

LOS «DISCURSOS DE LA VIDA» DE LA DOCUMENTACIÓN INQUISITORIAL: AUTOBIOGRAFÍAS ENTRE LA OBEDIENCIA Y LA RESISTENCIA

THE «DISCURSOS DE LA VIDA» FROM INQUISITORIAL DOCUMENTATION: AUTOBIOGRAPHIES BETWEEN OBEDIENCE AND RESISTANCE

José Luis Loriente Torres¹

Recibido: 16/12/2022 · Aceptado: 14/04/2023
DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiv.36.2023.36351>

Resumen

En 1561 se pusieron en marcha unas nuevas instrucciones inquisitoriales en las que se establecía la obligatoriedad de preguntar a todos los acusados por el «discurso de sus vidas». Mediante esta expresión se designaba lo que por entonces se entendía como una especie de *autobiografía*, que debían declarar oralmente ante sus tribunales. Al ser esta cuestión más abierta que otras más concretas del interrogatorio, se abría una puerta a los declarantes para sutilmente *obedecer sin obedecer*. Algo similar a lo que James C. Scott denominó el «arte de la resistencia». De manera que, lejos de la imagen popular de unos reos totalmente indefensos, estos disponían de cierta *capacidad de agencia* que se manifestaba a través de una serie de formas de resistencia y de estrategias discursivas muy sutiles. El presente estudio tratará de presentar cómo es esta fuente autobiográfica tan poco estudiada, y cómo eran estas formas de resistencia.

Palabras clave

Autobiografía; egodocumentos; discursos de la vida; Inquisición; historia desde abajo

1. Universidad Autónoma de Madrid; joseluis.loriente@uam.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7178-9622>

Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación «Privilegio, trabajo y conflictividad. La sociedad moderna de Madrid y su entorno entre el cambio y las resistencias» (PGC2018-094150-B-C22), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. El texto tiene su origen en una ponencia realizada en el Taller de jóvenes investigadores de Historia Moderna: «Obedecer, resistir y rebelarse en la Edad Moderna», celebrado en Madrid los días 23, 24 y 25 de marzo de 2022, y organizado por el Departamento de Historia Moderna de la UNED y la Fundación Luigi Einaudi de Turín, en colaboración con el CSIC, la Università Roma Tre y la Università degli Studi de Turín, a cuyos organizadores agradezco su amable invitación.

Abstract

In 1561 the General Inquisitor Fernando Valdés established a set of new instructions that systematically required defendants to depose their so-called ‘discurso de la vida’ during their initial interrogation. This expression was understood as something similar to a sort of autobiography, which they had to declare orally in front of their inquisitors. Unlike other narrower queries of the interrogation, this question was the most open-ended, which opened a door for declarants to subtly *obey* without *obeying*. Something similar to what James C. Scott called the ‘art of resistance’. Therefore, far from the popular image of being totally defenseless, they had a certain agency that manifested through various forms of resistance and very subtle discursive strategies. This article focuses on these understudied autobiographical sources, and explores what these forms of resistance were like.

Keywords

Autobiography; egodocuments; life narratives; Inquisition; history from below

.....

1. LOS «DISCURSOS DE LA VIDA» DE LA DOCUMENTACIÓN INQUISITORIAL

En 1561 el inquisidor general Fernando Valdés puso en marcha unas nuevas instrucciones sobre la forma de desarrollar un proceso de fe. En ellas, entre otras regulaciones, establecía la obligatoriedad de preguntar a todos los acusados y acusadas por el «discurso de sus vidas»². Mediante esta expresión, que podemos hallar en todo tipo de fuentes auto-referenciales contemporáneas³, se designaba lo que por entonces se entendía como una especie de *autobiografía*⁴. Los de la documentación inquisitorial consistían básicamente en una relación expuesta de forma oral ante el tribunal de los hechos vividos por los encausados desde su nacimiento hasta su momento presente. Desde su puesta en marcha, esta praxis procesal se mantuvo en el tiempo hasta el final de la institución en el siglo XIX, gracias a lo cual se han conservado cientos o incluso miles de estas historias de vida⁵. Estas declaraciones no estaban sujetas a ninguna extensión determinada⁶, yendo desde unas pocas líneas hasta decenas de páginas de la apretada letra del escribano que las ponía por escrito⁷. Y lo mismo sucedía en cuanto a su temática que no estaba restringida al delito cometido ni mucho menos, sino todo lo contrario –quizá– como parte de la propia defensa. Tal es así que una de las características que se le han atribuido a esta fuente es la de ser «ecléctica»⁸. Por otro lado, a diferencia de otras partes más *dialógicas* del proceso, donde se formulaban al acusado cuestiones más concretas relacionadas directamente con su causa, la referente al discurso era más

2. Los dos manuales donde se reguló esta obligación sistemática fueron en Valdés, 1561 ff. 29r-29v y García, 1591 ff. 8v-10v; sobre estas fuentes en su consideración autobiográfica, véanse los trabajos de Kagan y Dyer, 2004 y Amelang, 2011: 33-48.

3. Por ejemplo, Teresa de Jesús comenzaba su obra autobiográfica diciendo: «...quien este *discurso de mi vida* liere, que ha sido tan ruin, que no he hallado sancto de los que se tornaron a Dios con quien me consolar...», en Teresa de Jesús, s.f. f. 1r, BNE, Mss/2601 [En línea] Consultada en 19 de octubre de 2022.

URL: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044170&page=1>

4. No pueden considerarse autobiografías en sentido estricto, si las entendemos como el género literario nacido a finales del siglo XVIII, sobre todo porque –según la definición canónica de Lejeune, 1975: 14– carecen de una de sus características principales: una mirada hacia el interior de sus autores o la historia de la personalidad de estos. En estas fuentes normalmente no hay nada de eso, entrando más bien en la categoría de fuentes que se han englobado bajo la etiqueta de «egodocumentos» acuñada por Jacques Presser; sobre este concepto véase Dekker, (2002): 13-37.

5. El presente estudio se basa en el análisis de 2725 procesos de fe celebrados entre los años 1561 y 1819 pertenecientes al tribunal de Toledo de la Inquisición conservados en el Archivo Histórico Nacional (AHN). De los cuales, para el periodo comprendido entre esas fechas, se pidió el «discurso de la vida» a 1126 reos, lo que supone un 41,3%. Sin embargo, muchos de esos procesos no llegaron a la primera audiencia, que era el momento en el que se requería. Así, si calculamos la correlación entre los procesos que tienen primera audiencia y los que tienen «discurso de la vida»: para los procesos pertenecientes al siglo XVII, con 680 procesos de fe con primera audiencia, 612 de los cuales contienen discurso. Esto significa que el 90% de los acusados que llegaban a la primera audiencia del proceso eran preguntados por la cuestión. Respecto a si había algún delito más susceptible que otro de esta práctica o si esta estaba limitada a ciertos pecados contra la fe, solo hemos hallado tres categorías en las que nunca se requería al reo que contara su vida: inhábiles, injurias y perjurios. No tenemos una explicación a este fenómeno. Tampoco hemos encontrado ningún acusado de francmasonería al que hubieran requerido su declaración vital, pero la existencia de un solo caso en toda nuestra muestra no permite alcanzar mayores conclusiones.

6. Se ha calculado, a partir del arco temporal y espacial referido en la nota anterior, que la media de palabras por discurso de una muestra de 424 transcritos del total es de 354 palabras, siendo el discurso más breve de 13 palabras y el más largo de 6531.

7. Sobre la escritura colaborativa en fuentes autobiográficas, véase Smith y Watson, 2001: 53-56.

8. Kagan y Dyer, 2004: 6. Amelang, 2011: 40.

abierta que aquellas. En este sentido, hay un debate sobre hasta qué punto esto era así⁹. Por una parte, existían unas instrucciones que aparentemente describían en qué consistía la pregunta¹⁰; pero, por otra, no sabemos si los acusados recibían tales indicaciones o si lo expuesto en el manual de Pablo García de 1591 constituía, más que una orden, una descripción de lo que se entendía entonces por el «discurso de la vida». Expresión que, insistimos, no era exclusiva de un contexto inquisitorial. Asimismo, la documentación transmite que los inquisidores no solían interrumpir estos relatos, sino que dejaban explayarse a los declarantes. Incluso, aunque lo que estos contaban nada tuviera que ver con el motivo que los había llevado ante el tribunal, lo que les otorgaba aparentemente un mayor margen de maniobra en esta parte de su interrogatorio que podría explicar su variabilidad¹¹.

Otra de las cuestiones más debatidas en torno a esta práctica tiene que ver con los motivos que habría detrás de la pregunta. Y entre las hipótesis más barajadas se ha considerado que constituyera una trampa¹². Circunstancia a la que contribuía la institución del secreto al que estaba sometido todo el proceso, que conllevaba que el acusado o acusada desconocieran el motivo de su causa o quién les había denunciado¹³. Además, los declarantes debían de sentirse como si estuvieran en el confesionario, con todo el sentido de obligación que ello implicaba, puesto que había una relación muy estrecha, tanto formal como doctrinal, entre el proceso de fe y el sacramento de la confesión¹⁴. De manera que no sabrían si estaban ante un cura, un juez o el propio Dios¹⁵. Precisamente una de las características comunes de toda la producción autobiográfica de la Época Moderna, desde la *Vida* de Teresa de Jesús hasta la ficción primopersonal del *Lazarillo de Tormes*, consistía en que sus autores hablaban de sí mismos compelidos por una autoridad superior a la que dirigían sus relatos de vida¹⁶. Con lo que «autobiografías por mandato» ha sido uno de los epítetos que se han utilizado para calificar algunas de estas formas de auto-representación¹⁷.

