

Una monja endemoniada acude al confesionario: uso y aplicación del sacramento del perdón en el caso de Jeanne Féry (Países Bajos españoles, 1584-1586)

 Carlos Manuel García¹

Recibido: 29/04/2022. Aceptado: 20/05/2022.

Resumen

En la temprana modernidad, el sacramento de la confesión fue objeto de debates, controversias y rechazos. En este artículo, me propongo analizar el conjunto de prácticas y representaciones que se construyeron alrededor de la administración de la sacramental penitencia en un caso particular, a saber, la posesión diabólica que sufrió Jeanne Féry, monja conventual de las *Sœur Noires* de la ciudad de Mons, en los Países Bajos Españoles, entre 1584 y 1586. Una lectura atenta de la *Histoire admirable et véritable*, fuente documental compilada por el archidiácono François Buisseret donde se narran las vivencias de la endemoniada, permite observar que la aplicación del paradigma de la reconciliación fue fundamental tanto para expulsar a los demonios invasores como para enaltecer a la institución eclesiástica y sus ministros ordenados. De tal forma, el retorno de la posesora al seno de la Iglesia solamente fue posible por medio de la realización de una confesión general dispensada por los sacerdotes. A lo largo de este trabajo, buscaré reconstruir cómo se ejecutó la aplicación del perdón sobre una blasfema y herética endemoniada en un contexto álgido de discusiones teológicas suscitadas alrededor de este sacramento, un subproducto de la eclosión y consolidación de la Reforma Protestante.

Palabras clave: confesión auricular, posesión diabólica, sacerdocio, querellas confesionales, sacramentos

¹ Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. 25 de Mayo 221 (1002), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. garcia.carlos@uba.ar.

A Demoniac-Nun Goes to the Confessional: Uses and Applications of the Sacrament of Penance in the Jeanne Féry's Case (Spanish Netherlands, 1584-1586)

Abstract

In the early-modern period, the sacrament of penance was subject of debates, controversies and rejections. In this article, my purpose will be to analyze the set of practices and representations created around the administration of sacramental penance in a particular case: the alleged diabolical possession suffered by Jeanne Féry, a conventual nun of the *Sœur Noires* of the city of Mons, in the Spanish Netherlands, between 1584 and 1586. The reading of the *Histoire admirable et véritable*, a documentary source compiled by Archdeacon François Buisseret, where the experiences of the possessed woman were narrated, reveals that the application of the paradigm of reconciliation was fundamental to expel the invading demons, as well as to exalt the ecclesiastical institution and its ordained ministers. Consequently, the return of the possessed person to the bosom of the Church was possible only through the performance of a general confession dispensed by the priests. In this article, I will seek to recreate the way the application of forgiveness was carried out on a person considered blasphemous and heretical possessed during a critical context of theological discussions around this particular sacrament, a by-product of the emergence and consolidation of the Protestant Reform.

Keywords: Auricular Confession, Diabolic Possession, Priesthood, Confessional Struggles, Sacraments

“[Cristo] nos ha dejado espléndidas metáforas
y una doctrina del perdón que puede
anular el pasado”.

J. L. Borges

Introducción: una endemoniada en los márgenes de la fe y en los confines del catolicismo

Entre los años 1584 y 1586, en el confín católico de Mons –último bastión regional adepto a la fe romana y ciudad limítrofe con el universo septentrional calvinista de las Provincias Unidas de los Países Bajos– tuvo lugar un resonante caso de posesión demoníaca.² La damnificada de tal invasión maligna fue Jeanne Féry, una monja conventual de veinticinco años perteneciente a la congregación citadina de las *Sœurs Noires*.³

Durante tal periodo, la religiosa manifestó todo el acervo sintomatológico propio de los endemoniados: convulsiones, intensos dolores físicos, rigidez en sus miembros,

² Mons fue la sede de gobierno de los Países Bajos españoles entre 1580 y 1584 (bajo el mando del Duque de Parma, Alejandro Farnesio). La ciudad fortificada fue un verdadero baluarte defensor del catolicismo y de la monarquía de Felipe II.

³ La congregación de las *Sœurs Noires* nació dentro del movimiento medieval pauperista hospitalario de los Celitas. Tuvieron un rol fundamental en la ayuda a los enfermos de la Peste Negra del siglo XIV. Por su trabajo durante la pandemia, durante el pontificado de Pio II (1458-1464) se les permitió adoptar una regla monástica. La mayoría de las comunidades femeninas adoptó la Regla de San Agustín y se las denominó, en conjunto, *Sœurs Noires*.

contorsiones, accesos de fuerza sobrehumana, hinchazón en partes de su cuerpo, vómitos, pérdida de memoria, rechazo por los alimentos y cambios en su voz. Más allá de las manifestaciones estrictamente físicas, la joven incurrió en conductas anticristianas, además de mostrar una tremenda animadversión por el sacramento de la eucaristía (Levack, 2013, pp. 6-15; García, 2021, pp. 241-256).⁴ De hecho, su encono hacia los panes consagrados se tradujo en potentes actividades heréticas con un alto componente blasfemo, acciones que pusieron en duda su verdadero estatus de espiritada.

François Buisseret (1549-1615), archidiácono de la diócesis de Cambrai y encargado de supervisar las actividades conventuales de las *Sœurs Noires*, advirtió la complicada situación de la monja a su superior, el arzobispo Louis de Berlaymont (1542-1596). De tal forma, el jefe de la arquidiócesis se hizo cargo del caso y brindó la ayuda eclesiástica necesaria para que su salud espiritual mejorara (Buisseret, 1586, ff. 2r-v).

Los primeros lenitivos eclesiásticos aplicados para expulsar a los demonios fueron la bendición arzobispal y la realización de un *tour* exorcístico hacia diversos santuarios con reliquias de santos en ciudades aledañas a Mons (Buisseret, 1586, ff. 4r-v).⁵ De retorno al convento, el primado designó un equipo de sacerdotes-asistentes que dedicaron grandes esfuerzos y energías al cuidado de la endemoniada, además de encargarse de la reeducación en la fe que ella necesitaba (Buisseret, 1586, ff. 3r-v).

Aunque los remedios sacerdotales habían logrado cierta remisión de su estado maltrecho, la salud espiritual y física de la religiosa fue fluctuante por lo menos durante un año. Ello obligó al arzobispo a reforzar el acompañamiento a Jeanne designándole una cuidadora: sor Barbe Dervilliers, experimentada y madura monja quien, tiempo más tarde, llegaría a ser superiora de la casa conventual (Buisseret, 1586, ff. 6r-v).

Debido a su situación, la espiritada contaba además con una ayudante providencial que era desconocida por los sacerdotes. Desde el momento inaugural en el que fue presentada ante el jefe diocesano de Cambrai, Santa María Magdalena se le había aparecido a Jeanne en repetidas ocasiones para oficiar como su colaboradora y protectora (Buisseret, 1586, f. 2v). En la mayoría de sus revelaciones, la santa la animaba a abandonar sus vínculos con los demonios y a confesarse frente a los miembros del sacerdocio que la aguardaban en la fe (Buisseret, 1586, f. 7v; f. 27v).

Fueron fundamentales dos liturgias para aminorar el imperio que las inicuas entidades invasoras tenían sobre la corporalidad de la *Sœur Noire*: el sacramental del exorcismo ritual y el sacramento de la eucaristía.⁶ Ambos administrados por los prelados-asistentes de manera periódica, se volvieron primordiales para el retroceso efectivo de las huestes infernales que de a poco iban liberando la humanidad de la poseída. Los exorcismos fueron dispuestos de acuerdo con las parafernalias acostumbradas, utilizándose para ello el agua bendita, las reliquias, la señal de la cruz, diversos crucifijos, el incienso, entre otros (Buisseret, 1586, f. 4v; f. 11r; f. 20v).

4 La posesión diabólica como paradigma cultural expresaba su formalización por medio de un conjunto de indicios materiales perceptibles. El historiador Brian P. Levack (2013, p. 6) explica que estas manifestaciones se daban en dos grandes espacios: la esfera de la psiquis y la esfera verbal-conductual de los posesos.

5 Desde el periodo bajomedieval, el uso de reliquias consistía en uno de los más potentes métodos para liberar endemoniados. Por tal razón, las peregrinaciones de los posesos hacia los santuarios eran muy comunes. En tales lugares, se reactualizaba la virtud y capacidad de los santos para expulsar demonios (Chave-Mahir, 2011, p. 144).

6 La teología sacramental reconoce dos tipos de ritos: los mayores (los siete sacramentos) y los menores (los denominados 'sacramentales'). Los primeros tienen una eficacia *ex opere operato*, es decir, dispensan la gracia de manera mecánica, mientras que los ritos menores tienen una efectividad *ex opere operantis*, a saber, dependen 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 acto (Muir, 1997, pp. 164-165; Sluhovsky, 2007, pp. 69-70).

El éxito en tales operaciones se tradujo en la expulsión de Cornau, el más potente y primigenio demonio que la había habitado desde que era pequeña y que había ejercido un rol cuasi paternal sobre ella (Buisseret, 1586, ff. 11v-12r). La partida de este sumió a la religiosa en un ignominioso estado de niñez (Buisseret, 1586, f. 13v). La simplicidad en la que quedó inmersa volvió necesaria su reeducación cristiana, actividad que fue asignada providencialmente al arzobispo de Berlaymont por parte de la aparecida María Magdalena (Buisseret, 1586, ff. 11v-13v; f. 14r). De allí en más, Jeanne abandonó el estatus de posesa para devenir en una obsesa (Buisseret, 1586, f. 17v). Pero ciertos incumplimientos con lo divinamente estipulado hicieron caer nuevamente a la joven en las fauces de los demonios y estos volvieron a ocupar su cuerpo.

