

Una endemoniada en los márgenes: eucaristía, confesión y dirección espiritual en el caso de Jeanne Féry, monja conventual de Mons (Países Bajos Españoles, 1584-1586)

Autor:

García, Carlos Manuel

Tutor:

Campagne, Fabián Alejandro

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Grado



**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
LICENCIATURA EN HISTORIA**

**UNA ENDEMONIADA EN LOS
MÁRGENES: EUCARISTÍA, CONFESIÓN
Y DIRECCIÓN ESPIRITUAL EN EL
CASO DE JEANNE FÉRY, MONJA
CONVENTUAL DE MONS
(PAÍSES BAJOS ESPAÑOLES, 1584-1586)**

**CARLOS MANUEL GARCIA
DNI/LU: 37.245.155**

Director: Dr. Fabián Alejandro Campagne

Codirector: Dr. Ismael del Olmo

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2020

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN: JEANNE FÉRY, UNA POSESA EN LAS FRONTERAS DE LA FE Y EN LOS MÁRGENES DE LA HISTORIOGRAFÍA	5
I – CONTEXTUALIZACIÓN DEL CASO Y PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN.....	5
II – LOS ESTUDIOS DE LA HISTORIA CULTURAL SOBRE LOS FENÓMENOS DE INTROMISIÓN ESPIRITUAL EN LA TEMPRANA EDAD MODERNA.....	17
A) Una aproximación holística	17
B) Una aproximación particular: los estudios sobre la posesión de Jeanne Féry.....	22
III – DESCRIPCIÓN DEL CASO	27
IV – DESARROLLO DE LA TESIS.....	35
CAPÍTULO 1: UNA MONJA HOSTIL A LA EUCARISTÍA: ACTITUDES ANTI-SACRAMENTALES EN EL <i>AFFAIRE</i> JEANNE FÉRY	37
INTRODUCCIÓN	37
I – LOS DEBATES SOBRE EL CUERPO DE CRISTO ENTRE EL OTOÑO MEDIEVAL Y LA ALTA MODERNIDAD.....	42
A) La milenaria construcción cultural del Dios-materializado desde la Patrística hasta los inicios del segundo milenio.....	42
B) Una teología y una novedosa praxis bajomedieval para el milagro eucarístico: del conciliar dogma de fe a la celebración de Corpus Christi.....	46
C) La hostia consagrada entre la Reforma y la Contrarreforma: novedosos abordajes temprano-modernos del ritual eucarístico	54
II – LA HOSTIA BAJO ASALTO ENEMIGO: DE LAS NARRACIONES ANTIJUDIAS MEDIEVALES AL DISCURSO BRUJERIL TEMPRANO-MODERNO	59
A) Narraciones sobre la profanación de la eucaristía en la cultura bajomedieval.....	59
B) Una secta de adoradores de Satán: la inversión de valores cristianos como herramienta formativa del discurso antibrujeril temprano-moderno	63
C) La hostia profanada por brujas y posesos.....	66
III – UNA MONJA HOSTIL A LA COMUNIÓN: EL RECHAZO AL SACRAMENTO EUCARÍSTICO EN EL <i>AFFAIRE</i> JEANNE FÉRY	69
A) Una posesión contractual: la vinculación de Jeanne Féry y sus demonios mediante la firma de pactos y la ingesta de una diabólica antieucaristía.....	69
B) Jeanne Féry, antagonista de la eucaristía: entre la velada profanación de la hostia y la explícita resistencia a la doctrina de la presencia real	86
C) “Por la presencia del precioso cuerpo de nuestro Señor, puesto en un corporal”: la eficacia de la praxis sacramental eucarística en el <i>affaire</i> Féry	107
CONSIDERACIONES FINALES	118

CAPÍTULO 2: LA POSESA SE RECONCILIA CON LA FE: CONFESIÓN, DIRECCIÓN ESPIRITUAL Y DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN EL <i>AFFAIRE</i> JEANNE FÉRY	120
INTRODUCCIÓN	120
I – <i>CONFESSIO</i> : LA MILENARIA HISTORIA DE UN CAMBIANTE PARADIGMA ESPIRITUAL PARA LA SANACIÓN DE LAS ALMAS.....	122
A) La transición en el otorgamiento del perdón: del modelo de confesión pública de la Antigüedad Tardía a la confesión auricular privada medieval.....	122
B) Hacia una teología de la ruptura: la negación del estatus sacramental de la confesión en el universo de la Reforma Protestante.....	128
C) Por una ratificación del dogma: la conciliar reconfirmación del sacramento de la confesión en el universo católico contrarreformado	136
II – MECANISMOS DE CONTROL SOBRE EL CUERPO Y EL ALMA DE LOS FIELES: DIRECCIÓN ESPIRITUAL Y DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN EL UNIVERSO DE LA CONTRARREFORMA.....	140
A) La emergencia del Confesor-Director Espiritual: un paradigma entre la cura de almas y la guía para la vida cristiana.....	140
B) La <i>discretio spirituum</i> : milenario dispositivo para discernir el origen de las epifanías sobrenaturales en los cuerpos materiales.....	150
III – LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL, EL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS Y EL SACRAMENTO DE LA RECONCILIACIÓN EN EL CASO JEANNE FÉRY	157
A) Un equipo de sacerdotes al servicio de la endemoniada. Roles y actividades de los jerarcas eclesiásticos en el <i>affaire</i> Jeanne Féry	158
B) Una dirección espiritual paternal y patriarcal: la creación de un ficcional vínculo familiar entre Jeanne Féry y sus directores	178
C) <i>Probatio spirituum</i> : la clericalizada aplicación del discernimiento de espíritus en el caso Jeanne Féry.....	197
D) Confesión, penitencia y absolución: el salvador sacramento de la reconciliación en el <i>affaire</i> Jeanne Féry	210
CONSIDERACIONES FINALES	220
CONCLUSIÓN.....	223
BIBLIOGRAFÍA.....	231
FUENTES PRIMARIAS	231
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	¡Error! Marcador no definido.

AGRADECIMIENTOS

Estoy un poco más tranquilo. He podido, por fin, ponerle provisorios puntos suspensivos a esta investigación. Pero, cómo es de público conocimiento, ninguna producción académica es fruto del trabajo y los esfuerzos de una sola persona –por suerte–. Teniendo esto muy presente, quiero agradecer y dedicar este trabajo a un variopinto y querido grupo de personas que me han acompañado, ayudado (y, muchas veces, soportado).

En primer lugar, agradezco al Dr. Fabián Alejandro Campagne, director de esta tesis, por ser tan bueno y estar dispuesto siempre a ayudarme, aconsejarme y acompañarme en el transcurso de mis investigaciones. Valoro, profundamente, que me haya prestado su valioso tiempo y muchos libros (de su infinita biblioteca) que fueron cruciales para esta investigación.

También, quiero agradecer al Dr. Ismael del Olmo por su profunda generosidad y sentido afecto. Por eso y por enseñarme a escribir y a pensar en términos académicos. Al Dr. Santiago Francisco Peña le quiero agradecer su excelente disposición a la hora de compartirme sus enormes conocimientos sobre historia, en general, y sobre la Francia temprano-moderna, en particular. También, me ha brindado bibliografía y consejos de formidable valor para esta tesis.

A dos de mis maestros en la vida: Leandro Musri, mi gran amigo, mentor y (por qué no) confesor y director espiritual. A María Alejandra Piñeiro, porque las semillas de su humanista magisterio están, al fin, dando sus primeros frutos en mi vida.

Es momento de agradecer a los afectos: a Fabián Vega, mi queridísimo amigo y uno de mis colegas favoritos, de quien tengo la dicha de aprender día a día. Su ayuda y acompañamiento en esta tesis es, francamente, imposible de mensurar como también así de agradecer; a Nicolás Mogni y Guido Torena –mis investigadores-docentes-divulgadores favoritos– quienes han sido imprescindibles en este proceso por su escucha, consejo y contención. Agradezco a la vida compartir profesión y profunda amistad con seres tan sublimes; a Ariel Mogni, mi enorme y entrañable amigo, a quien le quiero agradecer la absoluta confianza, el ánimo y la cariñosa compañía, en general, y la atenta escucha y sus afinados comentarios, en lo que respecta a esta tesis; a mis modernistas favoritos: Maricel Gómez, Juan Ostrovsky y Soledad Barrionuevo, la mejor triada de amigos y compañeros de estudio que uno puede tener; a Carina Perticone, enorme amiga, quién ha escuchado con atención mis profundas disquisiciones acerca de

ángeles, demonios, brujas y posesas en los sillones de la Biblioteca Nacional; al querido Dr. Adrián Viale, quien me ha dado excelente ánimo y consejo en esta ardua labor; a Manuel Roncero Iraizoz, por su amor, compañía e increíble amistad. Por eso, por las larguísimas jornadas de estudio compartidas y, también, por tenerme tanta paciencia; a Juan Debia, por su excelencia humana y entrañable amistad; a Magalí Delgobbo, porque su compañía y pretérito cariño fueron fundamentales en el desarrollo de esta tesis. También, por el devenir de aquellos buenos sentimientos en un afectuoso trato; a Kevin Sapovsky, por ser mi mejor amigo y mi más grande compañero desde hace tantísimos años; a Margaux Zimmermann, mi más grande amiga, quien me ayudó y acompañó en todo; a Miguel Marconi, por la escucha y amistad; a Nicolás Gómez Balsamello por la profunda amistad y mutua admiración intelectual; a Pablo Guzmán y al Dr. Julián Barenstein por ser tan buenos y ayudarme tanto; a amigos de la talla de Guillermina Cipriano, Muriel Mariño Canales, Laura Noble, Laura Omacheverría, Santiago Conti, Rocío Sarandón, Florencia Miranda, Javier Sluki, Clara Roig (entre tantísimos otros).

Por último, a mi familia. Agradezco a mi padre, Juan Manuel Garcia, por el apoyo y la confianza que siempre me ha brindado. A Alicia Beatriz Torres, mi madre, le quiero agradecer por el amor con el que me ha amado todos los días de mi vida, por eso, y por ser la mejor madre del mundo. A Marisel Garcia, mi hermana y principal referente. Por el amor, por ser mi persona favorita y más querida en la vida y por ayudarme con el extenso proceso de lectura y corrección de la tesis.

Dos agradecimientos más: a Celeste Quintana, mi amiga del alma, quien durante el transcurso (de gran parte) de esta investigación dio valiente pelea y venció a una complicada enfermedad; a Serena Argañarás, porque su inesperada llegada a mi vida me inundó de dichosa alegría. Por eso y por permitirme iniciar junto a su lado la travesía por los maravillosos caminos del amor y del respeto.

Carlos Manuel Garcia
Las Flores, Provincia de Buenos Aires

INTRODUCCIÓN: JEANNE FÉRY, UNA POSESA EN LAS FRONTERAS DE LA FE Y EN LOS MÁRGENES DE LA HISTORIOGRAFÍA

No penséis que he venido para traer paz a la tierra;
no he venido para traer paz, sino espada.
Mateo 10, 34 - (RVR1960)

I – CONTEXTUALIZACIÓN DEL CASO Y PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

La presente tesis se centra en el análisis de un caso de posesión diabólica acontecido en la ciudad de Mons, entre los años 1584 y 1586.¹ La víctima de la mencionada intromisión espiritual demoniaca fue una joven monja llamada Jeanne Féry, quien habitaba en el convento de las *Sœur Noires* emplazado en el área citadina de la mencionada localidad.²

El contexto socio-histórico en el que dicho caso aconteció era en extremo violento.³ Al respecto, podemos identificar al menos dos macroprocesos culturales centrales e

¹ En el periodo que atañe a nuestro estudio (1584-1586) la ciudad de Mons pertenecía a los Países Bajos Españoles. Sobre la situación social, política, económica y cultural de la ciudad de Mons, véase Gilles Joseph de Boussu, *Histoire de la ville de Mons, ancienne et nouvelle; contenant tout ce qui s'est passé de plus curieux depuis son origine 650 jusqu'à présent 1725*, Mons, Jean-Nicolas Varret, 1725; Théodore Bernier, *Dictionnaire géographique, historique, archéologique, biographique et bibliographique du Hainaut*, Mons, Hector Manceaux, 1879, pp. 344-390; Karl Petit et Gérard Mathieu, *Cités de Belgique : Mons*, Bruxelles, éd Artis-Historia, 1989; Mélanie De Clerfayt et Hervé Hasquin, *Le château des comtes de Hainaut à Mons : du Xème au XXIème siècle*, Mons, Culture et Démocratie édition, 2002; François Collette, *Ils ont construit Mons*, Jumet, IP éditions, 2005; Daniel Dereck (éd), *Mons à l'époque de la création du Cercle archéologique: 1850-1860*, Mons, Cercle Archéologique de Mons, 2006. A excepción de algunos episodios que ocurren más allá de la ciudad como, por ejemplo, los peregrinajes a santuarios vecinos, la extraordinaria historia de posesión de Jeanne Féry ocurrió dentro del ámbito citadino y, específicamente, en el espacio intramuros del convento de las *Sœurs Noires*.

² La congregación de las *Sœurs Noires* nació en el seno de un movimiento medieval pauperista: el de los Celitas, o Alexianos. Originarias de la zona de Renania (siglo XII), se dispersaron por los Países Bajos unos dos siglos después. En tal región tuvieron un rol preponderante en la ayuda a los enfermos de la Peste Negra del siglo XIV. En el año 1460, el Papa Pío II decretó en la bula *Execrabilis* la aprobación para que las comunidades Celitas pudieran adoptar una regla monástica. La mayoría de las comunidades femeninas adoptó la Regla de San Agustín y se las denominó en conjunto *Sœurs Noires*. Sobre la historia de los Celitas y las *Sœurs Noires*, véase Christopher J. Kauffman, *Tamers of Death, Volume One: The History of the Alexian Brothers from 1300 to 1789*, New York, Seabury Press, 1976 y *The Ministry of Healing, Volume Two: The History of the Alexian Brothers from 1789 to the Present*, New York, Seabury Press, 1978.

³ La escalada de violencia que se suscitó en los albores de la Edad Moderna ha sido objeto de intenso estudio y debate historiográfico. Es innegable que tal ascensión estuvo relacionada de manera directa con algunos procesos sociales, políticos y culturales propios del periodo, como la centralización política del Estado, la creación de un aparato legal-judicial represivo, la aparición de nuevas teologías y la conformación de novedosas relaciones sociales, entre tantas otras. Una obra pionera en abordar estas problemáticas fue la de Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y*

inherentes a las lógicas propias del mundo temprano-moderno europeo: nos referimos, por un lado, a la eclosión de una brutal violencia interreligiosa producto de la aparición de nuevas Iglesias reformadas⁴ y, por otro, a la invención de un enemigo interno estereotipado social y judicialmente como extremadamente peligroso, y cristalizado en la figura de la bruja.⁵ Querellas interconfesionales y adoradoras del diablo volando al

piscogenéticas (tercera edición), México DF, Fondo de Cultura Económica, 2009 (1939); en donde el sociólogo alemán relacionó la violencia con la cristalización de un proceso civilizatorio que forjó el camino para la sociogénesis y la psicogénesis específicas del mundo occidental. A partir de la publicación de este estudio, la historiografía ha tendido a posicionarse de manera favorable o contraria a la interpretación sociológica de Elías. Una renovación en los estudios sobre la violencia en la modernidad la ha realizado la escuela de investigaciones sociales alemana que adhiere al paradigma de la confesionalización -línea historiográfica que hace hincapié en la relación disciplinar que produjo la alianza entre instituciones eclesiásticas y los poderes seculares, para controlar, coaccionar y ejercer coerción sobre los universos societales católicos y reformados-. Véanse al respecto, Ute Lotz-Heumann, “The concept of ‘Confessionalization’: a Historiographical Paradigm in Dispute”, *Memoria y Civilización*, (4), 2001, pp. 93-114; Wolfgang Reinhard, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment”, *The Catholic Historical Review*, 75:3, 1989, pp. 383-404; Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern State. Essays in German and Dutch History*, Leiden, Brill, 1992, pp. 205-245, y su entrada “Confessional Europe”, in Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman and James D. Tracy (eds.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation* vol. 2, Leiden, Brill, 1995, pp. 641-681.

⁴ Las iglesias reformadas a las que nos referiremos específicamente en esta tesis serán las que siguen a las propuestas teológicas de Martín Lutero y Juan Calvino. Reconocemos que el proceso histórico de amplio espectro que la historiografía ha denominado como “Reforma” es muchísimo más vasto que nuestro foco de análisis e incluye a otros reformadores como Martín Bucero, Ulrico Zwinglio, Menno Simons, Enrique VIII, etc.; como así también a distintos movimientos reformados radicales. La razón por la que nos centramos en las ideas reformadas de Lutero y, sobre todo, de Calvino es porque en la región en la que se desarrolló el *affaire Féry* representaban un verdadero enemigo confesional para el Catolicismo. Para consultar los estudios más recientes y generales sobre la Reforma Protestante, véase Carter Lindberg, *The European Reformations* (2nd edition), Malden, Wiley-Blackwell, 2010; Hans J. Hillerbrand, *The Protestant Reformation* (2nd edition), New York, Harper Perennial, 2009; Kenneth G. Appold, *The Reformation: A Brief History*, Malden, Wiley-Blackwell, 2011.

⁵ Los estudios centrados en explicar la persecución del crimen ficticio de la brujería son en extremo numerosos. Sumariaremos algunos desde el año 2010 hasta la actualidad. Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London and New York, Routledge, 2020; Johannes Dillinger (ed.) *The Routledge History of Witchcraft*, London and New York, Routledge, 2019; Marina Montesano, *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Houndmills, Palgrave, 2018; Michelle D. Brock, Richard Raiswell, David. R. Winter (eds.), *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, Houndmills, Palgrave, 2018; Fabián Alejandro Campagne, *Bodin y Maldonado. La demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión*, Buenos Aires, Biblos, 2018; Ronald Hutton, *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present*, New Haven, Yale University Press, 2017; Louise Nyholm Kallestrup y Raisa Maria Toivo (eds.), *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*, Houndmills, Palgrave, 2017; María Jesús Zamora Calvo, *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Barcelona, Calambur, 2016; David J. Collins (ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; Virginia Krause, *Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; Martine Ostorero et Julien Véronèse (eds.), *Penser avec les démons. Démonologues et démonologies (XIIIe-XVIIe siècles)*, Firenze, Sismel, 2015; P. G. Maxwell-Stuart, *The British Witch. The Biography*, Stroud, Amberley, 2014; Marko Nenonen and Raisa Maria Toivo (eds.), *Writing Witch-Hunt Histories*, Leiden, Brill, 2014; Brian P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

sabbat; esos eran los problemas y temores del universo en el que ocurrió la posesión de la monja Féry.

La sociedad europea durante el siglo XVI se vio dividida por agudísimas inquinas confesionales que desgarraron brutalmente el tejido social en su totalidad. La ruptura de la unidad cristiana y la aparición de nuevas confesiones reformadas en el territorio occidental fueron las notas distintivas de ese periodo.⁶ La furibunda crítica que Martín Lutero realizó a las indulgencias papales fue un acontecimiento de no-retorno para el cristianismo de dicha época.⁷ De ahí en adelante, la Reforma Protestante iniciaría un proceso cismático exitoso que culminaría en la aceptación de la fe luterana en vastas regiones europeas.⁸ Décadas más tarde, con la aparición del teólogo noyonés Juan Calvino, una segunda confesión cristiana disputaría sus territorios y sus fieles con el catolicismo, sobre todo en la región de Francia.⁹

Las diferencias teológicas que separaban a estas confesiones eran francamente insalvables. Las iglesias reformadas trastocaron los principios de autoridad romana que la curia papal había logrado imponer tras la recuperación de la figura pontifical, constituida como eje dominante de la Iglesia, una vez superado el cisma de Aviñón y el Conciliarismo. Además, los teólogos protestantes rechazaron muchas prácticas devocionales consideradas centrales en el universo cristiano hasta ese momento, tales como el uso de imágenes, la veneración a los santos, la adoración a la virgen, las indulgencias, el celibato de los sacerdotes, entre tantas otras.¹⁰ Sumado a ello, se operó

⁶ Como introducción a la implosión de la ecúmene cristiana y la aparición del Protestantismo, nos fue muy útil consultar a Alberto Tenenti, *La Edad Moderna. Siglos XVI-XVIII*, Barcelona, Crítica, 2000 (1985), pp. 70-100.

⁷ Para una biografía reciente de Martín Lutero, véase Lyndal Roper, *Martín Lutero. Renegado y Profeta*, Barcelona, Taurus, 2017 (2016).

⁸ Sobre el triunfo del luteranismo y su posterior expansión, nos han sido útiles los capítulos de Thomas A. Brady, “Emergence and Consolidation of Protestantism in the Holy Roman Empire to 1600”; Hartmut Lehmann, “Lutheranism in the Seventeenth Century” y Philip Benedict, “The Second Wave of Protestant Expansion” in R. Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 20-37; 56-72 y 125-142. No quiero (ni puedo) dejar de mencionar un estudio en extremo erudito que aborda las expansiones geográficas de la Reforma a nivel mundial, publicado en una sumaria colactánea dedicada a la historia de la Protesta: me refiero a Graeme Murdock, “Geographies of the Protestant Reformation” in Ulinka Rublack (ed.), *The Oxford Handbook of The Protestant Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 105-123.

⁹ Para una biografía de Juan Calvino, véase Michael A. Mullet, *John Calvin*, London, Routledge, 2011. Para una historia social del calvinismo, véase Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, New Haven & London, Yale University Press, 2002. Sobre la expansión de los hugonotes en Francia, es de vital importancia el libro de Geoffrey Treasure, *The Huguenots*, New Haven & London, Yale University Press, 2013.

¹⁰ Acerca de la postura iconoclasta protestante y el rechazo del culto a los santos, véase Simon Yarrow, *The Saints: A Short History*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 78-79; Sobre los reformados y el rechazo a la devoción mariana, véase Miri Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, New Haven & London, Yale University Press, 2009, pp. 367-376; por último, para ver el punto de vista de los

un cambio fundamental en, lo que tal vez fuera el más importante de los sacramentos, a saber, la eucaristía.¹¹ Los luteranos y los calvinistas denostaron la transubstanciación del sagrado objeto hierofánico.¹² Los seguidores del reformador germano se inclinaron a defender la perspectiva de la consubstanciación entre el cuerpo y la sangre del Cristo, y el pan y el vino.¹³ Los calvinistas, por su parte, optaron por explicar que, durante la celebración de la comunión, la presencia real espiritual de Cristo acompaña a los fieles en la ceremonia.¹⁴ Es importante destacar que las diferencias sobre este sacramento fueron un elemento de álgido debate y violenta reacción entre estos bandos confesionales, debido a que cada postura tomada implicaba, en última instancia, una profundísima discusión metafísica sobre la manifestación evidente de la divinidad en el mundo material.¹⁵ El problema sobre el milagro eucarístico acompañaría a la cultura religiosa europea en los siglos subsiguientes. Frente a la aparición de estas cismáticas teologías, el mundo católico presentó una reacción de corte defensiva y, al mismo tiempo, ofensiva que se cristalizó en el Concilio de Trento (1545-1563),¹⁶ siendo

protestantes sobre el rechazo al celibato de los sacerdotes, nos fue útil la entrada titulada “Marriage” in Michael Mullet, *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*, Plymouth, Scarecrow Press, 2010, pp. 313-314.

¹¹ El sacramento de la eucaristía fue objeto de reflexión teológica desde el mismísimo surgimiento del cristianismo. Para ver los postulados sobre este sacramento a principios del primer milenio, véase John D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Massachusetts, Holly Cross Orthodox Press, 2001. Para ver las posturas del temprano escolasticismo en relación a la eucaristía, véase Gary Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c.1080-c.1220*, Oxford, Oxford University Press, 1984. Los debates eucarísticos en la teología de los Doctores y teólogos medievales de la Iglesia son muy bien expuestos en Marilyn McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford, Oxford University Press, 2010. Para ver las problemáticas de la eucaristía en la Baja Edad Media, véase Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

¹² Sobre la postura teológica de la iglesia Bajomedieval que aseguraba la “Presencia Real” en la hostia consagrada, nos ha servido Stephen E. Lahey, “Late Medieval Eucharistic Theology”, in Ian Christopher Levy, Gary Macy, and Kristen Van Ausdall (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2012, pp. 499-540. La Recepción medieval de este postulado teológico es descrito de manera profunda en Miri Rubin, “Popular Attitudes to the Eucharist” also in Levy, Macy, and Van Ausdall (eds.), *op. cit.*, pp. 447-468.

¹³ Para una ampliación de los enunciados de teología luterana sobre la eucaristía, véase Volker Leppin, “Martin Luther” in Lee Palmer Wandel (ed.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Leiden, Brill, 2014, pp. 39-56.

¹⁴ Para una ampliación de los enunciados de teología calvinista sobre la eucaristía, véase Nicholas Wolterstorff “John Calvin” in Wandel (ed.), *Eucharist in the Reformation...*, *op. cit.*, pp. 97-114.

¹⁵ Los problemas generados por el derrumbe de la ecúmene cristiana hicieron que los teólogos (católicos y reformados) tuvieran que construir nuevas justificaciones doctrinales para sus postulados acerca de la eucaristía. Un ejemplo de ello es la reinterpretación que estos pensadores religiosos hacen de las obras de los Padres de la Iglesia, para lo cual nos ha sido útil Esther Chung-Kim, *Inventing Authority: The Use of the Church Fathers in Reformation Debates over the Eucharist*, Texas, Baylor University Press, 2011.

¹⁶ Para una reconstrucción fáctica de los acontecimientos ocurridos durante las sesiones del Concilio de Trento (1545-1563), nos ha sido de insuperable ayuda Adriano Prosperi, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008 (2001). También es importante el

aquella la asamblea obispal en la que se gestó el movimiento posteriormente conocido como Contrarreforma.¹⁷ Esta corriente de reacción forjó la ortodoxia católica propia de la modernidad, al mismo tiempo que fijó las fronteras confesionales y espaciales del universo obediente a Roma, iniciando un proceso de re-catolización en los espacios que adherían a tal *fides*.¹⁸

Los protestantes no rechazaron solamente la transubstanciación y la presencia real de Cristo en la hostia consagrada, sino también impugnaron al agente de este supuesto milagro transformista: el orden sagrado católico. La Reforma vino a cuestionar el verdadero rol del sacerdocio en la vida del cristiano, negándole a tal casta burocratizada la autoridad y atribuciones que reclamaba para sí, como también así su rol de intermediarios entre la Divinidad y los humanos.¹⁹ El ataque a las institucionalizadas prelaturas fue condensado de manera directa en el profundo rechazo que tanto Lutero como Calvino sentían por la particular práctica de la penitencia. Es decir, los reformadores le negaron el estatus de sacramento. Consideraban que era un pérfido dispositivo autoritario usado por el clero para mantener a los cristianos engañados y bajo su poder. También razonaron que, en términos soteriológicos, su praxis era un verdadero sin sentido. Para el ex monje agustino, la absolución de los pecados solo se puede alcanzar si el cristiano pone fe absoluta en el sacrificio crístico y no en el confesionario. Para el reformador Picardo, por su parte, la mera pertenencia al colectivo

estudio de John W. O'Malley, *Trent: What Happened at the Council*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2013. Una obra clásica sobre este tema es el monumental trabajo de Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*. 4 Bände, Freiburg, WBG Academic, 1949-1975.

¹⁷ La etiqueta “Contrarreforma” esta en discusión por parte de la historiografía actual. Algunos autores han llamado a este proceso de amplio espectro como “catolicismo tridentino”, “catolicismo temprano-moderno”, y “renovación católica”. Una buena discusión respecto a la pertinencia y alcance de estos rotulos la encontré en Simon Ditchfield, “Of Dancing Cardinals and Mestizo Madonnas: Reconfiguring the History of Roman Catholicism in the Early Modern Period”, *Journal of Early Modern History*, (8:3), 2004, pp. 386-408. Sobre la Contrarreforma, véase María Soledad Gómez Navarro, *Reforma y renovación católicas (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Síntesis, 2016; Alexandra Bamji, Geert H. Janssen and Mary Laven (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2013; R. Chia Hsia, *El mundo de la Renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010 (2005).

¹⁸ Dicha iniciativa re-evangelizadora represiva sacó a la luz toda una batería de creencias naturalistas y heréticas que el campesinado temprano-moderno tenía. Es una realidad que desde el Concilio IV de Letrán (1215) existió un conjunto de disposiciones y medidas que, a nivel global, configuraron la estructuración de un catolicismo mucho más rígido y severo con sus fieles, pero fue el esfuerzo contrarreformado de reconfiguración de la predicación hacia dentro de los *hinterlands* de influencia romana lo que terminó por dar forma a esta novedosa y coactiva expresión del credo católico. Para ampliar este aspecto, véase Robert Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp.86-88; Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, p. 69 y Louis Châtellier, *The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Formation of the Modern Catholicism, c. 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

¹⁹ C. Scott Dixon and Luise Schorn-Schütte, “Introduction: The Protestant Clergy of Early Modern Europe”, in C. Scott Dixon and Luise Schorn-Schütte (eds.), *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 5-6.

de los predestinados justos era lo que brindaba el arrepentimiento y el perdón y no la actividad ritualizada de la penitencia católica.²⁰

Si los problemas confesionales obsesionaban a la sociedad de la temprana-modernidad, un efecto no menos potente tuvo el discurso demonológico antibrujeril. En unos doscientos cincuenta años (desde el estallido en 1428 en el cantón de Valais²¹ y los años finales del siglo XVII)²² el mundo europeo del Renacimiento tardío y comienzos del Barroco se vio inmerso en la persecución masiva de un crimen imaginario, generado por la punición a los miembros participantes de una supuesta conspiración orquestada y planeada por el mismísimo Satán para subvertir al mundo cristiano. Estos conjurados sectarios se reunían como colectivo en asambleas nocturnas, alejadas del mundo urbano, en donde adoraban al Diablo –asistente y principal conductor de tal conciliábulo– al mismo tiempo que cometían crímenes horribles como el incesto, la sodomía, el bestialismo, la idolatría, el sacrilegio, la apostasía, entre tantos otros. Una vez terminada la macabra ceremonia los adláteres de Lucifer se asignaban las atrocidades a cometer en un futuro y, luego de ello, retornaban a sus hogares y comunidades, confundiendo entre los verdaderos cristianos.²³

La represión a esta supuesta confabulación diabólica tuvo varias etapas. La fundacional entre las décadas 1430 y 1520, un hiato a mediados del siglo XVI, una segunda fase entre las décadas de 1560 y 1620, una tercera fase que va de los años 1630 hasta el 1700 y, por último, una cuarta que va entre el 1700 y el 1782, fecha donde se ejecuta por última vez en la Europa Occidental a un sujeto por brujería.²⁴ Estos eran los problemas culturales generales en los que se inscribió el *affaire Féry*.

Pasemos ahora a una escala regional y temporal más acotada. Geográficamente hablando, Mons pertenecía en esos años a los Países Bajos Españoles. Era una frontera entre el mundo católico –del cual formaba parte y que continuaba hacia sur de dicha ciudad en los dominios del Rey de Francia– y el universo calvinista que se abría en

²⁰ Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 2015 (1977), pp. 360-363.

²¹ Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts: A Global History*, Cambridge, Polity Press, 2004, p. 63.

²² Fabián Alejandro Campagne, *Strix Hispanica: Demonología cristiana y cultura folklórica en la España Moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 33-36.

²³ Los historiadores han denominado a esta supuesta práctica como el “estereotipo del sabbat” propio de la temprana modernidad. Para comprender esta ficticia construcción invertida de los valores cristianos, nos ha servido Stuart Clark, “Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft”, *Past & Present*, (87:1), 1980, pp. 98-127.

²⁴ Para conocer detalladamente los acontecimientos que encierran cada una de estas fases, nos ha sido útil la lectura de Campagne, *Strix Hispanica, op. cit.*, 2009, pp. 26-37.

dirección septentrional (ver figura 1). Pasando a una coordenada temporal, en este reducto leal a España la década del 1580 fue un periodo bastante crítico. Es menester recordar que doce años antes de que se diera la posesión diabólica de la monja aquí estudiada, este emplazamiento valón había sido asaltado por los hugonotes franceses liderados por el holandés Luis de Nassau, en el marco de la Guerra de los Ochenta Años (1568-1648) entre las diecisiete provincias reformadas de los Países Bajos y la España católica de Felipe II.²⁵ Las tropas imperiales comandadas por el Gran Duque de Alba sitiaron la ciudad y vencieron a los ejércitos del hermano del estatúder de las provincias neerlandesas.²⁶ De allí en más, quedó bien establecido que el bando del norte había renegado para siempre de la fe católica postridentina y de la autoridad de Felipe II, mientras que las provincias del sur se mantuvieron leales al monarca español y a Alejandro Farnesio, gobernador general designado por el Rey en tal región. Estas diferencias políticas y religiosas generaron una exacerbación del credo romano en la ciudad que habitaba Jeanne Féry.²⁷ De hecho, ella misma era hija de una generación que se vio atravesada por la guerra.²⁸



²⁵ Sobre la Guerra de los Ochenta años, véase Anton van der Lem, *Revolt in the Netherlands: The Eighty Years War, 1568-1648*, London, Reaktion Books, 2018 (2014).

²⁶ James D. Tracy, *The Founding of the Dutch Republic War, Finance, and Politics in Holland, 1572-1588*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2008, pp. 82-86.

²⁷ Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1997, p. 236.

²⁸ Al decir de Thierry Wanegffelen, “*Elle a vu pendant toute son enfance les troupes passer et repasser, les « Gueux » leur échapper ou se faire prendre, elle n’a pu qu’entendre à l’occasion le sermon improvisé à la hâte par un ministre clandestin sur une place ou, plus volontiers, dans la cour d’une maison, elle a dû écouter les lectures faites publiquement de feuilles volantes, de pamphlets, d’occasionnels émanant d’un parti ou de l’autre. De fait, sur bon nombre de points, elle se révèle marquée par la confrontation confessionnelle.*”, en Wanegffelen, « Une catholique malgré l’eucharistie, sœur Jeanne Féry de Mons : éléments d’un Dossier », Séminaire d’Yves-Marie Bercé, dans le cadre de l’Institut de Recherches sur la Civilisation de l’Occident moderne, Paris, 1999 p. 23. Consideramos que tal apreciación es completamente atinada, dicho de otro modo, es innegable la exposición que la generación de la monja Féry tuvo a los enfrentamientos propios de la Guerra de los Ochenta Años (1566-1648). Es evidente que en tal contexto, la pertenencia al catolicismo o al calvinismo era un marcador identitario no sólo confesional sino también político y regional. Ahora bien, pensamos que a esta exacerbación generada sobre la sociedad por la contienda bélica entre el Flandes y España sería también justo sumarle la circulación de noticias, manifiestos, panfletos, personajes e ideas que ocasionaron las Guerras de Religión (1566-1598) en el territorio francoparlante.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figura 1 – Vista general y mapa de Mons durante el siglo XVII. Las murallas que rodean a la ciudad habían sido asediadas en 1572 cuando el Duque de Alba con sus Tercios venció a las fuerzas protestantes. Una vez reconquistada por las tropas católicas, la *ville* pasó a ser el último bastión del universo Contrarreformado.

Fuente: Bibliothèque Nationale de France, département Cartes et plans, GE DD-1607 (142)

En este *finis terrae* obediente a Roma se dio el caso de posesión que deseamos analizar. Dicho suceso, acontecido en esta pequeña ciudad, fue para sus contemporáneos una prueba del ataque y asedio general que la supuesta verdadera fe católica estaba sufriendo a manos de enemigos materiales y metafísicos. Al mismo tiempo, creó una extraordinaria oportunidad de demostración –frente a los miembros de la comunidad– de la plenipotencia del catolicismo al enfrentarse y vencer a las huestes del maligno. Por esta razón, podemos argumentar que el caso de Jeanne Féry se dio en el contorno de los límites confesionales, pero en los intersticios de las polémicas que las iglesias rivales mantenían. Al producirse dicha posesión diabólica en los márgenes, en una región liminal entre católicos y calvinistas, la diminuta frontera regional debía ser exacerbada para que dicho trazo dejara bien en claro la profundísima división existente entre las comunidades religiosas enemigas; por lo tanto, se usaron para este fin –y como herramienta de combate– los hondos y complejos presupuestos teológicos que definían y diferenciaban a dichas iglesias en pugna.²⁹ Expresándonos más claramente –y

²⁹ Nos han sido de mucha utilidad, para comprender la dinámica mantenida en las fronteras confesionales, ciertas herramientas de análisis que la antropología cultural brinda. Específicamente nos referimos a las nociones y reflexiones que el antropólogo social Fredrik Barth ha realizado sobre el concepto anglosajón de *boundaries*, al cual podríamos entenderlo como *frontera* o *límite*. Este investigador utilizaba los márgenes como base de análisis de las complejas relaciones sociales y culturales del interior de una

apelando para ello a los postulados antropológicos acerca del concepto de “frontera” que Fredrik Barth ha propuesto— pretendemos remarcar cómo en los bordes y las periferias de una cultura religiosa específica se reafirman y explicitan las ideas centrales que cada profesión de fe debe mantener y defender para contraponerse a virtuales o reales enemigos.³⁰ El problema confesional fronterizo aquí presentado no es sino la cristalización a escala microscópica del violentísimo enfrentamiento religioso que sufría la Europa en el Otoño del Renacimiento. En el contexto local de Mons la victoria de la *autocritas* católica era la única, y a la vez, la más potente de las resoluciones que debían acontecer para que así se hiciera visible la manifestación efectiva de la verdad y superioridad de la fe romana. De hecho, su historia circularía de manera muy veloz, hasta convertirse en un verdadero panfleto a manos de los liguistas católicos parisinos.³¹

sociedad, estudiando la dinámica de diferenciación que ésta adquiriría en sus confines. Por así decirlo, es en la frontera de una cultura —que puede condecirse o no con una frontera geográfica— en donde se determinan los aspectos centrales que la caracterizan y la oponen a las culturas ajenas. De esta manera, resulta importante entender que la existencia de una otredad es el elemento fundamental que cada cultura tiene para autoafirmarse y determinar las prácticas que considera legítimas y las que juzga castigables. Debemos hacer una salvedad a la apropiación de esta herramienta y es que Barth había elucubrado estos marcos de análisis social para explicar el funcionamiento de sociedades indígenas, contemporáneas a las nuestras. En segundo lugar —y no por ello menos importante— el marcador social en el cual se ubicaban tales límites era en las etnias. En ningún momento él está pensando en las inquinas religiosas que desgarraron el tejido social europeo de la Primera Modernidad. Sin embargo, creemos que es posible usar algunas de sus categorías socio-antropológicas con la finalidad de esclarecer los complejos y variados procesos de reafirmación cultural que, en el caso específico que analizamos, llevaban a cabo las poblaciones fronterizas que profesaban distinto credo. Podemos, incluso, pensar al cristianismo como un dispositivo cultural que se determina a sí mismo en un contexto de diferencia con el otro. La destrucción del ecumenismo religioso hacia dentro de la cultura occidental de la Edad Moderna fue un puntapié para que se abrieran nuevas fronteras o límites, físicos (espaciales) y metafísicos (confesionales), en el seno de una cultura que hasta ese entonces había compartido un sustrato común de religiosidad. La nueva configuración confesional obligó a que dichos espacios liminales sean sostenidos por la repetición de prácticas sociales que pasaron a tener un sentido bifronte: por un lado determinaban la reproducción de prácticas y representaciones comunes a la vida material de una comunidad y, por otro, implicaban un marcador de diferenciación cultural establecido y aceptado por todos los miembros de dicha sociedad. Al respecto de la noción de *boundary* y de las cuestiones antes mencionados, véase Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

³⁰ Al decir de Barth, *ibid.*, p. 15: “*What is more, the ethnic boundary canalizes social life it entails frequently quite complex organization of behaviour and social relations. The identification of another person as a fellow member of an ethnic group implies a sharing of criteria for evaluation and judgement. It thus entails the assumption that the two are fundamentally playing the same game, and this means that there is between them potential for diversification and expansion of their social relationship to cover eventually all different sectors and domains of activity. On the other hand, a dichotomization of others as strangers, as members of another ethnic group, implies a recognition of limitations on shared understandings, differences in criteria for judgement of value and performance, and a restriction of interaction to sectors of assumed common understanding and mutual interest.*”

³¹ La Liga Católica fue el producto de la conjunción de varios movimientos políticos armados, defensores a ultranza de la fe romana, surgidos al calor de las Guerras de Religión en Francia (1562-1598), que buscaban imponer la fe católica sobre todo en el territorio galo. Aunque recibió el nombre singular de “Liga Católica”, su formación se debió a la comunión de varias organizaciones que pretendían exterminar a los protestantes franceses, siendo la radicada en París la más importante de todas ellas. Para una historia de la Liga Católica, véase Thierry Amalou, « Holy War or Sedition?: The Prophetism of Parisian

Aunque ocurrió en dominio español, la diócesis que se hizo cargo del caso y llevó adelante las medidas necesarias para mejorar la situación de la posesa quedaba dentro del territorio francés. Louis de Berlaymont, arzobispo de Cambrai,³² fue la principal autoridad religiosa en oficiar como promotor y guardián de la recuperación, espiritual y corporal de Jeanne.³³ Esto nos permite inscribir e ingresar a este caso particular en una amplia gama de problemas confesionales y demonológicos que acontecieron en el universo de la cultura francófona de la temprana-modernidad.³⁴

Durante la segunda mitad del siglo XVI –aunque, en rigor de verdad, también en el siglo subsiguiente– esta unidad territorial y cultural fue escenario de innumerables casos de posesión diabólica.³⁵ Las cavilaciones sobre el demonio en tal región oscilaron entre una profundísima y variada producción teológica académica antibrujeril³⁶ y sendos casos de invasión demoníaca³⁷ (exacerbados por los enfrentamientos entre católicos y hugonotes durante las Guerras de Religión). La caza de brujas en términos formales fue

Preachers and Catholic Militancy, 1558–1588 », *French Historical Studies*, (38:4), 2015, p. 611-631; Jean Marie Constant, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996; Élie Barnavi et Robert Descimon, *La Sainte Ligue, le juge et la potence: l'assassinat du président Brisson, 15 novembre 1591*, Paris, Hachette Littérature, 1985; Robert Descimon, « La Ligue à Paris (1585-1594): une révision », *Annales E.S.C.*, (37 :1), 1982, pp. 72-111; Frederic J. Baumgartner, *Radical Reactionaries : The Political Thought of the French Catholic League*, Genève, Droz, 1976.

³² Debido a la reorganización eclesiástica llevada a cabo en los Países Bajos Españoles expresada en la bula papal *Cum ex apostolatus officio* (1559) proclamada por Pablo IV, Cambrai pasó a ser una sede arzobispal, convirtiéndose así en una de las tres arquidiócesis de la Baja Lotharingia y teniendo a cargo seis archidiaconados: Cambrai, Brabante, Bruselas, Hainaut, Valenciennes y Amberes. Esta diócesis estaba bajo el mando francés y Louis de Berlaymont (1570-1596) fue el segundo prelado en ocupar esta novel sede episcopal.

³³ En rigor de verdad, Berlaymont no fue el único en llevar a cabo esta tarea. Formó un equipo de acompañantes de la joven, bajo su estricta supervisión, constituido por François Buisseret, Nicolas Goubille, Jean Mainsent, Jacques Joly, Michelle de Bavay, todos clérigos con puestos dentro de la estructura eclesiástica. A tal conjunto de autoridades masculinas se le designó a Barbe Dervilliers, monja con autoridad del convento, como única acompañante femenina de la posesa. Todo esto será analizado en profundidad en el segundo capítulo de la presente tesis.

³⁴ Al respecto, véase Fabián Alejandro Campagne, *Bodin y Maldonado: La demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión*, Buenos Aires, Biblos, 2018, pp. 11-20; Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Waterloo- Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999, pp; 23-40.

³⁵ Pearl, *The Crime of Crimes...*, *op. cit.*, p. 41.

³⁶ Pearl, *The Crime of Crimes...*, *op. cit.*, pp.41-57. Existe un renovado interés en el estudio de demonólogos franceses. Al respecto, véase Campagne, *Bodin y Maldonado op. cit.*, 2018, *passim*, en donde se hacen estudios introductorios y traducciones de las obras de dos intelectuales del siglo XVI que escribieron sobre demonios y brujas, a saber Jean Bodin y Juan Maldonado; el antes mencionado Pearl, *The Crime of Crimes...*, *op. cit.*, 1999, *passim*, en donde se da cuenta de las trayectorias de otros notables demonólogos franceses como Nicolás Remy, Pierre de Lancre, Henry Boguet, entre otros y Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XV-XVIIe siècle)*, Paris, Cerf, 1992, pp. 57-210, en donde se analizan los tratados demonológicos de Bodin, Boguet y Lancre.

³⁷ Pearl, *The Crime of Crimes...*, *op. cit.*, pp. 20-21.

casi inexistente, siendo la teología erudita y la invasión espiritual diabólica la forma clásica de expresión de la demonología del territorio de la cultura gala.³⁸

Teniendo en cuenta lo antes bosquejado, en el transcurso de la presente investigación consideraremos que el *affaire Féry*, por sus características, implicó en sí mismo algo más que un mero caso de posesión diabólica. A lo largo de su desarrollo encontramos una oscilante, múltiple e intermitente fluctuación de estados espirituales vivenciados por la monja que pendulaban entre: a) la ya explicitada invasión de entidades demoníacas; b) la obsesión de criaturas infernales con su cuerpo, mente y alma; c) las diversas intervenciones místico-visionarias concretadas en la aparición y acompañamiento espiritual sobrenatural que le brindaba Santa María Magdalena, sumada a la contemplación misma del Cristo entronizado con sus ángeles; y d) las numerosas conductas heréticas, irreligiosas (o pseudo-religiosas) cercanas al paradigma brujeril junto a la explícita adoración a Satán y sus demonios. Ante tan compleja situación, la restitución de la joven a la vida cristiana y la expulsión de los demonios que la habitaban sólo fue posible a través de la administración eclesiástica de la comunión y la confesión, acompañados de la consecuente dirección espiritual, la guía de almas, los exorcismos, las peregrinaciones, el culto a los santos y toda una batería de lenitivos pertinentes para estos casos.

Nuestra hipótesis es que los sacramentos de la eucaristía y la penitencia –brindados por los sacerdotes y prelados– representaron los más potentes y formidables remedios que posibilitaron la liberación de la endemoniada y la restitución de su salud corporal-espiritual, convirtiendo así a la posesión de Jeanne Féry en una explícita demostración del inmenso poder para curar almas y vencer a inicuos espíritus invasores que la Iglesia Contrarreformada decía detentar, consagrando de tal manera a esta institución como la verdadera religión y la única fe apta para mediar entre Dios y los humanos pecadores.

La naturaleza y eficacia de estos ritualizados accesos a la gracia como así también su clerical manipulación habían sufrido fuertes objeciones e impugnaciones por parte de los teólogos de la Reforma, quienes rechazaron de lleno la confesión, la presencia real de Cristo en la hostia y el rol del clero en su manipulación. La dramática invasión diabólica que sufrió Jeanne Féry (mixturada con otros estados espirituales) y su posterior emancipación del maligno, ofrecieron una materializada y corporalizada muestra de la efectividad, veracidad y potencia de esos sacramentos. Tal exhibición era

³⁸ Ibid, p. 2.

fundamental para responder a las diatribas y vilipendios que esgrimieron y sostuvieron los enemigos protestantes. Una prueba de ello fue la publicación y extensa difusión a través de la imprenta de los pormenores del caso, como también su posterior conversión en herramienta propagandística al servicio los bandos obedientes a la *fides* romana en el contexto de las Guerras de Religión francesas (1562-1598). En el claustro de las *Sœurs Noires* de Mons, liminal confín del universo Postridentino, una monja poseída reafirmaba en su fisicalidad las verdades últimas del catolicismo.

Ahora bien, creemos que es digno de remarcar algo más. Tanto en el escrito redactado por Buisseret como en la sección autobiográfica compuesta por la mismísima religiosa encontramos una ausencia que, en un primer momento, llama poderosamente la atención: en ningún lugar del relato se menciona de manera explícita a los protestantes. La fuente omite cualquier tipo de referencia nominal directa o manifiesta a los teólogos reformadores, al colectivo de fieles que abrazaron sus ideas o a las cismáticas iglesias que emergieron en tal periodo. A pesar de esta omisión –a la que consideramos como absolutamente intencional– intentaremos probar a lo largo de esta tesis que la *Histoire admirable et véritable* de Jeanne Féry se ideó como un dispositivo textual orientado a rebatir punto por punto todos los postulados que los heréticos partidarios de la reforma habían propuesto. La centralidad de los sacramentos de la comunión y la penitencia, y su administración a manos de los sacerdotes es una muestra categórica de que el relato de la endemoniada debe ser leído en la misma clave que otros innumerables artefactos culturales recreados en el siglo XVI tendientes a nutrir a la brutal maquinaria de violencia e intolerancia religiosa inherente a dicho periodo histórico.

Lo antes expuesto nos da el pie para analizar el caso de Jeanne Féry como una cristalizada manifestación histórica tanto de las intestinas disputas interconfesionales como también de la obsesión con las posibles intromisiones del orden preternatural diabólico en el mundo de la materia, ambos procesos sociohistóricos constitutivos del violento *ethos* cultural de la Primera Modernidad.

Explicitada la hipótesis del presente trabajo, a continuación realizaremos un repaso sobre los estudios que se han dedicado a analizar estas problemáticas en términos globales y que nos han sido útiles para comprender de manera más profunda los complejos entramados culturales subyacentes a la posesión y el exorcismo ritual en la temprana-modernidad. Luego, afinando el lente de estudio, nos focalizaremos en señalar

aquellas investigaciones que abocaron su análisis al caso particular de Jeanne Féry y su estado espiritual.

II – LOS ESTUDIOS DE LA HISTORIA CULTURAL SOBRE LOS FENÓMENOS DE INTROMISIÓN ESPIRITUAL EN LA TEMPRANA EDAD MODERNA

A) Una aproximación holística

La crisis de una dominante historiografía centrada en aspectos macroeconómicos y estructurales –imperante en la primera parte del siglo XX– derivó en la emersión de novedosas investigaciones que, cambiando su eje de análisis, se dedicaron a visibilizar y problematizar cuestiones históricas ligadas al vasto universo cultural.³⁹

La aparición de esta “nueva historia cultural”⁴⁰ implicó así una renovación metodológica orientada a los estudios de la vida material de mujeres y hombres del pasado, siendo las cuestiones religiosas y confesionales algunas de las dimensiones temáticas más abordadas.

En este contexto, y dentro de los marcos de los estudios de historia de la cultura, el siguiente apartado tiene por propósito remarcar algunas obras que, a manera de mojones historiográficos, se han convertido en textos de insoslayable notoriedad para abordar el estudio de las intromisiones espirituales –sean estas divinas o diabólicas– en los cuerpos de los sujetos de la temprana-modernidad. Respecto a la posesión diabólica y el misticismo cabe aclarar algunas cuestiones: en primer lugar, no son tipos de prácticas y representaciones culturales únicas de la Primera Modernidad; hallamos registros de los mismos desde los propios relatos vetero y neotestamentarios.⁴¹ En segundo lugar, hay quienes se preguntan si no son eventos que se siguen desarrollando en algunos espacios de religiosidad de nuestra cultura actual.⁴² Nos situamos lejos de estas discusiones, proponiendo por nuestra parte un análisis de las contribuciones historiográficas en una

³⁹ Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX. Desde lo objetividad científica al desafío posmoderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012 (1993), p. 60.

⁴⁰ El mote de “nueva escuela cultural” fue expresado por primera vez en Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.

⁴¹ Para ver cuestiones de posesión en el viejo y nuevo testamento, nos ha servido consultar Brian Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013, pp. 33-40.

⁴² Sirva de ejemplo la actualidad de la posesión en el pentecostalismo contemporáneo. Para ello, véase Keith Warrington, “Reflections on the History and Development of Demonological Beliefs and Praxis among British Pentecostals”, *Asian Journal of Pentecostal Studies*, (7:2), 2004, pp. 281-304.

dimensión sincrónica y espacialmente más acotada, a saber, el mundo europeo de los siglos XVI-XVIII.

Un iniciador de la producción historiográfica referida a la posesión diabólica y el misticismo fue el historiador jesuita francés Michel de Certeau. Hacia el comienzo de la década del '70 del siglo pasado, escribió una obra titulada *La Possession de Loudun* (1970), centrada en la posesión conventual sufrida por las Ursulinas de dicha localidad. Recopilando y comentando una gran cantidad de fuentes escritas sobre dicho caso, la idea central de este libro es que las intromisiones demoníacas implicaban una teatralización o puesta en escena de los problemas culturales que tenía la sociedad del siglo XVII.⁴³

Once años después, el historiador británico ligado al Warburg Institute, Daniel P. Walker publicó su libro titulado *Unclean Spirits Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (1981). En tal estudio se abordaron de forma comparativa las problemáticas del exorcismo en el suelo galo e inglés de la temprana-modernidad.⁴⁴ Esta obra se inserta en la historia cultural de principios de la década de los '80, cuyo interés en una temática como la posesión se debía a que en los prestigiosos ámbitos académicos, los problemas confesionales, la demonología radical y la caza de brujas, entre otras temáticas que tienen que ver con el *ethos* religioso del Renacimiento y el Barroco, habían empezado a pasar de las zonas periféricas a lugares más destacados. En ello tuvo muchísimo que ver Stuart Clark, eminencia en la historia intelectual de estos periodos quien estaba publicando artículos sobre tales tópicos en algunas de las revistas más importantes de la historiografía británica (y mundial) como *Past & Present*.⁴⁵

Durante los '90s, la producción historiográfica sobre las cuestiones antes mencionadas creció de manera exponencial. A fines de tal década apareció una obra a la que podríamos considerar como fundamental, imprescindible y responsable, a su vez, de convertir a la demonología en un campo de estudios específico y especializado hasta el día de la fecha. Nos referimos a *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (1997) del antes mencionado Stuart Clark. Este estudio plantea que el discurso demonológico es un lenguaje y una praxis con una lógica propia dentro del mundo occidental de los siglos XVI y XVII. La cultura de dicho periodo había hecho

⁴³ Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970, *passim*.

⁴⁴ Daniel P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1981, *passim*.

⁴⁵ Stuart Clark, "Inversion, Misrule..." *op. cit.*, 1980 pp. 98-127.

ingentes esfuerzos para comprender la naturaleza del mundo preternatural y la intromisión de tal orden en la realidad. Por esa razón, la brujería, el trato con demonios, el intento de construcción de una contra-sociedad de adláteres de Satán, no debe ser visto como algo irracional o absurdo sino, por el contrario, como un reflejo de los marcos de pensamiento y acción bajo los cuales los sujetos de esos siglos entendían su mundo.⁴⁶ Dentro de tal obra, la posesión diabólica como problemática es abordada en algunos de sus capítulos.⁴⁷

Dos años después de la publicación de la obra de Clark, el historiador norteamericano Jonathan Pearl publicó un libro titulado *The Crimes of Crimes: Demonology and Politics in France 1560-1620* (1999), en donde analizó el surgimiento del discurso demonológico radical en la obra de teólogos y estudiosos franceses y la limitada caza de brujas acompañada de una enorme cantidad de posesiones diabólicas registradas en el reino galo. Todos aquellos acontecimientos estuvieron imbricados de manera directa con las agrias disputas confesionales que los católicos y hugonotes mantuvieron, altercados que desgarraron a dicha sociedad desde la mitad del siglo XVI hasta comenzar el XVII.⁴⁸

Entrando en la primera década que abrió el tercer milenio, nos encontramos con el estudio de Sarah Ferber, titulado *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France* (2004). Esta obra se centró en analizar las invasiones preternaturales malignas que sucedieron en la Francia de la modernidad temprana y en encontrar una relación directa entre estos acontecimientos y la justificación teológica que el catolicismo buscaba construir frente al calvinismo, en el clima de las Guerras de Religión.⁴⁹ El mismo tipo de análisis, pero para el contexto inglés, lo realizó Phillip C. Almond, en su obra *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and their Cultural Contexts* (2004).⁵⁰ También se publicaron los libros de dos historiadores que realizan un gran aporte a dichas problemáticas. Nos referimos a Nancy Caciola y Moshe Sluhovsky, autores de *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (2003) y *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism*

⁴⁶ Stuart Clark, *Thinking with Demons: The idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, *passim*.

⁴⁷ Sobre todo, los que se encuentran en la Parte III titulada "History", los capítulos "26 Understanding Possession" y "27 Possession, Exorcism, and History", en *ibid.*, pp. 389-422.

⁴⁸ Pearl, *The Crime of Crimes*, *op. cit.*, 1999, *passim*

⁴⁹ Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London, Routledge, 2004, *passim*.

⁵⁰ Phillip C. Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and their Cultural Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, *passim*.

and Discernment in Early Modern Catholicism (2007), respectivamente. Tales obras tienen como finalidad el dar un giro a la temática de la posesión, relacionándola con otros tipos de intromisión de la esfera espiritual, como el misticismo y la obsesión diabólica sobre los cuerpos de hombres y mujeres del pasado. Ambos textos pueden pensarse como un aporte para intentar comprender tales sucesos en una clave mucho más amplia que la de la mera invasión de entidades malignas al tomar en cuenta otros dispositivos culturales complejos en relación a lo institucional, lo carismático, los criterios de validez y de verdad, entre otros. Caciola realiza este análisis para los casos de la Baja Edad Media⁵¹ mientras que Sluhovsky se centra en la Edad Moderna.⁵²

Profundizando los estudios dedicados al misticismo medieval y su relación con la institucionalidad, encontramos la obra de John W. Coakley, titulado *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators* (2006). Este libro estudia la relación mantenida entre las místicas medievales y sus biógrafos-directores espirituales.⁵³ En contraparte, ahondando en los problemas de las *vitae* de las mujeres de la modernidad, la obra de Laura Verciani titulada *Le moi et ses diables: Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII e siècle* (2001) estudia las autobiografías que tanto posesas como místicas realizan en este periodo.⁵⁴ Continuando con estas temáticas y enfoques, Sophie Houdard en su libro *Les Invasions mystiques : Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne* (2008) – producción que desde su titulación abre diálogo con la mítica obra de Henri Bremond– argumenta que en el inicio de la modernidad, en suelo galo, existieron una multiplicidad de invasiones (tanto diabólicas como divinas) ocurridas al calor de las múltiples corrientes religiosas existentes y los distintos estados espirituales de la época, encarnados en el misticismo carmelita, el misticismo germánico, el erasmismo y la posesión demoníaca, entre tantos otros.⁵⁵

Años más tarde, la medievalista Florence Chave-Mahir escribió un extenso trabajo académico sobre el exorcismo en la Edad Media. En dicha obra, titulada *L'Exorcisme*

⁵¹ Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, *passim*.

⁵² Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, *passim*.

⁵³ John W. Coakley, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006, *passim*.

⁵⁴ Laura Verciani, *Le moi et ses diables: Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII e siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2001, *passim*.

⁵⁵ Sophie Houdard, *Les Invasions Mystiques: Spiritualités, Hétérodoxies et Censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, *passim*.

des possédés dans l'église d'occident (Xe–XIVe siècle) (2011), dedicó grandes esfuerzos a rastrear las representaciones de los endemoniados, de la posesión, de los exorcistas y de los rituales de liberación de los demonios en el mundo bajo-medieval. Las fuentes que utilizó para ello fueron extremadamente diversas: textos litúrgicos, hagiografías, registros iconográficos, colecciones de *exemplas* así como obras de teología y derecho canónico.⁵⁶

Tiempo después, el historiador argentino Fabián Alejandro Campagne, en su libro *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente* (2016), planteó el análisis de las experiencias sobrenaturales o preternaturales malignas desde el lente de un complejísimo y milenario constructo que el cristianismo occidental había usado. Nos referimos al discernimiento de espíritus. Este dispositivo teológico fue utilizado para diferenciar las verdaderas, de las falsas manifestaciones sobrenaturales, con la finalidad de determinar si las diversas experiencias místico-visionarias, provenían del Paráclito, de los demonios o de la mente humana. La puesta en práctica de tal pneumatología cristiana se hacía eco de una problemática muy extendida hacia el interior de un milenario proceso de construcción de la *Ecclesia* que oscilaba entre la autoridad institucional y el prístino carisma de sus fieles, los cuales podían tener una relación y un acercamiento para-institucional con la Divinidad mediante la vía del diálogo concreto o por visiones sobrenaturales. En la Baja Edad Media y la temprana-modernidad se terminó por cristalizar la institucionalización de dicho discernimiento, siendo esto la prueba del triunfo de una Iglesia completamente jerarquizada.⁵⁷

Por último, existen otras dos obras que han intentado brindar una introducción al específico estudio de las invasiones espirituales inmundas, aunque tratan a la posesión diabólica desde una dinámica distinta: nos referimos a los libros publicados por el historiador norteamericano Brian P. Levack y su colega inglés Frances Young. El primero de ellos, en *The Devil Within. Possession and Exorcism in the Christian West* (2013), realizó un estudio sobre las implicancias de la posesión en términos formales haciendo hincapié, entre otras cuestiones, en su relación con las enfermedades mentales, los métodos usados para contrarrestarlas y los cambios de percepción que las sociedades de distintas épocas tuvieron sobre la misma, concentrándose siempre en el periodo

⁵⁶ Florence Chave-Mahir, *L'Exorcisme des possédés dans l'église d'occident (Xe–XIVe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2011, *passim*.

⁵⁷ Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, *passim*.

histórico que se abrió desde la Reforma en adelante.⁵⁸ Young, tal como menciona en el prefacio de su libro *A History of Exorcism in Catholic Christianity* (2016), buscó hacer una historia de larga duración de la posesión diabólica –recorriendo un arco temporal amplísimo que va desde los tiempos paulinos hasta la actualidad– en donde reconstruyó e indagó en los cambios y mutaciones que sufrió ese paradigma en el Occidente Católico.⁵⁹ A nuestro entender, ambos estudios vienen a llenar un vacío que existía en el tema: la carencia de textos científicos introductorios –y no análisis casuísticos– que permitan ver a la posesión diabólica como un dispositivo cultural particular que posee un desarrollo histórico de larga data. A estos novedosos textos inaugurales podemos sumarle la reciente publicación de la obra del historiador argentino Ismael del Olmo, titulada *Legio: Posesión diabólica y exorcismo en la Europa de los siglos XVI y XVII* (2018), centrada en la relación que guardaba la posesión diabólica temprano-moderna con las nociones de verdad, certeza e incredulidad. De tal manera, dicho trabajo inscribe a la intromisión espiritual inmunda en el marco de los complejísimos procesos culturales de configuración –y disputa– de las fronteras de lo sagrado en ese periodo.⁶⁰

B) Una aproximación particular: los estudios sobre la posesión de Jeanne Féry

Las múltiples y variadas obras antes mencionadas nos permitieron realizar una primera aproximación cronológica y metodológica a las temáticas referidas a la posesión, el exorcismo, la mística y el discernimiento de espíritus durante la Alta modernidad. En contrapartida a tal pluralidad bibliográfica general, los textos que se han enfocado particularmente en la vida de Jeanne Féry y que se ocuparon en brindar un análisis pormenorizado de su caso son mucho más acotados y discontinuados. Muchos libros y artículos han mencionado tal *affaire* pero sin mayor profundización.

No existe, hasta el momento, ninguna obra de envergadura que se haya dedicado exclusivamente a reponer las vivencias de la monja endemoniada ni a demarcar y explicar los macroprocesos socioculturales en los que se produjo su posesión. Éste trabajo está orientado a completar tal carencia historiográfica, proponiendo así un

⁵⁸ Levack, *The Devil Within*, op. cit., *passim*.

⁵⁹ Francis Young, *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, Cambridge, Palgrave Macmillan, 2016, *passim*.

⁶⁰ Ismael del Olmo, *Legio: Posesión diabólica y exorcismo en la Europa de los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2018, *passim*.

perspectiva de análisis basado en las herramientas y enfoques que brindan los estudios de historia cultural.

La primera referencia al *affaire* Jeanne Féry se encuentra en la presentación del caso que el Doctor Désiré-Magloire Bourneville –quien fuera discípulo del distinguido médico alienista francés Jean-Martin Charcot– realizó en su reconocida colección titulada *Bibliothèque Diabolique*, hacia el año 1886. En dicha colectánea se reeditó la fuente original titulada *Histoire admirable et véritable des choses advenues a l'endroit d'une Religieuse professe du convent des sœurs noires, de la ville de Mons en Hainaut, natifve de Sore sur Sambre, aagee de vingt cinq ans, possedee du maling esprit, & depuis delivree* escrita por François Buisseret en 1586. A dicha obra, Bourneville le agregó un prefacio y realizó un análisis centrado casi en su totalidad en el severo cuadro de histeria que –según el decir de los psicólogos de la época y del mismo autor– se le debía atribuir a la monja Jeanne. Sin embargo, es posible hallar en la introducción de dicho corpus una breve referencia que busca contextualizar históricamente los casos comunes de posesión del siglo XVI y XVII en Francia. Allí menciona que, la ruptura de la unidad cristiana, la aparición de teologías reformadas que competían palmo a palmo con el catolicismo, y las propias dinámicas de la fe postridentina conformaron un verdadero cuadro de época, convirtiéndolo en un marco procesual insoslayable a la hora de acceder a la lectura de estos relatos. Pero una vez que se pasa al desarrollo de la historia, la mayor parte de las notas están centradas en remarcar cómo las vicisitudes que transitó la posesora no fueron otra cosa que síntomas evidentes de histeria. Las convulsiones, ilusiones ópticas, insensibilidad, alucinaciones, cambios de ánimo, entre otras, representaban de manera manifiesta su paupérrimo estado de salud mental.⁶¹ Los diversos estudios de la época, en los que se homologaban a las posesas con patológicas mujeres de nervios trastornados, calaron muy hondo e influyeron en el análisis que dicho autor hizo sobre el caso Féry. Sirva de ejemplo la mítica publicación que su antes mencionado maestro Charcot y Paul Richer realizaron un año después en 1887, titulada *Les Démoniaques dans l'art*. Tales ediciones son el ejemplo de la existencia de un entorno positivista común a la cultura europea de fines del siglo XIX, el cual buscaba comprender y darle lógica al fenómeno de la posesión diabólica desde los innovadores

⁶¹ Désiré-Magloire Bourneville, *La possession de Jeanne Féry, religieuse professe du convent des Sœurs Noires de la ville de Mons*, Paris, Progrès Médical/A. Delahaye et Lecrosnier, 1886, *passim*.

campos de las disciplinas científicas.⁶² Bourneville se montó en una tradición ligada al consenso médico con la que justificaba y entendía a tales relatos de invasiones demoniacas desde una óptica medicinal centrada en el histerismo y la alienación. Las explicaciones de corte galénico aplicadas al estado de salud de los endemoniados o los melancólicos devienen de toda una tradición que se inicia en la modernidad, pero que a partir de la época decimonónica se convierten en un discurso científico clasificatorio-pragmático, orientado a desacreditar cualquier tipo de explicación religiosa, espiritualista o metafísica.⁶³

Ya en el siglo XX, un segundo acercamiento a la posesión de Jeanne vino de la mano del historiador eclesiástico Pierre Debongnie, también francés. En un volumen temático de estudios carmelitanos publicado en 1948, dedicado a la influencia de la figura de Satán, este autor se centró en los misterios psicológicos femeninos que encierra el caso de la posesora. Sin avanzar mucho más, se preguntó si su estado era algo real o si era una simulación.⁶⁴

Un tercer estudio, publicado en 1978, fue realizado por Antoine Vergotte, psicoanalista e historiador jesuita. Él también se interesó por dar una aproximación psicológica a los casos de posesión diabólica. Para este autor, Jeanne Féry fue una joven afectada por un fuerte cuadro de histeria en combinación con el problema edípico generado por el abandono de su padre. Se nota así la mixtura de explicaciones centradas en el consenso médico sobre la histeria y las ideas freudianas, siendo este un complejo de emociones y sentimientos de amor y hostilidad que los infantes tienen y desarrollan hacia sus progenitores de manera ambivalente. En el caso de la monja, los demonios que la poseen no serían otra cosa que una representación mental del símbolo fálico que ella tanto anhelaba. Podemos decir que, Vergotte brinda una explicación freudiana a nuestro caso de posesión haciendo especial hincapié en la construcción de su historia de vida y en la fabulación sobre los supuestos acontecimientos sucedidos en su niñez.⁶⁵

⁶² Jean-Martin Charcot y Paul Richer, *Les Démoniaques dans l'art*, Paris, Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier éditeurs, 1887, *passim*.

⁶³ Este proceso es magistralmente explicado en Sarah Ferber, "Charcot's Demons: Retrospective Medicine and Historical Diagnosis in the Writings of the Salpetriere School", in Marijke Gijswijt-Hofstra, Hilary Marland and Hans de Waardt (eds), *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, London and New York, Routledge, 1997, pp. 120-140.

⁶⁴ Pierre Debongnie, « Les confessions d'une possédée, Jeanne Féry (1584-1585) », dans *Études Carmélitaines, Satan*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978 (1948), p. 364.

⁶⁵ Antoine Vergotte, *Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, pp. 281-288.

El estudio de Daniel P. Walker del año 1981, antes mencionado, aludió en su introducción a la posesión de Féry, entre muchas otras acontecidas en territorio galo, catalogando al caso de la monja como uno de los “*few aberrant cases in France*”.⁶⁶

Luego de estos acercamientos con primacía psicologista –llevados adelante incluso por historiadores– empezamos a encontrar algunas perspectivas más centradas en lo cultural. En 1990 el historiador Thierry Wagneffelen escribió un artículo sobre la posesión de Féry. Explicó allí que el acercamiento que la mayoría de los estudios realizaron al caso se centró en el estado mental de la posesa. En contrapartida, su propuesta analítica estuvo centrada en reconstruir la otra parte de la cuestión, que era entender en qué marcos temporales específicos y al calor de que procesos históricos se dio tal posesión. A partir de ello, analizó sucintamente el problema que representaba la hostia para los demonios que la poseían y trazó una breve relación con los problemas confesionales que los reformados y católicos tenían en relación al fenómeno eucarístico. Hizo también hincapié en los problemas de incredulidad que manifestaba la monja y en su compleja relación con el sacramento de la comunión.⁶⁷

Los investigadores Onno van der Hart, Ruth Lierens y Jean Goodwin, en un estudio titulado *Jeanne Féry: A Sixteen Century Case of Dissociative Identity Disorder* –que data del año 1996– profundizaron la perspectiva propuesta por Vergotte y Bourneville. En tal artículo académico, estos tres psiquiatras llegaron a la conclusión de que Jeanne Féry padecía un tipo específico de histeria y asociaron su situación psíquica a lo que comúnmente se llama desorden de personalidad.⁶⁸

En el año 2001, la anteriormente mencionada Laura Verciani dedicó el primer capítulo de su aludido libro *Le moi et ses diable. Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII e siècle* al relato autobiográfico que se encuentra en la sección final de la fuente, escrito por la monja una vez que se libró de su calamitoso estado espiritual.⁶⁹ En dicho apartado, la historiadora italiana centró su análisis en la construcción narrativa con la que Jeanne Féry describió su relación paternal con los demonios y su posterior filiación a los sacerdotes encargados de su caso, como así también a los efectos que la intromisión diabólica habían generado en su cuerpo y alma.

⁶⁶ Daniel P. Walker, *óp. cit.*, p 9-10.

⁶⁷ Wagneffelen, « Une catholique »... *óp. cit.*, pp. 1-53.

⁶⁸ Onno van der Hart, Ruth Lierens y Jean Goodwin, “Jeanne Féry: A Sixteen Century Case of Dissociative Identity Disorder”, *The Journal of Psychohistory*, (24:1), 1996, pp. 1-12.

⁶⁹ Laura Verciani, *óp. cit.*, “La possession de Jeanne Féry”, pp. 23-43.

Sarah Ferber dedicó una entrada a Jeanne Féry en la enorme *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, editada por el historiador norteamericano Richard M. Golden en el 2006. En dicho artículo, expuso brevemente los acontecimientos del caso y determinó la relación que la monja-posesa mantuvo con las autoridades eclesiásticas de Mons.⁷⁰

Otro aporte a mencionar en este recorrido historiográfico es el de Sophie Houdard, quien en el año 2009 realizó un estudio profundizando las coordenadas procesuales propuestas por Ferber y Wanegffelen. En un breve artículo, analizó el caso de posesión diabólica que sufrió la *Sœur Noir* y lo relacionó con las cuestiones confesionales de su época, con los debates eucarísticos, las vinculaciones entre la posesión, los accesos místicos y la religiosidad general del periodo. Llegó a calificar a la conducta de la posesa como un caso típico de irreligión y rechazo a los dogmas fundamentales de la fe católica.⁷¹

En 2010, el historiador de las religiones Massimo Introvigne publicó su libro *I satanisti. Storia, miti e riti del satanismo*. Esta obra busca –como lo dice su título– realizar una aproximación metodológica desde la historia social al complejo fenómeno del satanismo. La conformación de grupos realmente existentes de personas que rinden culto, mediante rituales, al personaje identificado como Lucifer es lo que ese trabajo desea reconstruir a lo largo del desarrollo histórico. En una primera etapa, denominada “Proto-satanismo de los siglos XVII-XVIII”, el autor tomó como ejemplo el caso de Jeanne Féry, siendo esta una posesa que a diferencia de la mayoría de las mujeres que sufrieron de manera involuntaria la invasión preternatural de demonios, sí había realizado pactos explícitos con los diablos que la habitaban. Queda claro así que la religiosa era, en un punto, una posesa proto-satanista que adoraba a la figura malvada del Diablo y a sus secuaces espirituales.⁷²

Para concluir este breve repaso de la bibliografía que ha analizado específicamente la posesión de Jeanne Féry, podemos observar la existencia de dos tipos concretos de aproximaciones: por un lado, se encuentra el enfoque al que denominaremos como “corriente psicologista” (el cual ha analizado el caso desde una perspectiva ligada al

⁷⁰ Sarah Ferber, “Féry, Jeanne (1584)” in Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, 4 vols., Santa Barbara, ABC-Clio, 2006, pp 367-368.

⁷¹ Sophie Houdard, « Une vie cachée chez les diables. L’irreligion de Jeanne Féry, ex-possédée et pseudo religieuse », *L’Atelier du Centre de recherches historiques* (4), 2009, [En ligne]. 04 | 2009, mis en ligne le 26 juillet 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/acrh/1227>.

⁷² Massimo Introvigne, *I satanisti. Storia, miti e riti del satanismo*, Milan, Sugarco, 2010. (Cito por la traducción inglesa: Massimo Introvigne, *Satanism: A Social History*, Leiden, Brill, 2016, pp. 28-33.)

mundo de las enfermedades mentales, la alienación, la histeria, la multiplicidad de personalidades) y contrapuestos a tal visión, hemos encontrado otros estudios que parten desde una mirada basada en el contexto social y cultural del periodo, enfoque al que podríamos designar como “corriente culturalista”. Dicho encuadre nos parece el más enriquecedor para nuestro trabajo. Primero porque evita la aplicación de categorías médicas actuales a sujetos del pasado que no compartían nuestras nociones y definiciones científicas, ni tampoco comprendían el funcionamiento del mundo de la misma manera que nuestra sociedad. En segundo lugar porque, a través del estudio pormenorizado del caso, buscamos reconstruir las problemáticas generales más amplias y complejas que tenía la sociedad católica de fines del siglo XVI. La posesión de Jeanne Féry es aquí una muestra de las agudas inquinas confesionales del Renacimiento Tardío y de la preocupación de los sujetos de tal época por la injerencia de criaturas espirituales en su cotidianeidad.

Seguir este patrón de análisis es sustancial para justificar la idea rectora de la presente tesis que se orienta justamente a entender al *affaire Féry* como una prototípica cristalización histórica y materializada de los profundísimos problemas culturales que se estaban debatiendo durante la temprana-modernidad. Las diatribas en materia doctrinaria que esgrimían los bandos confesionales en pugna, la posibilidad de que los demonios accedan y actúen en el mundo de la materia, las múltiples invasiones espirituales vivenciadas en cuerpos humanos, el rol de la casta jerarquizada de sacerdotes oficiantes, la verdadera naturaleza de los sacramentos, los vínculos entre laicos y eclesiásticos, la etiología de las apariciones sobrenaturales: todos estos procesos, y muchos otros, pueden ser abordados desde una holística dimensión histórica, enfoque que ha sido descuidado, parcializado o hasta ignorado en la mayoría de los estudios previos.

A la hora de analizar el caso, deseamos inscribir nuestra contribución a la larga lista de obras que dedicaron ingentes esfuerzos en pos de desnudar y reconstruir a nivel histórico los intersticios y hendiduras que desgarraban al universo cultural-religioso de ese periodo.

III – DESCRIPCIÓN DEL CASO

Antes de relatar los sucesos narrados en el documento, es necesario hacer un breve comentario sobre la historia de su publicación. La *Histoire admirable et véritable des*

choses advenues à l'endroit d'une religieuse professe du couvent des sœurs noires, de la ville de Mons en Hainaut, natifve de Sore sur Sambre, aagée de vingt cinq ans, possédée du maling esprit et depuis délivrée fue escrita por François Buisseret, Archidiácono de Cambrai, y editada en el año 1586 en las ciudades de París, Lovaina y Douai. En 1745 apareció una edición de estilo retocado en la ciudad de Mons titulada *Discours admirable et véritable des choses arrivées en la ville de Mons en Hainau, à l'endroit d'une religieuse possédée et depuis délivrée*. Por último, el texto original del siglo XVI fue reproducido sin alteración en 1886 por el antes mencionado doctor Désiré-Magloire Bourneville, en su renombrada « Bibliothèque diabolique » bajo el nombre de *La Possession de Jeanne Féry, religieuse professe du couvent des sœurs noires de la ville de Mons (1584)*. Todas las alusiones a la fuente en su idioma original contenidas en este trabajo usan como referencia la última edición mencionada.

Es necesario recordar que esta fuente es producto de la conjunción de dos relatos. El primero es el fiel registro que el mencionado Buisseret hizo del caso de posesión. El segundo relato es el resultado de una autobiografía que la mismísima monja escribió de puño y letra una vez que se terminó su invasión espiritual inmunda.⁷³

La primera noticia acerca de la posesión de Jeanne Féry se fechó el día 10 de abril de 1584 en la ciudad de Mons, cuando François Buisseret, Archidiácono de Cambrai, presentó frente a su arzobispo, Louis de Berlaymont, a la religiosa *Sœur Noire* “habiéndola encontrado impedida y poseída de espíritus malignos” (ver figura 2).⁷⁴ Debido a ello, el jefe de la arquidiócesis de Cambrai le brindó su bendición, pero el efecto de la misma fue contraproducente, ya que la situación de la joven monja empeoró.⁷⁵ Durante la noche, los demonios lanzaron gritos y potentes aullidos.⁷⁶ Por esta razón, el día 12 de abril comenzaron los exorcismos con el fin de librar a la religiosa de la invasión demoníaca. El diablo Namon y otros más se presentaron, aduciendo que serían fácilmente vencidos por medio de la presencia de Santa María Magdalena. Louis de Berlaymont supo ahí mismo que desde niña, Jeanne Féry tenía un pequeño cuadro de la santa en su habitación, imagen que fue traída para efectuar la expulsión de los malignos.

⁷³ El relato escrito por Buisseret abarca cerca de un tercio del documento, dándole lugar luego a la autobiografía de la monja con la que culmina el escrito.

⁷⁴ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry... op. cit.*, p. 1: “*l'ayant trouuee empeschee & possedee des malings esprits.*”.

⁷⁵ *ibíd.*, p. 2.

⁷⁶ *ibíd.*, p. 3.

El arzobispo la bendijo nuevamente ante vista de todos; sin embargo, los días subsiguientes fueron muy difíciles porque la religiosa comenzó a mostrarse en contra de la religión cristiana. Se negó así tanto a pronunciar el Pequeño Credo como el Símbolo de los Apóstoles y empezó a debatir los artículos de fe.⁷⁷ Esta situación alertó sobremanera a Louis de Berlaymont quien, con el objetivo de devolver a la monja a la verdadera fe, se decidió a formar un equipo de sacerdotes que se encargaron de reafirmar el dogma católico. Dicho conjunto de ayudantes estaba formado por el propio François Buisseret (quien fuera más tarde el autor de la *Histoire admirable*, en coautoría con Jeanne), Nicolas Goubille que desempeñaba el oficio de canónigo de Notre-Dame de Cambrai y por tres ciudadanos de Mons: Jean Mainsent, canónigo de Saint-Germain de Mons; Jacques Joly, Cura del Beguinaje de Cantimprent y Michelle de Bavay, Confesor de las *Sœurs Noires*.⁷⁸ El director de tal comitiva era el propio arzobispo, ante quien Jeanne aceptó abjurar de sus errores, adherir a la fe y al Credo nuevamente, y firmar la profesión de fe del Papa Pio V.⁷⁹



Figura 2 – Prototípico habito religioso de las monjas *Sœurs Noires*. Así se veía Jeanne Féry y sus hermanas con la vestimenta conventual.

Fuente: Bibliothèque Nationale de France, département Arsenal, 4-H-6077 (3)

⁷⁷ ibíd, pp. 3-4.

⁷⁸ ibíd, p. 4.

⁷⁹ ibíd, p. 5.

Durante las siguientes seis semanas (los meses de mayo y junio de 1584), Jeanne Féry realizó peregrinajes a los santuarios de la propia ciudad de Mons y a los de otras localidades aledañas. La sola exposición de la posesa ante las reliquias allí contenidas tuvieron un efecto beneficioso: al tocarlas “una infinidad de diablos fueron cazados”.⁸⁰

A fines de mayo, Louis de Berlaymont (y al parecer también François Buisseret y Nicolas Goubille) partieron de viaje a la región de Las Ardenas.⁸¹ Jeanne quedó al cuidado de los locales Mainsent y Joly. Durante la ausencia del arzobispo se registró un profundo empeoramiento del cuadro de la joven monja.⁸² En el mes de junio, se revirtieron todos los buenos resultados que habían dado los exorcismos y el peregrinaje a los sagrados lugares con reliquias;⁸³ la religiosa pasó largos días sin comer ni beber, se lastimaba a sí misma y llegó a intentar contra su vida.⁸⁴ Intentó estrangularse con un cinturón, arrojarse al vacío desde la parte más alta del convento y, también, se lanzó al río aledaño al claustro que la albergaba donde casi murió ahogada.⁸⁵ Nada parecía detenerla, incluso las religiosas que compartían estadía con ella se pusieron de acuerdo para atarla con correas y cuerdas sobre una silla de madera, sujetándola tan fuerte que no se pudiera escapar.⁸⁶ Aún así, no pudieron lograr que dejara de escabullirse y desapareciera por horas, escondiéndose en las partes más remotas de la casa conventual. Tal situación obligó a que se le buscara una acompañante. Dicha tarea fue asignada a Barbara Dervilliers (quien al año siguiente sería nombrada superiora del convento). Esta monja era muy respetada por las demás en el monasterio y tenía la personalidad, el temple y la fortaleza mental necesarias para hacerse cargo de la penosa situación de la posesa.⁸⁷ Su solidez y madurez la convertían en una sabia y experimentada dama capaz de cuidar a las jóvenes.⁸⁸ Mientras atendía a la joven Jeanne, Dervilliers necesitó valor para acompañarla, debido a que la novicia endemoniada sufría enormes cambios anímicos que oscilaban entre la ira desmedida y el profundo llanto acompañado del deseo de morir.⁸⁹

⁸⁰ ibíd, p. 6: “vne infinité de diables furent chaffez.”.

⁸¹ ibíd, p. 7.

⁸² ibíd, p. 8.

⁸³ ibíd, p. 9.

⁸⁴ ibíd, p. 10.

⁸⁵ ibíd, p.11

⁸⁶ ibíd, p. 9.

⁸⁷ ibíd, p.10.

⁸⁸ ibíd, p. 11.

⁸⁹ ibíd, pp. 11-16.

Mientras transitaba estas adversidades, a la posesora se le apareció la mismísima Santa María Magdalena en dos ocasiones: el 10 de abril –en el ya mencionado comienzo del relato– y el 28 de junio del mismo año.⁹⁰ La santa reveló en estas apariciones que Jeanne había tenido tratos directos con los demonios.⁹¹ Su presencia entonces tenía la finalidad de instar a la joven a que revelara a sus superiores espirituales el secreto de su conciencia, es decir, la firma de al menos dieciocho pactos, “vínculos y obligaciones [...] escritos de su propia sangre, los otros de tinta común, todos ellos firmados de sangre”.⁹² No solamente contenta con ello, más tarde, la religiosa robó catorce hostias consagradas luego de tomar la comunión y las ocultó para que los demonios que la poseían las pudieran profanar en secreto.⁹³ Mainsent, su superior, quemó los acuerdos signados de sangre con los demonios y recuperó estos mancillados sacramentos, los cuales fueron consumidos por la monja en la misa.⁹⁴

El poder de la verdadera fe y la victoria que representó el descubrimiento de pactos y hostias hicieron que los demonios intensificaran su furia, comenzando a reclamar la presencia del arzobispo ausente.⁹⁵ Por esta razón, debió ingresar al convento el Decano de Saint-Géry de Cambrai, Grégoire Holonius, quien tuvo que supervisar a la joven hasta el regreso del superior de la diócesis en septiembre.⁹⁶

El retorno de Louis de Berlaymont coincidió con una nueva fase de exorcismos. Sólo quedaban dos demonios en el cuerpo de Jeanne: Garga, quien se retiró bastante pronto y Cornau, quien reveló que mantenía un vínculo más estrecho de lo esperado con la joven.⁹⁷ El 10 de noviembre, la religiosa reconoció que Cornau fue el primer diablo en poseerla y que desde el abandono de su padre (acontecido cuando Jeanne tenía cuatro años) había ocupado su lugar.⁹⁸

Con todo esto, se conocieron algunos aspectos fundamentales de su vida: a los dos años fue maldecida y dejada por su padre Pierre.⁹⁹ Durante ese momento se le presentó Cornau, quien se ofreció a la pequeña para asumir el ausente rol paterno.¹⁰⁰ La

⁹⁰ ibíd, pp. 10 y 12.

⁹¹ ibíd, p. 13.

⁹² ibíd, p. 12: “*liens & obligations [...] escriptes de son propre sang, les autres d'encre commune, toutesfois signées de sang.*”.

⁹³ ibíd, p. 14.

⁹⁴ ibíd, pp. 13 y 15.

⁹⁵ ibíd, p. 16.

⁹⁶ ibíd, p. 20.

⁹⁷ ibíd, pp. 21-22.

⁹⁸ ibíd, p. 23.

⁹⁹ ibíd, pp. 23-24

¹⁰⁰ ibíd, pp. 25.

expulsión por medio del exorcismo de este diablo-padre dejaría a la joven en un estado de infantilidad. El demonio poseedor declaró de manera amenazante que con su partida, Jeanne “volverá a la infancia y será privada del conocimiento de toda criatura”.¹⁰¹ Ante este panorama, la joven le rogó al canónigo Mainsent que no la privara de su figura paterna.¹⁰² Compadeciéndose y sintiendo una terrible angustia por la joven, Mainsent le propuso que de allí en adelante él podría officiar como su nuevo padre.¹⁰³ Este ofrecimiento fue razón suficiente para que Cornau fuera expulsado.

El retorno a un estado de niñez hizo que Jeanne “regresara a la verdadera simpleza de la infancia e ignorante del conocimiento, tanto de Dios, como de las otras criaturas: no pudiendo pronunciar otras palabras que, ‘Padre Jean’, y ‘bella María’”.¹⁰⁴ Luego de ello, la aparecida santa le recomendó a la joven que tomara como abuelo al mismísimo arzobispo Louis de Berlaymont.¹⁰⁵

El 12 de noviembre, luego de la misa, la joven reconoció que era María Magdalena quien la estuvo protegiendo.¹⁰⁶ Al día siguiente, en la boca de la joven apareció una nota dictada por la santa en agosto (antes de que perdiera la memoria). En ella dejaba expresado de manera clara que hacía responsable del proceso de reeducación cristiana de la monja a Louis de Berlaymont, quien debía encargarse de suministrarle alimentos, educación en la fe y alojarla en su casa por un año.¹⁰⁷ El arzobispo cumplió este pedido de María Magdalena al pie de la letra y debido a su dedicada labor, la joven monja recuperó su capacidad de habla y el control de su cuerpo.¹⁰⁸ Además, el 21 de noviembre, quedó efectivizado totalmente el fin de la posesión.¹⁰⁹ Pero esto no significó el fin de las penurias para Jeanne; Santa María Magdalena le anunció que su estado espiritual había mutado de posesión a obsesión diabólica.¹¹⁰ Su cuerpo no estaría ocupado ya por entes malignos, porque estos fueron expulsados. Pero tampoco se alejarían tanto de ella; se mantendrían cerca y la asediarían durante día y noche.¹¹¹ La razón por la que esto se dio de tal manera fue explicada por Magdalena, quien le

¹⁰¹ ibíd, p. 23: “*ferait remife en enfance, & priuee de la cognoiffance de toute créature.*”.

¹⁰² ibíd, pp. 25-27: “*la religieuse fut remife en vraye simpleffe d'enfance, & rendue ignorante de la congnoiffance, tant de Dieu, que des créatures : ne pouuant prononcer autres parolles , que, Père Jean, & belle Marie.*”.

¹⁰³ ibíd, p. 25.

¹⁰⁴ ibíd, pp. 25-26.

¹⁰⁵ ibíd, p. 28.

¹⁰⁶ ibíd, pp. 29-30.

¹⁰⁷ ibíd, p. 31.

¹⁰⁸ ibíd, p. 32.

¹⁰⁹ ibíd, p. 33.

¹¹⁰ ibíd, p. 34.