9. Mientras que Dedieu 1986: 165 considera que el discurso respondía a un «cuestionario estándar sobre la ubicación, duración y actividades del acusado en diferentes lugares», Amelang 2011: 39 defiende que con la pregunta los inquisidores abrían un «espacio autobiográfico» que los deponentes rellenaban como mejor podían, lo que ayudaba a explicar su heterogeneidad.

10. «Preguntado por el discurso de su vida. Dixo, que nació en tal pueblo, &c. Declare dónde se ha criado, y las partes donde ha residido, y con quien ha tratado y comunicado, todo muy por estenso, y muy particularmente»: en García, 1591: ff. 10r-10v. La primera edición de esta manual es de 1568.

11. En las instrucciones de Valdés, 1561 f. 29v se añadía: «Y si fuere confessando, déxenle dezir libremente, sin atajarle, no siendo cosas impertinentes las que dixere».

12. Véanse los trabajos de Gómez-Moriana, (1983): 110. González Novalín, 1986: 91-110. Gitlitz, (2000): 53-74. Graizbord, 2004: 110.

13. Tomás y Valiente, (1995): 1071-1078.

14. Sobre esta relación, véase Prosperí, 1994: 187-224; sobre la relación entre autobiografía y confesión véase, Zimmermann, 1971: 121-140.

15. La frase es de Cohen, (1998): 975-998.

16. De hecho, Gómez-Moriana, (1980): 133-154 ha defendido que la inspiración para el *Lazarillo de Tormes* provendría precisamente de una lectura subversiva por parte de su autor anónimo de los «discursos de la vida» de la documentación inquisitorial, de ahí que ambos tipos de textos compartan algunas de sus características estilísticas, temáticas o formales.

17. Lo hizo Herpoel, 1999. En este sentido, recordemos a Teresa de Jesús, que escribió su obra autobiográfica por mandato de sus confesores, o al *Lazarillo de Tormes* que también escribía dirigiéndose a una autoridad superior; sobre estas similitudes, véase la nota anterior.

Una metodología para enfrentarse a estas «autobiografías colaborativas», como también pueden calificarse estas fuentes, consiste en tratar de analizar el papel de cada uno de los actores intervinientes¹⁸. En este trabajo, ponemos el foco en sus protagonistas y deponentes pero sin perder de vista los otros. En este sentido, toda autobiografía –de cualquier forma que se la denomine– está fuertemente condicionada por la audiencia a la que va dirigida, en este caso los inquisidores de turno. De esta manera pueden entenderse las respuestas dadas por los acusados.

Así las cosas, el alcaide sacaba al reo de su celda, lo ponía delante del tribunal y, tras unas preguntas iniciales –como su presentación, su genealogía, las oraciones básicas, si sabía leer y escribir, o si había salido de estos reinos– le ordenaban que expusiera el «discurso de su vida». En esta situación de tensión, que podemos imaginar opresiva e incluso alienante, uno de los elementos más fascinantes y sorprendentes de estas historias es cómo alguno de estos acusados y acusadas sutilmente intentaban *obedecer* sin *obedecer* o, si nos gustan los juegos de palabras, *rebelar* sin *revelar*. Algo similar a lo que James C. Scott denominó el «arte de la resistencia»¹⁹. De forma complementaria a la teoría marxista más clásica de Gramsci²⁰, que había puesto de manifiesto los grandes conflictos y revoluciones como escenario para el análisis de las relaciones sociales y de poder, Scott quiso también poner en valor las manifestaciones de resistencia menos explícitas. A esas manifestaciones ocultas –*hidden transcripts*– nos referimos en este trabajo, a través de las cuales los dominados aparentan conformidad como estrategia de supervivencia.

Esto significa que lejos de la imagen popular de unos reos totalmente indefensos –o precisamente de acuerdo con esta imagen– estos, sin embargo, disponían de cierta *capacidad de agencia*²¹. Tal capacidad se manifestaba a través de una serie de formas de resistencia y de estrategias, que pueden pasar desapercibidas a primera vista, con el fin de salir lo más indemnes posible de su encuentro con la Inquisición²². Un buen momento para hacerlo, por todas las circunstancias anteriormente descritas, era durante la exposición de sus declaraciones vitales.

2. EL CONOCIMIENTO DOCTRINAL Y PROCESAL

Para empezar, algo que puede llamar la atención y que subyace como elemento casi imprescindible en todas estas historias de vida es el conocimiento doctrinal e, incluso, procesal que demostraban tener muchos de los acusados. Un conocimiento sobre el que fundamentaban sus exposiciones. Uno de los principios generales de

18. Sobre la escritura colaborativa y la coerción, véanse Smith y Watson, 2001, 53 y ss; y Malena, (2012): 97-113. Esta metodología, aunque para otro periodo histórico y contexto, fue aplicada por Plummer, 1995; 2001.

19. Scott, 1990.

20. Gramsci, 1975.

21. Sobre este concepto, véase Bandura, (2001): 1-26.

22. Kagan y Dyer, 2004: 6 ya establecieron algunas de las estrategias seguidas por los reos como tratar de despertar la piedad del tribunal, justificar sus acciones o hacer recaer la culpa en la influencia de tercero, incluido el diablo. Otros dos trabajos que han tratado cuestiones similares han sido los de Vincent, (1994): 177-191 y Benítez Sánchez-Blanco, 2013: 387-408.

la Iglesia, tal como se expone en la parábola de la oveja perdida²³, y por ende uno de los objetivos teóricos del proceso inquisitorial –quizá el principal–, era traer de vuelta al redil de la fe católica al miembro descarriado, y esta idea era bien conocida por los procesados. María de Andrada, esclava y acusada de morisca en 1587, dejaba patente en su confesión que se había presentado porque «unas mujeres vio, que estaban hablando entre sí, diciendo que hera grande la misericordia que en este santo oficio se usaba con quien venía a confesar»²⁴. Otra morisca, Isabel, que había afirmado «que hera mejor la fe de los moros que la de los cristianos»²⁵, siendo interrogada sobre los motivos que le habían llevado a afirmar tal cosa, respondió que lo había dicho «estando enojada y fuera de seso», pero que según lo había dicho «resçibió tanta pena que se hincó toda de rodillas, y fue menester venir el médico y el barbero, y cayó mala en la cama de pura pena»²⁶. Precisamente el estar «enojado y fuera de seso» constituía otro elemento eximente equiparable a la embriaguez al que luego retornaremos²⁷. Juan de Medina, cautivado en Argel cuando era niño, al requerirle su genealogía respondió «que su padre era moro de un lugar cerca de Argel, y le truxeron a este chiquillo de allá, y que no tiene más parientes que a Nuestro Señor Jesucristo y su bendita madre»; a lo que el escriba añadía: «y dixo: me perdonen, y lo mismo avía dicho hincándose de rodillas cuando entró en la audiencia»²⁸. Por último, Nicolás Alemán, sastre flamenco residente en Madrid y acusado de luteranismo, en un momento tenso de su interrogatorio «dixo que no lo entiendo, llorando y diciendo: ay dios christo hijo; hiriéndose [...] y dándose en los pechos y en el rostro y mordiéndose las manos llorando»²⁹. Es decir, que además de reconciliarse en la fe, había que hacerlo demostrando arrepentimiento. De ahí que todos estos síntomas de contrición fueran recogidos tan detalladamente en las actas. Por otra parte, no ponemos en duda la veracidad de estos sentimientos mostrados, pero lo que también es indiscutible es su puesta en escena.

La embriaguez era otra circunstancia conocida que explotaban nuestros protagonistas en sus historias como elemento atenuante de sus faltas. Aunque aquí se producía una paradoja, mientras que la intoxicación etílica era una conducta deplorable que repercutía negativamente en la consideración que del reo se hacía el tribunal, al mismo tiempo constituía una circunstancia eximente en diferentes grados dependiendo del nivel de embriaguez³⁰. Hernando Ruíz, de 16 años, viniendo a Madrid de Valladolid, su ciudad natal, la víspera de San Sebastián «llegó a Aravaca cansado, y davan caridad en la yglesia y entró y la tomó y bebió vino tinto, y luego se fue a un mesón [...]; y otros que estavan allí empezaron a tratar de cosas de dios, y este confesante dixo [...] que dios no era hombre, lo qual este dixo [...] porque estava

23. Lucas 15: 3-7; Mateo 18: 12-14.

24. AHN, *Inq.*, leg. 191, exp. 12, s.f., «Audiencia del 3 de julio».

25. AHN, *Inq.*, leg. 194, exp. 10, s.f., «Memorial de denuncia firmado por María de la Cuesta».

26. *Ibid.*, s.f., «Primera audiencia».

27. Gacto Fernández, (1992): 8-78.

28. AHN, *Inq.*, leg. 195, exp. 21, f. 15v.

29. AHN, *Inq.*, leg. 199, exp. 8, «Primera audiencia» en ff. 11v y ss.

30. Gacto Fernández, (1992): 29-32.

borracho»³¹. Es decir, el muchacho no solo alegaba estar ebrio en el momento de su falta contra la fe, sino que ofrecía una explicación *plausible* sobre cómo se había producido su intoxicación: venía cansado del viaje y el vino era gratis ¡Quién podía resistirse! Andrés González, acusado también de blasfemar en 1678, declaró haber estado «prebaricado de juicio en algunas ocasiones y tiempos por haber bebido un poco de vino tinto», y añadía: «el qual vino le prebaricó el juicio por haberlo bebido mezclado con sal»³². Finalmente, durante el proceso contra Francisco de Castro, acusado del mismo delito en 1576, Diego Álvarez –testigo de abono– declaró «que es buen cristiano, pero que a veces se ha visto al dicho Francisco [...] asomado tomando del vino, y assí es tenido por hombre que se emborracha»³³.