La regresión a su estatus espiritual anterior fue nuevamente combatida con los antes mencionados remedios pastorales. Hacia noviembre de 1585 se dio el combate final entre las malvadas entidades incorpóreas y la poseída. Acompañada por la invisible Santa María Magdalena y por los protectores guías espirituales eclesiásticos, la monja soportó los embates de los demonios a los que logró, por fin, vencer, consiguiendo así poner fin a su posesión (Buisseret, 1586, f. 31v).

En los cinco días comprendidos entre el 25 y el 29 de noviembre de 1585, a pedido de la providencial María Magdalena y siendo supervisada por sus directores espirituales-confesores, Jeanne Féry redactó a mano alzada un escrito con todas sus vivencias (Buisseret, 1586, ff. 33v-34r).

Por último, durante una misa celebrada el 6 de enero de 1586, la *Sœur Noire* recibió el éxtasis definitivo que le aseveró, de una vez y para siempre, su remisión completa a la Iglesia (Buisseret, 1586, ff. 50r-v). De allí en más, no sería molestada ni invadida por ningún ser espiritual maligno. Jeanne Féry seguiría formando parte del claustro hasta su deceso el 16 de febrero de 1620 (Devillers, 1874, p. 38).

Los estudios dedicados al *affaire Féry* han ocupado un espacio marginal en el amplio universo de la producción académica. Aunque es posible hallar referencias a los acontecimientos del caso en diversas publicaciones, las mismas son concisas y acotadas. Ahora bien, la historiografía profesional no fue el único campo disciplinar que indagó en las vivencias de la endemoniada: alienistas y psicólogos han prestado una mayor atención al caso desde el diagnóstico de histeria (Bourneville, 1886, pp. I-V), la mirada psicoanalítica (Vergotte, 1978, pp. 281-282) y el trastorno de identidad disociativo (van der Hart, Lierens y Goodwin, 1996, pp. 18-19). En contrapartida, las aproximaciones sucintas de tenor historicista al caso han hecho hincapié en la necesidad de abordar el análisis de la posesión desde un enfoque cultural-contextual. Thierry Wanegffelen (1999, pp. 1-53) reconstruyó el marco histórico del *affaire* y lo relacionó con los problemas confesionales propios del periodo; Laura Verciani (2001, pp. 23-43) estudió la confesión redactada por la endemoniada luego de que su posesión acabara; Sarah Ferber (2006, pp. 367-368) escribió una breve biografía de la *Sœur Noire* en una colectánea dedicada a la demonología y la caza de brujas; Sophie Houdard (2009, pp. 1-17), en un breve artículo en línea, caracterizó a la monja como una irreligiosa; por último, Massimo Introvigne (2016, pp. 28-33) describió a Jeanne Féry como una “proto-satanista” que había firmado pactos con los demonios.

Es observable la existencia de dos tipos concretos de abordajes al caso: por un lado, el enfoque que podríamos denominar “psicologista” (corriente que ha analizado a Féry desde una perspectiva ligada al mundo de las enfermedades mentales, la alienación, la histeria, la multiplicidad de personalidades); en contrapartida, el enfoque “culturalista”, compuesto por estudios que proponen un análisis construido en vinculación con el contexto sociocultural del periodo. Es este segundo encuadre el que nos parece más enriquecedor para nuestro trabajo por dos razones. En primer lugar,

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 prácticas y representaciones que se configuraron, de manera particular, alrededor de la administración del sacramento de la confesión en el caso de Jeanne Féry.

Los acontecimientos del caso de Jeanne Féry quedaron registrados en la *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, native de Sore sur Sambre, aagée de vingt cinq ans, possedee du maling esprit, et depuis delivree* publicada en 1586. Su autor, el citadino François Buisseret, era miembro del sacerdocio. Inició su carrera dentro de los claustros universitarios estudiando filosofía, derecho y teología en Lovaina, pasó por Roma y luego por Bolonia, en donde se doctoró en Derecho y recibió el ordenamiento. Desde 1580 ocupó el puesto de Oficial del arzobispo, Archidiacono, Decano y Vicario General (Delecourt, 1872, pp. 153-154).

El contexto histórico en el cual Buisseret llevó a la imprenta dicha obra fue extremadamente violento en términos confesionales. Tanto en el universo francés como en el de los Países Bajos españoles, hacia la década de 1580, la contienda confesional había alcanzado grados de hostilidad nunca vistos. En dicho espacio civilizatorio, la posesión diabólica como paradigma fungía de correa de transmisión de la propaganda católica. Esto se puede ver en las ciudades en donde la trágica *vita* de la monja fue publicada: Douai, Lovaina y París, centros imprenteros al servicio de la iglesia postridentina. De hecho, cabe destacar que, en París, la publicación de la *Histoire admirable* de Jeanne Féry fue promovida e impulsada por los miembros de la Liga Católica de París al comienzo de la octava guerra de religión (Ferber, 2004, p. 33).

Este artículo, continuando con las propuestas metodológicas de los estudios de historia cultural, propone una lectura cercana y atenta de la fuente documental (Ginzburg, 2010, p. 422; 2013, p. 108) de la posesión de Jeanne Féry con una finalidad específica: reconstruir las prácticas y representaciones culturales temprano-modernas (Chartier, 1992, pp. 56-57) ensayadas alrededor del uso y la aplicación del sacramento de la confesión auricular en el *affaire* de la endemoniada que encontramos a lo largo de la *Histoire admirable et véritable* que narra su caso. Como intentaremos demostrar, la aplicación del paradigma del perdón de las almas fue fundamental para la expulsión de los demonios y para efectivizar la completa readmisión de la religiosa a la Iglesia. La realización de una confesión general por parte de la joven fue un evento imprescindible para que se produjera el retorno a la fe, acontecimiento que se dio en el marco de un complejo universo cultural atravesado por posicionamientos confesionales antagónicos e irreconciliables respecto a los sacramentos en general y respecto a la penitencia en particular.

Confessio: la milenaria historia de un cambiante paradigma espiritual para la sanación de las almas

La confesión fue, sin dudas, una práctica central en el universo cristiano desde que dicha religión alcanzó una sólida institucionalización y jerarquización interna. A partir del primer milenio, la teología comenzó a reflexionar sobre la necesidad de instituir un tipo de ceremonia para la reconciliación con la divinidad que fuera más allá del bautismo, ritual de inicio de la vida cristiana que implicaba la anulación del pecado original en los hombres (Tentler, 1977, p. 3; Contreras Gallego, 1998, p. 7). Se necesitaba un novedoso paradigma de indulto de los yerros y este concretado

en la confesión. Pero cabe aclarar algo: a diferencia de otros sacramentos que desde su institución han contado con una praxis más o menos uniforme, el ceremonial del otorgamiento del perdón tuvo una ambivalente y mutante historia.

El establecimiento de la reconciliación como sacramento se dio entre los siglos III y IV, bajo el modelo de confesión pública (Meens, 2014, p. 15). En tal periodo, la penitencia era un acontecimiento solemne y único que se imponía a todos aquellos que habían cometido pecados mortales (de Jong, 2000, p. 185).⁷ Existían pasos estipulados para la correcta condonación de los errores: el pecador debía presentarse frente a la congregación, confesar allí públicamente sus yerros, recibir una disciplina que lo dejaría por un tiempo fuera de la *ecclesia* y que purificaría su estado espiritual por medio de la expiación –el *ordo paenitentium*– para, finalmente, ser nuevamente readmitido –también públicamente– a la Iglesia el jueves santo previo a la celebración de la pascua (Graf, 2004, pp. 267-269). La administración de la penitencia era prerrogativa única del obispo de la comunidad, máxima autoridad religiosa encargada de gestionarla, y ocurría una sola vez en la vida del cristiano, al igual que el bautismo (Meens, 2014, pp. 15-33). Este largo y severo proceso público era denominado *exomologesis* (Kidder, 2010, p. 29).

En la tardoantigüedad, este modelo de confesión pública fue importantísimo. Absolutamente dominante entre el siglo IV y el VII, pasó a coexistir con un modelo híbrido de confesión de pecados menores a escala privada entre los siglos VIII y el año mil (Brown, 2003, pp. 255-257). La lógica de métodos tarifados y privados de penitencia que los pueblos no cristianos tenían para administrar el perdón ejerció una influencia crucial en el modelo de confesión pública sostenido por la Iglesia: el perdón en estas comunidades fronterizas se estipulaba por medio de la imposición de un resarcimiento pecuniario al malhechor, quien, en secreto, hacía profesión y pago por sus faltas (Iogna-Prat, 2008, pp. 149-172; Meens, 2014, pp. 37-69).⁸ Las comunidades monásticas instaladas en tierras de cristianización tardía exportaron estas innovadoras prácticas a la Europa continental dominada por los carolingios, formas modélicas del perdón que fueron acogidas velozmente (de Jong, 1992, pp. 29-52; Firey, 2008, pp. 173-200; Meens, 2014, pp. 101-139). De esa manera, en los albores del segundo milenio el modelo de confesión privada tarifada –ya no en moneda sino en acciones pías– se consolidó e inclinó la balanza en su favor.