¹¹¹ ibíd, p. 35.

expresó a Féry que Dios “en la bondad de su misericordia” aplicó “su severa justicia, la cual requiere que el alma y el cuerpo que ha ofendido sea castigado y afligido”. La obsesión debía durar un año y sería por “penitencia y satisfacción de ofensas pasadas”,¹¹² siendo esto lo que tenía que pagar por sus tratos directos con los demonios.¹¹³

En este complejísimo contexto para la joven monja, el arzobispo dejó de cumplir con los mandatos y comenzó a desentenderse de sus deberes paternos impuestos por la aparición de la santa protectora. Sucedió que el prelado tenía cuarenta y cinco años y la joven veinticinco. Si la llevaba a su casa, la maledicencia no tardaría en suscitarse.¹¹⁴ La mañana del 8 de noviembre, el arzobispo alojó a la joven en su vivienda y comenzó a darse lo que tanto se temía: las habladurías empezaron a surgir en la pequeña villa.¹¹⁵ Por esa razón, Louis de Berlaymont se ocupó de pagar los alimentos de la monja a quien instaló en el convento nuevamente.¹¹⁶ La situación de Jeanne no dejó de empeorar frente al incumplimiento de los mandatos que la aparecida santa le había impuesto al arzobispo.¹¹⁷ Una vez devuelta al claustro, se desató un frenético ataque demoníaco que dejó la salud de Féry muy comprometida.¹¹⁸

Esta conducta fue recriminada por la propia María Magdalena el 7 de enero de 1585. En ese día, le reclamó a Mainsent que Louis de Berlaymont atendiera la exigencia que le había impuesto.¹¹⁹ A pesar de los rumores y el escándalo, el arzobispo aceptó sus deberes de dar alojamiento, instrucción y alimentos a la monja y al cumplirlos nuevamente al pie de la letra, el estado de Jeanne mejoró ostensiblemente.¹²⁰

Con el paso de cuatro meses, en mayo de 1585, el arzobispo envió nuevamente al convento a la joven.¹²¹ La noche del 24, ella tuvo una visión del mismísimo Jesucristo en su trono celestial y de la Virgen, quienes le confirmaron que el catolicismo era la verdadera fe.¹²² Frente a este cambio de morada y sumándose a ello las visiones místicas que Jeanne tuvo, los demonios se abalanzaron violentamente contra la

¹¹² ibíd, p. 35-36: “*en la bonté de sa misericorde*”; “*feuerité de sa iustice, laquelle requiert que l’amé & le corps qui ont offenfé, soient puniz & affligez*”; “*penitence & fatisfaétion des offenses passées*.”

¹¹³ ibíd, pp. 37-38.

¹¹⁴ ibíd, p. 40.

¹¹⁵ ibíd, p. 48.

¹¹⁶ ibíd, pp. 42-43.

¹¹⁷ ibíd, p. 46.

¹¹⁸ ibíd, p. 45

¹¹⁹ ibíd, p. 47.

¹²⁰ ibíd, p. 49.

¹²¹ ibíd, p. 52

¹²² ibíd, p. 53

obsesa.¹²³ Debido a este suceso, fue necesario que volviera a la casa de de Berlaymont.¹²⁴

Recién el 19 de agosto en otra visión de la monja, Santa María Magdalena le permitió al arzobispo el reingreso de la religiosa al convento, siempre y cuando se siguiera preocupando por su estado y se encargara de su alimentación.¹²⁵ Unos días después de volver al claustro, la joven fue acosada nuevamente por los demonios.¹²⁶ Santa María Magdalena explicó que no se había cumplido una condición básica del reingreso de Jeanne a la vida conventual, a saber, que debía estar en paz, sin ser molestada en absoluto.¹²⁷ La posibilidad de que la monja transitara de manera apacible los estados espirituales de ataques demoníacos requería que se siguieran con sumo cuidado las indicaciones de su protectora espiritual.¹²⁸

El 12 de noviembre, María Magdalena le anunció a la joven que se aproximaba un gran combate entre las huestes del bien y del mal. Durante ese día, Jeanne estuvo postrada en su cama, y la acompañaron Mainsent y de Berlaymont, escoltados con un gran crucifijo.¹²⁹ A la derecha de la joven, se encontraba la santa aparecida; a la izquierda se presentaron los demonios. La monja, quien se encontraba agonizando, soportó fuertísimos dolores de muerte. Los diablos quisieron desesperar a la joven y hacerle rechazar la fe nuevamente, pero ella invocó la salvación por la cruz y por Cristo. Luego de librarse aquella brutal batalla, la obsesión terminó y Jeanne salió victoriosa.¹³⁰

Finalizada esta experiencia, la joven contó su historia frente a la totalidad de los miembros del convento. Más tarde, trascendiendo los muros conventuales, estos acontecimientos se extendieron a la comunidad de laicos. En consecuencia, ocurrió que dicho relato al momento de su recepción, comenzó a deformarse por las interpretaciones que la gente común hacía del caso.¹³¹ Esto preocupó al arzobispo, quien llegó de esa manera a la conclusión de que era necesario que se pusiera por escrito la experiencia.¹³² Santa María Magdalena intercedió y determinó que no eran los exorcistas solamente quienes debían relatar esta historia sino también la misma Jeanne, quien lograría

¹²³ ibíd, p. 54.

¹²⁴ ibíd, p. 55.

¹²⁵ ibíd, p. 56.

¹²⁶ ibíd, p. 58.

¹²⁷ ibíd, p. 57.

¹²⁸ ibíd, p. 60.

¹²⁹ ibíd, pp. 61-64.

¹³⁰ ibíd, p. 65

¹³¹ ibíd, p. 69

¹³² ibíd, p. 70

recordar muchos más detalles que estos hombres.¹³³ Por esta razón, del 25 al 29 de noviembre de 1585, la joven religiosa escribió sus vivencias de puño y letra.¹³⁴ Su manuscrito se sumó al de Buisseret, quien había llevado registro de los eventos.¹³⁵

El 6 de enero de 1586, la joven experimentó un éxtasis definitivo que le aseguró su total liberación.¹³⁶ Esto significó que, de allí en más, Jeanne volvió a su vida normal de monja de claustro. De hecho, continuó siendo una *Sœur Noir* irreprochable hasta 1620, año de su deceso.¹³⁷

IV – DESARROLLO DE LA TESIS

Lo reseñado nos ha servido para presentar el caso de posesión de Jeanne Féry, junto con la historiografía que se ha ocupado del mismo y la hipótesis con la que encararemos esta investigación. Para finalizar la introducción, a continuación glosaremos brevemente las temáticas abordadas en los dos capítulos que componen la tesis.

En el primer capítulo vamos a concentrarnos en la compleja y turbulenta relación que la monja poseída tuvo con la eucaristía. Ello nos obligará, en primera instancia, a bosquejar una pequeña historia sobre la importancia del alimento sacrificial de la hostia desde el mundo Medieval hasta la época de Jeanne. También nos exigirá, en segundo lugar, hacer un estudio sobre las narrativas construidas alrededor del objeto eucarístico y los temores que se suscitaban acerca de supuestos enemigos que lo acechaban. De tal forma, veremos cómo las acciones y las actitudes antisacramentales de la monja estaban plagadas de referencias y remisiones a relatos estereotipados de mancillamiento de la eucaristía, posicionando así a la joven entre el paradigma posesorio y la actividad brujeril.

En el segundo capítulo analizaremos la particular relación que la monja estableció con sus confesores Jean Mainsent y de Berlaymont, así como los directores espirituales que la asistieron. Al igual que en el capítulo anterior, este enfoque nos obligará a reconstruir la configuración del paradigma de la confesión y la instauración de la dirección espiritual desde la Baja Edad Media hasta la temprana-modernidad. En

¹³³ *ibid.*, p. 71

¹³⁴ La “autobiografía espiritual” que Jeanne Féry escribe se encuentra en las páginas 71-101 de la *Histoire admirable...en Bourneville, Histoire Admirable et Vritable, op. cit.*

¹³⁵ *ibid.*, pp. 70-71.

¹³⁶ *ibid.*, p. 68.

¹³⁷ Léopold Devillers, « Nécrologe du couvent des Sœurs noires à Mons », en Léopold Devillers (éd.), *Notice sur le couvent des Sœurs noires à Mons*, Mons, Imprimerie Dequesne-Masquillier 1874, p. 38.

relación a ello, también haremos hincapié en el uso del dispositivo institucionalizado del discernimiento de espíritus, el cual fue aplicado sobre Jeanne con la finalidad de determinar la etiología de las visiones y arrobamientos que la posesa tenía. Este trabajo nos permitirá desnudar y comprender la construcción de un patrilineal vínculo familiar-ficcional que unió a la religiosa Féry con el canónigo-padre, Mainsent y con el arzobispo-abuelo Louis de Berlaymont, máxima autoridad religiosa de la región.

CAPÍTULO 1: UNA MONJA HOSTIL A LA EUCARISTÍA: ACTITUDES ANTI- SACRAMENTALES EN EL *AFFAIRE* JEANNE FÉRY

Quien en la bondad se complace
aquí encontrará paz y amor.
Podrá sentarse en el sacro convite
y recibir el don supremo.

[...]

El cuerpo que Él por nosotros inmoló,
reviva hoy en nosotros por su muerte.

[...]

gustad el pan de la vida.

Richard Wagner – Parsifal

(Acto I: Coro de la entrada de los Caballeros del Grial)¹³⁸

INTRODUCCIÓN

El primer capítulo de la presente tesis se concentra en reconstruir, de manera detallada, la turbulenta relación que la monja posesa Jeanne Féry mantuvo con el sacramento de la eucaristía. Nuestro análisis está encuadrado en el marco histórico general de los problemas teológicos, confesionales y demonológicos que acontecieron en el mundo europeo de la modernidad temprana, los cuales hemos indicado en la introducción.¹³⁹ En dicho periodo se manifestaron cambios fundamentales y novedosos que trastocaron de raíz el universo simbólico y material de la cultura, produciéndose así una radical ruptura con el pasado medieval.

El Renacimiento Tardío fue escenario de los intensos debates doctrinales que la eclosión de la Reforma Protestante causó; de la aparición de nuevas Iglesias que agrietaron la unidad del cristianismo; de la pluralización de sistemas de referencia religiosos; de las profundas crisis de verdades y certezas que hasta ese momento habían sido indiscutidas; de los inusitados reordenamientos de los marcos, límites y

¹³⁸ Richard Wagner, *Parsifal*. Disponible en <http://www.wagnermania.com/dramas/parsifal/espanol.asp>. (consultado el 23/12/2020).

¹³⁹ Nos ha parecido muy pertinente la caracterización que Fabián Alejandro Campagne le ha dado a la dinámica histórica de este proceso. Comenta que “*A partir de 1520 se tornó recurrente el enfrentamiento militar entre facciones cristianas al interior del mismo espacio civilizatorio, partidos que defendían diferentes interpretaciones de la misma religión, que organizaban ejércitos de proporciones relativamente equivalentes, que se enfrentaban en batallas convencionales a campo abierto, que sitiaban, tomaban y saqueaban las ciudades enemigas, una división al interior del mismo reino, de la misma provincia, del mismo linaje, de la misma familia*”. Campagne, Bodin y Maldonado..., *op. cit.*, p.12.

lineamientos de la autoridad;¹⁴⁰ de la configuración, estipulación y formalización de un discurso clasificador que se dedicaba a teorizar de manera efectiva acerca del trato entre hombres y seres espirituales malignos;¹⁴¹ entre tantos otros problemas. Estos son algunos de los insoslayables factores y procesos que obligatoriamente debemos tener presentes al momento de reconstruir y comprender la particular postura de profundo rechazo que la joven religiosa tuvo hacia las hostias consagradas durante su posesión.¹⁴² En su conducta y formas de accionar se estaban dirimiendo y explicitando, en una casuística escala microscópica, los acalorados y generalizados debates de época acerca de la presencia real en el artefacto eucarístico (y las diversas creencias populares alrededor del mismo), la importancia que tal objeto sagrado tenía como practica litúrgica fundamental en la vida de los cristianos, el poder de los sacerdotes al administrarlos mediante la ritualizada consagración, por nombrar sólo algunas de las suscitadas cuestiones que emergieron en tal periodo.¹⁴³

A lo largo de las siguientes páginas probaremos que, en el desarrollo del *affaire Féry*, la administración del sacramento de la eucaristía fue fundamental, imprescindible e

¹⁴⁰ La literatura al respecto es verdaderamente inmensa. Para esta investigación nos ha servido consultar, del Olmo Legio..., *op. cit.*, pp. 19-23; Susan Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008; William J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, New Haven, Yale University Press, 2000; Jean Wirth, “La naissance du concept de croyance XIIe-XVIIe siècle”, *Bibliothèque d’Humanisme et de Renaissance*, (45), 1983, pp. 7-58.

¹⁴¹ Clark, *Thinking with Demons*, *op. cit.*, pp. 4-10.

¹⁴² Esta conducta de rechazo a la eucaristía por parte de un poseso ha sido denominada como “sacrofobia”. Aunque los endemoniados rechazan de manera tajante cualquier contacto con el pan consagrado, esta aversión se transporta –por extensión– a cualquier objeto cultico como el uso de reliquias, el agua bendita, etc. Ya tendremos tiempo, a largo de este capítulo, de ocuparnos de esta cuestión.

¹⁴³ Aunque aquí, específicamente, nos referimos a las críticas a la transubstanciación hechas durante la Reforma, es un hecho que ya desde la Edad Media la creencia en el sacramento de la eucaristía no era aceptada unívocamente por todos, a pesar de los esfuerzos que la corporación eclesiástica realizó en esta dirección. La peligrosidad de la banalización a nivel popular de tal artefacto hierofánico era algo bastante extendido ya desde el año mil y la Iglesia desde el IV Lateranense tomó cartas en el asunto. Comenta la historiadora Miri Rubin: “*The danger was, of course, that such “banalization” might lead to a demystification, disenchantment with the sacramental world and its promise. This did, indeed, occur, as in the gestures of defiance from critics and dissenters: that the sacrament was too small to feed the many, that bread baked at home could not become God’s body, that priests are no better at making God’s body than are ordinary folk.*”. Cito en Miri Rubin, “Popular Attitudes to the Eucharist” in Levy, Macy, and Van Ausdall (eds.), *A Companion to the Eucharist...*, *op. cit.*, p. 465. Como es sabido, los encargados de la administración de tal sacramento al conjunto de la feligresía fueron los curas. Respecto a su actividad, Rubin también nos comenta: “*Yet the eleventh and twelfth centuries saw the emergence of an ecclesiastical system, which we may call bureaucratic, that upheld some newly formulated principles of faith and Christian life. Central to these were the sacraments, which were offered to believers by parish priests, guided by their bishops. [...] He made God’s body at the altar, and offered communion to deserving parishioners once a year.*”, *ibíd.*, p. 448. Para una comprensión más profunda acerca de la relación entre eucaristía y sacerdocio, me ha servido mucho la lectura de Solange Pereira Barros, *Eucaristia e poder sacerdotal*, dissertação de mestrado, Goiás, Universidade Católica de Goiás, 2007.

indispensable para vencer a los demonios invasores que habitaban en la espiritada. La efectividad de la comunión en este complicado caso sirvió como doble confirmación: ratificaba, por un lado, que la presencia real de Cristo en el alimento sacrificial era una realidad ineluctable e indudable (confirmado ello incluso a través de los demonios); por otra parte, dejaba en claro que la Iglesia Católica y su corporación sacerdotal tenían la legítima autoridad de oficiar y manipular el milagro de la transustanciación, como también así la efectiva capacidad de someter y expulsar a las terribles criaturas infernales que invadían los cuerpos humanos.¹⁴⁴ Todo esto aseguraba a la institución romana como la única y verdadera religión legitimada por Dios en la tierra.

La posesión diabólica, un fenómeno cultural central del siglo XVI, permitía posicionar a la hostia consagrada como un artefacto extremadamente potente para derrotar a los espíritus demoníacos, al mismo tiempo que servía para demostrar la veracidad de la transustanciación.¹⁴⁵ Los exorcismos eran verdaderos fenómenos de masas que interpelaban los sentidos de las multitudes congregadas. Sirva de ejemplo el caso de Nicole Obry (ver figura 3), oriunda de Vervins y exorcizada en la Catedral de Laon en 1566, posesión que pudo ser observada, escuchada y hasta palpada por ciento cincuenta mil personas.¹⁴⁶

¹⁴⁴ “*O que constitui, portanto, uma religião, é o seu corpo doutrinário sólido, que garante o sagrado, a doutrina e seus ritos. É o grupo sacerdotal responsável pela manutenção da tradição, interpretando-a corretamente em prol da manutenção e bom funcionamento da estrutura*”. Pereira Barros, *Eucaristia...*, *op cit.*, p. 71.

¹⁴⁵ Los relatos de posesiones diabólicas y sus consecuentes exorcismos exitosos deberían ser pensados como un elemento propagandístico católico en la Francia de las Guerras de Religión. Más allá de las demonologías confesionales que se publicaban en suelo galo (como el curso *ex cathedra* que Juan de Maldonado dictó en el Collège de Clermont en el año académico 1571-1572 resumido en el afamado *Traicté des anges et de démons*) las múltiples historias de exorcismos exitosos fueron dispositivos culturales que sirvieron para validar –en un contexto de crisis de certezas– las potencias de la fe católica. Al decir de Sarah Ferber, “*From 1566 (refiriéndose al afamado caso de posesión diabólica de Nicole Obry), for the duration of the sixteenth century (and indeed beyond), exorcism became a staple of anti-Huguenot propaganda.*”. in *Demonic Possession...*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁶ Eso es lo que nos dice el hebraísta y sacerdote Jean Boulaese, compilador de historias sobre tal posesión y editor de las mismas. Esto lo he leído en Jean Boulaese, *Le Thresor et entiere histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë a Laon l'an mil cinq cens soixante six*, Paris, Nicolas Chesneau, 1578, p. 24. Algo importante a mencionar. La posesión de Obry fue algo más que un evento masivo: captó, también, la atención de laureados humanistas de la talla de Raemond, Postel y Belleforest. Tales intelectuales interpretaron a esta brutal intromisión diabólica (y sus subsiguientes exorcismos) como materializadas y corporalizadas monstruosidades que la expansión de la herejía protestante estaba causando en el cristianísimo reino francés. Agradezco al colega Santiago Francisco Peña por compartirme un erudito estudio de su autoría al respecto. Santiago Francisco Peña, “*Monstruosité et hérésie : des lectures humanistes du miracle de Laon de 1566*”, dans Étienne Couriol and Teresa Hiergeist (eds.), *Monstres et christianisme - monstres du christianisme XVIe – XVIIIe siècles*, Bern, Peter Lang, 2018, pp. 91-108.

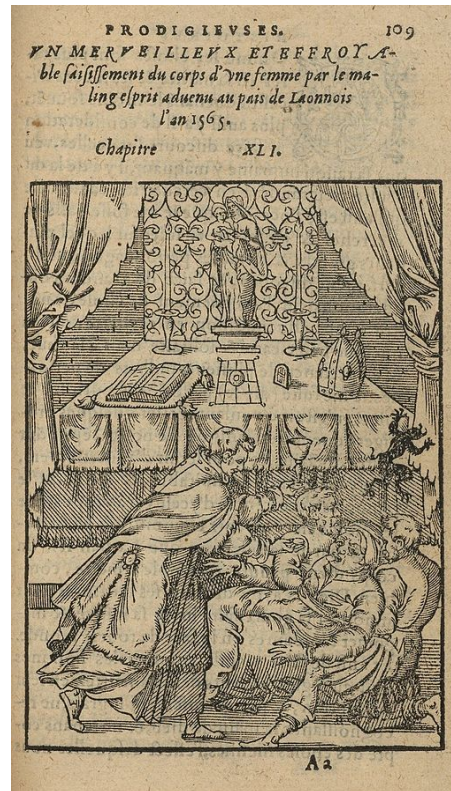


Figura 3 - Grabado que representa la expulsión de demonios por medio de la administración de la eucaristía a la posesa Nicole Obry en Laon (1565)

Fuente: Pierre Boaistuau, *Histories prodigieuses*, 1575. Bibliothèque Nationale de France

Lo antes mencionado nos obliga a estructurar la escritura de este capítulo en tres secciones. La primera de ellas intentará realizar un repaso sistemático de los mojes más importantes suscitados alrededor de la mencionada praxis sacramental de la comunión.

Fue en la Baja Edad Media en donde se establecieron nuevos parámetros de administración y control institucional sobre la celebración eucarística.¹⁴⁷ Tales problemáticas sufrieron un giro copernicano en la primera mitad del siglo XVI; con el inicio de la temprana modernidad y el establecimiento de nuevas confesiones, la naturaleza de éste sacramento iba a ser puesta en debate.¹⁴⁸ Oponiéndose tajantemente a

¹⁴⁷ Miri Rubin, “Corpus Christi: The Birth and Development of a Late Medieval Fest” en Antoinette Molinié Fioravanti (ed.), *Celebrando el cuerpo de Dios*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú - Fondo Editorial, 1999, pp. 31-32.

¹⁴⁸ Los debates sobre los sacramentos –y especialmente sobre la eucaristía– sufrieron una difusión en extremo ampliada gracias a las publicaciones masificadas por la imprenta. Los reformadores fueron expertos usuarios de este artefacto tecnológico para propagar sus ideas teológicas. Al respecto, me ha servido la lectura de la reciente publicación de Amy Nelson Burnett, *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2019. Estas temáticas son abordadas, sobre todo, en pp. 25-50.

ello, la Contrarreforma tridentina propició una respuesta ortodoxa.¹⁴⁹ De esa forma, esta sección inicial presentará una reconstrucción arqueológica –usando una expresión foucaultiana– de las problemáticas y debates suscitados alrededor del ritual de la eucaristía en la *longue durée*.¹⁵⁰

La segunda sección estará orientada a revisar y reponer un conjunto de narraciones y discursos sobre la defenestración de la hostia que, ya desde la Edad Media, circulaban por el Occidente europeo. La celebración del Santo Sacrificio se había convertido en el centro de la vida devocional de las comunidades cristianas medievales. Junto a la total sacralización de tal objeto hierofánico emergieron también numerosos discursos que versaron sobre supuestas profanaciones, perpetradas por los judíos. En esas historias se contaba como los judíos dedicaban ingentes esfuerzos a mancillar este divino sacramento y a cometer sacrilegio.¹⁵¹ Estos *locus communis* adquirieron más virulencia y sistematicidad luego del IV Concilio Letrán (1215) donde se reconfirmó la preponderancia de esta liturgia sacramental, reforzando las sospechas que a nivel popular se tenían de presumidos intentos de profanación del pan consagrado.

Ahora bien, si las poblaciones judías habían sido el adversario por excelencia de la comunidad cristiana del medioevo, con la temprana modernidad emergió un novel y preocupante enemigo para la hostia: las brujas. El discurso demonológico –a través de lo expresado en obras y tratados escritos por teóricos y especialistas en la materia– tendió un puente entre demonólatras y eucaristía, reforzando la idea de que todos aquellos sujetos que mantenían relaciones con el Diablo (sean estas voluntarias o no) tendían a manifestar un profundo rechazo por la eucaristía y solían verse envueltos en actividades cuyo fin último implicaban el mancillamiento de tal objeto sagrado.¹⁵² Se construyó así, a fines del siglo XV, un dispositivo de completa inversión de las prácticas

¹⁴⁹ Trent Pomplun, “Early Modern Catholic Theology (1500–1700)” in Lewis Ayres and Medi-Ann Volpe (eds.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 563-576.

¹⁵⁰ El concepto *arqueología* se encuentra en toda la obra del historiador francés de las ideas, pero queda explicitado como método analítico en Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966 y de manera mucho más explícita en *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969. En nuestra investigación, apelar a una arqueología implica pensar a los discursos contruidos alrededor del objeto eucarístico como formaciones discursivas complejas regladas socialmente y constituidas en base al devenir histórico. Para comprender mejor esta noción, me ha servido consultar la entrada titulada “Arqueología” en Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, pp. 32-34.

¹⁵¹ Miri Rubin, “Desecration of the Host: The Birth of an Accusation”, *Studies in Church History*, (29), 1992, pp. 169–185.

¹⁵² Walter Stephens, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, pp. 221-223.

cristianas lícitas, con la finalidad de explicar el accionar de los adoradores de Satán. Judíos, primero y heréticos, después: esos eran los enconados rivales del objeto consagrado en el amplio marco temporal de análisis que buscamos reconstruir.

Realizada esta doble entrada introductoria, la tercer –y más importante– parte del capítulo estará dirigida a ver la relación que específicamente mantuvo Jeanne Féry con el sacramento de la comunión. Para reconstruir su conducta adversa a la hostia, analizaremos detenidamente diversos extractos de la fuente que hallamos tanto en la parte escrita por su confesor como también en el relato autobiográfico redactado por la mano de la misma religiosa. Allí observaremos cómo se sostienen algunos *topoi* antieucarísticos inscriptos en la larga duración temporal antes mencionada y, también, tendremos la posibilidad de presenciar la construcción de una historia triunfal –por lo menos para los intereses del catolicismo postridentino– alrededor de la eficacia del Santo Sacrificio y la presencia crística en el mismo.

I – LOS DEBATES SOBRE EL CUERPO DE CRISTO ENTRE EL OTOÑO MEDIEVAL Y LA ALTA MODERNIDAD

A) La milenaria construcción cultural del Dios-materializado desde la Patrística hasta los inicios del segundo milenio

A principios del año mil, pocos objetos eran más importantes que el pan y el vino consagrados.¹⁵³ Podemos asegurar que la eucaristía ocupó un lugar central en el universo material de la cultura medieval.¹⁵⁴ Dicho rol preponderante en la totalidad del sistema religioso sirvió para ordenar la vida y las acciones del cristiano, brindándole un marco institucionalizado, establecido y definido de relaciones sociales entre lo natural y lo sobrenatural.¹⁵⁵

¹⁵³ La historiadora Caroline Walker-Bynum explica que “*Food symbolized many things to medieval Christians. But the most important Christian food practices were fasting and Eucharist. Christians male and female paid tribute to Gods power and acknowledged their own sinfulness by renouncing food. And Christians male and female received their God most intimately in that holy meal in which he became bread and wine*”. Caroline Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkley, Los Angeles and London, University of California Press, 1988, p. 41.

¹⁵⁴ Miri Rubin, “Corpus Christi: The Birth and Development of a Late Medieval Fest” en Molinié Fioravanti (ed.), *Celebrando...., op cit.*, p. 43.

¹⁵⁵ La Reforma Gregoriana, proceso exitoso que logra una verdadera refundación del papado en Occidente, tuvo mucha responsabilidad en que se conformara y lograra un control institucionalizado del acceso a lo sobrenatural. Al respecto, véase R. I. Moore, “Family, Community and Cult on the Eve of the Gregorian Reform”, *Transactions of the Royal Historical Society*, (30), 1980, pp. 49-69. Para una historiografía de dicha reforma, véase Charles de Miramon, « L’invention de la Réforme grégorienne.

La institución bíblica de la Santa Cena, ocasión en la que Jesucristo ofreció a sus discípulos el pan y el vino que eran su cuerpo, fue el basamento inicial que la cultura Occidental cristiana usó para encumbrar a la celebración de la comunión como una vía de acceso de la gracia.¹⁵⁶ En el acto de comulgar estaba encerrada una acción de alcance superior: implicaba ingerir un alimento que, a través de la consagración, se transformaba en el mismísimo Cristo, convirtiéndose la hostia en un verdadero receptáculo de anclaje material de la hipostasis divina, en una devolución al plano terrestre del Dios-Hombre desaparecido luego del suplicio y la ascensión a los cielos. Esto hizo que la eucaristía sea el evento más importante de la vida del cristiano, el acceso de gracia que le devolvía al plano tangible-sensorial al inmaterial Supremo, una práctica que reactualizaba el sacrificio de la Divinidad por los hombres pecadores.

De tal manera, la eucaristía se convirtió en el más importante de los sacramentos que tomaban los cristianos. Según el propio Catecismo de la Iglesia Católica, “celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan. Son eficaces porque en ellos actúa Cristo mismo; Él es quien bautiza, Él quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa. El Padre escucha siempre la oración de la Iglesia de su Hijo que, en la epiclesis de cada sacramento, expresa su fe en el poder del Espíritu. Como el fuego transforma en sí todo lo que toca, así el Espíritu Santo transforma en vida divina lo que se somete a su poder.”¹⁵⁷ De todos los ritualizados derrames de la gracia divina en el mundo, la comunión es el más trascendental.

La práctica eucarística no fue algo ajeno a las reflexiones y producciones de los teólogos del primer milenio cristiano. Los Padres de la Iglesia se preocuparon por dejar en claro la importancia de esta liturgia en la vida cristiana conviniendo en que luego de la consagración, se consumaba la presencia de Cristo en este objeto sagrado.¹⁵⁸ Al

Grégoire VII au XIX^e siècle, entre pouvoir spirituel et bureaucratisation de l'Église », *Revue de l'histoire des religions*, (236:2), 2019, pp. 283-315.

¹⁵⁶ Los pasajes bíblicos que relatan de manera directa la Cena del Señor son los que se encuentran en Mateo 26, 16-30, Marcos 14, 22-25 y Lucas 22, 14-20. Más tarde, Pablo de Tarso hace mención de dicho acontecimiento, en 1 Corintios 11, 23-29.

¹⁵⁷ La definición de Sacramento la tomamos del Catechismus Catholicæ Ecclesiæ 1127, *Sacramenta, in fide digne celebrata, gratiam conferunt quam significant. Sunt efficacia quia in eis Ipse Christus operatur: Ipse est qui baptizat, Ipse est qui in Suis agit sacramentis ut gratiam communicet quam sacramentum significat. Pater orationem Ecclesiae Filii Sui semper exaudit, quae, in uniuscuiusque sacramenti Epiclesi, suam fidem exprimit in virtutem Spiritus. Sicut ignis transformat in se quidquid tangit, Spiritus Sanctus in vitam transformat divinam id quod Eius virtuti submittitur.*

¹⁵⁸ Para un desarrollo detallado de las ideas eucarísticas de algunos Padres de la Iglesia y teólogos del primer milenio, nos ha servido Joseph Wawrykow, “The heritage of the Late Empire: Influential Theology” in Levy, Macy, and Van Ausdall (eds.), *A Companion...., op. cit.*, pp. 64-91.

mismo tiempo, las comunidades de la tardoantigüedad le dieron a esta praxis una gran importancia, sobre todo en el proceso de expansión del cristianismo por Occidente luego de que esta religión pasara a ser la oficial del Imperio Romano, bajo el mandato de Teodosio I.

Ahora bien, fue en los albores de la Baja Edad Media cuando se dio una revolución en la celebración del ritual sacramental de la eucaristía. Esa es la razón por la que hemos elegido dicha fecha como punto de partida para nuestro análisis.

Vayamos por partes. Hacia el siglo X se suscitó un álgido debate eucarístico en el que algunos teólogos y pensadores cristianos retomaron la vieja postura de los llamados “simbolistas”;¹⁵⁹ frente a estos, los especialistas en materia doctrinaria de la era Tardomedieval continuaron –y reforzaron– la línea “realista” de milenaria construcción.¹⁶⁰ Una vez que los postulados que apelaban a lo simbólico fueran superados y desterrados, el triunfo de las interpretaciones teológicas que apoyaban la presencia real de la hostia consagrada fue absoluto.

De ahí en más, los profundos cambios acontecidos en dicho periodo reforzaron esta interpretación. Es bien sabido que en la Baja Edad Media se dio un complejo proceso de centralización institucional que se cristalizó con éxito en la Reforma Gregoriana.¹⁶¹ Luego de la implementación de tales cambios hacia dentro de la estructura eclesiástica, las dinámicas de control religioso centripeto se intensificaron aún más con la conformación de un contexto socio-cultural agonal en el que la Iglesia mantuvo rígidas enemistades tanto con minorías religiosas (por ejemplo, los judíos) como así también con distintos grupos de disidentes a los que llamo herejes (cataros, valdenses, etc.).¹⁶² En medio de esos conflictos fue la eucaristía, sagrado alimento devocional, lo que aseguró de manera fehaciente la presencia real crística en los intramuros de la comunidad cristiana.¹⁶³ Algo más importante aún: daba a los fieles la seguridad de que la divinidad encarnada en un objeto les protegería y contribuiría a crear una cerrada

¹⁵⁹ El término “simbolistas” hace referencia a aquellos teólogos que creían que la presencia de Cristo en la eucaristía era algo del orden figurativo.

¹⁶⁰ En contrapartida a los antes mencionados “simbolistas”, los defensores del paradigma “realista” eran aquellos teólogos que creían en la presencia real-material de Cristo en la hostia consagrada.

¹⁶¹ Sobre la Reforma Gregoriana, nos ha servido consultar John Howe, *Before the Gregorian Reform: The Latin Church at the Turn of the First Millennium*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2016.

¹⁶² Jennifer Kolpacoff Deane, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011, pp. 1-24. A principios del segundo milenio reapareció en el mundo del cristianismo de Occidente un conjunto de movimientos a los que se los consideraba heréticos. Un buen estudio de este proceso puede consultarse en la general tesis de Javier Ruiz Cadirat, *Las herejías medievales*, Tesis de Licenciatura, La Rioja, Universidad de la Rioja-Servicio de publicaciones, 2014.

¹⁶³ Miri Rubin, “The Culture of Europe in the Later Middle Ages”, *History Workshop Journal*, (33:1), 1992, pp. 162-175.

unidad frente a los adversarios de la fe.¹⁶⁴ Este proceso se vio reproducido y reforzado desde las estructuras institucionales del sacerdocio, siendo la autoridad eclesiástica la que oficiaba los rituales sacramentales en general y llevaba la delantera en consagrar el sacramento y producir el milagro eucarístico, en particular.¹⁶⁵

Formalmente, la consagración de la hostia tenía lugar en la ceremonia de la Misa.¹⁶⁶ En tal ocasión, los cristianos laicos observaban el oficio del prelado e ingerían a su Dios. Pero con la preponderancia que la comunión tuvo desde el IV Lateranense, concilio en el que se estipuló que todos los cristianos debían comulgar al menos una vez al año, el edificio donde se celebraba esta ceremonia quedó empujado para contener a la inmensa multitud de creyentes que asistían al evento trascendental. Debido a ello, apareció en la Europa del siglo XIII una novedosa festividad denominada Corpus Christi cuya celebración, de corte abiertamente popular, extendió la experiencia numinosa a la entera comunidad.¹⁶⁷ Esta nueva exaltación social de la experiencia religiosa más importante del cristianismo fue un producto neto de las dinámicas y lógicas que adquirió la cultura religiosa bajomedieval. Implicó una ruptura con las formas previas de celebración de la comunión con Cristo, por lo menos en tres ámbitos. En primera instancia, brindó una ampliación y una reconfiguración total de los lazos entre lo sagrado y los cristianos, como así también entre los fieles y la institución de la Iglesia. Además, redefinió la liturgia católica y la vida material de las comunidades. Por último, significó un contacto directo de los hombres con la divinidad en un momento y lugar determinado, utilizando un novedoso lenguaje de significados religiosos y sociales.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Al respecto, me ha servido la lectura de un estudio pionero sobre la eucaristía y su relación con la sociedad y la cultura tardo-medieval y temprano-moderna. Me refiero al artículo de John Bossy, “The Mass as a Social Institution 1200-1700”, *Past & Present*, (100), 1983, pp. 29-61.

¹⁶⁵ Sobre esta cuestión es importante remarcar algo. La eficacia de los sacramentos en el catolicismo está determinada *ex opere operato*. Esto significa que dispensan la gracia de manera mecánica, sin importar la disposición del oficiante, siempre y cuando el ritual se lleve a cabo de la manera debida. Esto se diferencia de los sacramentales menores que funcionan *ex opere operantis*, a saber su efectividad depende pura y exclusivamente de la voluntad de la Divinidad en primer lugar, pero también de la conducta del oficiante y de la fe de los que presencian tal oficio (dentro de los cuales se encuentra el exorcismo). He logrado comprender esta distinción fundamental propia de la teoría sacramental mediante la lectura de Young, *A History of Exorcism...*, *op. cit.*, p. 127; Sluhovsky, *Believe Not Evert Spirit...*, *op. cit.*, pp. 69-70; y también del mítico estudio de Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1997), pp. 164-165.

¹⁶⁶ La importancia de la Misa en la cultura de la Baja Edad Media y la Primera Modernidad es reconstruida desde una perspectiva antropológica, sociológica y semiológica en Philippe Martin, *Le théâtre divin. Une histoire de la messe du XVIe au XXe siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

¹⁶⁷ Miri Rubin, “Corpus Christi: The Birth and Development of a Late Medieval Fest” en Molinié Fioravanti (ed.), *Celebrando...*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁸ Miri Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, pp. 5-6.

En el siguiente apartado nos encargaremos de reponer de manera breve los postulados teológicos tardo-medievales sobre la eucaristía y, luego de ello, las innovaciones fundamentales que se dieron en la práctica de la celebración sacramental en ese periodo. Continuado a ello, veremos los debates eucarísticos que emergieron en los albores de la modernidad.

B) Una teología y una novedosa praxis bajomedieval para el milagro eucarístico: del conciliar dogma de fe a la celebración de Corpus Christi

La discusión teológica más temprana que encontramos al respecto en la Edad Media, se dio en la mitad del siglo IX en el monasterio de Corbie.¹⁶⁹ En dicha abadía benedictina emplazada en la Picardía francesa, el monje y luego Abad, Pascasio Radberto († 865) defendió la presencia real de Cristo en la eucaristía.¹⁷⁰

Un siglo más tarde, la cuestión iba a suscitar una nueva contienda entre los defensores de la presencia real y los que explicaban que la eucaristía era una mera representación simbólica. Esto se explicitó en el rechazo que Berengario de Tours († 1088) mostró en sus obras al realismo.¹⁷¹ El Turonense se inclinó, basándose en las estrictas nociones aristotélicas de sustancia y accidente, por entender al pan y el vino como un mero *signum sacrum*, en el sentido agustino del término, de la pasión de Cristo.¹⁷² La respuesta del bando contrario no se hizo esperar. Lanfranco de Bec (quien más tarde sería conocido como Lanfranco de Canterbury) utilizando las mismas categorías aristotélicas llegó a una conclusión diametralmente opuesta: lo que opera en el momento de la elevación y consagración de la hostia es una transmutación que altera

¹⁶⁹ Ibid, pp. 14-15. Para una historia de los monasterios en la época carolingia, véase Rosamond McKitterick, "Town and Monastery in the Carolingian Period", *Studies in Church History*, (16), 1979, pp. 93-102. Para una erudita historia del monasterio de Corbie en este periodo, véase Alan G. Zola, *Radbertus's monastic voice: Ideas about monasticism at ninth-century Corbie* (2 vol.), PhD thesis, Chicago, Loyola University Chicago, 2008.

¹⁷⁰ Miri Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.* p. 16.

¹⁷¹ Para una biografía de Berengario de Tours, véase George Sauvage, "Berengarius of Tours", *The Catholic Encyclopedia*, II, New York, Robert Appleton Company, 1907, [on line], accessed 29 October 2019, <http://www.newadvent.org/cathen/02487a.htm>.

¹⁷² Sobre los postulados agustinos al respecto de la eucaristía, véase Joseph T. Lienhard, "'Sacramentum' and the Eucharist in St. Augustine", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, (77:2), 2013, p. 173-192.

la sustancia, pero mantiene el accidente.¹⁷³ El milagro eucarístico implica, entonces, la presencia del mismísimo Cristo en la materia del pan y el vino.¹⁷⁴

Desde el año mil en adelante, la postura eucarística ya denominada “realista” fue marcando posición y logrando una sólida y contundente aceptación teológica en términos generales, hasta que en el IV Concilio de Letrán (1215) se la declaró dogma de fe. Después de derrotar las ideas “simbolistas” de Berengario, el resto de la corporación teologal se volcó masivamente a la defensa de la presencia del cuerpo crístico en el objeto sagrado de la hostia. Pensadores de la talla de Alberto Magno († 1280), Tomas de Aquino († 1274) y Buenaventura de Fidanza († 1274) –todos ellos “realistas”– hicieron contribuciones académicas que terminaron por cerrar el debate. Esto también es muestra de una voluntad por parte del Magisterio católico de unificar las concepciones sobre el sacramento en cuestión, interés que había surgido a finales del siglo XII, pero que se cristalizó recién en la centuria siguiente. Este proceso de defensa acérrima a la presencia real se constituyó y coronó como una verdad innegable en el IV Lateranense.¹⁷⁵

Ahora bien, por fuera de estos espacios de discusión académica y teológica las cosas eran distintas. En primera instancia, los sectores no letrados tuvieron una participación diferencial y activa en configurar una novedosa praxis devocional alrededor del objeto hierofánico. La estipulación fijada por el IV Lateranense en donde se exhortaba a que cada cristiano tomara la eucaristía por lo menos una vez al año fue de gran ayuda en tal proceso. En este sentido, el rol del clero y su prédica de la presencia real ayudaron a que calara hondo en las prácticas y representaciones de los laicos un profundo sentimiento

¹⁷³ Para una biografía actualizada de Lanfranco de Canterbury, véase H. E. J. Cowdrey, *Lanfranc: Scholar, Monk and Archbishop*, New York, Oxford University Press, 2003. Este estudio complementa la clásica biografía de Margaret Gibson, *Lanfranc of Bec*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

¹⁷⁴ Las controversias entre Berengario y Lanfranco (como también el ataque al teólogo francés propiciado por Alberico de Monte Casino) son reseñadas con exquisita erudición en una obra que es insoslayable para el análisis de los debates eucarísticos del año mil. Me refiero a Charles Radding and Francis Newton, *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079*, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 3-47.

¹⁷⁵ En la Primera de las Constituciones del IV Concilio de Letrán se hace dogma de fe a la transubstanciación. Allí se expresa en las Concilium Lateranense IV, Constituciones: “*Una vero est fidelium universalis Ecclesia extra quam nullus omnino salvatur in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro*” [Es de hecho de los fieles de la Iglesia universal, fuera de la cual nadie se salva, en el que el propio sacerdote y el sacrificio de Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino están contenidos verdaderamente el pan se transubstanciado en el Cuerpo y el vino en la sangre de la potencia de la fuente divina como para el perfeccionamiento del misterio de la unidad que él es de mi propia obra que llevó a ellos mismos.]

de reverencia por la eucaristía. Por esta razón, si a los hombres ligados al mundo intelectual académico les correspondía un espacio de reflexión teórica sobre el objeto sagrado, a los sectores laicos, compuestos por hombres de a pie, les incumbió un rol fundamental en las formas y dinámicas en las que se concretaba la práctica de dicha liturgia. Con esto no queremos referir que la presencia real haya sido aceptada sin ningún tipo de resistencia, reapropiación o resignificación por parte de los fieles. Es más, en rigor de verdad, existen registros que dan muestra de algunos tipos de resistencia a nivel popular de cara al milagro eucarístico, (práctica que a partir del IV Lateranense era considerada herética y cuestión de la que hablaremos más adelante).¹⁷⁶ A lo que nos referimos es a la conformación y propagación de un nuevo conjunto de prácticas sociales que le daban el lugar central a la hostia consagrada y que servían como un fuerte aglutinante de la comunidad cristiana.¹⁷⁷ Aunque estas fueron férreamente controladas por miembros de la corporación pastoral, su éxito hubiera sido impensable si no estuvieran rodeadas de un marco masivo de apoyo y devoción popular. La muestra más clara de esto es la instauración de la festividad de Corpus Christi.

Cabe recordar que hasta ese entonces sólo en la Misa, ceremonia trascendental en la vida de los cristianos, se oficiaba el milagro eucarístico, mediante enunciado *hoc est corpus meum*. Con ello el dios metafísico se objetivaba por misterio y prodigio en un dios-materia y se producía la irrupción de lo numinoso en un soporte físico y tangible. Este accionar que conectaba lo trascendental y la feligresía implicaba la reconfiguración de los vínculos espirituales entre el orden sobrenatural y el mundo humano, dándole un

¹⁷⁶ Más adelante reconstruiremos algunos elementos propios de esta resistencia. Algunas obras que me han servido de consulta para comprender estos fenómenos de incredulidad en aspectos fundamentales de las creencias cristianas en general y en el milagro eucarístico en particular son, Dorothea Weltecke, “Doubts and the Absence of Faith”, in John H. Arnold (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 357-374; John H. Arnold, *Belief and Unbelief in Medieval Europe*, London-New York, Bloomsbury, 2011; Jean-Pierre Albert, “Hérétiques, Déviants, Bricoleurs: Peut-on Être Un Bon Croyant?”, *L'Homme*, (173), 2005, pp. 75-95; Jean-Pierre Albert, “Croire et ne pas croire : Les chemins de l'hétérodoxie dans le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier”, *Heresis*, (39) 2003, pp. 91-106.

¹⁷⁷ Esta postura fue uno de los principales ejes del análisis que John Bossy sostuvo en su estudio sobre la eucaristía antes citado (véase, Bossy, “The Mass as a Social Institution...”, *op. cit.*, pp. 29-61). El historiador británico caracterizó a las celebraciones sacramentales como un elemento de cohesión y unión de los colectivos sociales bajomedievales y de la Primera Modernidad. Estas festividades –sobre todo la celebración de Corpus– tenían un efecto que, desde una perspectiva sociológica de las comunidades, podríamos calificar como funcionalistas: ayudaba a equilibrar la dinámica interna de los estamentos sociales. Contrapuesto a estas miradas social-funcionales, Miri Rubin propone un modelo de abordaje alternativo: sin dejar de lado la importancia que estas prácticas tenían como dispositivo social ordenador del microcosmos comunitario, lo que la historiadora hace es resaltar toda una dimensión de corte simbólico –y hasta semiótico-lingüístico-etnográfico– en las festividades centradas en la eucaristía. Si a Bossy lo influenciaba la historia social, en Rubin podemos encontrar un fuerte influjo de los enunciados de la antropología y, sobre todo, la historia cultural (véase, Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, pp. 1-11).

lugar preponderante al sacerdocio que llevaba a cabo y oficiaba dicha ceremonia.¹⁷⁸ Es interesante pensar que la corporación teologal designó la centralidad del objeto eucarístico y su consagración como una práctica institucionalizada –y válida– que devolvía de manera constante al mundo de la materia a aquella deidad que tuvo existencia humana, sufrió el suplicio, ascendió a los cielos y se desvaneció, convirtiéndose en un dios-metafísico, precisamente en un contexto de agonal combate que la institución mantenía con las tendencias del misticismo femenino y las herejías espiritualistas por la captura efectiva de tal significante. La celebración del misal era, en una forma, la recreación alegórica de la pasión de Cristo.¹⁷⁹

Pero en el periodo tardo-medieval se inauguró un novedoso y masivo festejo en el que también se producía el ritual de elevación de la hostia y su posterior adoración, celebración que se convirtió en la más popular de las devociones del periodo: la mencionada fiesta de Corpus.¹⁸⁰

El siglo XIII fue testigo de la estructuración de tal festividad religiosa, la cual se convertiría en la más importante celebración popular de la Baja Edad Media. Tanta fuerza tuvo esta sagrada celebración que ingresó al calendario litúrgico de los hombres y mujeres de dicha época, hasta volverse el acto central del anuario cristiano,¹⁸¹ fijándose su festividad en el periodo estival exactamente dos meses después del Domingo de Resurrección pascual.¹⁸² La historia de la instauración de esta ceremonia se

¹⁷⁸ Aunque es un milagro *ex opere operato*, la manipulación del sacramento eucarístico es una prerrogativa de la corporación sacerdotal. Sin importar la fe o la rectitud moral del prelado que oficiara la ceremonia, si las fórmulas rituales se llevan a cabo de manera debida, la gracia divina se dispensa de manera mecánica. Pereira Barros, *op. cit.*, pp. 68-69.

¹⁷⁹ Campagne, *Strix hispánica...*, *op. cit.*, pp. 285-300; Fabián Alejandro Campagne, “El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco”, *Studia Historica. Historia Moderna*, (29), 2007, pp. 309-317; María Tausiet, “Brujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, (9), 2012, p. 76. En el próximo capítulo de esta tesis trataremos con más profundidad la cuestión del misticismo femenino y las santas vivas medievales.

¹⁸⁰ Miri Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸¹ Para una reconstrucción de los eventos más importantes del calendario cristiano bajomedieval, véase Bridget Ann Henisch, *The Medieval Calendar Year*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1999, *passim*. Aunque dicha obra está concentrada en cómo las imágenes de los calendarios representan las actividades anuales del universo agrario del periodo, también analiza la esfera religiosa.

¹⁸² Esto quedó estipulado así desde la bula *Transiturus de hoc mundo* que emitió Urbano IV en 1264. Allí estableció, “*ad corroborationem et exaltationem catholicae fidei, digne ac rationabiliter duximus statuendum, ut de tanto Sacramento, praeter quotidianam commemorationem quam de ipso facit Ecclesia, specialior et sollemnior annuatim memoria celebretur, certum ad hoc designantes et describentes diem, videlicet feriam quintam proximam post dominicam festum Pentecosten primo sequentem*” [Que cada año, pues, sea celebrada una fiesta especial y solemne de tan gran sacramento, además de la conmemoración cotidiana que de él hace la Iglesia, y establecemos un día fijo para ello, el primer jueves después de la octava de Pentecostés] Más adelante hablaremos con más detalle sobre esta bula.

dio, por así decirlo, en una concatenación de tres actos o pasos que, como mojones, podemos rastrear.

Su creación y primera realización se dio en la ciudad de Lieja, en Bélgica. Ello sucedió en un contexto de ampliación y conformación de nuevas formas de iniciativa religiosa; a partir del 1200 comenzaron a formarse círculos femeninos que participaban activamente de la vida devocional de la comunidad. Estos cenáculos se contraponían a la vida monástica clásica, imperante hasta el periodo.¹⁸³ La diócesis de Lieja no fue ajena a esta irrupción del entusiasmo religioso¹⁸⁴ y por ello en dicho emplazamiento se formaron círculos de vocación y devoción femenina, guiados por confesores varones de las diversas casas religiosas de la ciudad.¹⁸⁵ En uno de tales espacios, una mujer prominente llamada Juliana († 1258),¹⁸⁶ ligada a la casa de los Agustinos ubicada en Mont-Cormillon, afirmó tener una visión en un sueño, en el que veía a la luna en su máximo esplendor pero con una parte de su superficie completamente oscura. Noches más tarde, se le presentó el mismísimo Cristo en sus sueños y le expresó que la luna era

¹⁸³ Las campeonas de este proceso de renovación espiritual en la vida religiosa del siglo XII y XIII fueron, sin dudas, las beguinas. Estas mujeres desarrollaban una vida contemplativa y además se organizaban para prestar un tipo de ayuda “social” en las comunidades que habitaban. Residían en beguinajes (pequeñas viviendas autogestionadas) en donde trazaban sus actividades de amparo hacia aquellos que estaban en situaciones desvalidas como huérfanos, enfermos y pobres. Las regiones donde asentaron estos emplazamientos fueron, sobre todo, el Flandes y los Países Bajos, pero luego se extendieron por el resto de Europa. Para una historia general de las beguinas, véase Joanna E. Ziegler, *Sculpture of Compassion: The Pietà and the Beguines in the Southern Low Countries, C.1300-c.1600*, Brussels and Rome, Institut Historique Belge de Rome, 1992, *passim*; Fiona Bowie, “Self-Transcendence and the Group: The Attitude to Life of Thirteenth and Fourteenth Century Beguines”, *New Blackfriars*, (73), 1992, pp. 584-598; Carol Neel, “The Origins of the Beguines”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, (14:2), 1989, pp. 321-341. Recientemente se ha publicado una obra que estudia el mundo de las beguinas específicamente en el París medieval: nos referimos al libro de Tanya Stabler Miller, *The Beguines of Medieval Paris: Patronage, Gender, and Spiritual Authority*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014.

¹⁸⁴ Durante el periodo medieval, Lieja era una ciudad burguesa con redes de patronazgo religioso muy potentes. Para una historia de dicha localidad, véase Bruno Demoulin et Jean-Louis Kupper, *Histoire de la principauté de Liège: de l'an mille à la révolution*, Toulouse, Privat, 2002. Para un estudio de Lieja en materia religiosa, véase Jean-Louis Kupper, “La cité de Liège au temps de Julienne de Cornillon”, dans André Haquin (éd.), *Actes du Colloque de Liège*. Vol. 1 of *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1999, pp. 19-26.

¹⁸⁵ La diócesis de Lieja albergaba muchísimas casas religiosas para tal periodo: a los benedictinos (primera orden en llegar a la región) se le sumaron los cistercienses para el 1300 y medio siglo más tarde, arribaron los dominicos y los agustinos. Todas estas órdenes tenían la finalidad de controlar institucionalmente a las beguinas. (Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, pp. 166-167)

¹⁸⁶ Juliana de Mont-Cormillon fue una profetiza-líder religiosa, artífice del nacimiento de esta festividad. Para una historia de primera mano de la vida y obra de esta Santa, contamos con su famosa *vitae* (un género de biografías hagiográficas típicas de las místicas medievales) que fue reeditada al francés actual en Jean-Pierre Delville, *Vie de Sainte Julienne de Cornillon*, Critical Edition, vol. 2 of *Fête-Dieu (1246-1996)* Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1999. Para una obra centrada en la relación que Juliana tuvo con la instauración de la celebración de Corpus, véase Jean Cottiaux, *Sainte Julienne de Cornillon: promotrice de la Fête-Dieu: son pays, son temps, son message*, Liège, Carmel de Cornillon, 1991. Las experiencias de esta mística están reconstruidas con una brillante erudición en Barbara R. Walters, Vincent Corrigan and Peter T. Ricketts, *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2006, pp. 5-11.

la Iglesia y que la franja negra era la ausencia de una fiesta en la que se celebrara la eucaristía para todos los fieles.¹⁸⁷ La joven mística le contó su experiencia a su confesor, y este se la comunicó al Príncipe-Obispo de la ciudad, Roberto de Thurotte († 1246).¹⁸⁸ Habiendo conseguido los apoyos necesarios, el príncipe-obispo dio la aprobación doctrinal para que se llevara a cabo la ceremonia. Con dicho patrocinio, la festividad nació en el año 1246 en la diócesis liejense.¹⁸⁹

El segundo momento de este complejo entramado, se suscitó un tiempo más tarde, cuando dicha sede obispal fue visitada por el legado papal Jacques Pantaleon, quien para el momento era archidiacono de Campines. Este importante ministro se mostró muy interesado por la celebración de Corpus Christi de la comunidad de Lieja. Tiempo más tarde, su brillante carrera al servicio de Roma lo llevo a la elevación pontifical, siendo nombrado Papa en el año 1261, bajo el nombre de fantasía de Urbano IV († 1264).¹⁹⁰ Una vez ascendido al ejercicio del obispado romano, inmediatamente usó su poder para promocionar la festividad centrada en la hostia. En 8 de septiembre de 1264, por medio de la Bula *Transiturus hoc mundo*,¹⁹¹ formalizó esta celebración.

Fue en el tercer acto de este recorrido en donde se dio la efectiva instauración de la festividad: nos referimos a la publicación que el Papa aviñonés Juan XXII († 1334) hizo hacia octubre de 1317 de los edictos de los concilios recientes, en donde incluyó la Bula de Urbano IV y sumado a ella las *Clementinas*, un conjunto de normas que el Pontífice Clemente V († 1314) realizó, con el fin de brindar una normativización a las instrucciones específicas para la celebración de Corpus Christi.

Una historia de Corpus estaría incompleta sin una descripción formal de tal liturgia. La festividad del santo sacramento era una celebración que se diagramó en el ámbito

¹⁸⁷ Walters, Corrigan and Ricketts, *The Feast...*, *op. cit.*, pp. 11-15.

¹⁸⁸ Roberto de Thurotte fue primeramente obispo de Langres (1232-1240) y luego príncipe-obispo de Lieja (1240-1246). Para una biografía de su persona, véase Émile Schoolmeesters, «Les Régestes de Robert de Thourotte, Prince-évêque de Liège», *Bulletin de la Société d'Art et d'histoire du Diocèse de Liège*, (XV), 1905, pp. 1-126.

¹⁸⁹ Las cuestiones referidas al surgimiento de Corpus en Lieja están reseñadas en el capítulo de Barbara R. Walters “The Feast and its Founder”, en Walters, Corrigan and Ricketts, *The Feast...*, *op. cit.*, pp. 3-54.

¹⁹⁰ Para una biografía de Urbano IV, véase Francisco García Bazán, *El papado y la historia de la Iglesia*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2014, pp. 144-145; Douglas Raymund Webster, “Pope Urban IV”, *The Catholic Encyclopedia*, XV, New York, Robert Appleton Company, 1912, [on line], accessed 15 November 2019, <http://www.newadvent.org/cathen/15212a.htm>.

¹⁹¹ Para una historia más general de dicha bula, me ha servido consultar Ezio Franceschini, “Origine e stile della bolla «Transiturus»”, *AEVUM*, (39:3), 1965, pp. 218-243. Por otra parte, para una historia de la relación entre esta bula y la eucaristía, me ha sido útil repasar una tesis muy erudita defendida en el vecino país de Brasil en el año 2014; me refiero a Adriana da Silva Lopes, *O Corpus Christi na Bula Transiturus de hoc mundo: A relação entre o sagrado e o profano e sua Tradução Cultural nas imagens dos tapetes da procissão em Capanema-PA*, dissertação de mestrado, Baranga, Universidade Federal do Pará, 2015.

ciudadino,¹⁹² pero que luego fue exportada a las parroquias de las aldeas y el mundo agrario.¹⁹³ Los preparativos para la fiesta se hacían con mucha antelación y estaban a cargo de los eclesiásticos de la comunidad. La ceremonia comenzaba de manera formal con el oficio de la Misa en donde el sacerdote pronunciaba las palabras milagrosas y se producía la presencia real entre los fieles. Hasta aquí no parecía haber innovación alguna con las liturgias que pre-existían en el mundo religioso medieval. Lo novedoso era lo que sucedía a continuación, y a lo que podemos considerar como elemento distintivo de la festividad de Corpus Christi: la hostia consagrada por el sacerdote era retirada extramuros del edificio donde se había producido tanto el misal como el milagro eucarístico, y era transportada hacia el tejido urbano. Trasladada por los preladados en un pequeño tabernáculo móvil –el ostensorio– dicho objeto era exportado al ámbito ciudadano. Se produjo, de esa forma, una novedosa reconfiguración de la espacialidad del objeto sagrado, que una vez al año abandonaba la unidad edilicia en donde se congregaban los fieles, para comenzar una travesía en el territorio de la diócesis.¹⁹⁴

Los encargados de movilizar –y preservar– el sagrado objeto hierofánico eran los miembros de la corporación sacerdotal, quienes realizaron la previa consagración. La travesía era acompañada por el conjunto total de devotos que habían presenciado el misal. Se formaba así una procesión del tipo triunfal, en cuyo centro se encontraba la hostia. Tal desfile de lo sagrado estaba acompañado por el conjunto de cristianos, y por un conglomerado de actividades –convenida por arreglos del tipo orquestal y visual, formando así toda una parafernalia carnavalesca en la que los prosélitos se movían alrededor de la hostia consagrada, haciendo cantos, entonando himnos, representando a sus respectivas fraternidades, realizando representaciones de temáticas bíblicas, entre otras– que de una manera en extremo dramática caracterizaban a la festividad popular.¹⁹⁵ No obstante, toda esta performance era adyacente al centro de la ceremonia:

¹⁹² Miri Rubin explica que en sus primeras etapas la praxis de Corpus Christi estuvo naturalmente ligada a los tres lugares ciudadanos en los que se forjó, a saber, Lieja, Roma y Aviñón. Una vez instaurada como celebración ritual religiosa, fue practicada en diversas ciudades del mundo europeo cristiano penetrando, por último, de manera reticular en las aldeas y pequeñas comunidades agrarias del universo medieval. (Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, pp. 208-210)

¹⁹³ Debido a las abundantes fuentes, uno de los lugares en los que mejor se ha podido reconstruir la llegada de dicha festividad al terreno de lo popular es en la Inglaterra medieval. Al respecto, y sin ánimos de exhaustividad, sírvase a consultar Clifford Davidson, *The York Corpus Christi Plays*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 2011; Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, pp. 199-204.

¹⁹⁴ Rubin, *Corpus Christi*, *op. cit.*, pp. 243-271.

¹⁹⁵ Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, pp. 271-287.

el manejo del ostensorio era sólo prerrogativa de los sacerdotes.¹⁹⁶ La guía de este objeto era un reflejo de la fuente de autoridad: por eso, los poderes civiles laicos de la comunidad se ponían cerca de los religiosos que acarrearaban este objeto, ayudando a llevar el tabernáculo que cargaba a la custodia. En la proximidad al transporte del sagrado objeto se dirimían problemas de poder y autoridad que la comunidad mantenía, a la vez que la totalidad del cuerpo social se integraba al festejo.¹⁹⁷

Cuando hablamos de una “parafernalia carnavalesca” nos referimos a determinados acontecimientos registrados en espacios sociales acotados en tiempo y lugar en los que sectores que pertenecen a la cultura popular llevan a cabo una inversión de los rígidos valores institucionalizados por la cultura dominante. En el caso específico de la celebración de Corpus, podemos notar que el objeto eucarístico era retirado del recinto sacro de la capilla y transportado hacia los espacios desacralizados en los que la comunidad habitaba cotidianamente. Aunque no había una inversión de valores directa (porque no se cuestiona el verdadero poder del sacramento ni existía una efectiva burla hacia el mismo) la circulación de la hostia en una esfera ajena a los lugares sagrados en

¹⁹⁶ Creemos justificado el asignar la categoría de “performance” a la parafernalia celebratoria adyacente a la celebración de Corpus Christi. Nos ha parecido operativo retomar la caracterización dada por el antropólogo Richard Bauman a tal concepto: *A mode of communicative behavior and a type of communicative event. While the term may be employed in an aesthetically neutral sense to designate the actual conduct of communication (as opposed to the potential for communicative action), performance usually suggests an aesthetically marked and heightened mode of communication, framed in a special way and put on display for an audience. The analysis of performance -indeed, the very conduct of performance- highlights the social, cultural, and aesthetic dimensions of the communicative process.* (Richard Bauman, “Performance”, in Richard Bauman (ed.), *Folklore, cultural performances and popular entertainments*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 41). No somos los primeros en pensar desde esta perspectiva antropológica a las festividades de Corpus. Cito, nuevamente sin ser exhaustivo, tres estudios que han utilizado la categoría “performance” para reconstruir esta celebración en otros contextos geográficos y temporales: para el caso inglés de la ciudad medieval de York, Sarah Beckwith, *Signifying God: Social Relation and Symbolic Act in the York Corpus Christi Plays*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, pp. 3-23; para el universo español del siglo XVII, Charles Davis & J. E. Varey, “Calderón in the Country: Corpus Christi Performances in Towns around Madrid, 1636-60”, *Bulletin of Hispanic Studies*, (77:1), 2000, pp. 289-316; para el mundo del Perú colonial, Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press, 1999.

¹⁹⁷ La procesión de Corpus demostraba la profunda estratificación estamental propia de las comunidades del periodo. Más cerca de las autoridades religiosas que transportaban la custodia, se ubicaban los sujetos que pertenecían al patriciado urbano o que detentaban algún tipo de poder político dentro del tejido social. Relegados, se encontraban los habitantes del burgo y/o los campesinos del hinterland que concurrían al evento. Algo interesante de notar es que las corporaciones de las ciudades conformaban fraternidades en las que se organizaban rituales, prácticas y festejos que las caracterizaban. Esto hacía más visible aún las divisiones sociológicas que mantenían las sociedades precapitalistas. Al respecto de esto, consultar Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, pp. 243-271. Pensamos que, sobre este punto, tanto Bossy (desde una perspectiva de la historia social) como Rubin (con una mirada atravesada por la historia cultural y la antropología) estarían de acuerdo: el Corpus –como cualquier celebración del periodo– era un profundo marcador de las diferencias sociales que la comunidad mantenía. El aporte de Rubin, creemos, está en observar cómo estos procesos de diferenciación sociológica del universo feudal se cristalizaban en diversas prácticas y expresiones culturales que reforzaban y potenciaban estos ejes de desigualdad.

la que solía venerársela, sumado a la configuración de ritos festivos que rodeaban este desplazamiento del pan consagrado por el tejido urbano, nos muestra un cambio diferido en la estructura simbólica de valoración de tal objeto.¹⁹⁸

En tal compleja estructuración social y cultural se implementó la anua festividad de Corpus. Las innovaciones de la religiosidad tardo-medieval proveyeron una novedosa reconfiguración de las vinculaciones de los hombres entre sí, de las comunidades con el poder político-institucional y de la esfera de interacción de lo considerado humano y lo divino.¹⁹⁹ Así, tal ceremonia se convirtió en un acto antropológico que reflejaba de manera explícita las dinámicas y estructuras materiales y simbólicas inherentes e intrínsecas al mundo de la cultura en la Baja Edad Media.²⁰⁰ La centralidad de la hostia consagrada en el corazón de la novedosa praxis de celebración de la eucaristía no sólo fue una mera *performance* que tradujo y visibilizó las tensiones sociales y espirituales de la época a un lenguaje religioso; permitió también la creación de narrativas acerca de lo sagrado y lo profano que iban a ser importantes para la cultura oral, escrita y pictográfica de tal periodo.²⁰¹

C) La hostia consagrada entre la Reforma y la Contrarreforma: novedosos abordajes temprano-modernos del ritual eucarístico

La temprana modernidad fue un momento de radicales rupturas. No es la finalidad de este trabajo reponer de manera sistemática y detallada cuales fueron las innovaciones teologales que la cultura reformada propuso.²⁰² Pero dentro del amplio rango de cambios propuestos en materia doctrinal, podemos ubicar innovadoras interpretaciones sobre la eucaristía, siendo este uno de los puntos más trascendentales de escisión entre el catolicismo y las ideas protestantes. Los reformados asignaron una nueva valoración a la comunión y al rol del sacerdocio en la administración del ritual. Por consiguiente, a continuación detallaremos de manera esquemática los novedosos postulados teológicos

¹⁹⁸ El principal teórico que ha desarrollado esta conceptualización sobre lo carnavalesco fue Mijaíl Bajtín, sobre todo, en sus obras acerca del dialogismo y el universo cultural de Rabelais. Me hubiera sido imposible entender las implicancias de las subversiones de lo carnavalesco en sociedades precapitalistas sin la atenta lectura del texto de Mikita Hoy, "Bakhtin and Popular Culture", *New Literary History*, (23:3), 1992, pp. 765-782.

¹⁹⁹ Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, p. 8.

²⁰⁰ *ibíd.*, p.1.

²⁰¹ Más adelante nos concentraremos específicamente en la construcción de dos narrativas antieucarísticas: la de la profanación de la hostia por parte de los judíos (propia del periodo medieval) y la de la defenestración del pan consagrado a mano de brujas y endemoniados (propia de la modernidad).

²⁰² Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008, pp. 101-128.

que Lutero y Calvino esgrimieron acerca del sagrado objeto y, contrapuesto a esto, la respuesta católica dada a las nuevas fes en el contrarreformado Concilio de Trento (1545-1563).

Comencemos por Martin Lutero. Las propuestas teológicas que impuso el programa luterano generaron e implicaron una violenta ruptura con Roma. A nivel global podemos decir que para comprender de manera correcta la novedosa visión del monje alemán sobre la eucaristía, es necesario traer a colación sus postulados con respecto al sacerdocio y la justificación por la sola fe.

Hacia un primer momento Lutero aceptó la eucaristía como una supuesta forma mística de unión con Cristo.²⁰³ Pero su postura varió drásticamente luego del Debate de Leipzig (1520), en donde comenzó a hacer hincapié en el cuerpo místico y en el cuerpo real de Jesús en el pan consagrado.²⁰⁴ Sin embargo, con la consolidación de la doctrina de la justificación por la sola fe llevó a Lutero a pensar al ritual eucarístico como una instancia en la que el hombre es mero receptor de la gracia divina.²⁰⁵ Por otra parte, la concreción de otro de sus principales postulados, el sacerdocio universal de los fieles, asestó un golpe directo: primero, contra los principales ejecutores del milagro, a saber, la corporación sacerdotal y, segundo, contra el espacio en donde se producía el mismo, o sea, la misa.

En su afamado texto *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520) dejó en claro que la transubstanciación no se producía como la habían explicado los teólogos católicos y que la celebración del misal no era un sacrificio dirigido a Dios. Luego de ello, Lutero seguiría sosteniendo que en la comunión el único actor es la divinidad quien decide, a manera de don, derramar la gracia sobre los fieles que creen. Los cristianos tienen un rol pasivo en la recepción de la gracia. La muerte de Cristo sirvió para salvar a la humanidad del pecado y cualquiera que deposite su fe en dicha gesta es digno de alcanzar el estado de justificación. Al mismo tiempo, en la hostia que cada fiel recibe están contenidos como sustancia el cuerpo de Cristo y el pan, mientras que el accidente sigue siendo el redondo pan ácimo. Lutero propone un tipo de doctrina que comúnmente se ha denominado consubstanciación, que sostiene que en la materia ritual

²⁰³ Volker Leppin in Wandel (ed.), *Eucharist in the Reformation...*, *op. cit.*, pp. 40-41.

²⁰⁴ *ibid.*, p. 41.

²⁰⁵ Al respecto de la *sola fide* véase, David A. Brondos, "Sola Fide and Luther's 'Analytic' Understanding of Justification: A Fresh Look at Some Old Questions", *Pro Ecclesia*, (13:1), 2004, pp. 39-57; además, puede consultarse el ya enorme clásico libro de Léon Chestov, *Sola Fide. Luther et l'Église*, Paris, PUF, 1957.

consagrada conviven dos contenidos en una misma forma, de tal manera que las cuatro substancias (el pan, el vino, el cuerpo y la sangre) coexisten en el mismo objeto.²⁰⁶

La ruptura luterana con la interpretación canónica fue uno de los puntos de no retorno en su relación con la curia papal. No sólo estaba rechazando la doctrina de transformación milagrosa por la de la convivencia de sustancias, sino también el rol de intermediador de los sacerdotes y el acto más elevado de la liturgia católica: la misa. No debía haber una estricta manipulación sacerdotal para garantizar la conversión de las especies, ni tampoco era este un ritual *ex opere operato*; el milagro operado era producto de una voluntad unidireccional de Dios, del Supremo, quien decidía que los fieles por su fe, y no por algún tipo de mérito o sacrificio intrínsecamente eficaz, recibían la gracia salvífica. La teología luterana estaba marcando una ruptura inconmensurable con las prácticas litúrgicas y sacramentales que se habían consolidado en la Edad Media y que hemos descrito en el apartado anterior. Sus disquisiciones sobre la fe y el sacramento eucarístico abrían nuevamente el debate que los doctores, teólogos y concilios de la Iglesia bajomedieval habían contribuido a cerrar. La novedosa soteriología que Lutero esgrimía le daba un lugar preponderante a la confianza y fe de los cristianos en el sacrificio redentor, en detrimento del accionar de la corporación sacerdotal.

Una generación más tarde, debemos ubicar a la teología eucarística propuesta por Calvino.

Juan Calvino consumó una innovación que Lutero rechazó hacer: oponerse de lleno a la teoría de la presencia material. Impugnó también la idea luterana de convivencia de especies y la teoría hipersimbolista de Zwinglio.²⁰⁷ Esto lo obligó a esgrimir un nuevo modelo eucarístico. Para Calvino las expresiones recogidas en la Biblia en las que la divinidad encarnada decía “este es mi cuerpo” (en referencia al pan) y “esta es mi sangre” (refiriendo al vino) no se prestaban a ambigüedad. Por esa razón, el teólogo francés determinó que existía algún tipo de presencia real. Pero ante tal cuestión quedó evidenciada su profundísima aversión por la teoría transformista católica, por lo que la objetó sin miramientos intentando desnudar su falsedad.²⁰⁸ Calvino estaba de acuerdo con la existencia de una presencia “real” pero esta no era “material” como en los

²⁰⁶ Lutero no dice explícitamente que su modelo eucarístico es el de la consubstanciación, pero lo deja entrever (Volker Leppin in Wandel (ed.), *Eucharist in the Reformation...*, *op. cit.*, p. 46.).

²⁰⁷ Para una mayor comprensión de la teología eucarística de Zwinglio, nos ha servido leer Jacques Courvoisier, *Zwingli: A Reformed Theologian*, Eugene, Wipf and Stock, 2016, pp. 63-79.

²⁰⁸ Calvino negaba que la hipóstasis divina se manifestara de manera real aunque fuera bajo otras formas. Según el reformador de Ginebra, eso implicaría una verdadera monstruosidad.

modelos eucarísticos ensayados por los luteranos y católicos. La forma en la que tal presencia de Cristo se aparecería no tenía nada que ver con un objeto; muy por el contrario, sería una presencia real “espiritual”.

La substancia material divina está en el cielo, como producto del ascenso de Cristo tras la resurrección. Debido a esta causa, es imposible que materialmente la hostia se transforme en el cuerpo de la divinidad o que este coexista con ella. Cuando se hace la celebración de la eucaristía, la misma materia espiritual que la divinidad usó para encarnarse en un cuerpo humano y sacrificarse por los hombres, impregna el alma de los fieles que participan de la ceremonia y están predestinados a la salvación. De esa manera, se concreta una comunión entre los santos que tienen la salvación asegurada y Cristo que sufrió en la tierra. Así, el “cuerpo” y la “sangre” están realmente presentes en el recinto que se celebra el ritual, pero no en una cosa material sino en las almas de los justos. Las especies del pan y el vino se convirtieron entonces en un signo indicador de la presencia real aunque espiritual e invisible de Cristo en la comunión. Esta sería la finalidad indiciaria del ritual eucarístico: dar cuenta de que la divinidad ha bajado sobre el alma de los fieles, rechazando la idea de una corporalización materializada en un objeto como el pan ácimo, y realzando el carácter espiritual y metafísico de la experiencia numinosa.²⁰⁹

Dada esta interpretación eucarística, los calvinistas rechazarán de plano las ceremonias católicas, alegando la falsedad de sus liturgias. Este punto sería un verdadero factor divisivo en el mundo temprano-moderno, como veremos más adelante en el caso específico del *affaire Jeanne Féry*.

Ahora nos queda presentar la última reconstrucción de los modelos eucarísticos de la modernidad, aquella que el catolicismo ensayó en el Concilio de Trento (1545-1563), asamblea ecuménica que iniciaría el proceso conocido como “Contrarreforma”²¹⁰ y

²⁰⁹ Peirce definía al “indicio” como un fenómeno que se manifestaba en una relación física y de continuidad con un objeto, por lo que la dimensión “espiritual” de la presencia real de Cristo al momento de la celebración eucarística no encajaría con tal conceptualización semiótica. Sin embargo, creo que de todas las propuestas ensayadas en los acalorados debates teológicos sobre este sacramento, la del teólogo noyonés es la que más se parece a las disquisiciones que la semiótica desarrollaría varios siglos después. Para entender los enunciados semióticos de Charles Sanders Peirce, véase el clásico James Jakób Liska, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

²¹⁰ Reconocemos que en la actualidad existe un acalorado debate detrás de la rotulación del periodo que se abre con el Concilio de Trento. El legado de la ilustración había asignado a la respuesta conciliar católica frente al avance protestante como una “Contrarreforma”. La historiografía del pasado siglo matizó esta conceptualización y hermanó las fes reformadas con la católica al adscribirlas a un programa común del cristianismo occidental concentrado en fijar un proceso de disciplinamiento del cuerpo social y de los cuerpos individuales (en estas caracterizaciones han tenido que ver tanto los avances que la

determinaría la postura romana del Renacimiento Tardío y del Barroco. Con el fin de restituir la autoridad de la Iglesia, atacada esta por los protestantes, en ella se reafirmaron la mayoría de los dogmas y artículos de fe que Lutero y Calvino habían puesto en duda: se ratificó la importancia de las buenas obras, el culto a los santos y los siete sacramentos. La presencia real en la eucaristía por medio de la transustanciación fue reafirmada como dogma de fe del que no se puede dudar.²¹¹

La reunión de obispos en Trento marcó un proceso de institucionalización y de fuerte homogeneización de prácticas e ideas al interior del colectivo católico. Logró configurar novedosos mecanismos que fijaron la ortodoxia (por medio de decretos) y marcaron los límites (a través de cánones) con la heterodoxia. Durante su extensa celebración, las autoridades católicas rechazaron punto por punto las propuestas teológicas reformadas, reafirmando la autoridad de la Biblia, la Tradición y el Magisterio.²¹²

En relación directa con el problema de la comunión, el Concilio resolvió reafirmar la presencia real y material de Cristo en la eucaristía, la superioridad de la excelencia de este sacramento por sobre los demás, la transustanciación por medio de la consagración como dogma de fe innegable y el culto de latría que debía recibir la especie consagrada.²¹³ Los cánones instaurados sobre estos aspectos fueron tajantes, por lo que sería excomulgado todo aquel que considerase: que la transustanciación es mentira o que la comunión es una representación; que en las especies conviven el binomio cuerpo-sangre con el pan y el vino; que no se deba venerar a la hostia consagrada; y que la recepción del Cristo no es material sino espiritual.²¹⁴

Esas fueron las posturas eucarísticas dominantes en el marco del mundo católico que habitaba Jeanne Féry, y que en el tercer apartado veremos con profundidad.

historiografía de la confesionalización ha hecho, los cuales ya explicamos en la introducción de esta tesis, como también los estudios que Jean Delemeau ha publicado, específicamente su bellísima obra titulada *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Por último, en la primera década del corriente siglo, se ha hecho hincapié en cuestiones culturales y ha declamado la existencia de una “Renovación” dentro del mundo católico, luego de la Reforma Protestante (pienso en el libro de R. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*)

²¹¹ Para comprender los postulados tridentinos sobre la eucaristía es insoslayable la consulta de Soledad Gómez Navarro, “La eucaristía en el corazón del siglo XVI”, *Hispania Sacra*, (58:118), 2006, pp. 489-515.

²¹² Sobre este tema, sigue siendo pedagógico consultar Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, San Francisco, Ignatius Press, 2004 (1964), *passim*.

²¹³ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (traducido al español del texto original en Latín por Don Ignacio López de Ayala), Madrid, 1785, pp. 131-138, (Capítulos 1, 3, 4, 5).

²¹⁴ *ibid.*, pp. 145-147, (Cánones 1, 2, 6, 8)

II – LA HOSTIA BAJO ASALTO ENEMIGO: DE LAS NARRACIONES ANTIJUDIAS MEDIEVALES AL DISCURSO BRUJERIL TEMPRANO-MODERNO

A) Narraciones sobre la profanación de la eucaristía en la cultura bajomedieval

La administración y control del sagrado objeto-divino por parte de la jerarquía eclesial fue acompañada por un conjunto de actitudes y disposiciones del laicado hacia la eucaristía. Clara prueba de ello es la enorme cantidad de devociones populares que surgieron en el periodo medieval alrededor de la consagración de la hostia y las diversas liturgias católicas del calendario anual del cristiano.

Lo que nos interesa reconstruir en este apartado es un aspecto específico ligado a la recepción y la reproducción de la ceremonia de la comunión de en el periodo. Más que a la práctica en general, nos referimos concretamente a la conformación de un *corpus* no siempre ordenado ni estructurado de historias y narrativas sobre supuestas profanaciones a la eucaristía. Historizar estos relatos de mancillamiento a la hostia nos obliga a reconstruir algunos aspectos propios de la cultura material del periodo que antes habíamos mencionado.

Como hemos expresado en el apartado anterior, con la instauración de Corpus Christi el conjunto total de las comunidades se vio atravesado en mayor o menor medida por la celebración de dicha festividad. El sacramento recorría el término diocesano y requería la participación activa de los devotos que vivían en él. La fiesta se instituía, así, en una exaltación comunal del cuerpo de Cristo.²¹⁵ Pero es importante destacar algo: no todos los hombres y mujeres que habitaban en la comunidad participaban en el desfile sagrado. En un contexto de dura convivencia con la fe católica, las distintas comunidades religiosas de judíos y musulmanes (esta última comunidad habitaba en los márgenes del universo cristiano en la península ibérica)²¹⁶ quedaban por fuera de la

²¹⁵ Miri Rubin comenta que “*Corpus Christi, the celebration of the eucharist, prompted an impulse to dramatise the story of salvation and to articulate clerical privilege.*” (“Corpus Christi...” en Molinié Fioravanti (ed.), *Celebrando...*, *op cit.*, pp. 43-44).

²¹⁶ A diferencia de las comunidades judías que convivían con las poblaciones cristianas de manera irregular y dispersa en todo el suelo europeo, las comunidades musulmanas desde la Edad Media sólo tenían un contacto directo con los reinos cristianos de la Península Ibérica. Por esta razón, el judaísmo se presentaba como un credo rival a la devoción católica de manera más extendida y fuerte que el Islam. Para entender el manejo de las comunidades musulmanas y católicas fronterizas, me ha servido consultar Miguel Ángel Ladero Quesada, “Sobre la evolución de las fronteras medievales hispánicas (siglos XI a XIV)” en Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi y Philippe Josserand (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV) : seminario celebrado en la Casa de Velázquez y la Universidad Autónoma de Madrid (14-15 de diciembre de 1998)*, Madrid, Casa de Velázquez/Universidad Autónoma de Madrid, 2001, pp. 5-51.

celebración. Debido a ello, los fieles laicos de las ciudades y aldeas medievales pensaron a la procesión antes mencionada como una compleja ingeniería de exacerbación de las prácticas cristianas.²¹⁷

La cercanía del enemigo confesional externo producía dos efectos. El primero era un sobredimensionamiento de las actividades litúrgicas cristianas como único ejercicio salvífico que cohesionaba a la entera comunidad de los fieles. En segundo lugar, cimentaba cierta idea de que el ataque por parte de los otros sería algo inminente, razón que obligaría a los cristianos a mantener una gran atención a los ardides y estratagemas que les pondrían sus enemigos. Fue en tales circunstancias en las que se configuró un discurso extremadamente defensivo en el que la hostia consagrada era uno de los blancos predilectos que los judíos buscarían profanar. En estas precisas coordenadas temporales y espaciales se compusieron distintas narraciones y relatos que contaban historias en las que los judíos abusaban, blasfemaban y mancillaban los panes consagrados. La circulación de estos cuentos acusatorios se hizo muy amplia poco tiempo después de su aparición, fechada hacia fines del siglo XIII, y continuaron manteniéndose durante las siguientes centurias.²¹⁸

Con la fijación de la doctrina de la transustanciación como artículo de fe en 1215 y la consecuente obligatoriedad anual de comulgar, la comunidad cristiana comenzó a mostrar una obsesiva preocupación por la seguridad de la hostia. La sacralidad del objeto que devolvía a Cristo al mundo y su defensa ante el supuesto accionar blasfemo de los judíos debía ser un punto de unión comunal. Otro aspecto que reforzaba estas inseguridades era que, en gran medida, los judíos estaban integrados a la comunidad en diversas actividades y por ello mantenían un trato cotidiano no sólo con las liturgias católicas, sino también con los cristianos, compartiendo espacios como las instituciones educativas, las plazas, los mercados y otras actividades.

Estas narrativas contaban con una función mimética en la que se prefiguraba y reconfiguraba la acción de la profanación, al mismo tiempo que se daba sentido al marco de violencia confesional medieval. La formación de estos relatos antijudíos

²¹⁷ Rubin, "Corpus Christi..." en Molinié Fioravanti (ed.), *Celebrando..., op cit.*, pp. 42-43.

²¹⁸ La configuración de estos relatos mantenía, casi siempre, estructuras similares. Al decir de Miri Rubin, "A new tale entered the circle of commonplace narratives about Jews which were known to men and women in the thirteenth century: the tale of Host desecration. This new narrative habitually unfolded (1) an attempt by a Jewish man to procure (buy, steal, exchange) a consecrated Host in order to (2) abuse it (in re-enactment of the Passion, in ridicule of bread claimed to be God), (3) only to be found out through a miraculous manifestation of the abused Host, which leads to (4) punishment (arrest and torture unto death, lynching by a crowd)" ("Desecration of the Host: The Birth of an Accusation" *Studies in Church History*, (29), 1992, p. 169).

fungía de correa de transmisión al complejo marco de intolerancia cultural del periodo. En su confección estaban imbricados miembros de la cultura religiosa, quienes usaban estos discursos como formas de justificación de su poder, y como demostración de la superioridad de las verdades cristianas por sobre las otras religiones.²¹⁹

Lo cierto es que estas historias circularon aún más ampliamente por los distintos espacios y superficies europeas al ser contenido específico de un tipo particular de literatura llamada literatura ejemplar o literatura de *exempla*.

Las diversas historias relatadas en los *exempla* de judíos mancillando el santo sacramento tenían desarrollos variados con puntos en común. Uno de los relatos más extendidos era el de la aparición de un niño al momento en que se estaba agraviando a la eucaristía, criatura que en varias ocasiones era resguardado por una mujer protectora —la Virgen— al instante de producirse la infamia.²²⁰ Otra narración muy potente y exitosa era la del robo de hostias por parte de un grupo de judíos quienes, luego de tal sacrilegio, se reunían a comprobar la veracidad de la presencia real. Para ello usaban algún objeto punzante (casi siempre una daga o cuchillo) con el que cortar el redondo pan ácimo. El efecto final no era nunca el esperado por los malhechores: de la hostia consagrada comenzaba a brotar un caudal de sangre incontrolable, como el que saldría de cualquier cuerpo humano lacerado. La demostración de que Cristo estaba presente de manera real era incontestable, tanto así como la iniquidad de los judíos que no creían en esto.²²¹

La finalidad de este tipo de narratología antijudía se orientaba a extremar los cuidados hacia la eucaristía y a profundizar la distancia con las comunidades no

²¹⁹ Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004 (1999), p. 2.

²²⁰ *ibid.*, pp. 71-73.

²²¹ *ibid.*, pp. 71-74. La apologética al cristianismo basada en la demostración evidente de su superioridad frente a otras religiones es un arquetipo recurrente, cuando no constitutivo, de la cultura cristiana. En un punto, podemos decir que es una tradición que se inicia con las obras de los apologistas cristianos, deseosos de defender y difundir el cristianismo mediante evidencias, razonamientos filosóficos y argumentaciones teóricas (se me viene a la mente en este momento —y sólo a manera de ejemplo— la importantísima obra de Eusebio de Cesárea destinada a combatir a los judíos titulada *Demonstratio Evangelica*). Durante la Edad Media, los intentos de demostración de la superioridad del cristianismo tomaron novedosas orientaciones, siendo la finalidad primera de esta praxis el remarcar cabalmente la preeminencia de la Iglesia Católica por sobre las comunidades judías y musulmanas. Esta actitud de intolerancia se profundizó aún más a partir del periodo bajomedieval, en donde se dieron transformaciones en la esfera institucional que reforzaron el control eclesiástico sobre las propias comunidades cristianas, sobre todo a través de la comunión, la predicación, la confesión y la elaboración de un complejo sistema parroquial. Fue en tal contexto de penetración reticular de la estructura de la Iglesia en la vida de las comunidades en donde se insertaron y propagaron estos discursos y narraciones que confirmaban la maldad del otro religioso al mismo tiempo que justificaban un dogma de fe propio del catolicismo. (Arnold, *Belief and Unbelief...*, *op. cit.*, pp. 12-13).

cristianas, como también a demostrar en un ámbito más cercano a la experiencia, la realidad de aquello que las disquisiciones teológicas dictaminaban sobre la transubstanciación. Así se reconfirmaba un dogma de fe cristiano al mismo tiempo que se ahondaba en marcar las diferencias con religiones que no creían en ello.²²² De todas formas, el cristianismo era ratificado como verdad superadora tanto por fieles como por enemigos.²²³

Este era el marco cultural en el que se dieron algunos de los debates sobre la eucaristía en la Edad Media. De tal manera, podemos argumentar que las preocupaciones por la captura del significante, la funcionalidad y superioridad del clero como manipulador del milagro sacramental, las elucubraciones sobre la transformación de las especies, las actitudes populares hacia la hostia encerradas en el misal, la celebración de Corpus Christi y las fraternidades, la ansiedad respecto al cuidado del pan consagrado por parte de la comunidad, los miedos generados por un supuesto complot en contra de la naturaleza divina objetivada de Cristo llevado a cabo por judíos y herejes, las historias que se propagaban sobre supuestas profanaciones eucarísticas, son algunas de las descripciones densas que podemos reconstruir de la cultura religiosa del periodo.²²⁴ La salida a estas problemáticas va a ser zanjada con la confirmación de la transubstanciación como dogma de fe, la manipulación efectiva de la corporación sacerdotal de la praxis eucarística y su administración frente al laicado, la conformación de novedosas y exitosas liturgias sacramentales y la demonización de enemigos incrédulos que no harían otra cosa que probar, con sus actitudes viles, que la presencia de Cristo en el pan consagrado era algo real. Este es el legado que dejó el periodo tardo-medieval respecto a la teología y las prácticas litúrgicas sacramentales. Pero con el ascenso de la modernidad, tales perspectivas cambiarían.

²²² Respecto a estas actitudes del cristianismo hacia los judíos, véase Michael Frassetto (ed.), *Christian Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages: A Casebook*, New York and London, Routledge, 2007, *passim*.

²²³ Esto, sin dudas, va de la mano con la idea de Robert Moore, quien determina en su tesis que el cristianismo se transformó durante el segundo milenio en una religión que dio fundamentos a la formación de una sociedad represiva y persecutoria con las disidencias religiosas. (Robert Ian Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, (2º edition), Oxford-Carlton, Wiley-Blackwell, 2007, p. 144).

²²⁴ Tomo este concepto del antropólogo norteamericano Clifford Geertz. Al respecto, antes que nada, véase Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, pp. 3-30. También me ha servido consultar Joseph G. Ponterotto, "Brief Note on the Origins, Evolution, and Meaning of the Qualitative Research Concept Thick Description", *The Qualitative Report*, (11:3), 2006, pp. 538-549.

B) Una secta de adoradores de Satán: la inversión de valores cristianos como herramienta formativa del discurso antibrujeril temprano-moderno

En paralelo a la cristalización de un conjunto de actitudes alrededor de la eucaristía y a la exacerbación de diferencias con las religiones rivales, el cristianismo medieval también estaba combatiendo intramuros por demarcar aquellas prácticas que consideraba legítimas de las que no. Este proceso fue acelerado por la aparición de novedosos movimientos de crítica a la Iglesia, ausentes del mundo cristiano por varios siglos.²²⁵ El asedio enemigo externo –representado en la figura del judío o el musulmán– se amalgamó con un enemigo interno, a saber los heréticos heterodoxos. Este contexto fue ideal para que los teólogos y pensadores de comienzos del segundo milenio llevaran a cabo una reflexión más profunda sobre la actuación de criaturas espirituales que intervenían en la vida de los hombres y, en muchos casos, los instaban al sectarismo y la disidencia.²²⁶ A partir del año mil, los judíos, los musulmanes y los cismáticos herejes eran los enemigos que acechaban a la Iglesia en el imaginario cristiano.

El combate contra un conjunto de movimientos disidentes caracterizados con mucha frecuencia como dualistas o maniqueos fue uno de los principales desencadenantes que obligaron a profundizar la reflexión teológica dedicada a ángeles y demonios.²²⁷ La idea de que esta confabulación de enemigos del cristianismo era un reflejo del accionar de Satán y sus esbirros, sumada a la necesidad de la Iglesia de pronunciarse sobre cuestiones teológicas alrededor de la naturaleza angélica dieron pie y establecieron los cimientos para la renovación de una innovadora disciplina: la angelología escolástica.²²⁸

Lo antes expresado no niega la existencia de reflexiones en el primer milenio acerca del accionar de los ángeles o del diablo y sus adláteres, sino, más bien, que aquello significó una reconfiguración y una estructuración analítica sistemática acerca de las reales implicancias que estos entes tenían en el mundo de la materia, cerrando así de

²²⁵ Robert Ian More, “Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform”, in Peter D. Diehl and Scott L. Waugh (eds.) *Christendom and its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 19-45.

