



Michel Foucault y la historia política de la verdad de  
las mujeres: el nacimiento de la víctima pura

Michael Foucault and the political history of women's  
truth: the birth of the pure victim

Senda Sferco

[0000-0001-9482-5801](tel:0000-0001-9482-5801)

Universidad de Buenos Aires

[senda.sferco@gmail.com](mailto:senda.sferco@gmail.com)

Recibido: 02/04/2024

Aceptado: 18/05/2024

Publicado: 30/06/2024

**Cita en APA:** Sferco, S. (2024). Michel Foucault y la historia política de la verdad de las mujeres: el nacimiento de la víctima pura. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 3(1), 47-67.



## Resumen

Los análisis de Foucault demuestran cómo en el corazón de las prácticas penitenciarias y de las técnicas de dirección de conciencia, aparece, a partir del siglo XVI el cuerpo de deseo y de placer. La “perturbación de la carne” será el nuevo objeto de conocimiento, dominio discursivo y campo de intervención para la intensificación tridentina del gobierno de las almas. También para el proceso de transferencia de saber y poder desde la Iglesia hacia otros dominios de la vida laica que asumirá hacia finales del siglo XVII la razón de Estado. En su archivo, el episodio de las posesiones de Loudun, abordado brevemente por el autor en 1974-5, permite entrever un rol específicamente otorgado a la experiencia de la carne del cuerpo de las mujeres: el de ser víctimas del deseo y carentes de voluntad para rebatirlo por sí mismas. Dicha posición las construye, también, como objeto de examen y sanción externa, sobre todo por parte del poder teológico, judicial y psiquiátrica. Este escrito se propone reconstruir estos análisis y sus fuentes históricas, buscando echar luz sobre una historia política de los cuerpos, y su coacción específica sobre el cuerpo y la acción de las mujeres, sin restituir por ello una dimensión identitaria sobre las mismas ajena al punto de vista del autor, sino procurando brindar elementos para una genealogía histórico-crítica de la historia política de la verdad de las mujeres.

**Palabras claves:** Deseo, subjetividad, poder, verdad, Foucault, posesas, mujeres.

## Abstract

Foucault's analyses show how, from the sixteenth century onwards, the body of desire and pleasure appears at the heart of penitentiary practices and techniques of conscience direction. The "disturbance of the flesh" will be the new object of knowledge, discursive domain and field of intervention for the Tridentine intensification of the government of souls. Also for the process of transfer of knowledge and power from the Church to other domains of secular life that will assume towards the end of the seventeenth century the reason of State. In his archive, the episode of the possessions of Loudun, approached briefly by the author in 1974, allows us to glimpse a role specifically given to the experience of the flesh of women's bodies: that of being victims of desire and lacking the will to refute it by themselves. Such a position also constructs them as objects of external examination and sanction, especially by the theological, judicial and psychiatric powers. This paper sets out to reconstruct these analyses and their historical sources, seeking to shed light on a political history of bodies and their specific coercion on women's actions, without, however,

**Keywords:** Desire, subjectivity, power, truth, Foucault, possessed, women

## Introducción

Iniciemos este escrito haciendo caso de una crítica. Sabido es que Michel Foucault no escribió sobre feminismo. Conocida es la acusación de “androcentrista” (Braidotti, 1991), es decir, de haber hecho de la sexualidad masculina la matriz de análisis del género y de la sexualidad en general, y de haber planteado una tarea genealógica que habría obviado sistemáticamente los aspectos específicos de las relaciones entre saber y poder que han sido históricamente ejercidos sobre las mujeres (Heckman, 1996; Federici, 2016; Scaserra, 2018). Se ha dicho que sus estudios gravitan alrededor de una noción de sujeto universal que, incluso si es sometido a crítica<sup>1</sup>, marca los límites de los enunciados que lo representan y la tarea genealógica constituyente de la historicidad que lo define. Podría decirse, con dureza, que el examen crítico de la historicidad de la experiencia registrada por Foucault, antes que una perspectiva disruptiva respecto del sujeto, dice más bien de una “voluntad de *no saber*<sup>2</sup> acerca de las mujeres” (Fuss, 1989, 107). Las condiciones de posibilidad de la experiencia de éstas, en efecto, o a quienes quiera indicar su apelación de género, se hallan históricamente implicadas, entre tantos otros, en ordenes discursivos particularmente orientados a dar forma y a fijar sus conductas a una representación determinada.