El IV Concilio de Letrán (1215) consagró a la confesión auricular y privada como el sacramento fundamental para la obtención del perdón por los pecados (Tarantino, 2016, p. 173; Arcuri, 2018, pp. 79-80). En tal asamblea obispal se dictaminó, para todos los feligreses, que la penitencia por los pecados debía realizarse de manera obligatoria, por lo menos una vez al año (durante la cuaresma), so pena de excomunión e imposibilidad de recibir cristiana sepultura.⁹ La confesión debía ser expresada por vía auricular –partía de la boca del penitente hacia el oído del prelado confesor– y de práctica secreta –solo participaban el confesado y el sacerdote, quien debía guardar el secreto de conciencia revelado por el arrepentido–. Los pasos del sacramento se

⁷ La teología moral establece una tipológica distinción clasificatoria para los pecados que el humano comete: veniales y mortales. Los primeros corresponden a errores menores, comúnmente cometidos sin una dimensión muy lúcida del equívoco accionar; en contraparte, el segundo tipo corresponde a faltas mayores que los sujetos cometen deliberadamente sabiendo que la divinidad odia este tipo de accionar.

⁸ 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 actitudes penitenciales innovadoras desembarcaron en el continente. Gracias a la influencia de estos misioneros emplazados en la Britania, la confidencia privada pasó a tener un carácter tarifado en el que cada culpa correspondía a un determinado y esquematizado valor de penitencia a cumplir, siendo esto estipulado y tabulado en los noveles libros penitenciales. Los carolingios adoptaron este modelo de penitencia que había surgido en el mundo celta y luego fue importado –vía monástica– al continente europeo.

⁹ Esto se había instituido en el Canon 21 del Concilio, titulado *Omnis utriusque sexus*.

establecían en el examen de conciencia, la contrición, la confesión auricular privada, la penitencia y la absolución. Con el decreto canónico de la *Omnis utriusque sexus* nació la confesión moderna y, junto a ella, el disciplinamiento social sobre el laicado (Lea, 1896, p. 230). De allí en adelante, la institución eclesiástica logró incrementar su poder escrutador sobre los pensamientos y las opiniones de los feligreses, conocer mejor su grado de instrucción, su aceptación del cristianismo y su respeto por las autoridades religiosas (Delumeau, 1992, p. 15).

La eclosión de la Reforma Protestante no solo destruyó la *oecumene* cristiana sino que, además, derrumbó aquellos consensos teológicos de larga data construidos alrededor de los sacramentos. Tanto Lutero como Calvino redujeron el número de estos a las celebraciones que habían quedado estatuidas en los registros neotestamentarios (Gregory, 2012, pp. 86-88). En consecuencia, la penitencia como praxis sacramental fue uno de los blancos predilectos de los reformadores.

Lutero consideraba que los únicos sacramentos con fundamento bíblico eran la cena del señor y el bautismo (Parish, 2018, p. 87). La confesión no tenía lugar ni sentido dentro de la matriz de su soteriología. La doctrina de la justificación por la sola fe esgrimida por el reformador germano determinaba que el humano era un absoluto y radical pecador (Slenczka, 2014, p. 222). No existía ninguna actividad ni acción propia que pudiera redimirlo de su ontológica naturaleza desviada. Solamente la divinidad podía salvarlo al decidir no computar sus faltas (O'Callaghan, 2017, p. 199). Lo único que el hombre podía y debía hacer era reconocer su incapacidad para oficiar su redención, desesperar a causa de su condición pecaminosa y depositar su fe en Cristo (Vainio, 2008, pp. 22-23). Teniendo esto en cuenta, el sacramento de la confesión carecía por completo de valor: nada se podía hacer desde la perspectiva humana para alcanzar la justificación (Haliczer, 1996, p. 13). La asistencia al confesionario no granjeaba el perdón divino y la penitencia no conducía a la absolución debido a que no existía ninguna posible compensación humana que reparara los errores cometidos. Los pasos de la contrición eran vacíos e innecesarios, debido a la malvada naturaleza del hombre (Parish, 2018, p. 31).

Además, existía otra razón. El programa de reforma luterano era completamente antigregoriano. El sajon consideraba inadmisibles la escisión entre el orden sagrado y el laicado. Según su postulado acerca del sacerdocio universal de los fieles, cada cristiano podía recibir el favor divino sin necesidad de intermediarios (Parish, 2018, p. 36). Podemos observar así otra razón por la que Lutero rechazó de lleno a la confesión: los ministros católicos son incapaces de manipular el perdón y mucho menos de administrarlo sobre otros. Ningún hombre podía ser utilizado como intermediario para otorgar el indulto celestial ya que ni siquiera podía percibirlo para sí mismo (Edwards, 1994, pp. 48-49). Lutero consideraba al sacramento de la absolución como un control más de la Iglesia Católica sobre los feligreses, quienes creían que la administración del sacramento de la penitencia los justificaría frente a la Providencia (Saak, 2017, p. 274).

Aunque negaba su estatus de sacramento, el luteranismo no rechazaba *in toto* cierta práctica de la confesión privada. En los artículos de fe onceavo y vigésimo quinto de la *Confessio Augustana* –exposición de los principios del protestantismo redactados por Philipp Melanchthon para ser presentados frente a la Dieta de Augsburgo y el emperador Carlos V– se expresa que la confesión auricular podía practicarse en las iglesias, pero que dicha computación de errores no era otra cosa que un acto de consuelo y desahogo para el cristiano atribulado y que no consistía en una enumeración de pecados, tarea desde ya imposible para el hombre (Tappert, Pelikan, Fischer y Piepkorn, 1959, pp. 34, 61-63). Recordar las faltas cometidas era una buena acción que le reafirmaba al fiel la necesidad de poner una fe absoluta en el sacrificio de

Cristo, pero tal praxis no se traducía en una sacramental dispensa que lo absolviera de sus yerros.

Calvino, por su parte, también rechazaba la clasificación de la penitencia como sacramento (Gordon, 2017, p. 25). Acordando con las nociones de absoluta perversión del hombre esgrimidas por Lutero, el noyonés dio un paso más allá en su propuesta soteriológica al aducir que la divinidad decidió predestinar –de manera incomprensible y misteriosa– cuál sería el colectivo de humanos que alcanzarían la gracia, felicidad y salvación, determinando también, en contrapartida y de antemano, quiénes serían los condenados (Helm, 2008, pp. 109-113; Levering, 2011, pp. 101-110). La teoría de la predestinación calvinista nos deja en claro el sinsentido de la confesión: la justificación y la gracia son el producto de un plan pretérito de la divinidad imposible de dilucidar para el ser humano, no algo que se consigue por medio del *racconto* de pecados. La absolución y la condena son independientes a las obras de los hombres (Steinmetz, 2010, p. 150).

El reformador francés contaba con algunas otras razones más para rechazar la confesión. En primer lugar, su impugnación a la estructura del orden sagrado católico era aún más furibunda que en el caso de Lutero (Cottret, 2000, p. 103). Calvino creía que la institución de la Iglesia y todos sus dirigentes manipulaban a la feligresía por medio de prácticas tales como la penitencia. Incluso, había logrado identificar que la confesión auricular privada no se practicaba en el cristianismo primitivo, por lo que asoció su establecimiento con el surgimiento y la consolidación de la tiranía papal (Zachman, 2004, p. 813).

Ahora bien, aunque negaba el rol sacramental de la confesión, Calvino sí creía que la computación de errores podía tener un efecto benéfico particular: fomentar la paz social. En el cantón de Ginebra gobernado por el consistorio calvinista, la exposición de las faltas era central para mantener la armonía, la concordia y la pureza de la comunidad en la que vivían los justos. Todos aquellos que fueran pecadores debían comparecer ante los ancianos y pastores de dicho consejo y se les debía administrar castigo por sus faltas (Kvicalova, 2019, pp. 73-75, 85).

La respuesta católica frente a tales premisas reformadas no se hizo esperar. El Concilio de Trento (1545-1563) reconfirmó los siete sacramentos católicos, dentro de los cuales se encontraba la confesión (López de Ayala, 1785, p. 165; Walter, 2015, p. 322). Se reafirmó que la manipulación eclesíástica de los mismos dispensaba gracia en el mundo de la materia de una manera mecánica (López de Ayala, 1785, p. 86). En materia soteriológica, se corroboró la necesidad de las buenas obras y de los méritos superabundantes de los santos como elementos fundamentales para la obtención del perdón (López de Ayala, 1785, pp. 71, 73).

Trento siguió con las estipulaciones del IV Lateranense. La confesión debía ser auricular y privada. Tenía que ser practicada –por lo menos– una vez al año, durante la cuaresma. Los pasos que la componían eran el examen de conciencia, la contrición, la confesión, la satisfacción y la absolución. La administración de esta dependía del obispo de la diócesis o de aquellos sacerdotes que, luego de un profundo examen, consiguieran licencias de confesor o beneficios parroquiales. Los nombres de los fieles que asistían al confesionario quedaban anotados en un gran libro de registro que era manejado por los prelados. Si alguien faltaba, se debía especificar por qué razón había ocurrido eso. Los confesados recibían una cédula que certificaba su comparecencia al confesionario (de Boer, 2001, pp. 5-42; Arcuri, 2018, pp. 184-185).

Las sesiones conciliares tridentinas hicieron hincapié en lo imprescindible que era que los cristianos realizaran un examen interiorizado de su conciencia para luego

presentarse frente a las autoridades religiosas con el fin de confesar sus faltas de forma privada. El alcance de la gloria de Dios y su gracia no se obtenían solo a través de la fe (condición necesaria, mas no única) por lo que el hombre debía cooperar en el proceso con sus buenas obras. Si el bautismo había hecho ingresar al cristiano a las filas de la *ecclesia*, la participación de este en los sacramentos se volvía una obligación para mantener su posición de justo frente a la divinidad (Bireley, 1999, p. 49). La penitencia era muy importante porque reactualizaba la gracia del cristiano, sujeto que dependía de la absolución de sus errores y latrocinios para alcanzar la justificación.

