuerpo como un acto improvisado de supervivencia que desnaturaliza el derecho a conocer y pone el foco en la institución e instrumentos que estructuran la violencia de la aprehensión.

Palabras Clave: Mujeres, Confesión, Constelaciones, Derecho a no contar, Pensamiento Monógamo, Pensamiento Heterosexual.

Abstract: This transhistorical investigation establishes a connection between the confessions of queer sexual and affective practices of two women separated in time and space: Marina de San Miguel, a Spanish *beata* settled in colonized Mexico during the 16th century, and Bárbara Rey, a Spanish *vedette* during the Spanish Transition. Both confessions are analyzed in their transcription format: Marina de San Miguel's procedure is archived in the Fondo de la Inquisición de México and Bárbara Rey's confession appears as a fictionalized transcription in Marta Sanz's book *Daniela Astor y la caja negra* (2013). Using the conceptual pairs of *constellation* (Benjamin 1955) and *genealogy* (Foucault 1984), as well as *monogamous mind* (Vasallo 2018) and *straight mind* (Rich 1980; Wittig 1992), this research explores, on the one hand, confession as constitutive potentiality of subjectivities in power relations and, on the other, it analyzes the *refusal to confess* (Tuck and Yang 2014) as an improvised act of survival that denaturalizes the right to knowledge and shifts the focus to the institutions and instruments that structure the violence of apprehension.

Keywords: Women, Confession, Constellations, Stances of Refusal, Monogamous Mind, Straight Mind.

Introducción

La incitación a la confesión de las prácticas sexoafectivas fuera del marco heteronormativo de dos mujeres alejadas por cinco siglos y miles de kilómetros es la premisa de esta investigación que, por un lado, explora la confesión como potencialidad constituyente de subjetividades por medio de relaciones de poder, por otro, analiza la negativa a confesar como un acto improvisado de supervivencia que desnaturaliza el derecho a conocer y pone el foco en la institución e instrumentos que estructuran la violencia de la aprehensión. Ambas confesiones convergen como actos performativos en algunos aspectos y difieren totalmente en otros. Es por ello que el acercamiento propuesto se enmarca en la relación de ambos eventos interaccionales y no tanto en la comparativa o el paralelismo. Una es la confesión de Marina de San Miguel, una beata española del siglo XVI en el México colonizado por España, narrada en los papeles

inquisitoriales guardados en el Archivo General de la Nación, donde se exponen los múltiples vínculos sexoafectivos que establece a lo largo de los años con distintas personas, y en concreto, con una beata de su misma orden. La otra es la confesión que hace Bárbara Rey, actriz, cantante y bailarina –lo que es aglutinado en el término *vedette*– del destape español, en el programa de televisión *Sálvame Deluxe*, donde se desvela que tuvo relaciones sexoafectivas con una amiga suya y colaboradora de dicho programa. El análisis de esta confesión parte de la transcripción ficcionada que hace Marta Sanz en el libro *Daniela Astor y la caja negra* (2013). Ambas confesiones se encuentran mediadas por una transcripción que parte de un sujeto de escucha (*listening subject*¹ (Inoue 2003)) que a su vez se vuelve sujeto de enunciación de lo escuchado por un proceso de *entextualización* (Bauman y Briggs 1990) –extracción de discurso de su contexto y su materialización en texto escrito–. Sin embargo, mientras que la transcripción que hace la Inquisición de la confesión de Marina de San Miguel naturaliza las diversas violencias de la obligatoriedad a confesar, la transcripción ficcionada de Marta Sanz establece lo contrario, la desnaturalización de las relaciones de poder que se establecen en el acto interaccional de la confesión. Por ello, de las diversas relaciones que se pueden establecer entre ambas confesiones y, sobre todo, entre sus condiciones de producción, resalta la incitación a la confesión como una pieza clave del aparataje de poder que durante el siglo XVI se va desarrollando para el establecimiento de control por parte del estado, y que en el siglo XXI se desplaza –también como mecanismo de burocratización y capitalización– a la producción del entretenimiento de masas. La incitación a la confesión deviene en mecanismo de control de los vínculos y prácticas sexoafectivas, donde el entretenimiento de cómo y qué se cuenta se revela como parte fundamental de la práctica gubernamental.

Materiales

Los materiales utilizados para el análisis relacional de estas confesiones son, por un lado, las nueve audiencias de Marina de San Miguel ante el tribunal de la Inquisición de México entre los años 1598 y 1599. Estas confesiones se ponen en relación con la confesión de Bárbara Rey en el

2011, que se encuentra transcrita y ficcionada en el capítulo 'Los platos bárbaros' del libro de Marta Sanz, *Daniela Astor y la caja negra* (2013).

Marina de San Miguel, beata de la orden de Santo Domingo, española cordobesa de 53 años, afincada en la Ciudad de México, costurera y maestra de niñas, es acusada en 1598 por el Santo Oficio de la Inquisición de México por hereje y alumbrada². El proceso de Marina de San Miguel consta de más de 250 páginas en las que se incluyen la denuncia y las testificaciones llevadas a cabo por múltiples personas contra ella, ratificaciones de las testificaciones, nueve confesiones, más testificaciones y ratificaciones, relación de causa, sentencia y abjuración (de vehementi). El análisis de esta investigación se centra en las nueve confesiones que hace entre noviembre de 1598 y enero de 1599, donde declara entre otras cosas haberse desposado con Jesucristo y haberse transportado hasta el purgatorio donde dio la bendición a las almas allí atrapadas, incluyendo varios raptos místicos en el momento de la confesión que la Inquisición asume como posesiones del demonio; la fina línea que separa la herejía de la mística. Gran parte del acto confesional de Marina de San Miguel contiene un detenimiento en la detallada narración de las relaciones sexoafectivas que mantiene con distintas personas³, que la Inquisición percibe como actividades “abominable[s]”⁴.