Otro de los ejemplos más paradigmáticos en los que observamos el conocimiento doctrinal y procesal de los acusados era cuando estos trataban de demostrar una enemistad manifiesta entre sus posibles denunciadores y ellos. Juan Borgoñón, natural del Franco Condado pero residente en la ciudad de Madrid, ya había sido condenado por luteranismo veinte años atrás, cuando el tribunal de Toledo volvía a juzgarlo por la misma causa en 1584³⁴. Esto significaba que se jugaba mucho, puesto que una segunda condena le llevaría a ser relajado por reincidente. Sin embargo, pese a la institución del secreto, lograba identificar a sus acusadores: «un mozo de su tierra de este, que se llama Santana [...] le quiere mal, y se ha juntado también con dos criados de este, que se llaman el uno Glodi y el otro Juan». Además, explicaba al tribunal las razones por las que estos le habían denunciado: «que el Glodi le llamaba a este luterano porque riñó con él por la Navidad pasada, y el Santana también le quiere mal porque dijo [...] tener unos gergones para los de la Guardia [...] por 16 reales cada uno, y allí le daba a 24 reales»³⁵. El tal Glodi, o Claudio Rognart –según la investigación llevada a cabo por el tribunal– efectivamente había trabajado para él como oficial, y había sido despedido la Navidad anterior. En cuanto a Santana, se trataba de otro sastre al que Borgoñón pretendía quitarle la concesión de la fabricación de unos trajes para la Guardia Real³⁶. Posteriormente, los testigos de abono corroboraban su historia. Según Felipe de Venavides:

«Juan Borgoñón [...] pretendía la plaça y officio de Andrés de Santa Ana, que era oficio de mozo de la guardia. Y si se lo daban, decía Santa Ana, que se lo había de pagar. También [...] hace los jergones para los de la guardia, y [...] los hace además con menos lienço [...], con mejor precio y más brazas»³⁷.

31. AHN, *Inq.*, leg. 208, exp. 47, s.f., «Primera audiencia».

32. AHN, *Inq.*, leg. 37, exp. 1, ff. 62r-62v.

33. AHN, *Inq.*, leg. 200, exp. 36, declaraciones de los testigos sin foliar.

34. AHN, *Inq.*, leg. 111, exp. 5. Su primera causa fue en 1566, y todavía sería procesado una tercera vez en 1596.

35. *Ibid.*, f. 131v.

36. Según el *Diccionario de Autoridades* (Tomo VI, 1739), entre otras acepciones un «xergón» consiste en «un vestido mal hecho, y poco ajustado al cuerpo», [En línea] Consultado el 11 de noviembre de 2022.

URL: <https://apps2.rae.es/DA.html>

37. AHN, *Inq.*, leg. 111, exp. 5, f. 151r. En el Archivo General de Palacio (AGP) no hemos hallado información sobre Borgoñón ni sobre Santana, pero sí sobre Felipe de Venavides «ayuda de guardarropa», en AGP, *SH*, C. 2604, exp. 16.

Aunque, en este caso, más que una cuestión de retórica se trataba de presentar pruebas a través de la declaración de testigos, también había que hacerlo con las palabras y la actitud apropiadas. Así se aprecia vehemencia en su defensa, lo que no podemos transmitir a través de unas simples citas, pero sin llegar a una actitud demasiado obstinada.

No obstante, si existía una categoría de delito inquisitorial donde se observa especialmente el conocimiento jurídico o doctrinal es en los casos de bigamia. Álvaro de Silva y Monroy, cirujano y acusado de este delito en 1563³⁸, relataba al tribunal en el «discurso de su vida» como una «donzella que se dize Luysa Ximénez [...] se debió aficionar deste confesante y así mesmo la madre [...]; le hizieron llamar pa que curase a personas llagadas que posasen en dicha casa [...]; y, por orden de la madre, se metió la dicha moza en su cama». Según su narración –que por momentos parece hipnótica–, después de dos o tres escarceos sexuales entre ambos, los familiares de Luisa se presentaron en la posada donde residía «pidiéndole que se casase con la dicha moça, diziendo que estava preñada». El cirujano «contemporizando» –según sus propias palabras– trató de escabullirse, «lo qual vinieron a sospechar, y entendidos, y que tenía dos hermanos hombres de la dicha moça y dos cuñados della, los quales dezían que avían de matar a este». Ante esta amenaza, continuaba relatando, «le desposaron a la dicha moça por palabras de presente»³⁹. Sin embargo, tras un tiempo de convivencia «no vio del preñado [...], y los padres de la dicha moça hizieron dar a este confesante [la] información de que hera moço libre pa se poder casar». Mediante toda esta historia el acusado trataba de transmitir al tribunal tres ideas: primero, que le habían engañado; en segundo lugar, que le habían amenazado; y finalmente, que se consideraba una persona libre en el momento que contrajo su segundo matrimonio. Según la doctrina inquisitorial, todos estos elementos –sobre todo, el haber contraído matrimonio impulsado por coacción, error, fuerza o miedo grave⁴⁰– eran eximentes que cancelaban el delito de bigamia, o reducían su pena. Si bien podíamos pensar en un posible asesoramiento legal por parte de los abogados defensores, en la fase inicial del proceso donde se requería el «discurso de sus vidas» ni siquiera se les habían asignado uno. Lo que nos hace creer que debía de existir algún tipo de cultura jurídica, incluso entre las capas más bajas de aquella sociedad.

Un argumento similar, basado en la coacción, también era muy habitual en los casos de los llamados renegados quienes, tras pasar un tiempo en tierras islámicas por haber sido apresados, volvían a la fe. El argumento común a todos ellos consistía en que habían tenido que convertirse para salvar sus vidas⁴¹. Pese a que el tribunal solía ser bastante benevolente en estos casos, esta justificación por sí sola no era suficiente, teniéndose que añadir una serie de elementos como el arrepentimiento

38. AHN, *Inq.*, leg. 30, exp. 4, ff. 115r-115v.

39. Según explica Gacto Fernández (1987): 465-492, hasta después del Concilio de Trento (1554-1563) no era necesario que el matrimonio fuera santificado por la Iglesia.

40. Gacto Fernández, (1987): 485.

41. Sobre el componente autobiográfico en estas relaciones véase Bennassar, 2011: 25-40.

y la voluntad férrea de volver⁴². En consecuencia, estos elementos eran relatados mediante una relación convincente, expuesta muchas veces durante el «discurso de sus vidas», que incluía todas las circunstancias atenuantes. Un caso paradigmático es el de Juan López e Ysabel Florentina⁴³, acusados de «moriscos» en 1580. Su expediente consta de sendas confesiones realizadas ante el tribunal de Granada y sendas causas incoadas por el de Toledo con sus correspondientes «discursos de la vida», en los que vuelven a relatar en detalle lo confesado en sus primeras declaraciones. Tal duplicidad es excepcional y permite un análisis comparativo de todas las declaraciones vitales. Según este análisis, pensamos que sus relatos vitales contribuyeron a su absolución, aunque por supuesto no podemos comprobar en qué grado. En este sentido, la absolución *ad cautelam*, tras una abjuración *de vehementi*, era lo habitual en los casos de renegados que volvían a la fe. Lo habitual en los casos en los que se les absolvía, porque también era común que los acusados tras ser reconciliados, si la confesión no se había producido de una manera apropiada para los inquisidores, fueran enviados a galeras⁴⁴. En su confesión inicial, Juan López, natural de Toledo de 34 años, contó el abandono de su ciudad natal a la edad de doce años para enrolarse en el ejército y participar en la «jornada de Mostagán» (Mostaganem)⁴⁵. Tras la derrota sufrida por las tropas cristianas fue cautivado y abrazaba la fe islámica, momento que relata de la siguiente manera:

«...murió el conde don Martín y con otra mucha gente a do yo cautibé y me llebaron Argel y fue esclavo del rrey de Argel [...] me presentó al rrey de Fez [...] me llamó y me preguntó que cómo me llamaba y a esto le rrespondí que me llamaba Juan López y a esto el dicho rrey me dixo hazme placer de tornarte moro y luego yo le dixe que era contento y así me torné moro y me puso por nombre Pichirrín y por sobre nombre Morato y luego me mandó rretajar y me rretajaron»⁴⁶.

Lo cierto es que López no parece muy coaccionado en este pasaje. Esto se debe a que su estrategia se basaba en la colaboración abierta y *sincera*, o con apariencia de sinceridad. Algo similar a lo que menciona Peter Burke para referirse a una de las características de la producción autobiográfica del periodo como «*the rhetoric of transparency*»⁴⁷. Por su parte, Ysabel Florentina, de 29 años y natural de Castañeda en el ducado de Florencia, también detallaba en su confesión cómo la cautivaron junto a su madre, su hermano y tres primas, siendo vendida en Argel a la edad de diez años, y convirtiéndose igualmente al islam. Pasado algún tiempo de su captura: «el dicho mercad del moro me llebó a bender a Fez y me bendió a Morato [Juan López], con quien casé y estando casada con él ubimos [...] quatro hijos».

42. Bennisar y Bennisar, 1989. Rostagno, 1983.

43. Ambos en AHN, *Inq.*, leg. 195, exp. 3.

44. Remitimos de nuevo a los trabajos clásicos citados en la nota 42 donde se expone esta idea; véase también el trabajo de Benítez Sánchez-Blanco, 2018, donde se cita el caso que nos ocupa.

45. Véase Haedo, 1927: 196. González Castrillo, (2016): 175-216. Sobre la autoría de la obra de Haedo, cuestionada desde hace algunas décadas, véase Eisenberg, (1996): 32-53.