El catolicismo temprano-moderno, en su impulso renovador, buscó mejorar los mecanismos disciplinares que los sacerdotes empleaban con el fin de ejercer un mayor control sobre la conciencia del laicado (Po-Chia Hsia, 2010, pp. 10-25). De todas estas herramientas de indagación, la confesión auricular privada fue, por mucho, la más importante (Prosperi, 1996, pp. 219-243). Dicha praxis no solo fue importante para conocer en profundidad los pensamientos más recónditos de los fieles, sino que además sirvió para sistematizar y regular el repertorio de conductas y normas propias del cristiano (González Polvillo, 2009, p. 55). Por tales razones, los padres conciliares se preocuparon por perfeccionar y extender, aún más, su administración, volviéndola una actividad asidua (Martínez Millán y de Carlos Morales, 2011, p. 182; González Polvillo, 2010, p. 218). Una muestra material que nos desnuda este proceso puede verse en el incremento de publicaciones de manuales para confesores y penitentes en este periodo (Arcuri, 2018, p. 187). De tal forma, dentro de los dominios obedientes a Roma, se reforzaron las tendencias de inspección y fiscalización formalizadas en el IV Concilio de Letrán (1215) (Soto Rábanos, 2006, p. 415; Krause, 2005, p. 328).

El largo camino hacia el perdón: confesión, penitencia y sacramental absolución en el *affaire Féry*

La aplicación del sacramento de la penitencia durante la posesión diabólica de Jeanne Féry presentó algunas particularidades asociadas con la naturaleza de los acontecimientos del caso. El estado de posesión de la monja comenzó durante su primera infancia, al momento de recibir una maldición por parte de su progenitor. La execración enunciada por el padre y el posterior abandono de su persona fueron los eventos inaugurales que dieron lugar a la aparición y posterior ocupación de las criaturas espirituales malignas en su cuerpo. Ahora bien, es imposible explicar el estado de espiritada de la religiosa solamente por tal causa inicial: a lo largo de toda su vida, la joven había realizado una gran cantidad de pactos con las entidades diabólicas que la habitaban. La lectura de la *Histoire admirable* nos permite arribar a la conclusión de que la *Sœur Noire* manifestaba una posesión instituida en dos causas específicas: la maldición paterna y las alianzas que ella estableció con los demonios. Tal situación colocaba a la monja en un estado ambiguo, debido a que parte del poder que los seres infernales tenían sobre ella provenía de su propia voluntad, quedando a medio camino entre la “posesión” y la expresa “brujería”.

En la temprana-modernidad el estado espiritual de los endemoniados generaba grandes suspicacias. Aunque estos no eran responsables de sus acciones –la posesión diabólica como paradigma implicaba la ocupación *de facto* de un cuerpo por uno o más demonios sin el consentimiento ni la voluntad de dicho sujeto– sí surgían dudas acerca de sus verdaderas intenciones. En términos estrictamente jurídicos, los posesos estaban exculpados de cualquier mal cometido porque no era su voluntad, sino la de los preternaturales invasores, la que tenía control del cuerpo al momento que se cometieran tales delitos. Ahora bien, aunque inimputables por sus hechos, no quedaban exentos de ciertos celos y desconfianzas. Un estado de ambigüedad

moral ensombrecía sus actividades y experiencias. Por tal razón, la teología los disculpaba abiertamente de cualquier tipo de sanción judicial, pero a cambio les exigía que liberaran parte de sus cargas morales por medio de la confesión y la aceptación de la dirección espiritual (Levack, 2013, pp. 199-206). La posesión diabólica en tal periodo también estaba en estrecha relación con la brujería. Era frecuente que los demonólogos coincidieran entre sí al determinar que la causa de una invasión de criaturas malignas podía ser generada por las fechorías de una bruja adoradora de Satán (Ferber, 2013, p. 576; de Certeau, 1970, pp. 17-18).¹⁰ Estas últimas, a diferencia de los endemoniados, tenían poderes conferidos por el mismísimo diablo para hacer daño a los cristianos y participaban de manera asidua en la ceremonia del sabbat, verdadera misa invertida realizada para la adoración del príncipe del mal, en donde se cometían todos los crímenes condenados por el cristianismo (de Blécourt, 2013, p. 86). Pero la bruja, prototípica categoría que los teólogos y juristas temprano-modernos habían construido en sus teorizaciones, realizaba una actividad adicional a las maldades antes mencionadas: mantenía pactos activos con el diablo y los demonios (Broedel, 2003, pp. 6, 14, 22). Jeanne Féry practicaba un crimen similar a los que realizaban las devotas de Lucifer al fijar acuerdos, alianzas y obligaciones escritas con las entidades preternaturales malignas. Su actividad la acercaba peligrosamente a lo que la grilla categorial del periodo definía como brujería. A lo largo de su *affaire*, la monja manifestó ideas heréticas, realizó actividades cercanas a la brujería, profirió expresiones diabólicas y practicó acciones anticristianas. Todas estas conductas confusas y ambivalentes se van a mezclar, confundir, entrecruzar, intercalar y amalgamar en el caso de su posesión. Esto desordenó las estancas categorías clasificatorias que esgrimían los demonólogos en sus manuales.

“Toda mi vida fui un vaso repleto y lleno de iniquidad”. Los pecados de la monja Féry

Jeanne Féry cometió una innumerable cantidad de pecados que, lejos de tener carácter involuntario, eran blasfemias e injurias. Sus errores consistían en verdaderos crímenes anticristianos que buscaban ofender a Dios y a la institución de la Iglesia. Hemos mencionado la primera de estas insultantes transgresiones: los pactos diabólicos (Buisseret, 1586, ff. 2v-3v). Estos acuerdos eran voluntarios, formales y eran rubricados en tinta y sangre (Buisseret, 1586, f. 35r). La fijación de estas alianzas implicaba que la religiosa rechazara las ceremonias cristianas de la Iglesia. De tal forma, la endemoniada renunció al uso del símbolo apostólico, a la práctica del bautismo, a la ceremonia de la misa, a los ayunos impuestos por los sacerdotes, entre otras liturgias (Buisseret, 1586, f. 35r, f. 3v, f. 36r). Pero los acuerdos entre la posesora y los entes preternaturales malignos no solo tenían como soporte la firma de obligaciones escritas. Los diablos le proveían de alimentos asquerosos, compuestos por carne en mal estado, carroña y podredumbre (Buisseret, 1586, f. 6r). Tanto es así que la ligazón entre la espiritada y los invasores se estableció por la participación de sor Jeanne en una diabólica antieucaristía provista por uno de los demonios a quien rindió culto (Buisseret, 1586, f. 36r).

Las fechorías de la monja fueron aún más allá de la aceptación de una vida demoníaca. También fue partícipe activa en un plan urdido por los malignos para robar y profanar

¹⁰ A manera de ejemplo para otros casos del espacio civilizatorio francés: Nicole Obry, posesora del Vervins exorcizada en Laon, 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 (Ferber, 2004, pp. 30, 36-39, 77).

hostias (Buisseret, 1586, f. 35v). Los espíritus que la habitaban la animaban a participar de la ceremonia cristiana de la misa con el fin de conseguir panes consagrados para mancillar en secreto (Buisseret, 1586, f. 44v). Cuando nadie la veía, la endemoniada le propinaba insultos, injurias e improprios (Buisseret, 1586, f. 43r). En una ocasión hizo el intento de “crucificar” una hostia atándola a una cruz (Buisseret, 1586, f. 43v) y tiempo después quiso apuñalar uno de estos sagrados objetos robados (Buisseret, 1586, ff. 44v-45r). Es importante recordar que, a partir del año mil, el universo cultural del occidente cristiano había comenzado a vivir una verdadera ansiedad alrededor del objeto eucarístico y temía un supuesto complot por parte de los judíos que buscaban robar y deshonorar los panes consagrados (Rubin, 2004, pp. 2, 71-74). En la Alta Modernidad, este temor dejó de asociarse a los judíos y encontró nuevos bríos en la figura de la bruja quien, supuestamente, birlaba hostias para mancillarlas en el sabbat (Stephens, 2002, pp. 221-223). La profanación de panes eucarísticos era otro punto de contacto peligroso entre Jeanne Féry y el paradigma de la bruja temprano-moderna.

Cabe destacar que todas estas blasfemas acciones eran realizadas por la monja en secreto y a espaldas de los sacerdotes de la diócesis de Cambrai. Una vez que los prelados descubrieron las fechorías de la espiritada, se propusieron administrarle de manera periódica un conjunto de lenitivos eclesiásticos que la devolverían a la Iglesia. Para ello usaron la hostia consagrada, los exorcismos, los sacramentales menores, una reeducación en el cristianismo a manos de sus directores espirituales y el sacramento de la confesión.

Aunque había cesado de realizar pactos diabólicos, de alimentarse de la demoníaca antieucaristía y de formar parte activa de un plan sistemático urdido por los diablos para mancillar la hostia, Jeanne Féry seguía manifestando una conducta anticristiana. Una muestra de su “irreligión” –término que Sophie Houdard (2009, pp. 10-13) utilizó para describir las acciones de la monja endemoniada a lo largo de todo su *affaire* posesorio– se puede observar en la reticencia a aceptar la verdad de la transubstanciación y del sacrificio de la comunión. La espiritada se puso contestataria frente al primado cuando este le enseñó las verdades eucarísticas con el *Catecismo* de Pedro Canisio (Buisseret, 1586, f. 22r).¹¹ En una ocasión, al momento de celebrarse la festividad de *Corpus Christi*, se burló de la ceremonia y de las creencias de los cristianos que acompañaban la procesión. Hasta llegó a mostrarse de acuerdo con un transeúnte que pasaba por allí –al parecer, por sus ideas, un calvinista– en cuanto a lo improbable de la transubstanciación y la incapacidad de los sacerdotes para officiar las liturgias (Buisseret, 1586, ff. 43v-44v).