Uno de los vínculos afectivos más largos e impactantes para Marina y expuestos en “el discurso de su vida”⁵ es el que tiene con Juan Núñez, hermano espiritual con el que semanalmente trata el amor de Dios durante 15 años. En ese tiempo mantienen relaciones sexuales que son tratadas entre ambos –pero sobre todo por parte de Juan Núñez– como resultado del amor de Dios, como un fuego espiritual, como una naturaleza intrínseca que ambos tildan de 'tierra': “le dezia aesta que todas aquellas cossas eran tierra y se podian hazer como no se hiziessen con mala voluntad y intencion”⁶. Tanto es así que una vez confesados todos y cada uno de sus vínculos sexoafectivos, Marina de San Miguel, ante los constantes intentos de la Inquisición para culpabilizarla –“se infiere que esta no pecco de ignorancia sino de malicia [...] nacida de la mayor misseria que jamas se avisto ni oydo ni puede caver en entendimiento humano”–, describe su experiencia de las relaciones sexuales y de los genitales⁷ en radical oposición a la culpa que violentamente se le impone desde la institución de poder, aportando una cosmogonía alternativa –“esta no confeso las dichas cosas porque no las hazia con animo de

ofender a Dios sino antes le dava gracias por aver criado a las dichas cosas [genitales] y puestolas en orden para en augmento de las criaturas y assi aun las cossas torpes que vie en animalillos le servia de acordarse de Dios y darle gracias por aver las puesto en aquel orden”⁸. En la última audiencia confiesa su vínculo sexoafectivo con una amiga beata, ya fallecida, a la que asiduamente veía. Aunque Marina de San Miguel no es directamente sentenciada por estas experiencias sexuales, que esta información se dé en la última confesión –en un proceso de nueve audiencias donde Marina de San Miguel, instada a confesar absolutamente todas su experiencias sexoafectivas, consigue posponer esta información hasta la novena confesión⁹–, da cuenta de la gravedad que, por un lado, supondría para ella, así como la gravedad con la que la Inquisición podría reaccionar, que por su parte pregunta si dichos encuentros iban acompañados de palabras de amor o palabras deshonestas, a lo que Marina responde: “que precedian palabras amorosas diziendo esta a la otra, madre de mi alma y de mi vida pero no deshonestas”.

Tras esta última confesión, Marina de San Miguel es condenada a la privación perpetua del hábito de beata y a diez años de reclusión y trabajos forzados cuidando y sirviendo a los pobres y enfermos de un hospital (“hospital que por nos le fuere señalado”), además de asistir al auto de fe en forma de penitente, “en cuerpo sin cinta ni escapulario con una vela de cera en las manos y una soga al pescueço y con mordaza”, sacada encima de “una bestia” (supongamos que un caballo) “por la calles públicas acostumbradas [...] desnuda de la cintura arriva con la dicha soga y mordaza y con voz de pregonero que manifieste su delicto [y] Le sean dados cien açotes”.

Bárbara Rey es una actriz, cantante y bailarina española cuya máxima celebridad como actriz fue en el cine del destape durante los años de la Transición. Bárbara Rey fue una de las primeras mujeres en divorciarse en España con la aprobación de la ley del divorcio en 1985. En las últimas décadas, Bárbara Rey ha recibido la atención de los medios de comunicación sensacionalistas por su relación sexoafectiva con el rey emérito de España, Juan Carlos I. En 2011, el programa *Sálvame Deluxe*, un programa de máxima audiencia y de larga duración, incluyendo el prime time de la cadena de televisión Telecinco –referido comúnmente como programa del corazón o telebasura–, emitía una entrevista con Bárbara Rey para esclarecer la información que dio anteriormente una colaboradora del programa, Chelo García Cortés. En esta entrevista remunerada se intenta esclarecer la naturaleza de la relación de amistad entre Bárbara

Rey y Chelo García Cortés, como consecuencia de unas declaraciones de Chelo García Cortés, que siendo sometida a la prueba del polígrafo –una prueba sacada de la criminología para esclarecer si les entrevistades dicen o no la verdad– desveló que tuvieron relaciones sexuales.

'Los platós bárbaros' es uno de los capítulos finales de la novela de Marta Sanz, *Daniela Astor y la caja negra*, en la que se entrelazan las experiencias de dos adolescentes de los años 80 con las representaciones, por lo general televisivas, de celebridades femeninas en un formato de *transcripción ficcionada*. En este contexto tiene lugar la transcripción ficcionada de la confesión de Bárbara Rey en *Sálvame Deluxe*, donde con ironía se pone de manifiesto la violencia –de género y homófoba– y la humillación a la que se ve sometida ante la negación al derecho a no contar. La elección de 'Los platós bárbaros', aparte de haber surgido como una casualidad¹⁰, se fundamenta en el paralelismo de escritura e intervención del evento confesional por parte de la Inquisición. Aún así, la forma y contenido de dichas transcripciones distan mucho de ser parecidas, pudiendo considerarse opuestas. Mientras que la Inquisición en su transcripción de la confesión de Marina de San Miguel naturaliza a través del poder de enunciación las diversas violencias que se acontecen para la extracción de información, la transcripción que ficcionaliza Marta Sanz propone lo contrario, la desnaturalización de dichas violencias al exponerlas en su más pura crudeza. De esta forma, si pensamos en la escritura de Marta Sanz y la escritura de la Inquisición como producto de su posición como sujetos que escuchan (*listening subject* (Inoue 2003)) observamos que tienen una capacidad diametralmente opuesta de constituir el acto relacional, ya sea naturalizando la dinámica de poder o desnaturalizándola.

Constelaciones y genealogías

El acercamiento a distancia temporal de estas confesiones asume la no linealidad del tiempo, teorizada en multitud de ocasiones, pero que en esta investigación se representa por medio de la conjunción de los conceptos de constelación (Benjamin 1955) y genealogía (Foucault 1984) a la hora de enfrentar eventos transhistóricos. Vasallo (2018) relaciona la metáfora de la constelación con el concepto de rizoma deleuziano (Deleuze y Guatari 1980) en el que los eventos o conceptos están relacionados entre sí sin un principio ni un final definidos, en una red de

interconexiones que revela distintas perspectivas y constituciones del evento. No obstante, esta investigación se adhiere también a la constelación benjaminiana como método crítico de lectura, escritura y pensamiento que promueve la yuxtaposición de ideas, conceptos, objetos o eventos aparentemente dispares con el propósito de la iluminación mutua –“Past and present momentarily intersect, and mutually illuminate one another” (Grilloch 2002: 24)–. Esto es importante porque en este trabajo se intenta relacionar dos confesiones alejadas por cinco siglos y miles de kilómetros siendo consciente del peso del presente en la búsqueda de “saber cuándo se hicieron imposibles, inviables, impracticables otras formas de vínculo y cuándo se implantó esa construcción de alteridad amorosa confrontacional y amenazante [...] cuándo se nos inoculó el miedo” (Vasallo 2018: 94).

La mutua iluminación es posible al acercarse al evento histórico desde el marco conceptual de la genealogía, ya que no se ocupa tanto de formar una narrativa coherente como sí de refutar las historias naturalizadas y esencialistas que impone el presente en el pasado. En otras palabras, la práctica genealógica no aporta una historia alternativa –e.g. historia social– sino que rompe con los procesos que intentan consolidar historias totalizantes (Taylor 2009). El concepto de genealogía apunta a una producción de conocimiento situada, teniendo muy presente que “another historian would write history differently, for genealogy embraces disparity and has no ambition to be the final word” (Taylor 2009: 4). Esto entra dentro de una misma lógica del rizoma, en el que no hay un principio o un final, no hay una rigurosidad objetiva que dé por zanjado el proceso histórico. Es pues una confrontación a las historias de rigurosa objetividad que ya existen, forzándonos a repensar quiénes somos y cuáles son las “semiotic technologies for making-meaning” (Haraway 1988) involucradas en cualquier tipo de producción de conocimiento.