²²⁶ Los herejes para la Iglesia medieval eran muchos: los cataros, los joaquinistas, los valdenses, los frailes del libre espíritu, los espirituales, fueron algunos de los más reconocidos. Uno de los libros más actualizados que analiza de manera general a todos estos movimientos y al que he consultado recurrentemente es el de Jennifer Kolpacoff Deane, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, Plymouth, Rowman & Littlefield, 2011, *passim*.

²²⁷ Dyan Elliott, *Fallen Bodies Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 142-150.

²²⁸ David Keck, *Angels & Angelology in the Middle Ages*, New York and London, Oxford University Press, 1998, pp. 75-87.

manera definitiva algunas de las preguntas que la Patrística no había respondido a cabalidad.

El surgimiento de la demonología bajomedieval y altomoderna va de la mano –y en cierto sentido fue un subproducto– de la renovada angelología tomista, disciplina que buscaba dar una respuesta certera al accionar del universo angelical (malvado o benigno) en este mundo. Los novedosos argumentos teológicos que estos procesos van a desencadenar se cristalizaron fuertemente en tres eventos: la producción intelectual de Santo Tomás de Aquino, la novedosa definición del *factum hereticale* que la bula *Super illius specula* del Papa aviñonés Juan XXII expresaba, y las publicaciones de la bula papal *Summis Desiderantes Affectibus* de Inocencio VIII en 1484 y del *Malleus Maleficarum* de Heinrich Krämer en 1486.

Tomás de Aquino logró determinar y hacer doctrina la absoluta inmaterialidad de las naturalezas angélicas,²²⁹ explicando que estas son “inteligencias separadas” de la materia, pero con poder para operar sobre ella mediante la virtud aristotélica del movimiento local. La ontología de estas criaturas angélicas no pertenecía ni al orden sobrenatural, ni al orden natural sino a un orden intermedio, el orden preternatural.²³⁰

Tiempo más tarde, por la década del 1320, Jacques Duèze, segundo Papa de Avignon que había elegido el nombre de fantasía de Juan XXII, publicó la *Super illius specula*, bula papal importantísima para la conformación de una nueva concepción de la herejía: el *factum hereticale* o hecho herético, que implicaba la categorización de práctica desviada o heterodoxa ya no solo a las palabras o dichos, sino a la mismísimas acciones de un sujeto, siendo estas causa suficiente para iniciarle un proceso judicial.²³¹ La simple acusación de desobediencia o resistencia a la autoridad de la Iglesia era más que suficiente para ser considerado como un hereje. Un punto importante de esta bula era que la magia ceremonial o ritual era asociada a la herejía. Los magos ya no serían simples hechiceros o hacedores de maleficios, sino personas que, con toda malicia, mantendrían un pacto con el Diablo, subvirtiendo el cristianismo al brindar una

²²⁹ John F. Wippel, “Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines” in Tobias Hoffmann (ed.) *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 53-65; Henry Ansgar Kelly, *Satan: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 242-248.

²³⁰ Fabián Alejandro Campagne, “Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the Literature of Superstition (ca.1500-1800)”, *The Harvard Theological Review*, (96), 2003, pp. 33-39; Lorraine Daston, “The Nature of Nature in Early Modern Europe”, *Configurations*, (6:2) 1998, pp. 149-172.

²³¹ Alain Boureau, *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2006 (2004), pp. 22-25.

reverencia a este líder espiritual maléfico y a los sacramentos satánicos que tal les brindaba. De tal forma, si el pensamiento tomista contribuyó a crear una reflexión sistematizada y profundamente disruptiva sobre el mundo preternatural, la bula de Juan XXII brindaba fundamentos legales para judicializar como hereje a cualquiera que, por palabra o acción, mantuviera un tipo de pacto explícito con los demonios.²³²

Habiendo pasado más de ciento cincuenta años de la publicación de la bula del pontífice aviñonés, Inocencio VIII († 1492)²³³ en la bula *Summis Desiderantes Affectibus* avaló el accionar del inquisidor Heinrich Krämer († 1505) en el sudoeste del Sacro Imperio Romano Germánico.²³⁴ En 1486 este funcionario papal, en una coautoría –hoy discutida– con Jakob Sprenger († 1494) superior de los dominicos de la provincia de Alta Germania, publicó el *Malleus Maleficarum*, best-seller de la literatura demonológica.²³⁵ Este libro se sumaba a toda una producción de tratados que brindaban una descripción profunda del estereotipo del Sabbat y que exponían de manera acabada la idea de que existía un conjunto de demonólatras y enemigos de la fe quienes, bajo una apariencia de devoción cristiana, atentaban desde adentro contra la Iglesia.

Desde la perspectiva de la nueva demonología, los brujos no eran sujetos que estaban en los márgenes de la sociedad y que buscaban atacar a los cristianos mediante pactos y lazos individuales que tenían con el demonio; muy por el contrario, eran una monstruosa cofradía de adoradores del Diablo que se reunía en una ceremonia secreta –invertida, como veremos a continuación– celebrada por las noches, lejos de los cascos urbanos, a la que llegaban mediante la transvección aérea. Allí, la secta de complotados le rendía culto a su padre y mentor, el mismísimo Satán, que se les presentaba bajo diversas formas animales. En esta ceremonia se cometían una gran cantidad de crímenes nefandos: se asesinaban neonatos; se cometía apostasía adorando al demonio; se rendía homenaje al demonio por medio del ósculo infame; se blasfemaba, se incurría en sacrilegios contra los sacramentos y se mancillaba la hostia; se celebraba un banquete y un baile que terminaba en una orgía indiscriminada entre los asistentes y el demonio; y,

²³² *ibid.*, pp. 27-37.

²³³ Francisco García Bazán, *El papado...*, *op. cit.*, p. 158.; Nicholas Weber, “Pope Innocent VIII”, in *The Catholic Encyclopedia*, VIII, New York, Robert Appleton Company, 1910, [on line], accessed 24 November 2019, <https://www.newadvent.org/cathen/08019b.htm>

²³⁴ Felipe Trindade de Souza, *Caçando a bruxaria na Alemanha: a inquisição através da Bula Summis Desiderantes Affectibus (1484), de Inocência VIII*, Bacharelado em História, São Cristóvão, Universidade Federal de Sergipe, 2016, pp. 5-9.

²³⁵ Tamar Herzig, “The bestselling demonologist: Heinrich Institoris’s *Malleus Maleficarum*” in Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, Oxon and New York, Routledge, 2020, pp. 53-55. Agradezco a mi director, Fabián Alejandro Campagne, por compartirme este novedad editorial inconseguible al momento en el que se escribió esta tesis.

por último, se planeaban maldades para cometer en el futuro en contra de la sociedad cristiana. Una vez terminado este aberrante conciliábulo, los conjurados volvían a sus casas para confundirse con los demás cristianos de la comunidad.²³⁶

C) La hostia profanada por brujas y posesos

Han quedado establecidos cuales fueron los mojones históricos fundamentales para la construcción del discurso demonológico, la emergencia de la figura de la bruja y la fabricación del sabbat. En los tratados demonológicos se presentaba al aquelarre como un proyectado espacio de oposición binaria y rampante inversión de los valores de la cultura cristiana. Los demonólatras congregados en tal reunión se constituían en un enemigo feroz de los seguidores de Cristo y, por medio de su accionar, realizaban una imitación burlesca de la ortodoxia. La construcción mítica del Sabbat, por lo tanto, estaba inspirada de manera directa en un trastrocamiento, un *turn-upside-down* extremo del imaginario cristiano, en donde todas las prácticas llevadas a cabo eran una violación absoluta de los tabúes y las prohibiciones que mantenía la comunidad de devotos.²³⁷

Ahora bien, existía otra vía de acceso y accionar para los demonios en el mundo de la materia más allá del aquelarre: la posesión diabólica. El paradigma de la invasión preternatural maligna era muy antiguo. A diferencia del crimen brujeil, producto de las elucubraciones teológicas y jurídicas antes mencionadas, la habitación de seres espirituales en cuerpos materiales se registra ya desde los relatos neotestamentarios. El propio Jesucristo se enfrentó y expulsó a demonios que poseían a hombres y mujeres contemporáneos a su estadía en la tierra. Durante la Antigüedad Tardía y la Edad Media, los posesos y endemoniados fueron un punto de contacto posible entre la materialidad de los hombres y el mundo de lo espiritual. Pero la teorización sobre los ángeles malvados que la demonología logró sistematizar en la Primera Modernidad dio nuevos bríos al paradigma posesorio, al mismo tiempo que lo puso al servicio de los coyunturales problemas confesionales que ocurrían en tal época. El caso de Jeanne Féry es una muestra de ello.

Ahora bien, todos los hombres y mujeres del Renacimiento que mantenían tratos con los demonios –sean estos voluntarios como en el caso de las brujas del Sabbat o involuntarios como en el caso de los posesos y espiritados– manifestaban actitudes de

²³⁶ de Blécourt, “Sabbath Stories...” in Levack, *The Oxford Handbook of Witchcraft...*, *op cit.*, pp. 93-97.

²³⁷ Clark, “Inversion, Misrule...” *op. cit.*, pp. 98-127.

repulsión frente a las hostias consagradas. Ello quedaba muy claro en las historias que contaban los demonólogos sobre estas temáticas.

En el caso del sabbat, el rechazo a la hostia se cristalizaba en un profundo deseo de profanación.²³⁸ Si en el pasado, el pan consagrado era profanado por judíos y herejes a partir del siglo XV, la bruja se constituye en una nueva y poderosa enemiga del cristianismo en general y del sagrario en particular. De tal forma, reactivaría el ciclo de mancillamiento del objeto sagrado, a través de variadas actividades que contemplaban el robo, las blasfemias, y el uso del mismo para pociones y ungüentos.²³⁹

El cambio operado en estas narraciones es evidente: mientras que los judíos representaban una religión diferente de la católica, las brujas vivían en apariencia como cristianas, eran muy numerosas e integraban una subversiva organización dirigida por el mismísimo Satán. Esto les permitía estar más cerca de la comunidad de fieles y de la eucaristía que cualquier otro enemigo. En la modernidad temprana, el peligro ante el que se veía expuesto el santísimo sacramento de la hostia creció exponencialmente, adquiriendo magnitudes impensadas. De tal forma, todos estos temores que versaban sobre tales actividades ilícitas servían, en última instancia, como una confirmación de la trascendental importancia de este sacramento.

En cuanto a la relación entre la comunión y los posesos, la cuestión tenía algunas variaciones. Los endemoniados rechazaban la eucaristía de manera directa. La presencia frente a frente con los panes ácidos consagrados por el sacerdote generaba una terrible revulsión en el cuerpo de los espiritados, similar al repudio que los posesos bíblicos mostraban ante la figura del Cristo.

Ya en el *Malleus* se relatan episodios de sacrofobia asociados a la eucaristía en los endemoniados. Sirva de ejemplo un caso que envolvió a la figura del mismísimo Krämer quien en la ciudad de Roma se encontró con un prelado bohemio que estaba

²³⁸ Stephens, *Demon Lovers...*, *op. cit.*, pp. 221-223.

²³⁹ De hecho, los historiadores han trazado una línea de conexión entre antijudaísmo y brujería. Para ello, véase el bello libro de Jean Delumeau, *El miedo en Occidente: (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002 (1978), p. 432; el clásico de Carlo Ginzburg, *Historia Nocturna*, Barcelona, Muchnik, 1991, pp. 41-80; y los capítulos de Stephen Haliczer, "The Jew as Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia" in Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Los Angeles, University of California Press, 1991, pp. 146-156.; Anna Foa, "The Witch and the Jew: Two Alikes that were not the Same" and Ronnie Po-Chia Hsia, "Witchcraft, Magic, and the Jews in Late Medieval Early Modern Germany" in Jeremy Cohen (ed.), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, pp. 361-374 y 419-433, respectivamente.

bajo los efectos de la posesión de un demonio que, entre muchas limitaciones, le impedía observar hostias consagradas.²⁴⁰

En el agonal contexto religioso de la Alta Modernidad, el rechazo que los posesos sentían por la eucaristía se homologó, dentro del universo católico postridentino, al bíblico rechazo que los endemoniados sentían por la figura del Cristo. Los cuerpos materializados de los posesos confirmaban la veracidad de la transubstanciación, como veremos en extensión más adelante.

Si las brujas denostaban al pan consagrado de manera voluntaria y a pedido de su inicuo líder, los posesos mantenían una tremenda actitud de aversión y aborrecimiento por el mismo. Ahora bien, en tal contexto amenazante, este alimento consagrado y sus poderes benéficos lograban quedar ratificado, más allá de los ardides de los brujos y de la animadversión de los demonólatras. Las historias triunfales donde la eucaristía superaba airoosamente estas actitudes profanas de la súper-herejía de las brujas confirmaban, aún más, el potencial cuasi talismánico del sagrado objeto.²⁴¹

Como veremos en breve, Jeanne Féry daba muestras de repulsión por los objetos cúltricos y los sacramentos que se usaban para expulsar sus demonios. Pero la eucaristía fue, de todos ellos, el que más encono le generaba. Sin embargo, mantuvo hacia la hostia consagrada una ambivalente actitud: la rechazaba de lleno algunas veces y en otras –mediante el consejo de sus demonios poseores– simulaba tomarla devotamente con la finalidad de mancillarla y defenestrarla. Tal conducta la dejaba a medio camino entre la posesión y el paradigma brujeil.

Esa forma ambigua de actuar terminó potenciado y probando doblemente la eficacia de la hostia en un espacio civilizatorio específicamente dividido respecto a esta cuestión: por un lado, la *Histoire admirable et véritable* de Jeanne contribuyó a reconfirmar el vigor y potencia del sagrado objeto hierofánico que continuamente buscaba ser profanado por enemigos del cristianismo; por otro, sus vivencias sirvieron como demostración efectiva de la presencia real del mismísimo Cristo en el consagrado pan, en respuesta directa a aquellos que descreían de este dogma de fe. Tales fueron los complejísimos y extensísimos procesos históricos subyacentes que brindaron sentido a los acontecimientos en los que la conducta anti-eucarística de Sor Féry se manifestó abiertamente.

²⁴⁰ Christopher Mackay, *The Hammer of Witches: A complete translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 347-348.

²⁴¹ María Tausiet, “Brujería y Eucaristía...”, *op cit.*, p. 78.

III – UNA MONJA HOSTIL A LA COMUNIÓN: EL RECHAZO AL SACRAMENTO EUCARÍSTICO EN EL *AFFAIRE JEANNE FÉRY*

En este apartado vamos a estudiar las actitudes de profundo rechazo que la monja posesa Jeanne Féry mantuvo hacia la eucaristía. Consideraremos extensamente los acontecimientos del caso teniendo presente su ambivalente actitud, hacia el cristianismo en general y frente a la eucaristía en particular, demostrada en el rechazo que generaba en su persona tanto el misal como el Corpus Christi y los demás objetos de la liturgia, la resistencia doctrinaria a aceptar el Sacramento del Altar, el robo de hostias con su respectivo mancillamiento y profanación por parte de la joven monja, los diversos pactos que ella mantuvo con los demonios (obligaciones que la asemejan al arquetipo temprano-moderno de bruja) y, por sobre todo, el rol beneficioso de la hostia al revelarlos y lograr que la religiosa recobre su salud física y espiritual.

El contexto en el que se dieron estos sucesos debe enmarcarse en un agudo problema interconfesional que católicos y calvinistas mantuvieron en la temprana modernidad, específicamente en el marco de las agonales querellas y políticas que habían eclosionado en el panorama europeo con las Guerras de Religión (1562-1598) entre católicos y hugonotes franceses, y la Guerra de los Ochenta años (1568-1648) entre los Países Bajos y la España católica de Felipe II.

A) Una posesión contractual: la vinculación de Jeanne Féry y sus demonios mediante la firma de pactos y la ingesta de una diabólica antieucaristía

Comencemos por reponer los acontecimientos que relacionan a la monja y la eucaristía a través del análisis tanto del relato escrito por uno de sus confesores, François Buisseret; como, también así, del informe confeccionado por la propia mano de la joven en la sección autobiográfica.

En el escrito de la posesión de la monja, tempranamente queda en claro la naturaleza de su doble vinculación con el orden preternatural: inauguralmente, ella es una poseída por el demonio a raíz de una maldición paterna de la que nos ocuparemos más tarde. Ahora bien, otra gran parte de esta intromisión maligna se consolidó mediante pactos explícitos y relaciones contractuales que ella forjó abiertamente con los diablos a lo

largo de su vida. Eso hace que, en primera instancia, su estatus espiritual quede a medio camino entre el paradigma posesorio y una actitud sospechosa de brujería.

Aunque más adelante profundizaremos en este tema, es necesario realizar algunas precisiones conceptuales a la hora de referimos a la actitud “brujeril” de la posesa Féry. Brujería y posesión diabólica son dos actividades distintas pero relacionadas. Mientras que la primera implica el uso de poderes mágicos conferidos por el mismísimo Satán para infligir daños físicos o materiales a otros, como así también la participación directa y presencial en el sabbat; la posesión diabólica presupone la ocupación del cuerpo de una persona por uno o más demonios *de facto* y sin consentimiento del sujeto. Esta diferencia tenía implicancias legales: mientras que la bruja era una criminal culpable por mantener vínculos estables y definidos con el demonio, los posesos no podían ser víctimas de un proceso judicial ya que eran inocentes de las acciones sacrílegas que los demonios que los habitaban los forzaban a cometer anulando su voluntad. Tal es el marcador diferencial entre las actividades brujeriles y posesorias. Pero mencionamos antes que fehacientemente existía una correlación entre ambos fenómenos y dicha conveniencia la podríamos denominar como de causalidad direccionada. Con frecuencia, los demonólogos coincidían en que en ocasiones la posesión podía ser un estado generado por la maldición de una bruja adoradora de Satán.²⁴² Los sacrílegos adoradores del Diablo dirigían a los espíritus para que atacaran y anularan la voluntad de una víctima determinada.²⁴³ En el caso de Jeanne, la maldición paterna fue el suceso

²⁴² A manera de ejemplo, y sin ser exhaustivos: Nicole Obry, posesa del Vervins exorcizada en Laon de la que ya hemos hablado, culpó a una gitana que la maldijo y le causó su posesión (aunque los sacerdotes no dieron cuenta de ello y responsabilizaron a los hugonotes de su estado); Marthe Brossier, espiritada del Romorantin, acusó la supuesta bruja Anne Cheviou de su condición. Ya en el siglo XVII, Jeanne des Anges, superiora de las monjas Ursulinas de Loudun, señalaría que el sacerdote Urbain Grandier, bruja mediante, era el responsable de la terrible posesión colectiva de religiosas que ocurrió en tal convento entre 1632 y 1634. Para ello, véase Ferber, *Demonic Possession...*, *op. cit.*, pp. 30; 36-39; 77, respectivamente.

²⁴³ Quitando la mirada de la cuestión del estatus estrictamente legal, los posesos manifestaban ambigüedades en el orden de lo moral. Aunque no se los podía culpar de los actos profundamente blasfemos que cometían (similares a la demonolatría expresa de mancillar la hostia, negar la autenticidad del credo cristiano, mostrar resistencia a las autoridades religiosas, etc.) debido a que no era su voluntad la que llevaba a cabo tales acciones mencionadas, sino que su cuerpo (y no su alma) era compelido por los diablos a pecar, aparecían, por cierto, severas dudas sobre sus verdaderas intenciones y se generaban suspicacias sobre su actuar. La exculpación que la teología les brindaba en términos legales se homologaba con una liberación de cargas morales, pero no los dejaba ajenos a la sospecha sobre su estatus probo o no como cristianos, llevando así a los sectores laicos a expresar severa incertidumbre sobre la inocencia de los endemoniados, más allá de la absolución por parte de la institución eclesiástica o civil. La confusión entre elementos heréticos, actitudes rayanas a la brujería, expresiones de naturaleza demoníaca y extasiadas invasiones del orden de lo sobrenatural se van a confundir, entrecruzar, mezclar, intercalar y amalgamar entre sí en el transcurso del *affaire Féry* y, por extensión, en muchísimos de los casos de posesión diabólica del área francesa de fines del siglo XVI y principios del XVII. La monja *Sœur Noir* fue, en primera instancia, una posesa; pero durante el transcurso de su estado posesorio-obsesivo,

inaugural que habilitó a que los demonios la invadan.²⁴⁴ A partir de ese acto, los entes malignos consiguieron la permisión paterna para entrometerse en su cuerpo.

Ahora bien, la solidificación, profundización y perpetuación de su estado posesorio se cimentó no por causa de la maldición paterna sino más bien mediante la firma de pactos con los demonios. Estos acuerdos voluntarios por parte de la monja dieron a su caso de intromisión demoníaca una verdadera dimensión jurídica-contractual. Esto se puede observar en el principio del relato:

Haciéndole la promesa de que jamás la dejarían ni la abandonarían, con lo que ella estuvo voluntariamente de acuerdo: porque sus engaños le gustaban y le resultaban mucho más agradables, que la aparición clara y resplandeciente de la antes mencionada noble y muy santa Dama María Magdalena.²⁴⁵

La relación que ella mantendría de allí en más con los demonios que la invadieron se establecería por medio de un conjunto de pactos a los que la joven monja accedió voluntariamente. Tales acuerdos implicaban, en primer lugar, una ligazón directa a estos seres inmateriales que habitaban en ella, estipulándose así un tipificado vínculo de formalidad.²⁴⁶ Esta cercanía con los demonios la obligaba, *a priori*, a adoptar e

manifestó un conjunto de acciones, actitudes, opiniones, determinaciones y actividades que no hacían sino confundir y desordenar las categorías estancas categorías de clasificación que la cultura de la Primera Modernidad había asignado justamente a los conceptos de “bruja” y “posesa”. Para comprender bien este punto, me ha sido imprescindible la lectura del capítulo “The Demoniac and the Witch” del libro de Levack, *The Devil Within...*, *op. cit.*, pp. 191-214.

²⁴⁴ Esto me recuerda a uno de los alegatos esgrimidos por los demonios que invadieron a Nicole Obry. Uno de los diablos poseedores le confesó a los prelados que su intromisión fue posible debido a que la madre de Obry maldijo a su hija por permitir que le robaran, en un descuido, un rosario que su progenitora le había regalado. Sin embargo, esta acusación pasó desapercibida o no fue tenida en cuenta porque no apuntaba contra los enemigos responsables de la posesión de la campesina: los protestantes. Esto lo leí en Denis Crouzet, “A Woman and the Devil: Possession and Exorcism in Sixteenth-Century France” in Michael Wolfe (ed.), *Changing Identities in Early Modern France*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 196.

²⁴⁵ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 2-3: “Luy faissant promettre que iamais ne les quitteroit ne abandonneroit, à quoy elle s'accorda trefvolontiers : parce que leurs illufions luy plaiſoient & estoient beaucoup plus agreables, que l'apparition claire & resplendiffante de la ſufdicte noble & treffaincte Dame Marie Magd.”

²⁴⁶ Al decir de Hans Peter Broedel, a diferencia de las concepciones que existían de las brujas en el resto del universo cultural europeo, “many French models of witchcraft depicted the witch more as a demonized heretic – a being defined by her willing entry into the demonic pact and her worship of the devil”. La importancia del pacto explícito, la generación de una relación contractual directa entre un sujeto y el demonio era un aspecto fundamental para el desarrollo de la brujería. Por esa razón, “in this complex of interrelated variables, the necessary link between natural and supernatural realms was provided by the pact joining the witch with the devil” Incluso en el mítico *Malleus* (orientado a la caza de brujas en el suelo germano) “the pact is crucial, for it articulates the relationship between the witch and Satan through which witchcraft must arise”. (Hans Peter Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2003, p. 6; p. 24; p. 22). Coincidimos con Broedel en estas apreciaciones. Creemos que para el caso específico de la construcción del paradigma brujeil francés existieron un conjunto de determinaciones históricas y culturales que estructuraron y fijaron los derroteros que la demonología

interiorizar en su vida todas las prácticas y costumbres de rechazo y odio que los demonios expresaban frente al cristianismo en especial y de cara a la eucaristía en particular. Era por esta razón que se regocijaba con el poder ilusorio que los demonios tenían sobre ella.²⁴⁷ Como contrapartida, le generaba aprensión la presencia y ayuda directa de María Magdalena,²⁴⁸ santa que ayudaría a Jeanne a superar su estatus de posesa y obsesa.

Como veremos más adelante, era algo común en los casos de intrusión diabólica que al momento de presentársele la hostia consagrada al endemoniado, los entes preternaturales malignos sintieran un aberrante rechazo.²⁴⁹ En el caso que estamos analizando sucedió exactamente así y, además de ello, la repulsión por la eucaristía no se limitó a los diablos poseedores, sino que se contagió a la propia monja luego de que ella recobraba el uso de su cuerpo, su voluntad y conciencia. El hecho de que tuviera

seguiría en tal región. Más adelante, tendremos tiempo de hablar de ello. Mientras tanto, el mismísimo *Malleus* bosqueja una descripción del pacto diabólico que nos es operativa: “*In this agreement, the sorceress has offered and bound her entire self to the Devil – really and truly and not merely in the fantasy and imagination. Thus, it is in fact appropriate that she should really and bodily work with the Devil. For this is the purpose of all the works of sorcerers, in which it is always by his working that they carry out acts of sorcery through touch or vision or speech or some other device of sorcery placed under the threshold of the house*”. (Christopher Mackay, *The Hammer of Witches*, op. cit., p. 100).

²⁴⁷ Existía en la temprana modernidad todo un debate sobre el lugar que los demonios ocupaban dentro del cuerpo, como así también sobre el poder de ilusión que estos tenían. Por eso, un estudio sobre el tema nos comenta que “*when inside the ventricles, the devil could not be perceived by the internal senses. He could not assume an aerial body, and he could not forge new species that did not previously exist in the two storehouses of the mind, the memory and the imagination. However, he had the power to hijack, as it were, the images flowing along the nerves or in the cavities of the brain, shifting them from one faculty to another. In particular, he could impress upon the imagination images borrowed from the memory, producing visions of things that were not actually perceived by the external senses [...] Demons could also ‘transform’ these images by combining them, thus creating chimeras and fantastical mirages that had never been perceived, as such, by their victims, and did not even exist*” (Thibaut Maus de Rolley, “A World Within: The Devil, Delusions and Early Modern Cognition” in Ita Mac Carthy, Kirsti Sellevold, Olivia Smith (eds.), *Cognitive confusions: Dreams, Delusions and Illusions in Early Modern Culture*, Oxford, Legenda, 2016, pp. 77.) Agradezco a mi director Fabián Alejandro Campagne por compartirme este capítulo de dicha obra.

²⁴⁸ Tendremos tiempo para hablar de la relación entre Jeanne Féry y Santa María Magdalena. Ahora bien, para una historia de la veneración a Santa María Magdalena durante la Edad Media, véase Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2001, *passim*. El mismo enfoque, pero en la modernidad es abordado por Margaret Arnold, *The Magdalene in the Reformation*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018, *passim*.

²⁴⁹ María Tausiet comenta al respecto que “*el énfasis en el contacto visual con la hostia, que cada creyente experimentaba a su manera, representaba un paso más desde la concepción de la eucaristía como algo esencialmente comunitario a la vivencia del sacramento como algo individual e íntimo. La adoración visual del Santísimo Sacramento llegó a entenderse como un encuentro personal de cada fiel con Jesucristo, hasta el punto de que casi llegó a reemplazar a la comunión sacramental o ingestión de las especies del pan y el vino*”. La presencia real crística encerrada en el objeto eucarístico generaba –en contrapartida a los cristianos fieles– un profundísimo rechazo en el cuerpo de los endemoniados. En el contexto francés (atravesado por las disputas confesionales entre católicos y hugonotes) “*displays of revulsion by the possessed in the presence of sacred objects such as the Host, or of holy persons, signalled the presence of the devil and his fear in the face of sacred power*”. (Tausiet, “Brujería y Eucaristía...”, op. cit., p. 83; Ferber, *Demonic Possession...*, op. cit., p. 24).

muchos lazos directos y contractuales con los espíritus inmundos la llevó a imitar a sus amos inateriales inicuos. También esto se observa en la preferencia que sentía por un demonio ilusionista que le causaba en oposición a las celestiales irrupciones de María Magdalena.

Veamos como relata la concreción del primer pacto con los demonios ella misma, en el apartado autobiográfico:

Así uno de ellos me hizo tomar tinta y papel: me hizo escribir, que yo renunciaba a mi Bautismo, a mi Cristianismo, y a todas las ceremonias que estaban en la Iglesia. Aceptada esta obligación y firmada con mi propia sangre, se sumó a ella la promesa de jamás olvidarla, y de soportar todos los martirios que fuera posible soportar: yo no debía olvidar ni protestar porque se trataba de un contrato.²⁵⁰

Lo primero que queda claro es que el vínculo entre la posesora y los diablos tenía un protocolo estatus pleno de validez jurídica. Similar a los contratos que se firmaban en la temprana modernidad,²⁵¹ los demonios que invadían su cuerpo habían usado, para este pacto inaugural, una hoja y una pluma con la finalidad de que redactara una carta de abjuración al cristianismo. En tal texto se le ordenaba rechazar todas las liturgias de la vida cristiana: el bautismo (inicio de la vida como fiel y acto que borra la mácula del

²⁵⁰ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 73: “Lors l’un d’eux me fait prendre de l’encre & du papier : là où il me fait écrire, que ie renonçoy à mon Baptesme, à mon Christianisme, & à toutes les ceremonies qui estoient en l’Eglise. Laquelle obligation faicte, & signee de mon propre sang, avec promesse de iamais la rappeler, voire plufoist endurer tous les martirs qu’il feroit possible d’endurer : ou j’ie la rapelloy, que ie leur protestoy, que c’estoit par contraincte.”

²⁵¹ El origen de los arquetípicos contratos y pactos establecidos entre Satán y los humanos en la temprana modernidad abrevan de un complejísimo *background* cultural. Los investigadores sobre esta temática han destacado específicamente tres aspectos que son importantes para pensar en la configuración de acuerdos legales entre el mundo preternatural y el de los hombres y mujeres que se beneficiaban –mediante ellos– de un conocimiento y comprensión del mundo superior al del resto de los mortales. El primero de ellos es la lógica de pacto entre Dios y el Antiguo Israel, Noé, Abraham, Moisés, etc. registrados en el Antiguo Testamento. La idea de fijar un convenio con poderosos seres sobrenaturales era algo común al oído de un cristiano en la Baja Edad Media y la Primera Modernidad. La segunda fuente de la idea de pacto diabólico provenía de uno de los temores propios de los habitantes de las comunidades a aquellos magos y hechiceros (algunos incluso con puestos eclesiásticos) que supuestamente podían perjudicar a la población de una región y de quienes se contaban un sinnúmero de historias y relatos. El tercer afluente viene de la mano del sistema legal feudovasallático, con sus pactos de infeudación de los amos a sus súbditos (ya sea por una cesión importante de territorios que ennoblecía, como la que podía dar un Rey feudal a un pequeño monarca subrogante convertido en Señor, o una entrega de la reserva señorial a un campesino enfiteuta, accionar que no brindaba un mayor estatus al vasallo). Como sea, las confluencias de prácticas culturales, sociales, jurídicas, económicas y políticas reguladas por medio de contratos y pactos dieron forma a la idea de “pacto diabólico”. (Soili-Maria Olli, “The Devil’s Pact: A Male Strategy” in Owen Davies and Willem de Blécourt (eds.), *Beyond the Witch Trials: Witchcraft and magic in Enlightenment Europe*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2004, pp. 100-101.). Contrapuesto a esta mirada de más larga duración, David Lederer opine que la idea de pacto diabólico es producto de la deformación y perversión de las ceremonias feudales de homenaje, juramento de fidelidad, y el matrimonio con su consabida dimensión sexual. (David Lederer, “Pact with the Devil” in Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft... op. cit.*, p. 867.).

pecado inaugural), la fe y práctica de la vida devota propia de una monja, como así también las ceremonias litúrgicas que eran trascendentales para pertenecer y permanecer en la comunidad de creyentes. De esta forma, con los pactos diabólicos quedaba también constituida la renuncia total a su pertenencia a la Iglesia. Como podemos ver, su conducta iba más allá de la de una simple hereje: con este acuerdo estaba rechazando todos los aspectos propios e intrínsecos a la vida cristiana para formar una unión con los entes malignos que la invadían.

Más adelante, los demonios le hicieron firmar otros pactos que reconfirmaban esta actitud. Confeccionó un escrito, nos cuenta, “por donde ellos me hacen renunciar a esta mala Comunión de los Cristianos y ese falso Dios, el cual ellos adoran como un malvado puesto en una cruz: y también al santo sacrificio de la misa”.²⁵² En otro de sus pactos la renuncia va más allá de las prácticas propias de la vida cristiana: la monja rechazó de plano la comunión, la misa y al mismísimo Cristo. En tal acto los demonios buscaban convencerla de que este sacramento era una verdadera superchería, una mentira maliciosa. Todo aquello que se había estipulado en el IV Lateranense como dogma de fe no era otra cosa que una vulgar falsedad que la religiosa debía rehusarse a creer.

Por lo antes expuesto, podemos decir que aquí vemos la primera relación entre Jeanne Féry y la eucaristía: fue instada y conminada, por medio de los pactos que mantenía con sus demonios, a descreer del sacramento más importante de la liturgia católica.

Antes de proseguir, nos parece interesante destacar que la forma en la que ella estableció su relación con todas estas criaturas espirituales infernales estuvo mediada y concretada en materiales pactos escritos. Los historiadores húngaros Gábor Klaniczay e Ildikó Kristóf han demostrado la importancia que tenían tales pactos redactados con entes sobrenaturales en el mundo de la cultura medieval y temprano-moderna. En esos periodos históricos, la escritura (en tanto acto de comunicación) deviene un medio adecuado para establecer contacto con seres sobrenaturales, de ligarse a ellos y de recibir sus mensajes.²⁵³ Al ser el cristianismo una religión del libro, la escritura y la lectura, por su propia dinámica, conformaban espacios y prácticas comunes a dicho

²⁵² Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 74-75: “par où ils me faisoient renoncer à ceste meschante Communion des Chrestiens, & ce faux Dieu, lequel ils adoroient comme vn meschant mis en une croix : & aussi au sainct sacrifice de la Messe.”

²⁵³ Gabor Klaniczay et Ildikó Kristóf, “Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (56:4-5), 2001, pp. 947-948.

culto. Las historias de pactos firmados con las huestes de Satán por parte de los humanos tienen, incluso, una larga tradición en el imaginario religioso.²⁵⁴ En la temprana modernidad tales convenios signados le brindaban al vínculo establecido un valor legal y para reafirmarlos de manera superlativa –como fue en el caso de Jeanne Féry– eran rubricados con la sangre humana de aquellos sujetos que sometían su voluntad a estos entes inmateriales.²⁵⁵ Se iniciaba así, durante este periodo, una tradición conocida como los pactos de sangre, cuya cristalización y encumbramiento se encontraría en la figura literaria del Fausto, bosquejada y presentada por la obra de teatro de Christopher Marlowe e immortalizada en el *opus magnum* de Johan Wolfgang von Goethe.²⁵⁶

En el *affaire* Féry quedaba implícito también el alcance de esta nueva relación contractual: no debía olvidar su renuncia al bautismo, a las ceremonias cristianas, a la misa, a la comunión y al Cristo, ni siquiera de ser sometida bajo martirio.

Así las cosas, la estipulación de estos pactos podría entenderse –en última instancia– como la aceptación plena de una forma de vida completamente invertida a la de los creyentes en Cristo y su Iglesia. No es menor que el primer sacramento al que se le pide

²⁵⁴ La acción de rubricar un pacto viene de una tradición muy antigua en la cultura. Podemos encontrar relatos en los que se habla de personas que dieron sus firmas de puño y letra para hacer pactos con el diablo en el Avesta (texto del zoroastrismo), en los relatos de la Vida de Cipriano de Cartago, en la Vida de Basilio el Grande, en los textos de Jacobo de la Vorágine, entre tantos otros. En la Edad Media, tales narraciones podían encontrarse en diversos textos como los de Oderico Vital, Guillermo de Malmesbury y los *exempla* de Cesáreo de Heisterbach (en combate con los cataros y valdenses). El temor que las herejías bajomedievales habían generado, sumado al imaginario teológico antibrujeril del inicio de la modernidad hizo posible que para fines del siglo XV y principios del XVI aparecieran textos como el *Formicarius* de Nider o el ya mencionado *Malleus Maleficarum*, en donde se relatara acerca hombres y mujeres que suscribían (vía firma) pactos con Satán. En tales obras se encontraría un fuerte bricolaje entre elementos folklóricos e invenciones individuales de los teólogos, en las que el factor de la firma de acuerdos diabólicos sería importante. (ibíd, pp. 969-975). Para una historia de los pactos diabólicos como sacramento satánico en la Edad Media, me ha servido consultar Nicolás Fuensanta Murcia, “La importancia de la palabra escrita: el pacto con el diablo como sacramento diabólico en la Baja Edad Media”, *Codex Aquilarensis*, (27), 2011, pp. 261-276.

²⁵⁵ En un análisis sobre los pactos diabólicos y acusaciones de brujería aplicadas al territorio húngaro, Kristóf opina que “*I find it significant that a great many elements (ideas and practices), connected with the particular procedure of concluding a pact with the Devil, seem to have had their counterparts in the contemporary social world. Imaginary, diabolic acts and gestures seem to reflect particular legal customs; rites common in seventeenth and eighteenth-century Hungarian cities and villages, and descriptions of the pact as a physical object seem to rely upon particular written documents used in contemporary bureaucracy, jurisdiction, or even economic life. It is these very features that encourage me to propose a social (legal/communicational) reading of the image of the witches’ pact.*” (Ildikó Kristóf, “How to Make a (Legal) Pact with the Devil? Legal Customs and Literacy in Witch Confessions in Early Modern Hungary”, in Gábor Klaniczay and Éva Pócs (eds.), *Witchcraft Mythologies and Persecutions, Demons, Spirits, Witches (Volume III)*, Budapest-New York, Central European University Press Budapest, 2008, p. 165).

²⁵⁶ Olli, “The Devil’s Pact...”, *op. cit.*, pp. 101-102. Para una historia de la leyenda del Dr. Fausto en Marlowe y Goethe, es imperioso consultar el reciente y bello libro de Sara Munson Deats, *The Faust Legend: From Marlowe and Goethe to Contemporary Drama and Film*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 39-115.

renunciar (el bautismo) es el que implica el debut de la vida del cristiano y el que confirma la aceptación plena de éste dentro del marco de la comunidad religiosa.²⁵⁷ El segundo mandato, observado en tal pacto es renunciar a la vida cristiana y, con ello, el rechazo de las ceremonias que componen esta forma de religiosidad.²⁵⁸ De tal manera, la firma de este contrato diabólico significaba ni más ni menos que el rechazo del cristianismo *in toto* por parte de la religiosa.²⁵⁹

Ha quedado claro, entonces, que los vínculos malignos que unían a Jeanne con los demonios eran contractuales. Pero estos acuerdos legales escritos no eran los únicos medios que ligaban a la posesora con los entes malvados que la poseían. La repulsión que sentía por la verdadera fe, en su fuero interno, quedó tempranamente expresada en un pacto muy singular que fijó con los demonios. En su autobiografía relata:

Hecha la obligación y plegada en un tamaño muy pequeño, me la hizo comer junto con una naranja perfumada muy dulce, hasta el último trozo. [El papel] tenía una amargura tan grande que yo no la supe soportar. Y desde entonces yo siempre he tenido un gran rechazo por la Iglesia, aborreciéndola por completo, buscando desde entonces todos los medios posibles para irme y esconderme de ella, con un montón de injurias, las cuales decía y usaba contra la Iglesia, gobernándome siempre en toda malicia y pecado.²⁶⁰

Pero la estipulación de estos pactos de rechazo y odio profundo a la institución eclesiástica trascendió la mera firma con tinta o con sangre: fue acompañada por la ingesta de una dulce fruta perfumada y un papel amargo.²⁶¹ Podríamos pensar que la

²⁵⁷ Para una historia del bautismo en el cristianismo primitivo, véase Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan-Cambridge, Eerdmans, 2009, *passim*. Para una historia del ritual y la teología del bautismo entre la Alta Edad Media y la temprana modernidad, véase Bryan D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism: From the New Testament to the Council of Trent*, London and New York, Routledge, 2006, *passim*.

²⁵⁸ El respeto absoluto por la liturgia se había convertido en un marcador identitario del catolicismo luego de Trento. Aunque tal Concilio no avanzó en profundidad hacia una reforma en la liturgia –todo lo contrario, la reforzó con el fin de diferenciarse de las nuevas Iglesias reformadas– si llevó adelante un proyecto, al que podríamos denominar del orden de lo pedagógico, para ayudar a comprender el complejo entramado de rituales cúltricos a los cristianos adeptos al credo romano. Un artículo que trata estas temáticas y que me ha sido fundamental para comprender tales cuestiones es, Joris Geldhof, “Did the Council of Trent produce a Liturgical Reform? The Case of the Roman Missal”, *Questions Liturgiques: studies on liturgy*, (93:3-4), 2012, pp. 171-195.

²⁵⁹ David Lederer, “Pact with the Devil” in Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft...*, *op. cit.*, p. 867.

²⁶⁰ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 73: “Estant l'obligation faite, & plyée fort petitement, me la fait aualler avec vne pomme d'orange, la sentant fort douce iusques au dernier morceau ; lequel morceau auoit vne amertume si grande, que ie ne la scauois endurer. Et depuis alors i'ay toufiours eu grande detestation contre l'Eglise, l'abhorant du tout, & cherchant depuis lors tous les moyens de la pouoir fuyr & me cacher d'elle, avec beaucoup d'iniures, desquelles défia i'vois contre l'Eglise, me gouvernant toufiours en toute malice & peché.”

²⁶¹ Durante la Baja Edad Media, la esfera alimentaria y el estado espiritual de las místicas guardó una estrechísima relación. La experiencia nutricional de estas santas vivas era un aspecto fundamental de sus

ingesta de este alimento/pacto,²⁶² realizada por la joven monja, fue una manera de sellar el compromiso asumido frente a los demonios de detestar al catolicismo. En este sentido, los demonios poseedores, buscaron asegurarse por distintas formas la adhesión de la monja. En este caso particular, a la ceremonia de un pacto diabólico escrito se le sumó la ingesta de un alimento.

De aquí en adelante, los demonios seguirían dándole alimentos a la joven religiosa y con intenciones aún más explícitas. Ella lo relata en su autobiografía:

Y me dio ese malvado Herejía una nueva ley, por donde me obliga de recibir la Comunión de sus manos, y según su modo: y todos los meses: e hizo que delante que yo la recuse, yo estuve tres días sin comer otra vianda sino la que ellos me daban. Y esta Comunión era que ellos tomaban cualquier pieza, la cual pieza tenía un gusto muy dulce, y con grandes ceremonias, de las cuales ellos usaban, sobre cualquier lugar, el cual estaba alto, con bendiciones que ellos hacían a su modo, recibía la Comunión de ellos.²⁶³

Uno de los tantos diablos que la poseía, Herejía, la instaba diariamente a sentir odio por el santo sacramento. Pero no contento con ello, reemplazó la ingesta de la hostia consagrada por otra nueva comida anti-sacramental: de sus propias manos y según sus

acciones devocionales. Nos lo explica mejor Caroline Walker Bynum: “*Not only was food a more significant motif in late medieval spirituality than most historians have recognized, food was also a more important motif in women's piety than in men's [...] The eucharist and related devotions, such as those to the body, wounds, heart, and blood of Christ, were at the very center of women's piety. Eating God in the host was both a sweet tasting that focused and transcended all hunger and an occasion for paramystical phenomena of the most bizarre and exuberant sort.*” (Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast...*, op. cit., p. 4). A diferencia de estas devotas mujeres, la alimentación demoníaca de Jeanne Féry dio un efecto totalmente contrario: la fruta que le dieron los demonios fue dulce pero el papel ingerido fue amargo como la hiel. Para una historia de la alimentación de las mujeres visionarias en la Edad Media me ha servido el artículo de la autora antes citada, titulado “Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century”, *Women's Studies*, (11:1-2), 1984, pp. 179-214.

²⁶² La alimentación en la Baja Edad Media y la temprana modernidad tenía un valor polisémico. Al decir de los investigadores Timothy J. Tomasik y Juliann M. Vitullo “*In the late Middle Ages and early modern periods, even the most humble of meals could help diners reenact biblical truths. Food, which serves as the constant reminder of our fragile, material condition and dependence on the physical world, also serves as a constant reminder of eternal divine truths, especially those associated with the Last Supper and the Eucharist. The image of a woman feeding her child baby food while he is playing reminds viewers of the important role of Mary in our salvation, but also of Christ's sacrifice for humanity's sin.*” (citado en “Introduction”, *At the Table: Metaphorical and Material Cultures of Food in Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. XIX-XX).

²⁶³ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 88: “& me donna ce meschant Herefie vne nouvelle loy, par où ie m'obligeois de recevoir la Communion de leurs mains, & félon leur façon : & tous les mois : Et falloit que deuant que ie la receuffe, ie fusse trois iours non mangeant autre viande finon ce qu'ils me donnoient. Et ceste Communion estoit qu'ils prenoient quelque morceau, lequel morceau auoit vn goust fort doux, & avec grandes ceremonies, desquelles ils vfoient, sur quelque lieu, lequel estoit haut, avec des benedictions qu'ils faifoient à leur mode, receuoy la Communion d'eux.”.

disposiciones, le dio una comunión diabólica. Al parecer, durante todos los meses que estuvo bajo su égida, la endemoniada comulgó con estos alimentos diabólicos.²⁶⁴

Ya los tratados de demonología bajomedievales y temprano-modernos habían asociado a las actividades brujeriles con la participación de los demonólatras en un diabólico contrasacramento. La cuestión tiene lógica: si los siervos de Satán buscan subvertir el orden del cristianismo, lo primordial sería que tergiversaran e invirtieran aquellas prácticas sacramentales que para los fieles seguidores de Cristo significaban un verdadero derrame de gracia en el mundo de la materia. Por esta razón, con sus acciones y cooperaciones, los enemigos de la fe presentarían una polarizada oposición a los beneficios generados por las liturgias cristianas. De todas estas pías y devotas prácticas a corromper, la comunión era la más importante y trascendental. Consideramos entonces que, la dieta alimenticia administrada por los demonios a la religiosa Féry se constituía así en una verdadera antiueucaristía que la dejaba a medio camino entre el paradigma de la involuntaria posesión y el de la explícita brujería.²⁶⁵

Así, la ligazón que la unió a los demonios profundizaba completamente la inversión de los valores cristianos. Estos seres espirituales malignos se encargaban de la alimentación de la joven, contraria a la alimentación espiritual y material que se le debía dar en el convento. Inclusive, tales criaturas, llegaron a emular la ceremonia de la comunión, bendiciendo alguna pieza con gusto dulce, elevándola y consagrándola. Y cuando acababan de darle este anti-sacramento malvado, seguían brindándole comida en viandas preparadas por ellos mismos, para que la posesa no sólo las coma sino para que rechace la comida que le servían sus compañeras de claustro e incluso viole los ayunos impuestos por los prelados. Es más, durante la mismísima misa, la posesa seguía recibiendo los dulces alimentos que los diablos le brindaban. Según comenta “El día siguiente que me debía presentar a la mesa, les prometí que era por santidad, pero solamente por observar las costumbres de ellos, con quienes vivía: y me habían dado

²⁶⁴ Me resulta en extremo sugerente que ella comulgara su antiueucaristía con los demonios una vez al mes. Juan Calvino era el principal partidario de que el acto de comunión tuviera lugar mensualmente (aunque finalmente los magistrados de Ginebra lo forzaron a que la cena del señor tuviera periodicidad trimestral), contraponiéndose así al modelo católico (en el que se puede comulgar todos los días del año) y a lo establecido por Lutero (liturgias semanales). Esto lo consulté en Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 61-62. Cabe la posibilidad de que se intentara buscar una asociación entre los tiempos de celebración de la comunión pretendidos por el reformador noyonés y los que le imponían los demonios a Jeanne Féry.

²⁶⁵ Stephens, *Demon Lovers...*, *op. cit.*, p. 198.

una gran degustación de la santa Hostia, teniéndome antes en su pesar haciéndome comer muchos dulces, mismo estando en la misa.”²⁶⁶

Caroline Walker Bynum ha destacado la importancia que tenía la alimentación en tal universo de representaciones culturales. La comida era una actividad central en la vida bajomedieval y temprano-moderna y tenía una asociación importante con las prácticas cristianas. El ingerir la hostia consagrada era, sin lugar a dudas, la comida sacrificial más intensa y potente de la dieta litúrgica. Esta cuestión se vio maximizada para el mundo femenino en los siglos previos a Jeanne Féry, no sólo por las estipulaciones dictaminadas en el IV Concilio Lateranense en 1215, sino también por la relación profunda que las místicas santas vivas medievales tenían con este alimento,²⁶⁷ como así también las beguinas y demás mujeres piadosas de la época.²⁶⁸ El pan y el vino eran una comida sagrada durante todo este extenso periodo histórico. En consonancia con la aparición de postulados que invertían la lógica cristiana, propios de la demonología temprano-moderna, la comida que los diablos le ofrecían a la joven monja poseída representaba, materializaba y reforzaba un rechazo profundo a una de las prácticas sacramentales más importantes, a saber la ingesta de la santa hostia en la ceremonia ritual de la misa. A su vez, la aceptación de estas viandas diabólicas hacía ver a la joven como una verdadera y total demonólatra.

Debido a lo ya explicado, podemos argumentar que el que se le brindara una comida sacramental de corte diabólico y adjunto a esta, se le proporcionaran raciones de alimentos para que ella ingiriera, significaba que, aun siendo víctima de una posesión, la joven se encontraba en absoluta comunión con los seres preternaturales malvados que la invadían.

²⁶⁶ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 74: “*Le iour venu que ie me deuois presenter à la table, leur auois promis que c'estoit tout par saintife, mais seulement pour obseruer les coustumes de ceux, avec qui ie viuois : & m'auoient donné vn grand desgoustement de la faincte Hostie, m'ayans parauant en son despit fait manger beaucoup de succries, mesme estant à la Meffe.*”.

²⁶⁷ Respecto a la relación entre comida sacrificial y místicas, el artículo más completo sigue siendo la clásica publicación de Caroline Walker Bynum, “Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women”, *Representations*, (11), 1985, pp. 1-25.

²⁶⁸ La importancia de la eucaristía en las actitudes devocionales de las beguinas era enorme: un estudio al respecto nos comenta que “*The spirituality of the beguines, shaped by the mysticism of the beguines and other mystics of the Low Countries, featured a strong eucharistic bent, an emphasis on the incarnation and the passion (the crib and the cross), a deep love of Mary as model of the Christian life, the common life of contemplation and action, and piety expressed in devotion. They were devoted to the daily round of the prayer of the church (the office), supplemented eventually by several other devotional prayers*”. (citado en Helen Rolfson, O.S.F., “The Low Countries, the Beguines, and John Ruusbroec” in Julia A. Lamm (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Malden and Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, p. 332.)

Como ya dijimos, con estas comidas demoníacas no sólo aseveraba por medio de una ingesta los pactos hechos con los demonios; también burlaba los ayunos que le imponían sus superiores religiosos. La abstención voluntaria de alimentos era una actividad piadosa asignada recurrentemente al mundo femenino desde la Baja Edad Media.²⁶⁹ La austeridad y el ascetismo alimentario eran dos marcas propias del universo vivencial de las mujeres enclaustradas. De hecho, desde el siglo XIV, se había constituido incluso en un reputado marcador de santidad femenina.²⁷⁰

Por esta razón, se le la instaba a la joven monja a que guardara ayuno y no ingiriera ningún alimento, para instarla a alcanzar un ideal de accionar piadoso cristiano. Rudolph M. Bell ha hecho hincapié en la obsesión que tenían las místicas con el extremo ayuno, construyendo así un patrón de demostración efectiva de su virtud y consagración.²⁷¹ En este caso, el ayuno era dado por sus directores y sus confesores a Jeanne con la finalidad explícita de refinar y purificar la fe de la monja.²⁷²

Ahora bien, el tipo de alimentos que estos diablos la hacían ingerir y degustar no siempre se conformaba de porciones dulces de alguna fruta u otra comida de sabor agradable. Muchas veces, los demonios poseores la hacían devorar algunos comestibles que no eran los más recomendables para nadie en particular y mucho menos

²⁶⁹ El ayuno y el estricto control de la comida tenía un sentido en el universo material y simbólico de las místicas medievales. Nos dice Caroline Walker Bynum: “*Foodrelated behaviour was central to women socially and religiously not only because food was a resource women controlled but also because, by means of food, women controlled themselves and their world. First and most obviously, women controlled their bodies by fasting. Although a negative or dualist concept of body does not seem to have been the most fundamental notion of body to either women or men, some sense that body was to be disciplined, defeated, occasionally even destroyed, in order to release or protect spirit is present in women's piety [...] Some fasting may have had as a goal other sorts of bodily control. There is some suggestion in the accounts of hagiographers that fasting women were admired for suppressing excretory functions. Several biographers comment with approval that holy women who do not eat cease also to excrete, and several point out explicitly that the menstruation of saintly women ceases. [...] Moreover, in controlling eating and hunger, medieval women were also explicitly controlling sexuality. Ever since Tertullian and Jerome, male writers had warned religious women that food was dangerous because it excited lust. Although there is reason to suspect that male biographers exaggerated women's sexual temptations, some women themselves connected food abstinence with chastity and greed with sexual desire. Women's heightened reaction to food, however, controlled far more than their physicality. It also controlled their social environment.*” (cito en Walker Bynum, “Fast, Feast, and Flesh...”, *op. cit.*, pp. 10-12.)

²⁷⁰ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1981, pp. 224-226; 347-348; 405-406; 450-451.

²⁷¹ De hecho, la obra de Bell está orientada a reponer las actitudes “anoréxicas” de 261 mujeres reconocidas como “santas” por la Iglesia Católica que vivieron entre el principio del siglo XIII y el final del siglo XX. Tal estudio de dimensiones diacrónicas intentaba desnudar estos comportamientos estructurales que ligaban el ayuno extremo y la santidad. Véase, Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1985, p. X-XII.

²⁷² Me parece notable que las místicas medievales tomaran como ejemplo de ayuno y penitencia a la figura de Santa María Magdalena, quien oficia en nuestro relato como una ayudante de Jeanne Féry. Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast...*, *op. cit.*, p. 94.

para una monja que se jactara de simular ser pura frente a la comunidad del convento.²⁷³

Relata el Archidiácono Buisseret:

Para saciar y contentar dicha hambre, los mencionados malignos la llevaban a la vista y presencia de los asistentes, Carne cruda de carroña, y a continuación llenaban la boca de la pobre afligida de sangre coagulada y podredumbre, con un efecto tan appestoso, que no era posible de tolerar.²⁷⁴

Contrapuesto a la sagrada alimentación del cuerpo de Cristo y a los sanos comestibles que le brindaban en el claustro, los demonios también le proponían a la posesa un tipo de comida bastante peculiar como también macabra: carne cruda, carroña, restos, sangre coagulada y podredumbre. Nuevamente aparece la inversión de valores. El cuidado que estos diablos invasores le brindaban no dejaba de ser repulsivo para cualquiera que se denominase cristiano. Lejos del beneficioso alimento crístico y el de la Iglesia estaba el asqueroso despojo que le proporcionaban estos malvados enemigos de la fe.

Esta doble ligazón –vía contrato escrito e ingestión de la antieucaristía– con las fuerzas espirituales del mal no quedaba sólo allí: la posesa les retribuía y brindaba un tipo de devoción al ofrecerles sacrificios similares a la adoración de la hostia consagrada en la misa. Cuenta Buisseret:

Entre tales éxitos, no debe ser omitido que luego de que ella estuviera tan abandonada antes y tan estrictamente relacionada con el maligno mencionado anteriormente, que habiendo tomado y adorando como dioses a algunos de ellos, ella tenía sus efigies talladas y grabados en diversos metales de bronce, de plata: a las cuales diariamente en signo de homenaje y reconocimiento realizaba oblación y sacrificios de carroña de bestias brutas, que ellos le suministraban y otras similares: los cuales, no estando contentos, le advirtieron un día a través de uno de ellos (llamado Sanguinario) que le convenía, para estar bien en regla, y cumpliendo con todas las partes, ofrecer sacrificio no muerto, como los precedentes sin vida, de diversas partes de su cuerpo, tales que él le designaría, por tres días enteros. [Jeanne] aceptó la petición y habiendo acabado los deberes según sus

²⁷³ Demonios tentando a hombres y mujeres eran topos específicos de las narrativas religiosas tardo-antiguas y medievales. Sobre estos relatos normativizados se monta la historia de instigaciones a la monja Féry. Específicamente que los demonios ofrecieran alimentos dulces a mujeres de carne y hueso no era algo nuevo. A manera de ejemplo, podemos observar esto en los escritos de la vida de Margarita de Cortona († 1297) se registró que los demonios la asediaban en sus ayunos, ofreciéndoles alimentos dulces y sabrosos. Bell, *Holy Anorexia*, *op. cit.*, p. 99.

²⁷⁴ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 11-12: “*Pour à laquelle faim donner contentement & rafraichissement, les fufdicts malings luy apportoiert à la veue & prefence de affitants, de la chair crue de charongne, & à l’instant remplissoient la bouche de ladicte pauvre affligée de sang foity & pourriture, dont yffoit telle puanteur, que n’efloit possible la comporter.*”

prescripciones y ordenanzas, guardaron los malignos tales piezas de carne con la ropa, que había recibido la sangre derramada de su cuerpo, en el corte y separación de las susodichas piezas, para su aseguramiento: a fin de servir como doble firma contra la pobre Monja, si los llegaba a abandonar y querer quitarlos.²⁷⁵

Así funcionaba su pervertida actitud antieclesiástica y antisacramental: si los preladados eran quienes le proporcionaban el cuerpo de Cristo en la eucaristía, los demonios le entregaban los alimentos y sacrificios muertos que les ofrendaba a estos ídolos. No contentos con ello, uno de los malvados espíritus poseedores fue por más y la instó a que entregara pedazos de su cuerpo, trozos de carne trinchados sobre su ropa totalmente ensangrentada, que servirían de nuevos exvotos brindados a los diablos que la habitaban y las figuras a las que adoraba. Esta inmólación de su humanidad sería otro de los elementos fundamentales que reafirmarían su tan mentada relación con los entes preternaturales inicuos que la poseían. Tales criaturas guardaban estos pedazos de carne humana que ella se arrancaba como recordatorio de su poder sobre el cuerpo de la joven y de la alianza que mantenía con todos ellos. De tal forma, no sólo rechazaba en ocasiones la hostia consagrada, sino que además participaba en una ceremonia invertida de comunión con los demonios en donde su propio cuerpo servía de alimento sacrificial.

La aberrante monstruosidad de este hecho es algo por demás evidente. Jeanne Féry no se contentaba con recibir alimentos demoníacos que emulaban a la eucaristía para consentir sus pactos con el enemigo de la fe, sino que además ofrecía su propio cuerpo para reverenciar a los inicuos ídolos paganos tallados a mano y proporcionados por los diablos que la poseían.

Podemos argumentar que, mediante esta acción, Jeanne estaba ofreciendo un antisacrificio, una inversión completa al acto de inmólación que la divinidad humanizada hizo en la tierra una vez y para siempre. Si el holocausto crístico sirvió para expiar los pecados de la humanidad, la ofrenda del cuerpo de Féry sirvió para justificar y resaltar esos malevolentes pecados ya condonados. Nuevamente encontramos, casi de

²⁷⁵ *ibíd*, pp. 18-19: “Entre lesquels succez, n'est pas à obmettre qu'apres elle s'estoit si auant abandonnee & si estroitement liee avec les susdicts malins, que d'auoir prins & adoré pour dieux, aucuns d'iceux, dont elle auoit eu leurs effigies taillees & gravees en diuers métaux d'airain & d'argent : aufquels iournellement pour signe d'hommage & recognoissance auoit presenté oblations & sacrifices de chairs mortes de bestes brutes, qu'ils luy subministroient, & autres, semblables: Desquels n'estans contents, fut vn iour par l'un d'iceux aduertie (nommé Sanguinaire) qu'il luy conuenoit, pour estre bien reiglee, & de toutes parts accomplie, offrir sacrifice non mort, comme les precedents ains vif, de diuerses parties de son corps, telles que il luy denommeroit, par trois iours entiers. A quoi s'estant absolument condescendue, & ayant achevé les deuoirs félon leurs prescriptions & ordonnances, garderent les malings icelles pieces de chair avec le linge, qui auoit receu le sang tombé de son corps, à la coupeure & separation des susdictes pieces, pour leur afféurance : afin de s'en feruir comme de double signaiure contre la pauure Religieuse, si abandonner & quitter les vouloit.”.

forma extrema, el paradigma del trastrocamiento de las prácticas cristianas en las secretas y veladas actividades de la monja.

Hemos expresado hasta aquí que Jeanne Féry estableció vínculos con sus demonios poseedores. Tales acuerdos se formalizaron por dos medios o vías: los pactos escritos y la participación en una contrasacramental comunión diabólica. Estas actividades eran realizadas en privado por la joven monja, en completo desconocimiento de los preladados y las autoridades conventuales. En su fuero interno, la religiosa había desdeñado y rechazado todos los aspectos centrales de la vida cristiana y, en particular, el más importante de ellos: la eucaristía.

Ahora bien, su estatus de profesora de las *Sœurs Noires* le impedía hacer públicas estas apóstatas abjuraciones. La vida conventual no se llevaba bien con el flagrante encono hacia las enseñanzas del cristianismo; era justamente su contracara. Por eso, la joven monja (incitada por los demonios) optó por mantener una actitud de simulación de vida piadosa, mientras realizaba pactos con aquellos diablos poseedores que la habitaban y la instaban a rechazar la doctrina, en secreto.²⁷⁶ Esta situación de ambigüedad entre un simulacro de vida devota y una disimulada actitud de desagrado por el cristianismo y sus prácticas tenía una difícil e inestable convivencia. Debido a ello, los demonios le decían a la posesora cómo debía comportarse para sostener esta apariencia:

Habiendo venido más adelante, que me hablaron para hacerme recibir el corpus Domini, y ellos lo encontraron en gran detestación, me vinieron a atormentar, y aún más, me amenazaron de hacerlo de nuevo, que ellos no me amenazarían, si yo consentía en recibirlo: me habían prometido, que cuando yo lo tuviera, que yo lo usara según su consejo. Y estando todos ellos, me hicieron dar mi lengua a uno de ellos, a fin de que estando delante del sacerdote, yo no pudiera sino hablar tanto como a ellos les pareciera: haciendo siempre mis concesiones según su voluntad.²⁷⁷

Como se nos expresa en diversas partes de la fuente, la monja, incluso estando poseída, seguía participando de actividades propias de la liturgia católica: por ejemplo,

²⁷⁶ Sobre esta actitud de la monja, muy atinadamente opina Sophie Houdard: “*La double vie de Jeanne Féry doit s’entendre dans plusieurs sens puisqu’elle est à la fois une fausse religieuse et un vrai diable, une possédée malgré elle et une incroyante qui dispute des dogmes en forgeant ses propres idées, enfin la rédactrice d’une vie donc elle est à la fois l’actrice et la patiente, selon qu’elle assume ou non les actions que les diables lui font faire et les idées qu’ils lui suggèrent*”, en Houdard, «*Una vie cachée les diables...*», *op. cit.*, p. 12.

²⁷⁷ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 73-74: “*Estant venue plus auant, que l’on me parloit de me faire recevoir le corpus Domini, & eux l’ayans en grande detestation, me vindrent à tourmenter, & encore d’auantage me menaffer d’en faire plus, qu’ils ne me menaffoient, si ie consentois de le receuoir: me faifans promettre, que quand ie l’aurois, que i’en vserois selon leur confeil. Et estant du tout à eux, me feirent donner ma langue à l’vn d’eux, à fin qu’estant deuant le prestre, ie ne pourrois finon parler autant que bon leur sembleroit : faifant toufiours mes confessions selon leur volonté.*”.

aún tomaba parte en la ceremonia de Corpus Christi. Esto significaba que, a pesar de su estatus de endemoniada, no había sido rechazada ni expulsada de la vida del claustro, en gran parte debido a la ignorancia de sus superiores acerca de los pactos e ingestas anticuarísticas que ella mantenía con los diablos, alianzas que más adelante descubrirían. En esto también hay una reminiscencia a los terrores y ansiedades provocadas por el acecho de las brujas; después de todo, el temor más profundo que las autoridades religiosas cristianas de la época tenían era el ocultar dentro de sus fieles a verdaderos demonílatras y profanos que demostraban tener una conducta ejemplar en público pero que a su vez se relacionaban con espíritus malignos, para hacer fechorías a espaldas de la comunidad de devotos.

Como se muestra en la fuente, la eucaristía generaba rechazo en los demonios que la habitaban y, por extensión a través del pacto, en la religiosa. Es común que en los relatos católicos sobre endemoniados, los entes espirituales malignos sientan un rechazo por la eucaristía –objeto que traía de nuevo al mundo a la presencia real de Cristo bajo la forma del pan– similar al aborrecimiento que les generaba la hipostasis de la divinidad encarnada, y que quedó registrado en el nuevo testamento.²⁷⁸

Los depravados ángeles caídos que la habitaban daban muestra efectiva de la sacrofobia que les causaba la hostia consagrada. Ahora bien, ocurría también algo bastante llamativo: a pesar de que el sacramento de la comunión les daba repulsión, instaron a Jeanne a seguir asistiendo a la misa y continuar recibiendo la oblea ácima. Ella le entregaba su voz a uno de los demonios cuando se presentaba a comulgar frente a los preladados, encargándose tal diablo de poner en acción la escena de simulación. Era evidente que estas criaturas demoníacas tenían un objetivo concreto al instar a la joven, pese al rechazo que les causaba la hostia, a seguir participando en la sacramental ceremonia. Nos comenta la fuente:

Estando así totalmente alienada de la Iglesia Católica y teniendo el consentimiento para tomar la primera hostia, encontré que estaba muy apenada de que todas las

²⁷⁸ En la mayoría de los relatos neotestamentarios sobre posesión diabólica y exorcismo crístico existe un factor común, a saber un profundo rechazo por la figura humanizada de la divinidad en Jesús. Esto es visible en Mateo 8, 16; 8, 28-34; 10, 1; 12, 23-28; 17, 15-20; Marcos 1, 24; 6, 7; 7, 25; 9, 24; 16, 17; Lucas 8, 28; 9, 1; 9, 40; 11, 20. Para una historia del exorcismo en los tiempos de Cristo, véase Graham Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.

veces que yo fuera a tomar la Comunión, al quitarla de mi boca, temiera el ser vista por la gente.²⁷⁹

Los perversos demonios invasores eran los ideólogos de un plan sistemático que implicaba la burla y la profanación de la eucaristía. Tal fechoría sería llevada adelante por la ambivalente monja y estaría tutelada por los malignos. En su autobiografía ella relató: “Llegando ante el altar, y habiendo recibido la Hostia en la boca, de inmediato me retiré por el costado y arrojé la hostia fuera [de mi boca] por la molestia y el dolor que ellos me hicieron en la garganta, y así arrojé [la hostia] en mi pañuelo.”²⁸⁰

El *modus operandi* que utilizarían los demonios con el fin de conseguir hostias para profanar devenía directamente del uso de la voz y el cuerpo de Jeanne por parte de uno de los demonios que la poseía, justo cuando se encontrara frente al sacerdote que le daba el sacramento ya consagrado. Así, usando las palabras correctas, en un extraño acto de ventriloquía satánico orquestado por los diablos, conseguirían los panes suficientes y necesarios para el malévolo plan de corromper la eucaristía.

De esta forma, en dicho tiempo y lugar, se materializaba uno de los miedos que el discurso demonológico había logrado instalar desde hacía por lo menos ciento cincuenta años: el profundo temor de que el sacramento eclesiástico sea violado, ya no por sujetos ajenos a la comunidad como el judío o el hereje medieval, sino por parte de supuestos cristianos que daban una muestra pública de devoción pero que en privado renegaban de la fe y mantenían tratos perversos con ángeles malignos.²⁸¹ Jeanne Féry era una de estas demonólatras impuras, una enemiga interna que, cual quinta columna, amenazaba desde el interior del universo cristiano a uno de los dogmas fundamentales de la doctrina.

Develamos así que la actitud de simulación de una vida cristiana orquestada por Jeanne tenía un objetivo sobreentendido: conseguir hostias para profanar. La finalidad de que la monja mantenga una fingida y aparente devoción estaba orientada a que se mantuviera próxima al santo sacramento para robarlo y mancillarlo a pedido de sus demonios poseedores. En privado, ella ya había renunciado a las prácticas cristianas y, por medio de juramentos escritos a manera de pacto e ingestas diabólicas, prometió no

²⁷⁹ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 75: “*Estant donc du tout aliénée de l'Eglise Catholique, ayans eu ce consentement pour la premiere hostie, trouuois que ce m'estoit grande peine, que toutes les fois que ie iroys à la Communion, de l'offer de ma bouche, craignante d'estre veuë des gens.*”.

²⁸⁰ *ibid.*, p. 74: “*Estant venue deuant l'autel, & ayant receue l'Hostie en la bouche, incontinent estant retirée de costé, la tiray hors, pour la moleste & douleurs lesquelles ils me faisoient à la gorge, & la iectay en mon moufchoir.*”.

²⁸¹ Este miedo era común en las situaciones de posesión y brujería. Stephens, *Demon Lovers...*, *op cit.*, pp. 209-210; Tauset, “Brujería y Eucaristía” *op. cit.*, p. 71.

creer nunca más en la religión en la que fue educada; en público (frente a sus hermanas y los sacerdotes) daba muestra de ser una devota monja que, a pesar de su estado de invadida espiritualmente, seguía intentando participar de manera activa en las liturgias y actividades establecidas para las casas conventuales. La finalidad era atentar contra el sagrado objeto.

B) Jeanne Féry, antagonista de la eucaristía: entre la velada profanación de la hostia y la explícita resistencia a la doctrina de la presencia real

En este apartado nos concentraremos en describir la puesta en práctica y la ejecución formal de los planes demoníacos que Jeanne Féry siguió al pie de la letra para mancillar la eucaristía. Luego de que estas macabras confabulaciones sean descubiertas por los sacerdotes, analizaremos las actitudes de profunda resistencia que la monja mostró hacia la doctrina de la transustanciación dentro del convento y fuera de él.

Como hemos expresado en el apartado anterior, a pesar de recibir la contraeucaristía y de haber signado pactos con los demonios, Jeanne Féry siguió dando una impostada muestra de piedad al respetar las liturgias cristianas. De todas estas, la consagración de la hostia –sagrado pan que se robaría para mancillar en privado a expreso pedido de sus demonios– era la más importante. Tal como suele suceder, al celebrarse una misa, la poseza recibió la hostia en la boca pero, debido al dolor que le generaba –producto del rechazo causado en los diablos que la habitaban– la había escupido en un pañuelo blanco. Luego de que esto ocurriera, nos comenta que “habiendo retornado a la vivienda, tomé un lienzo blanco, muy delicado, y la puse en ella: todo hecho a punto de su consejo: entonces ellos querían que yo la golpeará en un lugar profano, pero tras haberla colocado en dicho lienzo, la Hostia fue transportada detrás de mí, por virtud divina”.²⁸²

Nos queda claro aquí que la aversión a la doctrina sacramental iba de la mano de una repulsa al alimento crístico. No sólo había hecho carne las dudas, las objeciones y el particular rechazo que los demonios le habían hecho sentir por la eucaristía: también tomó partido y trabajó para la demoníaca asociación ilícita que había conformado con sus inmateriales invasores para robar y defenestrar hostias. De esa forma, como nos

²⁸² Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 74: “*Estant retournée au logis, prins vn linge blanc, fort delicat, & la mis dedans: toutes fois point de leur conseil: car ils vouloient que ie la frappasse en vn lieu prophane, l'ayant mise en ce linge, l'Hostie fut transportee arriere de moy diuinement.*”.

cuenta la propia Jeanne, “yo tenía siempre santas Hostias, las cuales yo profanaba de todos lados.”²⁸³

Los diablos poseedores la estaban haciendo copartícipe de su delictivo plan de mancillar hostias. Cabe recordar que la sola presencia frente al sagrario generaba una profunda aversión en los seres espirituales. Sin embargo, a pesar de que la hicieron rechazar en su corazón a la doctrina de la comunión, instaron a la joven a que comulgue y reciba las hostias consagradas con el fin de deshonrarlas y ultrajarlas. No contentos con ello, la aconsejaron que golpeará el pan sagrado en un lugar profano. De esta forma, Jeanne fue exhortada a demostrar el odio por la comunión de una manera mucho más profunda y apóstata que la de simplemente renunciar al cristianismo.

Más adelante, agrega: “y como yo tomaba en consideración la reverencia que veía que los otros concedían a ese Sacramento, me maravillaba: y les preguntaba qué podía ser eso, y cuanta simpleza había en adorar a la pequeña cosa.”²⁸⁴ A pesar de que en su corazón había rechazado las doctrinas sobre la comunión, la reverencia que sus compañeras cristianas manifestaban por el sagrado objeto no dejaba de causarle maravilla. Tal vez, la devoción expresada por las otras monjas de la casa conventual hicieran que Jeanne comenzara a dudar de si estaba en lo correcto al rechazar la eucaristía y oponerse a ella. Incluso tal vez pensara que no estaba bien robar y denostar en secreto a los sagrados panes.

Como sea, los diablos que la poseían profundizaron el desprestigio hacia la eucaristía, dejándola en el lugar de una pequeñez sin sentido y declarando que adorarla era una verdadera simpleza. Eso alimentó aún más el sentimiento de perplejidad que sentía la religiosa.

No contentos con estas dudas de la monja, los demonios buscaron involucrarla más y más en sus fechorías. En privado la exhortaban a perpetrar una profanación absoluta y cabal de la hostia, haciéndola –además– renunciar a la vida cristiana y a todas las devotas ceremonias católicas, e intercambiando estas pias liturgias por verdaderos actos de idolatría.²⁸⁵

²⁸³ *ibíd.*, p. 92: “*i'auois toufiours des faintes Hosties, lesquelles ie prophanois de tout costé.*”

²⁸⁴ *ibíd.*, p. 74: “*Et comme ie confiderois la reuerence, que ie voyois que les autres portoyent à ce Sacrement, m'efmerueillois : & leur demandois que ce pouuoit estre, & quelle simpleffe c'estoit d'adorer si petite chose.*”

²⁸⁵ *ibíd.*, pp. 75-76: “*Eux voyans, que contre eux ie desirois telle chose, estans attirez contre moy, blasphemans contre la sainte Hostie, me feirent encor, bonne espace apres, faire vn escript, par où ils me faisoient renoncer à ceste mefchante Communion des Chrestiens, & ce faux Dieu, lequel ils adoroient comme vn mefchant mis en vne croix : & aussi au saint sacrifice de la Messe : & que toutes & quantes fois que ie le verrois leuer en la Messe, pour l'adoration que ie luy ferois, ce feroit de lui cracher au*

Ahora bien, es importante que recordemos que, mientras profanaba hostias, Jeanne Féry participaba asiduamente en los diabólicos ritos contrasacramentales que antes hemos descrito. El emplazamiento de estas ceremonias anti-eucarísticas guardaba una similitud con la liturgia católica, intercambiándose los objetos y espacios. El otorgamiento de este contra-sacramento demoníaco no era suficiente para los espíritus malignos que la habitaban y que tenían por objetivo final la defenestración eucarística, por eso hacían que la religiosa participara de ambas ceremonias. De hecho, anti-comunión y mancillamiento de la eucaristía eran dos caras de la misma moneda.

Más adelante, Jeanne Féry deja expresado de manera explícita cuál sería el plan que los demonios habían urdido con respecto a la hostia. En primer lugar, le hacían retirar la oblea de la boca de la joven y esconderla. Una vez que encontraba un espacio de comodidad la hacían tomarla y propinarle toda suerte de injurias e improperios. Pero no sólo quedaba esta actitud de odio a eucaristía en una expresión oral por parte de Jeanne, sino que la animaban también a pronunciar su animadversión de manera física, al arrojarla al suelo y pisotearla.²⁸⁶ Se hace visible aquí un aspecto de las narrativas construidas y endilgadas a los enemigos de la eucaristía desde la Edad Media; el hollar en el piso el sagrado alimento.²⁸⁷ Más adelante, veremos repetidos otros de estos *topos* propios de los relatos ficcionales sobre la constante amenaza a la hostia que tenía ya varios siglos al momento de ocurrir el *affaire Féry*.

Los demonios la instigaban a realizar diversos actos de explícito rechazo a la comunión. La finalidad era llenar de oprobio al sacramento y, también, a otros objetos de la vida cristiana. Por ello, cuando ella había escondido una hostia:

vifage secrettement, en l'iniuriant, blasphemant, & faisant ietter mes yeux sur l'Hostie, à fin de luy monstrier qu'en despit de tous les Chrestiens, ie luy faisois telle iniure, leur promettant dès alors d'adorer leurs dieux, & observer toutes leurs ceremonies, en chacune forte qu'ils voudraient."

²⁸⁶ *ibíd.*, pp. 88-89: "*Et comme il falloit tousiours que ie receusse la sainte Communion avec mes sœurs, m'auoient pour cela en grande detefiation : & me faisoient souuent retirer hors de ma bouche, & la cacher en quel que lieu secret, & avec commodité me la faisoient prendre avec iniures, & en leur preface me la faisoient souuentesfois blasphemer, & avec es grands blasphemes me la faisoient souuentesfois rapper en terre, à fin de marcher deffus. Mais iamais ie n'auois la force de leuer mon pied, pour luy faire ceste iniure : me faifans cracher apres luy. Toutefois ie sçay, que ie ne l'ay iamais fceu attaindre, & que la saintté Hostie estoit tousiours garantie de quelque grande clarté. Et que quand ils la voioient, hurloient, & se retiroient arriere du lieu, avec tremblement & frayeur si grande, que ie demourois toute estonnee."*

²⁸⁷ Rubin, *Gentile Tales...*, *op. cit.*, pp. 61-62. Esto también está reseñado en Carlos Espí Forcén, "Cristianos y judíos: imágenes instigadoras de asesinatos rituales y profanaciones de hostias en la baja Edad Media", en María de los Ángeles Delisau Jorge, Marta Rodríguez Padilla, Francisco Javier Pueyo Abril y María de los Reyes Hernández Socorro (eds.), *La multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura: XVI Congreso Nacional de Historia del Arte*, Las Palmas de Gran Canaria, Anroart Ediciones, 2006, pp. 637-644.

Ellos me aconsejaron que experimentara el poder de Dios, haciéndome tomar la parte de la Santa Cruz, la cual había escondido detrás de mí, y una hostia santa, y me dijeron que lo crucificaría de nuevo, para hacerle más vergüenza y decepción. Y eso fue lo que hice. Tomando la madera, poniéndola en un aparador y con instrumentos que me brindaron, enlacé a la sagrada Hostia con mucho oprobio, diciéndole que sí era el verdadero Dios que lo demostrara y que no se dejara atormentar así de fácilmente. Y sabiendo que yo estaba haciendo esto con tanta crueldad y con tan gran desdén, y con tantas blasfemias, de las cuales no sabían satisfacerme, les hacía decir: sostengo a ese buen Dios más malvado que los ladrones que habían sido colgados con él. Porque no sabía como considerar que Dios hubiera sido puesto en una cruz.²⁸⁸

El desprecio por el madero de tormento del Cristo, objeto de veneración de los cristianos,²⁸⁹ se hizo manifiesto en ese burlesco momento específico y también cuando – según nos cuenta la monja– la hicieron tomar “la pieza de la santa Cruz, con gran odio, y con grandes blasfemias me la hicieron pisotear y decir muchas de otras injurias”.²⁹⁰ También maldecían “y blasfemaban a la Virgen María, y ellos le daban los más malvados nombres, tema que no es posible tocar por escrito, por la maldad que hay en ellos”.²⁹¹

Los pretéritos relatos sobre sujetos que hoyan la cruz nuevamente nos remiten a los dos enemigos por excelencia del cristianismo: el judío medieval y la bruja temprano-moderna. Era muy común que en las narraciones de la Baja Edad Media se acusara a los enemigos del cristianismo de blasfemar contra el objeto que cargó el cuerpo de Cristo. Los ataques contra este sagrado artefacto demostraban a las claras el rechazo que los judíos sentían por los elementos de la liturgia católica.²⁹²

²⁸⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 89: “*Et me conseillèrent d'expérimenter la puissance de Dieu, me faisant prendre la piece de la S. Croix, laquelle i'auois caché arriere de moy, & vne sainte Hostie, & dirent que ie le crucifierais encore vne fois, pour luy faire plus de honte & de despit. Ce que ie feis. Et prins le bois, & le mis sus un buffet, & avec instrumens qu'ils me bailloient, attachay la sainte Hostie avec tant d'opprobres, luy difant, Que c'estoit le vray Dieu, qui le monstroeroit, & ne se laisseroit point ainsi facilement tourmenter. Et scay que ie le faisois avec si grande cruauté, & avec si grand desdaing, & tant de blasphemes, desquelles ne se scauoient raffasier de me les faire dire : tenant ce bon Dieu plus meschant que les larrons, lesquels auoyent esté pendus avec luy. Car ie ne scauois confiderer qu'un Dieu le fust laiffé mettre en vne croix.*”

²⁸⁹ Sobre la importancia de la cruz en la temprana modernidad, véase Richard Viladesau, *The Triumph of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Renaissance to the Counter-Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 183-281.

²⁹⁰ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 81: “*la piece de la sainte Croix, avec grande detestation, & avec grands blasphemes me la faisant fouller aux pieds, & dire beaucoup d'autres iniures.*”

²⁹¹ *ibid.*, p. 89: “*Et blasphemans la vierge Marie, & luy donnans les plus meschans noms, qu'il n'est possible les toucher par escrit, pour la meschanceté qui est en eux.*”

²⁹² Rubin, *Gentile Tales...*, *op. cit.*, p. 61; Robert C. Stacey, “The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth-Century England”, *Speculum*, (67:2), 1992, p. 265.

En los albores de la modernidad, el estereotipo de enemigo de los símbolos cristianos va a ser signado a las brujas. Los manuales de demonología que todos los protocolares actos de inversión que llevaban a cabo los demonólatras, nos cuentan también de brujas y brujos que pisotean cruces en señal de renuncia al cristianismo. Ejemplo de ello es que ya en el *Fornicarius* (1435-1437) de Johannes Nider († 1438),²⁹³ se cuenta que unas brujas que vivían en la diócesis de Lausana adoraban a un diablo que las instaba a pisotear cruces en secreto.²⁹⁴ De allí en más el tópico de brujas hoyando crucifijos sería uno de los motivos comunes de la literatura sobre el complot de seguidores de Satanás.²⁹⁵

Al complacer a los demonios y atar a la hostia consagrada al crucifijo, la actitud que la monja Féry mostró era por demás blasfema y anticatólica. Sin embargo, una cuestión es digna de ser mencionada. La hostia ligada a un pedazo de cruz demostraba, en una primera instancia, que los demonios homologaban y equiparaban el cuerpo físico de Cristo con el cuerpo eucarístico transubstanciado. En este sentido, en una coyuntura de dudas y escepticismo sobre la verdad o no de la presencia real y material, los demonios –aunque de manera burlesca y completamente blasfema– confirmaban que la presencia de ese Dios malvado estaba encerrada en la hostia consagrada.

Los demonios estaban oficiando, a su manera, de comprobadores de los dogmas de fe del catolicismo. Por tal razón, se crucificaba al pan consagrado; porque la hostia era ni más ni menos que el mismísimo Jesucristo a quien los espíritus malignos querían hacer “transitar” –de forma bufonesca– nuevamente el suplicio. Los demonios, al conminar a Jeanne a hacer eso, revalidaban el dogma de fe que se había establecido en Letrán y que se había reconfirmado en Trento.

Habiéndose confirmado irónicamente por los mismísimos demonios que en la eucaristía estaba la presencia real, estos la instaban a cometer muchos otros sacrilegios contra tal objeto hierofánico. Jeanne misma cuenta, más adelante, que los demonios la compelieron a acuchillar la hostia. Al hacerlo, empezó a derramarse un caudal

²⁹³ Personalmente, para comprender la vida de Nider me ha servido el capítulo titulado “The Life of Johannes Nider” del antes mencionado libro de Bailey, *Battling Demons...*, *op. cit.*, pp. 11-29.

²⁹⁴ Bailey, “The Medieval Concept...”, *op. cit.*, pp. 429-431.

²⁹⁵ Tiempo después de que Jeanne Féry concluyera su posesión, hacia el 1610 y en la ciudad de Milán específicamente, se publicó un manual de demonología que profundizaría estas cuestiones. Nos referimos al *Compendium maleficarum* de Francesco Maria Guazzo. En dicho libro hay un grabado altamente sugestivo: adoradores de Satán (en este caso brujos varones) están pisando una cruz. Esta referencia me hubiera sido imposible de reconstruir sin la lectura de Lara Apps and Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2003, p. 79.

incalculable de sangre: no cabía ningún género de dudas, se trataba del cuerpo de Cristo.²⁹⁶

Esa vieja narrativa sobre el asalto a la hostia por parte de enemigos de la fe era recuperada aquí como demostración de la existencia de un verdadero peligro. La respuesta que dio la hostia no se hizo esperar: luego de ser acuchillada y sangrar, llenó de gran claridad el cuarto y se transportó al sagrario con los demás panes consagrados.

Walter Stephens comenta que la recuperación de esta historia de apuñalamiento de hostias tiene una resignificación importante a fines de la Baja Edad Media: mientras que el judío medieval laceraba hostias consagradas porque era profundamente escéptico de que este objeto se convirtiera milagrosamente en Cristo luego de la consagración, la bruja temprano-moderna zahería los panes sacramentales por una antitética razón; creía fervientemente que la oblea, luego de la elevación sacerdotal, se transformaba milagrosamente en el verdadero cuerpo de la Divinidad y, justamente por eso, la profanaba.²⁹⁷

Notamos una doble actitud aquí: por el lado de los demonios la burlesca confirmación de que los panes consagrados eran el propio Cristo; en contrapartida, podemos observar cierto escepticismo y fascinación en Jeanne Féry quien se preguntaba si es que el objeto de la comunión tenía verdaderamente el poder que decían los cristianos. Los demonios parecían estar conscientes de la transubstanciada naturaleza del objeto hierofánico y, debido a ello, proponían su mancillamiento.

François Buisseret nos relata cómo fue la recuperación de esta hostia lacerada por la punta del cuchillo:

Y sucedió que el 5 del mes de julio de 1584, entre las ocho, y las nueve de la noche, se le devuelven siete [hostias], divina y honorablemente. Entre las cuales estaba una, la que había recibido una apuñalada al costado, encontrando en el lugar de la perforación una mancha de sangre. Estando todas estas siete hostias

²⁹⁶ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 92: “*L'ayant en mes mains en quelque linge ie montay en haut : & estant la, me la feirent ofter hors du linge, moy difans : Tu ne cesses de demander & enquester la puissance de ceste petite chose : à ceste heure en nostre preference, & en despit de luy, & en le detestant, & renyant encore derechef, & que iamais tu ne le soustiendras en ton corps, nous recommandons que tu ayes a tirer ton cousteau, & que tu luy frappes au trauers : & tu voiras la petite puissance qu'il a de foy deffendre, & moins de puissance que nous. Car il n'y a icy si petit en ce lieu, que si tu le frappois, il se vengeroit & s'eleveroit contre toy. Lors tiray mon cousteau, avec une fermeté, & le frappay à fon costé. Ayant donné ce coup, incontinent le sang bouillonna hors, & incontinent la chambre fut remplie d'une grande clarté enuironnant ceste sainte hostie, laquelle hostie diuiment a esté transportee de ceste place, au lieu la où les autres estoient.*”

²⁹⁷ Stephens, *Demon Lovers... op. cit.*, pp. 214-215.

escondidas en un lino fino y blanco, acomodado en sus diversos pliegues. Así en el primer pliegue estaban las seis y en el segundo la séptima sola, teñida de sangre.²⁹⁸

Tal como en el relato bíblico en el que el Cristo es atravesado por una lanza, de la lacerada hostia consagrada había manado un caudal incontinente de sangre. De esta manera, tanto Jeanne Féry como uno de sus superiores eclesiásticos podían dar fe de las marcas físicas que se habían operado en el pan transformado en Cristo.

Ahora bien, el profundo rechazo que sor Féry sentía por la eucaristía trascendió el espacio puramente privado. Mediante los lenitivos eclesiásticos y el propio poder de la hostia –algo que analizaremos en el próximo apartado– se descubrieron los acuerdos establecidos entre demonios poseedores y la joven, la ingesta de alimentos antieucarísticos por parte de la religiosa y los sistemáticos planes de mancillamiento y agravio al pan consagrado que en secreto había ejecutado la monja. Esto hizo que los sacerdotes se percataran del profundo odio que Jeanne sentía por las doctrinas católicas, en general, y por la comunión, en particular. A pesar de estar inmiscuida, como cómplice, en un plan sistemático de profanación de la eucaristía, los miembros de la corporación eclesiástica siguieron administrándole la hostia consagrada, la reeducaron en la doctrina cristiana y le permitieron seguir participando de las ceremonias y liturgias católicas, dentro y fuera del convento. Frente a estas devotas prácticas, la endemoniada se manifestó reticente y contestataria.

Aunque sus pactos fueron develados y los planes diabólicos quedaron al descubierto, Jeanne Féry siguió manifestando una actitud inconformista ante los sacramentos; sobre todo, el de la comunión. Las impugnaciones a la doctrina que sus demonios le habían impuesto, demostraron hacer mella en las conductas, actitudes, pensamientos y opiniones de la monja.