Teniendo en cuenta todos estos eventos del caso, podemos argumentar que, a pesar de ser víctima de una posesión diabólica, Jeanne Féry había cometido pecados horripilantes que necesitaban ser condonados (Krause, 2015, p.102). Para eso, las autoridades eclesiásticas tomaron cartas en el asunto. Como hemos mencionado, el arzobispo de Cambrai, Louis de Berlaymont, formó un equipo de sacerdotes confesores-directores espirituales que se pusieron al servicio de la jovencita. Tal grupo estaba compuesto por el archidiácono Buisseret, el canónigo Nicolas Goubille, el cura Jacques Joly, el confesor Michel de Bavay, a los que más tarde se le sumaron el decano Holonius, el canónigo Mainsent y sor Barbe Dervillers, única acompañante femenina (Buisseret, 1586, ff. 3v, 5r, 6r). Todos estos tenían la misión de instar a la monja a “creer de corazón y confesar de boca” todas las faltas que había cometido (Buisseret, 1586, f. 8r).¹²

11 El catecismo de Pedro Canisio SJ (1521-1597) utilizado para la reeducación cristiana de Jeanne Féry fue el *Catecismo para párvulos* o *Catecismo breve* (1558) que el sacerdote neerlandés escribió a pedido del emperador Fernando I.

12 Las traducciones de los fragmentos citados de la *Histoire admirable et véritable* de Jeanne Féry son de mi autoría.

En primer lugar, para arrepentirse de los horribles males que había perpetrado, Jeanne Féry tuvo que firmar un formulario redactado por el arzobispo frente a los confesores directores en donde dejaba atrás “los sectarismos, las herejías, las doctrinas falsas a las que había adherido, reconociendo que eran un error contrapuesto a la verdadera, sana y saludable doctrina” (Buisseret, 1586, f. 3v). De Berlaymont le ordenó, además, que escribiera el símbolo apostólico en francés, junto a su profesión de fe, y que las recitara a ambas todos los días (Buisseret, 1586, ff. 3v-4r). Incluso, al momento de la partida de Cornau, el diablo que había ocupado el rol de su padre que la había abandonado, la *Sœur Noire* había llegado a establecer un ficticio lazo de paternidad con el canónigo Mainsent (quien ocuparía el lugar de su padre) y con el arzobispo de Berlaymont (que pasó a ocupar el rol de abuelo de la joven) ambos encargados de su mejoría física y espiritual (Buisseret, 1586, f. 13r; f. 14r).

“Por la gracia Divina y la buena asistencia de los confesores”. La administración del sacramento del perdón en el caso de Jeanne Féry

La aplicación del sacramento de la penitencia aguardaba una trascendental importancia en el caso de Jeanne Féry. La administración de este paradigma del perdón que la divinidad había fijado para los humanos se volvía extremadamente necesario para la pecadora endemoniada. Así como la eucaristía y los exorcismos fueron fundamentales para que la monja desterrara de su humanidad a los entes diabólicos invasores, la aplicación del sacramento de la confesión fue la instancia imprescindible que ella necesitó para volver a ser aceptada dentro de la vida cristiana y los muros de la Iglesia católica. Era la institución eclesiástica quien debía condonar los males cometidos en tiempos pretéritos por la espiritada y eran los miembros masculinos del orden sagrado los únicos con la potestad suficiente para acometer tamaña tarea.

A lo largo de la *Histoire admirable* que nos cuenta los periplos vividos por Jeanne Féry podemos reconstruir la aplicación del paradigma de la absolución de pecados. Claro está, los pasos de este sacramento no están esquematizados de forma ordenada, por lo que será nuestra intención reconstruir, punto por punto, el camino que la monja realizó hasta obtener el perdón de sus faltas. Una lectura atenta de la fuente documental nos permite observar en una pequeña escala cómo se aplicaba este sacramento en el mundo católico postridentino. Dicha práctica era fundamental en el universo obediente a Roma de la temprana modernidad, máxime si se tiene en cuenta, tal como hemos explicado anteriormente, que fue uno de los puntos de debate más potentes enunciados por los miembros del bando protestante.

a) Examen de conciencia y contrición

Todo acto de confesión comienza por el examen de conciencia y la contrición por los males cometidos. En el particular caso de posesión de Jeanne Féry, podemos decir que la monja sometió a su alma a un profundo escrutinio justo después de la partida de Corneau, el diablo-padre que la habitaba desde temprana edad (Buisseret, 1586, f. 13r). Una vez efectivizado el éxodo de este maligno espíritu, la monja pudo reconocer cuándo comenzó su mal camino al lado de los demonios. Allí expresó que, a los cuatro años, luego de que su padre la maldijera, fue engañada e invadida por este demonio que pasó a ocupar un rol paternal en su vida. La seducción de esta criatura infernal abrió camino al establecimiento de un vínculo filial que ella mantendría durante toda su existencia con los malignos.

Teniendo en cuenta que una de las características centrales del examen de conciencia era el *racconto* de los errores que se cometieron en el pasado, cosa para la que el pecador debía hacer memoria, la declaración de Jeanne Féry al respecto es bastante asertiva:

Yo sé que debido a la maldición de mi padre he estado bajo el poder del diablo, y que fui seducida mediante su sugestión a la edad de cuatro años, presentándose este delante de mí como un bello hombre joven y preguntando para poder ser mi padre. Para ello me dio una manzana y pan blanco, lo cual me hizo feliz. Desde ese momento y en adelante, lo tuve siempre por padre, debido a los dulces que él me traía, algo que siguió haciendo siempre de esa forma, hasta que tuve doce años. Junto a él vino otro más que también me sirvió cuando era pequeña, y este me garantizó que no sentiría dolor cuando recibiera las golpizas que él me daría (Buisseret, 1586, f. 34v).

Frente al arzobispo y al canónigo Mainsent, su “abuelo” y su “padre” espiritual respectivamente, sor Jeanne realizó la contrición y “renunció de buen corazón y para siempre a su padre Corneau”, quedando así en un estado de “verdadera simpleza como un niño” (Buisseret, 1586, ff. 13r-v). Reconoció así la perniciosa influencia que los malignos habían tenido en su vida y renunció a la paternidad demoníaca que la tutelaba, a pesar de quedar en un estado de infantilidad. Unos días después, Santa María Magdalena le entregó una esquila en la que aprobaba la filiación de la joven con los sacerdotes.

b) Confesión

La recuperación de la claridad mental y la destreza corporal de Jeanne Féry luego del abandono de Cornau se dio por medio de la bendición arzobispal. Louis de Berlaymont ayudó a la endemoniada a recuperar su capacidad de hablar y su motricidad, devolviéndola así a la plenitud de sus facultades (Buisseret, 1586, f. 16r). El recobro de sus fuerzas le sirvió para llevar adelante el segundo paso del camino al perdón: confesarse frente a los sacerdotes. El 18 de noviembre de 1584, luego de recibir el libre uso de su cuerpo y mente, realizó la primera confesión, respondiendo “sobre sus acciones del pasado” a las “interrogaciones del señor arzobispo y el canónigo Mainsent” y contando, como era costumbre, con la protección y acompañamiento de Santa María Magdalena (Buisseret, 1586, f. 16v). Al día siguiente, la endemoniada hizo un nuevo pedido.

Respondiendo [a los sacerdotes] que lo que ella necesitaba (antes de que expiraran los ocho días de su liberación de la posesión de los diablos) era hacer una confesión para repetir nuevamente todos los pecados que ella le había confesado [a los preladados] el día anterior y específicamente hacerlo frente al señor arzobispo, porque era este a quien debía responder a conciencia delante de Dios (Buisseret, 1586, ff. 16v-17r).

El pedido de la monja llamaba la atención. El día posterior a su confesión se presentó ante los preladados para volver a someterse al sacramento del perdón. La razón por la que ella hizo esto fue la de profundizar y explayarse mejor en su relato frente a los confesores. Penetrando aún más en su conciencia, Jeanne Féry necesitó asistir nuevamente al confesionario y contar frente a los guías de almas que la institución eclesiástica había designado las muchas ofensas del pasado cometidas que solo ella conocía. Es interesante notar que tanto el arzobispo como el canónigo a cargo de la joven a menudo se mostraban confundidos (y hasta perplejos) por las historias que la confesada les contaba. El caso de la espiritada estaba repleto de puntos oscuros de difícil comprensión, y el desconcierto de los sacerdotes quedaba manifiesto. Para evitar que esto volviera a suceder al realizarse la nueva confesión, la endemoniada le dijo a la máxima autoridad diocesana que el archidiácono Buisseret “tiene escrito,

dictados directamente de mi boca, los discursos de los acontecimientos de mi vida y resumidos los puntos principales de mi conciencia», que estos podían ser leídos frente a de Berlaymont y que ella misma podría girarlos en las partes que no se comprendieran bien (Buisseret, 1586, f. 17r).

Desde el 19 hasta el 21 de noviembre de 1584, Jeanne Féry se sometió a un agudo y profundo escrutinio que dio por confesión. Durante esos días escuchó los puntos principales que había dictado sobre su caso y, para ello, fue necesario distribuir las jornadas en varias sesiones debido a su cansancio y debilidad. El 21 por la noche terminó su confesión y, tal como veremos más adelante, se le brindó la sacramental absolución (Buisseret, 1586, f. 17r).