La noción de 'writing against culture' introducida por Abu-Lughod (1991) conecta directamente con el concepto de genealogía, puesto que rechaza la cotidiana distinción entre idea y práctica, teoría y metodología, cuestionando la posición desde la que se está produciendo conocimiento y centrando esa producción en el contexto histórico que entrelaza conexiones entre el pasado y el presente. También se rechaza aquí la distinción cartesiana entre sujeto y objeto en la práctica de conocer, ya que dicha distinción inaugura la historia de la ciencia y sus relaciones

constitutivas con el militarismo, el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Lo más cerca que podemos estar de una objetividad controlable es por medio de ser conscientes de nuestras perspectivas parciales, haciendo de esta objetividad “[a] limited location and situated knowledge, not about transcendence and splitting subject and object” (Haraway 1988: 583). La inseparabilidad entre el sujeto conocedor y el objeto a conocer nos trae distintas formas de experimentar la práctica histórica, por un lado “recruiting the past for the sake of the living, establishing who we are in relation to who we have been”, y por otro “interrogating the production of our knowledge about the past” (Hartman 2008: 14). Así es como la genealogía se reconoce como una práctica situada, autoconsciente y abiertamente política, mientras que las historias totalizantes ocultan sus sesgos y se presentan como hechos irrefutables y verdades universales: “The final trait of effective history is its affirmation of knowledge as perspective. Historians take unusual pains to erase the elements in their work which reveal their grounding in a particular time and place, their preferences in a controversy—the unavoidable obstacles of their passion.” (Foucault 1984:90). La genealogía considera que el pasado siempre está siendo escrito desde el presente y, en concreto, con la intención política de curar dicho presente (Taylor 2009), utilizando la historia para incidir en él y generar un espacio en el que la transformación sea posible.

Puesto que el contenido de las confesiones refiere a vínculos sexoafectivo que hoy en día se conciben como disidentes, decido en esta investigación apoyarme en las herramientas conceptuales de *sistema monógamo* de Vasallo (2018) y *pensamiento heterosexual* de Rich (1980)¹¹ y Wittig (1992). Si bien es cierto que siempre ha habido prácticas e identidades que se salen de la heteronormatividad, como apunta Vasallo, las denominaciones de identidad sexual basadas en el sistema sexo-género binario son recientes conceptos situados que se derivan de una clasificación médica. Las prácticas sexoafectivas que contienen las confesiones de Marina de San Miguel y de Bárbara Rey son prácticas no reproductivas, señaladas ya sea por medio de la culpa y el castigo o la mercantilización del escándalo, presentándose como actos marginales y sorprendentes que atentan contra el sistema de jerarquías monógamo que sitúa la relación sexoafectiva reproductiva en el centro “de la vida social como única forma posible de relación y como forma superior de vínculo” (Vasallo 2018: 94). Es más, reparando en las formas de

interacción que se dan en estos espacios institucionales –la Inquisición y Telecinco¹²– en ambos eventos se produce una criminalización de los vínculos de apoyo mutuo que no participan de las dinámicas capitalistas –“no transmisores de herencias genéticas ni de capital social” (95)–. La crítica feminista a la heterosexualidad obligatoria (Rich 1980) es útil para esta investigación tanto en cuanto se hace cargo de la producción de discursos que constituyen los límites entre lo inteligible y, por tanto, naturalizado –la heteronormatividad– de aquello que no lo es: “The ensemble of these discourses produces a confusing static for the oppressed, which makes them lose sight of the material cause of the oppression and plunges them into a kind of ahistoric vacuum.” (Wittig 1992: 22). Para Wittig, los discursos de lo abstracto, de la ciencia y de los medios de comunicación masivos son la fuente de la violencia material hacia las personas oprimidas, “(in the same way as the witches could, under torture, only repeat the language that the inquisitors wanted to hear) [la persona oprimida] has no other choice [...] that to [...] say what s/he is supposed to say. [...] [The] cruel contract which constrains a human being to display her/his misery to an oppressor who is directly responsible for it.” (p. 24). La inteligibilidad de la constitución del género y de sus relaciones se convierte en lo que Wittig llama “the totalizing interpretation of history, social reality, culture, language, and all the subjective phenomena at the same time: [...] the straight mind” (p. 27). Estos discursos universalizantes que categorizan el mundo basándose en la heterosexualidad es lo que Wittig reconoce como el germen del pensamiento que produce la diferencia binaria entre géneros como un dogma político y filosófico. Un dogma que niega la dominación. Uno de los puntos más importantes del concepto de pensamiento heterosexual es el acercamiento de Wittig al lenguaje como materialidad “where everything that concerns language, science and thought refers to the person as subjectivity and to her/his relationship to society.” (p. 30).

Finalmente, otra consideración metodológica y teórica fundamental para el acercamiento a estos materiales es la negativa a exponer el dolor y a ser intérprete de las voces oprimidas. Esta es la razón por la que esta investigación no hace un *close-reading* de los materiales en los que se expone un discurso que parte de la más absoluta vulnerabilidad y desamparo. La negativa a contar como herramienta metodológica y teórica (*stances of refusal*) pone de manifiesto la necesidad de saber como parte del proceso colonial estableciendo límites a la conquista y

colonización de los saberes “by marking what is off limits, what is not up for grabs or discussion, what is sacred, and what can’t be known” (Tuck y Yang 2014: 225). Por medio de uno de los textos más relevantes de los estudios postcoloniales, *Can the Subaltern Speak?* de Gayatri Spivak (2010), Tuck y Yang (2014) plantean las siguientes preguntas: “can the subaltern speak in/to the academy? What does the academy do? What does social science research do?”. Estas preguntas se plantean con una genuina intención de comprender más sobre la investigación como una actividad humana. Se adhieren así, a la crítica de la ventriloquia del sujeto sometido a procesos de otredad, y a la nostalgia de la academia que “bears a secret valorization and hypostatization of subalternity as an identity –to be recalled, renarrated, reclaimed, and revalidated” (Morris 2010: 8). Esta renarración se sustenta en la teoría del cambio por la cual el dolor debe ser probado en un proceso de convencimiento y aceptación de reparaciones. Sin embargo, esta teoría del cambio expone y reproduce la violencia y el dolor, siendo derivada de nociones occidentales del poder como escaso y concentrado (Tuck 2010). La negativa a revelar, a exponer es, no sólo una metodología no extractiva, sino también teóricamente generativa y expansiva: “Refusal is not just a “no,” but a redirection to ideas otherwise unacknowledged or unquestioned. Unlike a settler colonial configuration of knowledge that is petulantly exasperated and resentful of limits, a methodology of refusal regards limits on knowledge as productive, as indeed a good thing.” (Tuck y Yang 2014: 239). La negativa como herramienta teórico-metodológica cesa de poner el foco en el cuerpo violentado para ponerlo en los instrumentos que lo violentan, ayudándonos a pensar en la violencia no como evento sino como estructura.