Pasemos a ver la oposición que Jeanne Féry manifestaba a las doctrinas sacramentales frente a las autoridades del convento:

El 24 de dicho mes [mayo de 1585], estando prevenido el Señor Arzobispo en la lectura del Catecismo, en su cuarto capítulo, en el artículo que toca la doctrina del Sacramento del altar, la Monja se exhibió en extremo reticente y dura, debatiendo la materia por entrelazamiento de razones y disputas de error, contra el dicho

²⁹⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 13-14: “*Et aduint que le 5. du mois de Iuillet 1584, sur les 8, à neuf heures du soir, luy en furent rendues sept, diuinement & honorablement. Entre lesquelles estoit vne, laquelle auoit esté percée d'un coup de cousteau au costé, y ayant à l'endroit de la perceure, vne tache de fang. Estant toutes icelles sept hosties enclofes en vn linge fin et blanc, accommodé par diuers plys. Dont au premier ply estoient les six, & au fecond la septiefme seule, & teincte de fang.*”

Arzobispo. El cual sorprendido de ver en ella una inusual propensión a la contienda, e incapaz de ceder a la verdad, no se privó de recurrir a los medios más diversos, para persuadirla de que no se dejara confundir con tales falsas y mentirosas doctrinas, que no generan sino discusiones y vanas murmuraciones: sino que, de buena voluntad, se dejara persuadir y cautivar su espíritu en la obediencia de Jesucristo.²⁹⁹

La joven monja rechazaba profundamente la principal liturgia cristiana en su totalidad. Luego de que quedara claro su lamentable estado espiritual y se considerara necesario que se le asignara una cuidadora permanente (rol cumplido por la experimentada sor Barbara Dervilliers), el arzobispo Louis de Berlaymont “se resolvió a proponer el catecismo del Señor Pedro Canisio, padre de la Sociedad de Jesús, traducido en francés, para que en primer lugar aprendiera a leer el dicho Catecismo.”³⁰⁰ La enseñanza de estas doctrinas básicas de la fe cristiana estaría en manos del mismísimo de Berlaymont. Pero sucedió que, al llegar al análisis del cuarto capítulo de la obrita pedagógica del jesuita Canisius, comenzaron los problemas con la joven.³⁰¹

²⁹⁹ ibíd, p. 52: “*Le 24. dudit mois, étant parvenu le Sieur Archevesque en la lecture du Catechisme, au quatriesme chapitre, à l'article qui touche la doctrine du Sacrement de l'autel, la Religieuse s'exiba fort retifue & dure, debattant la matiere par entrelacement de raisons & disputes d'erreurs, contre ledit Archevesque. Lequel estonné, que contre sa coustume il la voyoit addonné à contention, sans sçavoir acquiescer à la vérité, s'aduisa d'vsar de moyens diuers, pour luy persuader de ne se vouloir amuser à telles faulses & menfongeres doctrines, qui n'engendrent que queftions & vains babils : ains plustoft volontiers l'escouter, & captiuer son esprit en l'obeiffance de Iesus Christ.*”.

³⁰⁰ ibíd, p. 45 “*Je resolut de luy proposer le petit Catechisme de M. Pierre Canisius, pere de la société de Iesus, traduit en François, pour premierement l'apprendre à lire ledict Catechisme.*”.

³⁰¹ Dos de los esfuerzos más grandes que la Iglesia Católica llevó adelante luego de la implosión del ecúmene cristiano en la modernidad (producto de la aparición de fes cristianas adscriptas a la Protesta) fueron el de rediseño de los sistemas de organización de las estructuras eclesiásticas y la reconfiguración de los dispositivos pedagógicos para la enseñanza del credo romano. Los principales precursores de estas innovaciones católicas fueron los Jesuitas, quienes utilizaron una doble práctica misional del tipo externa (dirigida, por medio de la predicación, a las comunidades que habitaban fuera de Occidente y que por ello desconocían el credo cristiano romano) e interna (destinada a recatolizar territorios en disputa con los novedosos credos protestantes que aparecieron desde la primera mitad del siglo XVI en territorio europeo). Esta voluntad de reconquista de las fes católicas fue pensada, ensayada y puesta en funcionamiento en el ya mencionado Concilio de Trento (1545-1563). La amenaza que representaban las teologías reformadas para los adeptos a lo obediencia papal, obligó a que en tal reunión de obispos se fijaran de manera ordenada y estructurada los dogmas de fe de la Iglesia, como así también las condiciones necesarias para que la catequesis y la enseñanza generalizada de la recta doctrina se impartieran de manera clara, sencilla pero firme. Tal urgencia pedagógica fue suplida por los novedosos manuales de catecismos que se confeccionaron para que las autoridades religiosas pudieran entender mejor el credo y luego de ello, llevaran adelante un proceso de instrucción y educación a la feligresía. A pesar de que existen varios catecismos católicos, dos de los más conocidos que se producen en la Alta Modernidad –el *Catecismo de Párrocos* y el *Catecismo Mínimo*– son el subproducto de esta intestina guerra confesional, teológica y pastoral que la Iglesia Católica postridentina lleva adelante para combatir el Protestantismo. Agradezco a mi colega Clara Roig la explicación sobre la importancia de estos manuales en el siglo XVI, como así también las recomendaciones bibliográficas que me ha brindado. Para una historia acerca de los catecismos tridentinos, véase Pedro Rodríguez y Raúl Lanzetti, *El Catecismo Romano, fuentes e historia del texto y de la redacción: bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566)*, EUNSA, Pamplona, 1982; José Martín Giménez Ribes, *Un*

Antes de analizar tal resistencia de la religiosa Féry, es importante recordar quien fue el escritor del catecismo que la reeducó. Pedro Canisio († 1597) fue un fraile ignaciano, campeón del universo contrarreformado y un escritor avezado de estas novedosas obras de pedagogía ortodoxa.³⁰² Entre 1555 y 1558 redactó tres catecismos a pedido del emperador Fernando I. Uno de esos fue el *Catecismo para párvulos* o *Catecismo Breve* del año 1558.³⁰³ Tal texto se utilizó para educar nuevamente a Jeanne. Allí se exponen, de manera ordenada los siete sacramentos y su significado. El punto a disputar por la joven fue el sacramento del altar, es decir la presencia real en la eucaristía.

El catecismo de Canisio explica cinco verdades sobre este sacramento: la primera es que el mismísimo Cristo se contiene en la hostia luego de que un sacerdote legítimo consagra el pan y el vino en la ceremonia de la misa; segundo, la conversión efectiva de estos alimentos en cuerpo y sangre de Jesucristo por medio del milagro de la transubstanciación; en tercer lugar, se remarca la adoración correspondida que se debe prestar ante tales objetos consagrados que son ni más ni menos que la presencia divina materializada nuevamente en este mundo; la cuarta, es el rol de ofrenda y sacrificio por

catecismo para la Iglesia Universal: Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985, EUNSA, Pamplona, 1987.

³⁰² Petrus Canisius, S.J. († 1597) fue un teólogo y sacerdote Jesuita neerlandés, campeón de la Contrarreforma en los territorios del Sacro Imperio. Su actividad pastoral e intelectual estuvo orientada, durante toda su vida, a combatir a los protestantes (tanto luteranos como calvinistas). Para una reconstrucción cronológica de vida y obra de este santo católico, véase San Pedro Canisio, *Autobiografía y otros escritos* (Versión y comentarios de Benigno Hernández Montes, S. J.), Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2004; la colactánea de estudios editados por Rainer Berndt, S. J. (ed.), *Petrus Canisius SJ (1521-1597): Humanist und Europäer*, Berlin, Akademie Verlag, 2000; y el ya clásico de Figgis, J. Neville, “Petrus Canisius and the German Counter-Reformation” *The English Historical Review*, (24:93), 1909, pp. 18-43.

³⁰³ Durante las sesiones conciliares en Trento, en 1545, se remarcó con insistencia a obispos y prelados que dedicaran ingentes esfuerzos en dar una correcta instrucción a los fieles. Ello llevó a la necesidad de contar con renovados instrumentos de enseñanza de la doctrina. Se encontró para ello una solución doble: por un lado la redacción –a manos de una comisión nombrada por Pío V– del *Catecismo Romano* o *Catecismo para Párrocos* que estaba destinado a la correcta formación de los plebanos y, por otro, la escritura de la *Suma* de la Doctrina Cristiana, un catecismo que fuera un compendio claro y ordenado de los puntos principales de la doctrina cristiana romana para laicos y catecúmenos. Esta obra fue encomendada, ni más ni menos que, por el Pontífice, el Emperador Fernando I e Ignacio de Loyola a Claudio Jayo S.J. y a Canisius en el año 1552. Muerto Jayo, Canisius pudo terminarla recién para el año 1555, publicándola en la ciudad de Viena en donde era docente universitario. En 1556 publicó el *Catecismo Mínimo*, una versión simplificada de la *Suma* que fue traducida a gran cantidad de lenguas vernáculas. Dos años más tarde, publicaría en Colonia el llamado *Catecismo Breve*, orientado a la enseñanza en los colegios jesuíticos. Estos tres catecismos, la *Suma*, el *Mínimo* y el *Breve*, tienen la misma estructura y esquematización expositiva, aunque el contenido y su complejidad varían (siendo la *Suma* el más extenso y el *Breve* el más sencillo). Para una bibliografía centrada en los catecismos de Canisio, véase Ruth Atherton, “Peter Canisius and the Development of Catholic Education in Germany, 1549–97”, *Studies in Church History*, (55), 2019, pp. 145-160; Rafael Zafra Molina, “La Suma de Canisio. Catecismo del Concilio de Trento”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, (24), 2015, pp. 311-330; Hilmar M. Pabel, “Peter Canisius and the Protestants A Model of Ecumenical Dialogue?”, *Journal of Jesuit Studies*, (1:3), 2014, pp. 373-399; Paul Begheyn, *Petrus Canisius and his catechism. The History of a Bestseller*, Nimega, Museum Het Valkhof, 2005.

los pecados de los hombres que tiene la ceremonia de la eucaristía; en quinto y último lugar, el recibimiento de la comunión, observada en base a lo que la fe y los mandatos que la Iglesia enseñan. Respecto a esta última, se aclara que los laicos son merecedores de recibir a Cristo bajo la especie de pan, mientras que los sacerdotes debían comulgar con ambas especies, siendo este un verdadero marcador diferencial entre los miembros que pertenecían al orden sagrado y los que no.³⁰⁴ Tales eran las ortodoxas enseñanzas encerradas en la obrita de Canisio.

A modo de contextualización, nos parece importante aclarar que en el proceso antes mencionado de la Contrarreforma, los catecismos se instauraron como los medios de enseñanza de corpus doctrinal más efectivos y eficaces. En un contexto de extrema enemistad con los credos reformados, la corporación teológica católica hizo un esfuerzo por fijar una ortodoxia frente a las críticas que esgrimieron los hombres de la Protesta en términos teológicos. El mismísimo Concilio de Trento (1545-1563) dictaminó la importancia de la escritura de estos opúsculos de enseñanza básica del credo romano y fue el impulsor de su promoción y publicación. La finalidad de estos manuales era contrarrestar el efecto nocivo que la difusión de la teología calvinista y luterana había generado sobre los fieles que habitaban en el suelo católico. Se podría pensar a estos catecismos como una respuesta al avance de las confesiones rivales.

³⁰⁴ *Catecismo trilingüe del P. Pedro Canisio, Teólogo de la Compañía de Jesús*, (traducido al español del texto original en Latín por D. Joseph Goya y Munian), Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1798, pp. 48-51: *¿Quántas son las cosas principales necesarias á saberse acerca de la doctrina de la Eucaristía? Cinco; la primera, es la Verdad de ella: Ia segunda, la Conversion del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de CRHISTO: la tercera , la Adoracion debida, la quarta, su Oferta: la quinta y postrera , el recibimiento del mismo Sacramento , que llamamos Comunión. ¿Cuál es la Verdad acerca del Sacramento de la Eucaristía? Esta; á saber, que CRHISTO verdadero DIOS y HOMBRE se contiene verdadera y enteramente en este Sacramento, y está presente á nosotros luego que el Sacerdote legitimamente ordenado hubiere consagrado el pan y el vino con aquellas misteriosas palabras enseñadas por CHRISTO. ¿Cuál es la Conversion que se hace por las palabras con que consagra el Sacerdote este Sacramento? Es, que por esas palabras, obrándolo así CRHISTO, el pan y el vino se convierten en el Cuerpo y Sangre del mismo SEÑOR, pasando de una sustancia á ser otra: y de esta manera vienen á faltar el pan y el vino en la Eucaristía. ¿Cómo debe ser adorado este Sacramento? De la misma manera que CRHISTO SEÑOR, DIOS eterno; al qual reconocemos estar allí presente. Y por tanto le veneramos con devota reverencia de cuerpo y alma, como es debido. ¿Porqué este Sacramento se considera oferta? Porque es el sacrificio y la Ofrenda limpia de la Ley nueva, que á los sacrificios sangrientos de la ley Judaica les sucede sin derramamiento de sangre; la qual se celebra y ofrece en la Misa por los Fieles así Vivos, como difuntos. De aquí es, que no solo reciben los Fieles la Eucaristía, sino que tambien es Sacrificio que se ofrece cada día por los Sacerdotes, segun costumbre perpetua de la Iglesia, en continua memoria de la Pasion y muerte del SEÑOR, y por el perdon de los pecados. ¿Qué se debe observar en el recibir este Sacramento? Lo que la Fé y la autoridad de la Santa Madre Iglesia enseña; y es, que al Christiano , que no es Sacerdote , le basta el recibir á todo CRHISTO bájo la sola especie de pan: y que de eso se sigue , que quien le recibe dignamente, alcanza mucha gracia de DIOS, como tambien la vida eterna , que es el fruto verdadero y cumplido de este Sacramento: y tanto mas eficaz, quantas mas veces se repite dignamente la sagrada y saludable Comunión.*

El hecho de que Jeanne Féry fuera re-educada en la fe con esta obrita destinada a contraponerse a las doctrinas que negaban la presencia real, confirma nuestra tesis de que la joven monja, con su contumaz actitud en lo que respecta a la eucaristía, podía ser percibida por las autoridades religiosas del convento no sólo como una poseída sino, también, como una hereje o incrédula (cuando no una filocalvinista), prestándole demasiada atención a los errores, las falsas y mentirosas doctrinas que los protestantes habían expresado y que sus demonios le habían contado. De tal forma, la confirmación del poder de la hostia como sacramento sagrado de la Iglesia representaría una réplica – orientada a cerrar el debate confesional– tanto a una joven confundida por los diablos, como así también a cualquiera que dudara de la presencia de Cristo en el pan ácimo.³⁰⁵

La reacción de la religiosa frente a tales instrucciones fue inmediata: se mostró dura y reticente a aceptar estas enseñanzas de la mano del mismísimo arzobispo. Incluso, comenzó a contender con él, centrándose en aquellos puntos doctrinales que generaban murmuraciones y habladurías, y que no eran más que falsedades y mentiras desde la perspectiva católica. Es interesante que en el extracto antes citado de la fuente, de Berlaymont resalte que la actitud de Jeanne Féry fuera rayana con la desobediencia. El hecho de que discutiera de manera enconada sobre cuestiones sacramentales con la máxima autoridad religiosa que había en el convento –y también en la región, si tenemos en cuenta que el arzobispo tenía poder señorial sobre ese territorio diocesano al que pertenecían las *Sœurs Noires*– nos clarifica por demás la resistencia brutal por parte de la monja a uno de los aspectos centrales de la ortodoxia postridentina, a saber, la eucaristía.³⁰⁶

Pero su actitud anti-sacramental no terminaba allí. Descubiertas sus alianzas diabólicas, la joven persistió en manifestar ese rechazo de manera cotidiana dentro de las paredes del claustro y los demonios que la habitaban potenciaban esta actitud

³⁰⁵ Al respecto, comenta Brian P. Levack “*The main function that Catholic exorcisms served during the Reformation era was to prove that Catholics, unlike Protestants, were able to cast out demons. Protestants claimed that Catholic exorcisms were magical and superstitious as well as ineffective. [...]. As the one true Church established by Christ, it alone could perform miracles, the most spectacular being exorcism. Exorcism also served as a means to verify the truth of Catholic doctrine, especially the real, substantial presence of the body of Christ in the Eucharist.*” (cito en *The Devil Within*, op. cit., p 85). Reforzando esta idea, Sarah Ferber menciona que “*Yet such public and affective displays were crucial features of the religious wars, and the periods of uneasy peace between them. It was as one among a range of such devotional displays that public exorcism of the possessed came to the fore as a way for Catholics to show divine approval for their side, visibly and repeatedly. When Catholic exorcists were presented with sufferers whose bodies were said to be totally taken over by demons, they were given an opportunity to show the miraculous power of the panoply of Catholic devotional forms*” (cito en *Demonic Possession...*, op. cit., p. 5).

³⁰⁶ Ferber, *Demonic Possession...*, op. cit., p. 24.

provocativa. Con todo, los sacerdotes y sus múltiples confesores no dejaron de administrarle las enseñanzas sobre la doctrina, como también el redondo pan consagrado.

Pero las actitudes anti-eucarísticas de la monja no se resumían en la profanación planificada de la eucaristía, ni tampoco en la pública resistencia a la liturgia sacramental frente a las autoridades del convento. También demostraba un profundo rechazo por aquellas pías ceremonias que se habían establecido para las reivindicaciones de la eucaristía y su adoración, emplazadas en la comunidad cristiana extramuros al convento.

Hemos mencionado en los apartados anteriores que durante la celebración de Corpus Christi la completa comunidad de fieles tenía la posibilidad de hacer acto público de su fe y adorar, por fuera del edificio parroquial, a la hostia consagrada. Esta festividad también se llevaba a cabo en la región de Hainaut en donde quedaba el convento de las *Sœurs Noires* y ello queda relatado en lo que Jeanne Féry escribió luego de su posesión. Cuenta ella:

Entonces esos malvados diablos, llenos de fanatismo, me solicitaron el beneficio de hacer aún más grande la molestia contra Dios, una que yo no había hecho aún. Viendo otra vez la procesión pasar por delante de la casa donde me tenían, y siendo llamada para adorar el Santísimo Sacramento, yo no seguí el consejo de mi compañera que me llamó para verlo desde abajo, sino que subí a lo alto, a fin de tener medios para blasfemarle a mi gusto. Viendo a la gente con luces, en actitud reverente, me maravillé mucho que tanta gente y de gran calidad se tomara la molestia de seguir la cosa, la cual me era abominable. Porque me hubiese contentado de soportar todos los tormentos del mundo que adorar una sola vez esa Santa Hostia. Y al verla pasar me comencé a reír, a burlarme, insultar y blasfemar. Y me dije a mí misma que eso que los cristianos adoran, se deja llevar por los hombres, y tan vergonzosamente que siempre en forma de un hombre todo desnudo, y tendido en una cruz: y le atribuyen toda villanía y malicia: y me dijeron estos demonios malvados la ocasión que Dios estuvo puesto así en una cruz todo desnudo, estaba para atraer al mundo a toda malicia y obscenidad, con él. Sin embargo en esta hora, lo confieso y lo adoro y lo reconozco con todo honor y reverencia: creyendo firmemente que es mi Dios y abjurando y detestando a estos malvados diablos.

Descendiendo, le pregunté a otra persona, que estaba cerca de mí, ¿por qué había descendido antes de que el Sacramento pasara? Me respondió que no tenía la locura de los cristianos, y que él adoraba al Dios en las alturas, pero no al Dios que llevaba en sus manos y que no era posible que Dios bajara del cielo y que todavía este aún en este mundo y se dejara llevar por hombres, que esto es imposible. Y discutiendo mucho tiempo los dos, acordamos bien juntos, y que la forma del pan no podía devenir en Dios por la simple palabra de los hombres, detestando y aborreciendo a los sacerdotes quienes usaban esos sacrificios y que engañaban así a la gente simple. Estando muy

feliz de haber encontrado tal persona, la cual estaba según mi opinión, y que todavía había algunas personas, las cuales adoraban también al similar Dios, afirmándome sobre el decir de los diablos, que todas las personas adoraban a Dios según su voluntad.³⁰⁷

En el contexto de profunda división confesional que vivía el mundo cristiano de finales del siglo XVI, la celebración de la ceremonia de Corpus era muy significativa: funcionaba como un marcador identitario de la comunidad católica de Mons; era la procesión de devotos que reivindicaban el poder hierofánico del sacramento de la eucaristía, cuyo acceso de gracia devolvía a los fieles ni más ni menos que la presencia real del propio Cristo post consagración y durante la liturgia.³⁰⁸ Frente a este cortejo, Jeanne Féry era incitada por los demonios a actuar como una hereje, cuando no como una incrédula o una filoprotestante, y a comulgar con aquellos postulados teológicos y filosofías escépticas que negaban el dogma de la transustanciación.³⁰⁹

Esta actitud de burla hacia la hostia y la completa seguridad de que era un error el creer en la presencia real, justamente confirmó la existencia de un ataque directo a

³⁰⁷ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 90-91: “Encor ces mesfehans diables remplis de forcenierie m'ont folicitee d'auantage de faire encore plus grande moleste contre Dieu, que ie n'auois encore fait. Voyant que quelque autre fois la proceffion passer par devant le logis, là où ie me tenois, & estant appellee pour adorer le S. Sacrement, toutesfois n'enfuiuant point le confeil de ma compagnie, qui m'appelloit pour le regarder d'embas, ie montay en hault, à fin d'auoir moyen de le blasphemer à mon aise. Voiant le peuple avec lumiere, avec toute reuerence, m'esmerueillois fort, que tant de gens & de si grande qualité prenoient la peine, de fuiure la chose, laquelle m'estoit si abominable. Car i'eusse esté contente d'endurer plustot tous les tourmens du monde, que d'adorer vne seule fois ceste saincte Hostie. Et la voiant passer commançay fort à rire, & me mocquer, iniurier, blasphemer. Et disois en moy mesme, Que cestuy que les Chrestiens adorent, le laissoit porter des hommes, & si honteusement que tousiours en forme d'un homme tout nud, & estendu en vne croix : & luy attribuois toute vilainie & meschanceté : & me disois ces mesfehans diables l'occasion que Dieu estoit ainsi mis en vne croix tout nud, estoit pour attirer le monde à toute meschancete & paillardise, avec luy. Ce que toutesfois à ceste heure ie le confesse, & l'adore, & le recognois avec tout honneur & reuerence : croyant fermement que c'est mon Dieu, abiurant & detestant ces mesfehans diables.

Estant descendue en bas, demanday à vn autre personnage, lequel estoit aupres de moy, pourquoy c'estoit, qu'il estoit descendu deuant que le Sacrement fust passé? Me respondit, qu'il n'auoit point la folie des Chrestiens, & qu'il adoroit le Dieu d'en haut, mais non point le Dieu, qu'on portoit en ses mains : & qu'il n'estoit possible que Dieu descendoit du ciel, et qu'il seroit encore en ce monde icy : & qu'il se laisseroit porter des hommes, que c'estoit chose impossible. Et disputans longs temps à deux, nous accordasmes fort bien par ensemble : & que la forme de pain ne pouuoit deuenir Dieu, à la simple parole des hommes : detestant & abhorrans les prestres, qui vsoient de tels sacrifices, & qui trompoient ainsi les simples gens. Estant fort ioyeuse d'auoir trouue telle personne, laquelle estoit selon mon opinion, & qu'il y auoit encore des personnes, lesquelles adoroient ainsi semblable Dieu, m'affirmant alors sur le dire des diables, que toutes personnes adoroient Dieu selon leur volonté.”

³⁰⁸ Este tipo de prácticas eran comunes desde principios de la Baja Edad Media, pero habían adquirido otro significado al calor de los novedosos problemas interconfesionales que ocurrieron en la temprana modernidad. Al respecto, nos ha sido muy útil la lectura de Miri Rubin, *Corpus Christi...*, op. cit., pp. 185-196.

³⁰⁹ Al respecto, nos ha servido la lectura de Christopher Elwood, *The Body Broken: The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 56-77.

efectividad de la fe y del dogma católico.³¹⁰ El desprecio que la joven monja tenía por la divinidad se volvió doble: rechazaba y defenestraba la materialización de Dios en el pan sacramental y se burlaba de la representación del martirio crístico, por medio de la crucifixión, diciendo que sus adoradores veneraban a un hombre desnudo y villano. Los demonios tomaron represalias contra la molesta presencia real en la eucaristía, al mismo tiempo que intentaron confundir a la religiosa y, mediante ella, a algunos miembros de la comunidad con la idea de que la hostia consagrada no era el cuerpo de Cristo en *stricto sensu*. Aunque los demonios le habían confirmado, burlonamente, que Dios estaba en la eucaristía, la joven seguía confundida sobre tal punto y continuaba confundiendo a todo aquel que tratara con ella.

En tal extracto de la fuente se observan algunos tópicos interesantes. En una ciudad-frontera de la fe católica se llevaba a cabo una procesión que tenía como elemento central al Santísimo Sacramento. La importancia de la hostia fue recreada por la población de una ciudad que, en última instancia, representaba el confín de la verdadera fe católica. La mismísima marcha tras el elemento eucarístico reafirmó ese lugar limítrofe que ocupaba Mons en el complejo entramado interconfesional. Aunque las procesiones eran muy comunes desde la era medieval,³¹¹ la coordenada tempo-espacial en la que se estaba realizando había logrado resemantizar el sentido y objetivo de dicha práctica, otorgándole elementos de redención al mismísimo tejido social de tal comunidad aldeana, debido a que sus habitantes de a pie se erigían como campeones y defensores del credo católico post-tridentino, en un liminar contexto de amenaza protestante.³¹² La centralidad que adquirió el culto eucarístico fue rechazada por la joven monja, quien decidió retirarse hacia otra posición, lejos del cortejo, en donde lo siguió observando. En tal soledad se empezó a burlar de esta práctica llevada a cabo por los fieles, riéndose de la eucaristía. El diálogo que mantuvo con un hombre que pasaba por allí, también, fue muestra de que las propias comunidades se veían divididas hacia adentro por las querellas teológicas.³¹³ Tanto la religiosa confundida por los demonios

³¹⁰ Al respecto, nos ha servido el análisis de Isabelle Brian, “Catholic Liturgies of the Eucharist in the Time of Reform” in Wandel (ed.), *Eucharist in the Reformation...*, *op. cit.*, pp. 185-204.

³¹¹ A este respecto, es interesante consultar el estudio ya ampliamente citado de Miri Rubin, *Corpus Christi...*, *op. cit.*, pp. 31-46.

³¹² Al respecto, véase Robert J. Daly, S.J. “The Council of Trent”, in Wandel (ed.), *Eucharist in the Reformation...*, *op. cit.*, pp. 159-185.

³¹³ En tales espacios sociales no sólo existían problemáticas ligadas a la teología, sino también eran visibles ciertas nociones de escepticismo popular, como veremos más adelante. Todo ello contribuyó a la conformación de una *praxis* de la religiosidad que no siempre estuvo avalada por los cánones confesionales dominantes.

que acrecentaban sus dudas sobre el milagro eucarístico, como aquel sujeto pasajero que criticaba a los católicos y sus prácticas religiosas estaban tomando partido por una visión escéptica sobre el dogma de fe de la transustanciación, postura que los dejaba, desde una mirada católica, entre la mismísima teología protestante y la blasfemia. Tal conducta, también, era rastreable en la actitud que adoptó Jeanne al burlarse no sólo del sacramento de la hostia, sino además de la adoración a la imagen de Cristo en un crucifijo y de la misa.

El relato no nos dice más nada sobre el misterioso sujeto con el que Jeanne mantuvo un diálogo en la vía pública. Tampoco se vuelve a mencionar su presencia en otra parte de la fuente. Al parecer, este encuentro fue del orden de lo casual. Pero este acontecimiento fortuito no deja de ser muy sugerente. En unas cuantas frases, esta persona le comentó a Jeanne Féry que no creía ni en la transustanciación ni en el milagro de la eucaristía. Este supuesto dogma no era otra cosa que una mentira que los líderes religiosos de la Iglesia sostenían para engañar a las personas. Con esta breve descripción de sus creencias, todo parece indicarnos que estamos en presencia de un calvinista.

El rechazo a las doctrinas católicas y el profundo encono contra el orden sacerdotal fueron algunas de las ideas propias que el reformador noyonés había esgrimido en materia teológica. El sujeto de nuestra fuente expresó similares críticas y no mantuvo sus diatribas al catolicismo en privado. Ni bien encontró a una persona dispuesta a dudar de los principales puntos de la doctrina romana hizo público su encono hacia esta religión, volviendo copartícipe a la joven endemoniada de sus ideas y opiniones.

Es interesante remarcar otra cosa más: en ningún momento este pasajero individuo confesó abiertamente ser hugonote o adherir directamente a las ideas de Calvino. Solamente dejó entrever sus filiaciones religiosas a través de sus opiniones sobre la hostia consagrada, la procesión de Corpus y la crítica a los miembros del orden sagrado. Más interesante aún, es que en ningún momento la joven Féry haya relacionado a este sujeto con una actitud filoprotestante. No lo hizo al concluir el encuentro con dicha persona, tampoco, más adelante, cuando redactó su confesión y mucho menos cuando presentó su autobiografía para ser publicada.

Sin embargo, es notoria la conclusión a la que llegó la religiosa una vez que esta herética persona se marchó de enfrente de ella. Se puso en extremo contenta porque este encuentro le confirmaba lo que los diablos poseedores le venían diciendo hace tiempo: que cada uno puede adorar a Dios como quisiera, según su voluntad. También, el

bienaventurado intercambio que mantuvo con ese crítico de las liturgias católicas le sirvió para reconfirmar, felizmente, que todavía existía todo un conjunto de personas que, a pesar de las parafernalias y los rituales que llevaba a cabo la Iglesia de la obediencia romana, servían a la Divinidad según sus propias reglas.

De esta forma, podemos sugerir que la monja Féry se alegraba sobremanera por caer en cuenta de que existían un grupo de hombres y mujeres que, de manera subrepticia pero organizada, rendía su culto a Dios pero no bajo lo estipulado por el paradigma posttridentino. Evidentemente, estaba refiriéndose a un hecho bastante peculiar: dentro del contrarreformado confín católico de Mons había grupúsculos de herejes que, al parecer, por las ideas esbozadas por el misterioso visitante que interceptó Jeanne Féry, se identificaban abiertamente con la fe calvinista.

Gracias al magistral estudio de Éric Mahieu contamos con algunas pistas para reconstruir la circulación de las ideas reformadas en la ciudad de Mons durante todo el siglo XVI. Encontramos rastros e influencias del luteranismo en la capital de Henao entre los años 1525 y 1548. Los principales acusados de difundir la novel herejía eran algunos acaudalados artesanos habitantes del burgo y clérigos que habían abandonado el orden sagrado. En ese periodo, se consolidó una pequeña comunidad de reformados que fueron duramente reprimidos. Si este espectro de heresiarcas estuvo dominado por hombres y mujeres que adherían a los postulados del reformador germano, podemos datar que hacia 1554 florecieron novedosas ideas calvinistas en la región y las ejecuciones de sus practicantes. Cabe destacarse que en todos los Países Bajos Españoles el Tribunal del Santo Oficio fue la institución encargada, de manera sistematizada, de reprimir y extirpar a los protestantes.

Ahora bien, pese a este contexto de violencia confesional y represión el calvinismo fue escalando posiciones y cobrando pública notoriedad en la ciudad de Jeanne Féry. Esto generó un trasvase poblacional efectivo entre Mons y las reformadas ciudades de Estrasburgo, Frankfurt y Ginebra. Además, los ciudadanos monteses recibían predicadores y simpatizantes de la ciudad francesa de Valenciennes (emplazamiento repleto de calvinistas).³¹⁴ Durante el decenio que va entre 1550 a 1560, los seguidores del

³¹⁴ Valenciennes fue, durante las Guerras de Religión (1562-1598), un verdadero escenario de violencia confesional entre los bandos hugonotes y católicos. Hacia el año 1566, por ejemplo, en la ciudad se vivió un profundo proceso de iconoclasia llevado adelante por los sectores calvinistas de la ciudad, los cuales atacaron las imágenes y objetos de culto católicos del burgo. Al respecto, me ha servido la lectura del capítulo escrito por Yves Junot, “La ville divisée par les violences confessionnelles. L’iconoclasme à Valenciennes en 1566”, dans Irène Cagneau et Pierre-Jacques Olgner (eds.), *Divisions urbaines. Représentations, mémoires, réalités*, Stuttgart, Ibidem, 2017, pp. 123-144.

reformador francés se reunían de manera solapada y a espaldas de la comunidad. En estas pequeñas congregaciones, leían la Biblia y meditaban entre ellos acerca de las ideas confesionales a las que adherían. Pero a partir de la radicalización de los conflictos entre los hugonotes y los católicos en la década subsiguiente –enfrentamiento que encontró su epítome en las famosas *beeldenstorms* neerlandesas en donde los reformados iconoclastas destruían con tremenda furia las estatuas, imágenes y reliquias católicas—³¹⁵ los cenáculos calvinistas de Mons salieron a la luz y comenzaron a visibilizarse frente a todos los habitantes del burgo. Estos grupos tomaron una fuerte presencia irrumpiendo en los espacios públicos: deambulaban por las calles todas las noches cantando salmos y luego destruyendo vírgenes. Entre 1563 y 1566, se atrevieron incluso a congregarse al aire libre varios centenares de calvinistas vernáculos en los bosques de Ghlin, uno de los frondosos *hinterlands* que rodeaban Mons. Estas convenciones fueron reprimidas fuertemente por las autoridades católicas regionales, las cuales encarcelaron a estos cismáticos asamblearios con apoyo de la Inquisición.³¹⁶

Pero fue el inicio de la Guerra de los Ochenta Años lo que asestó un golpe brutal a las actividades de estos reformados. La violenta militarización del conflicto confesional obligó a que el calvinismo, en dicho territorio, volviera a la clandestinidad absoluta. La última gran batalla pública que libraron los seguidores de la reforma en Mons fue la antes mencionada toma de la ciudad en 1572 –comandada por la familia de Orange y compuesta militarmente por franceses protestantes escapados de las Guerras de Religión y autóctonos calvinistas—. Pero el subsiguiente asedio y triunfo de las tropas hispanas significó la recuperación del burgo por el bando monárquico y, en última instancia, una victoria cabal de la obediencia católica. Consecuentemente, este logro de la fe posttridentina se tradujo en la aniquilación completa del protestantismo foráneo y local,

³¹⁵ Esta furia protestante contra las imágenes y los objetos de culto católicos asoló la región de los Países Bajos Españoles con mucha fuerza, sobre todo, a fines de la década de 1560 y comienzos de 1570. Una primera aproximación a las *beeldenstorms* neerlandesas se puede encontrar en “Time, Space, and the City: Iconoclasm in Ypres, Ghent, and Antwerp”, cuarto capítulo del libro de Peter Arnade, *Beggars, Iconoclasts, and Civic Patriots: The Political Culture of the Dutch Revolt*, Ithaca and New York, Cornell University Press, 2008, pp. 126-165. Otro artículo que me gustó mucho y fue muy clarificador respecto a este mismo tema es el de Violet Soen, “The Beeldenstorm and the Spanish Habsburg Response (1566-1570)”, *BMGN - Low Countries Historical Review*, (131:1), 2016, pp. 99-120.

³¹⁶ Me hubiera sido imposible entender cómo funcionó la Inquisición en los Países Bajos Españoles de no haber leído atentamente el artículo de Leandro Martínez Peñas, “La legislación de Carlos V contra la herejía en los Países Bajos”, *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, (16), 2012, pp. 27-61.

como también así en la estipulación de un férreo control de las autoridades territoriales sobre cualquier rebrote de ideas calvinistas en la región.³¹⁷

La represión sobre los reformados no implicó, necesariamente, su extirpación y subsiguiente desaparición. Jeanne Féry y el misterioso sujeto que se encontró en la calle, sin mencionarlos abiertamente, dan fe de su existencia. La propia monja habla de un grupo de personas que compartía estos postulados, razón que nos lleva a pensar que dentro de la masa gran masa poblacional que vivía en Mons, todavía y a pesar de la victoria católica, seguía habiendo calvinistas. La imposición militar de la *fides* romana en la ciudad no era razón suficiente para lograr desmontar a los grupos de fervientes defensores del credo reformado que estaban ocultos en la clandestinidad.

Consideramos imperioso volver a destacar algo ya dicho: en ningún momento se vincula a estos grupos con el protestantismo. El enemigo teológico por excelencia del credo católico, aquel que desde 1560 había ganado notoriedad pública y que en 1572 había tomado por asalto la ciudad, no es mencionado directamente en ningún momento ni por sor Féry ni por el Archidiácono Buisseret. La omisión resulta por completo evidente e intencional. Es imposible que, al relatarse que existían personas dentro de la comunidad que negaban la transubstanciación, enfatizaban la naturaleza espiritual del Cristo, descreían del sacerdocio y consideraban a las parafernalias católicas como una verdadera locura, no se los denomine como protestantes calvinistas o, como solía hacerse en el universo francófono de la época, hugonotes. Consideramos, entonces, que esta supresión referencial al bando rival estaba orientada a exacerbar las diferencias entre ambas fes apelando a un recurso retórico particular y efectivo: la negación del otro confesional. Tal elipsis, lejos de ser un descuido editorial, una falencia en la escritura, o un olvido involuntario, era una poderosa construcción discursiva orientada a la denostación y descrédito de los protestantes. Al mismo tiempo, constituía una

³¹⁷ Éric Mahieu « Le protestantisme à Mons des origines à 1575 » dans *Annales du Cercle archéologique de Mons*, Mons, Masquiller, t. 66, pp. 129-248. Algo que me pareció interesante de mencionar es que la segunda mitad de este estudio hace una reconstrucción cronológica de los monteses perseguidos por su fe calvinista, reponiendo los nombres y apellidos de los mismos. Al parecer, un común denominador a todos ellos es que la mayoría de los nombres de pila de los reformados eran extraídos de la Biblia (específicamente del antiguo testamento). Esto me permitió descubrir que gran parte de las investigaciones microrregionales que buscan desentrañar las subrepticias andanzas y actividades clandestinas de los hugonotes en territorios católicos francófonos durante la temprana modernidad, prestan una gran atención a los nombres de pila registrados en los archivos y actas de nacimiento: al toparse con un patronímico familiar que repite de manera desmesurada una cantidad de nombres propios tomados de las Sagradas Escrituras nos permite intuir que tal linaje era adepto a los postulados de la Protesta. Para el caso global de toda la región valona en la que quedó emplazada la ciudad de Mons, me ha servido consultar el brillante texto de Maurice-Aurélien Arnould, “Les noms de personne en Hainaut au XVIe siècle”, *Nouvelle revue d'onomastique*, (5-6), 1985, pp. 43-65.

exacerbación del catolicismo como única religión verdadera mencionada en el registro escrito. Cualquier persona del periodo, que leyera atentamente el discurso confeccionado por los sacerdotes y la monja, se daría cuenta de que en este pasaje (como en tantos otros) los escritores de la *Histoire admirable et veritable* se estaban refiriendo, aunque sin nombrarlos, a los hugonotes.

Por esa razón, consideramos a la historia publicada de las vivencias de Jeanne Féry como un verdadero artefacto cultural fabricado para injuriar, agraviar y deslegitimar a los miembros del bando confesional rival. Inscripto en un proceso histórico de agonal violencia religiosa, el registro de la *vitae* de la endemoniada fue otra de las tantas creaciones materiales que se confeccionaron para alimentar a la brutal maquinaria de intolerancia propia del periodo. La deshumanización de los calvinistas alcanzó, por lo menos en lo textual, una dimensión absoluta: ni siquiera eran dignos de mención explicitada.

Pero no solo se negó radicalmente a los hugonotes apelando a que los lectores notaran su presencia sin una sola mención en el texto, también se buscó asociar sus creencias con las ideas propias los demonios. La fuente lo expresa claramente: los diablos poseedores de Jeanne le decían a la monja que las personas debían adorar a Dios según su voluntad y no como les mandaba la Iglesia. Era un verdadero libertinaje, un exceso poco cristiano, una falta inconmensurable el hecho de que un grupo de personas sirvieran a la Divinidad según sus parámetros y no bajo las estrictas estipulaciones de las prelaturas católicas. Al poner estas palabras en la boca de los demonios, se buscó diabolizar de forma absoluta cualquier tipo de veneración que no se correspondiera con los postulados de la obediencia romana. Aunque decían reverenciar a la deidad de los cristianos, lo que hacían estos egoístas desviados era ni más ni menos que aceptar la satánica idea de que cada uno puede servir a la divinidad como le place. Al hacer esto, pecaban contra Dios y contra la única institución que él había habilitado como propia en la tierra: la Iglesia Católica. Lejos de servirle desinteresadamente, estaban participando de una ilícita asociación completamente contraria a los mandamientos divinos.

Debemos pensar el relato de este acontecimiento en una dimensión histórica. La propia Jeanne Féry fue hija de una generación desgarrada por el cismático efecto de las guerras religiosas.³¹⁸ Es probable que durante su vida se haya visto expuesta a los

³¹⁸ Sobre la sociedad y las Guerras de Religión en Francia, véase Barbara B. Diefendorf, “The Religious Wars in France”, in Ronnie Po-chia Hsia (ed.), *A Companion to The Reformation World*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 150-168.

intensos esfuerzos propagandísticos que cada uno de los credos produjo, con el fin de oponerse a sus enemigos.³¹⁹ Tan potente fue esa influencia que, incluso la publicación en prensa de las experiencias ocurridas en su caso de posesión, se vio directamente atravesada por problemáticas afines a las disputas confesionales, sirviendo en última instancia para profundizarlas. De allí, surgió que los zelotes católicos parisinos recuperaran la publicación de sus vivencias y penurias para usarlas como demostración del triunfo de la fe romana.³²⁰

Los demonios poseedores fueron más allá, incluso, de hacerla blasfemar frente a la procesión de Corpus Christi o de convencerla de que cada persona podía adorar a Dios como quisiera y según sus reglas. Jeanne Féry reconoce estar rodeada de gente “de bien”, personas que verdaderamente creían en las enseñanzas del catolicismo y en los puntos centrales de su doctrina. Como cabía de esperarse, esos sujetos devotos hablaban la verdad sobre el sacramento de la eucaristía: defendían la transubstanciación, respetaban y veneraban las hostias consagradas por el sacerdote, y participaban activamente en los rituales públicos que la comunidad de fieles realizaba en la localidad. Al vivir en un convento, la mayoría de sus compañeras femeninas de seguro tomaban parte de la festividad anual de Corpus, pero también de manera cotidiana se confesarían y comulgarían de la mano de Michel de Bavay, confesor de las *Sœurs Noires* de la región.

De esta manera, la monja poseída estaba completamente rodeada. Convivía cotidianamente con cristianos reverentes que respetaban las verdades católicas sobre la comunión. Esto, al parecer, hacía dudar a Jeanne Féry. Nos comentaba en su autobiografía, como vimos, que si ella viera algún signo u observara de manera fehaciente que la eucaristía tenía algún poder, ella no tendría problemas en adorarla junto a los ídolos que veneraba en secreto. Notamos nuevamente la ambivalencia en la joven religiosa. La monja oscilaba entre la denostación de la hostia, la duda sobre las doctrinas y prácticas cristianas que se establecieron alrededor de la misma, y el cuestionamiento sobre sus verdaderas potencias materiales.

La oscilación entre el desprecio por el alimento sacrificial y el escepticismo eran marcas propias de la conducta de sor Féry. Podemos decir que ella descreía profundamente de la transubstanciación y del milagro eucarístico, pero dudaba del poder de la hostia y del alcance del mismo en el mundo material. Reconocía que tenía

³¹⁹ Elwood, *The Body Broken...*, op. cit., p. 113.

³²⁰ Ferber, *Demonic Possession...*, op. cit., p. 33.

algún tipo de potencia y que incluso esta había hecho temblar de miedo y desesperación a los demonios que la habitaban. Cada vez que estos cuestionamientos aparecían, producto de lo que escuchaba de los buenos cristianos que la rodeaban, los diablos poseedores la castigaban y la obligaban a seguir los mandamientos que prefijaron para ella en los pactos firmados.³²¹

Ahora bien, no sólo la golpearon para que no escuchara a los devotos seguidores de Cristo y estos, con sus ideas, la hicieran dudar; sino que, además, le asignaron, también, una misión: debía desviar de su camino a los fieles creyentes que estaban cerca de ella. Tenía que convencer a los cristianos de que la acompañaran a adorar a sus falsos ídolos. Nuevamente, encontramos una actitud que la dejaba a medio camino entre la herejía y la conducta brujeril. La joven debía actuar como una infiltrada, una verdadera quinta columna, dentro de los muros de la fe. Detrás de una mascarada devoción, debía instar a otros cristianos a pecar y a cometer un crimen totalmente anticristiano: convertirse en idolatras. Si Jeanne lograba hacer esto, ella se volvería la más grande de todas las personas, según las promesas de sus demonios. En esta conducta desviada y anticristiana no se encontraba sola; existían en su comunidad personas que, como ella y sus demonios poseedores, pensaban que había que abandonar el credo de la obediencia romana. Por ello, nuevamente, se observa una homologación entre estas diabólicas ideas y cualquier práctica confesional ajena al catolicismo.

Ha quedado documentado el recorrido de la actitud anti-sacramental de Jeanne Féry. Participó en un plan sistemático de profanación a la hostia urdido por los demonios y perpetró atrocidades contra tal objeto sagrado, mientras consumía exvotos diabólicos. Manteniendo una conducta de aparente piedad, usó su rol de monja como un medio para hurtar los panes consagrados, deshonrándolos, mancillándolos, insultándolos y blasfemándolos, en su soledad, siendo siempre instigada por los espíritus malignos que la poseían,. No contenta con ello, y una vez que sus ardidés se descubrieron, fue más allá: rechazó a nivel doctrinal al milagro eucarístico al discutir sobre tal tema dentro del convento con las autoridades y, además, se burló públicamente de otros elementos

³²¹ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 91: “*Et comme ie hantois fouuent, & estois avec gens de bien, lesquels parloient de la vérité de ce Sacrement, avec si grande reuerence, confiderois que si i'en voyois quelque figne, que ie ferois contente de l'adorer avec mes autres dieux. Et comme ie me deuiſois familièrement avec les diables, lesquels diables quand i'efcoutois choſe contre leur volonté, me tourmentoient grieuement, & qu'il falloit que i'vſaſſe de leur conseil, & que ie m'obligeaſſe de faire ce qu'ils me commanderaient : Et qu'ayant faict ce qu'ils me diraient, que moy ſeule ie conuaincrois tous les Chreſtiens, adorans leurs faux dieux : & qu'ils m'eſleueroient la plus grande d'entre eux.*”

fundamentales de la liturgia como la Cruz y la procesión de Corpus, acordando públicamente con personas que denostaban la presencia real de Cristo en la eucaristía.

**C) “Por la presencia del precioso cuerpo de nuestro Señor, puesto en un corporal”:
la eficacia de la praxis sacramental eucarística en el *affaire Féry***

Si nos quedáramos con lo antes relatado, podríamos caer en la errónea cuenta de pensar a la *Histoire admirable et véritable* de Jeanne Féry solamente como un relato de vituperios a la hostia por parte de una herética y endemoniada monja. Pero esto no es así. La historia de Jeanne Féry es una historia triunfal, por lo menos desde una perspectiva católica posttridentina, acerca de la confirmación de la presencia real y la potencia sacramental de la eucaristía. El estado espiritual de la joven posesa fue revertido gracias a la intervención de las autoridades eclesiásticas y mediante las prácticas litúrgicas reafirmadas en Trento, en contra de los postulados críticos de la Protesta. De todas estas actividades, la comunión fue la más importante.

En este último apartado, nos concentraremos en reconstruir la eficacia que tuvo la eucaristía (acompañada de otros objetos y prácticas propias de la liturgia católica) para finalizar la posesión de Jeanne Féry y vencer, por completo, a los demonios. Este triunfo de la hostia tuvo un triple efecto: por un lado sirvió para demostrar de manera indudable e incuestionable la presencia real de Cristo en el pan consagrado por el sacerdote, frente a Jeanne y a cualquier otro que dudara del milagro transformista; contribuyó a reafirmar este aspecto central de la ortodoxia contrarreformada en el liminal marco geográfico y confesional de la ciudad de Mons; en último lugar, reconfirmó su efectividad y potencia al constituirse en el elemento trascendental que desbarató los malévolos planos urdidos por los diablos poseedores y permitió que se hicieran efectivos sus desalojos. De esta forma, con los demonios fueron también, por su parte, vencidos los protestantes, los herejes, los escépticos y los enemigos de la transubstanciación. Frente a los acontecimientos narrados, todos ellos debían rendirse ante el evidente y portentoso predominio del objeto eucarístico. Se logró, de esa forma, dirimir en el marco de lo material y lo visible un problema que tenía raíces metafísicas e invisibles.³²²

Veamos como la hostia fue fundamental para develar los pactos demoniacos que tenía Jeanne Féry:

³²² Del Olmo, *Legio...*, *op. cit.*, pp. 455-456.

Algunos de los mencionados pactos estaban encerrados y guardados en diferentes partes del cuerpo mientras que los enemigos guardaban en su poder los que estaban fuera [de ella]. Sin embargo dichos enemigos fueron forzados a restituirlos todos en el espacio de cuatro meses y diez días, de diversas maneras, y los que estaban guardados [dentro de su cuerpo], fueron devueltos a manos de los asistentes, por la presencia del precioso cuerpo de nuestro Señor, puesto en un corporal, y posado sobre su cabeza.³²³

Ya hemos hablado de los documentos legales que vinculaban a los demonios con la monja. Lo que nos interesa rescatar aquí es que la presencia real crística compelió a los demonios a rendir y restituir los pactos realizados con Jeanne en un periodo determinado de tiempo. El lugar en el que fueron devueltos es por demás sugerente: las manos de los asistentes espirituales que guiaban a la joven poseída. El causante de esta reintegración fue, ni más ni menos que, aquel pan ácimo consagrado que, vía elevación sacerdotal, traía a la tierra nuevamente en substancia a la Divinidad. Ese dios capturado en la ceremonia sacramental era el autor de la remisión de las alianzas diabólicas. Demostró un dominio y una superioridad de fuerzas que obligó y constriñó a los diablos a devolverlas ante el equipo de especialistas de la institución.

La potencia eucarística reforzaba, así, la jerarquía eclesiástica desnudando y visibilizando esas alianzas que los diablos habían hecho en secreto con la joven, haciendo manifiesto y publico aquello que se deseaba ocultar tanto en el cuerpo de la monja como en el poder de los demonios; demostrando, de tal forma, la efectividad de la comunión. Como declara la fuente, “la declaración de esos secretos, servirán para manifestar y extender por todo la gloria de Dios.”³²⁴

Pero había más:

En cuanto a los [pactos] que estaban fuera [de su cuerpo] habiendo revelado el lugar, donde deberían encontrarlos y tenerlos, y la hora para hacerlo: mientras continuaban con el Santo Sacrificio de la Misa, y junto a los exorcismos y otras plegarias y oraciones, fueron todas remitidas y reportadas.³²⁵

³²³ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 13: “*fuſdictes obligations aucunes eſtoient encloſes & enſermées en diuerſes parties du corps, & les ennemis gardoient les autres au dehors, en leur puiſſance. Neantmoins furent les fuſdicts ennemys forcez les reſtituer toutes, ſoubz l'eſpace de quatre mois & dix iours, à diuerſes fois, & celles qui eſtoient encloſes au dedans, furent rendues es mains des aſſiſtans, par la preſence du precieus corps de noſtre Seigneur, mis en vn corporal, & poſé ſus ſa teſte.*”

³²⁴ *ibid.*, p. 69: “*la declaration d'iceux ſecrets, ſeruiroit à manifèſter & extendre par tout la gloire de Dieu.*”

³²⁵ *ibid.*, p. 13: “*Et quant à celles de dehors, ayant aſſigné le lieu, où ils les deuaient remettre & rapporter, & donné l'heure pour ce faire : continuant le ſainct ſacrifice de la Meſſe, y ioinct les exorcismes & autres prieres & oraiſons, furent touſiours remiſes & rapportees.*”

Tal era el poder de la eucaristía que fijaba el lugar y el momento en el que debían ser remitidos los pactos. Aquí vemos incipientes prácticas de expulsión de demonios que, años más adelante, serían estipuladas en el *Rituale Romanum* (1614), rito estandarizado para realizar exorcismos que fue un subproducto del proceso de centralización administrativa y pastoral postridentina.³²⁶ Esta normativización de la praxis brindaba – por lo menos, en teoría– una absoluta justificación y legitimación al aparato eclesiástico y su relación con el mundo sobrenatural. Para llevar a cabo una expulsión de demonios exitosa, los prelados tenían a su disposición el uso de todos los elementos del aparato cúllico: las reliquias, la señal de la cruz, el agua bendita y la eucaristía.³²⁷ A pesar de que el caso Féry ocurrió unos treinta años antes de que se publicara este manual para párrocos y sacerdotes, podemos observar que la estandarización del rito tenía un correlato con algunos exorcismos previos que habían sido exitosos por la centralidad que en ellos había tenido la corporación sacerdotal y los elementos de la liturgia católica, reconfirmados luego de Trento.

El uso de agua bendita, de reliquias y de imágenes fueron los primeros remedios que los sacerdotes buscaron a su afección.³²⁸ El 1 de mayo de 1584, en memoria y honor de la virgen, Jeanne junto al arzobispo y sus superiores religiosos, visitaron la capilla de Saint Croix donde estaba el cuerpo de San Adrián,³²⁹ la citadina capilla del hostel de Liesses donde se encontraba el cuerpo de San Hermes,³³⁰ luego en Renay saludaron las

³²⁶ Acerca de la estandarización del *Rituale Romanum*, es imperioso consultar a Sluhovsky, *Belive not Every Spirit...*, *op. cit.*, p. 75. En el tercer capítulo de tal obra, se explican de manera detallada las vicisitudes que tuvieron las autoridades católicas en prescribir la praxis del exorcismo, ritual *ex opere operantis* que, como ya habíamos explicado anteriormente, pasó a pertenecer a un ámbito completamente reglado en lo legal, pero no siempre acatado. Tal es, según Sluhovsky, la historia de un fracaso por regular el exorcismo laico y eclesiástico: en toda Europa siguieron pululando exorcistas parainstitucionales, al mismo tiempo que los prelados siguieron usando antiguas compilaciones sobre la expulsión de demonios.

³²⁷ *Ritvale Romanvm Pavli V Pontifice Maximum Ivssv Editvm. Cum Coniurationibus ad fugendas tempestates et benedictione aquae, quae fit in Vigilia Epiphaniae, et alijs. Addita nvng formula Absoluendi et Benedicendi Populos, et Agros*, Venecia, 1679, pp. 191-193.

³²⁸ Durante la posesión de la monja Féry se usaron múltiples objetos de la liturgia católica para mejorar el estado espiritual y físico de la joven: exorcismos, agua bendita, reliquias, crucifijos, etc. Ahora bien, el objeto devocional más importante para el caso fue el uso de una imagen de Santa María Magdalena que la joven tenía en su cuarto desde que entró al convento. Tal objeto devocional mejoraba la salud de la endemoniada y le brindaba protección, a ella y a quienes la rodeaban.

³²⁹ San Adrián fue un mártir de principios del siglo IV. Para una biografía de San Adrián, véase Johann Peter Kirsch, “Hadrian”, *The Catholic Encyclopedia*, VII, New York, Robert Appleton Company, 1910, [on line], accessed 7 March 2020, <http://www.newadvent.org/cathen/01471a.htm>.

³³⁰ San Hermes o Hermes Mártir fue un mártir del siglo II. Para una biografía de San Hermes, véase David Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 191.

reliquias de Santa Aldegunda.³³¹ En todo este verdadero *tour* devocional, que duró seis semanas, la religiosa usó, además, algunos objetos de veneración tales como el brazo de San Adrián y las osamentas de San Cornelio³³² y San Cipriano,³³³ mientras los monjes le aplicaron agua bendita e incienso para que los demonios que la poseían, huyeran.

Sin embargo, de todos estos remedios eclesiásticos, la eucaristía era el más potente para vencer a los demonios. La materializada presencia real crística no sólo era la principal conductora para que se efectivizara la devolución de las obligaciones y pactos diabólicos: también restituía aquellas hostias que, en su odio, Jeanne Féry había robado antaño para mancillar. El número de panes sacrificiales que había hurtado era muy elevado y el canónigo Mainsent, quien los recibió, era responsable de saber qué hacer con ellas.

Y habiendo sabido que la tal Sor Jeanne Féry, para confirmar y ratificar las promesas, pactos, y alianzas, que ella había tratado, y había hecho con los dichos enemigos, había devuelto de diversas maneras, catorce santas y sagradas hostias: el canónigo Mainsent (a quien sólo este secreto fue declarado) tuvo que implorar la ayuda y la asistencia divina, para saber lo que agradecería a su majestad ordenar este hecho.³³⁴

Las plegarias del director espiritual de la joven poseída rindieron su resultado y permitieron la devolución de dichas hostias. El 5 de julio de 1584, se remitieron siete obleas (de las catorce en total) estando una de ellas acuchillada, como vimos antes. Exactamente cuatro meses después:

³³¹ Santa Aldegunda fue una santa del periodo merovingio. Para una biografía de Aldegunda, véase Herbert Thurston, “St. Aldegundis”, *The Catholic Encyclopedia*, I, New York, Robert Appleton Company, 1907, [on line], accessed 7 March 2020, <http://www.newadvent.org/cathen/01279a.htm>.

³³² San Cornelio fue un Papa martirizado por el Emperador Decio en 253 d.C. Para una biografía de este pontífice-mártir, véase John Chapman, “Pope Cornelius”, *The Catholic Encyclopedia*, IV, New York, Robert Appleton Company, 1908, [on line], accessed 7 March 2020, <http://www.newadvent.org/cathen/04375c.htm>.

³³³ San Cipriano, o Cipriano de Cartago, fue un obispo-mártir de la mencionada ciudad africana. Para una biografía de dicho prelado, véase John Chapman, “St. Cyprian of Carthage”, *The Catholic Encyclopedia*, IV, New York, Robert Appleton Company, 1908 [on line], accessed 7 March 2020, <http://www.newadvent.org/cathen/04583b.htm>.

³³⁴ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 13: “*Et ayant cogneu que la fufdicte Sœur Jeanne Fery, pour confirmer & ratifier les promeffes, pacts, & alliances, qu'elle auoit traicté, & iadis fait avec les fufdits ennemis, leur auoit baillé à diuerfes fois, quatorze fainctes & sacrees hosties : Le Chanoine Mainfent (auquel feul estoit ce fecret déclaré) feit deuoir d'implorer l'aide & affiftance diuine, pour cognoiftre ce qu'il plairoit à fa maiefté ordonner fur ce faict.*”.

Las otras cuatro hostias fueron entregadas el quinto día de septiembre de 1584, entre las ocho y las nueve horas de la noche y algunos días después las tres últimas envueltas en lino como las antes mencionadas.³³⁵

La reacción de los malignos frente a la recuperación de la eucaristía era verdaderamente tremenda y estremecedora:

Pero luego de la entrega de tales hostias, es como una cosa increíble de decir aquí los horribles gritos, y espantosos lamentos que lanzaron los furiosos malignos: dichos por la boca de la joven posesa, al Canónigo Mainsent Exorcista: “aquí los traen devuelta, están en camino, sentimos, que ellos se acercan, confundiéndonos y condenándonos antes que vengan: por lo que no podemos más sostener el peso, ni durar en su presencia”.³³⁶

Nuevamente se confirma la presencia real de Jesús en la oblea consagrada. La simple cercanía al sacramento horrorizaba y hacia contorsionar a los demonios que habitaban a la poseída, quienes gritaban de horror y se lamentaban. Esta truculenta imagen conserva una similitud con los relatos bíblicos en donde los demonios neotestamentarios no podían siquiera estar frente a la presencia de Cristo, debido a su gran poder y autoridad. Incluso, los diablos reconocieron que la eucaristía era el Dios de los cristianos justamente al momento de recuperarse los panes consagrados que Jeanne Féry profanó y ser posados estos sobre una mesa para su recibimiento. En tal ocasión, le dijeron los demonios a Mainsent (que era el único que sabía que la monja había robado y mancillado hostias) “¿piensas que es suficiente para mantener este secreto? Escríbele a tu Arzobispo; que él venga y las adore”.³³⁷

Veamos otro episodio relatado por la propia Jeanne Féry, donde se puede observar ostensiblemente la profunda sacrofobia que les producía a los demonios la cercanía con el pan consagrado. Cuando ella laceró el pan y la sangre comenzó a bullir de la hostia, los demonios se desesperaron por la presencia ante el objeto sagrado:

Entonces yo sorprendida, viendo esos grandes signos, y que todos los diablos con aullidos, estruendos, y temblores fueron retirados, y me habían abandonado:

³³⁵ ibíd, p. 15: “*Les quatre autres hosties furent rendues le cinquiesme de Septembre 1584, sur les huit à neuf heures du soir & aucuns iours après les trois dernieres enuelopees en linge comme le susdict.*”.

³³⁶ ibíd, p.14: “*Mais auant la rendition d'icelles hosties, c'est comme vne chose incroyable de dire icy les horribles cris, & espouuantes hurlemens que iectaient les furieux malings : difans par la bouche de la fille possedee, au Chanoine Maifent Exorciste : Voicy qu'on les rapporte, elles sont en chemin, nous sentons qu'elles approchent, confond nous donc, & condamne nous auant qu'elles viennent : car nous ne pouuons plus soustenir le poids, ny durer en leur prefence.*”.

³³⁷ ibíd, p.14: “*penfe tu estre seul suffisant à tenir cecy secret ? escriis le à ton Archeuesque : qu'il vienne & qu'il les adore.*”.

dejándome media muerta. Como jamás yo había oído en ellos aullidos tan terribles, ni en toda mi posesión: como el día en que las santas hostias fueron devueltas, por el poder de Dios, y de su Iglesia, yo comencé a llorar, y considerar que verdaderamente yo fui abusada, y que yo había sido seducida por los Diablos. Y considerando mucho ese gran signo, entré en desesperación.³³⁸

El evento maravilló a la joven religiosa por dos razones: por un lado, encontró una demostración física de la presencia real de Cristo en la eucaristía a través del incontinente caudal de sangre que brotaba de la oblea lacerada, siendo esto un signo concluyente acerca de la naturaleza del milagro previamente operado en la misma; por otra parte, también, pudo observar el efecto que esto tuvo en sus demonios. Estos entes malignos ya habían demostrado cierto tipo de aversión a la presencia eucarística, pero nunca de la forma en la que lo habían expresado en esta ocasión.

Las hostias profanadas no solo habían dado muestra de que contenían al Cristo, sino que también fueron reportadas a las autoridades religiosas encargadas del caso. El poder de la eucaristía había sido manifestado doblemente: por prueba física (mediante la sangre derramada); y por su facultad de mantener su sacralidad intacta (reportándose de manera misteriosa y por potencia divina ante los sacerdotes).

Los sentidos físicos de Jeanne Féry pudieron dar muestras de que, aquello que enseñaba el dogma de fe, era real. Ella había visto la sangre verterse desde la hostia lacerada; como, también así, había comprobado, en su mismo cuerpo, como los demonios se horrorizaban frente a este acto milagroso. Las dos fuentes de dudas (su profundo escepticismo y los diablos) quedaron clausuradas por el propio peso de la experiencia. Una vez más, se habían dirimido en el plano de lo real ciertos tipos de eventos, fenómenos y manifestaciones que ontológicamente estaban asociadas al orden de lo metafísico.

Pero la burla y la sacrofobia no fueron las únicas expresiones de confirmación demoníaca de lo verídico de la transubstanciación. Luego del portento antes analizado, los demonios le contaron la verdad a la joven monja:

Estando retirada al costado en otro lugar, de nuevo esos malvados diablos llenos de una ira, me dijeron que jamás ellos aguantaron tales tormentos y que hasta esta

³³⁸ ibíd, pp. 92-93: “*Lors moy-mefme estonnee, voyant ces grands signes, & que tous les diables avec hurlemens, bruymens, & tremblemens estoient retirez, & m'auoient abandonné : demeuray à demy morte. Car iamais ie n'auois ouy en eux tels hurlemens & si espouuantes, qu' alors voire en toute ma possession : finon le iour que les sainftes hosties furent rapportees, par la puiffance de Dieu, & de son Eglise, ie commençay à pleurer, & confiderer que vrayement i'estois abusée, & que i'auois esté seduict des Diabls. Et confiderant beaucoup ce grande signe, entray en defespoir.*”

hora ellos me habían engañado y seducido, y que yo había golpeado al verdadero Dios, el cual ellos mismos habían confesado: y que mi pecado era muy grande para ameritar el perdón, y que lo que yo hice era peor que un Judas, el cual solamente lo había vendido: y para olvidarse de eso se hizo colgar de un árbol.³³⁹

Luego de que la instaron a acuchillar las hostias en secreto, a mostrarse resistente a las doctrinas cristianas, a renunciar a la ceremonia de la comunión, los diablos reconocieron, por fin, la verdad: habían engañado y seducido a Jeanne, la habían hecho creer que ese objeto era impotente, que no se defendería ni presentaría resistencia ante sus sacrílegos actos de denostación.³⁴⁰

Esta revelación demoníaca era terriblemente funesta para la monja: había cometido un pecado imperdonable al mutilar y masacrar al Dios capturado en la hostia consagrada. Los diablos le pasaron a comentar que era imposible que ella obtuviera algún tipo de clemencia, ni de los miembros de la Iglesia ni de la mismísima Divinidad. Peor era su maldad que la del Judas bíblico, aquel Apóstol que decidió traicionar al Cristo vivo y entregarlo frente a las autoridades del Sanedrín, porque básicamente éste delató y vendió al Dios humanizado por treinta piezas de plata. Jeanne Féry siquiera hizo eso. Solamente, se dedicó, sin otro propósito que la malicia y la duda, a burlarse y vilipendiar con sus actos aberrantes a la eucaristía.

Los demonios depositaron toda la responsabilidad en ella. Su propia maldad era la que causó todo ese terrible problema. La monja se dejó seducir y, al hacerlo, cometió la más profunda de las irreverencias. De alguna forma, estos entes malignos asociados a la joven religiosa le comentaron que su pecado había sido el más terrible de la humanidad. Ante un error menor, pero similar, Judas Iscariote se colgó de un árbol. Ella debía, entonces también terminar con su vida, para evitar ser juzgada por otros humanos o para resistir tener que ser puesta, nuevamente, frente a la presencia crística. El sacrificar su alma no la libraría de sus culpas, pero le evitaría el escarnio público al que sería sometida una vez que sus maléficas actividades vieran la luz. Por eso, aceptó de buena

³³⁹ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 93-94: “*Estant retiree de costé en vne autre place, voicy derechef ces meschants diables remplis d'une rage, me dirent que jamais ils n'avoient enduré tels tourmens & que jusques à cest heure ils m'auoyent trompee & seduict, & que i'auoie frappé le vray Dieu, lequel eux-mesmes ils confessoient : & que mon peché estoit plus grand que de meriter pardon, & que i'auois faict pire qu'un Judas, lequel seulement l'auoit vendu : & pour cela qu'il estoit d'ammé, & s'estoit faict pendre à un arbre.*”.

³⁴⁰ Demonólogos de la talla de Henri Boguet († 1619) y Pierre de Lancre († 1631) expresaban en sus tratados que la elección del sacrificio eucarístico como burla por parte de los demonios era un marcador incontestable de la veracidad y sacralidad de tal sacramento. De esta forma, los espíritus malignos terminaban por confirmar la presencia real de Cristo en la hostia. (Houdard, *Les sciences du diable...*, op. cit., pp. 156-158, 201.

gana que las malignas criaturas preternaturales que la conminaron al pecado, la ahorcaran con un cinturón de cuero.

La fuente, luego, nos menciona algo particularmente llamativo: los diablos querían convencer a Jeanne Féry de que era ella quien los había guiado al pecado y la maldad. No contentos con equipararla con Judas y hacerle creer que su pecado era incluso peor, los demonios buscaron invertir las responsabilidades y culpabilizar a la joven de las fechorías que estos le habían propuesto antaño. Esta situación, llenó de miedo a la monja, quien se dio por vencida. Subió a lo más alto de la casa y se dejó enlazar por el cinto de cuero.

Cuando los demonios quisieron estrangularla y acabar con su vida, empezaron a combatir entre ellos por obtener su alma.³⁴¹ Este punto nos parece interesante porque refuerza la idea de que Jeanne Féry se encontraba a medio camino entre la posesión y la bujería. Aunque algunas acciones las había cometido con su voluntad anulada por los seres espirituales que la habitaban, muchas otras de sus actividades eran, claramente, realizadas por su propio deseo y decisión. Vemos que los diablos invasores no pudieron asirse de su alma en ningún momento de la posesión y la obsesión diabólica que la monja sufrió. Justamente querían apropiarse de esta, cuando la joven muriera. Pero algo salió mal.

Cuando llegó el momento de asesinarla y quedarse con su alma, los diablos se encontraron impedidos. No podían ejecutar su fuerza ni tener imperio sobre su cuerpo apelando al dominio que ella les había dado antaño. Los demonios la culpaban, diciéndole que en el lugar había un malvado individuo que les impedía perpetrar el crimen.³⁴² Tal vez se refirieran a la sagrada protección que en todo momento le brindó Santa María Magdalena, cuando no al mismísimo Cristo. No lo sabemos porque no

³⁴¹ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 93-94: “*Et me conseillèrent, affin d'eüter la presence d'icelluy, craignant aussi, que la chose ne fust cogneue des hommes, desquels, comme ils me disoient qu'ils en auoient faict tant mourir par leur instinct, les ayans gouuerner comme moy, i'eu peur d'estre mise en la bouche des hommes, & que ie ferois diffamée, consentis que ie ferois pendue d'eux. Car i'aimois mieux d'eux, que d'autre creature. Pour ce qu'ils me reprochoient qu'ils déclareroient toute la vie que i'auois menée avec eux. Estant faisie d'une craincte humaine, consentis qu'ils feroient de moy à leur volonté. Lors me feirent monter au plus haut de la maison me feirent oster ma ceinture de cuir, me la faisans mettre moy-mesme en mon Col : avec deliberation & consentement haut & clair donné à eux tous qu'ils fissent de mon corps & de mon ame, à leur volonté, estant contente d'estre plustost eternellement damnee, que de retourner encor avec les Chrestiens, car i'auois trop grand peur de la presence de Dieu. Ayant mise ma ceinture, m'esleuoient tous affin de m'estrangler : & estoient vne grande multitude lesquels se combattoient pour auoir mon ame.*”.

³⁴² *ibid*, p. 94: “*Mais ils ne scauoient faire estraindre ma ceinture : & me disoient, qu'il y auoit en la place quelque meschante bougrete laquelle me gardoit & empeschoit qu'ils ne pouuoient fur moy executer leur force & puissance que ie leur donnois. Et me desplaisoit fort qu'ils la faisoient si longue. Toutes fois ils me faisoient tant de mal & me pouloient parmy le ventre mais ils ne sceurent rien faire.*”.

mencionaron quién era ese ente que desbarató sus planes. Lo que sí parece notable es que ellos se mostraron impedidos de cometer el acto criminal.

Ofuscado, uno de los tantos demonios poseores intentó asesinarla con un cuchillo, tal como ella había hecho con la hostia. Jeanne comenta “[...] y me solicitó nuevamente ese malvado Homicida, para apuñalarme el costado de la garganta: a fin de reparar sobre mí misma lo malo que yo había hecho contra Dios.”³⁴³

Los diablos querían hacerse pasar por los justicieros castigadores de la monja pecadora. Pero no pudieron lograrlo. Al decir de Jeanne, “ellos nunca tuvieron el poder de hacerme morir.”³⁴⁴ No eran los malvados enemigos de Dios los que tenían que administrar la justicia y el perdón en ese caso; sino, la Iglesia y sus representantes terrenales, como tendremos oportunidad de ver en el próximo capítulo.

Podemos decir entonces que los espíritus poseores confirmaron la presencia real de Cristo en la eucaristía y su potencia, de varias formas: mediante la burla, la sacrofobia y, por último, el reconocimiento cabal de sus engaños adjuntados a la culpabilización extrema de Jeanne Féry. Al caracterizarla como peor que un Judas y decirle que había osado mancillar al propio Dios cristiano encerrado en la hostia, lo que los demonios hacían era aseverar, de una vez y para siempre, la verdad de la transustanciación.

El triunfo de la eucaristía por sobre los maléficos estuvo promocionado y acompañado por la aparición, en distintas visiones, de Santa María Magdalena a la monja poseída. De hecho, si antes dijimos que los demonios con su accionar evidenciaron la presencia de Cristo en el sacramento (al rechazarlo, mancillarlo y temerle, reconociendo que tal era Dios) también podemos decir que existió otra vía de confirmación del poder eucarístico. Nos referimos a las apariciones y contactos que la aparecida santa de Magdala tuvo con Jeanne Féry, en donde la animaba a ser fuerte y soportar los embates diabólicos, confirmándole la veracidad del dogma de la transustanciación y la presencia real.

En especial, fue en una de las visiones que tuvo donde esto quedó completamente confirmado, porque:

[...] de repente se le apareció un Ángel vestido de blanco, como arrodillado en el aire en gran reverencia, teniendo en su mano diestra la Santa Hostia, y en la otra el

³⁴³ ibíd, p. 94: “& me follicitoit encor ce meschant Homicide, à me frapper de cousteau en la gorge : affin de reparer sur moy mesme le tort que i'auois faict contre Dieu.”.

³⁴⁴ ibíd, p. 94: “mais ils n'ont iamais eu la puiffance de me faire mourir.”.

Cáliz, y él decía, “Este es el Dios de los Cristianos, a quien debemos creer verdaderamente”.³⁴⁵

Tal criatura preternatural benigna, un servidor angelical, le presentó los elementos de la liturgia y le dijo que ambos eran el Dios de los cristianos a quien se debía creer verdaderamente. Esta visión que tuvo la monja fue al anochecer de aquella jornada en la que había discutido con el arzobispo acerca de los puntos observados en el capítulo 4 del Catecismo de Canisio, sobre sacramento del altar y la eucaristía. La renuencia que ella mostró ante tales enseñanzas cristianas fue confirmada por una visión sobrenatural. El estado de gracia que había alcanzado, luego del arrobamiento, y la profunda impresión que le debe haber causado a la joven tal presentación de una criatura angelical que le confirmó que ella estaba en un error, hizo que cambiara de perspectiva. Así:

[...] por la consolación que ella había recibido, profiriendo en su simpleza, palabras de un corazón pleno de paz, de amor y de esperanza, protestando con la gracia de Dios, nunca jamás dudar de los puntos principales y necesarios a saber, tocante a la doctrina del venerable Sacramento del Altar.³⁴⁶

Luego de esta experiencia trascendental, la monja renunció a su obstinación. La visión que había tenido la dejó en un estado de plenitud único, en el que sus solas y sencillas palabras eran que ella no dudaría nuevamente de la consagración de la eucaristía como método de captura de la divinidad en la materia. Veamos la procedencia de esta visión:

Pero nos conviene aquí adjuntar en forma de paréntesis y digresión, que al mes de septiembre siguiente, en el dicho año 1585 cuando Mainsent llegó a la explicación del dicho punto de la santa Eucaristía, la buena Dama María Magdalena se apareció a la joven y le dijo: “que ella le había rogado a Dios para que le enviara la visión el 24 de mayo precedente, con el fin de inducirle a cautivar su espíritu sobre esta verdad y doctrina Católica: de la cual su alma estaba tan alienada, por la multitud de errores y la variedad de herejías, con las cuales los malignos la tuvieron en su juventud embrollada y la incitaron a perpetrar cosas horribles, contra el santo y venerable Sacramento: (como será visto más ampliamente en el discurso escrito de

³⁴⁵ ibíd, p. 53: “[...] & foudain s'apparut vn Ange vestu de blanc, comme agenouillé en l'air en grande reuerence, tenant en sa main dextre la faincte Hostie, & en l'autre le Calice, & luy difant, Voicy le Dieu des Chrestiens, auquel il faut vrayement croire.”.

³⁴⁶ ibíd, 54: “[...] pour la consolation qu'elle auoit receue, proferant en sa simpleffe, paroles d'vn cœur plein de paix, d'amour & d'esperance, protestant avec la grace de Dieu, iamais plus douter des poincts principaux & necessaires à sçauoir, touchant la doctrine du venerable Sacrement de l'Autel.”.

su propia mano, y entregado al Señor Arzobispo, para que en su lugar sea adjuntado al presente).³⁴⁷

De tal forma, quedó confirmada la eficacia eucarística y la verdad del dogma de la transubstanciación y la presencia real. No sólo por los gritos, aullidos, amenazas y retorcimientos que los demonios formalizaron frente a la oblea, ni tampoco por el odio profundo que sentían ante el sacramento. También las fuerzas celestiales habían aportado su parte para demostrar la veracidad de estas doctrinas. Eso quedaba claro frente a la monja y, también, frente a una sociedad que estaba poniendo en duda la veracidad de las enseñanzas católicas.

Esta es una historia triunfal respecto a la hostia. Es comprensible que haya sido usada por los zelotes católicos del mundo francés de las Guerras de Religión, como argumento que resiste a las enseñanzas de los calvinistas e incrédulos y les demuestra, de manera evidente, que los demonios y los ángeles confirmaban la veracidad del credo romano.

Incluso, en la conclusión de sus penurias espirituales, Jeanne Féry pudo vivenciar sobre su cuerpo el beneficioso y poderoso rol de la hostia consagrada. Se comenta al final de la *Histoire admirable et veritable*:

Y aquí que el sexto de enero, día de Reyes, de 1586, ocurrió, que oyendo la misa del dicho Canónigo Mainsent, con otras tres propias Hermanas, en la enfermería de dicho convento, preparadas y dispuestas para (bajo la Misa) recibir la Santa Comunión, sintió la tal Monja, en cuanto al espíritu, un increíble gozo y consolación agradeciendo al buen Dios de ella, y pensando en sí misma, que la paz y el gozo por el Espíritu Santo que ella experimentaba en su corazón, era una garantía (más que suficiente) de la herencia eterna.³⁴⁸

La presencia real de Cristo en el pan consagrado por Mainsent fue lo que confirmó a la joven la devolución plena de su salud espiritual y el fin de su estatus de obsesa por los malignos. El Espíritu Santo le devolvió la alegría y felicidad plena de formar

³⁴⁷ ibíd, pp. 54-55: “Or il nous conuient icy adiouster par forme de parenthefe & digression, qu'au mois de Septembre suiuant, audict an 1585. quand Mainfent fut paruenü à l'explication du susdict poinct de la saincte Eucharistie, la bonne Dame Marie Magdaleine apparut à la fille, & dict : qu'elle luy auoit impetree de Dieu la susdicte vision au 24. de May precedent, à fin de l'induire à captiuer son esprit souz ceste verité & doctrine Catholique : de laquelle il estoit tant aliéné, pour la multitude d'erreurs & varieté d'heresies, desquelles les malings l'auoient dés ja ieunesse embrouillee, & incitée à perpetrer choses horribles, contre le sainct & venerable Sacrement : (comme fera veu plus amplement au discours escript de sa propre main, & deliuré au Seigneur Archeuesque, pour en son lieu estre ioint au present).”.

³⁴⁸ ibíd, p. 103: “Et voicy que le sixiesme de Ianuier, iour des Roys, 1586, suruint, auquel oyant la messe dudit Chanoine Mainfent, avec trois autres sienes Confœurs, en l'enfermerie dudit conuent, préparées & disposées pour (soubz la Messe) receuoir la saincte Communion, sentit ladicte Religieuse, quant à l'esprit, vne indicible ioye et consolation remerciant le bon Dieu d'icelle, & pensant en soy-mesme, que la paix & ioye par le sainct Esprit qu'elle experimentoit en son cœur, estoit vne arre (plus que suffisante) de l'heritage eternal.”.

nuevamente parte de la comunidad de los fieles y poder contar con una herencia eterna: ahora podía “saborear su doctrina, y gustar la dulzura que hay en el santo servicio y amor”,³⁴⁹ mediante los “méritos de la Iglesia Triunfante”.³⁵⁰

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de estas páginas, hemos intentado desentrañar la ambivalente e inestable convivencia que Jeanne Féry tuvo con el sacramento de la eucaristía. Observamos cómo la joven monja estableció vínculos con los demonios que la poseían, a través de la firma de pactos de sangre y por medio de la ingesta de una diabólica antieucaristía, en el marco de una ceremonia invertida de adoración hacia los entes preternaturales malignos con los que ella se relacionaba. No contenta con ello, fue incluso más allá en su profana actitud: mientras que participaba de este diabólico contrasacramento a espaldas de las autoridades religiosas del convento y la diócesis, en público, siguió recibiendo la hostia consagrada por el sacerdote con el fin de mancillarla, denostarla y humillarla en privado con sus diablos invasores. Pero el portentoso alimento crístico no sólo desbarató todos y cada uno de los planes malvados que tenía esta asociación ilícita –compuesta por la religiosa y las criaturas demoníacas– sino que, también, permitió que los pactos fijados entre ella y los entes preternaturales sean descubiertos por los prelados. La potencia del objeto hierofánico fue imprescindible para vencer a los demonios y desalojarlos del cuerpo de la joven poseída. Pero una vez que los vínculos maléficos estuvieron a la vista de los sacerdotes, Jeanne Féry siguió manifestando resistencias a la doctrina de la transubstanciación frente a los eclesiásticos, como también ante otros desviados miembros de su comunidad. Ante ese rechazo, tanto ella como sus demonios pudieron comprobar, en última instancia y de manera empírica, el trascendental poderío y virtud de la eucaristía en el mundo de la materia. Frente a tales pruebas, todas las dudas y las obstinaciones que presentara la religiosa –o cualquier persona que conociera su historia– quedarían desarmadas.

El triunfo de la hostia consagrada fue demoledor y absoluto. Ni la herética y desobediente monja, ni los demonios invasores, ni los desviados enemigos confesionales del catolicismo pudieron sostener sus objeciones a la presencia real de

³⁴⁹ ibíd, p. 106: “*les faire fauourer sa doctrine, & gouster la douceur qu'il y a en son sainct seruire & amour.*”.

³⁵⁰ ibíd, p. 100: “*merites de l'Eglise triumpante.*”.

Cristo en el objeto sagrado. La ratificación de las potencias sobrenaturales quedaron clarificadas a lo largo de todo el relato de la *Histoire admirable et véritable*.

Es importante entender el rol que la hostia cumplía en los marcos culturales de la sociedad temprano-moderna y su profunda relación con la demonología y la posesión. En un contexto de reubicación de lo sagrado y de profundas diferencias teológicas dentro del colectivo cristiano, el relato de posesión de Féry se erigió como una manifestación, situada en tiempo y espacio, de las verdades últimas de la Iglesia Católica quien, ya desde el periodo medieval, había logrado dar centralidad al culto eucarístico, habiendo domesticado y apropiado la materialización de la divinidad en la tierra.³⁵¹

Otra confirmación que observamos en este relato es que las fuerzas demoníacas están perdidas frente al poder de la confirmada presencia real. Ni los pactos, ni las alianzas, ni los planes urdidos por los diablos, ni las dudas de la propia Jeanne Féry fueron del todo poderosos contra la eucaristía y la captura del significante crístico, vía transubstanciación, reconfirmadas por catolicismo del mundo postridentino.

También quedó ratificada la importancia del culto a los santos, las imágenes y el acompañamiento de la corporación sacerdotal. La reafirmación de los postulados de la Contrarreforma quedan claros y el desarrollo del *affaire* Féry les asignó a todos ellos un rol importante en la larga y compleja recuperación de la joven. Pero ninguno de ellos fue tan potente y tan eficaz como la hostia consagrada por el sacerdote católico.

Por esta razón, reconstruir la turbulenta relación que la monja tuvo con la eucaristía y el posterior triunfo de este sagrado objeto por sobre todas las adversidades, ha servido, en última instancia, como demostración y ratificación de la veracidad de tal dogma, tanto al interior del colectivo católico como frente a los enemigos del mismo, siendo esto la manifestación a escala microscópica de los profundos y agónicos enfrentamientos que dividían y atravesaban, en totalidad, al convulsionado marco cultural del universo religioso temprano-moderno.

³⁵¹ Carlos Manuel García, “Posesa, mística, obsesa: el caso de posesión diabólica de Jeanne Féry, *sœur noir* del convento de Mons a fines del siglo XVI”, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, (13), 2018, p. 52.

CAPÍTULO 2: LA POSESA SE RECONCILIA CON LA FE: CONFESIÓN, DIRECCIÓN ESPIRITUAL Y DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN EL *AFFAIRE* JEANNE FÉRY

[Cristo] Nos ha dejado espléndidas metáforas
y una doctrina del perdón que puede
anular el pasado
Jorge Luis Borges – Cristo en la Cruz

INTRODUCCIÓN

El segundo capítulo de la presente tesis, tiene como objetivo reconstruir, con detalle, la compleja relación que la monja-posesa Jeanne Féry mantuvo con el sacramento de la confesión y con los sacerdotes encargados de administrarlo. Hacia el siglo XVI, a raíz de las críticas de la Protesta, podemos hallar un profundo e intenso debate acerca de la administración y el control de la confesión. De tal forma, se mantuvieron continuidades con el pasado medieval, al mismo tiempo que se produjeron estruendosas rupturas.

En la Edad Media, la confesión auricular se volvió obligatoria para los feligreses. Específicamente en el mundo de los claustros femeninos, habían surgido noveles figuras que llevaban adelante la administración de tal sacramento: los confesores-directores espirituales.³⁵² Tales personajes eran, en un punto, los encargados de mantener la salud espiritual y física de sus dirigidas y, por sobre todas las cosas, brindarles el sacramento de la eucaristía y la confesión. De esa manera, el universo de la religiosidad mujeril estaba completamente dominado por la corporación sacerdotal masculina y su cuidado pastoral. El contexto en el que se estructuró este tipo de relación, dentro del marco de las comunidades bajo regla monástica, coincidió (y fue un subproducto) del surgimiento de un nuevo tipo de santidad femenina, encarnado en la figura de las místicas. Estas mujeres devotas aseguraban mantener un tipo de relación trascendente con la propia Divinidad por medio de extáticos arrobamientos espirituales. El trabajo de los

³⁵² Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 2015 (1977), pp. 57-70.

confesores-directores consistía, por un lado, en brindarles una correcta asistencia sacramental como, también así, en determinar la procedencia y veracidad de los accesos sobrenaturales que ellas mantenían. De allí en más –siendo esta la tendencia que sería legada a la Primera Modernidad– la confesión, la dirección espiritual y el dispositivo del discernimiento de espíritus, se convirtieron en actividades completamente relacionadas y ejecutadas por el sacerdocio masculino.

Pero así como en la temprana modernidad, la transustanciación y la presencia real de Cristo en la eucaristía fueron puestas en duda por los teólogos de la Protesta, el sacramento de la confesión sufrió un ataque similar. Las nuevas iglesias reformadas denegaron el estatus sagrado de la confesión auricular, aquella práctica que remitía la condición de pecador a los fieles desde su imposición en el IV Lateranense. Los creadores de estas nuevas vertientes del cristianismo asociaban de manera explícita a esta praxis con la intromisión sacerdotal y el control eclesiástico en la vida de los cristianos.³⁵³

Ante esto, la respuesta del Concilio de Trento (1545-1563) confirmó el estatus sacramental de la confesión auricular y la necesidad de que sea llevada a cabo por el sacerdocio. La absolución de los pecados se había ratificado como una actividad necesaria para mantenerse en el colectivo de creyentes, y los encargados de brindarla no serían otros que los miembros de la corporación eclesiástica, ministros ordenados que contaban con la bendición Divina para administrar tal sacramento.

A lo largo de las siguientes páginas, veremos cómo en el desarrollo del *affaire Féry*, la administración de la confesión auricular y la dirección espiritual fueron actividades vitales, irremplazables e insustituibles para vencer a los malignos y devolver a la monja al cristianismo. La efectividad de la absolución sacerdotal frente a las herejías, los errores doctrinales, las conductas anti-cristianas y las actitudes blasfemas que la religiosa expresó, sirvió para confirmar, por lo menos, dos cosas. La primera es que, en un periodo de críticas a la figura y el rol del sacerdocio en la vida del cristiano, su caso logró demostrar la importancia y la funcionalidad de la existencia de una corporación de varones ordenados que se encargara del acompañamiento y la dirección de las mujeres atribuladas por demonios. El control institucional del estado de salud físico y moral de la religiosa fue condición *sine qua non* para que se librara de su posesión y volviera a la Iglesia. Específicamente, y yendo más allá, fue la fijación de una inventada y artificiosa

³⁵³ Chloë Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'*, New York and London, Routledge, 2009, pp. 63-65.

relación familiar entre la joven monja y sus confesores-directores espirituales la clave que propició su recuperación espiritual y su reingreso a la vida cristiana. La segunda, es la efectividad que la Iglesia Católica tenía, como institución, respecto a la absolución y el perdón sobre aquellos que eran pecadores. Este potencial curativo ante las transgresiones y errores de los hombres y las mujeres era la demostración efectiva del poder Divino con el que ésta había sido munida. Tal jerarquizada institución no sólo ostentaba el dominio sobre los demonios –expulsándolos vía exorcismo– sino, también, sobre los métodos correctos para cuidar a los fieles frente al ataque de Satán y sus adláteres.

I – CONFESSIO: LA MILENARIA HISTORIA DE UN CAMBIANTE PARADIGMA ESPIRITUAL PARA LA SANACIÓN DE LAS ALMAS

A) La transición en el otorgamiento del perdón: del modelo de confesión pública de la Antigüedad Tardía a la confesión auricular privada medieval

Pocas prácticas han tenido tanta importancia dentro del mundo cristiano como la confesión. El modelo de sanación espiritual de las almas y la remisión de los pecados ha sido una verdadera obsesión del pensamiento teológico desde el primer milenio.³⁵⁴ Debido a su larga historia, en la presente tesis haremos hincapié en la prototípica forma que la praxis del perdón de pecados adquirió luego del IV Lateranense (1215), dinámica sacramental que fue reforzada en el Concilio de Trento (1545-1563). Nos referimos a la confesión auricular privada.

Ahora bien, es imposible entender la estructuración del sacramento de la penitencia bajomedieval sin entender aquellos quiebres y cambios que se suscitaron con el antiguo modelo de perdón de errores.³⁵⁵ A diferencia del ritual eucarístico la praxis de otorgamiento del perdón tuvo una ambivalente y mutante historia.

Desde comienzos del cristianismo, la Iglesia como institución ha quedado en el medio de una perfecta y sempiterna Divinidad y una masa humana de pecadores

³⁵⁴ Cabe destacarse que el pensamiento cristiano del primer milenio no le dio una sistematicidad a la cuestión de la penitencia.

³⁵⁵ Seguimos esta bosquejada evolución de la penitencia que nos brindó la lectura de Mayke de Jong, “Transformations of Penance” in F. Theuvs and J. L. Nelson (eds.), *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2000, pp. 185-224.

terrenales, quienes necesitan recibir el perdón y la absolución por sus errores.³⁵⁶ Debido a ello, en la Antigüedad existió un procedimiento público de condonación de los males cometidos, práctica que duró algunos siglos. A pesar de que los teólogos del primer milenio reconocían el poder reconciliador que el bautismo tenía para un imperfecto humano que deseaba alcanzar una relación estrecha con Dios, muchos de ellos empezaron a elucubrar la imposición de un novedoso modelo de indulto de los yerros humanos cometidos luego de que el catecúmeno se acristianara por medio del agua bautismal.³⁵⁷ El resultado de esas teorizaciones se cristalizó en la implementación del modelo de confesión pública.