Una mirada atenta a los acontecimientos antes relatados nos permite afirmar que a Jeanne Féry se le administraron dos modelos diferentes de confesión. Por un lado, la confesión auricular secreta del día 18 de noviembre en la que contó oralmente, en presencia de los sacerdotes y respetándose el sigilo sacramental, los pecados que antaño había cometido. En segundo lugar, una confesión que comenzó el 19 de noviembre y se extendió hasta dos días después en donde se utilizó la lectura y explicación de un escrito de vida y obra dictado por la monja a sus confesores. De la primera confesión a la segunda, podemos notar un desplazamiento de la oralidad a la escritura en la administración del sacramento.

El 18 de noviembre, Jeanne Féry realizó una clásica confesión auricular privada, praxis sacramental estipulada como dogma en el IV Lateranense y reafirmada en Trento. Ahora bien, la exposición de pecados posterior, con sus tres días de duración, se trató de un tipo específico de confesión, denominada confesión general. Era una particular forma de ejercitación de la penitencia que se había vuelto muy común en el universo católico postridentino de la temprana-modernidad.

Algunas características peculiares de este tipo de confesión tienen que ver con su profundidad y el tiempo que se precisa para llevarla a cabo, además de su finalidad. La confesión general que exponía el penitente frente a los sacerdotes tenía un nivel inusitado de detalle, incomparable con la rutina propia de la auricular secreta. Aunque Jeanne Féry la hizo en tres días –recordemos que tenía un plazo muy acotado de pausa de los embates demoníacos– solía ser una práctica que llevaba entre siete y nueve días. La búsqueda del pecador no era solamente el recibimiento del perdón sino que, además, lo animaba la idea de realizar un verdadero progreso espiritual en el que se abandonara una vida anterior repleta de pecado y se avanzara a una vida devota. Al practicar la confesión general, el cristiano buscaba regenerar y refundar su alma, convertirse en una nueva persona interiormente y reafirmar su compromiso con la fe católica (O'Malley, 1995, pp. 175-176). El penitente solía presentar a los asistentes espirituales que le administraban el sacramento del perdón un compendio ordenado de todos los errores que recordaba haber cometido en su pasado, buscando así recibir una enmienda por parte de los sacerdotes y la institución. Según Moshe Sluhovsky (2013, pp. 41-43), la confesión general abonaba a alcanzar un grado muy elevado de conocimiento del “yo” en el penitente, significando su praxis un verdadero proceso de interiorización individual orientado a la autoconciencia y a la autotransformación de la subjetividad en relación con el orden trascendente y con el perdón que este daba a la humanidad a través de la Iglesia. El examen de conciencia realizado por el cristiano se traducía, a menudo, en la formalización por escrito de todos los errores que el penitente había cometido desde que tenía recuerdos. Usando una escala temporal para ordenar los tiempos de sus yerros, el cristiano que practicaba dicha confesión sobrepasaba la esfera de la oralidad y materializaba, por medio de la escritura, los pecados de antaño.

Aunque existen registros de que se practicaba en la Edad Media, la confesión general tomó un novedoso impulso en el siglo XVI –época de querellas confesionales– al ser ejercitada y recomendada por el fundador de la Sociedad de Jesús, Iñigo de Loyola, y luego por sus seguidores, alcanzando así una popularidad inmensa y extendiéndose en escala temporal por toda la temprana modernidad (Maher, 2000, pp. 186-192). Pero no solo los Jesuitas la ejercitaron, sino que otras personalidades del periodo –figuras reconocidas como Teresa de Ávila, María de la Encarnación y Jeanne des Anges (entre otras)– la practicaron.

La fuente documental que nos relata el caso de la monja Féry no menciona por nombre en ningún momento a esta innovadora práctica de la confesión. Sin embargo, tenemos indicios muy potentes que nos permiten llegar a la conclusión de que la endemoniada practicó una confesión general. En primer lugar, la extensión de su confesión. A pesar de no durar entre siete y nueve días, Jeanne se sometió a un interrogatorio profundo durante tres jornadas frente a la escrutadora mirada de sus confesores, quienes le hicieron preguntas profundas y cuestionamientos. En segundo lugar, la dinámica de la confesión que pasó de una exposición oral-auricular a una práctica de lectura minuciosa frente al jefe de la arquidiócesis. Por otra parte, porque fue una confesión de ocultamiento y de revisión al mismo tiempo, en tanto la endemoniada les contó a los sacerdotes los abominables errores que había cometido en el pasado y a su vez revisó los acontecimientos de su vida con el fin de obtener el perdón y una regeneración espiritual.

Aunque los discursos de los hechos de su vida, junto a los pactos diabólicos que estableció con el diablo, fueron quemados en el fuego luego de la absolución de la rebelde espiritada, podemos aseverar que parte de esa textualidad incinerada fue la base organizativa del discurso autobiográfico que Féry escribió sobre su posesión y que se encuentra en las páginas finales de la *Histoire admirable*. El esbozo de sus recuerdos de vida se centra en los innumbrables y blasfemos pecados en los que incurrió desde su niñez hasta su adultez. Además, el pronombre “yo” es central en todo el escrito. Por su parte, el evento inicial del relato es el momento en el que fue invadida por los demonios, el germen de toda su conducta pecaminosa. Esta sección de sus memorias es una verdadera confesión pública de los males realizados. Según se nos menciona en la fuente documental, fue redactada por expreso pedido de Santa María Magdalena y bajo la aprobación de los sacerdotes para evitar que las habladoras sobre su caso se propagaran y se alteraran o falsearan.

c) *Penitencia*

Aunque Jeanne Féry recibió la sacramental absolución de todos sus pecados la noche del 21 de noviembre de 1584 por medio del arzobispo, lo cierto es que esto no la dejó exenta de la penitencia por sus errores. En su caso, la reparación no se daría solamente por medio de la realización de reiteradas acciones devotas como la oración, los ayunos, el recitado del Ave María o el Padre Nuestro, entre otras pías actividades cristianas, sino que la divinidad tenía otros planes para ella. Debía, a manera de satisfacción, realizar todavía dos cosas más: soportar durante un año la obsesión diabólica de las entidades preternaturales malignas y retirarse a la vivienda del arzobispo de Berlaymont en donde sería reeducada en el cristianismo (Buisseret, 1586, f. 15r, f. 17v).

Aunque su posesión ya había concluido en términos formales, la monja tenía que purificar su cuerpo y mente aguantando fielmente los embates de los malignos que ya no manipulaban su humanidad, sino que la atacaban desde afuera. La obsesión diabólica era un estado espiritual alterado en el cual los demonios asedian, vejan, torturan, lastiman, lesionan y apalean a un sujeto en particular, siempre realizando

estas acciones desde la exterioridad de dicha persona y contando con la permisión divina, en muchos de los casos, con el fin de purificarlos (Bonino, 2007, p. 207).

Respecto a la otra acción para efectivizar la remisión de sus pecados, la obsesa debía mudarse a la vivienda arzobispal fuera de la casa conventual. Tanto la joven como sor Barbe Dervillers tenían que ser alimentadas en términos físicos por su “abuelo” el arzobispo, quien además debía impartir enseñanza a Jeanne Féry en términos espirituales. Una de las razones existentes para la relocalización de la pecadora era la mencionada reeducación cristiana; la otra era que sus antiguas herejías y actitudes irreligiosas no fueran conocidas ni hicieran mella en el resto de los miembros del claustro, sean estos monjas o plebanos menores (Buisseret, 1586, f. 23r).

El estado de Jeanne Féry se mantendría en obsesión diabólica solo si se cumplían a rajatabla los tiempos y las estipulaciones que la divinidad había prefijado para la reparación de sus errores. Y justamente eso fue lo que no se hizo. El arzobispo de Berlaymont se llevó a su casa a la joven desde la última semana de noviembre de 1584 –luego de la absolución– hasta el 5 de enero de 1585, momento en el que la reenvió al convento (Buisseret, 1586, ff. 18r-v). La razón de esta abrupta remisión al claustro se explicaba muy fácilmente: las maledicciones populares y murmuraciones no cesaban desde el mismo instante en el que la figura religiosa más importante de la región alojaba en su casa a una jovencita de veinticinco años y a su guardiana. La devolución al convento implicaba un incumplimiento de lo ordenado por Santa María Magdalena y por esa razón, los demonios vuelven a invadirla, retrotrayéndose su estado a posesión de nuevo (Buisseret, 1586, f. 19v).

Por tal razón, el 8 de enero es retirada nuevamente de la casa de las *Sœurs Noires* y llevada a la morada arzobispal. Allí, los demonios siguieron atacándola y las habladerías no cesaban. El 10 de mayo, de Berlaymont la devuelve con las restantes monjas y, ni bien puso un pie en el convento, “fue poseída de nuevo, con una brutalidad nunca vista” (Buisseret, 1586, f. 24v).

El tercero y último desplazamiento a la vivienda de Louis de Berlaymont se dio entre mediados de mayo y el 26 de agosto de 1585. Desde ese momento, el arzobispo y el archidíacono se encargaron de seguir al pie de la letra los pasos estipulados por Santa María Magdalena y, por tal razón, la salud de la joven mejoró notablemente, recibiendo así, a fines de agosto, la permisión divina de volver al claustro. Una vez devuelta, tendrían que seguir manteniendo cuidados especiales. En primer lugar, no tenía que ser puesta de inmediato al lado de sus hermanas y, además, debía estar tranquila en una habitación espaciosa aparte de todas las monjas (Buisseret, 1586, f. 27r). Al principio, estas estipulaciones tampoco fueron seguidas con rigor y los demonios la volvieron a atacar, por lo que Mainsent se hizo cargo de la situación y ordenó todo de acuerdo con lo establecido por la visitante espiritual de Jeanne Féry (Buisseret, 1586, f. 28r.).