46. AHN, *Inq.*, leg. 195, exp. 3, f. 3v.

47. Burke, 2013: 149-163.

Testimonio que se complementaba a la perfección con el de Juan, quien declaraba: «merqué a Ysabel Florentina rrenegada en ciento y diez ducados, y la hize franca por amor de dios, y me casé con ella [...]; con la qual tengo quatro hijos, dos machos y dos hembras los quales no consentí que se rretajasen». Ese era, concretamente, el motivo que aducían ambos como el detonante de su fuga: evitar que sus hijos abrazasen la fe islámica. Decidida esta, los dos relatan una angustiosa huida hasta llegar a siete leguas de Melilla cuando «salieron unos moros salteadores y pelearon con mi marido y le dieron tres lançadas y una quchillada que lo dexaron por muerto, y a mi hijo el mayor otra lançada, y nos rrobaron quanto trayamos hasta que nos dexaron en queros bibos»⁴⁸.

Como afirmábamos en el caso de Borgoñón, es difícil de trasladar el tono de estas declaraciones a través de unas pocas citas, pero sus narraciones –tanto en los episodios relativos a su conversión, el matrimonio entre ambos, su decisión de fugarse para evitar la conversión al islam de sus hijos y la huida– son de una gran viveza y dramatismo. En este sentido, insistimos, podemos considerarlas verdaderas *actuaciones*. Además, se intuye algún tipo de ensayo previo para que estas coincidieran hasta en los más mínimos detalles. Es decir, eran historias diseñadas –como también se ha dicho de estas fuentes– para convencer a sus oyentes⁴⁹.

3. ENTRE LA OBEDIENCIA...

Pese a ese conocimiento doctrinal o procesal, la situación tan comprometida en la que debían de sentirse los reos, entre la obligación de obedecer y la resistencia a hacerlo, puede observarse en aquellos que confesaban delitos sobre los que ni siquiera habían sido acusados. La institución del secreto bajo la que se hallaba todo el proceso, la táctica de hacerlos comparecer en diversas ocasiones, su deseo de colaboración en aras de obtener la benevolencia del tribunal –más adelante hablaremos de esto–, las similitudes con el acto de la confesión, su sentimiento de culpa y el resto de las circunstancias anteriormente descritas provocaban que algunos terminaran reconociendo delitos contra la fe más graves incluso de los que estaban siendo procesados inicialmente. Mariana Cañedo estaba acusada de hechicería en 1663⁵⁰; sin embargo, en el «discurso de su vida» confesó que había cometido bigamia, algo por lo que no estaba siendo procesada, y para lo que había hecho declarar fraudulentamente a dos personas sobre su soltería, lo que suponía otro delito⁵¹. Fray Bartolomé del Águila, acusado simplemente de «religioso casado» en 1562, confesaba que él y otro fraile con quien se había fugado del convento donde ambos vivían, en mitad de fuga se habían puesto a discutir cuestiones de fe y, al aseverarle el segundo que «no hera neçesario confessarse con él, que se confessasse a solo Dios y a Iesucristo...», del Águila confesaba que «...ni le creyó ni le dexó de

48. Ambas confesiones en AHN, *Inq.*, leg. 195, exp. 3, ff. 3v-4v.

49. Así han sido calificadas como «*lobbying documents*», Gitlitz, (2000): 53-74.

50. AHN, *Inq.*, leg. 83, exp. 9, f. 92v.

51. Gacto Fernández (1987): 465-492 explica que esto era una táctica habitual.

creer, mas de que estubo en dubda»⁵². Algo similar le sucedió a Juan Arias, otro fraile agustino expulsado en 1628 por «proposiciones erróneas», quien al inicio de su discurso declaraba que «siendo moço de edad de catorce años [...] tubo una tentación carnal que se metió con otro muchacho, y temeroso [...] de que no le quemasen se entró en la Religión»⁵³. Por último, Miguel Sánchez Pizarro, acusado de «falsario» en 1650, siendo además un jugador empedernido, reconoció que se le había ocurrido «que si renegaba de dios jugando ganaría», y así, «se ofreció al diablo y le hiço una cédula, dándose y entregándose a él y [a]partándose de dios»⁵⁴. De no ser por sus confesiones, estos pecados jamás hubieran sido conocidos por sus tribunales, sobre todo aquellos de conciencia.

Otra cosa diferente era la apariencia de obediencia. Una de las maneras básicas de lograr este efecto era dar la impresión de una colaboración manifiesta en la que se estuviera confesando lo más detalladamente posible el delito cometido, y delatando al mismo tiempo a los posibles cómplices o correligionarios. Lo que demuestra el aplomo –e, incluso, el descaro– de algunos de los declarantes. En las instrucciones relativas al proceso se favorecía tal práctica. Así, existía una indicación que aconsejaba a los inquisidores que si el acusado «fuere confessando, dexenle dezir libremente, sin atajarle, no siendo cosas impertinentes las que dixere»; a la que hay que añadir otra que indicaba que los deponentes debían referir su relato vital «todo por muy extenso, y muy particularmente»⁵⁵. Una forma de dar la impresión de colaboración era recurrir en las declaraciones al estilo directo, lo que otorgaba a estas un halo de veracidad⁵⁶. Juan López de Paz, acusado de judaizante en 1721, relataba así el momento en que, siendo niño y a hurtadillas, escuchaba una conversación entre su madre y una vecina, que le hizo sospechar que ambas podían ser criptojudías:

«Que las dichas Ysabel y su madre a que, como iba diciendo, oio [oyó] clara y distintamente que esta, hablando con la dicha Ysabel, la dixo: deme usted esse dinero que ya he empezado a hacer los aiunos; a que le respondió dicha Ysabel, como lo oio también este confesante, diciéndola: tome usted esos quartos y buelva usted otro día por los demás; y así mismo oio otra voz a este mismo tiempo, sin conocer de quien era, que decía: no hable usted tan alto que los muchachos son diablos; y discurriendo el confesante que esto de hacer aiunos por dinero no era nada bueno, empezó desde entonzes a hacer mal juicio de la dicha su madre y de la dicha Ysabel»⁵⁷.

Podemos imaginar la presión a la que habían sometido al acusado para que terminara acusando a su propia madre, sin embargo, más adelante descubrimos que esta había fallecido tiempo atrás. Es decir, en muchas de estas historias sus autores se encargaban de dejar todos los cabos bien atados. Para lo que observamos distintas estrategias: desde que los correligionarios o cómplices habían fallecido, no se sabía

52. AHN, *Inq.*, leg. 224, exp. 2, «Discurso de su vida», ff. 4v-10r.

53. AHN, *Inq.*, leg. 213, exp. 5, s.f.

54. AHN, *Inq.*, leg. 78, exp. 13, s.f., «Audiencia de 30 de enero de 1650».

55. Véanse notas 10 y 11.

56. Sobre el uso del estilo directo e indirecto en fuentes inquisitoriales y judiciales véanse Eberenz y De la Torre, 2003 y Díez Revenga Torres y Igualada Belchí, (1992): 127-152.

57. AHN, *Inq.*, leg. 162, exp. 16, f. 41r.

dónde vivían o se desconocían sus nombres, hasta la pérdida de algún documento probatorio. Como veremos en la historia de Antonio Rodríguez de Amezquita, su hermana y cuñado, responsables de haberle introducido a través de su huésped en la ley de Moisés, habían muerto en la peste de Sevilla de 1649, y el resto de su familia se hallaba felizmente en Francia fuera del alcance de la Inquisición. El resto de las personas mencionadas en su relato les sucedía algo similar: ya no vivían, residían fuera de España o no los recordaba. Retomando el caso de Mariana Cañedo, acusada de hechicería, esta había aprendido a echar los naipes mirando «a una muger que se llamava Viçenta no save su apellido, y ya es difunta»; y había engañado a las autoridades eclesiásticas para casarse una segunda vez a través de «dos mujeres, que la una es muerta, que no se acuerda cómo se llamava, y la otra se llama Catalina, y no save su apellido, ni save a dónde vive ahora...»⁵⁸.

Asimismo, podían ocurrir una serie de desgracias –muy oportunas– en las cuales se había producido la pérdida de algún documento acreditativo o probatorio. Por ejemplo, Antonio Rodríguez de Arnedo, acusado de decir misa sin estar ordenado en 1594, logró mediante esta estrategia que suspendieran su causa⁵⁹. En el «discurso de su vida», tras relatar cómo fue ordenado de evangelio «en una çiudad de Catalunia a la raya de França, junto a Narbona [...] con un obispo flaire (sic) franciscano que no sabe su nombre», en un momento dado, se desplazó a Aviñón, pero «llegando çerca de Narbona le salieron al camino unos luteranos y le dieron de lançadas, de que le hizieron tres heridas y le hizieron muchos malos tratamientos, y le desnudaron, y le quitaron los papeles y recados que traya [...], y le tubieron preso y atado tres días». Más adelante explicaba que «dicha liçençia [la de decir misa] se le perdió que no sabe della ni se acuerda del nombre del N[ota]rio que la hizo, mas de que era un hombre biejo, y la dimisoria y dispensaçión [...] se la tomaron los luteranos». Por su parte, Juan Calvo de Padilla⁶⁰, acusado de haber afirmado que María Magdalena era virgen en 1573, se apoyaba en la existencia de una serie de documentos que probaban su ordenación religiosa, otro tema que también salió a colación en su acusación: «Dixo q ya tiene dicho q los tiene entre sus papeles en una talega y allí está la sentencia y los de más recabdos de q ha hecho mención en este processo»⁶¹. Estos documentos, que nunca aparecían, eran citados una y otra vez. No sabemos si por este motivo o por perder la paciencia, Padilla añadía, en un exabrupto impropio de la situación, que aunque los buscaran «no los entenderán como no entendieron el sermón de la magdalena q predicó en la conçepción Franc[isc]a»⁶². Lo que nos lleva a formas de resistencia más explícitas.