³⁵⁶ La visión de la Iglesia como mediadora entre el pecado de los hombres y la justicia divina es una construcción cultural. Para que la ficcionalización de tal conciliatoria intersección institucional sea efectiva, fue necesario que se configurara una justificadora historia sobre el error de los hombres y el perdón de Dios. La idea del pecado original, enmendado por el sacrificio crístico, es la base del pensamiento cristiano al respecto. Al decir de Gary A. Anderson *“The providential plan of God the Father required that the Second Adam repay the debt of the sins of the first. And the crowd played its role to perfection. The people of Jerusalem did the bidding of the Father by releasing the First Adam and putting the second to death. “It was a wicked desire,” Jacob writes, “but a beautiful clamor.” The events of the Passion, then, were to be read on two levels. As simple historical fact, we see a brigand and an innocent man. The brigand has committed crimes whose repayment will require considerable bodily suffering. Yet the crowd cries for his release. In his place, an innocent man will be forced to suffer. At the cosmic level, this brigand is none other than Adam himself. The punishment he owes has become our own tragic patrimony. Yet because of divine grace, Adam does not have to pay the full price. The Second Adam will stand in his place and undergo the scourge that was his and our due. Christ, “the rich one,” steps forward and repays “the debts of the sinners and [tears] up the bond (Col 2:14) which all [previous] generations had not the resources to repay.” (Sin: A History, New Haven and London, Yale University Press, 2009, p. 129.)*. Para una relación entre la Iglesia y el pecado, véase Brian P. Flanagan, *Stumbling in Holiness: Sin and Sanctity in the Church*, Collegeville and Minnesota, Liturgical Press, 2018, pp. 55-71.

³⁵⁷ El bautismo es una práctica con referencia Neotestamentaria. Instituida por Juan el Bautista e implementada sobre el mismísimo Cristo (acontecimiento que relatan los cuatro evangelistas en Mateo 3,13-17; Marcos 1,9-11; Lucas 3,21-22; Juan 1,29-34), se convirtió en la marca identificadora de los cristianos de la Iglesia Primitiva. El bautismo por ablución y rito de encomendación a la divinidad se volvió el acontecimiento inaugural de la vida del cristiano. Tal sacramento es eficaz porque, desde su institución *“a) El hombre o la mujer con el baño del bautismo renace, o sea, muere al pecado, y nace a la nueva vida de hijo de Dios, hermano de todos los hombres. Los bautizados pasan de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad. Del agua salen revestidos de Jesucristo y liberados de la muerte y del pecado para vivir una vida nueva. Vida nueva en la felicidad, la libertad, el amor, la verdad. b) Los incorpora a un pueblo, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. Es «sellado», «marcado», «incorporado» a un determinado grupo humano. Es un signo de identificación e inserción en la comunidad. c) Los hace herederos de la vida eterna. La muerte no tendrá dominio sobre ellos, porque han sido revestidos de Jesucristo resucitado y liberados de la muerte eterna. «El baño en agua, cuando se hace en el contexto bautismal, adquiere una densidad significativa muy grande: las palabras, las lecturas, las oraciones, la fe de los presentes, dan al gesto simbólico no sólo una expresividad intencional o pedagógica, sino que en el hecho mismo del gesto sacramental convergen con eficacia la acción de Cristo, la fe de la Iglesia y la realidad de la incorporación de un nuevo cristiano a la vida nueva del Espíritu. No es un rito mágico, que actúa de por sí, independientemente del contexto. Pero tampoco es sólo un gesto nominal o meramente ilustrativo: la acción simbólica es eficaz de un modo que no es ni físico ni tampoco sólo metafórico: es, sencillamente, la eficacia que tiene el símbolo. El símbolo re-une, concentra en sí mismo las realidades, conteniéndolas un poco a todas ellas.» Por su eficacia, cuando el símbolo litúrgico es respetado, revela, manifiesta aquello que hace, y hace aquello que muestra. A través de un ritual acuático como el bautismo se introduce al hombre en una determinada cosmovisión y, más aún, la eficacia del símbolo hace que «renazca», sea «sellado» e «incorporado» a un*

No queda claro el momento exacto en el que se empieza a practicar tal método de obtención del perdón. Al parecer en el siglo III ya se utilizaba en muchas comunidades cristianas, pero fue en el siglo IV cuando alcanzó, al parecer, su formalización efectiva.³⁵⁸ La penitencia era un acontecimiento solemne y único que se imponía a todos aquellos que habían cometido crímenes gravísimos como el adulterio, el homicidio y la apostasía.³⁵⁹ El pecador debía someterse a un proceso público muy largo y severo – denominado *exomolegesis*–³⁶⁰ que constaba de varios pasos. El primero era confesar su pecado ante la congregación y frente al obispo local. Luego de haber explicitado públicamente sus errores, debía pasar por un largo periodo de expiación de sus pecados. Su readmisión a la *ecclesia* se haría, por fin, efectiva a manera de reconciliación (también pública) el Jueves Santo previo a la Pascua. La administración del sacramento de la confesión sólo le correspondía a la autoridad obispal y este “salvataje de almas” sólo se brindaba una vez, al igual que el bautismo.³⁶¹

Tal modelo penitencial fue central en el periodo Tardoantiguo. Desde el siglo IV hasta el VII fue una práctica muy común dentro de la comunidad cristiana, aunque entre el siglo VIII y el año mil, comenzó a descender y a coexistir con un híbrido modelo privado de confesión para pecados menores.³⁶²

colectivo humano concreto.” (Manuel Contreras Gallego, “La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico”, *Gazeta de Antropología*, (14:8), 1998, p. 7). Para una historia del bautismo en la Iglesia primitiva, véase: Everett Ferguson, *The Early Church at Work and Worship, Volume 2: Catechesis, Baptism, Eschatology, and Martyrdom*, Cambridge, James Clarke & Co, 2014; David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval and Christer Hellholm, *Ablution, Initiation, and Baptism Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Berlin and Boston, De Gruyter, 2011; Lars Hartman, *'Into the Name of the Lord Jesus' Baptism in the Early Church*, Edinburgh, T&T Clark, 1997.

³⁵⁸ Esto es tratado con profundidad en el capítulo titulado “The Late Antique Legacy” del libro de Rob Meens, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 12-36.

³⁵⁹ Ya la incipiente teología moral de la Iglesia Tardoantigua manifestaba una distinción entre dos tipos de pecados: los veniales y los mortales. Los primeros correspondían a errores y faltas menores que, a veces, se cometían sin tener una dimensión muy lúcida de lo equivoco de un accionar. Por el contrario, el segundo tipo de pecados sí eran, verdaderamente, algo del orden de lo aberrante, básicamente, porque implicaban la tenencia del pleno conocimiento de aquellas faltas que la Divinidad odiaba y la realización deliberada de las mismas. Para una historia del pecado mortal en la Edad Media y el uso de los siete vicios, véase Richard G. Newhauser and Susan J. Ridyard (eds.), *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, York, Boydell and Brewer and York Medieval Press, 2012.

³⁶⁰ Todo parece indicar que el uso de tal concepto, que en griego significa “confesión”, fue utilizado por Tertuliano para describir el proceso de penitencia. Al respecto de esta expresión, me ha servido la lectura de Ch. Munier, *Tertullien, La pénitence, Introduction, texte critique, traduction et commentaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, pp. 156, 174-180.

³⁶¹ Meens, *Penance in Medieval Europe...*, *op. cit.*, pp. 15-33; Fritz Graf, “Confession, Secrecy, and Ancient Societies”, in Brigitte Luchesi und / and Kocku von Stuckrad (eds.) *Religion im kulturellen Diskurs / Religion in Cultural Discourse*, Berlin and New York, De Gruyter, 2004, pp. 267-269.

³⁶² Quien tuvo una gran influencia en la conformación de una penitencia privada frente a la figura obispal fue San Columbano. Esto se relata de manera muy clara en Peter Brown, *The Rise of Western*

Tiempo después, la dinámica de los métodos tarifados y privados de penitencia que tenían los pueblos no cristianos, influyó y trastocó directamente en el modelo de confesión pública mantenido por la Iglesia hasta ese momento. Las lógicas de perdón comunitarias de estas foraneas sociedades determinaban la imposición de un resarcimiento pecuniario al malhechor, quien de manera privada hacía profesión y pago por sus faltas.³⁶³ Tales procedimientos llegaron a los Carolingios a través de las comunidades monásticas, que se instalaron en lejanas tierras de cristianización tardía, y los mismos fueron acogidos de manera bastante veloz en el continente.³⁶⁴ De esa forma, se inclinó la balanza a favor de una confesión privada tarifada, no en dinero, sino, en acciones devotas, tales como ayunos penitencias y oraciones.

La labor del IV Concilio de Letrán (1215) hizo alcanzar la plenitud y consagración a la confesión auricular y privada.³⁶⁵ En tal reunión obispal se dictaminó que la penitencia

Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000 (10th anniversary rev. ed.), Oxford, Wiley-Blackwell, 2003, pp. 255-257. Tal monje difundió entre los Francos la regla celta para el perdón de pecados, siendo esta tomada inicialmente por los Merovingios y establecida firmemente, como una “segunda penitencia”, además del paradigma de la confesión pública, por los Carolingios. Para un relato de vida y obra de este santo, véase Alexander O’Hara, *Columbanus and the Peoples of Post-Roman Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

³⁶³ Los monasterios emplazados en Irlanda y el mundo celta adoptaron una novedosa praxis de penitencia privada. Cuando los monjes que habitaban las Islas Británicas retornaron al mundo evangelizado, todas estas innovadoras actitudes penitenciales desembarcaron en el continente. Respecto a esta configuración de la penitencia privada y su exportación continental, véanse los capítulos 3 “A new beginning? Penitential practice in the insular world” y 4 “Insular texts on the move: penance in France and England” de la ya citada obra de Meens, *Penance in Medieval Europe...*, *op. cit.*, pp. 37-69 y 70-100, respectivamente. También es útil la lectura de Dominique Iogna-Prat, “Topographies of Penance in the Latin West (c.800–c.1200)”, in Abigail Firey (ed.), *A New History of Penance*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 149-172. Gracias a la influencia de estos misioneros emplazados en la Britania, la confidencia privada tendría un carácter tarifado en el que cada culpa correspondía a un determinado y esquematizado valor de penitencia a cumplir, siendo este estipulado y tabulado en los noveles libros penitenciales. De tal manera, y con el fin de fijar una esquematización ordenadora, la evolución de la penitencia en el Occidente cristiano tuvo el siguiente recorrido: primero se estableció el modelo antiguo de tipo público-comunitario, luego el tarifado (importado del universo celta por los monjes) y, por último, el moderno paradigma estipulado en el IV Lateranense (1215). Esto he podido reconstruirlo con la lectura de John Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation”, *Transactions of the Royal Historical Society*, (25), 1975, pp. 21-38. Al respecto, es interesante consultar el estudio de Roberto Rusconi, *L’ordine dei peccati: la confessione tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002; y el ya mítico estudio de Cyrille Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1969.

³⁶⁴ Los Carolingios adoptaron este modelo de penitencia que había surgido en el mundo celta y luego fue importado –vía monástica– al continente europeo. Al respecto, véase el capítulo 5 de Meens, *Penance in Medieval Europe...*, *op. cit.*, titulado “Penance and the Carolingian Reforms”, pp. 101-139. También es insoslayable la consulta de Abigail Firey, “Blushing before the Judge and Physician: Moral Arbitration in the Carolingian Empire” in Firey (ed.), *A New History of Penance*, *op. cit.*, pp. 173-200; Mayke de Jong, “Power and Humility in Carolingian Society: The Public Penance of Louis the Pious,” *Early Medieval Europe*, (1), 1992, pp. 29-52.

³⁶⁵ Al decir del historiador Andrea Arcurri, “Una de las etapas más significativas de la evolución del sacramento de la penitencia precisa ser situada en el 1215, concretamente con ocasión del IV Concilio de Letrán, en el que la confesión ante el sacerdote durante el periodo de la Cuaresma, junto con la Eucaristía, se convirtió en una práctica anual y obligatoria para todos los fieles. Las decisiones del Concilio lateranense, celebrado bajo el pontificado de Inocencio III, representaron un cambio cualitativo

por los pecados ante el sacerdote (junto a la comunión) se convertía en una actividad obligatoria –so pena de excomunión e imposibilidad de recibir cristiana sepultura– para todos los cristianos, por lo menos una vez al año, durante la Cuaresma.³⁶⁶ La confesión era auricular (se expresaba de la boca del penitente hacia los atentos oídos del prelado confesor) y privada (no participaba nadie más que el confesado y su confesor, quien debía guardar el secreto revelado de la conciencia del penitente).³⁶⁷ De tal forma, con el decreto 21 del canon de Letrán, se estableció el nacimiento de la confesión moderna.³⁶⁸

Los controles de la confesión y, por ende, de la conciencia del cristiano se volvieron muy fuertes a partir de ese periodo. Los pasos que tal sacramento proponía para

*de importancia trascendental, ya que la penitencia –hasta entonces practicada como medio para remover las hostilidades sociales dentro de la comunidad cristiana– se transformó en un poderoso instrumento de gobierno y de control de los comportamientos individuales y de las conductas sociales.” (“El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes”, *Chronica Nova*, (44), 2018, pp. 179-180). La historiadora italiana Daniela Tarantino expresa, por su parte, que “El Concilio Ecueménico desarrollado en Roma en noviembre de 1215 es ciertamente, entre los Concilios Lateranenses, el más provisto de un programa de reforma eclesiástica acompañado de adquisiciones dogmáticas relevantes, al punto tal de constituir, en conjunto con el Concilio de Trento, la base sobre la cual se desarrollará la vida de la Iglesia desde el fin de la Edad Media a la primera parte de la Edad Moderna. El proyecto de reforma eclesiástica delineado por los primeros Concilios Lateranenses sobre la base de la tradición normativa y doctrinal, especialmente acerca de la responsabilidad del cuidado de las almas y de la afirmación de la autoridad jurisdiccional pontificia, alcanza con el papa Inocencio III su madurez jurídica plena” (“Confesión y sigilo sacramental en el Concilio Lateranense IV: de la normativa a la reflexión doctrinal”, *Vergentis*, (3), 2016, p. 173.)*

³⁶⁶ Esto se había instituido en el Canon 21 del Concilio, titulado *Omnis utriusque sexus*. Reproducimos a continuación la totalidad del decreto canónico: “Todos los fieles, de ambos sexos, después de la edad de discreción deben, por su cuenta, confesar todos sus pecados fielmente, al menos una vez al año, a su propio sacerdote y llevar a cabo la penitencia que se les ordena cuando la fuerza lo permite, recibiendo reverentemente el sacramento de la Eucaristía al menos en Pascua, a menos que se les ordene abstenerse de recibirlo por el momento por el consejo de su propio sacerdote por alguna razón racional. Si alguien no hace esto, se le debe prohibir el ingreso a una iglesia en la vida y no se los debe enterrar cristianos en la muerte. Por esta razón, deje que este estatuto saludable se haga público con frecuencia en las iglesias, para que nadie presuma de excusa por ignorancia ciega. Sin embargo, si alguien desea confesar sus pecados por otra razón justa a otro sacerdote, primero busque y obtenga permiso de su propio sacerdote, ya que de lo contrario el otro sacerdote no tendrá el poder de atarlo o desatarlo. Deje que el sacerdote sea discreto y cuidadoso para que, a la manera de un médico experto, pueda verter vino y aceite sobre las heridas de los heridos, indagando diligentemente en las circunstancias tanto del pecador como del pecado, a través del cual pueda comprender prudentemente cómo debería ofrecerle consejo y qué tipo de remedio debería aplicar, al hacer uso de diversos experimentos para curar a los enfermos. Que sea cauteloso en toda su extensión, no sea por palabra o por signo o por cualquier otro medio que de alguna manera traicione públicamente al pecador. Pero si necesita un consejo más prudente, que lo busque con cautela sin que la persona en cuestión lo pronuncie, porque decretamos que el que presume revelar un pecado expuesto en un juicio penitencial no solo debe ser depuesto del cargo sacerdotal, sino también debe ser impulsado a hacer penitencia perpetua en un monasterio aislado.”. Al parecer, la escritura de tal decreto canónico contó con mucha influencia del *De penitentia* del jurista Graciano. Véase al respecto Atria A. Larson, “Lateran IV’s Decree on Confession, Gratian’s *De Penitentia*, Confession to One’s *Sacerdos Proprius*: A Re-Evaluation of *Omnis Utriusque* in Its Canonistic Context”, *The Catholic Historical Review*, (104:3), 2018, pp. 415-437.

³⁶⁷ El sigilo sacramental era una normativa inviolable para la correcta administración del sacramento. Véase al respecto, Tarantino, “Confesión y sigilo sacramental...”, *op. cit.*, pp. 181-191.

³⁶⁸ Respecto a la profunda importancia de tal acontecimiento, Henry Charles Lea opinaba que “*this is the substance of what is perhaps the most important legislative act in the history of the Church*”. Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and Absolution* (Volume 1), Philadelphia, Lea Brothers & Co., 1896, p. 230.

aquellos que debían expiar sus faltas eran tres: la contrición, la confesión y satisfacción de los males, y la absolución. Cabe destacarse el profundo disciplinamiento social que se ejercía al administrar tal perdón para pecadores:³⁶⁹ esta praxis sacramentaria fue el principal medio utilizado por la institución eclesiástica para conocer los pensamientos, las creencias y las opiniones de los feligreses, saber su grado de instrucción, su alineamiento con los paradigmas del dogma cristiano y su respeto por la autoridad religiosa.³⁷⁰

Durante el periodo bajomedieval y, sobre todo, en el universo de la Temprana modernidad, con el fin de identificar cualquier tipo de herejía o desviación teológica, se volvió imprescindible ejercer el control tanto sobre las actividades públicas como también sobre el fuero interno del laicado. Así, la confesión auricular se convirtió en el evento principal de la vida del cristiano que brindaba al poder eclesiástico tal posibilidad de inspección y requisa.³⁷¹

Ahora bien, es importante reconocer que, a pesar de la fuerza de su implementación, la confesión no se realizaba de manera uniforme y sobre todos los habitantes del mapa europeo tardo-medieval. La aplicación del paradigma de la penitencia auricular, hasta el siglo XVI, tuvo imperfecciones en su praxis. En los burgos, ciudades y aldeas con una gran presencia de sacerdotes y autoridades religiosas, la administración eclesiástica del rito del perdón fue más estricta y ordenada que en las regiones rurales alejadas de los centros urbanos. Existió en la Edad Media una consumación desigual y desordenada de la praxis de tal sacramento por diversas razones: muchas veces la ignorancia del campesinado sobre sus obligaciones cristianas (especificadas en los decretos del IV Lateranense) hacía que no asistieran al confesionario –ni durante la Cuaresma, ni el resto del año– para recibir la comunión y la penitencia por sus pecados; otra razón es que, en ciertas regiones y diócesis de extenso tamaño, ni el obispo ni los sacerdotes se encontraban presentes y disponibles para brindar la confesión anual obligatoria a sus laicos parroquiales; por último –y éste sería un problema que se extendería hasta la

³⁶⁹ El control de las conciencias, ejercido desde el IV Lateranense y amplificado y reafirmado en Trento, ha sido una de las mayores contribuciones a la configuración del paradigma de la confesionalización forzosa. Véase, Jean Delemeau, *La confesión y el perdón: Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (1990).

³⁷⁰ Lea, *A History of Auricular Confession...*, *op. cit.*, p. 228.

³⁷¹ Arcurri, “El control de las conciencias...”, *op. cit.*, pp. 181-182; Delemeau, *La confesión y el perdón...*, *op. cit.*, pp. 15-24.

Primera Modernidad– debido a que el confesionario, muchas veces, se convirtió en un lugar de sollicitación sexual de los curas a sus penitentes femeninas.³⁷²

Debido a todo lo antes mencionado, podemos decir que el IV Concilio de Letrán, con su decretal canónica *Omnis utriusque sexus*, sentó las bases formales de un proyecto de larga duración orientado a la indagación, el registro, la fiscalización, la revisión, el examen y el control represivo sobre el cuerpo y el alma de los cristianos. La vigilancia y censura impuesta a cualquier actividad, acción y pensamiento cometida antaño “modificó la vida religiosa y psicológica de los hombres y mujeres de Occidente, y pesó de forma enorme sobre las mentalidades hasta la Reforma en los países protestantes y hasta el siglo XX en los que permanecieron católicos.”³⁷³ En tal proceso, no sólo se configuró un marco de custodia y supervisión sobre los pecados que a futuro el cristiano debía evitar (o no volver a cometer), sino que además, hasta la propia existencia histórica del creyente y la totalidad de su pasado se veía verificada y examinada por los ojos del confesor de almas.

La confesión auricular privada y su proyecto de inspección de conciencias a manos de los prelados fueron algunos de los puntos que los teólogos de la Protesta atacarían con mayor encono. Las furibundas críticas que los reformadores lanzaron, a las jerarquías sacerdotales y a la consecuente administración de los sacramentos, no pasaron por alto al paradigma de la penitencia privada y auricular. En contrapartida, la respuesta ortodoxa ensayada por la Iglesia Católica contrarreformada frente a las diatribas de Lutero y Calvino abrieron un nuevo escenario para la administración del perdón y el rol del clero en la absolución de pecados en la Alta Edad Moderna.

B) Hacia una teología de la ruptura: la negación del estatus sacramental de la confesión en el universo de la Reforma Protestante

La penitencia fue uno de los blancos sobre los que los reformadores apuntaron y dispararon efectivamente. La crítica mordaz a la praxis de la confesión católica y la denegación de su estatus sacramentario fueron algunos de los puntos centrales compartidos por los pensadores protestantes. En este apartado veremos, de manera detallada, la concepción que Lutero y Calvino tenían sobre la “cura de almas” en el confesionario.

³⁷² Haliczzer, *Sexuality in the Confessional...*, op. cit., pp. 3-4.

³⁷³ Delemeau, *La confesión y el perdón...*, op. cit., p. 15.

Martin Lutero consideraba que los sacramentos cristianos por excelencia eran el bautismo y la comunión.³⁷⁴ Para el reformador de Sajonia, los sacramentos eran prácticas litúrgicas divinamente instituidas por Cristo, expresadas en las Sagradas Escrituras, pero que no transmitían gracia. Tanto el inicio de la vida cristiana mediante el ritual purificador de recibir el agua bautismal como el acto de comulgar frente a la comunidad de los fieles eran rituales estipulados e inaugurados por la Divinidad hecha hombre.³⁷⁵ Al asignarlos al registro bíblico, Lutero estaba dándoles a tales sacramentos una dimensión histórica fija que la Iglesia no había determinado con tanta claridad.

La idea de hacer contrición de los errores, confesar tales pecados ante la autoridad sacerdotal y recibir de tal figura la penitencia y la absolución, iba totalmente en contra de dos postulados esgrimidos por la teología del ex monje agustino devenido en reformador, a saber, el sacerdocio universal de los fieles y la doctrina de la justificación por la sola fe.³⁷⁶ Estos eran los pilares sobre los que el edificio luterano había establecido sus cimientos y, por tal razón, la práctica de la confesión auricular privada frente a los párrocos fue desechada y desacreditada.

Vayamos por partes. La soteriología de Lutero –postura embebida por un profundísimo pesimismo antropológico, una tradición del pensamiento cristiano iniciada con las diatribas antipelagianas de San Agustín– tiene un punto de partida aseverado: el hombre es un absoluto pecador, un ser radicalmente perverso por naturaleza, en cuya ontología se encuentra, de forma invariable, el mal obrar y el mal sentir.³⁷⁷ De esa manera, el pecado original convirtió a la humanidad en un conglomerado de inicuos

³⁷⁴ Para una historia de la concepción del bautismo en la mirada del reformador alemán, me ha servido consultar el ya clásico análisis de Jonathan D. Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, Leiden, Brill, 1994.

³⁷⁵ Para Lutero, los sacramentos son signos instituidos por Cristo durante su estadía y ministerio en la tierra. Para comprender esto, me ha sido imprescindible la lectura de Kenneth R. Craycraft, Jr., “Sign and Word: Martin Luther’s Theology of the Sacraments”, *Restoration Quarterly*, (32:3:1), 1990, pp. 143-163.

³⁷⁶ Acerca del sacerdocio universal de los fieles en la teología de Lutero, véase el ya clásico de Cyril Eastwood, *The Priesthood of All Believers: An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day*, London, Epworth Press, 1960; Robert Kolb, “The Doctrine of Ministry in Martin Luther and the Lutheran Confessions,” in Todd Nichol and Marc Kolden (eds.), *Called and Ordained: Lutheran Perspectives on the Office of the Ministry*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pp. 49-66. Sobre la justificación por la sola fe en la teología de Lutero, véase Berndt Hamm, “What was the Reformation Doctrine of Justification?” in Robert J. Bast (ed.) *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 179-216; Olli-Pekka Vainio, *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 19-53.

³⁷⁷ Para un acercamiento a la antropología luterana, me ha servido consultar Notger Slenczka, “Luther’s Anthropology”, in Kolb, Dingel and Batka (eds.), *The Oxford Handbook...*, op. cit., pp. 212-232. En cuanto a la influencia de San Agustín en el pensamiento de Lutero es ampliamente reconocida. Una obra de insoslayable consulta es Jairzinho Lopes Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

sujetos. Ante tal terrible realidad, ninguna acción humana, por más buena que sea o parezca, alcanzaría para cubrir el perdón de la Divinidad. La gracia de Dios no puede ser obtenida por ningún sujeto, debido a su esencia pecadora. A tal punto llega esta concepción desesperanzada de la humanidad en la mente del reformador alemán que la mera existencia del humano, convierte al hombre en un absoluto pecador. Incluso la libertad, en el pensamiento luterano, no deja de ser una mera ilusión: decida lo que decida el hombre, con su propio existir lo acompañará el pecado y la ignominia.

La situación de la humanidad en general era en extremo desesperada. Si Dios se fijaba en la naturaleza corrupta del hombre, lo rechazaría de plano. Pero justamente eso es lo que la Divinidad decidió no hacer. Resolvió no computar sus faltas, no fiscalizar sus malos pensamientos y acciones, no centrarse en sus errores. De tal forma, le dio, a manera de dádiva, algo que el hombre por su naturaleza jamás podría alcanzar o siquiera merecer: la gracia y la consecuente salvación.³⁷⁸

De una manera completamente unidireccional, y sin ningún tipo de agenciamiento humano para merecerlo, el Ser Supremo del universo les brinda la posibilidad a todos los hombres de alcanzar el estado de justificación. Lo que el hombre debía hacer para recibir tal dádiva inmerecida era, justamente, reconocer que no podía hacer nada. La comprensión descarnada de esta limitación intrínseca a su propia ontología pecadora puede dejarlo aturdido y desesperanzado al principio, pero, luego de ello, lo tiene que llevar a desesperar de sí mismo, a reconocer que es imposible agradar los perfectos mandamientos de una Divinidad absolutamente justa e inmaculada y, por tal razón, a sentirse conminado a poner fe absoluta en su bondad para dispensarle la absolución y la justificación. Eso es lo único que la Trascendencia le exige al hombre: una fe profunda y absoluta en el sacrificio redentor de Cristo y en su plan para la salvación de la humanidad en general.³⁷⁹

Queda claro que, para esta soteriología, el sacramento de la confesión no tiene ningún valor, al menos por tres razones. La primera es que el penitente –como humano– es un absoluto y total pecador, por lo que la asistencia al confesionario y la

³⁷⁸ Compartimos el decir de Paul O'Callaghan: “*When we say that God ‘justifies’ believers, we affirm primarily that God makes them just, not so much that God measures the worthiness of their actions and judges them accordingly for reward or punishment. Divine justice for Luther, we just saw, is «that righteousness by which through grace and sheer mercy God justifies us through faith».* Thus the justice of God is not so much an attribute that God applies to humans, but primarily an action, a divine action which makes believers just” (“Luther and ‘sola gratia’: The Rapport Between Grace, Human Freedom, Good Works and Moral Life”, *Scripta Theologica*, (49:1), p. 199.)

³⁷⁹ Berndt Hamm “Why did “Faith” become for Luther the Central Concept of the Christian Life?”, in Bast (ed.), *The Reformation of Faith...*, *op. cit.*, pp. 153-178.

recapitulación de sus pretéritos errores cometidos es un sinsentido. El hombre es ontológicamente pecador y su mera existencia está atada al error, por lo que confesarse no lo llevaría a obtener el perdón Divino. El sujeto no deviene en pecador por cometer pecados veniales o mortales, según la estipulación de las faltas fijada por la canónica teología moral católica, sino que el errar es su propia naturaleza. Si tuviera que confesar el primer pecado que cometió, este debería ser el simple hecho de existir. La segunda razón es creer que practicar la penitencia conduce directamente a la absolución. No existe ninguna compensación posible que redima al sujeto de su estado de total degradación. Las acciones humanas son de muy corto alcance como para obtener la justificación divina. No hay una tarifa de encomendadas buenas acciones que posibilite resarcir una depravada y perversa existencia. Una tercera causa es que los pasos a seguir para obtener la supuesta dispensa sacramental de los pecados son vacíos e innecesarios. El examen de conciencia del cristiano lo expone a descubrir que todo su ser está embebido y corrompido por el pecado. La contricción de los males cometidos nunca es completa, pues el hombre erra incluso hasta por respirar y existir. La confesión es insuficiente pues nunca es una clara y detallada exposición de los males y las depravaciones que habitan, conviven y constituyen a los hombres.

Pero existe, además, una cuarta razón por la que es rechazado el sacramento de la reconciliación en la matriz de pensamiento luterana. Para expresarla es necesario recurrir a sus elucubraciones sobre el sacerdocio universal de los fieles, disruptivo postulado teológico antes mencionado.

Es bien sabido que el programa de reforma luterano puede ser leído en clave antigregoriana.³⁸⁰ La profunda separación entre el orden eclesiástico y el laicado fue una de las propuestas más atrevidas y exitosas de la Reforma iniciada por Hildebrando de Soana.

Lutero vino a destruir de raíz esta brecha demarcatoria entre los ministros de la Iglesia y los fieles de a pie. La obtención de la gracia era un acto individual basado en la fe e intransferible al resto de los mortales, no el subproducto de la administración de los sacramentos de un ministro de la Iglesia. De tal forma, toda necesidad de intermediación entre los hombres y el orden sobrenatural se disolvía de manera instantánea, pues la conexión con la Trascendencia debía oficiarse de manera personal

³⁸⁰ Respecto a esto, véase Nathan Montover, *Luther's Revolution: The Political Dimensions of Martin Luther's Universal Priesthood*, Oregon, Pickwick Publications, 2011.

al manifestar una fe inquebrantable en el plan Divino. Por tal razón, propuso y ejecutó la abolición del monacato y la supresión de las Órdenes Religiosas.³⁸¹

De tal forma, explicada su visión sobre el orden eclesiástico, es bastante transparente la cuarta razón por la que Lutero rechazará de lleno el sacramento de la penitencia, a saber, la incapacidad de la casta burocrática de sacerdotes para manipular la gracia y mucho menos para descargarla sobre los demás hombres. Los ministros católicos no podían controlar lo sobrenatural y mucho menos administrarlo a gusto y placer propio. Ningún hombre puede perdonar los pecados ajenos, apelando a una supuesta gestión de la dispensa Divina, si ni siquiera puede conseguir el perdón para sí mismo, debido a su ontología de absoluto pecador.³⁸² La idea de que un intermediario eclesiástico pueda brindar la absolución de un tercero, oficiando como mediador entre lo Trascendente y lo humano, era una vil falacia. Tampoco este acto sería esencial para la salvación, ya que la fe era el único camino posible para que el degradado ser humano pudiera alcanzar, por fin, la justificación.

Lutero opinaba, por último, que el sacramento de la reconciliación era otro abuso más –dentro de una extensa lista de despotismos– que la Iglesia Católica y el Papado cometieron a lo largo de la historia.³⁸³ La institución romana había engañado, por siglos, a los hombres y mujeres devotos, aterrizándolos con la idea de una necesaria intercesión e intermediación con la Divinidad para expurgar sus errores cometidos. El reformador alemán denunciaba que todo el ejercicio de los ministros ordenados no era otra cosa que una autoritaria construcción para dominar los cuerpos y las almas de los verdaderos fieles y hacerles creer que su accionar pastoral los guiaría a la salvación.³⁸⁴ La administración de la absolución de los pecados por parte de los representantes eclesiásticos era la más cristalizada y perfecta prueba de la opresión burocrática del estamento sacerdotal sobre los cristianos. Era necesario, por lo tanto, romper ese yugo

³⁸¹ Para la relación entre Lutero y la supresión de las órdenes monásticas, véase Bradley Arthur Peterson, “Luther and Monasticism”, in Alberto Melloni (ed.), *Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, pp. 265-280.

³⁸² Nos sigue comentando Edwards al respecto: “Luther argued further that in the sacrament of penance and the forgiveness of guilt, a pope or bishop did no more than the lowliest priest, and that when there was no priest, an individual Christian, even a woman or child, could do as much.” (ibíd., p. 49)

³⁸³ Lutero consideraba a la Iglesia Católica como la Babilonia moderna que mantenía en cautiverio la mente, el cuerpo y las almas de los verdaderos cristianos. La cabeza de esta estructura autoritaria era el Papa. Eric Leland Saak, *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 273-300.

³⁸⁴ Michael Mullet, *Luther*, London and New York, Routledge, pp. 19-24.

milenario y liberarse de las falsas promesas y enseñanzas católicas para volver al verdadero cristianismo.³⁸⁵

Para Lutero, la contrición y la computación de pecados no llevaban a la salvación, pero le recordaban al hombre la necesidad de demostrar una fe incondicional en Jesucristo. Por tal razón, aunque negaba el estatus sacramentario de la confesión y aborrecía la manipulación eclesiástica ejercida en su praxis, el sajón reconocía el posible buen efecto y edificación que podía aportarle al creyente el llevar a cabo, de vez en cuando, esta actividad. Realizar una confesión le recuerda al verdadero devoto que todos hemos pecado y que necesitamos la bondad inmerecida de Dios para recibir la gracia absolutoria. Por lo tanto, tal accionar es una de las tantas buenas obras que indica la profunda e inquebrantable virtud del hombre que demuestra fe en el sacrificio crístico.

Lo que Lutero denostaba profundamente era la forma, la manera, el modo en el que la confesión se practicaba; como también, la significación trascendental que los católicos le asignaban a tal praxis. No creía que la penitencia generase gracia divina, no consideraba que el perdón sea posible de ser alcanzado por el examen de conciencia de los pecados del cristiano y mucho menos pensaba que el sacerdocio era una figura con algún tipo de autoridad para administrar la absolución como intercesor de la Trascendencia en la tierra. Estos postulados desviados eran el subproducto de una histórica tiranía y de la manipulación eclesiástica ejercida por los jerárquicos miembros de la Iglesia adepta a Roma. Lo que sí creía es que era un vehículo más que le recordara al fiel la necesidad de la fe. Ni más ni menos que ello.³⁸⁶

Por su parte, el programa de reforma ginebrino impulsado por Calvino compartía algunas de las características antaño estipuladas por el pensador religioso alemán en lo que respecta a la penitencia. La continuidad que el calvinismo presenta con el luteranismo en esta temática es la denegación de su estatus sacramental.³⁸⁷ Esto se debe

³⁸⁵ Lutero consideraba que cortar el lazo con Roma era necesario para así crear una Iglesia que contuviera a los verdaderos cristianos. Para una evolución de la eclesiología luterana, me ha servido la lectura de David P. Daniel, "Luther on the Church", in Kolb, Dingel and Batka (eds.), *The Oxford Handbook...*, op. cit., pp. 334-350.

³⁸⁶ Randall C. Zachman: "Confession" in Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Encyclopedia of Protestantism Volume 1 Entries A-C*, New York and London, Routledge, 2004, pp. 811-813.

³⁸⁷ Para Calvino, al igual que lo que pensaba Lutero, los únicos sacramentos eran el bautismo y la comunión. La observancia de estos sacramentos se convertía, así, en una doble participación: con Cristo y con los santos predestinados a la salvación. Michael S. Horton, "Union and Communion: Calvin's Theology of Word and Sacrament", *International Journal of Systematic Theology*, (11: 4), 2009, pp. 405-414. Para un estudio más detallado de la teología sacramental en el pensamiento del reformador noyonés, véase Ronald Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Oregon, Wipf and Stock

a la radicalizada y novedosa matriz de la soteriología ensayada por el teólogo noyonés, como también así por el profundo rechazo que le generaba todo aquello ligado a la liturgia católica.

La soteriología calvinista difiere de la ensayada previamente. Tal postulado parte de la tradición agustiniana-luterana sobre la absoluta y radical depravación del humano, cuya génesis está inscrita en el pecado original. Debido a ello, el hombre sin gracia Divina está condenado al mal y merece la ejecución directa por sus pecados. Ante ello, el sacrificio crístico logró reunir méritos extraordinarios para que los perversos hombres pudieran ser salvados. Pero tal salvación no sería algo asegurado para todos los cristianos: en un momento y espacio inestimables, la Divinidad decidió hacer una lista de doble entrada en donde fijó, previamente, –y de manera incomprensible, arbitraria y misteriosa para los mortales– los nombres de los que alcanzarían la gracia y la eterna felicidad; como, también así, los de aquellos que serían rechazados y nunca obtendrían el perdón. Esta es la teoría de la doble elección o la doble predestinación del reformador francés.³⁸⁸

Es evidente el sinsentido de la administración de un sacramento para el perdón de las faltas en esta teología. Las mismas razones por las que Lutero rechazó esta práctica aplican al pensamiento de Calvino, pero con una profunda diferencia: la justificación y la gracia son el producto de un oscuro y pretérito plan de una Divinidad cuasi incognoscible para un pequeño grupúsculo de humanos y no algo que se consigue a través del pedido de perdón por medio de la confesión. Dios no cambiaría sus designios para favorecer a un predestinado al cortamiento eterno ni para desfavorecer a un elegido para la salvación.³⁸⁹ Ambos colectivos de hombres –todos ellos en extremo pecadores– ya habían recibido la absolucón y la condena previamente, con independencia de sus obras.

Pero existía otra razón por la que el teólogo noyonés sentía un profundo rechazo por la confesión, y esto tenía que ver con las dinámicas de su praxis en el universo católico. Calvino era tanto o más antigregoriano que Lutero. Se mostraba absolutamente en

Publishers, 1997, (en especial, los capítulos 14 al 17 donde se explican las implicancias de la comunión y el bautismo).

³⁸⁸ Respecto a la doble predestinación, vease Matthew Levering, *Predestination: Biblical and Theological Paths*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 101-110.

³⁸⁹ Para Calvino, la gracia divina que asevera la salvación del justo es irresistible. Esto está muy bien explicado en el capítulo 19 “Calvin and the Irrepressible Spirit” de la obra de David C. Steinmetz, *Calvin in Context* (2nd edition), Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 262-277.

contra de la escisión entre el laicado y el clero.³⁹⁰ El anticatolicismo calvinista es un hecho bien probado. Según su pensamiento, la papista Iglesia romana era una institución llena de pecado y maldad, perpetradora histórica de abusos y malintencionadas manipulaciones sobre las personas. La despótica tiranía de los burocratizados ministros religiosos constituía un perverso abuso ejercido sobre el colectivo de los justos.³⁹¹ Los sacerdotes utilizaban su jerarquía y poder eclesiástico para excomulgar y condenar a los cristianos de manera arbitraria y violenta.³⁹² Sumado a esto, Calvino había logrado identificar que la confesión auricular privada no se practicaba en el cristianismo primitivo, razón por la que asoció a tal practica con el surgimiento y la consolidación de la tiranía papal.³⁹³ Por todas estas razones antes mencionadas, el reformador ginebrino había desarrollado un especial encono hacia la administración individual y secreta de la confesión, pues la veía como la más perfecta plasmación del autoritarismo romano.³⁹⁴

Ahora bien, al igual que como vimos antes con Lutero, también en las elucubraciones calvinistas encontramos algunas salvedades para hacer con respecto a la confesión. La teología del noyonés fue ensayada de manera práctica en el cantón de Ginebra, como hemos expresado antes. En los intramuros de tal ciudad, la exposición y computación de errores no generaba gracia ni permitía la salvación, pero sí era fundamental para mantener la paz social y la pureza de la comunidad en la que vivían los justos. Con la finalidad de que la condena de excomunión no sea administrada por una sola persona, Calvino fundó la institución del Consistorio –la máxima autoridad de la Iglesia de Ginebra y aparato represivo que perseguía cualquier disidencia religiosa– compuesto por los Ancianos y el total cuerpo de Pastores.³⁹⁵ Ante estos ministros debía el pecador comparecer y ellos preservarían la santidad de la colectividad administrando los

³⁹⁰ Bernard Cottret, *Calvin: A Biography*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 103.

³⁹¹ Steinmetz, *Calvin...*, *op. cit.*, pp. 191-193.

³⁹² Zachman: “Confession” in Hillerbrand (ed.), *The Encyclopedia of Protestantism...*, *op. cit.*, p. 813.

³⁹³ *Ibid.*, p. 813.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 814.

³⁹⁵ La bibliografía acerca del Consistorio de la Ginebra de Calvino es francamente insondable. Enumeraré, a continuación, algunos textos que me han servido: Robert M. Kingdon and Thomas A. Lambert, *Reforming Geneva: Discipline, Faith and Anger in Calvin's Geneva*, Genève, Librairie Droz, 2012; Robert M. Kingdon, “The Geneva Consistory in the time of Calvin” in Andrew Pettegree, Alastair Duke, and Gillian Lewis (eds.), *Calvinism in Europe*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1994, p. 1540-1620; y el ya clásico de E. William Monter, “The Consistory of Geneva, 1559-1569”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, (38:3), 1976, pp. 467-484. El año pasado se publicó un interesante libro acerca de la circulación y apropiación del conocimiento en la Ginebra calvinista. En la sección inicial de dicha obra se ofrece un buen resumen sobre el funcionamiento cotidiano del Consistorio. Nos referimos a Anna Kvicilova, *Listening and Knowledge in Reformation Europe (Hearing, Speaking and Remembering in Calvin's Geneva)*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 37-67.

castigos necesarios. También existía una confesión general –un conjunto de oraciones estereotipadas que todos los asistentes repetían en voz alta– que se consumaba en los servicios de adoración semanales que la Iglesia Calvinista efectuaba.³⁹⁶ De cualquier forma, estos tipos de confesiones en el universo de la reforma suiza no tenían nada que ver con la penitencia privada ensayada en el mundo católico desde el IV Lateranense, ni eran fundamentales para la salvación del cristiano.

El repaso de las soteriologías de Lutero y Calvino nos deja muy en claro su rechazo a considerar a la confesión como un sacramento cristiano. En sus postulados se hace manifiesta la implícita carencia de sentido de la penitencia como medio por el cual obtener la Gracia Divina. Para el sajón era fundamental desesperar y poner fe en Cristo para recibir la justificación, mientras que para el picardo sólo la pertenencia a la minúscula liga de predestinados para la salvación permitía la obtención de la gracia, don sagrado al que los justos siquiera se podían negar y mucho menos transferir. La confesión de errores para Lutero –de naturaleza privada y plausible de realizarse frente a un laico o un pastor– solo servía para recordarle al cristiano la necesidad de mostrar una inexpugnable fe en Cristo a fin de obtener la salvación. Por otro lado, Calvino veía que detallar las faltas cometidas –de manera pública frente a la institución policial del Consistorio– era útil para mantener la paz social de la comunidad de los santos. Así las cosas, queda claro el profundo rechazo y reprobación que los miembros de la Protesta expresaron ante la opresiva praxis y la ilusoria importancia que los católicos le daban a la administración eclesiástica del perdón. Sobre tales denegaciones se construiría el edificio teologal de la Iglesia de la Contrarreforma.

C) Por una ratificación del dogma: la conciliar reconfirmación del sacramento de la confesión en el universo católico contrarreformado

La réplica ensayada por los católicos, frente a los furibundos ataques protestantes, alcanzó su punto más álgido en las sesiones del Concilio de Trento (1545-1563). En dicha asamblea obispal, se estipularon y definieron los puntos centrales de la doctrina de fe de la Iglesia Católica y se rechazaron, una por una, todas las propuestas subversivas

³⁹⁶ Zachman: “Confession” in Hillerbrand (ed.), *The Encyclopedia of Protestantism...*, op. cit., pp. 817-818.

que los reformadores habían enunciado.³⁹⁷ Esto también aplicó a las concepciones luteranas y calvinistas sobre la penitencia y el perdón.

Lo primero que reconfirmó la reunión conciliar tridentina, como vimos en el capítulo anterior, fue la existencia de los siete sacramentos católicos (dentro de los cuales se encontraba la confesión).³⁹⁸ Se expresó que la manipulación y administración eclesiástica de los mismos genera gracia en el mundo de la materia y que son una demostración efectiva de las potencias divinas en un formato perceptible para los sentidos humanos.³⁹⁹ A nivel soteriológico, se ratificó la importancia de las buenas obras y de los superabundantes méritos de los santos, mecanismos imprescindibles para obtener el perdón divino y llegar al estado grácil.

La importancia del sacramento de la penitencia se remarcó con mucha fuerza: era imprescindible que los cristianos hicieran un examen interiorizado de su conciencia y que luego éste sea confesado frente a las autoridades religiosas de manera privada para poder obtener el perdón por los males cometidos.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Haliczzer, *Sexuality in the Confessional...*, *op. cit.*, pp. 13-14.

³⁹⁸ Peter Walter, “Sacraments in the Council of Trent and Sixteenth-Century Catholic Theology”, in Hans Boersma and Matthew Levering (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 313-329.

³⁹⁹ Esto se estipuló en el *Decretum de iustificatione*, registrado en el Canon 32 del Concilio de Trento. Al respecto, me ha servido la lectura de Christian D. Washburn, “The Transformative Power of Grace and Condign Merit at the Council of Trent”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, (79:2), 2015, p. 173-174.

⁴⁰⁰ El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento..., *op. cit.*, p. 165. “*Sesión Decimoquinta, Capítulo I: De la necesidad é institución del Sacramento de la Penitencia. Si tuviesen todos los reengendrados tanto agradecimiento á Dios que constantemente conservasen la santidad que por su beneficio y gracia recibieron en el Bautismo; no habría sido necesario que se hubiese instituido otro Sacramento distinto de este , para lograr el perdón de los pecados. Mas como Dios , abundante en su misericordia , conoció nuestra debilidad ; estableció también re medio para la vida de aquellos que después se entregasen á la servidumbre del pecado , y al poder ó esclavitud del demonio ; es á saber , el Sacramento de la Penitencia , por cuyo medio se aplica á los que pecan después del Bautismo el beneficio de la muerte de Cristo. Fue en efecto necesaria la penitencia en todos tiempos para conseguir la gracia y justificación á todos los hombres que hubiesen incurrido en la mancha de algún pecado mortal , y aun á los que pretendiesen purificarse con el Sacramento del Bautismo ; de suerte que abominando su maldad , y enmendándose de ella, detestasen tan grave ofensa de Dios, reuniendo el aborrecimiento del pecado con el piadoso dolor de su corazón. Por esta causa dice el Profeta : Convertios , y haced penitencia de todos vuestros pecados ; y con esto no os arrastrará la iniquidad á vuestra perdición. También dixo el Señor : Sino hicieris penitencia , todos sin excepción pereceréis. Y el Príncipe de los Apóstoles san Pedro decia , recomendando la penitencia á los pecadores que habian de recibir el Bautismo : Haced penitencia , y recibid todos el Bautismo. Es de advertir, que la penitencia no era Sacramento antes de la venida de Cristo , ni tampoco lo es después de esta , respecto de ninguno que no haya sido bautizado. El Señor pues , estableció principalmente el Sacramento de la Penitencia , quando resucitado de entre los muertos sopló sobre sus discipulos , y les dixo : Recibid el Espíritu Santo : los pecados de aquellos que perdonareis , les quedan perdonados , y quedan ligados los de aquellos que no perdonareis. De este hecho tan notable , y de estas tan claras y precisas palabras , ha entendido siempre el universal consentimiento de todos los PP. que se comunicó á los Apóstoles , y á sus legítimos sucesores el poder de perdonar , y de retener los pecados al reconciliarse los fieles que han caido en ellos después del Bautismo ; y en consecuencia reprobó y condenó con mucha razón la Iglesia católica como hereges á los Novacianos , que en los tiempos antiguos negaron pertinaz mente el poder de perdonar los pecados. Y*

Para los padres tridentinos, el alcance de la gracia de Dios no se obtiene tan sólo por la fe (condición necesaria, pero no única), razón que obligaba al hombre a cooperar en ese proceso.⁴⁰¹ Si el bautismo lo había hecho ingresar dentro del pueblo de Dios, la participación activa del fiel en los sacramentos estipulados por la Iglesia mejoraría su posición ante la Divinidad y sería una fuente de méritos obtenidos para conseguir la salvación.⁴⁰² La penitencia era muy importante, pues sería un actualizador de la gracia del cristiano, sujeto que dependía de la absolución de todos sus errores y latrocinios para llegar a la justificación de la Trascendencia.

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que la rígida contestación tridentina fue una actualización de aquellos dogmas de fe previamente establecidos en el IV Lateranense.⁴⁰³ La reacción conciliar ratificó la importancia de la doctrina sacramental católica y rechazó las propuestas reformadas esgrimidas alrededor de la confesión.⁴⁰⁴ La fijación de esta ortodoxia fue fundamental para la práctica pública de las liturgias y credos romanos, pues brindaría así un ostensible marco de diferenciación con los heréticos reformados.

Además de la estipulación y confirmación de los puntos centrales de la doctrina católica, en Trento también se estableció un profundo programa de reforma de la Iglesia. Los cambios al interior del universo católico apuntaban a una reorientación y renovación de la fe.⁴⁰⁵ Para que ello fuera posible, era imprescindible lograr una mejor administración de los sacramentos por parte de la casta sacerdotal. Con tal finalidad, se robusteció el hiato entre el clero y los laicos que los reformadores intentaron suturar. También se hicieron propuestas formales para solucionar algunos problemas e inconvenientes estructurales muy comunes que los ministros eclesiásticos habían perpetrado hasta el momento, tales como el absentismo de los curas y prelados de las parroquias y el de los obispos y arzobispos de los términos diocesanos a los que habían sido asignados, la insuficiente formación del bajo clero, la debilidad de los controles

esta es la razón porque este santo Concilio , al mismo tiempo que aprueba y recibe este verdaderísimo sentido de aquellas palabras del Señor , condena las interpretaciones imaginarias de los que falsamente las tuercen , contra la institución de este Sacramento , entendiéndolas de la potestad de predicar la palabra de Dios , y de anunciar el Evangelio de Jesu-Cristo.”

⁴⁰¹ Haliczzer, *Sexuality in the Confessional...*, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁰² Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700*, Houndmills and London, Macmillan Education, 1999, p.49.

⁴⁰³ Arcurri, “El control de las conciencias...”, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁰⁴ La cuestión del pecado y la salvación fue tal vez el núcleo más fuerte en el que se cristalizó la oposición doctrinal entre católicos y protestantes. Prospero, *El Concilio de Trento...*, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁰⁵ Po-Chia Hsia, *El mundo de la Renovación católica...*, *op. cit.*, pp. 10-25.

episcopales y la escasa cooperación de los laicos en asistir al confesionario.⁴⁰⁶ Los cambios de paradigmas introducidos, vía conciliar, sobre estos temas fueron contundentes: se buscó formar un sacerdocio más renovado, profesionalizado y educado, además de presentarse una organización concienzuda sobre un episcopado más disciplinado.⁴⁰⁷

Tales transformaciones estaban orientadas a mejorar aquellos mecanismos disciplinares que los sacerdotes ejercían sobre las conciencias de los laicos. El sacramento más efectivo para lograr tal hondo control sobre los feligreses fue, sin lugar a dudas, la confesión auricular privada. Por tal razón, surgió una profunda preocupación en los padres conciliares por perfeccionar y extender con mayor profundidad su administración.⁴⁰⁸ De esta forma, la nueva configuración histórica atravesada por la ruptura de la ecúmene cristiana potenció y ayudó a reforzar las tendencias de inspección y fiscalización que ya se habían prefijado antaño, en el IV Concilio de Letrán.⁴⁰⁹

Se continuaron con las antiguas estipulaciones Lateranenses respecto a la praxis del sacramento: la confesión sería auricular y privada, llevada a cabo –por lo menos– una vez al año durante la Cuaresma. Los pasos de la penitencia seguían siendo la contrición, la confesión, la satisfacción y la absolución. La administraría el obispo de la diócesis o aquellos sacerdotes que, luego de un profundo examen, consiguieran licencias de confesor o beneficios parroquiales.⁴¹⁰ Los nombres de los fieles que asistían al confesionario quedarían anotados en un gran libro de registro manejado por los preladados. También se especificaría quiénes se habían ausentado y los motivos por los cuales no habían respetado el precepto de hacer penitencia.⁴¹¹ Los devotos que sí cumplían con su obligación, recibían una cédula que certificaba la comparecencia al confesionario.⁴¹² Sumado a todo este programa, durante el periodo comenzaron a

⁴⁰⁶ Haliczzer, *Sexuality in the Confessional...*, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁰⁷ De tal forma, apelando a esta profesionalización y mayor control sobre la feligresía, se trazó el “eje de toda la pastoral católica postridentina” de la modernidad. Esto lo leí en José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Polifemo, 2011, p. 182.

⁴⁰⁸ Adriano Prosperi nos menciona que con esta ampliación y perfeccionamiento de la praxis del perdón, la Iglesia inauguraba un doble movimiento –ascendente y descendente– de la confesión: mientras que los prelados tenían vía y acceso liberado a una indagación mucho más profunda y escrutadora de las conciencias de los fieles a quienes confesaban, los laicos internalizaban en su vida cotidiana toda una batería de órdenes y mandamientos del universo católico contrarreformado. (*Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 219-243.)

⁴⁰⁹ José María Soto Rábanos, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana”, *Hispania sacra*, (58:118), 2006, p. 415.

⁴¹⁰ Arcurri, “El control de las conciencias...”, *op. cit.*, p. 184.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 185.

⁴¹² Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, *op. cit.*, pp. 276-95.

publicarse muchos manuales para confesores en donde se plasmaban diversas instrucciones específicas para llevar adelante dicha práctica. A pesar de que estos compendios no fueron un invento tridentino –su existencia puede ser rastreada ya desde la Baja Edad Media– sería en el contexto de la Contrarreforma en donde alcanzaron una masificación, tanto en su producción como en su circulación.⁴¹³

La Iglesia de la Contrarreforma restituyó los discutidos y denegados sacramentos de nuevo a su lugar, al mismo tiempo que reforzó, vigorizó y robusteció la intermediación del sacerdocio en la celebración de los mismos. La vinculación que Jeanne Féry mantuvo con la penitencia –visible en los acontecimientos que reconstruiremos con detalle en el tercer apartado de este capítulo– es una demostración a escala microscópica de la efectiva, indisociable e inseparable relación existente entre la sacramental administración de la absolución y la burocráticamente establecida e institucionalizada maquinaria de sacerdotes católicos. Aquellos prelados que le dieron la sagrada y necesaria confesión para que ella pudiera restituir su vínculo con Dios y con la Iglesia no solamente oficiaron como intermediarios que posibilitaron la imprescindible obtención del perdón: también actuaron como directores espirituales, maestros, pastores, consejeros y hasta ficticios familiares de la joven endemoniada.

II –MECANISMOS DE CONTROL SOBRE EL CUERPO Y EL ALMA DE LOS FIELES: DIRECCIÓN ESPIRITUAL Y DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN EL UNIVERSO DE LA CONTRARREFORMA

A) La emergencia del Confesor-Director Espiritual: un paradigma entre la cura de almas y la guía para la vida cristiana

Si tuviéramos que destacar la emergencia de nuevos actores dentro del espacio civilizatorio adscripto al culto cristiano romano luego de la ruptura ocasionada por la Reforma, el confesor-director sería, tal vez, uno de las más importantes. Dicho rol surgió de la conjunción e imbricación de dos prácticas que, desde la Baja Edad Media, venían siendo desempeñadas –de manera cada vez más estrecha e indiferenciada– por la corporación sacerdotal: la confesión auricular y la dirección espiritual. El

⁴¹³ Arcurri, “El control de las conciencias...”, *op. cit.*, pp. 186-209.

amalgamamiento de tales funciones eclesiásticas y su consecuente praxis tuvieron un completo establecimiento en el universo católico de los albores de la Contrarreforma.⁴¹⁴

La dirección espiritual –práctica muy extendida desde el periodo bajomedieval– era, al mismo tiempo, una actividad que carecía de institucionalizada reglamentación y de criterios claros para su desempeño.⁴¹⁵ Su acentuamiento y propagación en el mundo del Medioevo Tardío fue consecuencia directa de la aparición de un conjunto de mujeres que decían mantener una relación interpersonal-afectiva con la Trascendencia a través de arrobamientos, visiones, procesos extáticos y manifestaciones místicas.⁴¹⁶ El control eclesiástico sobre estas novedosas “santas vivas” se volvió fundamental para la validación de sus experiencias y la domesticación de estas expresiones carismáticas.⁴¹⁷ Pero no fue sino hasta la temprana modernidad cuando tal práctica llegó a su máximo esplendor y total difusión, amén de su articulación con el oficio del brindado del sacramento de la reconciliación.⁴¹⁸

Existe un amplio consenso historiográfico en situar el nacimiento de la práctica de la dirección espiritual en la edad de oro del monacato del desierto.⁴¹⁹ La habitación común, iniciada por la conformación de cenobios –congregaciones de monjes agrupados que ya no llevaban una vida de eremitas como los primeros Padres del Desierto–, condujo a que las comunidades fueran dirigidas por el *Abba* (padre) o la *Amma* (madre), una especie de figuras de autoridad que regulaban las relaciones hacia dentro de la arida casa conventual, desempeñando el rol de señores, ancianos, correctores, entrenadores, líderes, maestros, doctores, consoladores y directores.⁴²⁰

⁴¹⁴ Patricia Ranft, “A Key to Counter Reformation Women's Activism: The Confessor-Spiritual Director”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, (10:2), 1994, p. 8.; Wietse De Boer, *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001, p. 10. Tal proyecto de confesionalización Tridentino está muy bien reconstruido en el capítulo 1 de este libro, titulado “Asserting Hierarchy: The Clergy and the Early Counter-Reformation”, pp. 5-42.

⁴¹⁵ Gene Barrette, “Spiritual Direction in the Roman Catholic Tradition”, *Journal of Psychology and Theology* (30:4), 2002, pp. 292-296. En las páginas citadas, el teólogo norteamericano reconoce que toda praxis de la dirección espiritual es contextual y que no existieron criterios transhistóricos para su ejecución hasta la modernidad.

⁴¹⁶ Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power...*, *op. cit.*, p. 9; Walter Simons, “New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe”, in Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, New York, Cambridge, 2012, pp. 80-113.

⁴¹⁷ Mary Frohlich, RSCJ, “Authority”, in Hollywood and Beckman (eds.), *The Cambridge Companion...*, *op. cit.*, pp. 311-313.

⁴¹⁸ Ranft, “A Key to Counter Reformation Women's Activism...”, *op. cit.*, p. 9.

⁴¹⁹ Donald Corcoran, “Spiritual Guidance”, in Bernard McGinn, John Meyendorff and Jean Leclercq (eds.), *Christian Spirituality, Vol. 1: Origins to the Twelfth Century*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1985, p. 445. Benedicta Ward, “Spiritual Direction in the Desert Fathers”, *The Way*, (24), 1984, pp. 61-69.

⁴²⁰ Roberta C. Bondi, “The Abba and Amma in Early Monasticism: The First Pastoral Counselors?”, *Journal of Pastoral Care*, (40:4), 1986, pp. 311-320.

Lo alejado que estaban estas solitarias comunidades de los grandes polos civilizados Tardoantiguos, su estricto rigorismo e intensa mortificación, sumados al proceso de centralización de la vida ascética bajo regla y dirección monástica hicieron de la conducción y corrección espiritual un verdadero menester para aquellos desérticos campeones de la virtud.⁴²¹ Las tentaciones, las pruebas, el ataque de los demonios y de las malas inclinaciones personales obligaban a los monjes a someterse a la estricta dirección de las máximas autoridades cenobíticas y revelarles sus pensamientos más profundos, oficiando estos últimos como padre de la casa y como padre espiritual de los cenobitas.⁴²² Tales eran las características constitutivas de la primigenia guía de almas: develamiento total de las conciencias y sumisión absoluta a la figura de autoridad del cenobio.⁴²³

Un segundo mojón fundamental para comprender el desarrollo de la compleja figura del director espiritual nos aleja del mundo oriental y nos lleva a las inaugurales comunidades de clausura occidentales, establecidas a partir del siglo VI. Fue en aquellos iniciales monasterios, manejados por la figura de autoridad del Abad (transformación latina del *Abba* del desierto), donde encontramos, claramente, un segundo modelo embrionario de la figura del director.⁴²⁴

Una de las actividades más importantes que desempeñaban estas autoridades era la de brindar una guía colectiva a todo el grupo de monjes respecto a su espiritualidad y a su vida cristiana. Su dirección espiritual era una dirección jerárquicamente construida y ejercida sobre la totalidad de los monjes enclaustrados.⁴²⁵ Encontramos aquí, la primera gran diferencia entre la dirección espiritual del universo del Occidente del siglo VI y la de los antiguos cenobios del Oriente. Mientras que en aquellas comunidades, emplazadas en el medio de las landas, las dunas y los arenales de Egipto y Siria, la recepción de la guía sobre las conciencias que absorbía cada eremita se dispensaba de

⁴²¹ Para una aproximación a la vida material de los anacoretas es menester consultar una obra canónica: Lucien Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IVe siècle*, Paris, Hachette, 1990. Un enfoque similar, pero aplicado a las comunidades cenobíticas, puede encontrarse en otro clásico sobre el tema: Graham Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, Clarendon Press, 1993. Agradezco estas referencias a mi querido amigo y colega Guido Torena. Sus comentarios, sobre la dialéctica y compleja evolución del anacoretismo al modelo del cenobio, me han ayudado a matizar algunos de mis presupuestos iniciales.

⁴²² Respecto al rol del *Abba* como padre espiritual y su profunda relación con los monjes del cenobio, me ha servido la lectura del capítulo “The Abba and his Disciple” del ya mencionado anteriormente Gould, *The Desert Fathers...*, *op. cit.*, pp. 26-87.

⁴²³ Ranft “A Key to Counter Reformation Women's Activism...”, *op. cit.*, p. 9.

⁴²⁴ Marek Derwich, “Abbot: Christian” in William M. Johnston and Christopher Kleinhenz (eds.), *Encyclopedia of Monasticism* (vol. 1), London and New York, Routledge, 2000, pp. 6-10.

⁴²⁵ Richard Cospey, “Governance: Christian Perspectives” in Johnston and Kleinhenz (eds.), *Encyclopedia...*, *op. cit.*, p. 540.

manera individual y, al parecer, en solitario; en el universo de las tempranas abadías europeas, la dirección era una actividad comunal, siendo su otorgamiento ya no un acto meramente singularizado, sino una práctica pluralista.⁴²⁶ Los superiores de cada monasterio brindaban una dirección *in toto* a los novicios y religiosos que estaban bajo su égida. Con la nueva configuración del monacato occidental, la práctica individualizada de dirección espiritual fue trocada por una guía de tipo comunitario. No existían, así, instancias individualizadas para la orientación de las conciencias a la fe y a la vida cristiana.⁴²⁷

Esta desatención o desenfoque de formas singulares de dirección espiritual se mantuvo a lo largo de la Alta Edad Media. Ni la Reforma Gregoriana, ni las reformas de la regla benedictina –tales como la ensayada en Cluny en el 910, a manos de Odón, o la del Cister, comandada por Roberto de Molesmes en 1098– parecieron darle particular atención a la cuestión de la dirección espiritual individual.⁴²⁸ La *schola Christi* abogaba por una llegada a la santidad basada en la adhesión a las normas del monasterio y no por el acompañamiento personalizado de las conciencias de sus miembros.

Fue en la denominada Baja Edad Media en donde se terminó de gestar el rol de la dirección espiritual individual, oficiado por un sacerdote o párroco y aplicado sobre los fieles –en su mayoría mujeres– y sus conciencias. La estipulación de esta práctica respondió a varios procesos históricos globales manifestados en el periodo. Uno de ellos fue la formación de una verdadera cultura de la penitencia. Como hemos explicado en el apartado anterior, las estipulaciones del IV Lateranense con respecto a la obligatoriedad de la privada confesión anual para los cristianos dotaron a la individualizada guía de almas de nuevos bríos. Podemos decir que, entre 1215 y el estallido de la Reforma Protestante en Wittenberg, se produjo una gradual imbricación entre el rol del confesor y el del director espiritual. La necesidad de que todos los fieles revelaran sus errores en una ceremonia anual, el surgimiento de movimientos de predicación itinerante a lo largo y ancho del suelo europeo y la formación de fraternidades que llevaban a cabo activas procesiones centradas en lo piadoso, contribuyeron de sobremanera a incrementar el

⁴²⁶ Jean Leclercq, “Traditions of Spiritual Guidance: Spiritual Direction in the Benedictine Tradition”, *The Way*, (27), 1987, p. 54.

⁴²⁷ C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages* (4th edition), London and New York, Routledge, 2015, p. 25.

⁴²⁸ Sobre la reforma de Odón, véase Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2008. Acerca de Cluny y la reforma de Molesmes, véase Constance Hoffman Berman, *The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia and Oxford, University of Pennsylvania Press, 2010.

contacto entre sacerdotes y miembros del laicado (porción de fieles compuesta, en su mayoría, por mujeres). El mismo prelado que brindaba la sacramental absolución era el que dirigía y guiaba las almas de las devotas que se acercaban a la autoridad religiosa en busca de consuelo y consejo.⁴²⁹

El surgimiento de la mencionada cultura penitencial se sumó a otro macroproceso que posibilitó, en dicho periodo, la puesta en escena de la dirección espiritual sacerdotal. Nos referimos la eclosión de una potentísima forma de religiosidad carismática, y su consecuente praxis profético-visionaria, encerrada en una gran cantidad de mujeres que manifestaron un poderosísimo y novel entusiasmo religioso. Hablamos, ni más ni menos, de la aparición de féminas que decían tener un vínculo directo y personalizado con la mismísima Divinidad.⁴³⁰

La “invasión mística”⁴³¹ que sufrió el Occidente durante el Medioevo Tardío fue completamente novedosa. Se generó un abultado panteón de beatas y santas vivas –en su inmensa mayoría provenientes del universo laico– que pregonaron experimentar una conexión, por vía afectiva, con los poderes celestiales. Hacia la mitad del siglo XII, tal modalidad de espiritualidad, centrada en la corporal y psíquica identificación mujeril con las formas de sufrimiento que experimentó el Cristo histórico durante su suplicio terrenal, se volvió moneda corriente.⁴³² Tal situación reconfiguró la vinculación entre lo Trascendental y la humanidad, permitiendo que dos actores históricamente marginados del universo cultural –mujeres y laicas– pudieran convertirse en sujetos centrales de la religiosidad del periodo.⁴³³

⁴²⁹ Jodi Bilinkoff, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca and New York, Cornell University Press, 2005, p. 15.

⁴³⁰ André Vauchez, “Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe”, in André Vauchez, *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993 (1987), pp. 219-220

⁴³¹ La expresión “invasión mística” apareció, por primera vez en la historiografía, como subtítulo del segundo tomo de la *Histoire littéraire du sentiment religieux en France: Depuis la Fin des Guerres de Religion Jusqu'à Nos Jours*, obra magna de Henri Bremond, uno de los más brillantes teólogos, literatos e historiadores franceses de principios del siglo XX. Siguiendo la tradición de profundísima erudición en materia de historia religiosa inaugurada por la escuela moderna francesa de teología –línea de pensamiento que, en la segunda mitad del mismo siglo, continuaría con eruditos e intelectuales de la talla de Yves Congar–, Bremond utiliza la frase « *l'invasion mystique* », para referirse a la aparición de santas y endemoniadas entre la publicación del Edicto de Nantes y la segunda década del siglo XVII. André Vauchez retomó esta denominación pero la aplicó al periodo en el que emergió la santidad femenina medieval. Esto se puede reconstruir de la lectura de André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1981, pp. 472-478.

⁴³² Bert Roest, “Dealing with Brother Ass: Bodily Aspects of the Franciscan Sanctification of the Self”, in Anneke B. Mulder-Bakker (ed.), *The Invention of Saintliness*, London and New York, Routledge, 2002, p. 179.

⁴³³ Bilinkoff, *Related Lives...*, *op. cit.*, pp. 18-19.

La aparición de estos prototipos de santidad significó un verdadero cambio con las formas previas de promoción de la beatitud. Mientras que los santos altomedievales pertenecían a estamentos superiores de la sociedad y tenían fama de sujetos caritativos, milagreros y ascetas, el panteón de santidad bajomedieval no, necesariamente, estaba formado por agentes sociales prominentes y, además, hacía hincapié en la experiencia subjetivista de la deidad sobre la propia fisicalidad de las mujeres.⁴³⁴ Fueron comunes en ellas los grandes y prolongados ayunos, los estigmas de la pasión crística y, por sobre todas las cosas, los raptos místicos, verdaderos arrobamientos extáticos en los que sus almas contemplaban –y hasta se fundían– con el mismísimo Dios de los cristianos.⁴³⁵

Justamente, fue la eclosión de estos peculiares modelos de santidad lo que terminó por modelar, elaborar y formalizar el rol del director espiritual.⁴³⁶ La necesidad de regular institucionalmente tales formas carismáticas de expresión religiosa, sumada a la exigencia de validación acerca de la autenticidad o no de las experimentaciones visionarias sufridas por el colectivo femenino, fueron razones de gran importancia para que se gestara una vinculación directa, y sin intermediarios, entre director y dirigida.⁴³⁷ Tan fuerte fue la imbricación establecida entre ambos que algunos autores han llegado a expresar la idea de que, en realidad, el director terminaba siendo dirigido por la fémina a la que guiaba y aconsejaba para la vida cristiana.⁴³⁸

Las vivencias que las mujeres revelaban sobre sus transe sobrenaturales eran de sumo interés para los hombres que les administraban la dirección espiritual. Mediante sus arrobamientos visionarios, las beatas tardo-medievales podían conocer el estado de las almas, acontecimientos o sucesos por venir (de importancia política o religiosa) y develamientos en materia doctrinaria. La manifestación explícita de estos arcanos conocimientos, imposibles para el resto de los mortales que no contaban con una

⁴³⁴ Susan Rodgers and Joanna E. Ziegler, “Elisabeth of Spalbeek's Trance Dance of Faith: A Performance Theory Interpretation from Anthropological and Art Historical Perspectives”, in Mary Suydam and Joanna E. Ziegler (eds.) *Performance and Transformations: New Approaches to Late Medieval Spirituality*, New York, St. Martin's Press, 1999, pp. 324-325.

⁴³⁵ Catherine M. Mooney, “Voice, Gender and the Portrayal of Sanctity”, in Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 13.

⁴³⁶ John W. Coakley, “Women's Textual Authority and the Collaboration of Clerics” in Alastair Minnis and Rosalynn Voaden (eds.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols. 2010, pp. 83-84; Gabriella Zarri, “From Prophecy to Discipline, 1450-1650” in Lucetta Scaraffia and Gabriella Zarri (eds.), *Women and Faith: Catholic Religious Life in Italy from Late Antiquity to the Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 83-112.

⁴³⁷ Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power...*, op. cit., p. 2.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 23.

vinculación directa con la Trascendencia, convirtieron a los directores en recopiladores seriales de las vidas y obras de las místicas femeninas.⁴³⁹

En la figura del guía de almas se encuentran sedimentadas un conjunto de pretéritas actividades desempeñadas con novedosas funciones. La escritura de corte hagiográfico sobre la *vitae* de las féminas y su consecuente promoción de santidad fueron, tal vez, las marcas distintivas más importantes de la dirección espiritual en el periodo bajomedieval. Su novel ocupación de biógrafos se mixturó con la heredada tradición de oficiar como padres, protectores y consejeros espirituales individuales.⁴⁴⁰

La importancia de los directores fue trascendental en la rápida y variada evolución que la institución eclesiástica manifestó con respecto a las carismáticas: la Iglesia pasó de ser defensora de los novedosos modelos de santidad a condenarlos abiertamente. En una primera fase de este proceso, la actividad femenina visionaria fue promovida y alentada por las autoridades. Luego, esa primera aceptación, se trocó en una abierta sospecha acerca de la veracidad de las empíricas vivencias y epifanías que las santas vivas tenían. Por último, en una tercera fase, el misticismo profético-visionario cayó en el más absoluto descredito y rechazo, adosándosele una desviación herética, cuando no la mismísima diabolización.⁴⁴¹

Al respecto, es interesante resaltar dos cosas. La primera es que, la eclosión y aceptación del fenómeno de extáticas beatas con acceso a lo numinoso fue más potente justo en el mismo momento en el que la estructura institucional de la Iglesia sufría por los cismas internos. En contrapartida, el menoscabo y rechazo completo de las expresiones carismáticas coincidió con el fortalecimiento institucional logrado por el movimiento conciliarista del siglo XV.⁴⁴² La segunda cuestión es que, el brote de invasión mística tenía pocas chances de prosperar en el tiempo, por muchas razones. Al aseverar una vinculación directa entre sujeto y divinidad, ponía en peligro el rol de intermediarios que la emasculada casta sacerdotal detentaba desde la Reforma Gregoriana. Proponer una vía de acceso a ocultos y profundos conocimientos divinos, sin ningún tipo de necesidad de ceremonias, no sólo reforzaba aquella milenaria brecha entre la institución y el carisma que sufría el universo cristiano; también se establecía un

⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 13-16.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.; Dyan Elliott, "Dominae or Dominatae? Female Mysticism and the Trauma of Textuality," in Constance M. Rousseau and Joel D. Rosenthal (ed.), *Women, Marriage, and Family in Medieval Christendom*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1998, pp. 56-61.

⁴⁴¹ Dyan Elliott, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 2.

⁴⁴² Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, *op. cit.*, pp. 148-149.

divorcio irreconciliable entre el saber afectivo y el intelectual. El accionar de las mujeres visionarias dejaba fuera de juego tanto los institucionalizados sacerdotes, mediadores entre Dios y los pecadores humanos, como a los doctos teólogos que habían logrado, por fin, conciliar la fe y la razón.⁴⁴³ Por último, el proceso de deificación de las experiencias extáticas de las místicas del periodo, la asimilación en su cuerpo del calvario del Cristo y la unión y disolución de sus almas en la de la Divinidad nutrieron el recelo y la desconfianza absoluta del clero ante tales manifestaciones.⁴⁴⁴

Amén de lo antes mencionado, y más allá de la caída en desgracia del fenómeno místico bajomedieval, podemos aseverar que en tal periodo se urdió una verdadera ligazón entre dirigidas y directores espirituales. Tal vinculación entre mujeres visionarias y masculinos guías de almas les brindaban a ambos actores religiosos sendos beneficios. Los clérigos directores obtenían un acceso al mundo sobrenatural mediado por la experiencia femenina. A través de sus dirigidas, los miembros de la corporación sacerdotal alcanzaban grados de conocimiento y saberes celestiales que estaban vedados a los demás humanos. Su rol de director de conciencias sobre mujeres con tales epifanías también les confería, además, cierto grado de notoriedad, respeto y renombre. Por su parte, las místicas se beneficiaban de la protección que le brindaba su relación directa con sus confesores. Encontraban en ellos a sus más férreos promotores a la santidad y defensores ante cualquier tipo de suspicacia generada alrededor de ellas y sus trances visionarios. El epitome de esta apología de las santas vivas a manos de los prelados se cristalizaba en su oficio de hagiógrafos.⁴⁴⁵ Debido a estas razones expuestas, podemos determinar que a la edad de oro de la dirección espiritual puede situársela entre el 1100 y el 1400.

A fines del siglo XV y comienzos del XVI el oficio del director espiritual completó plenamente su fusión con el del confesor.⁴⁴⁶ Fueron las críticas mordaces de los

⁴⁴³ André Vauchez, "Female Prophets, Visionaries...", *op. cit.*, p. 228.

⁴⁴⁴ Ben Morgan, *On Becoming God: Late Medieval Mysticism and the Modern Western Self*, New York, Fordham University Press, 2013, pp. 101-124.

⁴⁴⁵ Bilinkoff, *Related Lives...*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁴⁶ En cuanto a la unificación de la figura del director espiritual y el rol del confesor en una misma persona hemos encontrado un debate entre los historiadores. John W. Coakley señala que ese proceso se dio ya en el periodo bajomedieval, mientras que Patricia Ranft determina que fue la irrupción de la Reforma Protestante a principios del siglo XVI, con sus críticas al paradigma de la absolución y la guía de almas, lo que generó la imbricación de estas dos prácticas en el director-confesor. Particularmente, hemos optado por una vía de interpretación intermedia: los tres mojonos que nos parecen importantes a tener en mente son la estipulación abierta de un modelo penitencial estandarizado en el IV Lateranense, la eclosión de una potente religiosidad femenina medieval, y la construcción de una ortodoxia antirreformada en el Concilio de Trento. Entre esos procesos y episodios históricos, centrales para la historia del catolicismo, se unificó el sacramento del perdón con la dirección de almas.

teólogos de la Protesta con respecto al paradigma del consejo para la vida cristiana, sumadas al ya descrito rechazo del sacramento de la penitencia, las que terminaron por hacer efectiva la unificación de las ambas prácticas en el universo de la Contrarreforma Católica. Podemos argumentar que la irrupción de la Reforma aceleró y catapultó el proceso de homologación entre dirección y confesión que ya el mundo de la Baja Edad Media había visto nacer.

La labor del director-confesor temprano-moderno mantuvo muchas de las características de antaño. Implicaba la vinculación personalizada entre un masculino clérigo ordenado y una mujer (laica o religiosa). Las labores fundamentales del párroco eran la correcta administración de la eucaristía y de la penitencia, como también así la profunda guía de almas y conciencias para que sus penitentes-dirigidas siguieran la senda de la rectitud cristiana.⁴⁴⁷ Esto requería que las subordinadas mujeres abrieran su corazón y confiaran sus secretos interiores y las experiencias sublimes que vivenciaban. La fusión entre guía y absolución hacía que las dirigidas buscaran algo más que el sacramental perdón de los párrocos. De esa manera, el confesor mutaba en confidente y recopilador de experiencias por escrito, mientras que las féminas que tenía bajo su égida se convertían en verdaderos vínculos personales para el sacerdote. Tal ligazón oscilaba entre el control instruccional detentado en la figura de autoridad, la “paternidad espiritual”, la amistad y la promoción a la santidad.⁴⁴⁸ Estos nexos ponían al prelado en un rol menos legalista y más pastoral. En contrapartida, la sumisión de la dirigida era indispensable para el buen oficio de la actividad de los directores.⁴⁴⁹

La reciprocidad de beneficios para ambas partes volvía a ser uno de los atributos centrales de la relación director-dirigida. La mujer encontraba en la figura del guía de almas la posibilidad de mantener un vínculo cercano con un sujeto del sexo opuesto que la promocionaba y la hacía ingresar en la vida pública, algo muy complicado para el sexo femenino en las sociedades antiguoregimentales. Además, obtenía la validación de sus experiencias visionarias de la mano de un varón perteneciente a la corporación sacerdotal, sujeto que no sólo actuaba como fiscalizador favorable de sus extatismos, sino que, además, se comportaba como un atento amigo y cordial consejero. Por otro lado, era un mentor que no solamente le brindaba los sacramentos de manera correcta,

⁴⁴⁷ Bilinkoff, *Related Lives...*, *op. cit.*, pp. 20-22.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 27. Patricia Ranft, *A Woman's Way: The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, Houndmills, Palgrave, 2000, pp. 107.

⁴⁴⁹ Ranft, “A Key to Counter Reformation Women's Activism...”, *op. cit.*, p. 16.

sino que le administraba el perdón institucionalizado y le proponía una hoja de ruta para no volver al pecado en el futuro.

De esa forma, el confesor-director era un vínculo extremadamente útil para toda penitente visionaria que buscara la validación institucional de su experiencia carismática, ya que le permitía trascender las barreras impuestas a la participación femenina en este mundo y, también, obtener el salvoconducto de la gracia y el perdón divino. El sacerdote que oficiaba de director-confesor obtenía, por su parte, una clara notoriedad y prestigio. Era muy reconocido cuando un sacerdote ejercía de manera exitosa tales roles. A pesar de que la dirección espiritual no era una actividad obligatoria para los prelados, su praxis le daba una profunda reputación y renombre. Este ascendente a nivel social tenía una contrapartida a nivel individual: mediante los trances visionarios de sus penitentes-dirigidas los consejeros de almas podían acceder a conocer divinas verdades vedadas al resto de los humanos.⁴⁵⁰

Uno de los aspectos que se reafirmó en la Alta Modernidad fue el rol de biógrafo desempeñado por los confesores-directores.⁴⁵¹ Al igual que sus antecesores bajomedievales, los eclesiásticos oficiantes del siglo XVI registraron, de manera muy pormenorizada y minuciosa, los relatos de experiencias místico-visionarias y las invasiones de la Trascendencia que habitaron los cuerpos de sus dirigidas. La promoción para la santidad tenía un plus en el mundo posterior a la ruptura de la ecúmene cristiana, debido a que los militantes de las iglesias reformadas habían desacreditado y desprestigiado el culto a los santos. De tal forma, el ser director-confesor-hagiógrafo de una mujer que transitara un exitoso proceso de canonización y alcanzara la institucionalizada santidad era un verdadero logro para aquellos guías para la vida cristiana del siglo XVI en adelante.⁴⁵² El registro biográfico –ya sea una autobiografía espiritual corregida y controlada por la censura del director de almas o una narración amanuense de los eclesiásticos sobre la *vitae* de la penitente-dirigida– era un verdadero canal de expresión (mediada) para las mujeres; al mismo tiempo que,

⁴⁵⁰ Bilinkoff, *Related Lives...*, *op. cit.*, pp. 76-97.

⁴⁵¹ *Ibid.*, pp. 32-45.

⁴⁵² Respecto a esto, me ha iluminado la lectura del clásico de Peter Burke, “How To Become a Counter-Reformation Saint”, in Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 48-62. Un caso perfecto de creación de una santa contrarreformada se analiza en el libro de Clare Copeland, *Maria Maddalena de' Pazzi: The Making of a Counter-Reformation Saint*, Oxford, Oxford University Press, 2016, *passim*.

representaba un conducto de promoción para la beatificación que engrandecía, exaltaba y encumbraba a quien hubiera oficiado como su director-confesor.⁴⁵³

Debido a todo lo antes expuesto, podemos decir que la vinculación entre místicas y directores era una verdadera relación sacramental y social. Las autoridades masculinas se beneficiaban de su lazo con sus dirigidas y estas últimas obtenían de ellos la validación de sus experiencias, en un contexto en el que la desacreditación de lo carismático se hacía cada vez más potente, por medio de la acusación de herejía y la diabolización de las epifanías mujeriles.⁴⁵⁴ Ahora bien, para dar una aprobatoria ratificación de la proveniencia celestial de tales vivencias numinosas, el confesor-director hacía uso de un potente dispositivo cultural que había alcanzado su plena clericalización en el siglo XV. Estamos hablando del mentado discernimiento de espíritus.

B) La *discretio spirituum*: milenario dispositivo para discernir el origen de las epifanías sobrenaturales en los cuerpos materiales

Una de las actividades más importantes que la corporación eclesiástica logró clericalizar, hacia el fin de la Baja Edad Media, fue el uso institucionalizado del discernimiento de espíritus, milenario dispositivo orientado a determinar la procedencia de las visiones y extatismos manifestados en la corporal fisicalidad de hombres y mujeres, a lo largo de la historia.⁴⁵⁵

⁴⁵³ Bilinkoff, *Related Lives...*, *op. cit.*, pp. 112-113.; Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 83.

⁴⁵⁴ Bernard McGinn, “«Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy»: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church”, *The Catholic Historical Review*, (90:2), 2004, pp. 193-212.

⁴⁵⁵ El volumen de obras que se dedicaron a estudiar el discernimiento de espíritus es, francamente, insondable. Para este apartado, en particular, y a lo largo del capítulo (en donde se analice la *discretio spirituum* en el *affaire Féry*) hemos utilizado tres libros que consideramos fundamentales para comprender el desarrollo de la *ars discernendi* en la Baja Edad Media y la temprana modernidad: Caciola, *Discerning Spirits...*, *op. cit.*, *passim*; Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit...*, *op. cit.*, *passim*; Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, *op. cit.*, *passim*. Pueden consultarse, también, (y sin ánimo de pretender exhaustividad) Savannah Rhodes, *Discernment of Spirits in the High Middle Ages: The Transformation of a Biblical Concept into an Inquisitorial Technique*, MA Thesis, Texas, Texas State University, 2019; Nancy Mandeville Caciola, “The Science of Knowing Spirits: Rationality and the Invisible World” in Brock, Raiswell, Winter (eds) *Knowing Demons...*, *op. cit.*, pp. 293-301; Stuart Clark, “Theology and the Conditions of Knowledge in the Seventeenth Century: The Case of Discernment of Spirits”, in Ann Blair and Anja-Silvia Goeing (eds.), *For the Sake of Learning*, Leiden, Brill, 2016, pp. 268-285; Nancy Caciola and Moshe Sluhovsky, “Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe”, *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, (1:1), 2012, pp. 1-48; Pietro Schiavone, *Il discernimento. Teoria e prassi*, Milán, Paoline, 2011 (2009); Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 285-301; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford

La suspicacia generada alrededor de los trances visionarios de las santas vivas tardo-medievales encontró su contrapartida (o tal vez su justificación teórica) en la articulación de la novel, y antes descrita, ciencia demonológica. Las sospechas de herejía que pesaban sobre las mujeres carismáticas, muy lentamente, se fueron trocando en una formal homologación entre experiencias trascendentales subjetivistas y el contacto voluntario con los demonios. En tal contexto, era necesario que el escrutinio final sobre cualquier manifestación metafísica que atravesara el cuerpo de una persona no estuviera a manos del mismo individuo sino de la institución eclesiástica. La autovalidación como práctica de justificación de los arrobamientos, las profecías, los sueños premonitorios y las contemplaciones de realidades celestiales cesó por completo frente al cercamiento corporativo de los miembros de la Iglesia.⁴⁵⁶

Ahora bien, la *discretio spirituum* no fue una invención propia del periodo. La enunciación conceptual de este dispositivo teológico hunde sus raíces en el registro Neotestamentario. Por única vez, la expresión *diakirseis pneumatou* se hace presente en el texto bíblico de la Primera a los Corintios 12, 10. En aquella epístola paulina, el Apóstol de las naciones enumeró, de manera esquemática, algunos dones o regalos divinos que los miembros de la *ekklesia* recibirían para beneficio de toda la comunidad de cristianos.⁴⁵⁷

Aunque, en materia teológica, se han propuesto varias definiciones para explicar de qué se trataba ese misterioso carisma extraordinario que había enunciado Pablo de Tarso, podemos argumentar que el más hegemónico y consensuado dictamen acerca de las implicancias que tenía el arte de discernir espíritus es el que asoció a tal dispositivo con la virtud y capacidad de diferenciar las verdaderas de las falsas manifestaciones sobrenaturales, precisando, así, la procedencia de las expresiones místico-visionarias y

University Press, 2007; R.W.L. Moberly, *Prophecy and Discernment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

⁴⁵⁶ Para la comprensión holística de este proceso de captura del carisma y clericalización del arte de discernir, es imprescindible la lectura de Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, *op. cit.*, *passim*. Para una versión preliminar, más acotada en tiempo y espacio, véase también Fabián Alejandro Campagne, “Charisma proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente” en Fabián Alejandro Campagne (ed.), *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 19-74.

⁴⁵⁷ André Munzinger, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 3.

determinando si estas venían de la Divinidad, de los demonios o de la mera imaginación del hombre.⁴⁵⁸

Si tuviéramos que hacer una lectura global acerca de la evolución y el desarrollo del discernimiento de espíritus, podríamos decir que un vector que atraviesa de manera manifiesta y ostensible –a nivel histórico– a tal artefacto cultural-religioso es el descarnado intento de institucionalizar su uso. El *ars discernendi* ha sufrido los embates de las prelaturas jerárquicamente instituidas para evitar que cualquier tipo de experiencia individual sea la que legitime y tenga la voz final con respecto a su praxis. La reflexión acerca de la *discretio spirituum* emergió en contextos en donde las subjetividades carismáticas amenazaron las estructuras eclesásticas de autoridad.⁴⁵⁹ Por tal razón, la elucubración teologal respecto a la práctica de juzgar la etiología de los contactos con lo inmaterial irrumpió, en la Tardoantigüedad, a raíz del montanismo y del monacato del desierto; mientras que, en la baja edad media y la temprana modernidad, las cavilaciones sobre el arte de discernir fueron el subproducto de la aparición del profetismo milenarista y de la invasión mística femenina.

En el segundo milenio, la emergencia de elucubraciones sistematizadas respecto al discernimiento de espíritus se debió a la aparición de novedosas formas carismáticas y parainstitucionales de contacto con lo numinoso. Dos movimientos fueron los que habilitaron a que la teología diera atención al arte de discernir. El primero de ellos fue el milenarismo de corte joaquinista. El segundo movimiento –a nuestro entender, aún más importante para el retorno a la reflexión teologal respecto al discernimiento– fue la invasión mística femenina que recibió el Occidente cristiano bajomedieval, una verdadera inundación de carisma encarnado en la fisicalidad de las santas vivas. Profetismo milenarista e invasión mística; tales fueron los macroprocesos históricos que encendieron la maquinaria de catalogación y clasificación de los teólogos escolásticos.