Con el reingreso a la vida conventual, la penitencia de la joven estaba muy avanzada. A pesar de que algunos ataques diabólicos persistieron de forma esporádica, ella pudo hacerles frente. A fines de noviembre, cumpliéndose un año de la carga de satisfacción divinamente impuesta, tuvo el combate final con los demonios poseedores a los que, por fin y de una buena vez, logró vencer para siempre (Buisseret, 1581, f. 31v).

d) Absolución

El sacramento de la reconciliación encuentra su último paso en la absolución de los pecados estipulada por el sacerdote. En el caso de Jeanne, esto sucedió al momento de terminar su confesión general. Recordemos que, al llegar las once y media de la

noche del día 21 de noviembre de 1584 –el último día de tregua en la que era libre del influjo de los malignos– “mostrando gran signo de arrepentimiento, y expulsando de sus ojos abundantes lágrimas, recibió del señor arzobispo la plena absolución” (Buisseret, 1586, f. 17r).

Es bueno destacar que, a pesar de que la absolución se diera de forma inmediata, Jeanne Féry debía atravesar un momento de purificación espiritual muy profundo que era el soportar su obsesión diabólica y la relocalización en la vivienda arzobispal durante un año, tal como ya hemos visto. Más allá de este periodo de saneamiento de su alma, ella contaba con el perdón divino para enfrentar a los demonios que la asediaban y la invadían. Una muestra de ello es la respuesta que les da durante un exorcismo:

La totalidad del lugar se llenó de una infinidad de diablos repletos de rabia y furia. Y estos le dijeron a la monja, “¿ahora es visible que el poder que nosotros tenemos sobre ti puede ser aquí ejecutado, y que los pactos que crees que están rotos todavía nos sirven contra ti?”. Ante tales dichos, el cuerpo de la monja se apoderó de susto y sufrió temblores, y tuvo todos esos sentimientos que soportaba en sus trances y que le hacían sentir una agonía de muerte. Y les respondió en voz alta “malvados, ustedes mienten” durante varias veces. Y tal respuesta fue oída por la totalidad de la asamblea que, no obstante, no podía oír la voz de los diablos, voz que solo era conocida por ella. Los diablos agregaron: “si no nos crees sobre esta cuestión, todavía tenemos algo con lo que acusarte, a saber, que, luego de que seas librada de la posesión, todavía tenemos cincuenta cosas consentidas [por ti] para nosotros y que tales consentimientos son tan grandes que hacen que tú aún estés bajo nuestro poder”. A lo cual ella respondió “ustedes mienten, ustedes no conocen nada y saben que esos pecados han sido perdonados y abolidos por la sacramental absolución” (Buisseret, 1586, ff. 30v-31r).

El perdón divino era fundamental para que Jeanne soportara ese tiempo de purificación. Teniendo en cuenta que los incumplimientos del arzobispo se tradujeron en nuevas posesiones, era indispensable que ella se aferrara a la absolución de sus yerros. A pesar de estar bajo ataques que se tornaban insostenibles, la joven siempre contaba con “la infinita bondad de nuestro Dios, la protección de Santa María Magdalena y los remedios eclesiásticos” (Buisseret, 1586, f. 21r). El resarcimiento de su estado frente a la Providencia sirvió específicamente para contrarrestar la agresión de los demonios. Algo importante a remarcar es que la aplicación del sacramento del perdón no daba por terminada su posesión –efecto que sí causaban la eucaristía y los exorcismos– pero sí servía para que la joven encontrara su justificación frente a Dios y pudiera resistir a los malignos. Más allá de sus terribles acciones del pasado, la divinidad había perdonado y condonado sus males para siempre.

El evento base que hizo posible la sacramental absolución de Féry fue el sacrificio crístico, esa “satisfacción que Jesús hizo en la cruz” (Buisseret, 1586, f. 31r), y la única institución en la tierra que tenía la potestad de administrar este divino perdón era la Iglesia Católica. Eso lo reconocía ella misma al reflexionar sobre su estado y decir:

Ahí es donde estaría ahora [en el abismo] si Dios, por su bondad, no hubiera tenido misericordia de mí, permitiendo que yo fuera atendida y ayudada por medio del poder que Él dio a su Iglesia. Así que aquí están los pactos que hice con esos malvados diablos, acuerdos que yo puse por escrito, los cuales por su propia malicia me han solicitado realmente y no por fantasías. Pero yo confesé que con mis propios miembros [del cuerpo] había hecho y ejercitado los pecados, y tuve que consentir y reconocer el enorme poder de Dios y de su Iglesia, poder por el cual se me ha retirado de este malvado y cruel cautiverio en el que toda la vida me tuvieron los demonios (Buisseret, 1586, ff. 47v-48r).

La absoluta liberación de los demonios y su reintegración completa a la vida cristiana solo fueron posibles por medio del accionar de los ministros de la institución eclesiástica, físicos representantes en la tierra de la inmaterial divinidad que habitaba en los cielos. Solo la Iglesia y sus miembros podían ayudarla a enmendar su pasado, manipulando y empleando con certeza y garantía el sacramento de la confesión. Si la eucaristía y los exorcismos devolvieron el pleno uso de su cuerpo a la endemoniada, la praxis de la confesión cumplió el objetivo de que sus errores fueran condonados y pudiera volver a la senda de la fe. Sin el arbitraje conciliatorio de los jerarquizados miembros del orden sagrado, comenzando por el arzobispo, siguiendo por el archidiacono y continuando con los decanos, canónigos, curas y confesores que acompañaron a la joven en sus horas más oscuras, nada de esto habría sido posible. La *Histoire admirable* de la joven devino en una empírica corroboración de la eximia capacidad que tenía la institución católica de guiar a sus fieles al camino de la salvación. Los sacerdotes, a lo largo del caso, acompañaron a la monja en todo el periplo que significó su proceso de regeneración espiritual. A decir de Jeanne:

Pero yo he sentido bien los méritos de la Iglesia triunfante (por la asistencia de los santos) y militante (por la presencia de sus reliquias y osamentas que me fueron aplicadas por el ministerio de los sacerdotes) por las que tantos diablos han sido atormentados grandemente y confundidos. Y las oraciones e intercesiones de ellos [los sacerdotes] quienes tenían el deber, por caridad, de rezar por mí siempre me ayudaban a obtener gran alivio y breve liberación. Y esto debe amonestar a todos los cristianos de verdad a hacer lo mismo por los que están en tales aflicciones (Buisseret, 1586, ff. 48v-49r).

El rol pastoral de los sacerdotes fue imprescindible para obtener la guía cristiana que le permitiera enmendar su vida en el más acá y para obtener el providencial perdón de Dios. Los acontecimientos de la *vita* de la endemoniada son clara muestra de ello. Por tal razón, al final de su autobiografía, la monja exhorta a todos los cristianos que, frente a cualquier dificultad que tengan en la vida, no duden en “refugiarse en los prelados y pastores de la Iglesia, médicos espirituales ordenados por Dios que dispensan los beneficios del sacramento de la reconciliación y la justificación” (Buisseret, 1586, f. 50r).

La práctica de la confesión, discutida por las iglesias reformadas, vivió en los territorios católicos temprano-modernos un novedoso ímpetu. La ejercitación del perdón sacramental administrado por la Iglesia y manipulado por los sacerdotes oficiaba como un visible marcador identitario de adhesión a la fe romana, al mismo tiempo que su eficacia y beneficio sobre los penitentes demostraba en el terreno de la experiencia práctica que la potencia institucional con la que la divinidad había munido a la institución eclesiástica seguía incólume.

La praxis del sacramento de la absolución tal como se manifiesta a lo largo de la *Histoire admirable* de Jeanne Féry es una demostración de todo esto. Una joven monja endemoniada y extremadamente pecadora era perdonada de todas las aberrantes acciones que en tiempo pretérito había realizado por medio del indulto sacramental que los miembros del orden sagrado le dispensaron. En un contexto agonal y de querrela religiosa, la representación de la sacramental absolución es clara y evidente, al ser el lenitivo eclesiástico por excelencia para dispensar y devolver a la verdadera fe a una blasfema irreligiosa.

La doble confesión (auricular y general) que sor Féry realizó, nos permite vislumbrar la importancia del sacramento de la penitencia en el mundo temprano-moderno en general y el contexto específico en el que ella vivía en particular. Lo reafirmado en

el Concilio de Trento (1545-1563) acerca de este signo de gracia divina derramado en el mundo de la materia quedaba manifestado de manera evidente en las vivencias de una contumaz transgresora.

Conclusión

La finalidad de este artículo fue presentar un análisis pormenorizado de la aplicación del sacramento de la confesión en el *affaire* posesorio de la monja Jeanne Féry. Tomando como marco contextual las controversias suscitadas alrededor de dicho sacramento durante el siglo XVI, se examinó la manera en que se administraron las prácticas del perdón y qué representaciones particulares se construyeron sobre este último. A partir de este análisis cabe concluir que el retorno de la endemoniada a la Iglesia se dio solamente por la ejecución del perdón sacramental, accionado e instrumentado por miembros de las jerarquías eclesiásticas.