58. AHN, *Inq.*, leg. 83, exp. 9, ff. 92v-93r.

59. AHN, *Inq.*, leg. 78, exp. 10, ff. 91v y ss.

60. AHN, *Inq.*, leg. 217, exp. 10.

61. *Ibid.*, f. 55r.

62. *Ibid.*, f. 95.

4. ... Y LA RESISTENCIA

4.1. LAS MUESTRAS DE RESISTENCIA MÁS EVIDENTES

Como acabamos de ver, en ocasiones algunos de los acusados tampoco demostraban una actitud muy sumisa ante sus tribunales. Antonia Vicencia, una esclava acusada de «blasfemias» en 1596 quien –según un testigo de cargo– «echa muchas maldiciones a un amo que tubo de quien pensó alcançar libertad; y también la oyó dezir este, estando enojada, que no ay dios ni santa María para ella»⁶³; al final de su primera audiencia, habiéndole solicitado el tribunal que si quería que se le leyera su declaración, en lugar de con el habitual sí, respondía: «que se le lea como sus merçedes quisieren», lo que puede interpretarse como una actitud desafiante. A lo que añadía, sin embargo, «que aquello que se le a sido leydo es su declaración [...] está bien escrito»⁶⁴. No sucedía así cuando los acusados consideraban que sus palabras no habían sido recogidas fielmente. Joan Baptista, o Mostafá como él mismo se denomina, acusado oficialmente de morisco en 1591, era un esclavo que se había fugado de su amo en Madrid, protagonizando una fuga de película hasta ser detenido en Vitoria. Según un memorial, incluido en su expediente, presentado por Gonzalo Vanegas denunciante y autoridad que le apresó: «...declaró que iba camino de Francia [...], aunque siendo reprehendido por mí de tan mal intento, negó el dicho que se iba a su tierra y que el escribano pensó tales palabras sin aberlas dicho»⁶⁵. En el caso del ya aludido Juan Borgoñón, no solo se aprecia desafío, sino incluso cierto exhibicionismo. Acusado de afirmar en público cosas tales como que «lo que davan para hazer bien por las ánimas, que lo comían e bevían los que lo pidían»⁶⁶, o que «quando un alma arrancava de las carnes q ya la inbiava donde era serbido n[uestro] s[eño]r, y que no era menester dezir missas»⁶⁷ –lo que, por otra parte, no negó en ningún momento de su proceso–, al insistirle el tribunal de que confesara por el bien de su alma y para el buen despacho de su causa, respondió: «que su S[eñorí]ª puede hazer todo lo q[ue] fuere servido, y no tiene más que deçir»⁶⁸.

En cuanto a mostrar lo que podemos interpretar como cierto orgullo, podemos volver a citar el proceso contra Mariana Cañedo. Ya mencionamos que durante su interrogatorio confesó la manera en la que había aprendido –con tan solo observar durante algún tiempo– a echar los naipes, y explicaba que:

«quando salían oros, dezía esta que eran señal que avría dineros, y si salían copas que era señal que avría bebida o comida. y si eran bastos dezían que eran señal que andavan

63. AHN, *Inq.*, leg. 48, exp. 24, s.f.

64. *Ibid.*, f. 31v.

65. AHN, *Inq.*, leg. 194, exp. 16, s.f.

66. AHN, *Inq.*, leg. 111, exp. 5, f. 189v.

67. *Ibid.*, f. 190r.

68. *Ibid.*, f. 239v.

pasos o yban a alguna parte las personas por quien se echavan las suertes, y si salía naipe de espadas que era señal de disgustos y pendençias»⁶⁹.

En la siguiente audiencia, Mariana narraba otra historia donde demostraba sus dotes interpretativas. Una «muger que se dezía se llamava María, pero esta no sabe su apellido ni la conoze» llevó a esta un papel de un conde, llamado «don Mario», que estaba preso y le quería hacer algunas preguntas porque había oído que tenía fama de sabia. En un principio, ella se mostró reticente a hablar con el noble pero, finalmente, se encontró con este, el cual le pidió «que esta le respondiese a tres cossas: una si avía de salir de la prisión, otra si avía de casarse y la otra cuál avía sido el hombre mayor y más sabio que avía avido en el mundo». A lo que ella, después de pedirle algún tiempo para meditar la respuesta, le contestaba: «que él saldría de la prisión y que ha más largo tiempo se casaría, porque por entonzes era muy mozo, y [...] que el más sabio avía sido Salomón, y el más grande y entendido avía sido san Christóval». Al narrar esto, el inquisidor requirió a Mariana que motivara sus respuestas, a lo que esta respondía que:

«...como esta vehía que dicho D. Mario salía de la prisión quando quería, le parezió que no era prisión muy grave ni estrecha ni por causa grave; y que en quanto a lo demás [...] fue porque todo el mundo dize que Salomón fue el más sabio [...] y que S. Chistoval fue el hombre más grande...»⁷⁰.

Está claro que mediante estas palabras lo que pretendía la acusada era dejar constancia de que sus dotes no provenían de ninguna intervención diabólica, evitándose males mayores. Pero también se infiere cierto orgullo en ellas por haber engañado a un miembro de la nobleza, por haber aprendido a echar los naipes de esa forma, o mientras detallaba al tribunal una serie de técnicas adivinatorias basadas en saber manejar «la piedra imán», o la descripción de algunos encantamientos y plegarias con los que se ganaba la vida⁷¹. En todo caso, la imagen que la acusada proyecta de ella misma está lejos de ser la de una mujer débil o falta de inteligencia, sino la de alguien que se dirige casi de tú a tú al tribunal. Alguien que lejos de estar acongojada despliega todo su arte para armar un relato y narrarlo de manera casi hipnótica durante sus distintas comparencias.

4.2. EL ARTE DE LA MENTIRA

Entre los que trataban de oponer alguna resistencia otra de las formas más básicas era mentir. El tribunal aceptaba alguna pequeña mentira, pero era un juego peligroso, puesto que si la colaboración y una buena actitud afectaban positivamente al resultado final de la causa lo mismo sucedía al contrario. Todo

69. AHN, *Inq.*, leg. 83, exp. 9, ff. 86v-87r.

70. *Ibid.*, f. 94r.

71. Casi todos los encantamientos y rituales descritos en su proceso coinciden con los descritos por Cuevas Torresano, (1980): 25-92, y contemporáneamente por Zayas y Sotomayor, 1638.

el proceso estaba diseñado para detectar cualquier tipo de contradicción, siendo común interrogar a los acusados repetidamente sobre los mismos temas, o solicitar la colaboración de otros tribunales inquisitoriales, de autoridades eclesiásticas, municipales y reales. Por otra parte, detrás de ellas siempre solía haber contradicciones. Luis Beltrán, encausado en 1565 por afirmar que la simple fornicación no era pecado, declaró en su presentación ante el tribunal que era natural de Valencia, para aclarar poco después, ya en el «discurso de su vida», que «siendo de edad muy chiquito [...] el padre deste le llevó [...] de Valençia a la çiudad de Tarento en el reino de Nápoles y allí estuvo con el dicho su padre diez años». Pero ante la insistencia de sus interrogadores, que volvían una y otra vez sobre el tema, confesaba que, en realidad, era italiano de aquella ciudad y que había mentido «porque sabe que tienen a todos los italianos por malos cristianos, y él es buen cristiano; verdad que su padre era valenciano, y él naçió en Ytalia»⁷².

Asimismo, debemos tener en cuenta la gran movilidad tanto geográfica como personal que estas fuentes también nos transmiten, lo que favorecía los cambios de identidad. Sobre esto, se ha dicho que la bigamia «era un delito propio de gente nómada y desarraigada»⁷³, pero lo mismo puede decirse de otros comportamientos perseguidos por la Inquisición. Un ejemplo es Pedro de Madrid *alias* Juan de San Andrés⁷⁴, lo que indica su primera mentira. El acusado estaba en una taberna y, al haber blasfemado la propietaria, este le había avisado «que mirasse lo que dezía [...] delante de algún familiar del santo officio». Es decir: se había hecho pasar por familiar de la Inquisición o «falsario». Aunque es curioso que la tabernera al ser interrogada defendiera haber sido él quien blasfemó. En su genealogía el acusado declaró que nunca conoció a sus padres ni sabe cómo se llamaron «porque, según le dixeron quien le crio, fue expósito en la puerta de la iglesia de Alcalá de Henares»⁷⁵. A lo que añadía posteriormente, en el «discurso de su vida», que en realidad se había criado en Alcalá hasta la edad de siete años, habiendo emigrado a Granada y asentando allí con Pedro de Madrid, de quien aprendió el oficio de albardero. O sea, el declarante había adoptado en su historia la identidad, o al menos el nombre y el oficio, de su primer maestro. La trama terminó resolviéndose cuando el tribunal requirió al auténtico Pedro de Madrid, vecino de Alcalá de Henares y no de Granada, que se presentara para identificar al acusado, declarando «que le conoçe de çinco años a esta parte y que a trabajado en su casa y [...] siempre se a llamado Juan de Santandrés»⁷⁶. Finalmente, después de muchas audiencias, el acusado reconocía que:

«...es Juan de Santandrés y es hijo de Pedro de Santandrés alavardero en Belmonte y La Parrilla, y que avrá çinco años yva para seis que este confesante estuvo preso en la Inquisición de Cuenca por el mismo delecto de aver dicho que era familiar del santo officio

72. Todas en AHN, *Inq.*, leg. 69, exp. 13, ff. 5v-6v.

73. Gacto Fernández, (1987): 468.

74. AHN, *Inq.*, leg. 77, exp. 7.

75. *Ibid.*, ff. 11v y ss.