⁴⁵⁸ Cuando nos referimos a una “definición hegemónica y con mayoría de consenso” no lo hacemos en desmedro de otras explicaciones que la teología ha dado al enigmático enunciado paulino. Estas otras interpretaciones han logrado menos sistematicidad, consistencia y aceptación a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. También, en reiteradas ocasiones, estas se han fusionado con la interpretación dominante o han actuado como apéndices de las mismas. Debido a todo esto, vale la pena que hagamos una pequeña descripción de ellas. En diferentes momentos del pensamiento cristiano, el discernimiento de espíritus ha sido visto como 1) el milagroso don de conocer los pensamientos ocultos y los estados de las almas de los hombres; 2) la capacidad de comprender qué mociones internas e impulsos llevaban a que los hombres tomaran un determinado camino o decisión; 3) el poder de ver, de manera clara, aquellas manifestaciones del mundo metafísico que son invisibles para la mayoría de los mortales; 4) la virtud monástica de la sabiduría. Esto lo he reconstruido de la atenta lectura de Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, *op. cit.*, pp. 68-75; Campagne, “*Charisma proscriptum...*”, en Campagne (ed.) *Poder y religión...*, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁴⁵⁹ John Potts, *A History of Charisma*, Basingstoke, Palgrave, 2009, pp. 23-83

Previamente, hemos dado cuenta de la aparición de santas y místicas en el mundo bajomedieval. Nos queda por expresar aquí, la manera en la que dichas beatas con acceso a lo inmaterial validaban sus experiencias extáticas. Las venerables mujeres que decían mantener contactos con la Divinidad buscaron manipular abiertamente la *discretio spirituum* con la finalidad de situarse por encima de la Iglesia institucionalizada. Si en sus raptos visionarios las féminas alcanzaban un tipo de unión directa con la Trascendencia –en el transito de epifánicos acontecimientos que presentaban un registro empírico intransferible, inenarrable e incommunicable por medio de palabras a otros seres humanos–, la necesidad de la mediación eclesiástica quedaba en absoluta invalidez. Los trances, visiones, sueños, arrobamientos y demás expresiones de conexión entre el mundo inmaterial y el terrenal determinaban un corrimiento de experiencia mediada a experiencia directa e individualizante con la Divinidad. El aparato estructural de la Iglesia, sus prelaturas jerárquicas y sus planteos teológicos se desmoronaban frente a estos tipos de contactos subjetivos expresados por las místicas. He aquí lo absolutamente subversivo de tal praxis.⁴⁶⁰

Las santas vivas maniobraron el *ars discernendi*, apelando a la autolegitimación y usando como método al autodiscernimiento. En una herencia del ideal del desierto y de la facultada *tekné* antoniana de ejercer sobre sí mismo el arte de autoexamen para determinar la procedencia de sus arrobamientos, las místicas bajomedievales llevaron a cabo sendos ejercicios de autoinspección de sus accesos carismáticos. Tal práctica creaba un circuito cerrado sobre sí mismo en el que la justificación de las experiencias numinosas corría por cuenta de las mismas mujeres que las vivenciaban. Esta actitud es observable, por ejemplo, en los casos de las germánicas Hildegard von Bingen († 1179) y Elizabeth von Shönau († 1165).⁴⁶¹ Tanto la sibila del Rin como su discípula declaraban manipular saberes y autoridad donadas por la mismísima Divinidad. Esto volvía imposible el que se las sometiera a cualquier ejercicio institucionalizado de *probatio spirituum*.⁴⁶² Incluso, los espíritus visitantes que se comunicaban asiduamente con estas mujeres se escandalizaban ante cualquier intento de examinación por parte de la jerarquía eclesiástica.

⁴⁶⁰ Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, op. cit., p. 125.

⁴⁶¹ Para una biografía sobre Hildegard, véase Heinrich Schipperges, *Hildegard von Bingen*, München, CH Beck, 2004. Una reconstrucción de la vida y obra de Elizabeth se encuentra en Anne L. Clark, *The Spirituality of Elizabeth of Schönau, a Twelfth-Century Visionary*, PhD Thesis, New York, Columbia University, 1989.

⁴⁶² Barbara Newman, “Hildegard of Bingen: Visions and Validation”, *Church History*, (54:2), 1985, p. 164; Anne L. Clark, “Holy Woman or Unworthy Vessel? The Representations of Elisabeth of Schönau”, in Mooney (ed.), *Gendered Voices...*, op. cit., pp. 40-42.

El autodiscernimiento, la aseveración de que sus visiones provenían directamente de la Divinidad y la imposibilidad de examen probatorio por fuera de este circuito de legitimación individual son las características inherentes a la invasión mística del siglo XII en adelante. Se comprende, así, la sumisión de los directores espirituales frente a estas potentes exponentes del verbo divino en el universo femenino. Los guías de estas poderosas mujeres que tenían un vínculo directo con Dios, operaban como amanuenses compiladores de los transes y experiencias extáticas que las santas vivían. No ejercían un rol activo de probatoria indagación acerca de la naturaleza de los accesos metafísicos de sus dirigidas, sino el rol pasivo de narrar tales acontecimientos.⁴⁶³

El autodiscernimiento de las místicas femeninas era una praxis que arribó al mundo medieval con la finalidad de sostenerse en el tiempo. Lejos de ser una tendencia que amainó, con el paso de las décadas y siglos, se convirtió en la piedra de toque del edificio de la santidad mujeril propia del periodo. Tal vez, la forma más espectacular de esta práctica se pueda observar en la preponderancia política que Brígida de Suecia († 1373) y Catalina de Siena († 1380)⁴⁶⁴ cobraron al actuar como profetisas y consejeras de papas, obispos y reyes durante el periodo del Cisma de Aviñón (1378-1417). Las admoniciones y duras reprimendas que les propinaron a los miembros masculinos de las más encumbradas jerarquías políticas y religiosas de su periodo las convirtieron en piezas únicas y superlativas de la expresión del fenómeno carismático-profético-visionario.

La exacerbación de las vías afectivas de autodiscernimiento y la proyección de su uso como un saber técnico celestialmente adquirido (que encumbraba a las santas femeninas como verdaderas catedráticas) fueron una fuente de preocupación para una Iglesia coyunturalmente débil. Si la mismísima Trascendencia les había enseñado a las místicas los sentimientos, las sensaciones y las emociones que dejaban los buenos y los malos ángeles al comunicarse con los humanos y, además, este saber legitimaba su posición como verdaderas institutrices del conocimiento divino frente a los obispos, sacerdotes y demás autoridades episcopales, poco –o tal vez ningún– lugar quedaba para la potestad institucionalizada. Por tal razón, a fines del siglo XIV, y durante la siguiente centuria, la corporación teologal llevó a cabo un proceso de cerrazón para defender su

⁴⁶³ Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, *op. cit.*, pp. 131-138; Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power...*, *op. cit.*, pp. 25-44; 45-67.

⁴⁶⁴ Para una biografía de Brígida, véase Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, Woodbridge, Boydell Press, 2001. Una reconstrucción de la vida y obra de Catalina se encuentra en Jane Tylus, *Reclaiming Catherine of Siena: Literacy, Literature, and the Signs of Others*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

estatus y paralizar la verdadera plaga del misticismo mujeril. Si no se les ponía un coto a estas manifestaciones de inspiración metafísica, los cimientos materiales de la Iglesia y sus encumbradas jerarquías se desplomarían.⁴⁶⁵

Los miembros del colectivo teológico que llevaron adelante esta afrenta anticarismática eran eminencias intelectuales del periodo y provenían del ambiente universitario. Pertenecientes al profesorado y la cátedra, tal grupo de avanzada se propuso construir un modelo que resignificara el discernimiento de espíritus y lo institucionalizara plenamente. Para ello, edificaron un tipo de doctrina conjetural que pusiera al arte de discernir las verdaderas de las falsas visiones bajo una estricta y férrea supervisión institucional, avalada por los teólogos y sustentada en el prestigio de los académicos.⁴⁶⁶ Los esfuerzos de tales colegiados por normalizar la *discretio* se encarnan en la producción intelectual de tres figuras del Otoño medieval y los albores de la modernidad: Pierre d'Ailly, Heinrich von Langenstein y Jean Gerson.⁴⁶⁷ En sus obras, encontramos los destellos de una domesticación del carisma y un perfeccionamiento del clericalizado dispositivo del discernimiento.

El más importante esfuerzo de clericalización de dicho dispositivo lo llevó adelante Jean Gerson († 1429), discípulo de d'Ailly, sucesor de su maestro en la cancillería de la Sorbona, máximo referente del movimiento conciliarista y una de las eminencias del pensamiento teológico-intelectual del siglo XV. La contribución gersoniana se plasmó en el tríptico de obras que le dedicó al *ars discernendi* encerrados en *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* (1401), *De Probatione Spirituum* de (1415), y *De Examinatione Doctrinarum* (1423).⁴⁶⁸

Ya en el temprano *De Distinctione*, el conciliarista adscribe a las teorías previas de probabilismo y naturalización del discernimiento de espíritus, sin dejar de optar por la estipulación de ciertas reglas aplicables a cada situación.⁴⁶⁹

En su segundo opúsculo sobre el tema, el *De Probatione*, Gerson profundiza sus teorías sobre la inspección de las experiencias visionarias. Propone cuatro formas de

⁴⁶⁵ Campagne, “*Charisma proscriptum...*”, en Campagne (ed.) *Poder y religión...*, op. cit., p. 34.

⁴⁶⁶ Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, op. cit., pp. 61-62.

⁴⁶⁷ Para una biografía de Pierre d'Ailly, véase Bernard Guenée, *Between Church and State: The Lives of Four French Prelates in the Late Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991 (1987), pp. 102-257; Sobre la vida y obra de Heinrich von Langenstein es preciso consultar Ana Morisi Guerra, “Il silenzio di Dio e la voce dell’anima: Da Enrico di Langenstein a Gerson”, *Cristianesimo nella storia*, 17 (1996), pp. 393-413; Acerca de Jean Gerson y sus vivencias, Brian Patrick McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005.

⁴⁶⁸ Anderson, *Free Spirits...*, op. cit., pp. 254-299.

⁴⁶⁹ Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, op. cit., pp. 183-190; Campagne, “*Charisma proscriptum...*”, en Campagne (ed.) *Poder y religión...*, op. cit., pp. 49-58.

discernimiento: 1) el académico, subproducto del conocimiento de la Escritura y el Magisterio; 2) el empírico, fruto de un tipo de afectividad inefable que el místico siente durante sus trances; 3) el oficial, aquel don carismático paulino de clasificación de las apariciones sobrenaturales, gracia que solamente podían detentar los representantes y funcionarios eclesiásticos; y 4) un discernimiento “experiencial”, obtenido a través de la empírica comprobación en la carne de una experiencia con lo Trascendente. Como vemos, el Canciller de la Sorbona no solamente expropia el don del carisma a los sujetos y se los otorga a los miembros del clero, sino que, además, llega a la conclusión de que lo mejor en materia de discernimiento sería que un teólogo docto atravesara un trance místico-visionario para poder determinar de manera correcta la verdadera índole del arrobamiento extático. La forma ideal de manipular el *ars discernendi* se desprendía de la conjunción de la mixtura del discernimiento académico y el empírico.⁴⁷⁰

Por último, y para terminar por encumbrar su propuesta, es menester reconstruir el argumento central del *De Examinatione*, tercer tratado gersoniano dedicado al tema. En dicha obra –de mayor profundidad y reflexión– el intelectual francés propone, sin más, que toda experiencia carismática sea examinada por los representantes de la institución de la Iglesia. Para ello, creó un listado de *discretores spirituum* ordenado por importancia y jerarquía, compuesto por 1) el Concilio Universal –muestra del coyuntural triunfo del movimiento de dirección colegiada de la Iglesia–; 2) el Papa; 3) los obispos y doctores; 4) hombres instruidos en las Sagradas Escrituras; y 5) el carismático visionario. El sujeto que vivenciaba arrobamientos y contactos con lo Ultraterreno debía someterse, de buena gana, al aparato examinador de la pirámide institucional de la Iglesia que pendía sobre sí mismo. Lejos de poder justificarse, vía autodiscernimiento, tenía que demostrar humildad, comparecer ante la autoridad eclesiástica y sucumbir ante su indagación e inspección. La voz última acerca de la legitimidad o no de sus contactos con lo inmaterial dependía, ya, del aparato represivo e institucionalizado de las jerarquizadas prelaturas. Con Jean Gerson, el carisma había alcanzado el punto pleno de normativización y control autoritario.⁴⁷¹

El paradigma gersoniano del discernimiento de espíritus continuó incólume durante la Alta Modernidad. La clericalización del dispositivo orientado a determinar la procedencia de los arrobamientos, las visiones, los extatismos y los raptos visionario-

⁴⁷⁰ Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, *op. cit.*, pp. 190-196; Campagne, “*Charisma proscriptum...*”, en Campagne (ed.) *Poder y religión...*, *op. cit.*, pp. 58-65.

⁴⁷¹ Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, *op. cit.*, pp. 197-202; Campagne, “*Charisma proscriptum...*”, en Campagne (ed.) *Poder y religión...*, *op. cit.*, pp. 65-72.

proféticos estaba totalmente en manos de la institución y su aplicación era desempeñada por los sacerdotes. Tiempo después, la Contrarreforma Católica inauguró y formalizó – como hemos visto extensamente en estos apartados iniciales– un esquema de intromisión y control abiertamente represivo sobre el cuerpo y las almas de los fieles que corrió en paralelo a la restrictiva normalización del discernimiento. Este fue el universo en el que Jeanne Féry vivenció sus invasiones espirituales malignas y benignas.

Con el dispositivo de la *discretio* totalmente en poder de la Iglesia y la postridentina imposición de un opresivo modelo de vigilancia de las conciencias y las prácticas de los cristianos a través del sacramento de la confesión y la dirección espiritual, el proyecto de intolerancia temprano-moderno quedaba firmemente establecido. El desarrollo del *affaire Féry* nos permitirá corroborarlo.

III – LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL, EL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS Y EL SACRAMENTO DE LA RECONCILIACIÓN EN EL CASO JEANNE FÉRY

Como hemos visto en los apartados anteriores, la acción de confesarse frente a un sacerdote era una escena común de la vida devocional de los sujetos de la Edad Media y la modernidad. El rol que la jerarquía eclesiástica tenía en brindar la absolución de pecados mediante el sacramento de la reconciliación era trascendental y se había reforzado, aún más, en el contexto de la Contrarreforma.

En el mundo de los claustros femeninos, desde el siglo XIII, los directores espirituales habían guiado a las mujeres que mantenían contactos carismáticos con la mismísima divinidad, brindándoles la participación en la santa cena vía eucaristía, como también administrándoles la sagrada penitencia. Fue en el periodo bajomedieval en donde se reforzaron estos profundos lazos entre las féminas dirigidas y los directores espirituales. Tales vínculos continuaron en la Primera Modernidad.

En este apartado analizaremos, de manera minuciosa, el rol que los sacerdotes y prebendados desempeñaron en el proceso de curación espiritual y física de la monja posesa. Otro aspecto que reconstruiremos es el uso de la *discretio spiritum*, el dispositivo teológico ejercitado por sus confesores y directores para discernir la procedencia de los estados y las visiones espirituales que la monja mantenía durante sus múltiples invasiones diabólicas y sus arrobamientos divinos –estos últimos, expresados a través de sus recurrentes contactos con Santa María Magdalena–.

Por último, examinaremos la importancia que tuvo la administración del sacramento de la confesión y la absolución de los pecados, dado por la Iglesia y sus representantes, para finalizar la posesión de Jeanne Féry y propiciar su retorno a las sendas de la fe.

A) Un equipo de sacerdotes al servicio de la endemoniada. Roles y actividades de los jerarcas eclesiásticos en el *affaire* Jeanne Féry

Los trabajos y cuidados realizados por los prelados y miembros de la Iglesia Católica de la diócesis de Cambrai, aplicados sobre la monja posesa, fueron imprescindibles para su rehabilitación a la vida conventual y el triunfo completo por sobre los demonios. A lo largo del relato escrito por Buisseret, uno de los oficiantes que acompañó tal complejo proceso, y, también, en la sección autobiográfica, podemos observar lo imprescindible que resultó el auxilio espiritual y físico que las autoridades religiosas dispensaron a Jeanne Féry para superar su estado de endemoniada y poder volver a reintegrarse a la devota vida cristiana. Sin el apoyo logístico que la corporación eclesiástica le brindó, la monja hubiera quedado, por el resto de su vida, bajo la égida de los diablos que la invadían.

Ya la mismísima presentación del caso es una muestra del importantísimo rol que tuvieron las autoridades religiosas católicas en el desarrollo del *affaire* Féry. Nos dice el escrito de Buisseret que:

El año de gracia, mil quinientos ochenta y cuatro, el décimo día del mes de abril, fue presentada al Monseñor Ilustrísimo y Reverendísimo Arzobispo y Duque de Cambrai, Louis de Berlaymont, por el Maestro François Buisseret, Doctor en derecho, Archidiácono de Cambrésis y Oficial del antes mencionado Señor Ilustrísimo, Sor Jeanne Féry, de veinticinco años de edad, nativa de Solre-Sur-Sambre, Religiosa profesada del convento de las *sœurs noires* de la ciudad de Mons en Hainaut, diócesis del antes mencionado Cambrai, habiéndola encontrado impedida y poseída de espíritus malignos. Para declarar a dicho Señor Arzobispo el conocimiento de los hechos, y aconsejar los medios adecuados para la liberación.⁴⁷²

⁴⁷² Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 1-2: “*L’an de grace, mil cinq cens quatre vingts quatre, le dixième iour d’Auril, fut presentee à Monseigneur Illustringime & Reuerendissime Archeuesque & Duc de Cambray, Loys de Berlaymont, par Maître François Buisseret, Docteur ès droicts, Archidiaque du Cambresis & Official dudict Seigneur Illustringime, Sœur Jeanne Féry, âgée de vingt-cinq ans, natifue de Sore sur Sambre, Religieuse professe du conuent des sœurs noires de la ville de Mons en Hainaut, diocefe dudict Cambray, l’ayant trouuee empeschee & possedee des malings esprits. Affin qu’il pleust audict Seigneur Archeuesque congnoistre du faict, & aduiser les moyens conuenables pour sa deliurance.*”.

Tres personajes centrales de la crónica de posesión son presentados aquí: Jeanne Féry (el centro de la narración), Louis de Berlaymont, (señor feudal eclesiástico de Cambrai y máxima autoridad religiosa de la archidiócesis en la que el caso aconteció) y François Buisseret (arcediano de Cambrésis y mano derecha del arzobispo). El relato sobre la endemoniada comienza con la formal presentación de la joven de veinticinco años frente a la máxima autoridad religiosa de tal confín del universo obediente a Roma. El convento de las monjas *Sœurs Noires* quedaba bajo la tutela del arzobispado de la diócesis de Cambrai y el caso fue remitido ante el arzobispo mediante su oficial.

Detengámonos un momento y hagamos un esbozo biográfico de ambos eclesiásticos. Louis de Berlaymont († 1596) era el descendiente de una familia aristocrática⁴⁷³ de la región de los Países Bajos Borgoñones, comúnmente conocido como las Diecisiete Provincias.⁴⁷⁴ Desde el 15 de septiembre de 1570,⁴⁷⁵ trece años, cinco meses y veinticuatro días antes de la presentación de la endemoniada Féry, de Berlaymont ostentó el título de arzobispo y Duque de Cambrai. Su puesto lo convirtió en la autoridad político-religiosa más importante de la región y fue por ello que se le presentaron los acontecimientos del caso de la posesía.

Quien tuvo un primer conocimiento del estado espiritual inmundo de la joven fue François Buisseret, Oficial del arzobispo, quien seguramente se encargaba de realizar la supervisión de las casas conventuales que estaban bajo la órbita de la diócesis. Buisseret le presentó el caso a su superior con la finalidad de que estos eventos sean de público conocimiento y para que de Berlaymont dicte y ejecute los mecanismos institucionales necesarios para que se efectúe la liberación de los entes preternaturales malignos que aquejaban a la religiosa. Vemos aquí, a las claras, el funcionamiento aceitado de la jerárquica maquinaria pastoral postridentina.

⁴⁷³ Sirva de ejemplo los títulos nobiliarios detentados por los familiares directos de Louis de Berlaymont: Charles de Berlaymont –progenitor del arzobispo– († 1578) fue Barón de Berlaymont, Señor de Beauraing, Hierges, Floyon y Péruwulz, Gobernador y Soberano Alguacil de Namur. Sus hermanos también pertenecieron a la más encumbrada y distinguida nobleza, siendo señores y condes en territorios aledaños: Gilles de Berlaymont fue Conde de Berlaymont y Señor de Hiergues; Florent de Berlaymont ostentó el título de Conde de Berlaymont, Príncipe de Epinoy, Conde de Lalaing, Vizconde de Montjoye, Barón de Hiergues y Señor de Floyon; Jean de Berlaymont fue por su parte Protonotario Apostólico; Charles de Berlaymont detentó el título de Caballero de Malta; Lancelot de Berlaymont fue Señor de Beauraing; por último, Claude de Berlaymont, quien ofició como Gobernador de Bréda. Todo esto está tomado de los registros biográficos de la *Nouvelle Biographie Nationale* que citaremos con más detalle en próximas notas.

⁴⁷⁴ Una historia completa de los encumbrados miembros de la familia de Berlaymont durante el siglo XVI y XVII se puede seguir en L'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique (Pub), *Nouvelle Biographie Nationale*, vol. 12, H. Thiry Van Buggenhoudt Imprimeur-Éditeur, 1868, pp. 250-269.

⁴⁷⁵ U. de Saint-Genois, « Berlaymont, Louis, comte de », dans *ibid*, pp. 266-267.

François Buisseret no sólo era el segundo a de Berlaymont. Unos treinta años después de la liberación de la posesión de la monja Féry fue promovido como arzobispo de Cambrai. Su trayectoria como miembro de la Iglesia fue totalmente distinta a la del conde-arzobispo. Nacido en Mons en septiembre de 1549, hijo George Buisseret y Catherine de la Barre, dos habitantes del burgo,⁴⁷⁶ inició su carrera dentro de los claustros universitarios estudiando filosofía, derecho y teología en Lovaina, pasando por Roma y luego Bolonia, en donde se doctoró en derecho y recibió el ordenamiento sacerdotal. En 1580 fue designado Oficial del arzobispo, Archidiácono, Decano y Vicario General.⁴⁷⁷

El arzobispo de Cambrai tomó cartas en el asunto inmediatamente. Se ocupó de la religiosa y, para calmar la violencia con la que los demonios la vejaban, le brindó el primero de los tantos remedios eclesiásticos que la corporación masculina de sacerdotes le daría: la bendición arzobispal. Luego de que se llevara a cabo esta dádiva de gracia por su parte

La noche siguiente no cesaron los mencionados malignos de lanzar gritos y aullidos tristes y lamentables, sintiendo que su fuerza estaba tan disminuida por la sola bendición arzobispal. Y por miedo de que la religiosa sea asistida, por otros medios Eclesiásticos, se llevaron los vínculos y pactos, de los cuales hablaremos luego, los cuales hasta entonces habían tenido en sus manos.⁴⁷⁸

La eficacia de la bendición quedó absolutamente demostrada. Las criaturas satánicas que la poseían aullaban y se lamentaban frente a la poderosa palabra de Louis de Berlaymont. Incluso, su poder preternatural se mostraba escaso frente a la potencia de las expresiones de un miembro de la curia romana. No podemos reconstruir de manera unívoca la fórmula de esa bendición dictada por el metropolitano. Lo que sí podemos observar es que no sólo la actividad de los diablos se vio menguada por la intercesión del sacerdocio y los medios eclesiásticos, sino que también los pactos que los demonios mantenían con la monja (contratos de los cuales hemos hablado en el capítulo anterior)

⁴⁷⁶ De Boussu, *Histoire de la ville de Mons...*, op. cit., p. 187.

⁴⁷⁷ J. Delecourt, « Buisseret, François » dans L'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique (Pub), *Nouvelle Biographie Nationale*, vol. 13, H. Thiry Imprimeur-Éditeur, 1872, pp. 153-154.

⁴⁷⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 2: “*La nuit ensuiuant ne cefferent les fufdicts malings de ietter cris & hurlemens triftes & lamentables, de ce qu'ils sentoient leurs forces estre ia tant amoidries par la feule benediction Archiepiscopale. Et pource redoutans que la religieufe ne fust affiftee, d'autres moiens Ecclefiastiques, emporterent les liens & obligations, defquels fera parlé cy après, que iufques lors luy auoyent laiffez en main.*”.

eran remitidos y salían a la luz mediante el accionar de los miembros de la Iglesia. Los trabajos sacerdotales también obligaron a los demonios a presentarse:

El primero que habló, se dijo llamar Namon. Y luego de ello, constreñido de decir por los méritos de que Santos, serían expulsados, respondió en nombre de todos, “Nosotros nos iremos por los méritos de Santa María Magdalena”. Entonces el Señor Arzobispo preguntó si no habría una imagen de Santa María Magdalena en el convento, a lo que [la monja] le respondió que sí: que ella tenía una desde su infancia y que hasta el presente se encontraba en su cuarto. Traída [la imagen] fue bendecida por el dicho Señor Arzobispo, en la forma acostumbrada por la Iglesia, y dejada en la habitación, en la que dicha Monja estaba.⁴⁷⁹

Los oficios devocionales de los religiosos se combinaron con un peculiar objeto de potencia cúllica cuasi-talismánica: un cuadro de Santa María Magdalena. A lo largo del relato, encontramos una doble presencia de esta preterita beata: a través de apariciones espirituales y arrobamientos que la monja Féry solo podía ver y escuchar; y, de manera física, para todos los habitantes del convento, en un retrato que colgaba en el cuarto de la poseída.

Remarquemos algunos puntos interesantes de esta declaración del demonio Namon. En general, tanto él como sus compañeros, reconocían que los méritos de los santos eran un efectivo método con la suficiente potencia para cazarlos y expulsarlos. En particular, admitían que las buenas obras que en vida había realizado María Magdalena eran el antídoto necesario para vencerlos. La invocación a los santos era una de las fórmulas ensayadas por los teólogos católicos postridentinos para liberar los cuerpos invadidos por los ángeles malignos y,⁴⁸⁰ en este caso, tal posibilidad fue dictaminada no por los sacerdotes encargados de la mejoría de la joven, sino por los mismísimos demonios poseedores. La reconfirmación de la potencia curativa, en lo físico y lo metafísico, que propiciaban tales méritos de los santos se proclamaba por la boca de una joven religiosa repleta de demonios que dominaban su voluntad. Es importante denotar que –en un contexto en el que los partidarios de los bandos reformados denegaban la existencia y la posibilidad del uso de las súper abundantes buenas acciones ajenas en favor de otros cristianos– las criaturas malignas validaban su utilidad y efectividad sobre ellas. Acerca

⁴⁷⁹ *ibíd*, p. 3: “*Et le premier qui parla, se dict auoir nom Namon, Et du depuis, adiuerez de dire par les merites de quels Saints, ils feroient chaffez, respondit au nom de tous, Nous sortirons par les merites de Marie Magdelaine. Lors le Sieur Archeuesque demanda s'il n'y auoit point d'image de S. Marie Magdaleine au conuent, fut respondu qu'ouy : & qu'elle en auoit eu vne, dès son enfance, qui presentement estoit encor en sa chambrette. Icele apportee fut bénite par ledit Seigneur Archeuesque, en forme accoustumee de l'Eglise, & delaiiffée en la chambre, où pour lors ladicte Religieuse estoit.*”

⁴⁸⁰ Sluhovsky, *Belive Not Every Spirit...*, *op. cit.*, pp 15-16.

de los méritos de los santos y su eficacia (al igual que como vimos en el capítulo anterior con la presencia real en la eucaristía), los enemigos espirituales de Dios confirmaban algo que ni los adversarios de carne y hueso de la Iglesia podían reconocer.

Ahora bien, la actitud de Jeanne Féry hacia las enseñanzas y dogmas del catolicismo se veían influenciadas por la actividad de los demonios dentro de ella y por sus consejos. Luego de la expulsión de Namon, primer demonio que desalojó su cuerpo, la religiosa mostró cierto tipo de reticencia a pronunciar el Credo,⁴⁸¹ tal y como le había ordenado el arzobispo. Nos comenta el relato:

Quando se le mostró, no quiso ella pronunciar el Símbolo Apostólico: revocando en duda y debatiendo sutilmente las materias y contenidos. Para remediarlo, el Señor Arzobispo (reconociendo la Fe ser fundamento de todo el edificio espiritual, por el cual accedemos a Dios, y sin el cual es imposible agradarle) escogió como asistente al antes nombrado, Archidiácono Buisseret; a S. Nicolas Goubille Licenciado en derecho y canónigo de la Iglesia metropolitana de Notre-Dame de Saint Germain en Mons; a S. Jacques Joly Cura del Beguinaje del mencionado Mons, y a S. Michelle de Bavay padre Confesor de las mencionadas *Sœurs Noires*, quienes trabajaban mucho para inducir la a creer de corazón y confesar de boca, los artículos contenidos en el mencionado Símbolo Apostólico.⁴⁸²

La resistencia que la religiosa presentaba ante el Credo niceno encendió la alarma del arzobispo de Berlaymont. Para encontrar una solución a esta incredulidad de origen diabólico que había germinado en el alma y mente de Jeanne Féry, autorizó a que se formara un selecto equipo de prelados asistentes compuesto por miembros de las jerarquías eclesíásticas de la región para que instaran a la joven a “creer de corazón y

⁴⁸¹ El Símbolo Apostólico (también conocido como Credo Apostólico) es una profesión dogmática de fe en donde se contienen los principales puntos de la doctrina cristiana. Reza de la siguiente manera “*Creo en Dios, Padre todopoderoso, Creador de cielo y tierra. Y en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor, que fue concebido por el Espíritu Santo, nació de la Virgen María, padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos: al tercer día resucitó de entre los muertos, ascendió a los cielos, está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso: desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos. Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia Católica, la comunión de los Santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne, la vida eterna. Amén.*” Para una historia de tal credo, véase. Jan Milič Lochman, “Apostles' Creed”, in Erwin Fahlbusch, Jan Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan, & Lukas Vischer (eds.), *The Encyclopedia of Christianity, Volume 1 (A-D)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 109-110.

⁴⁸² Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 4-5: “*Ce qui fe monstroit, ne voulant icelle prononcer le Symbole Apoftolique : reuoquant en doute & débattant subtilement les matières y contenues. Pour à quoy remédier, le Seigneur Archeuelque (cognoiffant la Foy estre le fondement de tout le bapftment efpirituel, par laquelle on a accez à Dieu, et sans laquelle eft impoffible luy plaire) ayant choift pour affiftans le fui- nommé, Archidiacre Buifferet, & M. Nicolas Goubille Licentié es droits, & chanoine de l'Eglife métropolitaine noftre Dame en Cambray, M. Iean Mainfent Chanoine de S. Germain en Mons, & M. laques Ioly Curé du Béguinage audit Mons, & M. Michel Bauay père Confeffeur defdites noires fœurs, qui trauaillaient beaucoup pour l'induire de croire de cueur & confeffer de bouche, les articles contenus au fufdit Symbole Apoftolique.*”

confesar de boca” en los artículos del credo, de tal forma que abrazara nuevamente la devota vida cristiana.

Hemos mencionado ya al Oficial Buisseret. Presentemos, uno a uno, a los otros restantes. No tenemos información de la fecha en la que nació Nicolas Goubille, pero lo que sí sabemos es que fue admitido como canónigo de la Iglesia de Notre-Dame de Saint Germain en Mons el 6 de junio de 1582, casi dos años antes de que se hiciera público el caso de nuestra posesa. Después de que finalizara el *affaire* Jeanne Féry, la carrera eclesiástica de dicho canónigo fue escalando posiciones: en 1591 llegaría a ser Archidiácono y en 1602 Decano. Además, ofició de representante del arzobispo de Berlaymont en diversas negociaciones que éste último mantuvo con Roma.⁴⁸³ Jacques Joly, por su parte, ejercía como cura en el Beguinaje de Cantimpret, comunidad de mujeres contemplativas y activas que se dedicaban, desde la fundación del convento en 1245, a educar a la baja y media nobleza de la región, como también a ayudar a los pobres y enfermos. Por último, se menciona a Michel Bavay, quien fuera Confesor del convento de las *Sœurs Noires* y canónigo de las Ardenas.⁴⁸⁴

Dos prelados más se agregarían a esta plantilla de sacerdotes-directores que acompañarían a Jeanne Féry y la devolverían a la vida cristiana: el Decano Grégoire Holonius y el canónigo Jean Mainsent. El primero de ellos era un ex poeta y tutor que habían tenido los tres hijos del noble Charles de Berlaymont: Jean, Louis (futuro arzobispo) y Lancelot. Cuando en la década de 1570, Louis de Berlaymont fue nombrado en la Archidiócesis de Cambrai, le dio a su ex preceptor el título de Decano y canónigo de la Iglesia de Saint-Gery en Mons.⁴⁸⁵ El segundo prelado, Jean Mainsent,

⁴⁸³ André-Joseph-Ghislain Le Glay, *Recherches sur l'église métropolitaine de Cambrai*, Paris, Firmin Didot, 1825, pp. 132-133.

⁴⁸⁴ Al igual que sucede con el cura Jacques Joly, las referencias sobre Michel de Bavay son escasísimas. Nuestra conclusión es que su pertenencia a los bajos estratos del clero –del que nunca pudieron despegar para hacer una notoria carrera– imposibilitan el rastreo de sus actividades como miembros de la Iglesia. No nos parece menor que sean los últimos en ser nombrados en la lista de ayudantes que la monja Féry tendría en su posesión. La única referencia de Michel de Bavay como canónigo en la región de las Ardenas (además de Confesor de las *Sœurs Noires*) lo encontramos en Adolphe Mathieu, *Biographie Montoise*, Mons, Hoyois, 1848, p. 49.

⁴⁸⁵ L. Roerech, « Hologne, Grégoire de » dans L'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique (Pub), *Nouvelle Biographie Nationale*, vol. 9, Bruylant-Christophe et C^e Imprimeur-Éditeur, 1886-1887, pp. 434-436. También en H. Helbig « Les Holonius ou de Hologne » dans Kervyn de Volkaersbekk, Ferdinand Vanderhaeghen, et Emile Varenbergh (eds.), *Messenger des sciences historiques, ou, Archives des arts et de la bibliographie de Belgique*, Gand, Eug. Vanderhaeghen, 1877, pp. 201-210. Hay una controversia respecto a la fecha de muerte de Holonius: mientras que L. Roerech la estipula para el 16 de junio de 1594, H. Helbig nos comenta que no se sabe con exactitud el momento de su deceso. Lo que sí mencionan ambos es que Holonius participó en la liberación de los demonios de Jeanne Féry. Léopold Devillers confirma la fecha expresada por L. Roerech (en «Nécrologe du couvent des *Sœurs noires* à Mons », *Notice sur le couvent...*, *op cit.*, pp. 34-36).

era el canónigo de la Iglesia de Saint-Germain de Mons desde 1581⁴⁸⁶ y se convertiría en Decano de la misma, años después, en 1602.⁴⁸⁷ Por último, una presencia femenina se ocuparía de ser guardiana día y noche de la monja Féry, como así también de reportar su estado de salud a los preladados antes mencionados. Sor Barbe Dervilliers, monja de la casa de las *Sœurs Noires* (quien se convertiría en la superiora del convento en 1585 hasta su muerte el 16 de noviembre de 1620)⁴⁸⁸ fue la persona más capacitada para llevar a cabo esta labor.⁴⁸⁹

Antes de que se la readmitiera en la Iglesia Católica, Jeanne Féry debía arrepentirse de aquellos acuerdos firmados con los diablos que la tenían alienada de la verdadera fe. Debido a ello, el arzobispo le mandó a uno de estos ayudantes a redactar un formulario donde se formalizara por escrito –al igual que ella había hecho con los malvados espíritus poseedores– una protocolar abjuración en la que desechaba “todos los errores, opiniones, sectarismos, herejías, y doctrinas diversas y extrañas, a las cuales hasta ese día ella había adherido y por las que se había distraído, equivocado, y contrapuesto de la verdadera, sana y saludable doctrina”.⁴⁹⁰

Una vez signado este nuevo y redentor contrato religioso, el arzobispo ordenó a la monja a llevar a cabo otras acciones que confirmarían, de manera explícita y precisa, la readmisión de Sor Féry a la comunidad de fieles. Nos comenta el relato que:

Luego le ordenó escribir el Símbolo en lengua latina y francesa, al que le puso su firma, Louis de Berlaymont, *Arzobispo de Cambrai*: como la verdadera, certera, y aseverada regla de la Fe, y la marca por la cual los Cristianos son reconocidos y diferenciados de los infieles y herejes: habiéndole establecido que lo pronuncie y lo firme, como lo hizo: le exhortó además, a solicitar ser recibida en la unión de la Iglesia, la cual es gobernada en la tierra bajo un jefe y Pastor soberano, después de Jesucristo. Habiendo obedecido, le ordenó que nuevamente leyera (además del Símbolo Apostólico ya recitado) la profesión de la fe en francés, según la disposición del Santo Concilio de Trento: y que la repitiera en varias oportunidades, todos los días.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ De Boussu, *Histoire de la ville de Mons...*, op. cit., p. 347.

⁴⁸⁷ ibíd. p. 31.

⁴⁸⁸ Devillers, « Nécrologe du couvent », *Notice sur le couvent...*, op. cit., p. 24.

⁴⁸⁹ De Boussu, *Histoire de la ville de Mons...*, op. cit., p.162.

⁴⁹⁰ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 4: “tous les erreurs, opinions, sectes, herefies, & doctrines diuerfes & efranges, aufquelles elle auoit iufques à ce iour adhéré, & par lefquelles elle auoit este diftraicte, fouruoyee, & efgaree de la vraye, faine, & falutaire doctrine.”

⁴⁹¹ ibíd, p. 5: “Puis commanda d'efcrire le Symbole en langue Latine & Françoisfe, lequel iligna, Loys de Berlamont, Archeuefque de Cambray: comme la vraye, certaine, & affeuree reigle de la Foy, & la marque par laquelle les Chreftiens font entrecogneus & difcernez arriere des infideles & heretiques : luy ayant enioinct de le prononcer & figner, comme cy deffus : l'exhorta plus outre, de requérir pour estre receuë en l'vnion de l'Eglife, laquelle est gouuernee en terre foubz vn chef & Pafteur fouuerain, après Iefus Chrifi. Aquoy ayant obey, luy ordonna derechef, de lire (outre le Symbole Apoftolique ia recité) la

Jeanne Féry fue conminada a escribir el Símbolo Apostólico en latín y en su lengua vernácula, el francés. Una vez que fijó este texto doble en un papel, Louis de Berlaymont usó su poder arzobispal para confirmar la nueva unión y para ratificar que la religiosa acataba la Regla de Fe, a saber, que reconocía la autoridad de la Biblia y la Tradición de los Padres y Doctores de la Iglesia Católica. Esta Regla se comenzó a usar en el marco de la comunidad cristiana primitiva⁴⁹² y, con el acontecer de la Protesta, resurgió como una confirmación de adhesión a la fe romana, contrapuesta a la hermenéutica *Sola Scriptura* propuesta por los teólogos de las nuevas iglesias reformadas.⁴⁹³ Tal *Regula Fidei* era un demarcador entre los verdaderos cristianos que se mantenían fieles a la milenaria institución y los infieles, herejes e irreligiosos que se apartaban de la correcta devoción.

En un espacio geográfico liminal de enfrentamiento entre heréticos calvinistas y profesos católicos, la escritura era el soporte material en el que se dirimían las querellas confesionales preexistentes. Notemos que, según la crónica del caso Féry, el convenio vía contrato que la religiosa mantenía con los demonios –vinculación que la había alienado de la fe verdadera– la ubicaba en el mismo lugar que se encontraban los apóstatas y cismáticos: afuera de los muros espirituales de la Iglesia.

No solo eso. También fue obligada a reconocer que el verdadero pueblo de Dios se encuentra unido –más allá de la conducta de los cismáticos reformados– bajo una correa de transmisión que marida el mundo sobrenatural y la humanidad. En el plano de lo inmaterial es Jesucristo, la propia y mismísima hipostasis de la Divinidad, quien dirige, desde los cielos, a sus fieles seguidores. Pero en el plano de lo material, había un pastor soberano y supremo al que se le debía absoluta obediencia: el Soberano Pontífice.

El reconocimiento a este “Jefe y Pastor soberano”⁴⁹⁴ que Sor Féry dejaba explicitado en la confección de este escrito del Símbolo Apostólico, tenía un doble efecto sobre ella. En primer lugar, el dar reconocimiento a la máxima autoridad institucionalizada por

profession de la foy en François, selon la disposition du sainct Concile de Trente : & la repeter quelque temps tous les iours.”.

⁴⁹² Para una historia de la Regla de Fe en la Iglesia Primitiva, véase Ronnie J. Rombs and Alexander Y. Hwang, *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2010, *passim*.

⁴⁹³ Al respecto, es imprescindible la lectura de Willem van Vlastuin, “Sola Scriptura: The Relevance of Luther’s Use of Sola Scriptura in De Servo Arbitrio” y Jeannette Kreijkes-van Esch “Sola Scriptura and Calvin’s Appeal to Chrysostom’s Exegesi”, ambos en Hans Burger, Arnold Huijgen and Eric Peels (eds.), *Sola Scriptura Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 243-259; 260-275.

⁴⁹⁴ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 5: “chef & Pasteur souverain.”

Dios en la tierra la devolvía, explícitamente, su posición de ministra ordenada católica. No es menor que, para ser reincorporada a la fe, haya sido exigida de mostrar con anuencia y aceptación el preponderante rol que el Pontífice tiene en la institución eclesial. En segundo lugar, manifestaba, implícitamente, un reconocimiento a la jerarquía eclesial. El arzobispo, los canónigos, los decanos y confesores, toda aquella plantilla de Sacerdotes que bregaban por la salud espiritual, moral y física de la joven no eran nada si ella no reconocía a la máxima autoridad que había permitido su designación. La justificación del institucionalizado y encumbrado sucesor de Pedro era, en un punto, indispensable para que la actividad de los preladados locales fuera eficaz y la remitiera a la vida de los fieles.

El arzobispo le mandó a recitar dicho Credo, pero también la Profesión de la Fe en su idioma nativo.⁴⁹⁵ El Concilio de Trento (1545-1563) había estipulado que aquellos que ocuparan nuevos puestos eclesiásticos tenían que brindar una pública aceptación de su credo frente a las autoridades religiosas correspondientes.⁴⁹⁶ Más tarde, su pronunciación se hizo extensiva para readmitir en la fe a los protestantes conversos, razón por la que también se lo denominó “profesión de los convertidos”.⁴⁹⁷ Es

⁴⁹⁵ Esta *Forma professionis fidei catholicae u orthodoxae fidei* se instauró con Pio IV en la Bula *Invictum nobis*, del 13 de noviembre de 1564.

⁴⁹⁶ El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento..., *op. cit.*, p. 416: “Ademas de esto, los provistos de qualquier beneficio con cura de almas, estén obligados á hacer por lo menos dentro de dos meses , contados desde el dia que tomaron la posesión, pública profesión de su fe católica en manos del mismo Obispo, ó si este se hallare impedido, ante su vicario general, ú otro oficial; prometiendo y jurando que han de permanecer en la obediencia de la Iglesia Romana.”

⁴⁹⁷ Al igual que el Símbolo Apostólico, tal Profesión de los Convertidos es una enunciación dogmática de fe en donde se contienen los principales puntos de la doctrina cristiana católica postridentina. Se expresa como una fórmula litúrgica que reza de la siguiente manera: “Yo,...., con fe firme, creo y profeso todas y cada una de las cosas que se contienen en el Símbolo de la fe usado por la Santa Iglesia Romana, a saber: Creo en un solo Dios Padre Omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible; y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios unigénito, y nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial con el Padre; por quien fueron hechas todas las cosas; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación, descendió de los cielos, y se encarnó de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, y se hizo hombre; fue crucificado también por nosotros bajo Poncio Pilato, padeció y fue sepultado; y resucitó el tercer día según las Escrituras, y subió al cielo, está sentado a la diestra del Padre, y otra vez ha de venir con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos, y su reino no tendrá fin; y en el Espíritu Santo, Señor y vivificador, que del Padre y del Hijo procede; que con el Padre y el Hijo conjuntamente es adorado y juntamente glorificado; que habló por los profetas; y en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. Confieso un solo bautismo para la remisión de los pecados, y espero la resurrección de los muertos y la vida del siglo venidero. Amén.

Admito y abrazo firmísimamente las tradiciones de los Apóstoles y de la Iglesia y las restantes observancias y constituciones de la misma Iglesia. Admito igualmente la Sagrada Escritura conforme al sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien compete juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras, ni jamás la tomaré e interpretaré sino conforme al sentir unánime de los Padres.

Profeso también que hay siete verdaderos y propios sacramentos ...

Profeso igualmente que en la misa se ofrece a Dios un sacrificio verdadero...

interesante notar que, para la reincorporación espiritual de una supuesta devota que tenía tratos con los malvados enemigos espirituales de Dios, se le prescriba la expresión de un juramento de fidelidad que debían pronunciar también los conversos reformados. Notamos aquí, una homologación entre ambos colectivos de personas: los súper herejes que pactaban con el demonio y los renegados protestantes. Si la escritura del Símbolo Apostólico materializaba en palabras las agudas divisiones que los bandos religiosos mantenían, la enunciación en alta voz de la Profesión de Conversos tenía un efecto similar: situar por fuera de los dominios de la Iglesia a todos los que no aceptaran su dogma, no importaba si eran demonólatras confesos o heréticos protestantes. Nuevamente la palabra –en su rango de escritura y oralidad– era el elemento que circunscribía y definía la pertenencia o la exclusión a la comunidad eclesiástica. La repetición diaria del mismo significaba, así, confirmación e interiorización de la ortodoxia.

Todas las casas religiosas tenían una copia de la Profesión, debido a la importancia que este documento adquirió en el universo contrarreformado. Incluso, al parecer, cada monja del convento de las *Sœurs Noires* tenía una copia en su poder del mismo. Jeanne Féry no tenía consigo el suyo, básicamente porque se lo había entregado a uno de los tantos demonios que la habitaban. La donación de dicho escrito, que debía ser profesado en voz alta todos los días, era una simbolización de su estatus de irreligiosidad. Había entregado una expresión dictaminada como credo a los enemigos de la verdadera religión. De tal forma, se volvía sustancial que la Profesión de Fe escrita reapareciera para que los ejercicios de readmisión se llevaran adelante de manera correcta y eso no sucedió por potencia humana, sino que:

Por el poder de la Iglesia, fue reportado y entregado al Señor Arzobispo, el cual se quien fue aconsejado para que la indujera a reiterarlo y ratificarlo en su presencia, y la de la Señora Dueña del convento Sor Jeanne Goffart, tía abuela de la paciente-Monja, y de algunos de los ya mencionados asistentes.⁴⁹⁸

*Sostengo constantemente que existe el purgatorio...
Reconozco a la Santa, Católica y Apostólica Iglesia Romana...
Igualmente recibo y profeso indubitablemente todas las demás cosas que han sido enseñadas, definidas y declaradas por los sagrados cánones y Concilios ecuménicos, principalmente por el sacrosanto Concilio de Trento...*

⁴⁹⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 5-6: “*par la puissance de l'Eglise, fut rapporté, & rendu au Seigneur Archevesque, lequel se trouua conseillé de l'induire à la faire reïténer & ratifier en sa preface, & de la Maistresse du conuent pour lors Sœur Jeanne Goffart, grand'tante de la Religieuse patiente, & d'aucuns des susnommez assistants.*”.

Fue el poder de la Iglesia –institución que contaba con la potencia divina y la ejecutaba en el mundo– lo que permitió que la fechoría sea descubierta y enmendada. Al arzobispo, figura con más jerarquía y autoridad, le fue devuelto el texto substraído. Inmediatamente, instó a Jeanne Féry a continuar con la pronunciación en voz alta del credo, en presencia de las autoridades religiosas del convento y los sacerdotes.

Una vez readmitida Jeanne Féry, a pesar de las jugarretas de los diablos poseedores para confundirla y hacerla obrar pecaminosamente, fue necesario que sea sometida a la exposición benéfica de variados artefactos cúlticos que fueron manipulados y administrados por los prelados. La curación de su estatus de endemoniada –y luego obsesa– estaba estrechamente ligada a la observación y el despliegue de ciertas prácticas litúrgicas que denotarían la arrogación sacerdotal del monopolio de lo sagrado y su efectiva gestión de las potencias invisibles en el mundo visible.⁴⁹⁹ Veamos, a continuación, el uso de algunos sacramentales menores en el caso.

Luego de que la religiosa declamara el Símbolo y la Profesión frente a las autoridades del convento, los sacerdotes estipularon la realización de un conjunto de peregrinajes y desplazamientos hacia donde se encontraban diversas reliquias de santos y objetos sagrados.⁵⁰⁰

Toda la comisión de representantes eclesiásticos abandonó la ciudad de Mons para transportarse hacia colindantes localidades en donde hallarían, tanto objetos consagrados muy potentes que ayudaron mejorar el estado de la monja, como, también, espacios rodeados de milagrosa sacralidad.⁵⁰¹ La primera parada fue la Iglesia de Notre-

⁴⁹⁹ Ismael del Olmo, *Poseción diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa (España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII)*, PhD Tesis, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015 p. 150.

⁵⁰⁰ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 6: “*Quoy acheué, on trauailla par l'espace de 6. femaines au regard de plusieurs bons offices, si comme, visitations des saincts lieux circonuoisins, de nostre Dame de Vvafmes, de la chapelle nostre Dame de Cambron hors la porte du parc de ladicte ville de Mons : l'inuoeation de laquelle fut de si grande efficace, contre les susdits malings, que le Seign. Archeuesque esmeu d'un zele de pieté & deuotion, dedia confacra ledit lieu, le premier iour de May de la susdite annee 1584, en memoire & honneur de la glorieuse Vierge & mere de Dieu : Item, de la chappelle S. Croix au clos de la ville de Mons, où estoit reposant le corps de monsieur S. Adrien, y apporté aussi pour les troubles, de l'abbaye de Gerardmont en Flandres : Et de la chapelle de l'hostel de Lieffyes, audit Mons, en laquelle estoit le corps de monsieur S. Hermes, y apporté aussi (pour pareilles troubles) de la ville de Renay : & le corps de madame S. Aldegonde, y apporté semblablement comme en lieu fauf, pour caufe des guerres ciuiles lors esmeuës audict pays.*”

⁵⁰¹ Al parecer, las visitas regulares a diversos lugares y espacios sagrados por parte de mujeres que cultivaban una vida monástica era algo común desde el periodo medieval. La recolección, cuidado y veneración de objetos sagrados también fue una marca distintiva de las comunidades femeninas de tal periodo. Este conjunto de prácticas se mantuvo hasta la Primera Modernidad. (Jane Tibbetts Schulenburg, “Women's Monasteries and Sacred Space: The Promotion of Saints' Cults and Miracles” in Lisa M. Bitel and Felice Lifshitz (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 84-86)

Dame des Wasmes, situada a unos dieciocho kilómetros de Mons. En tal lugar, había sucedido algo milagroso: en el siglo XII, un caballero cruzado que retornaba de Palestina, llamado Giles de Chin, venció a un terrible dragón que asolaba a los pobladores de Wasmes y Mons. Tal gesta épica la realizó con la ayuda de la Virgen María, de ahí el nombre de la parroquia.⁵⁰²

El segundo lugar donde arribaron fue la capilla de Notre-Dame de Cambron, emplazada a unos veintiún kilómetros de Mons. Allí, en 1322, un judío de nombre Guillermo, fingido converso, golpeó con furia e insultó a la imagen de la Virgen María que estaba en el convento. Inmediatamente, tal representación de la madre humana de la divinidad comenzó a sangrar, produciéndose el milagro. El malhechor fue apresado y la historia prodigiosa se propagó por toda la región. Apenas tres años antes de que Jeanne Féry sea presentada frente al arzobispo, había ocurrido otro milagro mariano en Cambrón: la Virgen protegió al templo del ataque de seiscientos hugonotes franceses e impidió que se produjeran pérdidas humanas y daños materiales, lográndose así un resurgimiento de tal devoción.⁵⁰³

No parece menor que la comitiva de prelados llevara a la endemoniada a emplazamientos donde, antaño, ocurrieron portentos y prodigios relacionados a la Virgen. Si los poderes celestiales habían logrado vencer a un dragón, un judío falsamente convertido al cristianismo y un ejército de hugonotes, podrían, también, vencer al batallón de malignas criaturas preternaturales que invadían y rebasaban el cuerpo físico de la joven monja. Los espacios sacralizados en los que habían ocurrido estos milagros servirían para fomentar la devoción y el celo por la fe en la joven, como también en el arzobispo y el resto de los sacerdotes.

Las reliquias corporales de San Adrián, San Hermes y Santa Aldegunda (vestigios físicos que fueron desplazados y transportados a Hainaut por las guerras con los septentrionales calvinistas) se expusieron frente a la endemoniada.⁵⁰⁴

⁵⁰² Para una historia de Gilles de Chin, véase Camille Liégeois, *Gilles de Chin. L'histoire et la légende*, Louvain-Paris, Peeters-Fontemoing, 1903, *passim*; Gilles de Boussu, *Histoire admirable De Notre-Dame De Wasmes. Ecrite en faveur de la Confrérie érigée canoniquement sous ce titre en l'église Paroissiale dudit Wasmes, avec la Bulle des Indulgences accordées a laditte Confrérie & quelques Prières très-dévotes*, Mons, Michel Varret, 1735, *passim*.

⁵⁰³ Nicholas J. Santoro, *Mary in Our Life: Atlas of the Names and Titles of Mary, the Mother of Jesus, and Their Place in Marian Devotion*, Bloomington, iUniverse, 2011, p. 173.

⁵⁰⁴ Los teólogos protestantes denunciaban lo supersticioso que era la veneración de reliquias, razón por la que los ejércitos de partidarios de la Reforma intentaban asaltar Iglesias y destruir relicarios. Esto se explica de manera muy erudita en Alain Joblin, « L'attitude des protestants face aux reliques », *ibid.*, pp. 123-145.

Los sacerdotes aplicaron sobre la poseída el brazo de San Adrián y los huesos de San Cornelio y San Cipriano, todas reliquias del grado más importante.⁵⁰⁵ Además de ello, realizaron fumigaciones de incienso, sulfuro y una fragancia de ruda bendita.⁵⁰⁶ El cuerpo de la endemoniada se vio, de tal forma, cercado y envuelto entre estos productos consagrados que mejorarían su salud mental, física y espiritual. Queda expresada, así, la ritualidad de estas prácticas religiosas que eran manipuladas por agentes de la Iglesia. Se le sumaron, a estos, otros remedios eclesiásticos.⁵⁰⁷

Se llevo a cabo la aplicación de otro de los sacramentales menores manipulados por los sacerdotes católicos: el agua bendita. El uso de este líquido sagrado por los preladados que realizaban el bautismo fue muy común en los casos de posesión diabólica del territorio francés del siglo XVI y XVII. Incluso, en el temprano caso de Nicole Obry el agua gregoriana resultó un sagrado insumo utilizado por los exorcistas que buscaban expulsar a los demonios de la joven oriunda de la aldea de Vervins.⁵⁰⁸ También, Santa Teresa de Ávila, contemporánea a Obry y Féry, reconocía la efectiva potencia que tal suministro expresaba frente a los enemigos de Dios. En el trigésimo primer capítulo de su *Libro de la vida* cuenta, la Carmelita, que la solución que encontró para que un demonio que la asediaba dejara de molestarla fue mediante la salpicadura del agua bendita.⁵⁰⁹

El agua que se usó con Jeanne Féry era solamente bendecida por la máxima autoridad religiosa del condado, el arzobispo Louis de Berlaymont. La eficacia y virtud de la misma hizo regurgitar a la paciente una gran cantidad de basura, pelos, gusanos y

⁵⁰⁵ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 6: “*Vfant auffi toufiours en toutes ces visitations, à l'endroit de la Religieuse patiente d'applications des sainctes reliques, comme du bras de monfieur S. Adrien, & des sainctes offemens de S. Cornile, & S. Cyprian : & de fuffumigations d'encens, foulphre, & fenteur de la rue beneifte.*”.

⁵⁰⁶ El uso de la planta de ruda era común en la Edad Media y la modernidad para calmar estados de salud afectados por los nervios. Incluso, ya Hildegard von Bingen, la antes mencionada mística abadesa, recomendaba el uso de la ruda como una medicina curativa para los ánimos exaltados, como también para problemas en la vista. Para una breve reseña de los usos de plantas medicinales con fines curativos en tal periodo, véase Robert E. Krebs, *Groundbreaking Scientific Experiments, Inventions, and Discoveries of the Middle Ages and the Renaissance*, Westport and London, Greenwood Press, 2004, (en especial su capítulo 4, titulado “Medicine, Disease, and Health”, pp. 85-121). Para un estudio de las prescripciones herbolarias de la Sibila del Rin, véase Victoria Sweet, *Rooted in the Earth, Rooted in the Sky: Hildegard of Bingen and Premodern Medicine*, New York and London: Routledge, 2006, *passim*.

⁵⁰⁷ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 7: “*Et apperceuant l'Archeuesque par plusieurs signes, le corps d'icelle, estre remply de malefices & humeurs diaboliques, trouua bon, ordonner des baings d'eaux, laquelle se benit feulement par les Euesques, & est appellee, eauë Gregoriane : par l'efficace & energie defquels, elle ietta par la bouche & narines, extreme quantité d'ordures : comme plottons de cheueux, & autres bestes en forme de vers veluz. Dont toute la place estoit remplie de puanteur.*”.

⁵⁰⁸ Ferber, *Demonic Possession...*, *op. cit.*, pp. 21-35.

⁵⁰⁹ Santa Teresa de Jesús, *El libro de la vida*, Madrid, Verbum, 2015, pp. 195-206. Para analizar la relación entre la mística hispánica y los demonios, me ha servido leer María Jesús Zamora Calvo, “Misticismo y demonología: Teresa de Jesús”, *Alpha (Osorno)*, (31), 2010, pp. 147-161.

podredumbre en general. El historiador norteamericano Brian P. Levack comenta que los vómitos y la expulsión vía oral de objetos variados e inverosímiles de ser alojados en el estómago humano era algo normal en los casos de posesión diabólica de la temprana modernidad.⁵¹⁰ La religiosa no fue la excepción a esta característica generalizada.

Los rociamientos y aspersiones no sólo la hacían expulsar cosas horripilantes, sino que, también, servía para visibilizar materialmente algunos de sus secretos mejores guardados.

Advertido de ello Mainsent, y con el fin de descubrir que era eso, los asistentes determinaron darle un baño de agua Gregoriana: según lo que ellos habían experimentado, gracias a dicha agua todos los pactos que rodeaban el corazón eran expulsados.⁵¹¹

Los pactos que ella mantenía en secreto y a espaldas de sus directores espirituales eran remitidos por las inmersiones a las que Jeanne Féry era sometida. Los encargados de propinarle esta rociadura, con el fluido bendecido por el arzobispo, eran los asistentes masculinos que acompañaban el caso. Más adelante, cuando, en el relato, se narra como los demonios la habían engañado y le habían dado de comer unas fresas que habían generado un estado de profunda enfermedad en la joven, el arzobispo usó dicha agua bautismal para que ella liberara de su cuerpo aquello que engulló bajo mentiras. El resultado fue que la joven vomitó una bala de plomo de arcabuz.⁵¹²

Otra de las prácticas impuestas sobre la joven fue la del ayuno.⁵¹³ Habíamos visto en el capítulo anterior la importancia del ayuno en la purificación espiritual de las cristianas medievales. También, repasamos que los malvados espíritus la instaban a

⁵¹⁰ Levack, *The Devil Within...*, op. cit., p. 9: “A recurrent element in many narratives of possession was the vomiting or extrusion of alien objects. Pins and needles were the most common materials, but the list of ejected substances includes nails, glass, blood, pottery, feathers, coal, stones, coins, cinders, sand, dung, meat, cloth, thread, and hair.”

⁵¹¹ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 29: “Dequoy aduertý ledict Mainsent, à fin de descourrir ce que c'estoit, fut refoult entre les assistans, luy donner encores vn baing d'eauë Gregoriane : par ce qu'ils auoient expérimenté, que par ladicte eauë tous les liens qui enuironnoient le cœur, estoient fortis.”

⁵¹² *ibid*, p. 42-43: “Ayant donc inuouqué l'assistance diuine par les merites de la susdicte noble Dame, en vertu des coniurations & des grands traicts d'eauë Gregoriane qu'il fafoit aualler à la patiente, icelle iettant des cris fort grands & lamentables, vomit en vn bassin d'argent, (le Seigneur Archeuesque tenant ses doigts sacrez en la bouche) vne balle de plomb d'arquebouze appellée mousquette, accompagné d'vn crachat sanglant. Et à l'nstant la Religieuse fut libre des douleurs qu'elle auoit endurez.”

⁵¹³ *ibid*, p.11: “Et comme le Seigneur Archeuesque, auant son susdict partement, luy auoit ordonné (pour raisons pregnantes) certaines ieunes & à diuers iours : pour contrarier son commandement, les susdicts malings ne la permettoient manger au iour precedent, puis apres luy causoient vne si extreme faim, qu'elle le fust bien raffaisée de sa propre chair, si on n'y eust mis empeschement.”

desobedecer las prescripciones eclesíásticas sobre la abstención de alimentos. El equipo de preladados varones que acompañó el caso y, sobre todo, el arzobispo dictaminaron y controlaron que los ayunos sean respetados, sobre todo cuando se percataron que los demonios mal alimentaban a escondidas a la monja.

Para librar a la joven del demonio, los sacerdotes hicieron uso del sacramental que por excelencia era empleado en estos casos: el exorcismo. Antes de describir los rituales y conjuros practicados, en el *affaire Féry* para expulsar a los espíritus poseedores, es necesario explicar bien cuál era su estatus teológico, además del alcance y la eficacia del mismo.

El exorcismo, como hemos expresado en el capítulo anterior y en el presente, no es un sacramento sino un sacramental. Por tal razón, su eficacia es *ex opere operantis*.⁵¹⁴ Muchos de los remedios eclesíásticos que hemos descrito previamente entran, también, en tal categoría, como por ejemplo, el agua bendita, el incienso, la señal de la cruz, el uso de reliquias y las peregrinaciones.

En el caso específico del ritual de expulsión de demonios, la eficacia de la ceremonia dependía de que los sacerdotes que la realizaran tuvieran una conducta moral cristiana, pero también de la gravedad de los pecados que los posesos habían cometido y del deseo de la Divinidad de dispensar la liberación. Es importante remarcar, nuevamente, que cuando se dio el caso de la religiosa *Sœur Noir*, entre 1584 y 1585, no existía un ritual estandarizado por parte de la Iglesia Católica para llevar a cabo la praxis exorcística. Moshe Sluhovsky nos recuerda que, en tal periodo, la corporación eclesíástica estaba dando una lucha sin cuartel por la codificación, estandarización, reglamentación y normativización de tal ceremonia bajo el estricto monopolio institucional-religioso de lo sagrado, con la finalidad de desarticular y desbaratar el accionar de un sinnúmero de exorcistas laicos –aparecidos entre los siglos XIV y XVI– que decían tener algún tipo de poder “carismático” que los habilitaba a expulsar demonios, aun sin formar parte de la Iglesia y con la carga de tener una dudosa moralidad e intencionalidad.⁵¹⁵ Esto no se lograría hasta 1614, cuando se publicó el mencionado *Rituale Romanum*, obra que estandarizaba todos los ritos católicos bajo la institucional dispensa del Pontífice Pablo V.

Aunque en el periodo que se dio el caso Jeanne Féry no había un compendio tipificado y homogeneizado acerca de cómo realizar la ceremonia del sacramental

⁵¹⁴ Sluhovsky, *Belive Not Every Spirit...*, *op. cit.*, pp. 69-70.

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp. 64-78.

exorcístico, la joven endemoniada sí fue contemporánea a la edición y publicación de las obras escritas por Girolamo Menghi,⁵¹⁶ sacerdote franciscano italiano quien, primeramente, en su *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilità delle mirabili, et stupende operationi delli demoni et de i malefici* (impreso en Bolonia en 1576 en italiano y luego traducido y editado nuevamente en latín en la misma ciudad en 1580) y, luego, en el *Flagellum daemonum, seu exorcismi terribiles, potentissimi y eficaz* (publicado en 1577 y libro más importante de su autoría) intentó realizar un ordenamiento manualístico del ritual de expeler espíritus demoniacos orientado a los párrocos.⁵¹⁷ En *Flagellum daemonum* dedicó una sección entera a detallar las practicas litúrgicas que, sumadas al exorcismo, eran eficientes para expulsar a los demonios (acápite titulado *Remedia efficacissima in malignos spiritus expellendos*)⁵¹⁸ dentro de los cuales se encontraban el agua gregoriana, el incienso, el uso de hierbas benditas, la unción con aceites, las reliquias y las oraciones.⁵¹⁹

No tenemos certeza de que el arzobispo de Berlaymont, el Archidiácono Buisseret o el canónigo Mainsent hayan seguido las instrucciones enumeradas en las obras del fraile boloñés, ni que las hayan leído. La fuente que relata el caso nada dice al respecto. Pero cabe la posibilidad que, debido al éxito editorial del *Flagellum daemonum* y a la mentada formación intelectual de los sacerdotes, por lo menos, conocieran, con cierta precisión, algunas de las prácticas y liturgias allí bosquejadas, las cuales –además del exorcismo– debían realizar los sacerdotes para liberar a los posesos. Con respecto a la invasión diabólica que aquejaba a Jeanne Féry, el empleo y manejo de todos los sacramentales menores fue oficiado únicamente por funcionarios pertenecientes a la corporación eclesial, razón que nos permite inscribir a dicho caso en el accionar de una Iglesia contrarreformada que orientaba todos sus esfuerzos en acaparar y controlar, de manera institucional, cualquier tipo de comunicación y acceso de lo sobrenatural.

⁵¹⁶ Para una biografía de Girolamo Menghi, véase Giancarlo Volpato, “Girolamo Menghi o dell'arte essorcistica”, *Lares*, (57:3), 1991, pp. 381-397.

⁵¹⁷ Walter Stephens, “The Sceptical Tradition” in Levack, *The Oxford Handbook of Witchcraft...*, *op. cit.*, p. 110; Euan Cameron, *Enchanted Europe Superstition, Reason, and Religion 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 235-237.

⁵¹⁸ Girolamo Menghi, *Flagellum daemonum, seu exorcismi terribiles, potentissimi, et efficacies in malignos spiritus effugandos de obsessis corporibus, cum sui benedictionibus et omnibus requisites ad eorum expulsionem*, Victorium Savionum, Venecia, 1572, pp. 175-245. Al respecto, me ha sido muy útil leer el reciente estudio de Guido Dall'Olio, “Scourging demons with exorcism: Girolamo Menghi's *Flagellum daemonum*”, in Machielsen (ed.), *The Science of Demons...*, *op. cit.*, pp. 224-237.

⁵¹⁹ Sluhovsky, *Belive Not Every Spirit...*, *op. cit.*, pp. 83-84; Euan Cameron, *Enchanted Europe...*, *op. cit.*, p. 236.

Veamos cómo se ofició la práctica del exorcismo sobre el cuerpo de la monja endemoniada y que beneficiosos resultados tuvo. En una de las tantas visiones de Santa María Magdalena, que la joven religiosa presenció, fue instada por la aparecida a escribir una esquila en donde contaba las causas de su posesión y como debía ser liberada. Debido a la eficacia que tenía para expeler a los demonios, tal escrito fue robado por los malvados diablos poseedores, hasta que los sacerdotes encontraron una manera de devolverlo a la luz y recuperarlo en su poder.

El escrito que Santa María Magdalena le ordenó a redactar y poner sobre su corazón era completamente eficaz para destrabar los acuerdos y pactos que la monja firmó y mantuvo con los demonios, acuerdos que no le permitían ser completamente liberada de su estatus posesorio.⁵²⁰

Cuando los demonios intentaron ocultar este talismánico escrito, la actividad de los exorcistas sobre la corporalidad de la posesora les reportó nuevamente este documento. Pero no sólo sucedió eso: “el exorcista continuó la abjuración, y todos los otros buenos deberes comandados por el nombre de Jesucristo de reportarlos, asignándolos donde se recuperarían.”⁵²¹

Inmediatamente después de ello, los exorcistas tomaron la iniciativa e intentaron continuar con la purga de demonios. Aunque Louis de Berlaymont no podía asistir presencialmente a donde la religiosa se encontraba, realizó el ritual exorcístico desde su alcoba. Mainsent y Joly, por su parte, hicieron lo mismo pero ante a la joven.⁵²² Los tres sacerdotes acordaron sincronizar las conjuraciones, probablemente para que el sacramental fuera más potente y venciera a los demonios. La efectividad de estos exorcismos no se hizo esperar, debido a que “por la fuerza de tales conjuraciones fueron forzados los enemigos a reportar la ropa teñida de sangre, donde estaban los tres pedazos de carne envueltos y los entregaron al lugar designado.”⁵²³

⁵²⁰ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 18: “[...] luy dit derechef, qu'iceluy feroit mis diuinement sur son cœur, & que de bref feroit reietter tous les autres liens, qui y restoient encor de tous les diables. De sorte qu'il a esté trouué par l'expérience des exorcistes, que depuis ce iour ils en ont eu des merueilleux succez, & en peu de temps.”

⁵²¹ *ibid*, p. 19: “[...] l'exorciste continua l'adiuration, & tous autres bons devoirs commandant au nom de Iesus Christ de les rapporter, leur assignant où ils les remettroient.”

⁵²² *ibid*, p. 20: “Et lors fut faict vn complot par ensemble, d'entreprendre combat contre les susdicts malings, & assignee l'heure, qui furent, les huit du soir : au son desquelles ledict Mainsent, accompagné de M. Iaques Ioly commenceroit en la chambre de la Religieuse les coniuurations : & le Seigneur Archeuesque en mesme heure en sa chambre malade, vferait aussi des mesmes exorcismes.”

⁵²³ *ibid*, p. 21: “Par la force d'icelles coniuurations furent contraints les ennemis rapporter le linge teint de sang, auquel estoient les trois pieces de chair enuelopees, & les remirent au lieu designé.”

Otro de los sacramentales, que se le impartieron a la joven, fueron la bendición arzobispal y la señal de la cruz. Luego de ser abandonada y despojada de los demonios, la joven monja quedó en un estado mental de niñez (como tendremos tiempo de ver más adelante). Lo remarcable, en este caso, es que la recuperación de algo tan básico como la motricidad de su cuerpo dependió plenamente de la bendición que Louis de Berlaymont realizó sobre ella.

El recobro de su lengua, su cabeza y sus piernas se dio por medio del auxilio de la bendición y la señal de la cruz.⁵²⁴ Levack nos comenta que la pérdida de sentidos y funciones corporales básicas era una de las características que tenían los endemoniados.⁵²⁵ La gradual rehabilitación del cuerpo de Jeanne Féry se dio por medio de la efectividad que tuvieron los sacramentales mencionados anteriormente. De tal forma, tanto los ritos de la Iglesia como sus pastores le devolvieron la movilidad que los diablos le habían inhabilitado al momento de su huida.

Cuando fue el combate final con los demonios, Jeanne Féry les, comunicó a Mainsent y a de Berlaymont, que la aparición de Santa María Magdalena le notificó que sería trascendental que se realizara otro trabajo litúrgico más: que todos los sacerdotes y las monjas de la ciudad “permanezcan en la casa, dentro del oratorio, y recen hasta que sean llamados.”⁵²⁶ De tal forma, la oración, aquella comunicación directa con la Divinidad, era otra devota actividad que mejoraría, ostensiblemente, el estado de salud de la monja poseída.

Todos estos sacramentales, antes expuestos, fueron manipulados y agenciados directamente por la corporación de sacerdotes, garantes del funcionamiento de la jerarquía institucional para que Jeanne Féry venza a los espíritus malignos que su cuerpo contenía. Estos remedios eclesiásticos demostraron un hándicap de efectividad muy alto a la hora de ser aplicados sobre la joven monja. El positivo resultado que manifestaron reforzaba, de sobremanera, la eficiencia que los sacerdotes católicos tenían

⁵²⁴ ibíd, pp. 32-33: “*Ce qu'estant audit Seigneur Archeuesque rapporté, la manda vers foy : & estimant bien que ce feroit pour recevoir la benediction sur sa langue, à son arriuee luy configna la langue au nom de la S. Trinité, par trois diuerfes fois, en presence de fes domestiques. [...] & dict, Grand mercy, grand pere, vous m'aez rendu vne langue. Et non contente de ce, feit signe audict Sieur Archeuesque, qu'elle desfroioit que tous fes membres fussent confignez du figne de la Croix : posant sa main sur sa teste, & la mettant iusques au pied. Ce qu'entendant le Seigneur Archeuesque, commençant à la teste, configna tous les membres avec les iambes, par vne seule benediction, & furent tout à coup restitués tous en leur entier. Et la Religieuse dit Grand mercy, grand pere, vous m'aez rendu vne teste & des iambes.*”

⁵²⁵ Levack, *The Devil Within...*, op. cit., p. 9: “*In contrast to displays of contortionism and preternatural strength, some demoniacs reportedly experienced a loss of bodily function. Most often this took the form of a temporary loss of sight, hearing, or speech.*”

⁵²⁶ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 62: “*restent en la maison, dedans l'oratoire, & prier iusques à ce qu'elles foyent appellees.*”

al generar las subjetivas condiciones y disposiciones para que la Divinidad derrame su gracia sobre el mundo. De tal forma, los sacramentales operaron como otra confirmación más a la primacía y veracidad del poder de la institución eclesiástica católica.

Las medicinas humanas no tuvieron los mismos éxitos cuando fueron aplicadas para curar a la monja. Fue convocado, para ello, Louis Cospeau, doctor que atendió a la joven e intentó brindarle remedios naturales cuando los demonios la privaban de su salud.

Una de las infinitas molestias que le ocasionaban los diablos era la privación del sentido de la vista. Cuando esto fue revelado a la señora del convento, pariente directa de Jeanne Féry, ésta llamó a los médicos para que su estado de salud mejorara. Aun así, no pudieron sanarla, y su impedimento en la visión de su ojo diestro no terminó de curarse de manera completa hasta que fue liberada de todos los demonios que la invadían. El intento por curar, a través de una vía naturalista, la salud de una religiosa cuyo problema radicaba en el terreno de lo espiritual, no hizo otra cosa que dejar probada la nula capacidad que, frente a tales cuestiones, tenían los galenos y sus prácticas.⁵²⁷

Ahora bien, a pesar de que la salud de Jeanne Féry se encontraba muy maltrecha, los signos vitales de la joven no daban muestra de que estuviera enferma. Todo lo contrario, eran iguales a los de una persona absolutamente sana. La receta que encontró Cospeau fue la de brindarle algunos brebajes para que se sintiera mejor, pócimas que el arzobispo le pidió a un boticario de Mons.⁵²⁸ Aun así, todos estos intentos fueron absolutamente en vano. La medicina humana no podía solucionar y retrotraer la sintomatología que la joven desarrollaba por culpa de las tremebundas batallas espirituales a las que los demonios sometían su cuerpo. Los remedios basados en lo natural no tenían, siquiera, la

⁵²⁷ *ibid*, p. 37: “[...] *les malings empietans toufiours fus elle de plus en plus, luy occuperent l'œil dextre, la priuans de la veuë d'iceluy. Pour à quoy remedier, fa grande tante sœur Jeanne Goffart maistresse dudict cloistre, ignorant la cause, feit extreme deuoir à y applicquer diuers remedes par l'aduis des medecins : mais ce fut en vain. Et luy dura cest empeſchement d'œil, iufques à fa parfaite deliurance de la poſſeſſion, ce qu'elle n'a ſçeu déclarer iufques à preſent, qu'on la raprenoit à lire, & que lors on c'eſt manifeſtement apperçeu, que la libre action de fondit œil luy eſtoit rendue.*”.

⁵²⁸ *ibid*, p. 42: “*Les affiſtents la voyans en telle langueur prindrent aduis de M. Loys Cospeau Docteur en medecine tresexpert. Lequel n'apperceut aucun ſigne de maladie en elle, ny par ſon vrine, ny par ſon pouls, toutesfois pour alleger ladicte douleur, ordonna quelque bruuage en tout euenement. Et comme l'Apothicaire ne le pouuoit appreſter deuant le lendemain matin, l'impatience monta tellement à la fille, qu'eſtant là venu viſiter le Seigneur Archeueſque apres difner, luy commença à reprocher, que la voyant en telle angoiſſe, il ne l'affiſtoit. Sur quoy iceluy s'exeuſant, & diſant qu'il luy faiſoit ce qu'il pouuoit, iour & nuict, & qu'il conuenoit attendre que la drogue fuit preparee, reſpondit, qu'elle n'auoit à faire ny de Docteur ny de drogues, & qu'il touchoit à lui ſeul de l'affiſter.*”.

posibilidad de arreglar algo que tenía una dimensión y un origen ontológicamente preternatural. El retorno a la salud espiritual significaría y conllevaría el retorno a la buena salud física. No era un asunto de expertiz ni de pericia de los galenos sino un trabajo que debía ser liderado y ejecutado por idóneos miembros ordenados del clero.

Además de una correcta administración de peregrinajes, reliquias, incienso, agua bendita, ayunos, bendiciones y exorcismos, los sacerdotes tenían el deber de que Jeanne aprendiera nuevamente los pilares doctrinales que levantan el edificio del cristianismo. La estrecha vinculación voluntaria que la endemoniada mantuvo con los enemigos de la verdadera fe sembró dudas y herejía en su corazón. Por lo tanto, su reeducación cristiana fue una de las actividades que les fue encomendada a las máximas autoridades de la de la archidiócesis de Cambrai. El ejercicio pastoral se combinó, así, con un trabajo pedagógico intensivo que el mismísimo Louis de Berlaymont llevó adelante, al parecer ayudado por Buisseret.

Para asegurarse de ello, Santa María Magdalena le brindó a la monja un potentísimo escrito para que expeliera demonios de su cuerpo, esquila escondida por los diablos y recuperadas por el sabio accionar de los exorcistas que le daba al arzobispo un deber a cumplir: instruir a la monja, nuevamente, en las prácticas básicas de los cristianos para apartarla de las desviaciones, sectarismos y opiniones que iban en contra del dogma de la Iglesia. Lo primero que aprendió fue a persignarse y, luego de ello, el *Avenaría*⁵²⁹ para recitar de manera diaria. Después de eso, Louis de Berlaymont le reenseñó las doctrinas básicas de la fe con el Catecismo de Canisius que hemos reseñado en el capítulo pasado.⁵³⁰

Ha quedado claro, entonces, que para la liberación y mejoría del estado posesorio de la joven, fue fundamental que los representantes de la institución eclesiástica formaran un equipo de auxiliares en la fe de la monja Féry. Estos sacerdotes fueron hábiles en el manejo de diversos sacramentales que mejoraron ostensiblemente la salud física y espiritual de la religiosa. También, su labor fue importantísima para que la endemoniada

⁵²⁹ Formulada oración tradicional católica dedicada a María, la madre terrestre del Cristo. Reza de la siguiente manera: “*Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo. Bendita tú eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.*”

⁵³⁰ *ibid*, p. 31: “*Lequel confiderant estre chargé de la faire instruire feurement, luy feit pour la premiere instruction apprendre à se signer du signe de la croix, & dire, In nomine Patris, & Filii & Spiritus sancti, Amen. Et luy conuint employer trois iours pour l'apprendre parfaitement. Puis on luy propoſa la ſalutation Angelique, lui faiſant reciter par cœur. Et ainſi petit à petit, tous les premiers rudiments de la pieté Chreſtienne, furent enſeignez. Voire meſme fut beſoing recommencer dès ſon A. B. C. pour la r'apprendre à lire.*”

fuera reintegrada a la fe y aceptada nuevamente en el cristianismo. La estrecha vinculación que la corporación de prelados mantuvo con la joven y su férrea dirección fue el remedio correcto para su emancipación de los espíritus que la habían prendido y su readmisión a la vida cristiana. A continuación, exploraremos las asombrosas dinámicas y formas que tomaron tales ligámenes interpersonales.

B) Una dirección espiritual paternal y patriarcal: la creación de un ficcional vínculo familiar entre Jeanne Féry y sus directores

En este apartado, nos centraremos en las dinámicas vinculares que Jeanne Féry mantuvo, especialmente, con dos sacerdotes que se habían encargado de su caso. La readmisión a la vida cristiana de la monja no hubiera estado completa y aseverada sin la creación *ex nihilo* de un novedoso nexo relacional con sus superiores. Nos referimos a la conformación de una unión familiar ficticia practicada entre los prelados y la religiosa endemoniada. Veamos los acontecimientos que llevaron a que esto ocurriera.

Los historiadores anglosajones tuvieron una intuición historiográfica muy aguda al mostrar la correlatividad que existía entre la brujería y la posesión diabólica.⁵³¹ En una recopilación de fuentes sobre las endemoniadas de Loudun, Michel de Certeau desarrolló esta línea argumental aplicándola a las posesiones diabólicas acontecidas en territorio francés. Había, según el historiador jesuita, una concatenación discursiva y práctica entre la actividad de los enemigos de la divinidad y los endemoniados. La invasión de entes malignos en el cuerpo de las personas –casi siempre mujeres– era un producto, intrínsecamente, relacionado con la aparición de los demonólatras. Por razón de sus fechorías y su pergeñada maldad, los demonios eran comandados por los brujeriles adláteres de Satán a que molestaran e irrumpieran en el cuerpo de mujeres del común, convirtiéndolas, así, en poseídas.⁵³² El inicio de las intromisiones diabólicas –según la rama de la teología que se dedicaba a estudiar la demonología– era causada por una bruja que usaba el poder diabólico que le fue conferido a su persona, a través de un pacto con el Diablo y sus demonios.⁵³³

La posesión de Jeanne Féry, como hemos dicho en el capítulo anterior, era el producto de una doble causa: por un lado, de los pactos y acuerdos que ella firma con

⁵³¹ Levack, *The Devil Within...*, *op. cit.*, p. 21.

⁵³² De Certeau, *Loudun...*, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁵³³ Levack, *The Devil Within...*, *op. cit.*, pp. 191-192.

los distintos espíritus que se entrometieron en su cuerpo; por otra parte, debido a una maldición que su padre, Pierre, le propinó cuando Jeanne era tan sólo una niña.

El inicio de la posesión y la permisión de que los demonios invadan el cuerpo de la monja fue producto de la execración paterna, mientras que la profundización y desarrollo de su estado de endemoniada, manifestado, los subsiguientes años de vida, es consecuencia directa de las alianzas y vínculos tejidos con los demonios enemigos.

Según lo que nos relata la crónica, podemos determinar cómo se dio comienzo a la invasión preternatural maligna en Jeanne. Todo comenzó con la presentación del diablo Cornau –el primer demonio en poseerla– el día 09 de noviembre de 1584.⁵³⁴ Luego de su entrada en escena, éste demonio le relató a Mainsent una historia. Le contó que él fue quien inauguró el estado de poseída de la joven. Sucedió que su padre, luego de llegar de una taberna, fue reclamado por su esposa. No tenemos constancia de ello, pero es probable que una de las cosas que se le demandara sea que se encargara de la crianza de su hija. La respuesta que el disoluto progenitor brindó, una maldición, fue la causa que inauguró la vinculación entre la joven y los demonios.⁵³⁵ En la cultura popular bajo-medieval y temprano-moderna, las injurias tenían un peso muy fuerte y caían dentro de lo que comúnmente se denominaba como *maleficium*.⁵³⁶ Por lo tanto, fue el maleficio paterno el generador de todos los problemas que Jeanne Féry tuviera en su vida.

⁵³⁴ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 22: “*Mais il y eut beaucoup plus de difficulté à l'endroit de Cornau, premier de tous. Car le 9. de Novembre 1584. à minuit il se representa iettant feu & flammes par sa gueule & oreilles, & traïnant sa queue grosse & longue en figure extremement hideuse & espouantable. De quoy se trouua la Religieuse accablee de frayeur & tourment plus intolérable, que iamais n'auoit enduré tout le temps de sa possession. Parce que s'estans retirez les prestres exorcistes en leurs maisons, se trouuoit destituee d'affistance.*”.

⁵³⁵ *ibid*, pp. 22-23: “*Le lendemain adiuré qu'il fut de dire son nom, dit qu'il s'appelloit Cornau : proferant par la bouche de la patiente avec vehemence, que luy seul auoit plus de puissance fus elle, que tous les autres ses compagnons : parce qu'il estoit le premier qui l'auoit prinse apres la malediction du pere. Ce qu'oyant le Chanoine Mainsent, l'adiura de declarer ce qu'il entendoit par ceste malediction. Auquel il respondit, qu'vn iour sur les dix heures du soir, retournant le pere de sa tauerne, rencontra sa femme (qui l'alloit requerir) ayant l'enfant entre ses bras, Lequel se faschant contre elle donna son enfant au diable. En vertu de laquelle donation, il eut puissance d'affieger & continuellement voltiger à l'entour dudit enfant, iusques à l'aage de quatre ans, ausquels estant paruenue tafcha d'auoir son consentement, affin d'estre prins & receu pour pere. Ce qu'ayant Mainsent descouuert (craignant que ce ne fust mensonge) demanda à la Religieuse retournee en son sens, si elle auoit fouuenance d'auoir accepté en son enfance quelqu'un pour pere, aquoy ayant bien pensé, cogneut qu'ouy, nommant le lieu & les personnes y prefentes, lesquelles toutesfois n'oyoiert ny voyoiert le diable traicter lors avec elle.*”.

⁵³⁶ Edward Bever, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe*, Houndmills, Palgrave, 2008, pp. 20-37. En las páginas mencionadas, se explica, de manera muy erudita, la significación de las maldiciones e injurias desde una perspectiva social, psicológica y lingüística. En una sociedad tan atravesada por las inquinas y los problemas interpersonales, las maldiciones proferidas por la boca de los sujetos tenían, según Bever, una dimensión prosódica que demostraba de manera explícita los sentimientos y las pasiones de los mismos. En la página 73 del mismo libro, el autor comenta que debido al proceso de enculturación que la demonología generó, en las representaciones e imaginarios de los sujetos del siglo XVI, el Diablo y los demonios se convirtieron en actores activos de la vida de las personas del común. De esa forma, las alusiones a los espíritus malignos aumentaron en los insultos y

Es interesante la importancia de este acontecimiento. La misma Jeanne lo relata, dos veces más, en primera persona. La primera de ellas, fue cuando reconoció cual había sido el germen de su posesión frente al Oficial Buisseret, al arzobispo y a todos los presentes que estaban en el recinto en el que la joven fue, por fin, liberada de su estado. Dijo “sin embargo yo sé, que yo estuve dada al diablo por mi padre, a la edad de dos años, y poseída a la edad de cuatro años”.⁵³⁷

Luego de eso, en su relato autobiográfico, Jeanne contó algunos detalles más de cómo el demonio la engañó, quedando aseverado que la posesión de Jeanne Féry se dio porque su padre la encomendó al demonio.

Una vez que el mencionado juramento se pronunció, Cornau comenzó a acercarse a la joven con la finalidad de engañarla. Con sólo cuatro años, le convidó una porción de comida y dulces.⁵³⁸ Que le propiciara alimentos, en una sociedad precapitalista patriarcal en la que el varón era el proveedor de los insumos básicos, demuestra que Cornau estaba interesado en ocupar el rol y la figura paternal; y que, específicamente, le dispensara dulces implicaba un deseo de congraciarse con la niña Jeanne.⁵³⁹ El demonio continuó haciendo esto, durante ocho años, hasta que a los doce invadió su cuerpo: a partir de esa edad, comenzó a visitarla con otro demonio y además le dispensó golpeaduras y le impuso órdenes y mandatos a cumplir.

El abandono del padre de la joven fue, sin lugar a dudas, el evento que dejó vía libre para el accionar del malvado demonio Cornau y, luego, a sus compañeros. Se dio, así, la sustitución de una familia humana por una filiación entre una niña y un ente espiritual maligno. A partir de allí, este malvado diablo-padre tendría control absoluto sobre el cuerpo, la mente y la crianza de Jeanne Féry. También detentaba la potestad para que

maldiciones que se propiciaban de manera cotidiana, generando o siendo la causa del incremento de casos de posesiones diabólicas.

⁵³⁷ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 66: “*ie fçay, que i'ay esté donnée au diable par mon pere, des l'aage de deux ans, & possedee des l'aage de quatre ans.*”.

⁵³⁸ *ibid*, pp. 71-72: “*Je fçay, que par la malediction de mon pere, i'ay esté mise en la puiffance du diable, & seduite, en l'aage quatre ans, par la suggestion du diable, se presentant à moy, comme beau ieune homme, demandant d'estre mon pere : me presentant quelque pomme & pain blanc duquel ie fut contente. Et depuis lors, le tenant toufiours pour pere, pour les douceurs lesquelles il m'apportoit : m'entretenant toufiours en ceste façon, iusques à l'aage de douze ans [...] qu'estant petite enfant, ie l'auoy prins pour pere, & qu'il falloit pour cela, que ie feiffè ce qu'il me commanderoit autrement qu'il me feroit la tourture qu'il me demonfroito.*”.

⁵³⁹ Para una historia general de la niñez en la Primera Modernidad, véase Anna French (ed.) *Early Modern Childhood: An Introduction*, London, Routledge, 2019, *passim*; Albrecht Classen (ed.) *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, Berlin and New York, De Gruyter, 2005, *passim*. Para una reposición de los patriarcales vínculos intrafamiliares entre padres varones y sus hijos (aunque aplicado a la región de Suecia en la Baja Edad Media) me ha sido de utilidad leer Sari Katajala-Peltomaa, “Fatherhood, Masculinity and Lived Religion in Late-Medieval Sweden”, *Scandinavian Journal of History*, (38:2), 2013, pp. 223-244.

otros acompañantes de él invadieran el cuerpo de la joven y la indujeran a pecar. Desde una tempranísima edad, la joven entregó su vida a los demonios que la engañaron. Los diablos poseedores, en general, y Cornau, en particular, alternaron en su actitud hacia ella, tratándola de buena manera y agasajándola cuando necesitaban o deseaban que les diera más poder sobre su persona o, en contrapartida, dispensándole malos tratos y golpizas cuando ella no lo permitía. Al aceptar el alimento y los regalos que éste demonio le hacía, el reemplazo de un *pater familias* por un *pater diaboli*, quedó formalmente fijado y expresado para toda la infancia de Jeanne.

También, es importante remarcar otra cosa: la educación de la joven y la adquisición de sus conocimientos más básicos estuvieron completamente agenciados y potenciados por los demonios. Cuando Mainsent comenzó con las adjuraciones y exorcismos para que Cornau partiera, el demonio le presentó una amenaza.

A pesar de sus dichos, Mainsent insistió, por medio de abjuraciones, para que se fuera. Viéndose preso, [Cornau] comenzó a alegar un montón de razones [para no hacerlo] siendo la principal que, dejando a la joven, esta volvería a la infancia y sería privada del conocimiento propio al de toda criatura.⁵⁴⁰

Claramente, el conocimiento que la joven demostraba no tenía una procedencia humana: era una donación y un legado diabólico. Era muy común que los poseos desarrollaran aptitudes y capacidades extraordinarias para una persona del común. Algunos podían hablar en una lengua desconocida, o tenían la capacidad de la clarividencia y la adivinación.⁵⁴¹ En el caso de la monja Féry, al parecer, nada de eso sucedía. Pero, como veremos más adelante, la religiosa sí parecía tener un conocimiento muy aceitado de doctrinas y herejías que estaban opuestas al cristianismo. También, parecía manejar una retórica muy consecuente a su estado de irreligiosa, al mostrarse contenciosa y contestataria a la instrucción de las enseñanzas de los sacerdotes, tal como pudimos observar en el capítulo anterior cuando explicamos su rechazo al Sacrificio del Altar. Podemos argüir, entonces, que los conocimientos especiales que Jeanne Féry

⁵⁴⁰ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 23: “Nonobstant son dire, ledict: Mainsent infisoit par adiurations, qu'il eust à fortir. Se voiant presse commença à alleguer plusieurs raisons dont la principale estoit, que sortant la fille ferait remise en enfance, & priuee de la cognoissance de toute creature.”.