Políticas de la confesión: audiencias inquisitoriales y platós bárbaros

Los espacios en los que se desarrollan ambas confesiones son sumamente dispares. Mientras que la confesión de Marina de San Miguel acontece en el interior del palacio de la Inquisición de la Ciudad de México, en una privacidad que sólo permite la presencia de la confesante y los oficiales inquisitoriales (incluyendo a escribanos y carceleros), la confesión de Bárbara Rey ocurre en el plató de uno de los programas de máxima audiencia y máxima acaparación de tiempo mediático, con la presencia de un público que “adorna sentado en gradas los laterales de

un plató subdividido en diferentes ambientes: sala para juicios sumarísimos, espacio para conversaciones más íntimas y menos brutales –tête a tête– zonas de descanso, jaulas, cajas, pasillos con máquinas de café, partes traseras y periféricas habitadas por técnicos con auriculares y camarógrafos” (Sanz 2013: 243). En *Daniela Astor y la caja negra*, Marta Sanz hace un guiño al espacio inquisitorial por medio de la voz en off que introduce a Bárbara: “Los platós bárbaros parecen salas donde se imparte justicia. A algunos procesados, en catódica audiencia pública, se les condena a muerte o a cadena perpetua. Pero Bárbara sobrevive. Quizá es una pícara. Quizá la madre de todas las conspiraciones.” (248).

En *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the 'Confessing Animal'*, Chlöe Taylor (2009) explora las historias totalizantes que asumen que hay una necesidad humana y transhistórica, una compulsión psicológica al acto confesional, siendo esta la noción popular de la que se alimenta la industria terapéutica o los 'talk shows'. Sin embargo, ¿dónde queda el derecho a callar, el derecho a negarse a confesar, a contar, a revelar? ¿Acaso eso no es una posibilidad de la psicología humana, una necesidad, incluso un mecanismo de supervivencia? Así lo expone, de una manera bastante poética, Bárbara, anticipando la presión a la que será sometida para confesar (252).

BÁRBARA: Pero hay personas que valen más por la que callan que por lo que cuentan.

PRESENTADOR: ¡Eso sería antes hija! Porque lo que es ahora... [...]

La relevancia del verbo ‘valer’ es significativa por su dualidad semántica. Mientras que Bárbara utiliza el verbo en su significado de apreciación ética o moral, el Presentador lo utiliza en su significado monetario, contextualizándolo en un presente (“Porque lo que es ahora...”) que él conoce bien: la industria de la exclusiva y la mercantilización de la vida privada. En estos sistemas mediáticos las personas valen económicamente en tanto que se vuelven relevantes por lo que desvelan. La confesión se convierte en contenido, derecho a saber, y éste en un bien capitalizado. El deseo de aprehensión y la necesidad de saber, desde los estudios decoloniales, se relaciona íntimamente con la necesidad de conquistar, colonizar y gobernar. Así es como, en el

texto inquisitorial de las confesiones el recurso estilístico que muestra el constante carácter inquisitivo de los procesos es el par “Preguntada si...”/ “Dixo que...”. Pregunta tras pregunta se demuestra la sed de conocimiento de la institución inquisitorial que quiere saber los más minuciosos detalles a cambio de la misericordia de Dios y la salvación del alma:

*Preguntada que otras cosas mas le passaron a esta con los dichos Juan Nuñez Valancario y Alonso Gutierrez , y que pues se determina a proceder con llaneza **diga en todo la verdad**¹³, pues ya queno tubo verguenza para ofender a ntro [nuestro] redemptor Jesu Christo, **no la tenga para confessar sus culpas** pues es el **principal remedio para la salvación de su alma**, y que de oy mas se dexede de arrebatamientos y ilusiones pues el demonio no le puede aconsejar cossa buena y assi en ninguna manera le de credito ni desespere de la misericordia de Dios pues por graves y enhormes que sean sus pecados es mucha mayor su misericordia.*

Al final de cada audiencia se insta a Marina de San Miguel a recorrer su memoria para así en la próxima audiencia contarle todo: “Y muy amonestada que se recorra su memoria como lo ofrece para proceder con toda llaneza y verdad fue mandada volviera a su carcel”. En muchas ocasiones ante el constante intento de la Inquisición por saber cada detalle de su vida íntima y privada, Marina de San Miguel se niega a seguir contando:

*y que las verdades, que esta como mala quiso parescer sancta sin serlo y comulgava por parecerlo, y **que no tiene mas que dezir***

*dixo que **ella ha dicho lo que le ha passado** con los dichos Juan Nuñez y Alonso Gutierrez, y **que si huviera pasado otra cosa la dixera** porque ha de dar [??] a Dios*

*Dixo que **ella ha dicho la verdad** y **que no le ha passado mas de lo que tiene dicho** con el dicho Juan Nuñez*

A pesar de la recurrente negativa a contar que se expresa en la mayor parte de las nueve confesiones, la exhortación a “recorrer la memoria” para producir más narración de actos percibidos como nefandos con los que poder constituirlos como sujeto de otredad, es hacia el final de las confesiones utilizada por la propia Marina de San Miguel para ganar tiempo.

dixo que pide por amor de Dios se alargue el darsele la accussacion para que recorra su memoria

La confesión de Bárbara Rey comienza con una negativa a contar, o más bien con un rechazo a que se haya contado sin su permiso. Aquello que se desvela es por medio de otra negativa a contar, la de Chelo García Cortés, la colaboradora y amiga de Bárbara, cuando tras ser preguntada ante el detector de mentiras en un programa anterior niega haber mantenido relaciones sexuales con Bárbara Rey. El detector afirma que miente: “Yo sé lo que pasó y yo no miento.” (Sanz 2013: 258). Al ver estas imágenes en la reacción de Bárbara se manifiesta su negativa a que se supiera, aunque al final acabe contándolo (258):

BÁRBARA: Nunca deberías haber permitido eso. Nunca deberías haber permitido esa pregunta. Nunca. Jamás. Porque tú y yo hace muchos años hicimos un pacto. Y, de igual forma que yo nunca he roto ese pacto, de la misma manera, jamás me hubiese esperado eso de ti.

([...] Bárbara no grita, pero la pronunciación de los adverbios temporales es contundente. Nunca. Jamás. Nunca. Nunca. Jamás [...] Cesan los aplausos. El público quiere saber, por fin, la verdad. Es absolutamente imprescindible.)