76. *Ibid.*, ff. 33v-33r.

[...]; y que quando este confesante se vio preso en la Inquisición de Toledo se mudó el nombre y se llamó Pedro de Madrid por no decir en más mal, ya que avía tornado a caer en aquel pecado»⁷⁷.

Al preguntarle el motivo por el cual había afirmado no tener noticia de sus padres, declaró «que por no dexemplar su generación dixo que no sabía quién[es] fueron sus padres, que avía sido expuesto, y en esto mintió, y en mudarse el nombre, y en todo lo demás [...]; y en toda esta audiencia no hizo sino llorar y sollozar»⁷⁸. Lo que nos recuerda lo ya expuesto sobre las muestras de arrepentimiento.

4.3. TRATAR DE CONVENCER DE LA INOCENCIA EN SENTIDO GENERAL

Además de tratar de convencer al tribunal de la inocencia de los cargos impuestos cuando esto era posible –si se sabían, como en el caso de López y Florentina; o se intuían, como en el de Borgoñón– otro de los métodos consistía en tratar de convencer al tribunal de la inocencia de uno en sentido general. Lo que se hacía a través de las historias vitales de diversas maneras. Una de ellas consistía en hacer ver al tribunal que estaban ante alguien «ignorante y flaco de cabeza». Gerardo (o Giraldo) París había sido denunciado en 1603 por poner en duda el misterio de la Trinidad. En este caso, para su defensa había elegido elevar un escrito al tribunal titulado «Memoria de algunas cosas que he discorrido las cuales puedan aber escandalizado los oyentes por no saber a qué fin tendieron o la intención en que me fondé y son las de que me acorda [sic] las siguientes»⁷⁹. En su memorial demostraba estar convencido de que explicar este misterio a «judíos, moros y gentiles» era la clave para lograr su conversión y unidad; así como de poder «provar la virginidad de Nra Señora antes del parto, en el parto y después del parto»⁸⁰. Giraldo tuvo suerte porque, aunque esta no fuera su intención, al margen de su escrito puede leerse: «todo este discurso es al parecer de hombre ignorante y flaco de cabeza, y que tiene más peligro en el juicio que en faltarle la fee». Algo similar, aunque de forma consciente, trató de hacer María de San Jerónimo en 1581 al afirmar: «porque soy mujer flaca, ignorante, de poco y flaco consejo y entendimiento, y, como tal, cay [caí] en los dichos errores»⁸¹. Sin embargo, no es esta la imagen de la mujer que estas fuentes nos han transmitido, sino –como vimos con el caso de Mariana Cañedo– todo lo contrario.

La segunda de estas estrategias era la de demostrar que estaban ante una persona virtuosa. María de Cotanilla, alias la Ciega⁸², había sido acusada de «ilusa» o de «falsa

77. *Ibid.*, «Audiencia de 18 de mayo de 1564», s.f.

78. *Ibid.*, s.f.

79. AHN, *Inq.*, leg. 100, exp. 21; el escrito en ff. 18r-20r.

80. En su escrito hacía alusión al «arte espagírico» que trataba de extraer las propiedades medicinales de las plantas mediante procedimientos químicos; sobre esto, véase Ramos Sánchez et al., 1988: 223-228.

81. Citado en Mandel, 1980: 157; la referencia de archivo a este proceso es AHN, *Inq.*, leg. 110, exp. 12, y hay una reproducción parcial en Melgares Marín, 1886: 160-257.

82. AHN, *Inq.*, leg. 114, exp. 4; el caso se cita en Greenblatt, 2016.

santidad» en 1675. Y desde el primer momento, trató de representarse delante de sus jueces como una fiel devota, e incapaz de realizar cualquiera de los cargos que le fueran a imputar. Así comenzaba el «discurso de su vida»:

«Dixo que [...] nació en la villa de Colmenar de Oreja y se crio en casa de sus padres hasta hedad de cinco años que murió su madre, y esta confessante cegó, y después hasta hedad de catorce años en poder y cassa de Ysabel de Vallesteros su madrastra que estuvo casada con su padre cosa de nueve messes y pasados murió el dicho su padre; y en todo este tiempo se ocupó esta rea en yr a misa, rezar su rosario y tener un poco de oración, entonzes no sabía qué cossa era la oración y solo la hacía porque su madre la había dicho que era bueno tenella porque con tener oración se veia a Dios, y que lo restante del día lo gastaba en ylar, y pedir limosna para sustentarse»⁸³.

De su exposición se desprenden dos ideas. La primera es que María había llevado una vida desgraciada, la segunda es que el tribunal estaba ante una mujer virtuosa con visos incluso de santidad. Tal intención ya se intuye en la pregunta relacionada con la práctica religiosa, que solían hacer justo antes del discurso, a la que respondía que «de siete años asta parte ha que comulga todos los días con licençia de sus confesores». Si comulgaba todos los días, ¿cómo iba a ser pecadora? La encausada terminó condenada, pero su actuación está ahí y, si bien no sabemos hasta qué punto influyó en su pena, su actitud colaboradora no pudo perjudicarla.

4.4. LA PRESENTACIÓN DE UNA VIDA DESGRACIADA

Como acabamos de señalar, otra manera de ganarse la simpatía del tribunal consistía en presentar una vida desgraciada. No pensemos que esta estrategia requería de mucha palabrería. María Calzada, que había cuestionado la virginidad de María en 1591, en el «discurso de su vida», de apenas unas frases, concentraba toda su defensa: «dixo q nació en Bustarviejo y allí se a criado en casa de sus padres, trayendo hazes de leña y buscándose la vida con mucha miseria para sustentar a su madre, porque su padre a onze años que murió y que nunca jamás a salido del dicho lugar»⁸⁴. Aunque lo normal es que estos relatos de vida desgraciada fueran más extensos. Francisca Gómez, acusada de bigamia en 1717, comenzó su discurso narrando que la crio su madre porque su padre había muerto⁸⁵. Natural de Medina del Campo, tras esta desgracia, emigró con su madre a Écija donde a la edad de unos cinco años se puso a trabajar en casa de unos señores, los cuales «la daban de comer por ser pobre sin mandarla otra cosa más que barrer la casa»; pero tras unos meses empleada aquí, «por un miedo que tubo se bolbió a casa de su madre». Su exposición continuaba hasta el momento del ajuste de su casamiento unos años después con un tal Juan Baptista, con el que no compartió lecho porque

83. AHN, *Inq.*, leg. 114, exp. 4, ff. 177v-178r.

84. AHN, *Inq.*, leg. 200, exp. 21, s.f.

85. AHN, *Inq.*, leg. 25, exp. 9.

«el dicho su marido quería tener acceso con esta confesante por la parte posterior [...] no queriendo condeszender». Mediante esta indicación la acusada añadía a su favor el elemento de su virtud. Debido a este episodio su marido la abandonó, y ella retornaba con su madre a un «quarto que les dieron por amor de dios». En su nueva etapa vital Francisca conoció a Antonio de Llanos quien «solicitó a esta confesante a acto carnal en lo que condesçendió esta, y haviéndose sentido preñada [...] se fue a vivir con su madre [...] donde estubo siete o ocho meses y parió un niño». Tras haber dado a luz a la criatura, por «ser conoçida en dicha ciudad y darla verguença», se mudaron a la ciudad de Antequera, «y luego que llegaron a ella se murió el referido Andrés, hijo desta confesante». Un año después de su nueva desgracia Francisca retornaba a la ciudad de Écija, donde, una vez más, «bolvió con dicho Andrés Ramos a tener comunicazi3n ilícita, y después de quatro o çinco meses se sentió esta confesante preñada»⁸⁶. Tornó a mudarse con su madre, esta vez, a la ciudad de Carmona, y «allí parió un niño a quien la comadre [...] hechó agua poniéndole por nombre Luis, porque discurrió viviría pocas oras, como con efecto suçedió, muriendo el mismo día q parió». Su historia continúa llena de desgracias hasta que, finalmente, se desposa con Andrés «ocultando el haverlo sido con el dicho Juan Baptista» y cometiendo el delito del que la acusaban.

Haber sufrido una vida desgraciada tenía mucho que ver con haber pecado por necesidad, otro elemento atenuante habitual que esgrimían nuestros protagonistas. Juliana de Palacios, de 24 años, también había sido acusada de bigamia en 1665⁸⁷. En su historia vital narra cómo se casó con Gabriel Moreno, y tras dos años de vida maridable «su marido halló una pendençia». Debido a ella se ausentó, «dejando a esta preñada, y a cavo de dos meses, viéndose esta sola» Juliana decidió dar a luz en casa de un familiar, «y parió un niño que vivió dos años y luego murió». Unos años más tarde, «oyó deçir dos bezes que el dicho Gabriel Moreno su marido era muerto, y se allava sola y desamparada, se trató de cassar, como con efecto lo hizo». Su primer marido, que realmente no había fallecido, volvió al pueblo, y tras haberla denunciado «no pareçió más ni se supo donde andava». Su relato terminaba con la patética imagen según la cual «la metieron en la cárzel pública de dicho lugar en un calavozo con una cadena». La narración de Juliana, además de justificar que su marido había muerto⁸⁸, trataba de transmitir dos ideas. Primero, la imagen de una mujer sola y desamparada; y, segundo, que se había visto abocada a casarse por segunda vez no por capricho, sino debido a su soledad y desamparo.