La lectura de la *Histoire admirable* de François Buisseret nos deja en claro que todos los eventos del caso de Jeanne Féry constituyeron una verdadera narración panegírica a la potestad y autoridad de la Iglesia Católica postridentina. A lo largo de las páginas del relato, se reafirman todos y cada uno de los aspectos que los protestantes habían puesto en duda durante ese periodo. Se rescatan el potencial y los logros que la institución tiene para vencer a criaturas preternaturales malignas y para recuperar un alma repleta de pecado como la de monja. El rol de los sacerdotes como manipuladores y garantes de la eficacia de los sacramentos también queda empíricamente demostrado.

Por último, y no por ello menos importante, la absolución sacramental aplicada sobre Féry buscaba recordar que, sin importar qué pecados haya cometido alguien en el pasado, cualquiera podía recibir el sacramento de la penitencia y obtener el perdón de Dios a través de los sacerdotes y en el seno de la Iglesia. La efectividad demostrada del sacramento de la penitencia no solo respondía a las impugnaciones que los partidarios de las iglesias reformadas habían realizado sobre él, sino que además se instituía en una verdadera doctrina y praxis capaz de anular –para siempre– el pasado pecaminoso de los seres humanos.

Bibliografía

- » Arcuri, A. (2018). El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes. *Chronica Nova*, 44, 179-213.
- » Bireley, R. (1999). *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700*. Houndmills-London: Macmillan Education.
- » Bonino, S. T. (2007). *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*. Paris: Parole et Silence.
- » Bourneville, D. M. (1886). *La possession de Jeanne Féry, religieuse professe du convent des Sœurs Noires de la ville de Mons*. Paris: Progrès Médical/A. Delahaye et Lecrosnier.
- » Broedel, H. P. (2003). *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester-New York: Manchester University Press.
- » Brown, P. (2003). *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000* (10th anniversary rev. ed.). Oxford: Wiley-Blackwell.
- » Buisseret, F. (1586). *Histoire admirable et veritable des choses advenues à l'endroit d'une religieuse professe du couvent des soeurs 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*. Paris: Claude de Monstre-oeil.
- » Chartier, R. (1992). *El mundo como representación: estudios de historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- » Chave-Mahir, F. (2011). *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIV^e siècle)*. Turnhout: Brepols.
- » Contreras Gallego, M. (1998). La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico. *Gazeta de Antropología*, 14(8), 1-12.
- » Cottret, B. (2000). *Calvin: A Biography*. Edinburgh: T&T Clark.
- » de Blécourt, W. (2013). Sabbath Stories: Towards a New History of Witches' Assemblies. En B. P. Levack (Ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (84-101). Oxford: Oxford University Press.
- » de Boer, W. (2001). *The Conquest of the Soul: Confession and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden: Brill.
- » de Certeau, M. (1970). *La Possession de Loudun*. Paris: Julliard.
- » de Jong, M. (1992). Power and Humility in Carolingian Society: The Public Penance of Louis the Pious. *Early Medieval Europe*, 1, 29-52.
- » de Jong, M. (2000). Transformations of Penance. En F. Theuvs and J. L. Nelson (Eds.), *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages* (185-224). Leiden: Brill.
- » Delecourt, J. (1872). Buisseret, François. En L'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique (Pub.), *Nouvelle Biographie Nationale* (153-154). Bruxelles: H. Thiry Imprimeur-Éditeur.
- » Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón: Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial.
- » Devillers, L. (1874). *Notice sur le couvent des Soeurs Noires à Mons*. Mons: Imprimerie Dequesne-Masquillier.

- » Edwards, M. U. (1994). *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- » Ferber, S. (2004). *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. London: Routledge.
- » Ferber, S. (2006). Féry, Jeanne (1584). En R. Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition* (367-368). Santa Barbara: ABC-Clio.
- » Ferber, S. (2013). Demonic Possession, Exorcism, and Witchcraft. En B. P. Levack (Ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (573-595). Oxford: Oxford University Press.
- » Firey, A. (2008). Blushing before the Judge and Physician: Moral Arbitration in the Carolingian Empire. En A. Firey (Ed.), *A New History of Penance* (173-200). Leiden-Boston: Brill.
- » Garcia, C. M. (2021). La monja endemoniada y la eucaristía: prácticas y representaciones antisacramentales en la posesión de Jeanne Féry (Países Bajos españoles, 1584-1586). *MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna*, 8(15), 229-261.
- » Ginzburg, C. (2010). XV. Brujas y chamanes. En C. Ginzburg (Ed.), *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso y lo ficticio* (413-432). México: Fondo de Cultura Económica.
- » Ginzburg, C. (2013). Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today. *Cromohs. Cyber Review of Modern Historiography*, 18, 97-114.
- » González Polvillo, A. (2009). *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (siglos XV-XVIII)*. Huelva: Universidad de Huelva.
- » González Polvillo, A. (2010). *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España Moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- » Gordon, B. (2017). *John Calvin's Institutes of the Christian Religion: A Biography*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- » Graf, F. (2004). Confession, Secrecy, and Ancient Societies. En B. Luchesi and K. von Stuckrad (Eds.), *Religion im kulturellen Diskurs / Religion in Cultural Discourse* (267-269). Berlin-New York: De Gruyter.
- » Gregory, B. S. (2012). *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- » Haliczzer, S. (1996). *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- » Helm, P. (2008). *Calvin: A Guide for the Perplexed*. London-New York: T&T Clark.
- » Houdard, S. (2009). Une vie cachée chez les diables. L'irrégion de Jeanne Féry, ex-posédée et pseudo religieuse. *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 4, 1-17. <https://doi.org/10.4000/acrh.1227>
- » Introigne, M. (Trad.) (2016). *Satanism: A Social History*. Leiden: Brill.
- » Iogna-Prat, D. (2008). Topographies of Penance in the Latin West (c.800-c.1200). En A. Firey (Ed.), *A New History of Penance* (149-172). Leiden-Boston: Brill.
- » Kidder, A. S. (2010). *Making Confession, Hearing Confession: A History of the Cure of Souls*. Collegeville: Liturgical Press.
- » Krause, V. (2005). Confessional Fictions and Demonology in Renaissance France. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 35(2), 327-348.
- » Krause, V. (2015). *Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France*. New York: Cambridge University Press.

- » Kvalcova, A. (2019). *Listening and Knowledge in Reformation Europe (Hearing, Speaking and Remembering in Calvin's Geneva)*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- » Lea, H. C. (1896). *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and Absolution (Volume 1)*. Philadelphia: Lea Brothers & Co.
- » Levack, B. P. (2013). *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*. New Haven: Yale University Press.
- » Levering, M. (2011). *Predestination: Biblical and Theological Paths*. Oxford: Oxford University Press.
- » López de Ayala, D. I. (1785). *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento (traducido al español del texto original en latín)*. Madrid: Imprenta Real.
- » Maher, M. (2000). Confession and Consolation: The Society of Jesus and its Promotion of the General Confession. En K. Jackson Lualdi y A. T. Thayer (Eds.), *Penitence in the Age of Reformations (184-200)*. Aldershot: Ashgate.
- » Martínez Millán, J. y de Carlos Morales, C. J. (2011). *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Polifemo.
- » Meens, R. (2014). *Penance in Medieval Europe, 600-1200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Muir, E. (1997). *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » O'Callaghan, P. (2017). Luther and 'sola gratia': The Rapport Between Grace, Human Freedom, Good Works and Moral Life. *Scripta Theologica*, 49(1), 193-212.
- » O'Malley, J. (1995). *Los primeros Jesuitas*. Santander-Bilbao: Mensajero / Sal Terrae.
- » Parish, H. L. (2018). *A Short History of the Reformation*. London-New York: I. B. Tauris.
- » Po-Chia Hsia, R. (2010). *El mundo de la Renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal.
- » Prosperi, A. (1996). *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- » Rubin, M. (2004). *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- » Saak, E. L. (2017). *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Slenczka, N. (2014). Luther's Anthropology. En R. Kolb, I. Dingel y L. Batka (Eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology (212-232)*. Oxford: Oxford University Press.
- » Sluhovsky, M. (2007). *Believe not Every Spirit: Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- » Sluhovsky, M. (2013). General Confession and Self-Knowledge in Early Modern Catholicism. En A. Ben-Tov, Y. Deutsch y T. Herzig (Eds.), *Knowledge and Religion in Early Modern Europe (25-46)*. Leiden-Boston: Brill.
- » Soto Rábanos, J. M. (2006). Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana. *Hispania sacra*, 58(118), 411-447.
- » Steinmetz, D. C. (2010). *Calvin in Context*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- » Stephens, W. (2002). *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago: The University of Chicago Press.
- » Tappert, T. G., Pelikan, J., Fischer R. H. y Piepkorn A. C. (Eds.). (1959). *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Philadelphia: Fortress Press.

- » Tarantino, D. (2016). Confesión y sigilo sacramental en el Concilio Lateranense IV: de la normativa a la reflexión doctrinal. *Vergentis*, 3, 173-192.
- » Tentler, T. N. (1977). *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton University Press.
- » Vainio, O. P. (2008). *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*. Leiden and Boston: Brill.
- » Van der Hart, O., Lierens, R. y Goodwin, J. (1996). Jeanne Féry: A Sixteenth-Century Case of Dissociative Identity Disorder. *The Journal of Psychohistory*, 24(1), 18-35.
- » Verciani, L. (2001). *Le moi et ses diables: Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII e siècle*. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- » Vergotte, A. (1978). *Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris: Seuil.
- » Walter, P. (2015). Sacraments in the Council of Trent and Sixteenth-Century Catholic Theology. En H. Boersma y M. Levering (Eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology* (313-329). Oxford: Oxford University Press.
- » Wanegffelen, T. (1999). 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*, 1-53.
- » Zachman, R. C. (2004). Confession. En H. J. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism Volume 1* (811-813). New York-London: Routledge.