BÁRBARA: Pero ahora el mal ya está hecho. Y yo tengo que decir aquí, delante de todos, que sí, que efectivamente has mentado.

La negativa, tanto de las confesantes a confesar, como la de este trabajo a exponer sus cuerpos violentados, responde a un rechazo a participar de las lógicas coloniales del conocimiento para

diferenciar, violar y/o explotar otros cuerpos. La negativa a contar, que también es una necesidad humana, le devuelve el reflejo a las estructuras de poder. La confesión como acto performativo se genera en una relación de poder que requiere de la presencia de un otro que no es simplemente un interlocutor, sino una agencia que demanda la confesión, la impone, la pondera e interviene para juzgar, castigar o perdonar. No obstante, más allá del poder de la intervención, el simple hecho de incitar/coaccionar a la confesión es lo que confiere de su poder a la institución. El poder proviene de un deseo, que puede consumarse por medio de la violencia física o simbólica (incluyendo la capitalización del conocimiento de la vida privada), de desvelar, de sacar a la luz, de “descorrer las cortinas, el mismo hecho de desvelarlo” (261).

*PRESENTADOR: [...] me dice[n] que twitter echa humo. No me extraña: yo creo que hemos vivido todos una experiencia televisiva irrepetible. Pocas veces en la historia de la televisión **se ha hablado con tanta franqueza, y se nos ha hecho partícipes, a ustedes y a nosotros, aquí y ahora, de un sentimiento que, durante tantos años, se había mantenido oculto.***

[...]

*PRESENTADOR: A lo mejor, **el secreto** que se ha **desvelado** aquí esta noche no tiene ninguna importancia. A lo mejor, lo importante es el hecho de que **podamos descorrer las cortinas, el hecho mismo de desvelarlo...***

Aunque el Presentador minimice la espectacularidad del contenido y su discurso se centre en el acto de poder que conlleva el *poder* “descorrer las cortinas” y desvelar el secreto oculto, el sexo ha sido “[f]rom the Christian penance to the present day [,] a privilege theme of confession [...] [a] thing that was hidden [ce qu'on cache, dit-on]” (Taylor 2009:68). El sexo necesita ser revelado y sucesivamente renunciado en la confesión cristiana, que es desplazada a otros ámbitos en los que la vida privada y el mundo interior son de gran importancia para las disciplinas que ayudan al mantenimiento del poder, estatal y religioso. Vasallo (2018), apoyándose en Federici (2010), señala cómo en el período de transición del feudalismo al capitalismo se da un cambio de paradigma en las formas de vinculación social por medio de los afectos y los deseos,

determinando a dicho paradigma como una analogía emocional de los procesos de cambio a nivel económico, político y moral, donde las vidas privadas son interpeladas directamente. Es en el espacio privado donde se constituyen los sistemas represivos internalizados: “mientras se perseguía el disciplinamiento social, se lanzó un ataque contra todas las formas de sociabilidad y sexualidad colectivas [...] el cercamiento físico ejercido por la privatización de la tierra y los cercos de las tierras comunes fue ampliado por medio de un proceso de cercamiento social, el desplazamiento de la reproducción de los trabajadores del campo abierto al hogar, de la comunidad a la familia, del espacio público (la tierra común, la iglesia) al privado.” (Federici 2010: 125).

En ambas confesiones se puede observar cómo el sujeto de escucha (*listening subject*) –la Inquisición y Telecinco¹⁴– desaprueba y juzga las relaciones sexuales no reproductivas que están siendo expresadas. Con grandes diferencias en el uso del lenguaje, en ambas se puede apreciar el proceso de desnaturalización, de otredad por el que dichas experiencias son constituidas como problemáticas. Esta desaprobación a formas de relacionarse consideradas ilegítimas es constituida por el lenguaje de la moralidad religiosa (“el acto tan abominable / avia pecado mortalmente [...] con el acto tan lascivo / viendo tactos tan deshonestos en las partes vergonzosas”), pero también por un lenguaje que hace del acto algo ininteligible (“era nacida de la mayor miseria que jamas se avisto ni oydo ni puede caver en entendimiento humano”). Este lenguaje de moralidad religiosa propio de la teología se desplaza no sólo a las disciplinas sino también a los medios de comunicación constituidos desde una racionalidad (monógama y heteronormativa) que sigue desnaturalizando otras formas de vincularse: “Gracias al arrojito [...] de mujeres como Bárbara [...] somos libres para hablar de cualquier cosa. Gracias a Bárbara, somos una sociedad más saludable. El cuerpo y las enfermedades ya no son un secreto. [...] Quizá somos más desprejuiciados o **quizá nos hemos convertido en seres obscenos, desvergonzados, crueles. No conocemos el significado preciso de la palabra pudor.** ¿Somos animales perfectamente evolucionados o **bárbaros que proceden de aquella caverna oscura donde despellejan animales para comerse sus vísceras?**” (Sanz 2013: 249).

Las asociaciones con la animalidad también aparecen en la confesión de Marina de San Miguel, que enmarca los distintos actos carnales dentro de una naturaleza terrenal del cuerpo:

“que todas aquellas cosas eran tierra”. La dicotomía metafísica de lo terrenal y de lo espiritual, que se extrapola al cuerpo y al alma, conceptualiza al lenguaje como inmaterial, aquello que se encuentra y media entre ambas esferas (Irvine 2017). Sin embargo, desde una perspectiva performativa Butler en *Excitable Speech* (1997:10) cita la obra de Felman, *The Literary Speech Act: Don Juan with J.L Austin, or Seduction in Two Languages*, para conceptualizar el lenguaje como aquello que rompe la dicotomía:

If the problem of the human act consists in the relation between language and the body, it is because the act is conceived -by performative analysis as well as by psychoanalysis- as that which problematizes at one and the same time the separation and opposition between the two. The act, an enigmatic and problematic production of the speaking body, destroys from its conception the metaphysical dichotomy between the domain of the mental and the domain of the physical, breaks down the opposition between body and spirit, between matter and language.

Por mucho que se repitan después de cinco siglos las asociaciones dicotómicas, como ejemplifica el título de este artículo, tomado del texto de Marta Sanz, en el que el Presentador anuncia a Bárbara que no han venido a hablar de su cuerpo, sino de su alma, se hace evidente que sólo se puede hablar del alma, o hablar para redimir el alma, hablando con y del cuerpo. Mientras que en el caso de Marina de San Miguel el cuerpo se manifiesta materialmente en la constante y detallada narración durante las tres últimas confesiones de los distintos actos sexuales que lleva a cabo con diferentes personas a lo largo de veinte años, Barbara es el cuerpo. Un cuerpo que continúa la estela sexualizante de su pasado como vedette y que queda registrado en la transcripción ficcionada de su confesión (247).