⁵⁴¹ En cuanto a la xenoglosía, o arte de hablar en otras lenguas, véase Andrew Keitt, “Preternatural Peasants and the Discourse of Demons: Xenoglossy, Superstition, and Melancholy in Early Modern Spain” in Michelle D Brock; Richard Raiswell; David R Winter (eds.), *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 79-104. En cuanto a la clarividencia, véase Levack, *The Devil Within...*, *op. cit.*, p. 14.

perdería, si Cornau partía de su cuerpo, eran saberes teológicos y doctrinales para discutir, punto por punto, al dogma católico.

Destacable es notar, por otra parte, cómo se construyó la identidad de los poseedores de tales conocimientos relacionados a las materias religiosas. Mientras que los sacerdotes varones, por sus estudios y carreras eclesiásticas, eran portadores evidentes de saberes en cuestiones relativas a la teología y la doctrina, el conocimiento de esas temáticas, manifestado por Jeanne Féry, sólo podía tener una procedencia por fuera de lo natural y lo humano. La educación de las mujeres, quienes no cumplían funciones ministeriales de oficiantes de los rituales y liturgias de la Iglesia, solía estar remitida a la vida conventual y a la observancia de ciertas prácticas del orden monástico, y no estaba orientada a las discusiones y teorizaciones en materia doctrinal.⁵⁴² Incluso, las místicas medievales, de las que hemos hablado en la introducción de este capítulo, verían que sus aportes en materia teológica, con el paso de los siglos, iban a ser paulatinamente más controlados por los representantes de la corporación eclesiástica.⁵⁴³

La partida de Cornau retrotraería a la infancia a Jeanne Féry. De tal forma, el demonio utilizó esta realidad para presionar a la joven monja y al canónigo Mainsent para que desistiera de su exorcismo. Las amenazas del demonio-padre parecen haber hecho mella en el ánimo de la religiosa.

Por lo que llorando con amargura, lamentándose y arrodillándose ante el mencionado Mainsent [le pedía]: “Te ruego, déjame por éste mes solamente [que

⁵⁴² Esto no implicaba que las mujeres no participaran en ningún ámbito de producción de conocimiento o discusión teológica. Justamente, el caso que analizamos muestra alguno de estos matices. Lo que sí consideramos es que la aproximación del género femenino a los problemas religiosos de la época estaba mediado desde una perspectiva individual y se daba en una esfera diferenciada a la de los debates que mantenían los teólogos varones. Al respecto, Susan Broomhall comenta: “*In conclusion, women’s writings and engagements with religious ideas over the century indicate both gender-specific interpretations and highly individual visions of religious beliefs. The forums for their theological and intellectual participation were often distinct from those of men entering the same discussion. Since the complex and sophisticated manner in which individual women engaged with doctrine deserves much more space than can be provided here, conclusions point to the similarities between female authors about their interlocution.*” (*Women and Religion in Sixteenth-Century France*, Houndmills, Palgrave, 2006, p. 95). Respecto a la relación de mujeres y el conocimiento religioso, es importante repasar Patricia Ranft, *Women in the Western Intellectual Culture, 600 – 1500*, Houndmills and New York, Palgrave, 2002, *passim*.

⁵⁴³ Al respecto, John Coakley nos comenta que “*The claim of an individual to direct knowledge of things divine — the typical claim made by holy women of the high and later Middle Ages — was a claim to a religious authority that could not be advanced except with the cooperation, oversight or mediation of the male clerics who represented that other religious authority which belonged to the church.*” (“Women’s Textual Authority...”, *op. cit.*, p. 83.)

dicho demonio no se fuera de su cuerpo], a fin de que no caiga en la simpleza que él [Cornau] demostró, por la cual yo seré deshonrada toda mi vida”.⁵⁴⁴

El temor a que Cornau la abandonara era muy fuerte en Jeanne Féry. Cuando ella supo que la partida del impostado progenitor espiritual la dejaría sumida en un estado de niñez e ignorancia, la monja comenzó a pedirle a Mainsent que cesara la adjuración, a fin de no caer en la simpleza y la deshonra de volver a su infancia y, al mismo tiempo, quedar huérfana en sentido espiritual. La respuesta de Mainsent fue contundente:

Respondiendole Mainsent, “Sor Jeanne, no te apenes, yo seré tu padre”. Por eso, ella le preguntó su nombre, y él le dijo que se llamaba Jean. Así, ella quiso asegurarse replicando “¿Serás mi padre? A lo que Mainsent respondió que sí y que se lo aseguraba, dándole la mano en signo de aseguración. Y dicha obligación fue recibida y aceptada por una parte y por la otra: la Monja renunció de buen corazón y para siempre a su padre Cornau. Luego de tal reconocimiento, el Canónigo mandó al diablo, en el nombre del Dios viviente, el Padre, el Hijo y del bendito Espíritu Santo, a salir del cuerpo de la pobre monja, criatura de Dios, y de partir al fuego eterno para allí ser atormentado. Y, al mismo instante, el espíritu maligno salió fuertemente hacia afuera del cuerpo de ella, presionandola grandemente, y causandole un horrible temblor en todos sus miembros.”⁵⁴⁵

Con la finalización de la filiación entre la religiosa y el ente preternatural diabólico, aquel que causó su posesión, se generó, al mismo tiempo, un novedoso y ficcionalizado vínculo familiar entre Jeanne Féry y su confesor-director Jean Mainsent. De allí en más, el canónigo de la Iglesia de Saint-Germain de Mons oficiaría como el padre formal de la joven. Lo que el extracto de la fuente antes analizado nos deja ver es que la religiosa mantenía un interés muy profundo en que existiera una figura paternal rectora en su vida. Si ese lugar había sido, desde sus cuatro años, ocupado por un malvado demonio que la instaba a comportarse como una irreligiosa y a simular llevar una vida cristiana cuando en realidad mantenía pactos con demonios en su fuero interno, no había un mejor reemplazante para tomar la vacancia del puesto que uno de los directores

⁵⁴⁴ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 24: “*Doncques pleurant amerement & se lamentant dict à genoux ployez, au fufdit Mainsent. Je vous prie, laissez moy pour le moins cestuy cy seul, à fin que ie ne tombe en la simpleffe qu'il me remonstre : par laquelle ie feray toute ma vie deshonoree.*”

⁵⁴⁵ *ibid*, p. 25: “*Respondit Mainsent, Sœur Jeanne ne vous donnay sur ce peine, ie vous feray pere. Elle l'interroqua de son nom, qui dit, estre appellé Iean. Icelle voulant s'en assureur repliqua. Me ferez vous donc pere? Mainsent respondit qu'ouy, & à ce faire s'obligea vers elle, donnant la main en signe d'affurance. Et l'obligation receuë & acceptee d'une part & d'autre, la Religieuse renonça d'un bon cœur, & pour tousiours son pere Cornau. Apres lequel renoncement, le Chanoine commanda au diable, au nom de Dieu viuant, du Pere, du Fils, & du benoift sainct Esprit, de fortir du corps de la pauvre Religieuse, creature de Dieu, & s'en aller au feu eternal, pour y estre crucié. Et au mesme instant, l'esprit maling fortit hors du corps d'icelle, l'interessant grandement, & causant horrible tremblement par tous les membres.*”

espirituales que le había sido asignado a la joven. El pasaje de un diablo-padre a un sacerdote-padre, aseguraba la integración de la joven a la vida cristiana nuevamente. Una vez dejada atrás la familia espiritual maligna que había hecho su vida imposible, Jeanne Féry tenía ante sí la posibilidad de integrarse en un ficticio lazo paternal que la conduciría y la amarraría a una vida de piedad.

En su estudio sobre Ermine de Reims, obsesa del siglo XIV, la historiadora norteamericana Renate Blumenfeld-Kosinski explicaba que en la Edad Media era común que confesor y mística recrearan vínculos muy cercanos de mentores, amigos espirituales, patronos, parientes (ficticios o biológicos) y trabajadores en conjunto.⁵⁴⁶ Natalie Zemon Davies explicaba, por su parte, en un artículo dedicado a explorar los límites y sentidos del “yo” en la Francia del siglo XVI, que las experiencias de las visionarias temprano-modernas estaban orientadas a una vinculación con la Divinidad, con un confesor, con un patrón o con alguien con quien mantener un linaje familiar.⁵⁴⁷ Así que, algunos de estos patrones vinculares que unían a las santas vivas medievales y temprano-modernas se reprodujeron, de manera similar, en el caso de Jeanne Féry.

La relación entre la endemoniada y los directores-confesores estaba construida sobre una inventada base de parentesco no biológico. La ligazón entre Mainsent y Féry, como padre e hija, tenía un soporte del tipo jurídico-religioso para su justificación. El reemplazo de Cornau por el canónigo ya había sido profetizado por Santa María Magdalena, cuando, en una visión, le dijo a la posesa que si demostraba fe en su intercesión ante Dios “te proveeré de un padre, quien te enseñará y adoctrinará seguramente y hará que todos tus inconvenientes y dificultades, presentadas por ellos, serán eliminados.”⁵⁴⁸ Luego de que se efectivizara el vínculo, padre-sacerdote e hija-posesa, una nueva aparición de Santa María Magdalena ante la joven Féry le comunicaría que su familia eclesiástica se ampliaba. Nos dice la crónica del relato:

Poco después, la joven estando acostada y reanimada dijo, mostrando con el dedo a santa María Magdalena [que estaba] a su alrededor “María, abuelo”. Entonces, temiendo Mainsent de que hubiera un diablo llamado abuelo, así como el maldito Cornau había tomado el nombre de padre, la presionó a decir quién es ese tal

⁵⁴⁶ Renate Blumenfeld-Kosinski, *The Strange Case of Ermine de Reims: A Medieval Woman Between Demons and Saints*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 35.

⁵⁴⁷ Natalie Zemon Davis, “Boundaries and the Sense of Self in Early Modern France”, in Thomas C. Heller, Morton Sosna, and David E. Wellbery (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1986, p. 53.

⁵⁴⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 18: “*Te vous prouoiray d’un pere, qui vous apprendra & endoctrinera seurement, & fera que tous inconueniens et difficultés, par iceux representées, vous seront otiées.*”.

abuelo que ella reclamaba. Respondió ella: “Luis”, a lo que él replicó, “¿Qué Luis?”. Ella, vacilando y no sabiendo qué decir, se volvió hacia la aparición, diciendo: “María, María”. Ante esto, Mainsent le dijo: “Pregúntale a María, ¿Qué Luis?”. Y de inmediato, como habiendo obtenido una respuesta, ella agrega, “Luis el Arzobispo”. Entonces, entendió Mainsent que la buena Dama le había asignado al Señor Arzobispo como su abuelo. Todo esto sucedió en presencia de Decano Holonius.⁵⁴⁹

El canónigo Mainsent descubrió que la monja hablaba de un abuelo. Temiendo que fuera uno de los tantos diablos invasores que se le presentaban mediante visiones falsas o, cuando no, un diablo aún desconocido que –tal como Cornau, quien había oficiado de padre en tiempos pretéritos– hubiera ocupado el rol de abuelo, la obligó a decir, en voz alta, quién era éste. Recordemos que, con la partida del diablo-padre, la joven Féry manejaba nuevamente un vocabulario muy básico. Logró comunicarle muy rudimentariamente a su exorcista que Santa María Magdalena le había encomendado, ni más ni menos, que al arzobispo Louis de Berlaymont como su nuevo confesor-abuelo. Luego de que se estableciera esta vinculación filiar novedosa, la religiosa entró en un éxtasis por su novel familia católica “no pudiendo pronunciar otras palabras que, “Padre Jean”, y “bella María”: demostrando con el dedo a lo relacionado con la fe, y dando signo de un gran gozo por la presencia de ella.”⁵⁵⁰

El rol paternal que de Berlaymont debía llevar a cabo consistía, básicamente, en reenseñarle los rudimentos del cristianismo (como ya hemos visto), impartirle bendiciones arzobispales, interrogarla para conocer que vínculos tenía con los demonios y, por último, mudarla a su hogar para encargarse diariamente de su alimentación, salud y educación doctrinal.

El buen trato que el arzobispo de Berlaymont le propiciaba a la joven, desde su papel de abuelo, era un reflejo del amoroso cuidado que la Iglesia le dispensaba a los pecadores y penitentes arrepentidos. Para que Jeanne Féry mejorara en su salud, necesitaba que la máxima autoridad religiosa de la región le expresara su bendición. A

⁵⁴⁹ ibíd, p. 28: “*Quelque peu après, la fille s'estant reposée & reschauffée, démontrant encor par le doigt faincte Marie Magdaleine à ses enuïrons, Marie, Grand pere. Lors Mainfent craignant qu'il n'y eust vn diable, appellé grand pere, comme le maudit Cornau auoit prins nom de pere, la pressa de dire, quel estoit ce grand pere qu'elle reclamoit. Respondit Loys. Il repliqua, Quel Loys? Elle hésitante & ne le sçachant dire, s'adreffoit vers l'apparition, disant, Marie, Marie. Ce que voyant Mainfent, luy dict : Demandez à Marie, Quel Loys? Incontinent, comme ayant obtenu responce, elle adiousta, Loys Archeuesque. Lors Mainfent entendit que la bonne Dame luy donnoit le Seigneur Archeuesque pour son grand pere. Ce qui se passa en presence du Doyen Holonius.*”.

⁵⁵⁰ ibíd, pp. 25-27: “*ne pouuant prononcer autres parolles, que, Pere Iean, & belle Marie : la démontrant avec le doigt aux enuïrons de foy, & donnant signe de tresgrand ioye pour la présence d'icelle.*”.

pesar de que su “abuelo” se encontraba aquejado por una enfermedad que momentáneamente le impedía moverse “se consideró una vez, porque su padre le había dado la maldición, por lo que sería enteramente, que él como su padre espiritual, aboliendo esta maldición, diera su bendición.”⁵⁵¹ La liberación de la maldición que su padre-diablo le había asestado desde temprana edad se vio, así, contrarrestada por la bendición que su abuelo-arzobispo le ofreció.

Una vez que Jeanne se mostró repuesta de salud, de Berlaymont y Mainsent se tomaron el trabajo de interrogar a la joven acerca de la historia que Cornau les contó y averiguar, además, qué clase de vínculos tenía ella con los demonios.

Así, cuando ella hubo recibido el libre uso de todos sus miembros, ya que como se dijo arriba, que ella aún permanecía en infancia, luego fue interrogada por el Señor Arzobispo y por su asistente el Canónigo Mainsent, acerca de los hechos y las cosas pasadas, todo esto bajo la mirada de Santa María Magdalena. Y ante tales preguntas respondió ella sabiamente y pertinentemente, dándole resolución a toda dificultad que podría surgir, tanto por los acontecimientos que se presentasen como así también por los que pasaron. Y estuvo durante nueve días sin poder comer carne, ni otra cosa sólida, alimentándose solamente, como los niños, de leche hervida.⁵⁵²

Jeanne Féry tenía mucho que contar de su vida frente a sus nuevos “progenitores” masculinos. Se efectuó una revelación de aspectos ocultos de la vida de la monja que debían ser conocidos por el arzobispo y el canónigo, a fin de brindarle la absolución de sus pecados. La ayuda de Santa María Magdalena fue crucial para que los acontecimientos de su vida fueran relatados de una manera ordenada y entendible.

Por último, y no por ello menos importante, Jeanne Féry debía ser transportada a la casa del arzobispo, quien debía alojarla y brindarle alimentación y formación espiritual. La emancipación total de los diablos que poseían a la joven se daría bajo el techo de Louis de Berlaymont. El acompañamiento y control providencial que Santa María Magdalena le brindaba a Jeanne Féry se discontinuó: la religiosa quedó entonces al cuidado de su guardiana, Dervilliers, y del arzobispo. A través de la santa de Magdala,

⁵⁵¹ ibíd, p. 32: “*s'aduisa à part foy, puis que son pere luy auoit donné sa malediction, qu'il conuiendroit entierement, que luy comme son pere spirituel, abolissant ceste malediction, luy rendit sa benediction.*”.

⁵⁵² ibíd, pp. 33-34: “*Or combien qu'elle auoit receu libre vñance de tous ses membres, comme dict est cy deffus : si est ce qu'elle demouroit encores en enfance : n'estoit qu'elle fut interroguee par ledict Seigneur Archeuesque, y assifant le Chanoine Mainsent, sur le fait des choses passées, au regard de faincte Marie Magdaleine. Aufquelles interrogations elle respondoit sagement & pertinemment, donnant resolution à toutes difficultez, qui pourroient tant pour l'aduenir se représenter, que pour le passé. Et fut l'espace de neuf iours sans pouuoir manger chair, ny autre viande solide, se nourrissant seulement à la façon des enfans, de laict bouilly.*”.

la monja se enteró de los novedosos planes que la divinidad tenía para ella y para su abuelo-confesor. Este último, debía albergarla durante todo un año en su casa para que efectivamente se curara su salud.⁵⁵³

Durante ese periodo anual, el estado de Jeanne Féry sufrió una mutación importantísima. Pasó de ser una endemoniada a convertirse en una obsesa. Los demonios no tendrían acceso a su cuerpo –siempre y cuando estuviera en la vivienda del arzobispo y bajo sus cuidados– sino que la molestarían y acosarían, generándole constricciones físicas y psicológicas, como así también fuertes estados de desesperación, nerviosismo y dolor corporal.⁵⁵⁴

Existían varias razones para el transporte de la morada de Jeanne Féry del convento de las *Sœurs Noires* a la vivienda arzobispal. Tal vez la más importante era que, una vez instalada en su casa, Louis de Berlaymont “le debía enseñar severamente (según lo que decía la esquila recibida el 13 de noviembre).”⁵⁵⁵ La obligación impuesta en la talismánica esquila que Santa María Magdalena le había dado a la monja era muy clara:

[...] *dejandote hoy, en cuanto a carga y alimentación por voluntad de Dios, a manos de Louis de Berlaymont, Arzobispo de Cambrésis, sea cual sea el lugar de emplazamiento en el que él esté o estuviera, durante el resto de su vida, con el fin de ser liberada de los diablos, los cuales hasta hoy la han vejado: y que ella aprenda y sea adoctrinada severamente en la alabanza a Dios, de la cual es ignorante, y de cómo debe responder su conciencia delante de Dios.*⁵⁵⁶

⁵⁵³ ibíd, pp. 35: “*A cest instant, S. Marie Magd. laquelle ne l'auoit abandonnee, ains continuellement accompagnée l'espace de ces derniers iours, se dispartit : & fut laissée la Religieuse, sous la protection du Seign. Archeuesque, à fin de l'affranchir contre les diables, & retenue en sa maison, avec Sœur Barbe Deruillers sa garde : estant ce lieu ordonné de Dieu (comme cy apres les experiences en seront foy) pour sa demeure, l'espace d'un an, pour les raisons suiuantes.*”

⁵⁵⁴ La obsesión diabólica es aquel estado espiritual en el cual los demonios asedian, vejan, torturan, lastiman y apalean a un sujeto específico. A diferencia de la posesión –situación que, como hemos visto, trae aparejada la irrupción espiritual maligna en los cuerpos y la anulación momentánea de la voluntad de tales sujetos invadidos– la obsesión se da en la exterioridad del sujeto atacado. Los demonios no ingresan a su corporalidad, sino que la agreden desde afuera. Al respecto, véase Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 207. A nivel historiográfico, el caso de obsesión diabólica más analizado y estudiado es el de la mencionada Ermine de Reims. Para una aproximación primaria a tal caso, véase Claude Arnaud-Gillet (ed.), *Entre Dieu et Satan. Les visions d'Ermine de Reims († 1396), recueillies et transcrites par Jean le Graveur*, Firenze, Sismel, 1997.

⁵⁵⁵ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 36: “*il la failloit enseigner seurement, (selon que portoit le susdit billet reçu le 13. de Nouembre).*”

⁵⁵⁶ ibíd, p. 31: “[...] *la rendant aujourd'huy en la charge & nourriture, par la volonté de Dieu, de Loys de Berlaymont, Archeuesque de Cambray, en quel lieu & place là où qu'il foit & fera toute sa vie: afin quelle fust affranchie contre ces diables, lesquels iusques icy l'ont vexee: & quelle fust apprinsée & endoctrinée seurement en la louange de Dieu, en laquelle est ignorante, & comme cestuy qui doit respondre de sa conscience deuant Dieu.*”

Enseñarle el cristianismo y adoctrinarla en él; tal era la misión que debía cumplir de Berlaymont sobre Jeanne Féry. En la modernidad, la educación femenina para monjas se daba en claustros conventuales. Sin embargo, la conformación del vínculo familiar que Féry estableció con Mainsent y de Berlaymont constreñía a estos últimos a que atendieran las obligaciones que cualquier lazo paternal del periodo debía suplir, a saber, darle casa, comida y educación a la religiosa.⁵⁵⁷

La salida de la monja de la casa conventual dejaba en claro que se debía reinventar su vinculación con la práctica de la devoción. Si durante su vida monástica, la joven, había mantenido tratos espurios con los entes que la poseían, era imperioso que fuera transportada a un lugar en donde una figura masculina le enseñara, nuevamente, los puntos centrales de la doctrina cristiana y, además, le brindara una dirección espiritual las veinticuatro horas del día. Nadie más capacitado que el arzobispo para tal labor.

La estancia de Jeanne Féry en la casa de Louis de Berlaymont tuvo tres periodos. El primero que fue de mediados de noviembre de 1584 hasta el 05 de enero de 1585, cuando el arzobispo la devolvió al convento. El segundo periodo comenzó tres días después de su reingreso a la casa de las *Sœurs Noires*: el 08 de enero, debido a que los demonios la atacaron y se metieron en su cuerpo nuevamente, Jeanne Féry volvió a la vivienda del arzobispo hasta el 10 de mayo de 1585, cuando Louis de Berlaymont la devolvió a la casa de las *Sœurs Noires*. La tercera, y última estadía, fue desde mitad de mayo hasta fines agosto de 1585, cuando Louis de Berlaymont la envió, para siempre, a la casa conventual. Pasemos a reseñar brevemente estas idas y vueltas que vivió la monja.

Entre septiembre de 1584 y el inicio de 1585, la religiosa fue remitida, fuera del convento, a la vivienda del arzobispo. Sin embargo, unos meses después de admitirla, de Berlaymont la devolvió a donde estaba el convento de las *Sœurs Noires*, haciéndose cargo solamente del alimento que la joven monja ingeriera.⁵⁵⁸ De tal forma, el arzobispo estaba pasando por alto, deliberadamente, lo ordenado en la escuela por Santa María

⁵⁵⁷ Los deberes que los padres varones debían cumplir con respecto a sus hijos ya habían sido fuertemente estipulados en la sermones de la Baja Edad Media. Dentro de tales obligaciones, la alimentación y la educación cristiana eran las primordiales. (Jussi Hanska et Jean-Pierre Dèpée, « La responsabilité du père dans les sermons du XIIIe siècle », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of medieval and humanistic studies*, (4), 1997, pp. 1-13, [on line], accessed 15 January 2020, <https://journals.openedition.org/crm/968>). En la temprana modernidad, estas responsabilidades patriarcales, seguían en pie.

⁵⁵⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 37: “*Le Sieur Archeuesque, la renuoya en son cloistre le cinquième de Ianuier 1585. Et pour satisfaire au contenu du fufdit billet, qui declaroit, que ladicte fille estoit rendue en la nourriture dudict Sieur Archeuesque, traicta pour les despens de sa bouche, avec la maïstresse du conuent.*”.

Magdalena. Sólo se responsabilizaría de la alimentación, más no del hospedaje, de la joven religiosa. Con la idea de no desobedecer la totalidad de lo mandado por la providencia, Louis de Berlaymont llegó a un acuerdo y de sus propios recursos costearía las comidas que la joven tomara, nuevamente, en su casa conventual. De tal forma, estaba fallando en cumplir una de las tareas más importantes que se le habían encomendado como “abuelo” proveedor.

Al alejarla de su morada, el arzobispo estaba incumpliendo y suspendiendo el vínculo familiar que se había formado –entre ella, Mainsent y él– cuando Cornau abandonó el cuerpo de la joven. Aunque no estaba haciéndolo en su totalidad, al ignorar uno de los mandatos asignados, por la santa, se mostraba desobediente frente a lo estipulado. Esto generó un gran disgusto en la aparecida portavoz de la voluntad divina. Ni bien reingresó al convento, le dijo a Jeanne Féry que se había desobedecido flagrantemente lo que el propio Dios había determinado y Louis de Berlaymont se encontraba en falta. La santa le confirmaba a Jeanne que, para que su estado mejorara, de una buena vez por todas, era necesario que se siguiera al dedillo con las instrucciones que se habían fijado.⁵⁵⁹

Pero existían, desde la óptica del arzobispo, razones para explicar su incumplimiento. Antes que nada, lo que estaba en juego era el honor del arzobispo. El alojamiento de Jeanne Féry en su casa, sin dudas, era algo que, a los ojos de los habitantes de la comunidad, debería haber llamado la atención. Que la máxima autoridad religiosa de una región, un hombre ordenado de unos cuarenta y tres años, conviviera con una joven de veinticinco años bajo el mismo techo era algo que, necesariamente, generaría murmuraciones.⁵⁶⁰

El contexto histórico en el que se desarrolló el caso no ayudaba a que las calumnias se acallaran. Con la desestimación del celibato, llevada a cabo por los protestantes, la

⁵⁵⁹ *ibid.*, p. 39: “Lors incontinent, dict que faincte Marie Magdelaine luy estoit apparue, le iour precedent, enuiron les dix heures & demie, estant en la petite chapelle de la sacristie, qui luy auoit causee l'ecstase & defaillance que dessus, pendant laquelle luy auoit ainfi parlé : Jeanne, dictes à vostre grand pere, qu'il a incurru l'indignation de Dieu, de vous auoir icy renuoyee : car ce que Dieu commande, il faut neceffairement qu'il foit accomply. Et ne peut estre ignorant qu'il n'a charge de vous, par l'escrit qu'il a receu. Et ayant demeuré en fa maison l'espace d'un an, serez rendue libre comme sœur Barbe : & s'il n'y obéit, il s'en repentira.”

⁵⁶⁰ *ibid.*, p. 40: “Mais comme il estimoit auoir satisfait à tout ce dont il pouuoit estre chargé par le billet, ne voulant exposer son honneur en hazard, retirant vne religieuse de vingt cinq ans hors de son conuent, pour la loger en fa maison pefa fort l'affaire, & dict audict Mainsent qu'il desiroit auoir sur ce fait plus grande certitude & experience. Et quand aux inconueniens qu'il alleguoit, qu'elle ne pouuoit boire ny manger, qu'il y pouruoyroit suffisamment, enuoyant viande de fa maison, & pour la nuict vn Prestre qui la garantiroit des malings, si aucuns estoient aux enuiron d'icelle. Ce que fut fait. [...] les tourmens furent de telle façon redoublez & augmentez, qu'elle ne peut, non plus que des deux nuicts & iours precedens, auoir quelque repos ny cligner l'œil.”

contraofensiva Tridentina reforzó la necesidad de que uno de los triunfos de la Reforma Gregoriana –la renuncia a la sexualidad activa de los ministros de la Iglesia– siguiera en pie, incólume.⁵⁶¹ Las sesiones del Concilio de Trento (1545-1563) dedicadas al control de la residencia de los sacerdotes y preladados dentro de las diócesis, reforzaron el poder de los obispos y arzobispos para controlar que los presbíteros que vivían en los términos de aldea y regiones rurales que estaban bajo su égida mantuvieran la castidad y no moraran amancebados con mujeres.⁵⁶² Que el arzobispo de la diócesis de Cambrai, territorio eclesiástico que era bastante nuevo y no una subdivisión de las estructuras geográficas religiosas que se habían formado en la Edad Media, llevara a una monja veinteañera a su casa y habitara con ella, debió alarmar a todos en la región. Máxime si se tiene en cuenta que era él mismo quien debía controlar, según los decretos y cánones del contrarreformado Concilio, que en la diócesis que administraba ningún ministro religioso viviera con mujeres.

La cercanía habitacional entre director y dirigida espiritual era algo posible desde la Baja Edad Media. Existen noticias de dirigidas que vivieron relativamente cerca de sus confesores.⁵⁶³ Pero esto no lo que ocurrió con Jeanne Féry. De hecho, desde la Edad Media, todas aquellas mujeres que, voluntariamente, querían llevar una vida de devoción, ingresarían a un establecimiento de monjas dependientes de las órdenes religiosas (monásticas y mendicantes). La monja Féry ingresó a la orden de las *Sœurs Noires*, en donde encontró alojamiento y una contención cristiana a una temprana edad. Por tal razón, y, sobre todo, si se tiene presente el proceso secular de reforzamiento –o la creación, depende de que autores tomemos para expresarnos– de la ortodoxia católica luego de Trento, la convivencia entre la religiosa y el arzobispo debe haber sido todo un acontecimiento en la región.

El deber de alojarla en la morada de Louis de Berlaymont respondía a otras necesidades. A pesar de que la máxima autoridad religiosa de Cambrai había recibido la exhortación de cuidar de la joven durante un año, antes de que pasaran dos meses en su casa, las habladurías se hicieron tan insoportables que la llevó nuevamente al convento. Una vez devuelta allí, el estado de salud de Jeanne Féry se derrumbó. Los ataques de los demonios se hicieron, francamente, insoportables y la monja comenzó a agonizar.

⁵⁶¹ Helen Parish, *Clerical Celibacy in the West: c.1100–1700*, London and New York, Routledge, 2010, pp. 185-208.

⁵⁶² Haliczzer, *Sexuality in the Confessional...*, *op. cit.*, p. 211. Para una contextualización histórica de las tratativas de la sexualidad y el poder sacerdotal, me ha servido leer el capítulo octavo, titulado “Carnal Behavior and Sexual Disorder” en dicha obra (pp. 149-182).

⁵⁶³ Blumenfeld-Kosinski, *The Strange Case of Ermine de Reims...*, *op. cit.*, pp. 27-29.

El retorno de la monja a la vivienda de Louis de Berlaymont se efectuó tan sólo tres días después de que éste hubiera intentado colocarla nuevamente en la casa conventual. Una vez arribada, comenzó a sentir apetito y también logró conciliar el sueño y dormir tranquilamente. El cumplimiento de las labores paternales que el arzobispo retomó, devolvió a Jeanne a un estado de bienestar y plenitud.⁵⁶⁴ Existían razones específicas por las que era imperioso que la monja viviera con el arzobispo y estas fueron reveladas más adelante.

El cuidado de las almas era una de las cuestiones principales tratadas en Trento y debía ser cumplida por los preladados católicos.⁵⁶⁵ El acompañamiento pastoral que la corporación sacerdotal debía brindar fue estipulado en las propias actas del Concilio.⁵⁶⁶ De hecho, fue en el contexto de la Contrarreforma en donde se enfatizó el rol del obispo como pastor y maestro del rebaño que se encontraba dentro de su diócesis.⁵⁶⁷ Es normal, por lo tanto, que la explicación de las bases del cristianismo y el readoctrinamiento de la joven esté liderado por la figura arzobispal y por Mainsent, sacerdote que acompañaba a de Berlaymont en los rituales de exorcismo.

Los obispos debían ser ejemplos de fe y de virtud. La providencial aparición de Santa María Magdalena le confirmaba, justamente, que siguiera el ejemplo de Louis de Berlaymont, del canónigo Mainsent y de todos los fieles y devotos cristianos que la rodeaban, a fin de rechazar y expeler, exitosamente, a los demonios. La cercanía de la

⁵⁶⁴ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 41: “Lequel euenement luy causa d’adiouster foy à la reuelation, & je refouldre de la retirer en sa maison, non toutesfois sans grande difficulté, par ce que la Religieuse n’y vouloit entendre, esperant tousiours que par l’intercession de saincte Marie Magdaleine, elle obtiendrait changement de l’arrest diuin. Et pour cela ne la sceut faire venir auant les quatre heures du soir, au 8. iour de Ianuier 1585. Et arriuant en la chambre du Seigneur Archeuesque, pendant qu’on apprestoit la sienne, demanda à manger. Et ayant mangé de fort bon appetit, assise sur vne chaire pres du feu, en presence du Doyen Holonius, & des Chanoines Goubille & Mainsent, commença à dormir d’un homme fort iuave, l’espace d’une bonne heure & fut remise sus son lict en sa chambrette là où elle dormit toute la nuict.”.

⁵⁶⁵ *ibid.*, p. 46: “Et fut par experience trouué que la personne du Sieur Archeuesque estoit spcialement choisie de Dieu pour luy donner ceste instruction, ou bien, en son absence, le Chanoine Mainsent, & nul des autres assistans, (iaçoit que pour les premiers enseignemens il s’estoit seruy de sœur Barbe, & des assistans, pour autres offices) [...] a fin d’asseur entièrement la Religieuse, que la doctrine qu’elle apprendroit d’iceux, seroit la vraye, saine & salutaire doctrine : cognoissant ceux desquels elle la receuoit, estre ceux là desquels la saincte Dame luy avoit diel le 10. d’Auril. Croyez comme ceux, qui sont à l’entour de vous, croyent, & par ainsi ayant certaines personnes designees, desquelles elle deuoit escouter la doctrine, de la vérité de laquelle elle se deuoit assure, & n’en point douter, auoit grande occasion de reiecter & anathematizer tous les autres, comme abuseurs & seducteurs.”.

⁵⁶⁶ El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento..., *op. cit.*, p. 131.

⁵⁶⁷ El teólogo e historiador V.U. Iheanacho comenta que “*The pastoral side of Trent becomes obvious when studied specifically against the background of the fact that its pastoral reforms were meant to restore the episcopate and to strengthen the position of the bishop in his diocese against undue restrictions from both within and without his diocese. It was in this regard that the most important roles of the bishop as pastor and teacher of his flock were forcefully emphasized, and not so much as a hierarchical ruler.*” V.U. Iheanacho, “Care of souls and the logic of Trent as a pastoral council”, *Acta Theologica*, (39:1), 2019, pp. 104-105.

joven monja al arzobispo buscaba, en un punto, transmitir y trasladar un *habitus* de piedad católica que a la religiosa le faltaba.

De momento, Jeanne no parecía mostrarse muy a gusto con las enseñanzas que le brindaban sus directores espirituales. La religiosa se mostraba reticente a las doctrinas cristianas, pero dócil ante las enseñanzas erróneas y heréticas de los demonios. A pesar de encontrarse en un estado mental de turbación, luego de la partida de Cornau, Jeanne Féry demostraba aplicados esfuerzos por aprender, memorizar y retener las propuestas doctrinales que los malvados espíritus le brindaban.⁵⁶⁸

Nuestra fuente nos explica que existían, al menos, dos providenciales razones por las que debía darse asilo a Jeanne Féry en la casa del arzobispo. La primera era que Dios quería que la monja tuviera una reeducación cristiana para hacer frente a los embates didácticos demoníacos. Es interesante observar que a los demonios se los presenta como maestros de falsas y erróneas doctrinas, actividad homologable, en un punto, a la enseñanza y circulación de heréticas y heterodoxas teologías reformadas, alejadas de la ortodoxia católica. La Contrarreforma hacía hincapié en la realización de un esfuerzo pedagógico, por parte de los sacerdotes, para enseñar las verdaderas doctrinas cristianas en sus territorios, con la finalidad de que no permearan las enseñanzas reformadas.⁵⁶⁹

La territorialidad en la que los demonios disputaban doctrinalmente con los eclesiásticos no era otra que la del cuerpo y la mente de la joven endemoniada. Sin embargo, el efecto de estas perniciosas enseñanzas con las que los entes malignos buscaban adoctrinar a la monja podía trascender las fronteras de su cuerpo y volverse un problema para la comunidad.

Esa era la segunda razón por la que debía contar con la absoluta supervisión y dirección sacerdotal. El arzobispo, junto al canónigo Mainsent y los delegados elegidos para cuidar de Jeanne Féry, debían discernir cuáles eran las enseñanzas falsas que la religiosa incorporó de los demonios y, en relación a ello, darle un lenitivo espiritual. El Catecismo de Canisio fue el medio con el cual se la reeducó. Pero, este proceso, debía realizarse, de ser posible, sin siquiera contar con la presencia de los asistentes

⁵⁶⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 46-47: “D’où proeedoit qu’elle estoit si contentieufe & curieufe, ayant toufiours repliques sur l’exposition qu’on luy donnoit. Et au contraire, à la leçon des surnommez, s’exhiboit si debonnaire & traictable que merueilles, escoutant volontiers, & se laiffant enseigner sans controole, apprenant & retenant aisément le tout. Qui a esté vne des principales causes (comme dit est) pourquoy Dieu l’a voulu estre en la maison de l’Archeuesque, pendant quelle estoit encorposseede des diables.”.

⁵⁶⁹ El globalizado esfuerzo pedagógico de la Contrarreforma está bien reseñado en Po-Chia Hsia, *El mundo de la Renovación católica...., op. cit.*, pp. 255-271.

asignados. El arzobispo, cabeza de la jerarquía episcopal de Cambrai, era el elegido para que le diera las cristianísimas lecciones.⁵⁷⁰

El aprendizaje de la doctrina no se vería exento de la reticencia de la posesora. Las herejías y doctrinas heterodoxas que profesaba eran el resultado de una vida acompañada por los demonios. Por tales cuestiones, no era conveniente enfrentar y hacer convivir a miembros devotos de la verdadera fe en concomitancia con una persona que expresara ideas semejantes. Tanto a las hermanas conventuales de Jeanne Féry como a los asistentes arzobispaes no les convenían, ni siquiera, saber cuáles eran los puntos y las cuestiones en los que la religiosa se mostraba contenciosa u obstinada. El peligro que suponía la sobreexposición de las monjas y los sacerdotes a la irreligión de la joven poseída, obligaba a que la autoridad arzobispal la quitara del convento y la recluyera en su propia casa, donde debía enderezar sus pensamientos.

El esfuerzo requerido a Louis de Berlaymont llevaba al extremo las tendencias pastorales impuestas luego de Trento. La localización y extirpación de opiniones heréticas mediante una ferviente actividad pedagógica pastoral –máxime si se tiene en cuenta que para ello se iba a usar el Catecismo de Canisio, obra que fue creada con tal fin– respondía directamente al programa didáctico diagramado por la Contrarreforma católica.⁵⁷¹ Los cuestionamientos de base demoníaca que la poseída presentaba hacia el cristianismo la colocaban en la misma posición que los protestantes y cismáticos a los que la Iglesia postridentina combatía con fervor. El confinamiento, en la casa arzobispal, buscaba que las ideas de Féry no tuvieran divulgación ni circulación alguna dentro del claustro ni en la comunidad. En un contexto –y, sobre todo, en una espacialidad– en donde era necesario defender las bases de la teología católica, todo flujo de opiniones, comentarios y observaciones que fueran contra el núcleo duro de tal

⁵⁷⁰ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 47: “*La feconde raifon eft, comme ils fçauoient feuls de quels erreurs principalement auoit efté fon cerueau brouillé, & de quelles infirmitéz, playes, & vlcères, auoit efté fa conscience entamee & nauree, & pour cela pouuoient mieux donner les confeils, ordonner les preferuatifs, & la munir de contrepoifon falutaire. Dont pour ce respect fut auffi par experience trouué bon qu’il falloit enfeigner ledict Catechifme à part, & en prefence de nul autre que des deputez, pourautant que propofant la doctrine contraire aux erreurs & vices defquels elle auoit efté pleine, les affiftans ne vinffent par là defcouvrir, ce qui ne leur conuenoit fçauoir : & auffi, que pour la honte d’iceux, la Religieufe n’ofaft franchement & clerement fe declarer, & par ainfi demeuraft fans eftre fuffifamment endoctrinee & affiftee.*”

⁵⁷¹ Fabián Alejandro Campagne encuadra tal proceso apelando a una cita esclarecedora: “Como quiere Jean-Pierre Dedieu, la contrarreforma católica fue la más grande empresa de aculturación hasta las reformas educativas de los estados nacionales en el siglo XIX” (*Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, p. 451, nota 1).

confesión debían ser suprimidos. Reducir la movilidad física de la irreligiosa era, en un punto, sofrenar el esparcimiento de sus heréticas ideas.

A pesar de todo lo antes expuesto, la segunda estadía de la monja Féry en el domicilio arzobispal no acalló las habladurías. La segunda estancia de la joven acabó por la continuación de los comentarios maliciosos que la comunidad propiciaba a Louis de Berlaymont.⁵⁷² Una vez remitida al claustro, Jeanne Féry –invadida nuevamente por los demonios– golpeó con tanta brutalidad y ferocidad al arzobispo que fue necesario llamar a otros sacerdotes para que detuvieran el ataque de la monja.⁵⁷³

La causa por la que los demonios invadieron nuevamente a la religiosa fue que el arzobispo volvió a incurrir en una falta: cuando Jeanne Féry volvió a la casa de Louis de Berlaymont, los espíritus malignos que la poseyeron y violentaron, huyeron de manera veloz, sin siquiera necesidad de que mediara un exorcismo. Al ser expulsados los diablos, la monja recobró los sentidos y el entendimiento, pero no la memoria de lo acontecido.⁵⁷⁴

En esta tercera estadía los rumonres no cesaron, pero el deber providencial que Santa María Magdalena le asignó al abuelo-arzobispo se siguió al pie de la letra. El día de San Luis (19 de agosto), aprobación de la aparecida santa de Magdala mediante, Jeanne Féry fue remitida nuevamente al claustro de las monjas *Sœurs Noires*, como una hermana más. Sin embargo, debían cumplirse ciertas condiciones formales que se pasaron por alto.

⁵⁷² Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 47-48: “*Le fixiefme du mois de May, le Seigneur Archeuesque estant aduertý que plusieurs propos se femoient d'vn costé & d'autre, contre son honneur, à raifon qu'il tenoit ceste Religieuse si longuement en la maison, feit mettre en conseil, s'il conuenoit encor la retenir chez foy, ou la renuoyer en son cloistre? Et fut resolu de la renuoyer. Aquoy se foubfmettant le Seigneur Archeuesque, la feit retourner le dixiefme dudit mois. [...] Et au mefme instant entrèrent les diables en elle, la possédans autant violement, qu'on l'auoit iamais veu auparauant.*”.

⁵⁷³ *ibid*, p. 49: “*Or comme le Seigneur Archeuesque faisoit deuoir par coniuration, de deliurer la pauure affligée de ces malings, ils recommencerent par deux autres fois contre luy, la mefme furie, en bref temps. Quoy aduenu craignant plus grand inconuenient, & auffi pour auoir tesmoings dignes de foy, de ce qui se passoit en tel endroit, enuoya querir incontinent le Chanoine Mainfent : à l'aborder duquel, les diables recommencerent leur rage, de forte que sans bonne aide, ils eussent destruit: ledit Mainfent. De ce non encore content le Sieur Archeuesque, manda auffi M. Matthieu Rucquebufch son Vicaire general & Doyen de l'Eglise Metropolitaine de nostre Dame en Cambray, & Maistre Iean Vander Meer son Scelleur, & Chanoine de ladicte Eglise. A l'arriuee desquels tafcherent les malings d'yfer contr'eux de pareille violence : mais par l'aide & assistance de Dieu, & beaucoup d'autres moyens, furent empeschez de leur nuire.*”.

⁵⁷⁴ *ibid*, pp. 49-50: “*Lors le Seigneur Archeuesque congneut qu'il y auoit quelque faute de fa part, n'ayant obey au commandement qu'il auoit dela retenir en sa maison. Qui fut cause, qu'incontinent prit resolution (nonobstant tous les propos qu'on femoit contre sa personne) de la ramener chez foy. Laquelle resolution par luy prononcee, les diables qui lors l'auoient derechef possedee, sortirent incontinent sans autres adiurations : de forte qu'estant retournée, elle reuint en vsage de sens & entendement accoustumez : ne se fouuenant de ce que s'estoit passé, sauf qu'interrogée du Sieur Archuefque, elle respondit.*”.

Una vez aceptado el reingreso de Jeanne Féry, se incumplió el expreso pedido que Santa María Magdalena le había hecho a la monja cuando se le apareció el 19 de agosto: que la religiosa no sea readmitida en compañía de las hermanas del convento, sino en una habitación aparte y apacible, tal como la que había tenido durante su estadía en la casa del arzobispo. Al no cumplirse ese pedido fundamental, los demonios volvieron a atacarla, sin que ella comprendiera bien la causa de aquello.⁵⁷⁵

La aparición de Santa María Magdalena, que tuvo días después de instalarse en el convento, le dio la respuesta a sus preguntas. La providencia le dictaminó la importancia de que de manera veloz se arreglara lo mal hecho, asignándole tal diligencia al canónigo Jean Mainsent, “el cual vino a dicho lugar, enderezando aquello que había estado mal observado, ordenando otra habitación más calma, y retirada del común.”⁵⁷⁶ A partir de allí, Jeanne Féry se encaminaría a su completa curación.

El rol cumplido (aunque, de a momentos, de manera fallida) por la familia sacerdotal fue trascendental para que la recomposición de la salud espiritual de la monja poseída se hiciera efectiva. El haber sido integrada a una familia devota que exaltara el dogma cristiano y le brindara asilo y educación en los caminos de la fe, fue el antídoto para que los demonios que la poseían dejaran de tener influencia sobre su cuerpo y mente. La recomposición de su relación con el catolicismo se solidificó cuando, providencialmente, Santa María Magdalena le asignó un nuevo parentesco. El cambio de linaje de la joven religiosa la liberaba de ser considerada como una descendiente espiritual de una estirpe diabólica para pasar (de manera definitiva) a ser una hija de la Iglesia.

Sarah Ferber, en una nota dedicada a la posesión de la monja Féry, señala que la formación de esta nueva familia, aprobada por la Iglesia y sus mandamientos, era una forma de reactivación y promoción de la vida conventual que la Reforma Protestante

⁵⁷⁵ ibíd, pp. 56-57: “*Le 26. dudict mois ensuivant, fut ramenée ladicté Religieuse en son cloistre, pour y demeurer, selon qu'auoit esté predict, que faire se pouvoit. Mais comme on n'obserua l'une des conditions diuinement requiées, l'ayant remis coucher au dortoir avec la communauté, apres y auoir esté trois iours, fut derechef possédée & exterieurement vexée des malins. Et la pauvre patiente ne cognoissant la cause de ce triste changement, & reysterée inuaison, par ce quelle y auoit esté remise sur le dire de saincte Marie Magdaieine, qui l'auoit asseurée d'y pouuoir demeurer sans aucune vexation, en estoit fort estonnée & esperdue, craignante qu'il n'y eust quelque faute de sa part, n'ayant suffiffamment aduertý ceux, ausquels elle estoit enchargée de toutes les conditions necessaires. Dont pour la soulager, & l'oster de ce doute, le premier de Septembre 1585. sur les douze heures de nuict saincte Marie Magdaieine apparut, & luy parla en ceste façon. [...] il a esté mal obserué, principalement qu'on ne vous a pas mise paisiblement, comme vous estiez en la maison de vostre grand pere : qu'on le face tout à l'heure, & enuoiez querir Mainsent, autrement on s'en repentira. Les chofes qui font estimees petites, font de grand pois deuant Dieu.*”

⁵⁷⁶ ibíd, p. 57-58: “[...] lequel venu audit lieu, redressa ce qu'auoi esté mal obserué, ordonnant autre chambre plus quoye, & retirée du commun.”

había puesto en juego al condenar a las órdenes y la *vita monastica*.⁵⁷⁷ Creemos que esta apreciación es correcta, pues la vinculación exitosa de la joven con la fe cristiana católica se confirmó luego de la efectivización de este vínculo familiar ficticio que formó con su confesor y con el arzobispo de la diócesis que habitaba. Tanto es así que, su inserción plena dentro de los muros de la casa femenina se dio una vez que la monja interiorizó, sin cuestionar, los preceptos de la ortodoxia. Pero, también consideramos que este acontecimiento tuvo una implicancia mayor que el volver a dar crédito a la vida de reclusión propia del monasterio: significó la subsunción completa de la joven frente a los mecanismos institucionales que la Iglesia postridentina había prefijado para las mujeres, las monjas y, sobre todo, las posesas conventuales. Específicamente, encarnó la ficcionalización y cristalización al extremo del vínculo de poder y autoridad existente en los espacios monásticos luego de la Reforma, a saber, la confirmación de que la salud espiritual de las mujeres devotas estaría plenamente asegurada en base a la afinidad vincular que éstas mantenían con aquellos hombres que ostentaban cargos pastorales dentro de la estructura de la Iglesia. Tales figuras masculinas ejercían un férreo control “paternal” sobre la situación espiritual de las mismas.

En última instancia, pensamos a este caso como una muestra del concreto triunfo institucionalizado del aparato eclesiástico propio del contexto de la Contrarreforma católica. Los representantes religiosos habían logrado domesticar y contrarrestar –por medio de la ortodoxia estipulada en Trento– la experiencia de invasión espiritual maligna que sufría una monja en el convento de las *Sœurs Noires*.

El nexo providencial entre la novel familia católica de Jeanne Féry y la Divinidad fue producto de la mediación de Santa María Magdalena, quien se manifestaba mediante apariciones sólo vistas por la monja poseída. La función de la santa penitente fue la de acompañar el sinuoso y complicado camino hacia la curación de la salud espiritual de ésta religiosa atormentada por demonios. Ahora bien, dijimos que las revelaciones que Santa María Magdalena realizó no eran visibles para nadie, a excepción de la monja. Pero los raptos extáticos sufridos por la joven, sí, se hicieron visibles y fueron materia de debate y controversia para sus directores espirituales, quienes intentaron determinar la procedencia de sus visiones, como veremos en el siguiente apartado.

⁵⁷⁷ Ferber, “Féry, Jeanne (1584)” in Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft...*, *op. cit.*, p. 368.

C) *Probatio spirituum*: la clericalizada aplicación del discernimiento de espíritus en el caso Jeanne Féry

En la introducción de nuestra tesis habíamos explicitado que, en el desarrollo de su posesión diabólica, la corporalidad de la religiosa *Sœur Noir* había sido atravesada, también, por otros estados espirituales; tales como, la obsesión demoníaca y los accesos místicos-providenciales. En este apartado haremos hincapié en rastrear las ya mencionadas apariciones de Santa María Magdalena y en la consecuente aplicación sacerdotal del dispositivo teológico de la *discretio spirituum* que reseñamos en la sección B del segundo apartado del presente capítulo.

Los sacerdotes que oficiaron como directores y exorcistas llevaron adelante ingentes esfuerzos por discernir la procedencia de las visiones que la dirigida-posesa vivenciaba asiduamente. Aunque es real que su estatus de endemoniada era indiscutido e inapelable, se suscitaron dudas alrededor de las visitas de Santa María Magdalena, visiones que sólo la religiosa podía observar. La asistencia de ambos tipos de entidades espirituales (malinas y benignas) hizo necesaria la aplicación de este recurso de discriminación y clasificación de las experiencias metafísicas.

Si el caso inició con la presentación de la monja frente a la autoridad arzobispal, la inaugural aparición providencial de la santa penitente, también, ocurrió al mismo momento. Nos comenta el relato que Santa María Magdalena se le apareció, por vez primera, a la joven, rodeada de claridad y generándole un asombro que nunca antes había visto ni sentido.⁵⁷⁸ Queda claro, en primer lugar, que la naturaleza de las visitas de la santa procedían, por su manifestación, de una fuente totalmente distinta a la de los malignos invasores espirituales que habitaban su cuerpo. Mientras que los demonios rechazaban los eventos cristianos y la liturgia, la exhibición de tal acompañante celestial se dio al mismo instante en el que el arzobispo le brindaba la sacramental bendición. Por otro lado, quedó fijada, así, la asistencia que le dispensaría durante la tribulación de la joven.

Santa María Magdalena se encargó no solo de revelarle a Jeanne el guión celestial que la Divinidad había preparado para ella, sino también, de oficiar de intercesora entre el orden natural y el sobrenatural, y de establecer las acciones y remedios que serían

⁵⁷⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 2: “Car la Religieuse ne fut si tost mise aux pieds de sa Seigneurie Illuſtriffime & Reuerendiffime, qu'elle n'apperceut incontinent, S. Marie Magdelaine enuironnee de grande clarté, (encor que pour lors elle ne la cognoiffoit) receuoir en ſon nom, la ſaincte benediction. Qui luy cauſa grande frayeur & eſtonnement, pour ce qu'icelle clarté eſtoit du tout diuerſe, & d'autre vertu & efficace, à celles qui eſtoient accouſtumez luy repréſenter les ſufdits malins & ennemis.”.

efectivos para liberarse de los malvados entes diabólicos que la molestaban. Además, y como veremos más adelante, la santa ocuparía un rol de cuasi directora espiritual femenina, acompañando y guiando, desde una esfera inmaterial, al equipo de directores-pastores masculinos que atendían el caso. Es interesante que todas las funciones, anteriormente descritas, fueran llevadas adelante por dicha sobrenatural asistencia. Esto nos obliga a preguntarnos, justamente, quién era tal sagrada mujer y por qué fue ella la elegida para acompañar a la joven.

La figura de Santa María Magdalena es el producto de una tardía combinación que realizó uno de los Padres de la Iglesia, Gregorio Magno, sobre la vida de tres mujeres que se mencionan en distintos pasajes de la Biblia:⁵⁷⁹ la pecadora sin nombre que mojó los pies de Cristo con sus lágrimas y los enjuagó, con sus cabellos, mientras éste se encontraba en el banquete de Simón el fariseo;⁵⁸⁰ la devota hermana de Lázaro, amigo de Jesús a quien él mismo resucitó;⁵⁸¹ y la poseesa María de Magdala, la primera persona a la que Jesucristo se le apareció post-resurrección y mujer a la que, durante su ministerio y predicación, le había quitado siete demonios que la poseían.⁵⁸² La mixtura, *ex nihilo*, de estas tres figuras buscaba componer, resaltar y enaltecer el modelo de una santa penitente que estaba profundamente arrepentida de sus pretéritos males cometidos.⁵⁸³

Debido a que en la Edad Media se creía que la manifestación de los pecados en las mujeres se reflejaba, sobre todo, en una transgresora vida sexual, durante tal periodo histórico se comenzó a relacionar a la santa con una prostituta.⁵⁸⁴ Pero tal asociación no le impidió ser profundamente venerada en el Occidente cristiano, sino, todo lo contrario: María de Magdala se convirtió en una figura muy importante, en términos de santidad,

⁵⁷⁹ Jansen, *The Making of the Magdalen...*, *op. cit.*, pp. 32-35.

⁵⁸⁰ Relato Neotestamentario que se encuentra en el evangelio de Lucas 7, 37-50.

⁵⁸¹ Tal relato se encuentra en el evangelio de Juan 11, 1 y 12, 1-8.

⁵⁸² El versículo que cuenta esto se encuentra en Marcos 16, 9 y Lucas 8, 2.

⁵⁸³ Me parece interesante que Jansen comente que Gregorio Magno, quien mantenía una profunda inclinación por realizar exégesis tropológicas de los textos bíblicos, asociara los siete demonios que invadían a María Magdalena con los siete pecados capitales (Jansen, *The Making of the Magdalen...*, *op. cit.*, p. 33).

⁵⁸⁴ Ruth Mazo Karras comenta que “*All medieval authors assumed that Mary Magdalen's unspecified sins were sexual. Though they often included pride and the enjoyment of other carnal pleasures besides sex-sometimes all seven deadly sins all the representations of Mary Magdalen's early life saw the sin of lust (luxuria) and sexual looseness as the key. Mary Magdalen was never depicted as a professional prostitute making her living by sexual intercourse. Yet she became the patron saint of repentant prostitutes. Her social class differentiated her from prostitutes who commonly practiced in medieval towns, thus muting some of the possibility of repentance and salvation her life represented, yet at the same time, because of her sexual morals, the texts categorized her as a common prostitute*” (“Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend” *Journal of the History of Sexuality*, (1:1), 1990, p. 18).

desde la Baja Edad Media.⁵⁸⁵ La razón de esta oleada devocional sobre tal santa-prostituta fue, según Jansen, historiadora especialista en la religiosidad medieval, el subproducto de dos procesos, a saber, la emergencia y consolidación de la predicación mendicante, por un lado, y la reforma del Sacramento de la Penitencia en el IV Concilio de Letrán (1215), por otro.⁵⁸⁶ Santa María Magdalena devino en el modelo perfecto de purificación espiritual de penitente arrepentida que los cristianos devotos debían imitar, siendo así un arquetípico e ideal dechado de contricción, confesión, satisfacción y absolución, aquellos pasos que los pecadores debían seguir para recibir el sacramento de la penitencia y la reconciliación.⁵⁸⁷ En la Alta Modernidad, el prototípico de perfecto arrepentimiento magdaleno se mantendría, aún, en pie.

Tales descripciones nos aclaran las razones de la providencial colaboración de la santa en el caso de posesión diabólica de Jeanne Féry. Al igual que María de Magdala, la religiosa *Sœur Noir* cometió una innumerable cantidad de pecados: firmó pactos que la vinculaban con los demonios, profanó hostias, rechazó las doctrinas de la fe, mintió a sus confesores, adoró ídolos, proclamó ideas heréticas y simuló llevar una vida cristiana, entre tantas otras actividades criminales. Si la primera testigo de la resurrección crística había sido una carnal ramera que tuvo una desenfadada vida sexual, Jeanne Féry se había prostituido espiritualmente, durante años y de las formas más aberrantes, con los demonios que la poseían. Existía un punto de contacto entre la lasciva depravación corporal de aquella concupiscente arrepentida, devenida en santa y la obscena inconducta espiritual de la monja endemoniada. Ambas dos tuvieron que llevar a cabo un largo proceso de refinamiento espiritual. En una de las tantas manifestaciones que la joven vivenció, Magdalena le dijo: “cree que eres una hija elegida de Dios, y protegida por sus santos” y le aseguró que el consejo y el apoyo es fundamental para obtener la gracia de Dios y la salvación del alma.⁵⁸⁸

A pesar de que Jeanne Féry se había hundido en el pecado y mantuvo relaciones estrechas con los enemigos de Dios, recibió el providencial acompañamiento de una

⁵⁸⁵ Al respecto, Fabián Alejandro Campagne menciona que “*Los doscientos años finales del Medioevo, pues, se nos aparecen como un tiempo en el que María Magdalena estuvo muy cerca de igualar la performance de la Virgen María, una era en la que la prostituta pudo soñar con empatar a la doncella en lo que a aspiraciones a la santidad se refiere*” (en *Profetas en ninguna tierra...*, op. cit., p. 128)

⁵⁸⁶ Jansen, *The Making of the Magdalen...*, op. cit., p. 201.

⁵⁸⁷ *ibid.*, pp. 207-231.

⁵⁸⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 44: “[...] *ce vous fera affez de sçavoir ce qu'on vous apprendra : croyez que vous estes vn enfant efleu de Dieu, & protégé de ses faincts [...] Et iaçoit qu'il va mal, quand on a esté si long temps obfcurcy, toutesfois avec bon conseil & bon appuy, on se maintient en la grace de Dieu : & ie n'ay point acquis Paradis avec miel, car la voye est dure & afpre.*”

santa aparecida en visiones. No sólo eso, también le asignó una guía espiritual mediante el buen consejo y buen apoyo que los varones sacerdotes le dieron a través de sus oficios eclesiásticos. De tal forma, la monja Féry tuvo un doble equipo de asistentes y colaboradores, para remendar su fe, compuesto por la visible jerarquía de la Iglesia Católica y por la invisible santa penitente. Tales auxilios serían fundamentales para que ella pudiera adquirir la salvación hacia el fin de su duro y amargo trayecto. Santa María Magdalena comprendía bien ese largo penar, pues ella lo vivió en carne propia y, por eso, se lo comunicó a la religiosa. La propia beatificación y elevación celestial de la oriunda de Magdala no había sido el resultado de una vida sencilla y sin complicaciones, sino, todo lo contrario, el subproducto de un áspero proceso de purificación y rectificación en la fe.

Existía, pues, una homologación de equivalencias entre ambas mujeres. Las dos fueron profundas pecadoras. Ambas tuvieron que atravesar el doloroso proceso de la contricción de alma, la confesión oral de sus pecados, la reparación de los mismos mediante buenas obras para lograr, al fin, –y luego de un arduo procedimiento que las desgastó física, mental y emocionalmente– la reconciliación con Dios y la Iglesia. La santa conocía el sinuoso proceso al que se debería someter la chica poseída a fin de curarse y restablecerse en términos espirituales, básicamente porque, durante su vida terrenal, ella también había atravesado esos padecimientos dolorosos. De tal forma, le dispensó un maternal cuidado a esta joven a lo largo de todas sus penurias hasta que la religiosa logró obtener la completa absolución de sus errores. El metafísico cuidado de tal nuncio celestial se podía fundamentar, así, en la profunda empatía que la aparecida Magdalena sentía por la desdichada religiosa. Esto quedó manifiesto al momento en que Sor Féry le preguntó por su salvación.

La *Sœur Noir* debía atravesar un proceso de purificación espiritual para alcanzar la gloria de Dios. Jeanne Féry se preguntaba cómo y cuándo se encontraría en el paraíso con la santa. Esta pregunta nos trae a la mente el evangélico relato del malhechor que le pide al Cristo que se acuerde de él cuando sea Rey de su Reino. Jesús le respondió que, antes de que terminara el día, estaría en el paraíso. La preocupación de la endemoniada se parece mucho a la de ese buen ladrón –al que la tradición le asignó el nombre de Dimas–, quien se mostraba preocupado por sus errores del pasado y pidió la clemencia del Dios encarnado al momento del martirio. Santa María Magdalena le aseguró el mismo recorrido a la contumaz pecadora poseída, pero, para que ello sucediera, para que se efectivizara su salvación y glorioso ascenso a los cielos al lado de su mismísima

presencia, era necesario que, previamente, su cuerpo fuera glorificado mediante un proceso de purificación aquí en la tierra. Tal como la corporalidad de Magdalena había sido corrompida por la lujuria y la concupiscencia sexual, la completa entidad de Jeanne estaba pervertida y depravada por las enseñanzas, ideas, cuestionamientos y falsedades que los demonios le brindaron. Tendría, de allí en más, que purgar sus pecados y refinar su alma hasta merecer la salvación. Y, por suerte, no estaría sola para lograrlo.⁵⁸⁹

Según los dichos de la Magdalena, a Jeanne Féry se le concedió divinamente la protección de los santos, concretizada ésta inmaterialmente, en las apariciones y manifestaciones de la santa penitente. Desde su primera presentación en adelante, Santa María Magdalena oficiaría de protectora de la salud espiritual de la religiosa y le ofrecería su guía para que ésta se recompusiera. Nos cuenta la crónica que en una ocasión la joven estaba siendo molestada por los demonios. De un momento a otro, la santa irrumpió en la habitación portando el ígneo resplandor que caracterizaba a sus apariciones. Una vez dentro del cuarto de la monja, formó una pared que ofició de barrera entre Féry y los malignos.⁵⁹⁰ Alejados e impedidos de acercársele, la monja pudo contarle a la fantasmal manifestación que mantenía ligaduras y pactos con los malvados que le impedían su rehabilitación espiritual. A partir de allí, poco a poco, la religiosa fue confesando sus pecados materializados en contratos diabólicos que la enemistaban con la fe verdadera. Si la eucaristía y la hostia consagrada fueron trascendentales para que esos pactos sean revelados, devueltos y destruidos; la intercesión preternatural de la santa de Magdala fue valiosísima para que la joven se animara a confesar sus vínculos malsanos. Complementada con la asistencia de los miembros de la Iglesia, tales ayudas sobrenaturales fueron determinantes y concluyentes para que se superara el estado de posesión y lograra volver al camino de la fe.

Ahora bien, la presencia de Santa María Magdalena no era visible para nadie más que para Jeanne. Tal como ignoraban, desde un principio, los enlaces firmados con sangre que unían a la monja con los demonios, los sacerdotes, exorcistas y confesores desconocían la ayuda que la penitente aparecida le dispensaba a la paciente

⁵⁸⁹ *ibíd*, p. 44: “*Lors la Religieuse luy dict: de grand cueur, avec larmes, Hé faincte Marie, quand feray-ie en Paradis avec vous? Respondit, Vous y ferez, mais ce fera, quand vous aurez acheué le cours de vostre peregrination. Et pour sa consolation, adiousta. Là où Dieu est, Paradis est: vous estes icy en Paradis, sauf que le corps qui n'est point encor glorifié, empesche que ne pouuez gouter la fruition de Dieu : ce que vous ferez comme moy, quand vous ferez despouillec d'i-celuy, ou qu'il sera glorifié.*”

⁵⁹⁰ *ibíd*, p. 12: “*Aduint que faincte Marie Magdaleine entra la chambre, avec vne tref-grande clarté. Et à l'infant, la fille veit vn rempart, qui empeschoit que les fudicts ennemis ne la pouuoient approcher que du milieu de la chamhre. Et par ce moyen, eut pouuoir de declarer le secret de sa conscience, & les liens qui la retenoient en la puiffance defdicts malings.*”

endemoniada. Al igual que grandes santos y santas del pasado –*Agios* de la talla de Benito de Nursia, Catalina de Siena o, incluso, Teresa de Ávila– la posesa en cuestión tenía el don de observar, de manera descarnada, las sobrenaturales ontologías de los seres metafísicos que la visitaban, sean estos benignos o malignos.⁵⁹¹ Pero, a diferencia de estos campeones de la virtud, tal capacidad era ejecutada y vivenciada por una tremenda pecadora endemoniada.

Ni siquiera el arzobispo o el canónigo Mainsent –quien le dispensaba la Comunión– tenían noticias de esta ayuda providencial que la monja estaba recibiendo. En un primer momento del caso, los prelados que se encargaron de la situación de la religiosa creían que se encontraban, solamente, ante una posesión diabólica en *stricto sensu*, desconociendo los eclécticos estados espirituales con los que Jeanne Féry convivía diariamente.

La manifestación de la guía maternal de esta cuidadora divinamente asignada ocurrió tardíamente para los masculinos miembros del clero que ayudaban en el caso. Esto se puede observar en la fuente. Tras postularse a la ocupación del vacante puesto paternal que dejó la huida del diablo Cornau, Jean Mainsent empezó a notar que algo extraño sucedía. Una vez emancipada del diablo-padre, la monja Féry demostraba gran gozo frente a la imagen de Santa María Magdalena que tenía en su habitación. El canónigo ignoraba la divina intercesión espiritual de la arquetípica santa arrepentida en el caso de posesión diabólica. Manipulando el agua bendita, uno de los sacramentales que por excelencia se utilizaban para expeler a los demonios, roció a la joven y sus alrededores, temiendo noveles embates diabólicos. El neotestamentario miedo de que el demonio se travistiera en “ángel de luz”, encerrado en la segunda epístola paulina a los cristianos de Corinto, surgió en la mente del encargado paterno de la monja en un contexto histórico en el que la diabolización de las, supuestas, manifestaciones sobrenaturales Divinas estaba por demás extendida; por lo menos, hasta que se tuviera una probable certeza de que los accesos místicos en cuestión sí provenían del Paráclito. La imprecisión de la situación –recordemos que la monja tras la partida de Cornau quedó en un estado de niñez en el que apenas sabía algunas palabras y, que además, la aparición de la Magdalena era visible sólo ante los ojos de la joven poseída– le impedía discernir con

⁵⁹¹ Esta es una de las etiquetas marginales con las que se ha relacionado al arte de discernir espíritus. Aunque tal interpretación conceptual haya sido menor en la historia del pensamiento cristiano y la teología, me parece importante nombrarla, sobre todo, por la insistencia que encontramos en la fuente sobre esta capacidad diferida que Jeanne tenía para apreciar, de manera empírica y sensorial, la visita de los distintos entes espirituales que se le presentaban y que eran imperceptibles para el resto. Esto lo pude reconstruir de la atenta lectura de Campagne, *Profetas en ninguna tierra...*, *op. cit.*, pp. 72-74.

claridad la procedencia del nuncio celestial que tanto gozo y alegría generaba en la joven. Ante la duda de si se encontraba o no frente a un ataque demoníaco, Mainsent realizó las sagradas aspersiones preventivas. Esto nos permite contextualizar la percepción que los miembros de las jerarquías eclesiásticas tenían acerca de los arrobamientos y extatismos de sus dirigidas, máxime si se tiene en cuenta que muchas de ellas, como sucedía con Jeanne Féry, también recibían embestidas diabólicas de manera cotidiana.⁵⁹² La naturaleza anfibia de las manifestaciones metafísicas – exacerbadas por el discurso diabolizador de la demonología temprano-moderna y por una extremada normalización eclesiástica para discernir estas experiencias– contribuía, sobremanera, a la manifestación de la actitud de prudentísima cautela que los prelados detentaban en tales casos.

Encontramos, así, lo que podríamos definir como una primera aproximación al uso efectivo del dispositivo del *ars discernendi* en nuestro caso. Visibilizamos, patentemente, el profundo afán e interés que expresaba el sacerdocio a cargo de la recuperación de la monja por examinar e inspeccionar minuciosamente la etiología de las, supuestas, asistencias metafísicas benignas que recibía la joven. En caso de que estas visitas espirituales no fueran otra cosa que un mascarado simulacro de los malignos, los sacerdotes estaban preparados para contrarrestar su nocivo efecto. La desconfianza era más que comprensible si tenemos en cuenta que la visionaria en cuestión era una posesa-obsesa altamente pecadora. Lo que desconocía el confesor-director era que, efectivamente, María Magdalena se le había aparecido en secreto a la endemoniada, por lo menos, en tres ocasiones previas: el 10 de abril de 1584, cuando fue presentada ante el arzobispo; el 28 de junio, cuando la monja le confesó que tenía pactos firmados con sangre que la seguirían atando a los demonios; y el 25 de agosto, momento en el que, por primera vez, la santa le habló para instarla a que rompiera esos contratos.

⁵⁹² Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 27: “Nonobstant ledict Mainsent craignant que le maling esprit ne se transformast en ange de la lumiere, fait devoir d'asperger la place à l'entour d'elle d'eau Gregorienne : ignorant encor lors, que ceste fille estoit en la protection de S. Marie Magdaleine : & qu'elle luy auoit apparu, le iour de sa presentation au Sieur Archeuesque, qui fut le dixiesme d'Avril, receuant pour elle la benediction , comme dict est : ne sçachant aussi, que le 28. de Juin s'estoit, encore manifestee, & parlé à elle le 25. d'Aoust, & depuis l'affiste en tous ses grands travaux : & ce, pour autant que la Religieuse iusques alors n'auoit sceu parler de foy mesme, ny declarer ses intentions. Car quand elle auoit fait ou dit quelque mal, ce auoit esté par la conduite du diable, & le bien, par la direction de faincte Marie Magdaleine, laquelle pour cause aux affistans incogneue, ne s'estoit voulu pleinement donner à cognoistre, sinon à l'ysfue de la possession. Et d'autant plus que ledit Mainsent persiftoit de faire les coniuurations, & asperfions d'eau Gregorienne, d'autant plus aussi s'approchoit la faincte Dame de la Religieuse, qui démonstroit pour sa presence grande ioye & lieffe de cuer.”.

Cada vez que la monja les daba poco trabajo a sus confesores o se mostraba apreciativa de las sagradas doctrinas, se encontraba bajo el benéfico efecto de la influencia de la espiritual penitente. Ahora bien, cuando Jeanne Féry se manifestaba contenciosa o desobedecía flagrantemente las directrices de sus guías masculinos, los demonios la tenían bajo su poder. Encontramos, en esta diferenciación, otro marcador propio del discernimiento de espíritus que fue reconocido y notado por los sacerdotes: las favorecedoras invasiones de la benigna visitante celestial eran completamente distintas al pernicioso influjo que le causaban los demonios poseedores. Aunque la aparición de la Magdalena no quería darse a conocer públicamente, por lo menos, hasta que la posesión terminara, las súbitas y continuas apariciones de la misma le impedían seguir pasando desapercibida.

Lo antes mencionado nos da una segunda pauta del uso del discernimiento de espíritus en el caso. Más allá de las precauciones tomadas por los eclesiásticos, existía un patrón basado en cierta lógica de conducta que permitía, de manera bastante certera, reconocer qué influjos espirituales atravesaban a la joven monja en distintas ocasiones. Notamos un tipo de aplicación pragmática y empírica de un discernimiento sustentado en los efectos visibles que generaban las apariciones en la religiosa, correspondiendo las buenas conductas con el arribo de la santa acompañante y, en contraparte, relacionando sus malas actitudes y resistencias con la influencia de los demonios. Nuevamente –y al igual que con la profunda medida al momento de examinar la procedencia de sus trances– la determinación final del ascendente (divino o diabólico) que motivaba a la joven estaba a manos de los dictámenes y fallos que los representantes de las jerarquías de la Iglesia realizaran, sentencias que dependían del escrutinio pormenorizado de las conductas y talentos de la posesa.

Lo que ocurrió a continuación ya lo hemos relatado. Instantes después de que el canónigo llevara adelante las acciones antes mencionadas, la Sor endemoniada comenzó a hablarle de un “abuelo”. Temiendo que éste fuera otro diablo (así como Cornau fue “padre”) comenzó a interrogarla e inquirirla en relación a ello. La monja sólo repetía las palabras “Louis” y “María”, por lo que Mainsent le imploró que le preguntara a la santa por el tal “Louis”, a lo que la religiosa respondió “Louis Arzobispo”.

Aquí encontramos otro uso del dispositivo de la *discretio spirituum* sobre la posesa: a través de cuestionamientos y de la capacidad de discernir sobre lo que la paciente respondía, Mainsent (y el decano Holonius que se encontraba junto a él) llegó a la conclusión de que la noble dama que Jeanne contemplaba –pero que era invisible a sus

ojos— era ni más ni menos que Santa María Magdalena. Comprendió que la asignación de Louis de Berlaymont, arzobispo de Cambrai, como abuelo de la monja Féry era un designio de la Divinidad para que la religiosa mejorara. Incluso, con su promoción a ocupar el rol de padre de la chica poseída, el canónigo estaba representando un papel que la Providencia le había bosquejado de antemano y que él mismo ignoraba. Mainsent entendió, pues, que tanto él como el Metropolitano de la diócesis estaban siendo actores del teleológico plan de Dios para la liberación de la endemoniada.

Ahora bien, la aplicación institucional del paradigmático discernimiento de espíritus permitió comprobar la veracidad de la providencial asistencia de María Magdalena. Aun así, los probados buenos efectos que la aparición de la fantasmagórica santa le causaba a Jeanne Féry, sumados al develamiento de los proyectos y planificaciones divinas, no hicieron que el confesor se confiara de las experiencias que sufría la monja. El 12 de noviembre de 1584, mientras el canónigo celebraba la misa en la Capilla de la Sacristía, la religiosa ingresó a la misma.

A pesar de saber que la Magdalena se le presentaba, con asiduidad, a la endemoniada, cuando la joven señaló al canónigo que estaba en la sala la “bella María”, las alarmas de la sospecha volvieron a encenderse. Para colmo, el estado de infantilidad de la joven no ayudaba al sacerdote a poder discernir bien a quien se estaba refiriendo. Por esta razón, la bañó con la bendita agua bautismal y le preguntó si la aparición invisible de la santa había desaparecido. Ante la negativa de Sor Féry, Mainsent comprendió que se trataba de la misma presencia benigna que ya la había visitado con anterioridad. Podemos argumentar que, en esta ocasión, el prelado optó por otra forma de discernir la procedencia de las visiones de su dirigida, al preguntarle si las acciones de la liturgia cristiana la trastornaban o producían su huida, como sucedía con los demonios cuando se enfrentaban al sacramento de la eucaristía o los sacramentales menores. Mientras que los objetos devocionales y las hostias hacían rabiar a los diablos poseedores del cuerpo de la monja, el uso de los remedios cristianos no espantaba a la aparecida Dama, quien incluso había elegido el momento de la misa para presentarse.⁵⁹³

⁵⁹³ *ibíd*, pp. 28-29: “*Et mise à genoux par l'adresse des assistans, deuant l'autel, s'apparut derechef faincte Marie Magdaleine, & la Religieuse la demonstroit avec le doigt, disant, belle Marie. Ledict Mainsent craignant que ce ne fust encores le diable, print l'asperges, & iecta de l'eau benefite par la place, avec coniuration. Et enquesta la Religieuse, si, quand il parloit, ou aspergeoit la place d'eau benite, ce qu'elle disoit estre belle Marie, ne se departoit point? La fille ne pouvant parler, declara par signes que non. Tout au long de la Messe l'ayant assise, demeura coye, comme vn petit enfant, qui n'a aucune cognoissance. La Messe acheuee, elle dit à haute voix, & fort parfaitement en Latin, Maria ergo vnxit pedes Iesu : qui est à dire, Marie a oinct les pieds de Iesus.*”.

Luego de que Mainsent pudo aseverar –a través de un variado uso del institucionalizado y normalizado arte de discernir– que la visitante espiritual tenía una procedencia benigna, la aparecida Magdalena tomó las riendas y comenzó a dictaminar cuáles eran los pasos a seguir para alcanzar la recuperación absoluta de la fe de la religiosa. De tal forma –y como hemos visto anteriormente– la Dama María le dio las directrices y lineamientos que los eclesiásticos debían cumplir de allí en más. Como primera medida, los convirtió en familiares ficticiales de la monja. Luego de ello, les dio una serie de obligaciones que tendrían sobre ella, a saber el encargarse de su reeducación espiritual, enseñarle las doctrinas básicas del cristianismo, brindarle alimentación y hospedaje, entre otras actividades. La comunicación de la providencial santa nunca fue directa con los sacerdotes, sino que se manifestó a ellos de dos maneras: mayoritariamente, por medio de la boca de Jeanne Féry, quien oficiaba de intermediaria entre el mundo material concreto en el que vivía y el mundo sobrenatural que la visitaba con asiduidad y, en una sola ocasión, a través de una esquila –aquel talismánico objeto mencionado en este capítulo que tan buen efecto tenía sobre el cuerpo de la posesa– en donde se fijaban los deberes divinamente convenidos a de Berlaymont y Mainsent.

Una vez revelada su presencia, Santa María Magdalena dio otra pista sobre cómo lograr discernir y discriminar las visitas de seres espirituales benévolos de aquellas que realizaban los demonios. Le dijo a la religiosa:

Y a fin de que sepas que yo soy María, retén que los buenos espíritus a su abordar traen miedo y espanto a la persona, pero a su partida la dejan llena de felicidad y consolación. Al contrario, los espíritus malignos causan a su arribo alguna aparente relajación y, a su partida, dejan confundida y perpleja, en oscuridad total, y con su paz herida [a aquella persona que visitaron].⁵⁹⁴

El implantado e instaurado uso del discernimiento eclesiástico no fue el único dispositivo utilizado para conocer, de manera fehaciente, la real procedencia de los arrobamientos y visiones que vivenciaba Jeanne Féry. Su ayudante espiritual, aquella santa pecadora aparecida que la Divinidad le había encomendado para su absoluta recuperación, le dio instrucciones concretas para poder determinar por sí misma la naturaleza y origen de sus experiencias metafísicas. Mediante la observancia de criterios de índole subjetiva –sensaciones interiores, impresiones emocionales y sentimientos–

⁵⁹⁴ *ibíd.*, pp. 39-40: “*Et à fin que vous sçachiez que ie suis Marie, retenez, que les bons esprits à leur abordee apportent peur & frayeur à la perfonne : mais à leur partement, la laiffent remplie de ioye & confolation. Au contraire, les esprits malings causent a leur arriuee quelque apparence recreation, & à leur partement, la laiffent confuse & perplexe, & du tout obtenebree, & mal à fa paix.*”.

Jeanne Féry fue invitada a desplegar sendos ejercicios de autodiscernimiento y autoinspección, con el fin de poder estipular la etiología de sus raptos y extatismos. Este conocimiento procedimental-experimental no provenía de elucubraciones humanas, sino de la mismísima Providencia, quien, a través de María Magdalena, le había enseñado las claras pautas para la correcta aplicación autoimpuesta del *ars discernendi*.

Notamos, en la demarcación afectiva de estos criterios, ciertos *topos* de largo alcance, similares a los practicados por San Antonio Abad en los yermos egipcios o por Catalina de Siena y Brígida de Suecia. El efecto que tales experiencias generaba en los visionarios con capacidad para la autoinspección era diferido. Los que recibían visitas de origen providencial sentían miedo al principio, pero, luego de la partida del nuncio celestial, experimentaban felicidad y dicha, máxime si estaban adoloridos en su espiritualidad. Por otro lado, quienes eran asistidos y visitados por demonios tenían gozo y felicidad por esta manifestación ajena a lo natural, en un primer momento, pero, luego de su despedida, los padecimientos invadirían el cuerpo y la mente de tales sujetos, quienes sentirían confusión y perplejidad.⁵⁹⁵

Era fundamental, por lo tanto, para discernir la veracidad de la presencia de Santa María Magdalena, observar las sensaciones y sentimientos que la monja experimentara durante y después de sus raptos espirituales. La propia Jeanne Féry debía tener presente estos parámetros de autoinspección para evitar ser engañada por los mascarados diablos poseedores que se hacían pasar por la noble Dama.

Los temores que Mainsent tenía sobre la posible conversión de algunos de los demonios en “ángeles de luz” no eran irreales, sino una verdad efectiva. Con el fin de seguir sometiéndola y dominándola, los malvados diablos poseedores confundían a la jovencita y se presentaban con diversos disfraces, uno de los cuales tenía la forma de la visitante Magdalena. El objetivo de estas simulaciones y transformismos era sembrar desasosiego y desconcierto en su mente para que ella no pudiera declarar con certeza y precisión los malvados vínculos que mantenía con estos demonios.⁵⁹⁶ Por tal razón, se volvía imprescindible que Sor Féry contara con algún criterio para descubrir estas

⁵⁹⁵ Con este comentario de Santa María Magdalena, Jeanne Féry era instada, por la aparición fantasmal, a practicar sobre sí misma un proceso de autodiscernimiento espiritual que acompañaba a la *discretio spirituum* aplicada por los eclesiásticos. Los procesos de autodiscernimiento han sido descritos en Campagne “*Charisma proscriptum...*”, en Campagne (ed.), *Poder y religión...*, op. cit., pp. 29-36.

⁵⁹⁶ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 43: “*Desquelles ils embrouilloient son petit cerueau, se venans représenter tantost en forme feincte de S. Marie Magdelaine, tantost en autres figures hideufes & espouventables : & ce pour empefcher la declaration des poincts qui restoient en sa confcience, par où ils pensoient demeurer vainqueurs & dominateurs, & perdre vne fois tant le corps que l'ame.*”.

espejadas operaciones.⁵⁹⁷ Si la monja no podía confesar con puntual exactitud todos y cada uno de los tratos pecaminosos que había fijado antaño, el proceso de arrepentimiento y absolución de sus errores no sería completado. Tal situación sería una victoria para los demonios que la habitaban, ya que, de no mediar el perdón, su alma estaría virtualmente perdida.

Cabe destacarse algo más. En ningún momento esta fijación de pautas claras para practicar la autoinspección que la Divinidad le había enseñado a la monja entraron en contradicción con los institucionalizados criterios para discernir que la corporación eclesiástica aplicó. A diferencia de lo que pasaba con las místicas medievales –aquellas mujeres que sabían autoinspeccionarse muy bien y, debido a ello, se mostraban reticentes a la fiscalización de los jerarquizados miembros de la Iglesia– en el *affaire Féry* no hubo tal entredicho. Todas las apariciones de la Magdalena estaban orientadas a remarcar el poder y autoridad que tenían los prelados. Llegó, incluso, a poner a los párrocos como verdadero ejemplo de fe. Le dijo “Cree como ellos, quienes están alrededor, creyendo”⁵⁹⁸ y, luego de eso, la invitó a que prestara atención a las enseñanzas que los sacerdotes le impartirían. Lejos de desacreditar a las jerarquías episcopales, la visitante celestial solicitó a la religiosa a que se sometiera a ellas y sus representantes terrenales. Con tales declaraciones, en un punto, justificó todos los actos de inspección y requisa que los confesores-directores aplicaron sobre Féry, con el fin de discernir la procedencia de sus visiones.

Teniendo en cuenta todo lo antes expresado, podemos argumentar que, lejos de contraponerse y enemistarse, los dones infusos de autoinspección detentados por la religiosa y los institucionalizados criterios para discernir corrieron en paralelo y se retroalimentaron entre sí. El accionar de la autoridad sacerdotal estaba justificado por las apariciones de María Magdalena y, las visitas de ésta enviada celestial eran acreditadas por la aplicación clericalizada del dispositivo de la *probatio spirituum*. En caso de surgir una duda o un entredicho, la palabra final, en cuestión, la tendrían los sacerdotes, aquellos modélicos hombres de fe que aplicaban los necesarios remedios para la mejoría de la religiosa.

⁵⁹⁷ Los demonios, según la teología, podían adoptar cualquier apariencia deseada. Esto lo he podido leer en Armando Maggi, *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, pp. VII-XII; y Stephens, *Demon Lovers...*, *op. cit.*, pp. 58-86.

⁵⁹⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 46: “Croyez comme ceux, qui font à l'entour de vous, croyent.”

La santa aparecida instó a Féry, con profundo tesón, a someterse de manera absoluta a los mandatos y las estipulaciones expresadas e impuestas por los sacerdotes. Ellos eran los que debían bregar por su salud física y espiritual como, también así, por enseñarle nuevamente el cristianismo y devolverla a la fe. La Magdalena aparecida no mostró ningún tipo de reparo en que los sacerdotes hayan inspeccionado sus apariciones. Las visitas y guías sobrenaturales prestadas por tal santa perseguían un doble fin: por un lado, conminar a los sacerdotes a hacerse cargo de Jeanne y seguir al pie de la letra los Divinos pasos para que ella sea liberada; por otro, exhortar a que la joven endemoniada hiciera caso absoluto de las prescripciones eclesiásticas.

La derrota en la fe era lo que las apariciones de Santa María Magdalena buscaban impedir. Su rol protector se vería exacerbado exponencialmente cuando la posesión llegaba a su fin. Luego de un extático acceso visionario, la santa aparecida le reveló a la monja que si se mantenía en la fe, sus penurias estaban cerca de concluir. Incluso, durante unos exorcismos previos a tal manifestación, la providencial visitante le aseguró que los diablos “están todos ellos entregados”⁵⁹⁹ y que sea lo que sea “que vos demandes a Dios por tu salud, yo lo obtendré de él”.⁶⁰⁰ De tal forma, con la seguridad de que los demonios pronto serían totalmente aniquilados, la espiritual criatura protectora le anunció la llegada del combate final contra estos y, cuando posteriormente aconteció, la acompañó con fidelidad a sus promesas.

El 25 de agosto de 1584, Santa María Magdalena le dijo, aparición mediante, a Jeanne Féry que la acompañaría hasta que su duro estado de posesión finalizara y alcanzara la libertad. No sólo la escoltó durante todo el refinamiento que su cuerpo y alma atravesaron, sino que además, cuando llegó la batalla definitiva contra los diablos invasores, la santa penitente se manifestó al costado de la joven, asegurándole su compañía.⁶⁰¹

Continuado a ello, transcurrió el ya descrito brutal y espectacular combate con los demonios frente a todas las religiosas del monasterio, las monjas clarisas que estaban

⁵⁹⁹ *ibid*, p. 51: “ils font tous remis.”.

⁶⁰⁰ *ibid*, pp. 51-52: “vous demanderez à Dieu pour vostre salut, ie l'obtiendray d'i-celuy.”.

⁶⁰¹ *ibid*, p. 63: “Et lors S. Marie Magdaleine (selon sa coustume, & suiuant sa promesse qu'elle luy auoit faicte le 25 d'Aouft 1584.) s'apparut & se mist au pied de la couche du costé dextre: ou elle demeura sans ce bouger, ny parler tant & si longuement que le combat dura. Et le reste de la place fut remplie d'une infinité de diables pleins de rage & furie. Lesquels dirent à la Religieuse, Or bien maintenant vois-tu que la puissance que nous auons sur toy, doit estre icy executee, & que les liens lesquels tu pensois estre rompus nous feruent encor maintenant contre toy? A laquelle proposition la Religieuse faisie de frayeur & tremblement, & de tous autres acces qu'endurent ceux qui font aux tranfes & agonie de la mort, respondit à haute voix, Meschans vous mentez, & ce par plusieurs fois. Laquelle responce sienne estoit bien entendue de toute l'affemlee, sans toutesfois autrement ouïr la voix des Diables, qui estoit feule cognëue à elle.”.

presentes y los prelados varones que manipularon los sacramentales de manera rimbombante, mediante la pronunciación de exorcismos, el uso de la cruz y del agua bendita. Una vez terminada tal parafernalia y con el cuerpo totalmente extenuado, Jeanne Féry recibió un anuncio:

Y luego, María Magdalena, se levantó del lugar donde ella había estado a lo largo del combate, se acercó a la Monja y le dijo “Loa a Dios, eres libre”. Entonces la Monja unió las manos, y dijo “Bendito sea Dios, yo estoy totalmente curada”.⁶⁰²

La liberación final de la religiosa fue anoticiada por la acompañante Dama espiritual que la asistió durante todo momento. Una vez que los demonios ya la abandonaron para siempre, la mandó a que le hiciera una alabanza a Dios por su emancipación e independencia absoluta.

Como hemos visto hasta aquí, para que Jeanne Féry fuera liberada totalmente de sus diablos invasores fue necesario: el acompañamiento de sacerdotes masculinos que se abocaron a restituirla en la fe, la manipulación del aparato cúltico (objetos devocionales, reliquias, peregrinaciones, agua bendita, exorcismos, etc.) y la intercesión providencial de Santa María Magdalena, quien la guió hasta su liberación completa. Pero todos estos cuidados y auxilios hubieran sido en vano si la corporación sacerdotal no le hubiera administrado un sacramento fundamental para recomponer su fe. Así como el uso de la eucaristía fue trascendental para revelar los pactos diabólicos que la monja mantenía, expeler demonios invasores y confirmar la portentosa presencia real de Cristo en el pan ácimo –cuestiones que hemos analizado en profundidad en el anterior capítulo–, para que la restitución absoluta de la religiosa a la vida cristiana sea efectivizada y fuera liberada totalmente de los espíritus que la habitaban, se volvió indispensable que los sacerdotes le brindaran el sacramento de la reconciliación. Sobre la administración de tal curativo signo de gracia divina a la posesa Jeanne Féry hablaremos en el siguiente y último apartado del presente capítulo.

D) Confesión, penitencia y absolución: el salvador sacramento de la reconciliación en el *affaire* Jeanne Féry

⁶⁰² *ibid*, p. 65-66: “*Et lors Marie Magdaleine, se leuant du lieu où elle auoit este tout au long du combat, s’approcha de la Religieuse, & luy dict: Louës Dieu, vous estes deliuree. Dont la Religieuse ioignit les mains, & dit: Benit soit Dieu, ie fuis toute guerie.*”.