5. DOS HISTORIAS DRAMÁTICAS

En todos estos relatos de vida, como ya hemos ido apuntando, había un importante componente de puesta en escena o de *performance*⁸⁹. De forma que sus autores y

86. Andrés Ramos y Antonio de Llanos podrían ser la misma persona, siendo un error del notario.

87. AHN, *Inq.*, leg. 28, exp. 1, ff. 102r y ss.

88. Eran comunes historias similares, véase Gacto Fernández, (1987): 465-492.

89. No nos referimos a la teoría homónima de Butler, (1988): 519-531, sino más bien a una *actuación*. En este

autoras trataban de conjugar algunos o varios de los elementos aquí mencionados para crear unas historias repletas de drama. Desde los relatos de Juan López e Ysabel Florentina –cómo se conocen, cómo se casan, su fuga, etcétera–, hasta las desgraciadas vidas de María Cotanilla, María Calzada o Francisca Gómez. Dos ejemplos que, sin poder enmarcarse estrictamente en ninguna de las estrategias anteriores, tienen un poco de todo lo visto hasta ahora son los de Francisco de la Bastida y Antonio Rodríguez de Amezquita.

El primero había sido acusado de hacerse pasar por un oficial del Santo Oficio en 1579⁹⁰. Un delito clásico que, sin embargo, su autor trató de hacerlo ver como el resultado de una enajenación mental provocada por la ira surgida durante una situación de estrés. Como ya indicamos, la ira constituía una circunstancia equiparable a la embriaguez. Pero esta debía provenir de una situación justa, porque si no producía el efecto contrario⁹¹. Francisco, mediante un relato de gran viveza –y uno de los más largos de toda la documentación con más de 2200 palabras–, contaba al tribunal como volviendo de Roma la Navidad anterior con unas «*agnus dei*» que le había dado el «doctor Ezpelicueta», en cuya casa había posado durante su estancia allí⁹², a su paso por Montpellier (Francia) tuvo un encuentro con cinco o seis hombres que «preguntáronle si era papista y le hizieron otras preguntas burlándose de él». Al día siguiente le salieron al camino los mismos hombres «y le robaron y hurtaron todo lo que llebaba, dexándole en cueros vivos, y las *agnus deis* [...] hizieron pedaços [...] y las echaron en tierra y se mearon sobre ellas». El declarante continuaba narrando que salvó la vida de puro milagro porque «le dieron más de trezientos açotes», de suerte que pasó a Sant-Jean-de-Védas (Francia), donde «llamando a la puerta de un mesón vasco la guespeda como le vio en cueros y tan maltratado se cayó desmayada». Luego, el dueño del mesón le informó que con toda probabilidad había sido asaltado por unos soldados alemanes que andaban por la zona robando y haciendo otras maldades. Finalmente, lograba volver a su hogar en Zaragoza vía Narbona, Barcelona y Pamplona «con unos vestidos viejos que le dieron por amor de dios», y allí:

«juró se habría de vengar dellos y sacar el corazón a uno dellos y comérsele si pudiese, y con este propósito andubo informándose de qué alemanes había por esta tierra». Según continuaba su exposición, localizó a un tal Juan Gelder [o Geldez] que vivía en Almagro y era «fator de los Fúcares»⁹³.

sentido, la primera autora en relacionar *autobiografía* y *performance* fue Bruss, 1976; véase también la obra clásica de Goffman, 1959.

90. AHN, *Inq.*, leg. 76, exp. 6, ff. 148r y ss.

91. Gacto Fernández, (1992): 33-36.

92. Podría tratarse de Martín de Azpilcueta, abogado de Bartolomé de Carranza, que en esa época residía en Roma atendiendo al caso; sobre este, véase Tellechea Idígoras, 1962. Según el *Diccionario de Autoridades* (Tomo I, 1726), las «*agnus dei*» eran «unos pedazos de cera blanca, amasados por el Papa, con polvos de reliquias de Santos [...]: métese esta cera entre dos formas, que la una tiene abierta a sincél la forma de un Cordéro con la inscripción *Agnusdei*, y la otra la Imagen de Christo, de nueestra Señora, ú de algún Santo, con su inscripción, y el nombre del Pontífice, que los hace y bendice: y assi salen estas formas en la cera de medio relieve, y regularmente de hechúra circular, ò elyptica...», [En línea] Consultado el 11 de noviembre de 2022. URL: <https://apps2.rae.es/DA.html>

93. Sobre esta familia en Almagro, véase García Colorado, (2016): 246-257.

Sin entrar en más detalles, por ser una historia muy extensa, básicamente justificaba que se había hecho pasar por un familiar del Santo Oficio para robar al susodicho y consumir así su venganza. Se trata de un relato que no tiene desperdicio, tratándose de una narración casi hipnótica, donde son indiscutibles tanto su componente dramático como su puesta en escena.

En cuanto a Antonio Rodríguez de Amezquita, procesado por «judaizante» en 1664⁹⁴, este se había presentado *espontáneamente* ante el tribunal de Corte en Madrid, relatando con gran profusión de detalles como había comenzado a practicar el judaísmo en secreto quince años antes en casa de su hermana en Málaga, convencido por un tal Francisco Rodríguez que allí vivía. En este caso téngase en cuenta que estamos ante una presentación voluntaria, con lo que eso pueda tener de menor espontaneidad frente a los «discursos de la vida» requeridos a bocajarro durante la primera audiencia. Una vez en Madrid, donde a la sazón tenía su residencia habitual, Antonio continuó practicando la ley de Moisés sin que su familia lo supiera durante ocho años, hasta que tras ahorrar el caudal suficiente para hacerlo se trasladaron a Bayona (Francia). Allí les revelaba por fin sus prácticas religiosas, lo que les causó un gran impacto, y decidía circuncidarse para vivir abiertamente su fe. Sin embargo, desde el momento de su circuncisión –explicaba al tribunal– había empezado a sufrir una serie de desgracias económicas y personales. Por ejemplo, en un viaje de negocios a Pastrana (Guadalajara) su querido ayudante, Joan Compra –«a quien llamaba tío no porque este tubiese parentesco con él, sino [...] por el mucho amor que le tenía le dio en llamar sobrino»⁹⁵– fallece repentinamente. Debido a esta desgracia el cargamento de canela que llevaba con él quedaba secuestrado, teniendo que desplazarse personalmente hasta allí y, tras pagar una suma de dinero al duque de Pastrana, poder recuperar parte de su mercancía. En otra ocasión perdió un flete con quinientas libras de azafrán a manos de unos «moros de Argel». A lo que sumaba que «a tenido otras muchas pérdidas de que aora no se acuerda hasta que a llegado a perder todo su caudal que oy se halla sin nada y tan pobre que aún el alquiler de la casa [...] se lo quedó debiendo»⁹⁶. Finalmente, después de perder dinero en la ciudad de Zaragoza con otro cargamento de chocolate que hubo de vender poco a poco porque amargaba, había decidido «presentarse en este santo officio como lo a hecho para declarar sus culpas y pecados y pedir perdón dellos».

El motivo que aducía, como ya hemos indicado, es que estando en Zaragoza «tocado y alumbrado del espíritu santo, a su parecer, determinó de dexar la dicha ley de Moisés y volver a seguir nuestra santa fee cathólica»⁹⁷. Tal determinación respondía a que se había dado cuenta que «en todo el tiempo que este siguió nuestra santa fee cathólica le hizo nuestro señor muchas mercedes dándole dicha en todo lo que ponía mano». Sin embargo, «después que entró

94. AHN, *Inq.*, leg. 177, exp. 1. También es una de las declaraciones más largas de toda la documentación manejada con unas 6500 palabras. El caso es mencionado en Graizbord, 2004 143-170.

95. AHN, *Inq.*, leg. 177, exp. 1, f. 72r.

96. *Ibid.*, f. 79v.

97. *Ibid.*, f. 78v.

en Vayona de Franzia y ser circunçidado como lleba dicho, no a puesto la mano en cossa ninguna en que no aya perdido»⁹⁸. Es decir, su historia puede interpretarse como la de un descubrimiento espiritual o epifanía⁹⁹. Asimismo, relataba el modo en el que en Zaragoza había sido iluminado, mediante una anécdota que le contaron sobre un sacerdote zaragozano que había ido a Roma a hacer un negocio. Acabado dicho asunto, el religioso le pidió al Papa si podía darle alguna reliquia, a lo que su Santidad le respondió: «¿me pedís reliquias teniendo allá tantas? Tráeme un poco de tierra de la calle que ba de la Cruz del Coso a Santa Engrazia y beréis». El sacerdote decidió complacer al Santo Padre, llevándole la dicha tierra: «y el pontífice la tomó en la mano y la esprimió, y corrió sangre della tan viba como si entonçes la acavasen de derramar los mártires» –y, mientras hacía esto, declamaba–: «mirád, para qué queréis reliquias donde tenéis una calle regada con sangre de mártires»¹⁰⁰.

Sin entrar a considerar si su creencia en la fe era verdadera o falsa –lo que no nos interesa ahora mismo–, mediante su larga historia trataba de transmitir al tribunal tres ideas: la primera, por supuesto, que era un pecador; en segundo lugar, que se había dado cuenta de ello de manera traumática; y, para terminar, que había vuelto a la fe. Respecto a la sentencia –«ábito y cárçel por un año y cumplido sea desterrado por seis años desta ciudad de Toledo y Sevilla Málaga Zargoza y v^a de Madrid»¹⁰¹– no es dura, sobre todo teniendo en cuenta que residía en Bayona y que muchos judaizantes en la misma época terminaron en la hoguera. Nos parece plausible que todos los elementos aquí señalados –presentación voluntaria, colaboración, una historia creíble, demostración de un afán colaborador a través de una historia tan detallada, etcétera– debieron de contribuir a aligerar dicha condena.