PRESENTADOR: Ay, cómo se nota tu paso por un programa de cocina, Bárbara. Bienvenida, Bienvenida, querida Bárbara Rey.

(Bárbara se levanta y como si su cuerpo fuese un ánfora que está siendo modelada en el torno de un alfarero, susurra con su voz aguardentosa).

BÁRBARA: *Éste es mi cuerpo.*

[...]

PRESENTADOR: *Y es un cuerpo extraordinario. Pero ya sabemos que hoy no hemos venido aquí a hablar de tu cuerpo. Aunque deberían nombrarlo monumento nacional, no, **no hemos venido a hablar de tu cuerpo...***

(Pausa dramática del presentador)

PRESENTADOR: *...sino de tu alma.*

PRESENTADOR: *De tu alma, Bárbara.*

El concepto de sujeto de escucha concibe la percepción como “never natural or unmediated phenomenon but always already a social practice” (Inoue 2003: 157). En otras palabras, la percepción está social e históricamente constituida, y por tanto lo que se mira o se escucha no preexiste al acto de percepción. Es importante tener muy presente las relaciones de poder como condiciones fundamentales para la constitución de lo que Krause (2015: 39) llama ‘ventriloquized confessions’ en su investigación sobre la confesión de prácticas de brujería en la Francia de los siglos XVI y XVII, *Witchcraft, Demonology and Confession in Early Modern France*. Las confesiones ventrílocuas sirven tanto judicialmente como epistemológicamente, por un lado, para la constitución del sujeto monstruoso, y por otro, para la nutrición de la disciplina demonológica, puesto que “the story told by [...] the witch herself – was produced by the very institution that ostensibly sought to destroy her” (20). Aquello que alegan ambas confesantes de su propia experiencia está siendo percibido por el filtro de un sistema monógamo y heteronormado que castra a “los sujetos en sus capacidades de relación, encerrados en su propio cuerpo y en la posesión de los cuerpos ajenos, confrontados a través del terror de una alteridad deshumanizada [...]” (Vasallo 2018: 110). Las prácticas discursivas que provienen de ambas

instituciones de poder se encargan de un proceso de delimitación (*boundary-making practices* o las *magic boundaries* (Bourdieu 1991)) por el cual se constituye a un otro, convergiendo con la lógica dualista que impregna a la filosofía, religión y ciencias occidentales. La violencia no se genera sólo por una relación vincular que se sale de la heteronormatividad, sino por qué cuerpos se atreven a ello. Aquí una lectura de género es fundamental, ya que la misoginia está fundamentada semánticamente en la referencia teodicea que considera a la mujer no sólo inferior sino el ser abyecto necesario para la superioridad masculina. En la percepción del sujeto de escucha se desencadena un proceso de proyecciones, “[a] colonial mirror that reflects back onto the colonialists the barbarity of their own social relations” (Taussig 1992: 164). Este mecanismo de proyección es el que sustenta la constitución de la categoría Hombre (Wynter 2003) en el centro, racional, universal en la constitución simultánea de un referente físico en el que proyectar todo lo contrario, lo periférico, lo irracional, por medio de la creación de diferencias raciales, de género o de sexualidad. Lo que Sylvia Wynter llama 'the Human Other'. Arondekar (2009: 105, 109) en su análisis de la configuración de la sexualidad de la burguesía imperial en el siglo XIX determina que dicha configuración no sería posible “without a racially erotic counterpoint, without a reference to the libidinal energies of the savage, the primitive, the colonized –recurring reference points of difference, critique and desire [...] a fantastic lantern of the mind onto which Europeans projected its forbidden sexual desires and fears”.

Lo que desde hoy llamamos relación lésbica se percibe y representa como un circo, un show, un entretenimiento que responde a su ininteligibilidad, su carácter marginal y periférico, – sobre todo si es experimentada por mujeres como Marina de San Miguel y Bárbara Rey que rondan los 60 años de edad– tanto en el siglo XVI como en el XXI. Un paralelismo estructural se da en ambos formatos de confesión que manifiestan las ganas de saber más por parte de ese público dispar –público masivo versus público institucional– que se tiene que someter a las injerencias del tiempo. Las pausas que tienen que tomar entre las nueve confesiones de Marina de San Miguel manifiestan la fuerza externa que es el tiempo y la dosificación, como si de una adicción se tratara, del entretenimiento. El acto performativo de la confesión no termina porque termina, sino porque se echa el tiempo encima: “y **por ser dada la ora** cesso la audiencia.” / “Con lo qual **por ser más de las onze** cesso la Audiencia laqual se la leyo y aprobo y firmo”.

Algo paralelo ocurre en la confesión de Bárbara Rey, donde la monetización de la información se entromete en el desarrollo de la confesión (250, 256):

[...] PRESENTADOR: Bárbara parece dispuesta a abrirnos su alma. Pero tendrá que ser a la vuelta de la publicidad. No se marchen.

PRESENTADOR: Qué barbaridad. No se mueva de su sitio porque aquí está a punto de suceder algo gordo. Pero eso será...a la vuelta de publicidad.

El interés del público es parte de un proceso de interiorización disciplinario. En 'Los platos bárbaros' se representa al público como una bestia, algo perversa, sedienta de información: “Pero todos hemos colocado el ojo en el hueco de la cerradura y la estrella sabe que se va a desnudar para el público” (244) / “[...] El público quiere saber, por fin, la verdad. Es absolutamente imprescindible” (258). En el caso de Marina de San Miguel el público se bifurca en dos posibilidades. Por un lado, las personas presentes en la sala de audiencias donde se dan lugar sus confesiones y donde es directamente apelada a confesarlo todo (“[...] que por reverencia de Dios nuestro señor y de su vendicta y gloriosa madre nuestra señora la virgen Maria se le amonesta y encarga recorra su memoria y diga y confiese eternamente verdad de lo que se sintiera culpada o supiere de otra personas [...]”), y por otro, el público que recibirá los detalles de su acusación y sentencia con el castigo de la *vergüenza pública* en la que es penitente: “[...] mandamos que sea sacada por las calles publicas acostumbradas desta ciudad sobre una bestia [...] desnuda de la cintura arriva con la dicha sogá y mordaza y con voz de pregonero que manifieste su delicto”.