Los sacerdotes realizaron un trabajo aún más importante que la manipulación de sacramentales o el cumplimiento de sus noveles deberes familiares para con la monja. La liberación total de los demonios que aquejaban a Jeanne Féry y su posterior reintegración plena al cristianismo no hubieran sido posibles sin el suministro eclesiástico del sacramento de la penitencia y la absolución. El fin de su estatus de poseída y el retorno completo a las normas de la vida monástica, propias a una monja, se dieron luego de que la joven siguiera los pasos estipulados para que se le condonen los múltiples errores cometidos en el pasado. Ese perdón debía ser, sí o sí, estipulado por la Iglesia y sus representantes, y fueron sus confesores-directores los que lo suministraron.

A lo largo del relato no se explicita de manera específica y ordenada los pasos realizados por Jeanne Féry para obtener la compasión divina, aunque sí se menciona que, finalmente, recibió la absolución de los males del pasado a través de los sacerdotes. Por tal razón, intentaremos reconstruir algunas de las instancias intermedias hasta lograr el perdón mediante lo que el registro de la fuente sí nos menciona. Dedicaremos este apartado a reseñar los pasos llevados adelante por la joven y los prelados para que se le administrara tal sacramento.

El momento del examen de conciencia y la contrición de espíritu podemos situarlo luego de realizarse la partida de Cornau. Allí, Jeanne demostró reconocer, por vez primera, el momento específico en el que comenzó su mal camino junto a los demonios: a los cuatro años un ente maligno la sedujo y engañó, acompañándola durante el resto de su vida. A partir de expresarlo, tanto ante el arzobispo como después por escrito, demostró ser consciente de sus fechorías junto al demonio y se arrepintió de las mismas.

De tal manera, el primer paso hacia el perdón total estaba dado. A lo largo del relato escrito por Buisseret y también en su autobiografía, Jeanne Féry se mostraba profundamente apenada por las situaciones y actos pecaminosos que en el pasado perpetró, haciendo efectiva la contrición de su alma. Ni bien fue liberada de la influencia de su padre-diablo, y a pesar de encontrarse en un estado de absoluta ignorancia e incomprensión, cumplió el siguiente ítem del itinerario para pecadores y se confesó ante los prelados.

Luego de recuperar sus miembros, por medio de la bendición arzobispal, Jeanne se sometió a un interrogatorio que duró nueve días frente a Louis de Berlaymont y el canónigo Mainsent, bajo la dirección férrea de una celestial Magdalena asistente. La profundidad de las herejías y errores de Féry confundían a los eclesiásticos que se

encargaban de su salud espiritual. Mientras relataba su historia, siempre surgían puntos oscuros de comprender para los guardias espirituales de la joven y relatos de acontecimientos pasados que los dejaban absortos y perplejos. Es interesante notar que, hasta para los propios miembros de la corporación eclesial, el caso que tenían frente a ellos era en extremo complejo e incluso, a veces, se tornaba incomprendible. En un punto, las autoridades religiosas de Mons que atendían a la poseída tenían que aplicar y usar técnicas de discernimiento no sólo para saber la procedencia de los espíritus que visitaban a la jovencita, sino para entender las malas acciones que ella había cometido en el pasado y, así, brindarle un verdadero remedio espiritual acorde para su curación.⁶⁰³

Por tal razón:

Respondió que lo que necesitaba (antes de la expiración de ocho días de su liberación de la posesión de los diablos) era hacer una confesión, para repetir todos aquellos pecados que ella ya le había confesado anteriormente, y hacerlo de nuevo frente al Señor Arzobispo, a quien debía responder a conciencia delante de Dios. [...] De manera que a las once y media de la noche, mostrando grandes signos de arrepentimiento, y derramando por sus ojos abundantes lágrimas, recibió del Señor Arzobispo la plena absolución.⁶⁰⁴

Al parecer, no sólo realizó el acto de confesarse ante los oídos de los sacerdotes, como era costumbre en la Iglesia Católica después del IV Lateranense, sino que, además, agregó a tales palabras expresadas un escrito en donde adjuntaba todas y cada una de las veces que, voluntariamente o inducida por los demonios, había pecado. Este

⁶⁰³ ibíd, pp. 33-34: “*Or combien qu'elle auoit receu libre vñance de tous ses membres, comme dict est cy deffus : si est ce qu'elle demouroit encores en enfance : n'estoit qu'elle fut interroguee par ledict Seigneur Archeuesque, y assistant le Chanoine Mainfent, sur le fait des choses passees, au regard de faincte Marie Magdaleine. Aufquelles interrogations elle respondoit fagement & pertinemment, donnant resolution à toutes difficultez, qui pourroient tant pour l'aduenir se représenter, que pour le passé. Et fut l'espace de neuf iours sans pouuoir manger chair, ny autre viande solide, se nourriissant seulement à la façon des enfans, de laict bouilly.*”

⁶⁰⁴ ibíd, pp. 34-35: “*Respondit, que c'estoit qu'il luy falloit (auant l'expiration des huit iours de sa deliurance de la possession des diables) dresser une confession, pour en icelle repeter tous les pechez qu'elle luy auoit ia confessez autrefois, & la faire au Sieur Archeuesque, comme à cestuy qui deuoit respondre de sa conscience deuant Dieu. Interroguee comment cela se pouuoit faire, veu qu'elle estoit en telle ignorance, que mal possible luy seroit, se ressouuenir des choses passees : Respondit, Vous aués par escrit, dicté de ma propre bouche, le discours de ma vie, & les poincts principaux de ma conscience : vous les lirez en ma presence, au Seigneur Archeuesque. Et s'il y auoit aucuns points obscurs, & non assez suffisamment esclarciz, ie les r'adrefferay. Le vingt-vnième dudict mois de Nouembre fut prins, pour entendre & acheuer ceste besongne, & où il y eut difficulté au discours, elle la purgea fort pertinemment, estant tout le temps de la confession en fresche memoire des choses passées, en bon entendement & vif sens, fauf que pour la débilité de son cerueau, ne pouuoit longue espace de temps, vacquer à l'audition de la lecture qu'en faisoit Mainfent. Dont pour cela, fut necessaire distribuer le iour en diuerses heures, aufquelles elle y entendoit, & prendre de la nuict, par ce que le huictiesme iour s'expiroit. De maniere qu'à vnze heures & demie de nuict, monstrant grand signe de repentance, & iettant de ses yeux abondance de larmes, receut du Sieur Archeuesque la plenièrè absolution.*”

escrito de vida y obra llegó a las manos del arzobispo quien, de allí en más, podría preguntarle a la joven sobre el significado de algunas de las cosas ahí apuntadas.

La aseveración que la monja le hizo a de Berlaymont de que ella lo guiaría en cualquier punto que encontrara difícil de comprender o se mostrara obscuro, es una prueba más acerca de la perplejidad e incertidumbres que generaban las historias de vida de la religiosa a los sacerdotes que la acompañaban en su caso.

De tal forma, Jeanne Féry presentó una doble confesión frente la figura arzobispal: una declaración oral de todos los errores y herejías que había cometido en el pasado y un relato escrito de las vivencias pecaminosas que mantuvo en compañía de los demonios. Ni bien estuvo fuera de la órbita de control demoníaco –durante una tregua conseguida–, redactó este pequeño esbozo autobiográfico con la finalidad de que no se le olvidara ninguna de sus malas acciones del pasado.

La profundidad de las preguntas que se le realizaron para determinar sus pecados, la extensión de las sesiones de la confesión, el desplazamiento de sus recuerdos pecaminosos de la esfera oral a una materialidad escrita y la necesidad de guiar a los preladados en todos los puntos oscuros de su pasado nos hace pensar en que la declaración que realizó Jeanne Féry fue la, comúnmente llamada, confesión general. La finalidad de esta praxis específica del sacramento del perdón era el deseo de regenerar el alma y la espiritualidad del penitente y convertirla en una nueva persona, interiormente. Aunque preexistió a los Jesuitas, al ser ejercitada y recomendada por Ignacio de Loyola, cobró nuevos bríos a principios del siglo XVI.⁶⁰⁵ La realización de la misma tenía una profundidad distinta a la de las confesiones auriculares clásicas y hacía hincapié en la ejecución de un verdadero examen de conciencia del sujeto, en el que enumeraría todos y cada uno de los pecados que recordara de su vida. El penitente presentaba ante los confesores la totalidad de los errores y faltas del pasado con la idea de recibir un profundo perdón de parte de la institución eclesiástica.⁶⁰⁶ La práctica fue tan aceptada en la Alta Edad Moderna que así lo hicieron una innumerable cantidad de sacerdotes Jesuitas del periodo, Santa Teresa de Ávila y, en el posterior siglo XVII, la mística-demoníaca Jeanne des Anges. Incluso aún, la carmelita y la ursulina –al igual que

⁶⁰⁵ Michael Maher, “Confession and consolation: the Society of Jesus and its promotion of the general confession”, in Katharine Jackson Lualdi and Anne T. Thayer (eds.), *Penitence in the Age of Reformations*, London, Routledge, 2017, pp. 184-200.

⁶⁰⁶ Moshe Sluhovskiy, “General Confession and Self-Knowledge in Early Modern Catholicism” in Asaph Ben-Tov, Yaacov Deutsch and Tamar Herzig (eds.), *Knowledge and Religion in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 27-28.

Jeanne– redactaron un escrito con su confesión general para que fuera leído por sus directores espirituales.

Según Moshe Sluhovsky, la confesión general era la afirmación de un proceso de interiorización individual que desnudaba la autoconciencia del “yo” y proponía una autotransformación de la subjetividad en relación a los propósitos de la divinidad para con los hombres a través del perdón.⁶⁰⁷ Tal interiorización se vio, en el *affaire Féry*, al momento en el que la joven aceptó de buena gana ser interrogada durante un extenuante periodo de tiempo por parte de los sacerdotes, a fin de descubrirles los secretos más recónditos de su alma y, luego, al redactar un escrito dictado de su boca con los principales puntos de su conciencia, para que se le realizaran una profundísima inspección espiritual y se le condonaran sus pecados. Tal escrito, al parecer, fue la base de la sección autobiográfica que encontramos en la *Histoire admirable et véritable* y que relata, en primera persona, las perniciosas obras realizadas por la endemoniada desde pequeña.

Que la sección autobiográfica de la joven iniciara al momento de su corta infancia, cuando fue seducida y engañada por Cornau, realza nuestra tesis de que el tipo de declaración de sus pecados ante las autoridades religiosas correspondería a una confesión general, acto mucho más profundo que la repetición del normativizado paradigma auricular para el perdón de pecados. Incluso, teniendo en cuenta que la etapa final de la absolución era efectivizada cuando el sacerdote perdonaba al penitente y éste respondía “amén”, podemos entender a la totalidad de su registro autobiográfico publicado como una gran confesión de sus pecados.

A pesar de que, una vez terminada la confesión general de la monja, el arzobispo le dio la plena absolución, la Divinidad tenía preparados otros planes para ella. Su posesión, en términos formales, concluía, pero, como hemos visto, su estado mutaba hacia un asedio demoníaco conocido como obsesión. Existían razones providenciales para ello. Cuando se enumeraban las causas por las que Santa María Magdalena la dejó al cuidado de Louis de Berlaymont, se explicitó un designio de la Divinidad.

La penitencia fijada por Dios había sido estimada en un año de sufrimiento de embates diabólicos. La satisfacción de sus pecados requería, según la Providencia, de un tortuoso proceso de purificación de su cuerpo y su mente, llevado a cabo mediante el acecho de los malvados demonios que la habían poseído. De tal forma, la compensación

⁶⁰⁷ *ibid*, p. 41-43.

de sus errores fue dictaminada por la Divinidad, quien también le brindaría un marco de contención y ayuda terrenal e inmaterial en la figura de los sacerdotes y de la aparecida Magdalena.

La purga de su alma estaría completada si aguantaba las torturas que los entes malignos habían pergeñado para ella, a saber, golpes, escalofríos, fiebres, cortaduras, magullones y cardenales en su piel. El registro corporal de la penitencia sería visible para todos y, debido a lo complicado de esta situación, lo mejor que podía hacerse, en tal caso, era transportarla a la vivienda arzobispal. Tenemos, por lo tanto, explicitado el tercer paso de la administración del perdón, a saber la demarcación de la carga impuesta para la total satisfacción de los pecados de antaño. Esta penitencia era un largo camino a recorrer por la joven que no anulaba el perdón que el arzobispo le propició, pero que era necesario para que la condonación de las ofensas pasadas se hiciera, totalmente, efectiva. Para aguantar las agresiones diabólicas que le fueron impuestas como castigo y, por fin ser libre, Jeanne Féry contaría con ayudas muy especiales.⁶⁰⁸

Era visible que, “por la infinita bondad de nuestro Dios, la protección de Santa María Magdalena, y los remedios eclesiásticos”,⁶⁰⁹ la joven siempre era liberada de los demonios que la molestaban. Incluso, cuando los demonios la vejaban, ella les recordaba que la Iglesia la había perdonado. Esto se puede ver, de manera ostensible, cuando en el último de sus ataques, ellos le dijeron:

[...] Luego de que tú seas librada de la posesión, todavía tienes cincuenta cosas consentidas por nosotros: y tales consentimientos son tan grandes, que hacen que tu estés aún en nuestro poder”. Ante esto, ella les respondió “ustedes mienten y no conocen ni saben que esos pecados han sido perdonados y abolidos por la sacramental absolución”.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, pp. 35-36: “*Secondement, pourautant que nostre Dieu n'ayant de coustume, en la bonté de sa misericorde enfeuelir & perdre la feuerité de sa iustice, laquelle requiert que l'amé & le corps qui ont offensé, soient puniz & affligez, auoit ordonné le terme susdit pour temps de penitence & satisfaction des offenses passés : & parainfi conuenoit que la Religieuse endurast, des malins l'obfessans, le susdit espace, diuerses & griefues tortures, à sçauoir souuent des coups (comme il luy sembloit) des massuës de fer : qui lui caufoient les grands troublemens d'où prouenoit l'imbécillité de son cerueau, & visibles enflures à la teste : souuent aussi des longues griffures par le corps, dont yssoit abondance de sang : & ordinairement, tremblemens, froidures & geles ou au contraire inflammations & chaleurs excessifs partout le corps, tellement qu'il n'y a froidure ny ardeur de feure si grande, qui leur peussent estre accomparez. Pour lesquelles afflictions patiemment porter & mieux passer, conuenoit que le Sieur Archeuesque (à la charge duquel, par la volonté de Dieu elle estoit delaiſſee) se tint iour et nuit prest, pour l'affranchir contre lesdits diables obfessans : ce qu'il n'eust sçeu faire, si elle eust esté estoignée de sa maison.*”.

⁶⁰⁹ *ibid*, p. 43: “*par l'infinie bonté de nostre Dieu, la protection de saincte Marie Magdaleine, & les remedes ecclesiastiques.*”.

⁶¹⁰ *ibid*, p. 64: “[...] *puis que tu es deliuree de la possession, tu as encor cinquante fois consenty pour nous : & ses consentemens nous font si grands, que tu es encor en nostre puissance. Aufquels elle respondit,*

El asedio de los malvados espíritus no solo tenía efectos en su cuerpo sino también en su mente. Estos diablos poseedores intentaron torturar a la monja con el recuerdo de las actividades ilícitas que ella había cometido en el pasado. Decían tener en su poder cincuenta contratos con consentimientos que la religiosa les había dado y que impedirían la efectivización de su liberación total. La respuesta de la joven fue contundente: esos pecados terribles de antaño habían sido excusados y derogados por medio del sacramento de la reconciliación. Ningún acto del pasado, ninguna promesa realizada a ellos, ningún tipo de relación contractual aseverada mediante firmas tendría efecto sobre ella luego de recibir la absolución de Dios por medio de la Iglesia y sus representantes. Cuando los demonios siguieron inquiriéndola sobre la base del perdón de sus pecados, el arzobispo de Berlaymont, quien se encontraba al lado de ella, le dijo “Responde, si es que te fundas en la satisfacción que ha hecho una vez Jesucristo en la Cruz”, a lo que Jeanne Féry le dijo a los demonios: “Dios Padre y su hijo y la sangre que él ha derramado en la Cruz, serán mi satisfacción”.⁶¹¹ De tal manera, quedó probado que la purga de sus males, y la concesión de las disculpas por los mismos, se dio por medio del sacrificio crístico en la entrega de su alma por los pecadores. Si el mérito del Dios encarnado en hombre, le permitió alcanzar la remisión total en la fe y el indulto de sus faltas, la institución de la Iglesia fue el conducto para que tal amnistía fuera aplicada y efectivizada. Así lo reconoció ella misma, luego de que terminara la etapa de la obsesión:

Ahí es donde estaría ahora, si Dios por su bondad no hubiera tenido misericordia de mí. Permitiendo que yo fuera atendida y ayudada, por el poder que Él dejó en su Iglesia. [...] Pero, para ello, yo confesé con mis propios miembros que yo había hecho y ejercitado aquellos pecados; así consintiendo y reconociendo grandemente el poder de Dios en su Iglesia, la cual me ha retirado de este malvado y cruel cautiverio en el cual toda mi vida me habían tenido [los demonios].⁶¹²

Jeanne Féry reconocía, sin ningún tipo de tapujo, que su absoluta liberación de los demonios y readmisión al cristianismo fueron una obra posible de ser efectuada sólo

Vous mentez, vous ny cognoissez rien sçachant que ses pechez luy auoient esté pardonnez & abolis par la sacramentelle absolution.”.

⁶¹¹ *ibíd*, p. 65: “Respondez, que vous vous fondez sur la satisfaction qu'a fait vne fois Iesus Christ en la croix”; “Dieu le Pere & son fils, & le sang qu'il a respandu en la Croix, fera ma satisfaction.”.

⁶¹² *ibíd*, p. 98: “Voila où ie fuffe maintenant, si Dieu par sa bonté n'eust eu misericorde de moy. Lequel bien tost apres permit, que i'ay esté assistée & aydée, par la puissance qu'il a laissè en son Eglise. [...] Mais ie confeffe que de mes propres membres i'ay faict & exercé les pechez : confeffant & recognoissant grandement la puissance de Dieu en son Eglise lequell m'a retiré de celle meschante & cruelle captiuité, en laquelle toute ma vie ils m'auoient tenue.”.

mediante el poder que Dios le confirió a la Iglesia, institución representante de los designios de la Divinidad en la tierra. A través de su confesión de pecados, la monja logró la absolución de las malas acciones del pasado y el fin del cautiverio de su alma. Es importante remarcar que las referencias al poder de la Providencia aparecen en ambas ocasiones mediadas por la corporación eclesiástica. Las intermediaciones, que ayudaron a superar su estado espiritual, quedaron firmemente expresadas:

Pero el poder y la bondad de Dios, el cual no abandona jamás a sus pobres criaturas en su mayor riesgo y peligro, y a pesar de que yo estaba totalmente alienada y alejada de Él, y que yo tenía tantas cosas para provocar su justicia contra mí, aún así, Él no cesó de enviarme todos los medios para tener conocimiento de esa justicia, la cual ya sentía sobre mí, y la que me hizo correr tras ayuda para poder ser así librada. Y me mantuve en mi lugar, porque, en verdad, si no hubiese estado divinamente ayudada como yo francamente sabía que lo estaba (en efecto por una muy santa y noble Dama, que era santa María Magdalena, la cual en sus grandes riesgos y peligros no me ha abandonado jamás) no hubiera existido siquiera la posibilidad de poder vencerlos y superarlos.⁶¹³

La historia de vida de Jeanne Féry devino así en corroboración de la eximia capacidad de la Iglesia, como institución divinamente establecida, para guiar a los fieles hacia la salvación. La monja reconoció que sin el arbitraje conciliatorio del arzobispo, los sacerdotes y los preladados católicos, su liberación espiritual no se habría producido, de ninguna manera, como tampoco así su readmisión al catolicismo. La función ejercida por los representantes eclesiásticos fue, primeramente, darle a conocer cuáles eran los errores, las herejías y las desviaciones diabólicas que cautivaban su alma. A pesar de ser presa de una demoníaca alienación de la doctrina cristiana, Jeanne Féry fue avisada de sus iniquidades y acompañada en el largo proceso que implicó su purificación espiritual absoluta. En ello, contribuyeron los clérigos varones que se encargaron de su caso y la ayuda divina de María Magdalena. La joven nos sigue comentando más adelante:

Ante quien reconozco y confieso con libertad que toda mi fui vida un vaso repleto y lleno de iniquidad, teniendo la bondad de mi Dios sin ninguno de mis méritos, convirtiendome en una criatura capaz de su dicha eterna y pudiendo disfrutar el

⁶¹³ ibíd, p. 99: “*Mais la puissance & bonté de Dieu, lequel ne défaut iamais à ses pauvres creatures en leur plus grand danger & peril nonobstant encor que i'estoys du tout alienee & retiree de luy, & que i'auois tant de fois prouocqué sa iustice contre moy, n'a cessé de menuoier les moiens, pour auoir cognoissance d'icelle iustice, laquelle def-ia ie ressentoy sur moy : laquelle m'a faict courir apres ayde, pour en pouuoir estre deliuree. Et a esté si grande en mon endroit, que veritablement si n'eusse esté diuinement aydee, comme ie scay vraiment que i'estois (voire d'une si saincte & noble Dame, qui est saincte Marie Magdaleine, laquelle en ses grands dangers, & perils ne m'a iamais abandonnee) il n'estoit possible de les pouuoir vaincre & surmonter.*”.

resto de mi vida de los bienes y gracias que Él ha dado por los méritos de su humanidad, por otros tesoros que están en la Iglesia, y por los méritos de los santos, para los Cristianos, y para los que verdaderamente creen. Yo he sentido bien tales méritos de la Iglesia Triunfante y militante, por la asistencia de los Santos y por la presencia de sus reliquias y osamentas, las cuales me fueron aplicadas por el ministerio de los sacerdotes, y que a tantos diablos han atormentado y confundido grandemente. Y las oraciones e intercesiones de aquellos [los sacerdotes] quienes tenían el deber de rezar por mí en caridad y me permitían obtener un gran alivio y una breve liberación, acciones que deben estimular a todos los cristianos de voluntad, a hacerse en pos de los que están en tal aflicción.⁶¹⁴

Jeanne Féry se autopercibía a sí misma como un recipiente lleno de iniquidad simulando aquellos metafóricos cuencos que San Pablo de Tarso mencionó en una de sus epístolas recopiladas en el Nuevo Testamento para explicar figuradamente el estado espiritual de los que no reconocían a Dios y pecaban de manera deliberada. Aun así, se hizo digna, no por sus virtudes o buenas obras, de la gracia que dispensa la Divinidad. La forma en la que logró esta inmerecida bondad fue a través de los méritos de los santos (quienes con sus buenas obras lograron saldar la infinidad de pecados que la muchacha había cometido) y por las acciones curativas de la Iglesia triunfante (institución que, con su enorme arsenal cúllico devocional, le brindó las balsámicas oraciones, las necesarias reliquias, las utilísimas osamentas de hombres y mujeres venerables del pasado, los sagrados sacramentos y sacramentales menores, y la imprescindible asistencia necesaria para que su liberación se realice).

El relato de la *Sœur Noir* se transformó en una panegírica narración defensora de todos aquellos aspectos doctrinales que la teología de la Reforma había puesto en duda. De su declaración se extrae la importancia de la veneración a las imágenes, el trascendental culto de dulía a santos del pasado cristiano que encomendaron su vida a la fe (ya sea como mártires, teólogos, doctores y predicadores), de las muy necesarias indulgencias (que permitían usar los méritos superabundantes de aquellos beatos canonizados para implementarlos en favor de los creyentes), y de la intercesión

⁶¹⁴ *ibíd*, pp. 99-100: “*Dont ie cognois & confesse librement de moy mesme, que i'ay esté toute ma vie vn vaiffeau remply & plein d'iniquité : l'ayant la bonté de mon Dieu sans nuls de mes merites, changé en vne creature capable de sa beatitude eternelle, & pour iouir le reste de ma vie des biens & graces qu'il a donné par les merites de son humanité, & autres threfors qui sont en l'Eglise, par les merites des faints, aux Chrestiens, & à ceux qui vraiment croient. Car i'ay bien reffenty iceux merites de l'Eglise triumpante, par l'affistance des Saints & militante, par la presence de leurs reliques & offemens, qui m'ont esté appliquez par le ministere des prestres, dont beaucoup de Diabes ont esté grandement tourmentez & confonduz. Et les prieres & intercessions de ceux, qui ont fait deuoir par charité de prier pour moy, m'ont obtenu grand allegement, & briefue deliurance, qui doit esguillonner tous les Chrestiens, de volontiers, faire prieres pour ceux qui sont en telle affliction.*”.

sacerdotal (para llevar curación y guía a las almas descarriadas). Sin mencionar a los Protestantes, la confirmación de las potencias y logros, que la antes endemoniada le endilga a Iglesia, sirven y operan como una prueba absoluta de la superioridad del catolicismo postridentino. Todos los remedios eclesiásticos empleados bajo la sabia dirección de los representantes masculinos del clero fueron indispensables para su mejoría espiritual y postrera liberación de los malvados ángeles hostigadores.

Sumada a esa intercesión salvadora de la verdadera Iglesia de Dios en la tierra, Jeanne Féry hizo hincapié en la providencial ayuda del orden divino que se le mostró a la monja durante el transcurso de su espinosa peregrinación de fe hacia el camino de la purificación. La prodigiosa intermediación que Santa María Magdalena hizo, por tal endemoniada pecadora, confirmó la existencia de milagros en el mundo material y desautorizó los postulados cesasionistas que los protestantes mantenían.⁶¹⁵ La monja estaba segura del cuidado de la aparecida santa penitente y llegó a decir que “yo sé que ella puede obtener de Dios todo eso que se le sepa demandar por su salud.”⁶¹⁶

El elogio de la religiosa a los poderes de la Iglesia termina con otra aseveración y exaltación de las capacidades y potencias que la institución tiene para cuidar a los enfermos en la fe.

Y, al contrario, de cuántos otros remedios la providencia divina a munido y enriquecido a su Iglesia, remedios que fueron muy suficientes y de muy grande eficacia, frente a los cuales las mismas puertas del infierno no pudieron prevalecer en su contra. De manera que no hay ni una persona (todavía por su maldad, u otras cuestiones, y que haya buceado en lo más profundo de todos sus vicios y errores) que deba desesperar de su salud, si ella quiere refugiarse en los Prelados y Pastores de la Iglesia que allí ordenó Dios como médicos espirituales. [...] Y dispensan las gracias y beneficios de reconciliación y justificación, los favores y muchos otros nuevos talentos, como así también distintas revelaciones, ilustraciones, y consolaciones espirituales.⁶¹⁷

⁶¹⁵ Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 13-17.

⁶¹⁶ Bourneville, *La possession de Jeanne Féry*, p. 100: “*ie fçay quelle peut obtenir de Dieu tout ce qu'on luy fçaueroit demander pour son salut.*”

⁶¹⁷ *ibid.*, pp. 105-106: “*Et au contraire de combien de remedes la prouidence diuine a muny & enrichy son Eglise: qui sont si fuffisans & de si grande efficace, que mefmes les portes d'enfer ne peuuent en rien preualoir à l'encontre. De maniere qu'il n'y a perfonne (encor que par fa malice, ou d'autruy, elle foit plongee au plus profond de tous vices & erreurs) qui doiue defesperer de son salut, si elle veut prendre son refuge vers les Prelats & Pafteurs de l'Eglise, qui y font ordonnez de Dieu, pour medecins fpirituels. [...] Laquelle outre les graces & benefices de reconciliation & iuftification, les fauorife & doue encor de beaucoup d'autres, fi comme, de reuelations, illuftrations, & confolations fpirituels.*”

La capacidad de los remedios eclesiásticos tuvo una efectividad inaudita. Ni los mismísimos demonios pudieron hacerle frente a tales bálsamos dispensados por los sacerdotes. La plenipotencia de las enmiendas y reparaciones que Jeanne Féry disfrutó por sus agravios servían así como botón de muestra de la eficacia burocrático-administrativa en lo relativo a las almas que tenían los miembros de la corporación del sacerdocio.

Cualquier persona que temiera por su salud, aún si, en tiempos pretéritos, mantuvo contactos explícitos con los demonios, si perpetró execrables atentados contra la eucaristía, si blasfemó, insultó, dañó y se opuso a todos los aspectos de la santa doctrina de la fe, aun así y con todo, podía todavía recibir el saneamiento absolutorio que la Iglesia dispensaba. Lo único que debía hacer era refugiarse en los prelados, confesar sus errores haciendo un profundo examen de conciencia y esperar los sagrados lenitivos que la junta de doctores espirituales le recetaría. Los galenos de almas brindarían a los enfermos la completa dispensa de sus pecados, la reconciliación inmediata con Dios y con su edificio espiritual manifiesto en la tierra, la Iglesia.

El perdón, sacramento basado en el rescate que la divinidad humanizada realizó al morir por los pecadores de este mundo, empleado sobre Jeanne Féry cumplió así la borgeana sentencia de ser una doctrina y una praxis con el poder absolutorio de anular – para siempre– el pasado.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este extenso capítulo, hemos reconstruido de manera minuciosa la vinculación que Sor Féry mantuvo con los sacerdotes que se hicieron cargo de su caso, con sus ficcionales figuras paternas y con el sacramento de la reconciliación por ellos administrado.

El camino hacia la purificación y el perdón definitivo de la monja tuvo muchas complicaciones. Su postura de extrema pecadora fue la razón que obligó a que el reingreso total en la vida cristiana se hiciera posible luego de un saneamiento de su espiritualidad. Para ello, contó con el providencial auxilio de Santa María Magdalena quien acompañó y guio, espiritualmente, su alma hacia los senderos de la fe.

La historia de Jeanne Féry es, en un punto, una historia sobre el perdón. Su vida rodeada de figuras demoníacas y malvadas acciones en contra del cristianismo tenía que ser superada y compensada, mediante examen de conciencia y posterior contrición. Los

remedios eclesiásticos administrados para que su mejoría se efectivizara –ya fueran las enmiendas celestiales que le brindó la aparecida Magdalena o los lenitivos materiales sagrados que los sacerdotes le impartieron– fueron el antídoto a su estado posesorio. A pesar de que, en términos estrictamente legales, la monja no tenía nada que reparar, pues el endemoniado y sus malas acciones no pueden caer bajo la jurisdicción de la justicia humana, a nivel moral, la religiosa debía cancelar su situación vincular con los demonios volviendo, así, a la fe.

Las blasfemas actitudes antisacramentales, los puntos de vista heterodoxos (cuando no heréticos), el rechazo por las doctrinas esenciales de la fe, sus vínculos satánicos con entes malignos, la voluntad de engañar a los sacerdotes que la acompañaron durante todo su complicado periplo espiritual; todo eso, debía ser reconocido y sanado para la restitución de la monja a la devota vida cristiana.

Al tratarse de una historia sobre el perdón, la *Histoire admirable et veritable* se convirtió, también, en un relato en donde se enumeran los pasos para obtener la satisfacción y la derogación de los pecados. Las peripecias que sufre Jeanne se muestran ante los ojos del lector como una hoja de ruta hacia la remisión total de las faltas, más allá de los errores cometidos en el pasado. Como la misma monja reconoce, al final de su autobiografía, la confesión de los males cometidos a los sacerdotes es el único medio posible para que esto suceda.

Por último, todo el *affaire Féry* es una apología a la Iglesia Católica Contrarreformada y su oficio de administrar la gracia divina. Para la obtención del perdón, la monja tuvo que probar, sobre su mismísimo cuerpo, una batería de lenitivos eclesiásticos que, durante el siglo XVI, la Reforma Protestante puso en duda: las reliquias, las peregrinaciones, el intrincado aparato cultico, los sacramentales, la asistencia e intermediación de los sacerdotes y, por sobre todos, ellos el curativo sacramento de la penitencia y la reconciliación.

Sin mencionar en ningún momento de su relato a los partidarios teológicos de la Protesta, la joven Jeanne se encargó de desestimar sus ideas a través de una sobreafirmación de la ortodoxia post-tridentina. Nuevamente, este ejercicio de ocultamiento de la otredad no fue algo sin premeditar: consistió en la demostración efectiva del terrible *ethos* de intolerancia confesional en el que el caso se había consumado. Lo importante a rescatar, en última instancia, sería que, sin importar la gravedad de los pecados que un sujeto cometiera, la Iglesia era la única institución con la potestad de manipular la gracia del indulto de la Divinidad. No existen desviaciones,

conductas heréticas, errores confesionales, ni siquiera vínculos diabólicos que la institución eclesiástica no pueda perdonar ni vencer. La absolución a todos los males, por medio de la intercesión de un jerarquizado aparato clerical, se mantenía incólume aún en aquellos tiempos de intestinas inquinas interreligiosas.

CONCLUSIÓN

Es momento de hacer algunos balances acerca de las rutas y caminos recorridos en nuestra investigación. La presente tesis intentó contextualizar, en términos procesuales e históricos, al caso de posesión diabólica que sufrió Jeanne Féry, monja conventual de la ciudad de Mons, entre 1584 y 1586.

En la introducción hemos explicado cómo el periplo atravesado por la endemoniada ha tenido un lugar marginal en los estudios y las investigaciones que la historiografía le ha dedicado al fenómeno de la posesión diabólica. Este lugar secundario, para los historiadores, no se corresponde con el profundo interés que han demostrado los estudiosos de la psicología y los procesos mentales por los acontecimientos de la vida de la monja. De tal manera, hemos podido encontrar variados abordajes de corte psicologista al registro de posesión de la religiosa, investigaciones que se ha encargado de estudiarlo, de manera concienzuda, desde una perspectiva ligada al mundo de las enfermedades mentales, la alienación, la histeria y la multiplicidad de personalidades. Nuestro punto de partida, para la presente investigación, ha abrevado en otro enfoque. Tomando como eje los métodos e investigaciones generales propuestas por los historiadores culturales, desde hace ya varias décadas, hemos intentado reconstruir la concretización de problemáticas y procesos sociohistóricos, de amplio espectro, en el *affaire* posesorio de Jeanne Féry. Consideramos que la recopilación de los eventos relacionados a su invasión demoníaca fue una materializada cristalización, a escala microscópica, de los profundísimos y agudos problemas que el universo cultural religioso del Renacimiento Tardío estaba atravesando.

En los márgenes de los dominios espirituales de la Iglesia de la Contrarreforma, en la fronteriza ciudad de Mons, una endemoniada atravesó un complejísimo proceso de intromisión espiritual maligna que sirvió, en último caso, para glorificar y justificar el accionar de la ortodoxia postridentina. A pesar de que se ha encasillado al estado de la joven como una posesión, la lectura atenta de su historia nos permite descubrir que Jeanne vivenció la ya explicitada invasión de entidades diabólicas como, también así, intervenciones místico-visionarias sobrenaturales y accesos de obsesión demoníaca. Sumado a estas intromisiones inmateriales –y en mayor medida a causa de las mismas– su actitud osciló entre la herejía y la irreligión, llegando, por momentos, a comportarse como una bruja. Frente a estos embates metafísicos, y con la necesidad de combatir la profunda irreligiosidad de la joven, la corporación eclesiástica desplegó una variada

batería de lenitivos, remedios y dispensas orientados a efectivizar la expulsión de los demonios invasores y, así, restituir a la vida cristiana a la monja. De todos estos recursos auxiliares, dos de ellos fueron los más trascendentales y decisivos: la eucaristía y la confesión. Ambos eran sacramentos, derrames de la gracia de Dios en el mundo, y su administración y manipulación corría por cuenta de las autoridades religiosas católicas. Eran los sacerdotes los únicos sujetos autorizados de maniobrarlos, convirtiéndose, de tal manera, en garantes de dispensarlos y aplicarlos sobre los fieles. La hostia consagrada y la absolución de los pecados fueron brindadas, en este caso, junto con la dirección espiritual, la guía de almas, los exorcismos, las peregrinaciones, el culto a los santos y todo un sinnúmero de acompañamientos pertinentes para este tipo de sucesos.

Teniendo en mente lo antes mencionado, el eje vectorial que estructuró este trabajo fue un análisis detallado de la utilización de los sacramentos de la eucaristía y la confesión como los más potentes, formidables y eficaces remedios que los sacerdotes y prebostes le brindaron a la endemoniada Féry, teniendo esta administración, en todo momento, un marcado doble propósito: por un lado, desterrar a los inmundos habitantes preternaturales malignos que se alojaban en su cuerpo; por otro, recuperar a la monja endemoniada de las garras de la herejía y la apostasía a la que la habían conducido sus demonios. La victoria sobre las entidades maléficas que la poseían y la sanación completa de su salud espiritual, con el fin de reintroducirla dentro de los muros del cristianismo, fueron plasmadas demostraciones explícitas del inmenso poder detentado por la Iglesia Católica, plenipotencia y autoridad que fueron conferidas por la mismísima Divinidad a la institución, con la finalidad de vencer enemigos –materiales e inmatriciales– y recuperar almas descarriadas.

La eficacia de estos dos sacramentos fue, durante la temprana modernidad, un asunto trascendental para los obedientes a la fe romana: constituía una respuesta a la denegación del milagro de la transubstanciación y el rechazo de la confesión como sacramento que los teólogos protestantes habían esgrimido. Especialmente Calvino y su Iglesia habían rechazado de lleno la transformación del pan ácimo, luego de la consagración sacerdotal, en la Divinidad; y, en relación al perdón, tanto Lutero como el reformador noyonés negaron que la confesión auricular fuera un sacramento. En un contexto confesional agonal, la efectividad del brindado de estos signos de gracia celestial –manipulados y administrados por las jerárquicas prelaturas de la Iglesia– contestaron de manera unívoca e irrefutable la veracidad del dogma de fe católico.

Algo que nos pareció sugestivo e interesante de destacar es que en ningún momento del relato de posesión de Jeanne Féry se mencionaba directamente a los protestantes, en general, ni a los hugonotes calvinistas, en particular. Aunque se habla de “herejías” y “errores diversos” esgrimidos por la joven monja poseída y defendidos por algunos miembros desviados de la comunidad de Mons, la amenaza protestante siempre es un problema de fondo no explicitado, una interferencia nunca manifiesta, un verdadero ruido blanco que atraviesa la totalidad del caso. Debido a ello, intentamos explicar la ausencia de referencias directas a los partidarios de la Protesta como una verdadera propuesta textual, una praxis escrituraria y discursiva que, esforzadamente, apeló a un recurso retórico particular y efectivo: la negación del otro confesional. Así, comprendemos a la *Histoire admirable et véritable* de la monja endemoniada como un verdadero dispositivo y artefacto cultural cuya instrumentalización se orientó a discutir y revocar las críticas que los partidarios de la Protesta habían realizado a los dogmas católicos –todo ello llevado adelante y desarrollado mediante la peculiar decisión editorial de no visibilizarlos ni nominarlos–.

En el capítulo 1 de esta tesis nos encargamos de reconstruir las actitudes de profundo rechazo que Jeanne Féry manifestó por el sacramento de la eucaristía. Ello nos obligó, en primer lugar, a reseñar la importancia que la hostia consagrada tenía para las comunidades de la Edad Media y la Edad Moderna, como así, los temores y ansiedades generados alrededor de la misma en estos periodos de larga duración.

La religiosa se manifestó abiertamente en contra del sacramento de la eucaristía de diversas maneras. En primer lugar, fijó pactos con los demonios que la llevaron a rechazar y oponerse al sagrado alimento crístico. Tales acuerdos fueron signados con su misma sangre y se hicieron efectivos, de manera inmediata, en las conductas de la jovencita. Luego de ello, Jeanne Féry fue un paso más allá y tomó, directamente de sus invasores, una diabólica antieucaristía, alimentándose con asquerosas comidas que le propiciaban los malvados entes que la habitaban. Por último, participó de manera activa, mediante una asociación ilícita con sus diablos poseedores, en la ejecución de un plan de robo, burla, mancillamiento y defenestración de la hostia consagrada. De todas las formas posibles, la joven monja dejó en claro su animadversión por la comida sacrificial que toman los cristianos.

Así las cosas, los planes antisacramentales de Jeanne Féry y sus demonios fueron desbaratados, uno tras otro. La hostia consagrada siempre demostró ser un potentísimo objeto que desmontó y abortó los proyectos e intenciones de los malvados,

convirtiendo, incluso, al relato de las vivencias de la religiosa en un verdadero panegírico e historia triunfal de tal sacramento.

Los sagrados panes ácidos fueron fundamentales para revelar y manifestar los acuerdos diabólicos que unían a la monja y sus demonios. La potencia de la eucaristía permitió que sean remitidos a manos de los preladados y sacerdotes todos los pactos que ligaban a la posesora y sus cautivadores. Tales lazos fueron trascendentales para conocer el preciso estado del cuerpo y alma de la chica endemoniada y poder brindarle, así, los remedios eclesiásticos necesarios para su mejoría. Además de este poder revelador, la hostia consagrada demostró la veracidad de la transubstanciación y la presencia real de Cristo en la eucaristía, luego de que el sacerdote elevara la oblea en la misa.

Por tal razón, hemos observado que la comunión fue el más potente medio utilizado para expulsar a los demonios del cuerpo de Jeanne Féry. La efectividad de la aplicación sacramental, los beneficiosos resultados que su administración tuvo en la mejoría de la salud espiritual de la joven, la portentosa potencia que manifestó en todo el complejo caso, entre otras cuestiones, hicieron del mismo un remedio insustituible para lograr vencer a los malignos. Fue importante, sobre todas las cosas, que por varias vías haya quedado demostrada la veracidad del dogma de la presencia real, sobre todo, en un contexto histórico y en un espacio liminal en donde los protestantes calvinistas habían rechazado de lleno tal creencia. Frente al propio Dios de los cristianos retrotraído al mundo por medio de un ritualizado oficio, los malvados espíritus diabólicos se vieron completamente vencidos y sobrepasados, no pudiendo sostenerse en pie frente a tal poderosa entidad.

Si la comunión fue un sacramento trascendental y potente para expulsar a los demonios y reducirlos por completo, la administración de la penitencia fue el otro lenitivo eclesiástico que posibilitó el reingreso de la monja a las filas de la Iglesia. Por esa razón, el capítulo 2 fue escrito con la finalidad de reponer la relación que Jeanne Féry desarrolló con sus confesores-directores y cómo éstos le administraron la sacramental absolución de todos sus males y pecados cometidos. Es importante recordar que, Jeanne no era tan sólo una endemoniada –una persona que se le introdujeron *de facto* un conjunto de demonios y le aniquilaron la voluntad– sino que había mantenido tratos directos con sus diablos poseedores y había cometido un sinfín de pecados terribles. Esto volvió necesario el correcto brindado del perdón, aquella gracia de la Divinidad que sólo era la que podía readmitirla en las filas de la fe.

La estructuración de este segundo capítulo, al igual que el anterior, fue de lo general a lo particular. En un primer momento, se analizaron las cambiantes y diferentes formas en las que la el perdón se administró, a lo largo de la historia del cristianismo, hasta que en el IV Lateranense del 1215 se estipuló a la confesión auricular privada –junto a la transustanciación– como un dogma de fe. Pero el oficio de este sacramento se fue entrecruzando con otra actividad muy importante del periodo bajomedieval: la dirección espiritual. Por lo tanto, la llegada a la Edad Moderna encontró a los confesores consubstanciados con el ejercicio de directores espirituales.

Teniendo eso en mente, analizamos cómo desarrollaron ese rol de director-confesor los ministros que se ocuparon del caso de la monja Féry y, al mismo tiempo, cómo se encargaron de otorgarle la sacramentaria absolución de sus pecados. En primer lugar, reconstruimos la asignación de un equipo de guías espirituales que el arzobispo Louis de Berlaymont designó para el caso. Estos sacerdotes se ocuparon de administrarles la dirección necesaria y distintos remedios como los sacramentales menores y diversos objetos litúrgicos que mejoraron la salud espiritual y mental de la joven. En segundo lugar, observamos cómo se construyó un vínculo paternal-pastoral con dos de las máximas autoridades religiosas que se ocupaban del estado espiritual de la monja: en tal relación ficcionalizada, el mencionado arzobispo ofició de “abuelo” de la chica, mientras que el canónigo Mainsent pasó a ser “padre” de ella, luego de que el diablo Cornau –primer demonio invasor– se retirara de su cuerpo. A partir de ello, repusimos la administración eclesiástica de un dispositivo milenario que, para la época del *affaire Féry*, estaba, plenamente, en manos de la institución: el discernimiento de espíritus. La necesidad de clasificar y comprender la procedencia de las visiones que Jeanne vivenciaba –sobre todo si se tiene en cuenta que, en sus accesos místico-visionarios, recibía la visita de una aparecida Santa María Magdalena– llevó a los miembros del clero a aplicar este *ars discernendi*. Por último, luego de todo ese recorrido, explicamos de manera detallada cómo se le administró el sacramento del perdón a la joven. El brindado de la sacramentaria absolución fue un paso trascendental para que Jeanne termine, de una vez y para siempre, su vinculación con los malignos y vuelva a ponerse del lado de la verdadera religión, adentro del edificio espiritual de la Iglesia. Al ser la penitencia un sacramento que se configuraba en la profunda relación que una penitente establecía con las autoridades eclesiásticas y, al mismo tiempo, en la actividad pastoral que los sacerdotes desempeñaban sobre el laicado, fue necesario hacer esa previa

reconstrucción de los vínculos y lazos que Jeanne desarrolló y forjó con los clérigos que la acompañaron.

El perdón, aquella dispensa Divina que los sacerdotes hicieron efectiva, permitió que la religiosa *Sœur Noir* pudiera ser restituida a la casa conventual y a la religión católica. La confesión de sus terribles y cuantiosos pecados ante los prelados fue la condición *sine qua non* para que esto se hiciera efectivo y así fue como sucedió: Jeanne Féry logró –luego de un tortuoso proceso de mortificación física y espiritual– interiorizar la doctrina y recuperar su alma. En ese itinerario, nos dejó el registro autobiográfico en el que contó todos sus antiguos errores y cómo estos fueron dispensados por los miembros de la Institución.

Luego de haber hecho este racconto acerca de los temas trabajados en la tesis, algunas reflexiones. Ha quedado evidenciada la importancia de la administración de la eucaristía y la confesión para la curación de Jeanne Féry. Ahora bien, la manera en la que esos sacramentos –secundados por otras prácticas litúrgicas– mejoraron la salud espiritual de la joven, tenía una finalidad manifiesta: el demostrar, en un periodo temporal agonal y en un emplazamiento espacial liminal, que el catolicismo era la verdadera fe.

En los márgenes del universo obediente a Roma, en una de las esquinas del amplio territorio que respondía al ortodoxo credo postridentino de la Iglesia, una endemoniada había logrado vencer a los demonios y recomponer su situación espiritual por medio del pastoral cuidado y de la administración de aquellos rituales que, según la teología católica, derramaban la gracia por sobre los hombres pecadores.

En cierto sentido, el cuerpo de Jeanne Féry –atestado de demonios, invadido por la maldad, el pecado y la herejía– era una perfecta analogía del cuerpo de la cristiandad del violentísimo siglo XVI. Desde la aparición de los cismáticos, según el punto de vista de los católicos, el cuerpo social total de los fieles se veía atravesado por una doble y brutal acometida: el ataque de los demonios y las sediciosas ideas heréticas que los reformados proponían. La mismísima Jeanne sufrió, en su humanidad, una doble división entre los antagonistas bandos confesionales y las metafísicas fuerzas del bien y del mal. El suyo fue un cuerpo dividido en un mundo atravesado por la discordia y el brutal enfrentamiento religioso.

La totalidad de su tratamiento, la expulsión efectiva de sus demonios poseedores y su posterior retorno a la fe fueron el subproducto de un acompañamiento que los miembros de la Iglesia le brindaron y de los sagrados remedios que le administraron de manera

continua. De tal forma, su historia se convirtió en un verdadero panegírico al accionar del catolicismo posttridentino, comprobando, en la práctica, todos aquellos puntos de fe que la ortodoxia conciliar contrarreformada ya había ratificado.

Jeanne Féry devino así una perfecta pecadora. Su historia de vida es el relato de una impenitente absoluta, una joven mujer que había dado rienda suelta a su vil iniquidad, se había puesto bajo la égida completa de un grupo de demonios que la maltrataban y la constreñían al mal y al error. Frente a esta maldad, la potente eucaristía se encargó de vencer a sus diablos invasores y la preocupada guía para almas, que le dispensaron sus sacerdotes, le consiguió el perdón. Todo esto, no hacía otra cosa que llenar de gloria y honra a la Iglesia.

Los principales derrotados en este relato fueron los demonios invasores. Su intromisión fue desalojada, sus macabros pactos revelados, sus actividades malignas desbaratadas. La presencia real los llenó de temor y los hizo huir del cuerpo de Jeanne para siempre. También fue vencida la herética y mal influenciada monja, quien presentó resistencia a todos los remedios que los sacerdotes habían preparado para administrarle de manera continua. Pero existieron otros perdedores que, sugerentemente, no fueron nombrados de manera directa: los protestantes.

La reconfirmación de la presencia real en la eucaristía, la condonación de los males por medio del sacramento de la confesión y la ayuda para mejorar la salud de Féry que proporcionaron los sacramentales menores y las liturgias fueron, sin lugar a dudas, una contestación contra este enemigo confesional. Todos los puntos que los reformados habían rechazado del catolicismo fueron ratificados, de manera empírica, sobre una persona de carne y hueso, en un tiempo y lugar determinado de manera incontestable.

No se apeló a los dogmas teológicos, ni a las enseñanzas doctrinales puras para recusar a los adversarios confesionales, sino que se utilizó una posesión diabólica, en una monja, para probar materialmente los buenos efectos que tenían sobre ella la aplicación de todos estos remedios eclesiásticos.

De esta manera, y para concluir, podemos asegurar que el *affaire* Jeanne Féry puede ser inscrito dentro de la gran cantidad de casos de posesión demoníaca que atravesaron el universo de la cultura francesa del siglo XVI y XVII, cuya finalidad y éxito estuvo, en última instancia, orientado a responder a las diatribas que los miembros de la protesta habían realizado al catolicismo.

Los inmateriales problemas demonológicos, que atraviesan el caso, están puestos al servicio de los materiales conflictos interconfesionales que desgarran el tejido social del

Occidente temprano-moderno. Si Mons había sido recuperada en 1572 por los católicos, una vez que las tropas del Duque de Alba vencieron a las comandadas por Louis de Nassau, en términos confesionales esa victoria se reactualizó con los episodios que acontecieron a Jeanne entre 1584 y 1586. Ni los protestantes, ni los demonios pudieron sostenerse en pie frente al poder de la Iglesia.

La *Histoire admirable et véritable* de Jeanne Féry no fue otra cosa que un engranaje más, un materializado artefacto, una concreta pieza parcializada (circunscripta y delimitada en tiempo y lugar) que contribuyó a alimentar a la brutal maquinaria de intolerancia religiosa inherente y constitutiva del proyecto cultural de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- BOULAESE, Jean. *Le Thresor et entiere histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë a Laon l'an mil cinq cens soixante six*, Paris, Nicolas Chesneau, 1578.
- BOURNEVILLE, Désiré-Magloire. *La possession de Jeanne Féry, religieuse professe du convent des Sœurs Noires de la ville de Mons*, Paris, Progrès Médical/A. Delahaye et Lecrosnier, 1886.
- CANISIUS, Petrus. *Parvus catechismus catholicorum*, Typis Viduae Michaelis de Goesin, 1782. [La traducción al español que he usado es la de GOYA Y MUNIAN, D. Joseph. *Catecismo trilingüe del P. Pedro Canisio, Teólogo de la Compañía de Jesús*, Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1798.]
- Catechismus Catholicæ Ecclesiæ 1127, [on line], accessed 3 March 2020, http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p2s1c1a2_lt.htm.
- DE BOUSSU, Gilles. *Histoire admirable De Notre-Dame De Wasmes. Ecrite en faveur de la Confrérie érigée canoniquement sous ce titre en l'église Paroissiale dudit Wasmes, avec la Bulle des Indulgences accordées a laditte Confrérie & quelques Prières très-dévotes*, Mons, Michel Varret, 1735.
- DE BOUSSU, Joseph. *Histoire de la ville de Mons, ancienne et nouvelle; contenant tout ce qui s'est passé de plus curieux depuis son origine 650 jusqu'à présent 1725*, Mons, Jean-Nicolas Varret, 1725.
- DE SAINT-GENOIS, U. « Berlaymont, Louis, comte de » dans L'ACADEMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE (Pub), *Nouvelle Biographie Nationale*, vol. 12, H. Thiry Van Buggenhoudt Imprimeur-Éditeur, 1868, pp. 266-267.

- DELECOURT, J. « Buisseret, François » dans L'ACADEMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE (Pub), *Nouvelle Biographie Nationale*, vol. 13, H. Thiry Imprimeur-Éditeur, 1872, pp. 152-154.
- DEVILLERS, Léopold « Cartulaire du béguinage de Cantimpret, à Mons », dans *Description analytique de cartulaires et de chartriers accompagnée du texte de documents utiles à l'histoire du Hainaut* (tome 2), Mons, Dequesne-Masquillier, 1865, pp. 119-238.
- DEVILLERS, Léopold. (éd.) *Notice sur le couvent des Sœurs noires à Mons*, Mons, Imprimerie Dequesne-Masquillier 1874.
- GARCIA Y GARCIA, Antonius. (comp.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981, pp. 67-68.
- HELBIG, H. « Les Holonius ou de Hologne » dans DE VOLKAERSBEKK, Kervyn.; VANDERHAEGHEN, Ferdinand.; et VARENBERGH, Emile. (eds.) *Messenger des sciences historiques, ou, Archives des arts et de la bibliographie de Belgique*, Gand, Eug. Vanderhaeghen, 1877, pp. 201-210.
- KRAMER, Heinrich and SPRENGER, Jacobus. *Malleus Maleficarum*, in Christopher Mackay (ed. y trad.), *The Hammer of the Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- LE GLAY, André-Joseph-Ghislain. *Recherches sur l'église métropolitaine de Cambrai*, Paris, Firmin Didot, 1825.
- LÓPEZ DE AYALA, Don Ignacio. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (traducido al español del texto original en Latín por Don Ignacio López de Ayala), Madrid, 1785.

- LUTERO, Martín. *De captivitate Babylonica ecclesiae*, 1520. [La traducción al inglés que he usado es la de HERRMANN, Erik H. and ROBINSON. Paul W. (ed.) *The Babylonian Captivity of the Church*, Minneapolis, Fortress Press, 2016.]
- MATHIEU, Adolphe. *Biographie Montoise*, Mons, Hoyois, 1848.
- MENGHI, Girolamo. *Flagellum daemonum, seu exorcismi terribiles, potentissimi, et efficacies in malignos spiritus effugandos de obsessis corporibus, cum sui benedictionibus et omnibus requisites ad eorum expulsionem*, Victorium Savionum, Venecia, 1572.
- PAULO V. *Ritvale Romanvm Pavli V Pontifice Maximum Ivssv Editvm. Cum Coniurationibus ad fugendas tempestates et benedictione aquae, quae fit in Vigilia Epiphaniae, et alijs. Addita nvng formula Absoluendi et Benedicendi Populos, et Agros*, Venecia, 1679.
- ROERECH, L. « Hologne, Grégoire de » dans L'ACADEMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE (Pub), *Nouvelle Biographie Nationale*, vol. 9, Bruylant-Christophe et C^e Imprimeur-Éditeur, 1886-1887, pp. 434-436.
- URBANO V. Bula *Transiturus de hoc mundo*, [on line], accessed 7 March 2020, <http://www.vatican.va/content/urbanus-iv/es/documents/bulla-transiturus-de-mundo-11-aug-1264.html>.

FUENTES SECUNDARIAS

- ALBERT, Jean-Pierre. “Croire et ne pas croire : Les chemins de l’hétérodoxie dans le Registre d’Inquisition de Jacques Fournier”, *Heresis*, (39), 2003, pp. 91-106.

- ALBERT, Jean-Pierre. “Hérétiques, Déviants, Bricoleurs: Peut-on Être Un Bon Croyant?”, *L'Homme*, (173), 2005, pp. 75-95.
- ANDERSON, Wendy Love. *Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages*, Ph.D. Thesis., University of Chicago, 2002.
- APPS, Lara and GOW, Andrew. *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2003.
- ARCURRI, Andrea. “El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes”, *Chronica Nova*, (44), 2018, pp. 179-213.
- ARNADE, Peter. *Beggars, Iconoclasts, and Civic Patriots: The Political Culture of the Dutch Revolt*, Ithaca and New York, Cornell University Press, 2008.
- ARNOLD, John H. *Belief and Unbelief in Medieval Europe*, London-New York, Bloomsbury, 2011.
- ARNOLD, Margaret. *The Magdalene in the Reformation*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- ARNOULD, Maurice-Aurélien. “Les noms de personne en Hainaut au XVIe siècle”, *Nouvelle revue d'onomastique*, (5-6), 1985, pp. 43-65.
- ATHERTON, Ruth. “Peter Canisius and the Development of Catholic Education in Germany, 1549–97”, *Studies in Church History*, (55), 2019, pp. 145-160.
- BAILEY, Michael D. “The Medieval Concept of the Witches’ Sabbath” *Exemplaria*, (8:2), 1996, pp. 419-439.

- BAILEY, Michael D. *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003.
- BARRETTE, Gene. "Spiritual Direction in the Roman Catholic Tradition", *Journal of Psychology and Theology* (30:4), 2002, pp. 290-306.
- BARTH, Fredrik. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969.
- BAUMAN, Richard. "Performance", in BAUMAN, Richard. (ed.) *Folklore, cultural performances and popular entertainments*, New York, Oxford University Press, 1992, pp. 41-49.
- BEHRINGER, Wolfgang. *Witches and Witch-Hunts: A Global History*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- BELL, Rudolph M. *Holy Anorexia*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1985.
- BEVER, Edward. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe*, Houndmills, Palgrave, 2008.
- BILINKOFF, Jodi. *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca and New York, Cornell University Press, 2005.
- BIRELEY, Robert. *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700*, Houndmills and London, Macmillan Education, 1999.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. *The Strange Case of Ermine de Reims: A Medieval Woman Between Demons and Saints*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.
- BONDI, Roberta C. "The Abba and Amma in Early Monasticism: The First Pastoral Counselors?", *Journal of Pastoral Care*, (40:4), 1986, pp. 311-320.

- BONINO, Serge-Thomas. *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007.
- BOSSY, John. "The Mass as a Social Institution 1200-1700", *Past & Present*, (100), 1983, pp. 29-61.
- BOSSY, John. "The Social History of Confession in the Age of the Reformation", *Transactions of the Royal Historical Society*, (25), 1975, pp. 21-38.
- BOUREAU, Alain. *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2006 (2004).
- BRIAN, Isabelle. "Catholic Liturgies of the Eucharist in the Time of Reform", in WANDEL, Lee Palmer. (ed.) *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Leiden, Brill, 2014, pp. 185-204.
- BROEDEL, Hans Peter. *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2003.
- BRONDOS, David A. "Sola Fide and Luther's 'Analytic' Understanding of Justification: A Fresh Look at Some Old Questions", *Pro Ecclesia*, (13:1), 2004, pp. 39-57.
- BROOMHALL, Susan. *Women and Religion in Sixteenth-Century France*, Houndmills, Palgrave, 2006.
- BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2003 (10th anniversary rev. ed.).

- BURKE, Peter. "How To Become a Counter-Reformation Saint", in BURKE, Peter. *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 48-62.

- CACIOLA, Nancy and SLUHOVSKY, Moshe. "Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe", *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, (1:1), 2012, pp. 1-48.

- CACIOLA, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

- CAMERON, Euan. *Enchanted Europe Superstition, Reason, and Religion 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. "Charisma proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente", en CAMPAGNE, Fabián Alejandro. (ed.) *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 19-74.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. "Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt", *Church History*, (80:3), 2011, pp. 467-497.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. "El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de supersticio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)", *Bulletin Hispanique*, (102: 1), 2000, pp.37-63.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. "El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco", *Studia Historica. Historia Moderna*, (29), 2007, pp. 307-341.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. "Las visiones de Ermine de Reims (1395-1396) y la imagen del demonio en vísperas de la gran caza de brujas temprano-

moderna”, *III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, (GERE) Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización, Buenos Aires, 25-27 de agosto de 2010, pp. 1-32.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. “Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the Literature of Superstition (ca.1500-1800)”, *The Harvard Theological Review*, (96), 2003, pp. 25-62.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Bodin y Maldonado. La demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión*, Buenos Aires, Biblos, 2018.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Strix Hispanica: Demonología cristiana y cultura folklórica en la España Moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- CHAPMAN, John. “Pope Cornelius”, *The Catholic Encyclopedia*, IV, New York, Robert Appleton Company, 1908, [on line], accessed 7 March 2020, <http://www.newadvent.org/cathen/04375c.htm>.
- CHAPMAN, John. “St. Cyprian of Carthage”, *The Catholic Encyclopedia*, IV, New York, Robert Appleton Company, 1908 [on line], accessed 7 March 2020, <http://www.newadvent.org/cathen/04583b.htm>.

- CHARLES LEA, Henry. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and Absolution* (3 vols.), Philadelphia, Lea Brothers & Co., 1896.

- CHAZELLE, Celia. "The Eucharist in Early Medieval Europe" in LEVY, Ian Christopher; MACY, Gary; and VAN AUSDALL, Kristen. (eds.) *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2012, pp. 205-250.

- CLARK, Anne L. "Holy Woman or Unworthy Vessel? The Representations of Elisabeth of Schönau", in MOONEY, Catherine M. (ed.) *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 35-51.

- CLARK, Stuart. "Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft", *Past & Present*, (87:1), 1980, pp. 98-127.

- CLARK, Stuart. *Thinking with Demons: The idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

- COAKLEY, John W. "Women's Textual Authority and the Collaboration of Clerics", in MINNIS, Alastair and VOADEN, Rosalynn. (eds.) *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols. 2010, pp. 83-104.

- COAKLEY, John W. *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006.

- CONTRERAS GALLEGO, Manuel. "La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico", *Gazeta de Antropología*, (14:8), 1998, pp. 1-12.

- CORCORAN, Donald. "Spiritual Guidance", in MCGINN, Bernard.; MEYERDORFF, John.; and LECLERCQ, Jean. (eds.) *Christian Spirituality*,

Vol. 1: Origins to the Twelfth Century, New York, The Crossroad Publishing Company, 1985, pp. 444-452.

- COSPEY, Richard. "Governance: Christian Perspectives", in JOHNSTON William M. and KLEINHENZ, Christopher (eds.) *Encyclopedia of Monasticism* (vol. 1), London and New York, Routledge, 2000, pp. 539-541.
- COTTRET, Bernard. *Calvin: A Biography*, Edinburgh, T&T Clark, 2000.
- COURVOISIER, Jacques. *Zwingli: A Reformed Theologian*, Eugene, Wipf and Stock, 2016.
- CRAYCRAFT, Jr., Kenneth R. "Sign and Word: Martin Luther's Theology of the Sacraments", *Restoration Quarterly*, (32:3:1), 1990, pp. 143-163.
- CROUZET, Denis. "A Woman and the Devil: Possession and Exorcism in Sixteenth-Century France", in WOLFE, Michael. (ed.) *Changing Identities in Early Modern France*, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 191-215.
- CROUZET, Denis. *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610* (2 Vols.), Seyssel, Champ Vallon, 1990.
- DA SILVA LOPES, Adriana. *O Corpus Christi na Bula Transitorius de hoc mundo: A relação entre o sagrado e o profano e sua Tradução Cultural nas imagens dos tapetes da procissão em Capanema-PA*, dissertação de mestrado, Baranga, Universidade Federal do Pará, 2015.
- DALL'OLIO, Guido. "Scourging demons with exorcism: Girolamo Menghi's *Flagellum daemonum*" in MACHIELSEN, Jan. (ed.) *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, Oxon and New York, Routledge, 2020, pp. 224-237.

- DALY, S.J., Robert J. “The Council of Trent”, in WANDEL, Lee Palmer. (ed.) *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Leiden, Brill, 2014, pp. 159-182.
- DANIEL, David P. “Luther on the Church”, in KOLB, Robert.; DINGEL, Irene.; and BATKA, L'ubomír. (eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 334-350.
- DASTON, Lorraine. “The Nature of Nature in Early Modern Europe”, *Configurations*, (6:2), 1998, pp. 149-172.
- DE BOER, Wietse. *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001.
- DE CERTEAU, Michel. *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.
- DE JESÚS, Santa Teresa. *El libro de la vida*, Madrid, Verbum, 2015.
- DE JONG, Mayke. “Power and Humility in Carolingian Society: The Public Penance of Louis the Pious”, *Early Medieval Europe*, (1), 1992, pp. 29-52.
- DE JONG, Mayke. “Transformations of Penance”, in THEUWS, F. and NELSON, J. L. (eds.) *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2000, pp. 185-224.
- DE ROLLEY, Thibaut Maus. “A World Within: The Devil, Delusions and Early Modern Cognition”, in MAC CARTHY, Ita.; SELLEVOLD, Kirsti.; SMITH, Olivia. (eds.) *Cognitive confusions: Dreams, Delusions and Illusions in Early Modern Culture*, Oxford, Legenda, 2016, pp. 71-88.
- DE SOUZA, Felipe Trindade. *Caçando a bruxaria na Germânia: a inquisição através da Bula Summis Desiderantes Affectibus (1484), de Inocêncio VIII*, Bacharelado em História, São Cristóvão, Universidade Federal de Sergipe, 2016.

- DEANE, Jennifer Kolpacoff. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011.
- DEBONGNIE, Pierre. « Les confessions d'une possédée, Jeanne Féry (1584-1585) », dans ÉTUDES CARMELITAINES, *Satan*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978 (1948), p. 331-364.
- DEL OLMO Ismael. *Posesión diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa (España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII)*, PhD Tesis, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015.
- DEL OLMO, Ismael. *Legio: Posesión diabólica y exorcismo en la Europa de los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2018.
- DELEMEAU, Jean. *La confesión y el perdón: Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (1990).
- DELUMEAU, Jean et WANEGFFELEN, Thierry. *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1997.
- DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente: (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002 (1978).
- DERWICH, Marek. “Abbot: Christian”, in JOHNSTON William M. and KLEINHENZ, Christopher (eds.) *Encyclopedia of Monasticism* (vol. 1), London and New York, Routledge, 2000, pp. 6-10.
- DIEFENDORF, Barbara B. “The Religious Wars in France”, in PO-CHIA HSIA, Ronnie. (ed.) *A Companion to The Reformation World*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 150-168.
- ELLIOTT, Diane. *Fallen Bodies Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

- ELLIOTT, Dyan. “Dominae or Dominatae? Female Mysticism and the Trauma of Textuality,” in ROUSSEAU, Constance M. and ROSENTHAL, Joel D. (ed.) *Women, Marriage, and Family in Medieval Christendom*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1998, pp. 56-61.
- ELLIOTT, Dyan. *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- ELWOOD, Christopher. *The Body Broken: The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- ESPÍ FORCÉN, Carlos. “Cristianos y judíos: imágenes instigadoras de asesinatos rituales y profanaciones de hostias en la baja Edad Media”, en DELISAU JORGE, María de los Ángeles.; RODRÍGUEZ PADILLA, Marta.; PUEYO ABRIL, Francisco Javier.; y HERNÁNDEZ SOCORRO, María de los Reyes. (eds.) *La multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura: XVI Congreso Nacional de Historia del Arte*, Las Palmas de Gran Canaria, Anroart Ediciones, 2006, pp. 637-644.
- FARMER, David. *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- FERBER, Sarah. “Charcot’s Demons: Retrospective Medicine and Historical Diagnosis in the Writings of the Salpetriere School”, in GIJSWIJT-HOFSTRA, Marijke; MARLAND, Hilary; and DE WAARDT, Hans. (eds.) *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, London and New York, Routledge, 1997, pp. 120-140.
- FERBER, Sarah. “Féry, Jeanne (1584)” in GOLDEN, Richard. (ed.) *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, 4 vols., Santa Barbara, ABC-Clio, 2006, pp 367-368.

- FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London, Routledge, 2004.
- FIREY, Abigail. “Blushing before the Judge and Physician: Moral Arbitration in the Carolingian Empire” in FIREY, Abigail. (ed.) *A New History of Penance*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 173-200.
- FLANAGAN, Brian P. *Stumbling in Holiness: Sin and Sanctity in the Church*, Collegeville and Minnesota, Liturgical Press, 2018, pp. 55-71.
- FOA, Anna. “The Witch and the Jew: Two Alikes that Were not the Same”, in COHEN, Jeremy. (ed.) *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, pp. 361-374.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.
- FRANCESCHINI, Ezio. “Origine e stile della bolla «Transiturus»”, *AEVUM*, (39:3), 1965, pp. 218-243.
- FROHLICH, RSCJ, Mary. “Authority”, in HOLLYWOOD, Amy and BECKMAN, Patricia Z. (eds.) *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, New York, Cambridge, 2012, pp. 305-314.
- FUENSANTA MURCIA, Nicolás. “La importancia de la palabra escrita: el pacto con el diablo como sacramento diabólico en la Baja Edad Media”, *Codex Aquilarensis*, (27), 2011, pp. 261-276.
- GARCIA, Carlos Manuel. “Posesa, mística, obsesa: el caso de posesión diabólica de Jeanne Féry, *sœur noir* del convento de Mons a fines del siglo XVI”, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, (13), 2018, p. 48-52.

- GARCIA BAZÁN, Francisco. *El papado y la historia de la Iglesia*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2014.
- GEERTZ, Clifford. “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, in GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, pp. 3-30.
- GELDHOF, Joris. “Did the Council of Trent produce a liturgical reform? The case of the Roman Missal”, *Questions Liturgiques: studies on liturgy*, (93:3-4), 2012, pp. 171-195.
- GILLESPIE, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008.
- GINZBURG, Carlo. *Historia Nocturna*, Barcelona, Muchnik, 1991 (1986).
- GINZBURG, Carlo. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.
- GÓMEZ NAVARRO, Soledad. “La eucaristía en el corazón del siglo XVI”, *Hispania Sacra*, (58:118), 2006, pp. 489-515.
- GOULD, Graham. *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- GRAF, Fritz. “Confession, Secrecy, and Ancient Societies”, in LUCHESI, Brigitte und / and VON STUCKRAD, Kocku (eds.) *Religion im kulturellen Diskurs / Religion in Cultural Discourse*, Berlin and New York, De Gruyter, 2004, pp. 259-272
- HALICZER, Stephen. “The Jew as Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia”, in PERRY, Mary Elizabeth and CRUZ, Anne

- J. (eds.) *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Los Angeles, University of California Press, 1991, pp. 146-156.
- HALICZER, Stephen. *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned* New York and Oxford, Oxford University Press, 1996.
 - HAMM, Berndt. "What was the Reformation Doctrine of Justification?", in BAST, Robert J. (ed.) *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 179-216.
 - HAMM, Berndt. "Why did "Faith" become for Luther the Central Concept of the Christian Life?", in BAST, Robert J. (ed.) *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 153-178.
 - HANSKA, Jussi et DÉPÉE, Jean-Pierre. « La responsabilité du père dans les sermons du XIIIe siècle », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, (4), 1997, pp. 1-13, [on line], accessed 15 January 2020, <https://journals.openedition.org/crm/968>.
 - HERZIG, Tamar. "The bestselling demonologist: Heinrich Institoris's *Malleus Maleficarum*", in MACHIELSEN, Jan. (ed.) *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, Oxon and New York, Routledge, 2020, pp. 53-67.
 - HOLT, Mack P. *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (2nd ed.).
 - HÖPFL, Harro. *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1982.

- HORTON, Michael S. “Union and Communion: Calvin’s Theology of Word and Sacrament”, *International Journal of Systematic Theology*, (11: 4), 2009, pp. 405-414.
- HOUDARD, Sophie *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XV-XVIIe siècle)*, Paris, Cerf, 1992.
- HOUDARD, Sophie. « Une vie cachée chez les diables. L’irrégion de Jeanne Féry, ex-possédée et pseudo religieuse », *L’Atelier du Centre de recherches historiques* (4), 2009, pp. 1-17, [on line], accessed 18 January 2020, <https://journals.openedition.org/acrh/1227>.
- HOUDARD, Sophie. *Les Invasions Mystiques: Spiritualités, Hétérodoxies et Censures au début de l’époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- HOY, Mikita. “Bakhtin and Popular Culture”, *New Literary History*, (23:3), 1992, pp. 765-782.
- HVIDT, Niels Christian. *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- IGGERS, Georg G. *La ciencia histórica en el siglo XX. Desde lo objetividad científica al desafío posmoderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012 (1993).
- IHEANACHO, V.U. “Care of souls and the logic of Trent as a pastoral council”, *Acta Theologica*, (39:1), 2019, pp. 94-109.
- INTROVIGNE, Massimo. *Satanism: A Social History*, Leiden, Brill, 2016 (2010).
- IOGNA-PRAT, Dominique. “Topographies of Penance in the Latin West (c.800–c.1200)”, in FIREY, Abigail. (ed.) *A New History of Penance*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 149-172.

- JANSEN, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

- JOBLIN, Alain. « L'attitude des protestants face aux reliques », dans BOZOKY, Edina et HELVETIUS, Anne-Marie. (eds.) *Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999, pp. 123-145.

- JUNOT, Yves. “La ville divisée par les violences confessionnelles. L'iconoclasme à Valenciennes en 1566”, dans CAGNEAU, Irène et OLAGNIER, Pierre-Jacques. (eds.) *Divisions urbaines. Représentations, mémoires, réalités*, Stuttgart, Ibidem, 2017, pp. 123-144.

- KARRAS, Ruth Mazo. “Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend” *Journal of the History of Sexuality*, (1:1), 1990, pp. 3-32.

- KECK, David. *Angels & Angelology in the Middle Ages*, New York and London, Oxford University Press, 1998.

- KELLY, Henry Ansgar. *Satan: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

- KINGDON, Robert M. “The Geneva Consistory in the time of Calvin”, in PETTEGREE, Andrew.; DUKE, Alastair.; and LEWIS, Gillian. (eds.) *Calvinism in Europe*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1994.

- KIRSCH, Johann Peter. “Hadrian”, *The Catholic Encyclopedia*, VII, New York, Robert Appleton Company, 1910, [on line], accessed 7 March 2020, <https://www.newadvent.org/cathen/07105a.htm>

- KLANICZAY, Gabor et KRISTOF, Ildikó. “Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (56:4-5), 2001, pp. 947-980.

- KOLB, Robert. “The Doctrine of Ministry in Martin Luther and the Lutheran Confessions,” in NICHOL, Todd and KOLDEN, Marc (eds.) *Called and Ordained: Lutheran Perspectives on the Office of the Ministry*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pp. 49-66.

- KRISTOF, Ildikó. “How to Make a (Legal) Pact with the Devil? Legal Customs and Literacy in Witch Confessions in Early Modern Hungary”, in KLANICZAY, Gabor and PÓCS, Éva. (eds.) *Witchcraft Mythologies and Persecutions, Demons, Spirits, Witches (Volume III)*, Budapest-New York, Central European University Press Budapest, 2008, pp. 164-183.

- KUPPER, Jean-Louis. “La cité de Liège au temps de Julienne de Cornillon”, dans HAQUIN, André. (éd.) *Actes du Colloque de Liège*. Vol. 1 of *Fête-Dieu (1246–1996)*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1999, pp. 19-26.

- KVICALOVA, Anna. *Listening and Knowledge in Reformation Europe (Hearing, Speaking and Remembering in Calvin's Geneva)*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2019.

- LAHEY, Stephen E. “Late Medieval Eucharistic Theology”, in LEVY, Ian Christopher; MACY, Gary; and VAN AUSDALL, Kristen. (eds.) *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2012, pp. 499-540.

- LARSON, Atria A. “Lateran IV's Decree on Confession, Gratian's *De Penitentia*, Confession to One's *Sacerdos Proprius*: A Re-Evaluation of *Omnis Utriusque* in Its Canonistic Context”, *The Catholic Historical Review*, (104:3), 2018, pp. 415-437.

- LAWRENCE, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London and New York, Routledge, 2015 (4th edition).
- LECLERCQ, Jean. “Traditions of Spiritual Guidance: Spiritual Direction in the Benedictine Tradition”, *The Way*, (27), 1987, pp. 54-64.
- LEDERER, David. “Pact with the Devil”, in GOLDEN, Richard (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, 4 vols., Santa Barbara, ABC-Clío, 2006, pp. 867-869.
- LEPPIN, Volker. “Martin Luther”, in WANDEL, Lee Palmer. (ed.) *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Leiden, Brill, 2014, pp. 39-56.
- LEVACK, Brian P. *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013.
- LEVERING, Matthew. *Predestination: Biblical and Theological Paths*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- LOCHMAN, Jan Milič. “Apostles' Creed”, in FAHLBUSCH, Erwin.; LOCHMAN, Jan.; MBITI, John.; PELIKAN, Jaroslav.; & VISCHER, Lukas. (eds.) *The Encyclopedia of Christianity, Volume 1 (A-D)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 109-110.
- LOTZ-HEUMANN, Ute. “The concept of ‘Confessionalization’: a Historiographical Paradigm in Dispute”, *Memoria y Civilización*, (4), 2001.
- MAHER, Michael. “Confession and consolation: the Society of Jesus and its promotion of the general confession”, in JACKSON LUALDI, Katharine and THAYER, Anne T. (eds.) *Penitence in the Age of Reformations*, London, Routledge, 2017, pp. 184-200.

- MAHIEU, Éric. « Le protestantisme à Mons des origines à 1575 » dans *Annales du Cercle archéologique de Mons*, Mons, Masquiller, t. 66, pp. 129-248.
- MAGGI, Armando. *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
- MARTIN, Philippe. *Le théâtre divin. Une histoire de la messe du XVIe au XXe siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José y DE CARLOS MORALES, Carlos Javier. *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Polifemo, 2011.
- MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro. “La legislación de Carlos V contra la herejía en los Países Bajos”, *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, (16), 2012, pp. 27-61.
- MCGINN, Bernard. “«Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy»: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church”, *The Catholic Historical Review*, (90:2), 2004, pp. 193-212.
- MEENS, Rob. *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- MONTOVER, Nathan. *Luther’s Revolution: The Political Dimensions of Martin Luther’s Universal Priesthood*, Oregon, Pickwick Publications, 2011.
- MOONEY, Catherine M. “Voice, Gender and the Portrayal of Sanctity”, in MOONEY, Catherine M. (ed.) *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 1-15.
- MOORE, Robert Ian. “Family, Community and Cult on the Eve of the Gregorian Reform”, *Transactions of the Royal Historical Society*, (30), 1980, pp. 49-69.

- MOORE, Robert Ian. "Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform", in DIEHL, Peter D. and WAUGH, Scott L. (eds.) *Christendom and its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 19-45.
- MOORE, Robert Ian. *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford-Carlton, Wiley-Blackwell, 2007 (2nd edition).
- MORGAN, Ben. *On Becoming God: Late Medieval Mysticism and the Modern Western Self*, New York, Fordham University Press, 2013.
- MUIR, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1997).
- MULLET, Michael. "Marriage", in MULLET, Michael. *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*, Plymouth, Scarecrow Press, 2010, pp. 313-314.
- MUNIER, Ch. *Tertullien, La pénitence, Introduction, texte critique, traduction et commentaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.
- MUNZINGER, André. *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- NEEL, Carol. "The Origins of the Beguines", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, (14:2), 1989, pp. 321-341.
- NELSON BURNETT, Amy. *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- NEWMAN, Barbara. "Hildegard of Bingen: Visions and Validation", *Church History*, (54:2), 1985, pp. 163-175.

- O'CALLAGHAN, Paul. "Luther and 'sola gratia': The Rapport Between Grace, Human Freedom, Good Works and Moral Life", *Scripta Theologica*, (49:1), pp. 193-212.
- OLLI, Soili-Maria. "The Devil's Pact: A Male Strategy", in DAVIES, Owen and DE BLÉCOURT, Willem. (eds.) *Beyond the Witch Trials: Witchcraft and magic in Enlightenment Europe*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2004, pp. 100-116.
- PARISH, Helen. *Clerical Celibacy in the West: c.1100–1700*, London and New York, Routledge, 2010.
- PEARL, Jonathan. *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Waterloo- Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999.
- PEÑA, Santiago Francisco. "Monstruosité et hérésie : des lectures humanistes du miracle de Laon de 1566", dans COURIOL, Etienne and HIERGEIST, Teresa. (eds.) *Monstres et christianisme - monstres du christianisme XVIe – XVIIIe siècles*, Bern, Peter Lang, 2018, pp. 91-108.
- PEREIRA BARROS, Solange. *Eucaristia e poder sacerdotal*, dissertação de mestrado, Goiás, Universidade Católica de Goiás, 2007.
- PETERSON, Bradley Arthur. "Luther and Monasticism", in MELLONI, Alberto (ed.) *Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, pp. 265-280.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie. "Witchcraft, magic, and the Jews in Late Medieval Early Modern Germany", in COHEN, Jeremy. (ed.) *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, pp. 419-433.

- PO-CHIA HSIA, Ronnie. *El mundo de la Renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010 (2005).
- POMPLUN, Trent. “Early Modern Catholic Theology (1500–1700)”, in AYRES, Lewis and VOLPE, Medi-Ann. (eds.) *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 563-576.
- PONTEROTTO, Joseph G. “Brief Note on the Origins, Evolution, and Meaning of the Qualitative Research Concept Thick Description”, *The Qualitative Report*, (11:3), 2006, pp. 538-549.
- POTTS, John. *A History of Charisma*, Basingstoke, Palgrave, 2009.
- PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008 (2001).
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.
- RADDING, Charles and NEWTON, Francis. *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079*, New York, Columbia University Press, 2003.
- RANFT, Patricia. “A Key to Counter Reformation Women's Activism: The Confessor-Spiritual Director”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, (10:2), 1994, pp. 7-26.
- RANFT, Patricia. *A Woman's Way: The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, Houndmills, Palgrave, 2000.
- REINHARD, Wolfgang. “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment”, *The Catholic Historical Review*, (75:3), 1989.

- RODGERS, Susan and ZIEGLER, Joanna E. “Elisabeth of Spalbeek's Trance Dance of Faith: A Performance Theory Interpretation from Anthropological and Art Historical Perspectives”, in SUYDAM, Mary and ZIEGLER, Joanna E. (eds.) *Performance and Transformations: New Approaches to Late Medieval Spirituality*, New York, St. Martin's Press, 1999, pp. 299-355.
- ROEST, Bert. “Dealing with Brother Ass: Bodily Aspects of the Franciscan Sanctification of the Self”, in MULDER-BAKKER, Anneke B. (ed.) *The Invention of Saintliness*, London and New York, Routledge, 2002, pp. 163-184.
- ROLFSON, O.S.F., Helen. “The Low Countries, the Beguines, and John Ruusbroec”, in LAMM, Julia A. (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Malden and Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, pp. 329-339.
- ROPER, Lyndal. *Martín Lutero. Renegado y Profeta*, Barcelona, Taurus, 2017 (2016).
- RUBIN, Miri. “Corpus Christi: The Birth and Development of a Late Medieval Fest”, en MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette. (ed.) *Celebrando el cuerpo de Dios*, (ed.) Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú - Fondo Editorial, 1999, pp. 31-46.
- RUBIN, Miri. “Desecration of the Host: The Birth of an Accusation”, *Studies in Church History*, (29), 1992, pp. 169–185.
- RUBIN, Miri. “Popular Attitudes to the Eucharist”, in LEVY, Ian Christopher.; MACY, Gary.; and VAN AUSDALL, Kristen. (eds.) *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2012, pp. 447-468.
- RUBIN, Miri. “The Culture of Europe in the Later Middle Ages”, *History Workshop Journal*, (33:1), 1992, pp. 162-175.
- RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

- RUBIN, Miri. *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004 (1999).
- RUBIN, Miri. *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, New Haven & London, Yale University Press, 2009.
- RUTHVEN, Jon. *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- SAAK, Eric Leland. *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- SANTORO, Nicholas J. *Mary in Our Life: Atlas of the Names and Titles of Mary, the Mother of Jesus, and Their Place in Marian Devotion*, Bloomington, iUniverse, 2011.
- SCHILLING, Heinz. “Confessional Europe”, in BRADY Jr., Thomas A.; OBERMAN, Heiko A.; and TRACY, James D. (eds.) *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation* vol. 2, Leiden, Brill, 1995, pp. 641-681.
- SCHREINER, Susan. *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- SCOTT DIXON, C. and SCHORN-SCHÜTTE, Luise. “Introduction: The Protestant Clergy of Early Modern Europe”, in SCOTT DIXON, C. and SCHORN-SCHÜTTE, Luise. (eds.) *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 1-38.
- SIMONS, Walter. “New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe”, in HOLLYWOOD, Amy and BECKMAN, Patricia Z. (eds.) *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, New York, Cambridge, 2012, pp. 80-113.

- SLENCZKA, Notger. "Luther's Anthropology", in KOLB, Robert.; DINGEL, Irene.; and BATKA, L'ubomír. (eds.) *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 212-232.

- SLUHOVSKY, Moshe. "General Confession and Self-Knowledge in Early Modern Catholicism", in BEN-TOV, Asaph.; DEUTSCH, Yaacov.; and HERZIG, Tamar. (eds.) *Knowledge and Religion in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 25-46.

- SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not Every Spirit: Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

- SOEN, Violet. "The Beeldenstorm and the Spanish Habsburg Response (1566-1570)", *BMGN - Low Countries Historical Review*, (131:1), 2016, pp. 99-120.

- SOTO RÁBANOS, José María. "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana", *Hispania sacra*, (58:118), 2006, pp. 411-447.

- STACEY, Robert C. "The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth-Century England", *Speculum*, (67:2), 1992, pp. 263-283.

- STEPHENS, Walter. "The Sceptical Tradition" in LEVACK, Brian P. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 100-123.

- STEPHENS, Walter. *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

- TARANTINO, Daniela. "Confesión y sigilo sacramental en el Concilio Lateranense IV: de la normativa a la reflexión doctrinal", *Vergentis*, (3), 2016, pp. 173-192.

- TAUSIET, María. “Brujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, (9), 2012, pp. 66-89.
- TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the ‘Confessing Animal’*, New York and London, Routledge, 2009.
- TENENTI, Alberto. *La Edad Moderna. Siglos XVI-XVIII*, Barcelona, Crítica, 2000 (1985).
- TENTLER, Thomas N. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 2015 (1977).
- THURSTON, Herbert. “St. Aldegundis”, *The Catholic Encyclopedia*, I, New York, Robert Appleton Company, 1907, [on line], accessed 7 March 2020, <http://www.newadvent.org/cathen/01279a.htm>.
- TIBBETTS SCHULENBURG, Jane. “Women's Monasteries and Sacred Space: The Promotion of Saints' Cults and Miracles”, in BITEL, Lisa M. and LIFSHITZ, Felice. (eds.) *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 68-86.
- TOMASIK, Timothy J. and VITULLO, Juliann M. “Introduction”, in TOMASIK, Timothy J. and VITULLO, Juliann M. (eds.) *At the Table: Metaphorical and Material Cultures of Food in Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. VI-XX.
- VAINIO, Olli-Pekka. *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
- VAN DER HART, Onno.; LIERENS, Ruth.; and GOODWIN, Jean.; “Jeanne Féry: A Sixteen Century Case of Dissociative Identity Disorder”, *The Journal of Psychohistory*, (24:1), 1996, pp. 1-12.

- VAN DER LEM, Anton. *Revolt in the Netherlands: The Eighty Years War, 1568-1648*, London, Reaktion Books, 2018 (2014).
- VAUCHEZ, André. “Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe”, in VAUCHEZ, André. *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993 (1987), pp. 219-229.
- VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1981.
- VERCIANI, Laura. *Le moi et ses diables: Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII e siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2001.
- VERGOTTE, Antoine. *Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978.
- VILADESAU, Richard. *The Triumph of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Renaissance to the Counter-Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- VOLPATO, Giancarlo. “Girolamo Menghi o dell'arte esorcistica.” *Lares*, (57:3), 1991, pp. 381-397.
- WALKER BYNUM, Caroline. “Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women”, *Representations*, (11), 1985, pp. 1-25.
- WALKER BYNUM, Caroline. “Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century”, *Women's Studies*, (11:1-2), 1984, pp. 179-214.

- WALKER-BYNUM, Caroline. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkley, Los Angeles and London, University of California Press, 1988.

- WALKER, Daniel P. *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1981.

- WALTER, Peter. “Sacraments in the Council of Trent and Sixteenth-Century Catholic Theology”, in BOERSMA, Hans and LEVERING, Matthew. (eds.) *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 313-329.

- WALTERS, Barbara R.; CORRIGAN, Vincent.; and RICKETTS, Peter T. *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2006.

- WANEGFFELEN, Thierry. « Une catholique malgré l’eucharistie, sœur Jeanne Féry de Mons: éléments d’un Dossier », *Séminaire d’Yves-Marie Bercé, dans le cadre de l’Institut de Recherches sur la Civilisation de l’Occident moderne*, Paris, 1999.

- WARD, Benedicta. “Spiritual Direction in the Desert Fathers”, *The Way*, (24), 1984, 61-70.

- WARRINGTON, Keith. “Reflections on the History and Development of Demonological Beliefs and Praxis among British Pentecostals”, *Asian Journal of Pentecostal Studies*, (7:2), 2004, pp. 281-304.

- WASHBURN, Christian D. “The Transformative Power of Grace and Condign Merit at the Council of Trent”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, (79:2), 2015, pp. 173-212.

- WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- WEBER, Nicholas. "Pope Innocent VIII", in *The Catholic Encyclopedia*, VIII, New York, Robert Appleton Company, 1910, [on line], accessed 24 November 2019, <https://www.newadvent.org/cathen/08019b.htm>
- WELTECKE, Dorothea. "Doubts and the Absence of Faith", in ARNOLD, John H. (ed.) *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 357-374.
- WIRTH, Jean. "La naissance du concept de croyance XIIIe-XVIIe siècle", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, (45), 1983, pp. 7-58.
- YARROW, Simon. *The Saints: A Short History*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- YOUNG, Francis. *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, Cambridge, Palgrave Macmillan, 2016.
- ZACHMAN, Randall C. "Confession", in HILLERBRAND, Hans J. (ed.) *The Encyclopedia of Protestantism Volume 1 Entries A-C*, New York and London, Routledge, 2004, pp. 810-819.
- ZAFRA MOLINA, Rafael. "La Suma de Canisio. Catecismo del Concilio de Trento", *Anuario de Historia de la Iglesia*, (24), 2015, pp. 311-330.
- ZARRI, Gabriella. "From Prophecy to Discipline, 1450-1650", in SCARAFFIA, Lucetta and ZARRI, Gabriella. (eds.) *Women and Faith: Catholic Religious Life in Italy from Late Antiquity to the Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 83-112.
- ZEMON DAVIS, Natalie. "Boundaries and the Sense of Self in Early Modern France", in HELLER, Thomas C.; SOSNA, Morton.; and WELLBERY, David

E. (eds.) *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1986, pp. 53-63.