6. CONCLUSIÓN

No sabemos en qué grado las actitudes, mecanismos y estrategias aquí expuestos lograron conmovier o despertar la simpatía de los tribunales, ni si esto repercutió en un aligeramiento de sus sentencias. Para averiguar esto habría que hacer una labor comparativa y estadística mucho más exhaustiva de la que aquí nos habíamos propuesto. Nuestro objetivo ha consistido en evidenciar que los acusados no estaban tan indefensos como se les suele imaginar. Ni tan sometidos a unos procesos sujetos a la tortura y a la institución del secreto, diseñados para obtener su confesión y su condena. Y aunque esta situación no está muy alejada de la realidad, algunos de ellos eran capaces de poner en práctica una serie de mecanismos para intentar dar la vuelta a la situación. Los ejemplos aquí expuestos no son más que una muestra de la gran cantidad y variabilidad que podemos encontrar en nuestras

98. *Ibid.*, f. 79v.

99. Sobre la epifanía en historias de vida, véase Plummer, 2001: 187.

100. AHN, *Inq.*, leg. 177, exp. 1, f. 81r.

101. *Ibid.*, f. 160r.

fuentes. A través de ellos sus autores y autoras demostraban unos conocimientos doctrinales y procesales impropios de gente iletrada, y un desparpajo que desafiaba el sometimiento y la sumisión que se produciría en esta situación tan alienante. Asimismo, estos eran capaces de desplegar unos relatos llenos de tensión y de drama, que también ponen de manifiesto sus dotes interpretativas. La ocasión perfecta se producía durante la narración del «discurso de sus vidas», un tipo de autobiografía muy particular donde obedecer sin obedecer y rebelar sin revelar.

BIBLIOGRAFÍA

- Amelang, James S., «Tracing Lives: The Spanish Inquisition and the Act of Autobiography», en Arianne Baggerman, R. Dekker & M. Mascuch (eds.), *Controlling Time and Shaping the Self*, Leiden, Boston, Brill, 2011: 33-48.
- Bandura, Albert, «Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective», *Annual Review of Psychology*, 52/1 (2001): 1-26. 10.1146/annurev.psych.52.1.1
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «El reo y los inquisidores: un juego de estrategias», en José M. Cruselles Gómez (ed.), *El primer siglo de la Inquisición Española: fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*, Valencia, Universitat de València, 2013: 387-408.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «El abandono del 'sueño turco'. Regreso de familias de renegados a la cristiandad», en Lluís Guia Marín, M. Grazia Mele & G. Serrelli (eds.), *Centri di potere nel Mediterraneo occidentale dal Medioevo alla fine dell'Antico Regime*, Milano, Franco Angeli, 2018: 261-272.
- Bennassar, Bartolomé, «Raconter sa vie pour sauver sa peau», en Anna Iuso (ed.), *La face a cachée de l'autobiographie*, Carcassonne, Garae Hésiode, 2011: 25-40.
- Bennassar, Bartolomé y Bennassar, Lucile, *Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles*, París, Perrin, 1989.
- Bruss, Elizabeth W., *Autobiographical acts*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1976.
- Burke, Peter, «The Rhetoric of Autobiography in the Seventeenth Century», en Marijke J. van der Wal, & G. Rutten (eds.), *Touching the Past. Studies in the Historical Sociolinguistics of Ego-documents*, Amsterdam y Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2013: 149-163.
- Butler, Judith, «Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal*, 40/4 (1988): 519-531.
- Cohen, Thomas V., «Three Forms of Jeopardy: Honor, Pain, and Truth-Telling in a Sixteenth-Century Italian Courtroom», *The Sixteenth Century Journal*, 29/4 (1998): 975-998.
- Cuevas Torresano, María Luz, «Inquisición y hechicería: los procesos inquisitoriales de hechicería en el Tribunal de Toledo durante la primera mitad del siglo XVII», *Anales toledanos*, 13 (1980): 25-92.
- Dedieu, Jean-Pierre, «The Archives of the Holy Office of Toledo as a Source for Historical Anthropology», en Gustav Henningsen, J. Tedeschi & C. Amiel (eds.), *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986: 158-189.
- Dekker, Rudolf, «Jacques Presser's Heritage: Egodocuments in the Study of History», *Memoria y Civilización*, 5/ (2002): 13-37.
- Díez Revenga Torres, Pilar y Iguada Belchí, Dolores A., «El texto jurídico medieval: discursos directo e indirecto», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 17 (1992): 127-152.
- Eberenz, Rolf y De la Torre, Mariela, *Conversaciones estrechamente vigiladas. Interacción coloquial y español oral en las actas inquisitoriales de los siglos XV a XVII*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2003.
- Eisenberg, Daniel, «Cervantes, autor de la Topografía e historia general de Argel publicada por Diego de Haedo», *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 16/1 (1996): 32-53.
- Gacto Fernández, Enrique, «El delito de bigamia y la Inquisición española», *Anuario de historia del derecho español*, 57 (1987): 465-492.

- Gacto Fernández, Enrique, «Las circunstancias atenuantes de la responsabilidad criminal en la doctrina jurídica de la Inquisición», *Estudios Penales y Criminológicos*, XV/ (1992): 8-78.
- García Colorado, Concepción, «Los Fugger en Almagro», *Anales de la Real Academia de Doctores*, 1/2 (2016): 246-257.
- García, Pablo, *Orden que comunmente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisición acerca del processar en las causas que en él se tratan conforme à lo que está proueydo por las instrucciones antiguas y nuevas*, Madrid, Pedro Madrigal, 1591.
- Gitlitz, David, «Inquisition Confessions and Lazarillo de Tormes», *Hispanic Review*, 68/1 (2000): 53-74.
- Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday, 1959.
- Gómez-Moriana, Antonio, «La subversión del discurso ritual: una lectura intertextual del Lazarillo de Tormes», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, IV/2 (1980): 133-154.
- Gómez-Moriana, Antonio, «Autobiografía y discurso ritual: Problemática de la confesión autobiográfica destinada al tribunal inquisitorial», *Imprevué*, 1/ (1983): 107-127.
- González Castrillo, Ricardo, «La derrota del conde de Alcaudete en Mostaganem (1558)», *Revista de Historia Militar*, LX/119 (2016): 175-216.
- González Novalín, José Luis, «Las instrucciones de la Inquisición española. De Torquemada a Valdés (1484-1561)», en José A. Escudero López (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Instituto de Historia de la Inquisición, 1986: 91-110.
- Graizbord, David L., *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere, Vol. 1*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1975.
- Greenblatt, Susannah S., *Visions of La Ciega: Inquiries into Sanctity, Blindness, Candlesticks, and Confession in the Life and Trial of María Cotanilla*, 2016.
- Haedo, Fray Diego de, *Topografía e historia general de Argel por Fray Diego de Haedo*, Madrid, Imp. de Ramona Velasco, 1927.
- Herpoel, Sonja, *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*, Ámsterdam, Rodopi, 1999.
- Jesús, Teresa de, *Libro de la vida de Santa Teresa de Jesús [Manuscrito]*, s.f.
- Kagan, Richard L. y Dyer, Abigail, *Inquisitorial Inquiries: Brief Lives of Secret Jews and Other Heretics*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.
- Lejeune, Philippe, *Le pacte autobiographique*, París, Editions du Seuil, 1975.
- Malena, Adelisa, «Ego-Documents or 'Plural Compositions'? Reflections on Women's Obedient Scriptures in the Early Modern Catholic World», *Journal of Early Modern Studies*, 1/1 (2012): 97-113.
- Mandel, Adrienne Schizzano, «Le procès inquisitorial comme acte autobiographique: la cas de Sor María de San Jerónimo», en Guy Mercadier (ed.), *L'Autobiographie dans le monde hispanique*, Aix en Provence, Université de Provence, 1980: 155-169.
- Melgares Marín, Julio, *Procedimientos de la Inquisición, Tomo Segundo*, Madrid, Librería de D. León Pablo Villaverde, 1886.
- Plummer, Kenneth, *Telling Sexual Stories: Power, Change, and Social Worlds*, London, New York, Routledge, 1995.
- Plummer, Kenneth, *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism*, London, Thousand Oaks y New Dehli, Sage, 2001.
- Prosperi, Adriano, «L'Inquisitore come confesore», en Paolo Prodi, & C. Penuti (eds.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994: 187-224.

- Ramos Sánchez, María Carmen, Martín Gil, Francisco J. y Martín Gil, Jesús, «Los espagiristas vallisoletanos de la segunda mitad del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII», en Mariano Esteban Piñeiro, N. García Tapia, L. A. González Arroyo, M. Jalón Calvo, F. Muñoz Box & M. I. Vicente Maroto (eds.), *Estudios sobre historia de la ciencia y de la técnica: IV Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Valladolid, 22-27 de septiembre de 1986*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1988: 223-228.
- Rostagno, Lucia, *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1983.
- Scott, James C., *Domination and the arts of resistance*, New Haven, London, Yale University Press, 1990.
- Smith, Sidonie y Watson, Julia, *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- Tellechea Idígoras, J. Ignacio, *Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962.
- Tomás y Valiente, F. (1995). El Santo Oficio de la Inquisición, entre el secreto y el espectáculo. *Anuario de historia del derecho español*, 65, 1071-1078.
- Valdés, Fernando, *Copilación de las instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición hechas en Toledo año de mil y quinientos y sesenta y uno*, Toledo, s.n., 1561.
- Vincent, B. (1994). Le chat et les souris. Inquisiteur et morisques à Benimodo (1574). *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 20, 177-191.
- Zayas y Sotomayor, María de, *Novelas amorosas y exemplares*, En Zaragoza, en el Hospital Real de Nuestra Señora de Gracia, 1638.
- Zimmermann, T. Price, «Confession and Autobiography in the Early Renaissance», en Anthony Molho, & J. A. Tedeschi (eds.), *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1971: 121-140.