La confesión requiere de la total renuncia de la voluntad propia, de modo que ningún comportamiento quede exento de ser ordenado, corregido, reconducido y por tanto gobernado. Foucault (2014: 139) asocia la confesión con la noción de *subditio* que requiere de la total penetración de la voluntad ajena en la vida de una: “[one] had to speak, one had to say everything that took place within oneself, everything one wanted to do, all of one’s desires, everything one intended to do, everything that was going on within oneself, all the movements of one’s thoughts.” La internalización de la coerción a confesar hace que esta sea una experiencia

de placer y deseo que enmascara el funcionamiento del engranaje de poder. Este es el proceso por el que para Foucault la confesión a través de compulsiones externas e internas se desplaza del confesionario católico a las artes, la literatura, la filosofía, y sobre todo a la política, la economía las ciencias, la salud: “This transformation occurred as the result of the will to know about, and thus to produce the truth about, human sexuality.” (Taylor 2009: 167). La internalización se hace patente en Marina de San Miguel, después de varias audiencias en las que es presionada a confesar, cuando renuncia su derecho a no contar constituyéndose a sí misma como “flaca y miserable” por haberse dejado engañar por el demonio y, sobre todo, por haber dejado de confesar la verdad y haber comulgado estando en pecado. Bárbara interioriza la total renuncia a su voluntad de negarse a contar cuando se constituye a sí misma como una mujer auténtica que siempre dice la verdad (256).

*BÁRBARA: Yo he venido aquí a contar **mi verdad** y no necesito máquinas que le digan a todo el mundo si miento o no miento. Yo no necesito cables. **Soy auténtica**, y cuando me callo alguna cosa, no es porque me avergüence de nada, es por proteger a personas que a lo mejor no tienen la culpa. Proteger a los míos. A la gente que quiero.*

Ambos gestos de renuncia vuelven ininteligible el derecho a no contar, ya sea por medio de la introyección del discurso de la otredad y la monstruosidad como en el caso de Marina de San Miguel, o justamente para liberarse de esa otredad que mantiene en secreto sus actos oscuros Bárbara recurre a la santidad de la verdad y de quien la dice, la máxima expresión de autenticidad.

La confesión no sólo desvela secretos, sino que también demanda una respuesta. Como acto relacional es generadora de subjetividades que están siendo constituidas ante la ley a través de la propia relación institucional y de redes de poder. Las referencias a 'la verdad' son múltiples en ambas confesiones, haciendo de estas últimas, como apunta Foucault (1990: 59) “one of the West's most highly valued techniques of producing truth” o regímenes de verdad como un conjunto de procesos institucionales que bajo ciertas condiciones, efectos e individuos están

abocados a producir definidos actos de verdad. Considerando estos regímenes de verdad como determinados y determinantes de la producción de subjetividades atravesadas por la diferenciación de clase, raza, género, sexualidad y capacidad podemos comprender mejor la performatividad de sus procesos que no son accidentalmente clasistas, racistas, sexistas, homófobos y capacitistas, sino que operan justamente para definir, segregar y regular la diferencia. Como apunta Vasallo (2018: 99) citando a Achille Mbembe en *Critique of Black Reason* (2017), “una vez que los géneros, las especies y las razas son identificadas y clasificadas [...] el pensamiento se limita a señalar las diferencias que las distinguen. Estas clasificaciones no recogen la realidad, sino que la crean.”

Consideraciones finales

La puesta en relación de dos actos confesionales alejados por cinco siglos y miles de kilómetros genera la mutua iluminación del proceso de constitución de subjetividades de otredad en la práctica relacional de la confesión, y desvela cómo la negativa a contar de las confesantes supone un acto improvisado de supervivencia que desnaturaliza el derecho a conocer y pone el foco en la institución e instrumentos que estructuran la violencia de la aprehensión. Esta relación constelada revela la incidencia del pasado en el presente y la continuidad de formas de constituir subjetividad. Lo que hoy denominamos relación lésbica se percibe y representa en ambos casos como un circo, un show, un entretenimiento que responde a su ininteligibilidad, su carácter marginal y periférico tanto en el siglo XVI como en el XIX.

El acto performativo de la confesión ocurre en una relación de poder que requiere de la presencia de un otro, de una agencia que demanda la confesión, la impone, la pondera e interviene para juzgar, castigar o perdonar. El deseo de desvelar está directamente relacionado con la necesidad del poder institucional a acceder a los espacios de intimidad donde las vidas privadas son interpeladas directamente. Es en el espacio privado donde se constituyen los sistemas represivos internalizados. Aquello que ambas 'acusadas' alegan sobre su experiencia está siendo percibido por los sujetos de escucha y de enunciación -Inquisición y Telecinco— desde el filtro del sistema monógamo y heteronormado que castra a las personas de sus

capacidades relacionales, delimitando la constitución de un otro por medio de la proyección (Taussig 1992; Wynter 2003; Arondekar 2009). Las prácticas sexoafectivas que de las confesantes son prácticas no reproductivas, señaladas por medio de la culpa, el castigo y la mercantilización del escándalo, presentándose como actos marginales y sorprendentes que atentan contra el sistema de jerarquías monógamo que sitúa la relación sexoafectiva reproductiva en el centro de la vida social como forma única y superior de vínculo (Vasallo 2018: 94).

La confesión requiere de una total renuncia a la voluntad propia, de modo que ningún comportamiento queda exento de ser ordenado, corregido y, por tanto, gobernado. La renuncia al derecho a no contar se vuelve ininteligible cuando las confesantes se erigen como miserables por no haber confesado antes, como en el caso de Marina de San Miguel, o como inauténticas y falsas si no cuentan 'su' verdad. Considerando la confesión como alta tecnología para la producción de regímenes de verdad, cabe señalar que estos están determinados y son determinantes de la producción de subjetividades en masa atravesadas por la diferenciación de género, sexualidad, raza, clase y capacidad. En relación a lo que establece Mbembe (2017), la percepción de lo escuchado y su entextualización se limita a señalar las diferencias que clasificaciones que no recogen la realidad, sino que la crean.

Notas

¹ La herramienta analítica del sujeto de escucha establece que la percepción nunca es un fenómeno no-mediado, sino que es una práctica social e históricamente constituida (Inoue 2003: 157).

² La herejía consiste en la elaboración de ideas y creencias que no se ajustan a la doctrina católica. La herejía se piensa como una suerte de lesa majestad divina (Clavero 1990), posiblemente el delito más grave en la época. Así mismo, el alumbradismo se relaciona directamente con la herejía puesto que refiere a un movimiento religioso pseudo místico que promueve la religiosidad interior cuestionando y rechazando las jerarquías eclesiásticas. La luz y guía del Espíritu Santo alumbra las conciencias con la misma luz con la que iluminó a San Pablo. El alumbradismo se caracteriza por una combinación entre el ascetismo más radical y la experienciación de la sexualidad.

³ Las relaciones sexuales narradas y las experiencias heréticas de Marina de San Miguel no pueden ser analizadas como eventos desligados, ya que la propia persecución del delito de alumbradismo lleva consigo la persecución de las prácticas sexuales que se solían llevar a cabo en estos grupos religiosos.

⁴ Proceso de Marina de San Miguel. AGN INQUISICIÓN Vol. 210, exp. 3, ff. 132.

⁵ Expresión que hace referencia a la narración de la vida y del contexto en el que se llevan a cabo las actividades criminalizadas por la Inquisición.

⁶ Subrayado en el texto original.

⁷ Declara justo antes de esta afirmación que el demonio le dijo que se mirase los genitales con un espejo.

⁸ Esta investigación considera el texto inquisitorial absolutamente mediado por el proceso de entextualización que la institución hace de la confesión de Marina de San Miguel. Es por ello que en un consciente esfuerzo por alejarse de la búsqueda de una veracidad, que a todas luces es inalcanzable, esta investigación constituye una lectura alternativa del texto archivado, en la que en oposición al juicio de degeneración que hace la Inquisición de esta experienciación de las relaciones sexuales, aquí, en esta producción de conocimiento se interpreta como una cosmogonía alternativa a la católica –sin que importe si fueron reales y veraces las palabras de Marina de San Miguel o si es la propia institución ideando el discurso herético. Para más información sobre la ventriloquía institucional en esta suerte de procesos véase Krause (2005, 2013, 2015).

⁹ Debido al secreto inquisitorial por el que las personas acusadas son instadas a confesar sin saber el porqué de su acusación y encarcelamiento, Marina de San Miguel comienza su primera confesión narrando diversas ideas heréticas que otros le han contado. No es hasta la sexta confesión que se inaugura la descripción de sus relaciones sexuales con distintas personas, que ocupará las tres últimas confesiones.

¹⁰ Un buen amigo, al contarle este proyecto, me indicó la referencia a la confesión de Bárbara Rey en esta novela.

¹¹ Rich (1980) lo llama *heterosexualidad obligatoria*.

¹² El polígrafo o la coacción material para producir una confesión. Cómo apunta Bárbara Rey en la transcripción ficcionada de la novela *Daniela Astor y la caja negra* (2013: 253), cuando en medio de un mar de halagos ella espera a que la violenten "Me encanta eso de "gata rubia", aunque soy más de perro. Pero oye ¿cuándo llega el hachazo?, ¿no llega ya? Es que, si no, diréis que me lo estoy llevando muerto... [el dinero]".

¹³ El subrayado de frases y palabras se hacen en esta investigación resaltando información necesaria para el desarrollo argumental.

¹⁴ Ciertamente, mientras que la Inquisición es sujeto de escucha y de escritura de la confesión, en el caso de la confesión de Bárbara Rey nos enfrentamos a dos sujetos de escucha, por un lado, la cadena de televisión, como institución que guía la confesión por medio de preguntas clave y de intervenciones, y por otro Marta Sanz como escritora de la transcripción mediada de la confesión.

Referencias

Archivo General de la Nación (AGN). Instituciones Coloniales. Inquisición 61, vol. 210, exp. 3, ff. 132.

- Abu-Lughod, Lila. Writing Against Culture. En *Recapturing Anthropology: Working in the Present* R. G. Fox (ed.) Santa Fe: School of American Research Press, 1991, pp. 466-479.
- Arondekar, Anjali. *For the Record: On Sexuality and the Colonial Archive in India*. Duke University Press, 1991.
- Bauman, Richard. y Charles. L. Briggs. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology* vol.19, 1990, pp. 59–88.
- Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. 1955. New York: Schocken Books, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press, 1991.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
- Clavero, Bartolomé. Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones. En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, eds. Tomas Valiente et al., Madrid: Alianza, 1990, pp. 57-89.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980.
- Federici, Silvia. *El Calibán y la Bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. 2004. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- Felman, Shoshana. *The Literary Speech Act: Don Juan with J L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Foucault, Michel. Nietzsche, Genealogy, History, En *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1984.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality: An Introduction*. 1976. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1990.
- Foucault, Michel et al. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*, eds. Fabienne Brion and Bernard E. Harcourt. Chicago; London: [Louvain-la-Neuve]: University of Chicago Press ; Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- Grilloch, Graeme. *Walter Benjamin: Critical Constellations*. Polity, 2002.
- Haraway, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* vol. 3, 1988, pp. 575-599.
- Hartman, Saidiya. Venus in Two Acts. *Small Axe*, vol. 12, no. 2, 2008, pp.1-14.

- Inoue, Miyaki. The Listening Subject of Japanese Modernity and His Auditory Double: Citing, Sighting, and Siting the Modern Japanese Woman. *Cultural Anthropology* vol.18, no. 2, 2003, pp. 156-193.
- Irvine, Judith. Afterwork: Materiality and Language or Material Language? Dualisms and Embodiments. In *Language and Materiality: Ethnographic and theoretical explorations*, eds.
- Jillian Cavanaugh and Shalini Shankar. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 277-295.
- Krause, Virginia. Confessional Fictions and Demonology in Renaissance France. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* vol. 35, no. 2, 2005, pp. 327–348.
- Krause, Virginia. Listening to the Witches: Bodin's Use of Confession in De La Démonomanie des Sorciers. *The Reception of Bodin*, eds. Howell A. Lloyd,. Brill's Studies in Intellectual History, Vol. 223, 2013, pp. 97–115.
- Krause, Virginia. *Witchcraft, Demonology and Confession in Early Modern France*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Mbembe, Achille. *Critique of Black Reason*. 2013. Duke University Press, 2017.
- Morris, Rosalind. *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York, NY: Columbia University Press, 2010.
- Rich, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. 1980. *Journal of Women's History*, vol.15, no. 3, 2003.
- Sanz, Marta. *Daniela Astor y la caja negra*. Barcelona: Anagrama, 2013.
- Spivak, G. Can the subaltern speak? En *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*, ed. R. Morris, New York, NY: Columbia University Press, 2010, pp. 21–80.
- Taussig, Michael. Culture of Terror – Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. En *Colonialism and Culture*, ed. Nicholas B.Dirks, Michigan: University of Michigan, 1992, pp. 135-175.
- Taylor, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'*. New York, NY: Routledge, 2009.

- Tuck, Eve. Breaking up with Deleuze: Desire and valuing the irreconcilable. *The International Journal of Qualitative Studies in Education*, vol. 23, no.5, 2010, 635–650.
- Tuck, Eve and K. Wayne Yang. R-Words: Refusing Research. En *Humanizing Research: Decolonizing Qualitative Inquiry with Youth and Communities*, eds. D. Paris and M. T. Winn, Thousand Oakes, CA: Sage Publications, 2014, pp. 223-247.
- Vasallo, Brigitte. *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Barcelona: La oveja roja, 2018.
- Wittig, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Wynter, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the human, After Man, Its Overrepresentation -An Argument. *The New Centennial Review*, vol. 3, 2003, pp.257-337.