Lo cierto es que resulta necesario tener en cuenta que Foucault buscó desfalcarse continuamente toda especificidad identitaria, sea esta de género, política, moral o histórica (Butler, 1990; Rago, 2010; Raffin, 2008; Vignale, 2021). No fue partidario de las reivindicaciones que se hicieron en su nombre, tampoco de las que enarbolaron sus banderas de liberación en razón de sus motivaciones. La crítica a la identidad, ciertamente, se imbrica en una interpelación a las representaciones antropológicas del sujeto, que Foucault sostiene desde muy temprano.<sup>3</sup> Sin embargo, un hilo rojo que ata a la relación entre experiencia y verdad atraviesa su obra, y puede brindar pistas para abordar críticamente la especificidad de las relaciones de saber y de poder que históricamente modelaron y veridiccionaron -si se me permite la expresión- cierto “arte de gobierno del género”. Quiero decir, el examen de las dinámicas de poder que, mediante diversos dispositivos, conducen una voluntad de saber específicamente “femenina”, definiéndola como objeto de estudio, campo de análisis y gestión de gobierno.<sup>4</sup> En efecto, si junto al autor entendemos que es en las condiciones de posibilidad de una historicidad concreta

---

<sup>1</sup> En el sentido de la crítica antropológica que plantea a lo largo de toda su obra, célebremente conocida en las páginas, especialmente las últimas de *Les Mots et les choses. Une Archéologie des Sciences humaines*, de 1966, donde el hombre aparece sumido en el sueño antropológico que lo sitúa como fundamento de sí mismo en una duplicación empírico trascendental; o en la formulaciones metodológicas explicitadas en *L'Archéologie du Savoir*, de 1969, donde este a priori antropológico es definitivamente subsumido a la crítica histórica que comportan los enunciados, y estos a una experiencia siempre historizada, sentando las bases para lo que muy pronto el autor elaborará en términos de genealogía.

<sup>2</sup> El señalado es mío.

<sup>3</sup> La tópica de la crítica a la representación antropológica del hombre como *sujeto de* (saber, historia, poder, sexualidad, deseo, etcétera), en verdad, recorre toda su obra, desde el temprano curso *La Question Anthropologique*, de 1954-5 donde, entre otros, es puesto en discusión el sujeto *de la* historia, hasta sus últimos escritos donde dicho sujeto es convocado a un trabajo de elaboración de sí mismo con los otros, como instancia amplificatoria de prácticas de libertad políticamente resistentes. Al respecto Cf. XXXX, 2023; Castro, 2023; López, 2023.

<sup>4</sup> Reduzco aquí el arco de reconocimiento del “género” a la apelación sexo-genérica “mujeres” en tanto son ellas las señaladas por el episodio histórico que abordaré más adelante: el de “Las Posesas de Loudun”, a mediados del siglo XVII en Francia.

donde es preciso situar el orden del discurso que conduce la reproducción de sentido de determinados códigos de conducta, el registro histórico de un archivo que señala y se dirige a “las mujeres” resulta un aporte considerable en varios sentidos: tanto para el estudio de las experiencias en las que estos discursos tuvieron emergencia, como para registrar e inteligir las luchas entre saber y poder mediante las cuales fueron nominando y sosteniendo su experiencia a lo largo del tiempo. Comenzar identificando cuál es el orden del discurso abocado a darle consistencia -a punto tal de que su “verdad” perdure incluso hasta nuestro presente como invariante histórica- es, recordemos, la pregunta de inicio de una genealogía (Foucault, 1971, 2014). Incorporar al análisis una voluntad de saber dirigida específicamente a las mujeres, como parte de la historia de la conducción de sentido y de captura de los cuerpos, requiere entonces no perder de vista la tarea genealógica, es decir: abordar dichas experiencias a partir de sus relaciones de fuerza específicas, en su emergencia histórica concreta y en los eslabonamientos, solapamientos y jerarquías que va produciendo la polivalencia de su combate. Se trata de abrir el registro de la experiencia a un modo ampliado de comprender la constitución histórica de la verdad, como una práctica de captura y también, como una política de disputa y elaboración de resistencias que podrían llamarse, por qué no, “feministas”.

Para ello es preciso tener presente que, más que proponer un estudio de identidades que permanecería atado, por sujeción o desujeción, a los cánones epistémicos de un sujeto antropológico y al modus operandi del poder soberano, el interés de Foucault se dirige, sistemáticamente, a examinar los mecanismos que históricamente constituyeron las condiciones de posibilidad de los modos de subjetivación del sujeto moderno. Dicho proyecto involucra una relación con la verdad, movilizadora de una voluntad de saber que disputa, continuamente, poder. En el material de sus propios archivos, encontramos algunos registros, menores y poco tratados por las investigaciones secundarias de la obra de Foucault, que pueden aportar complejidad a una analítica capaz de incorporar a la relación entre experiencia y verdad la pregunta por la voluntad de saber de las mujeres. El caso de las posesiones que tienen lugar en Loudun, pequeña ciudad de Francia, en el siglo XVII -tratado específica, aunque brevemente por Foucault en el curso dictado en el Collège de France en 1974-5- *Los Anormales [Les Anormaux]*<sup>5</sup> será puesto a funcionar en ese sentido. Pero antes de abocarnos a la reconstrucción histórica y análisis crítico del caso y su efecto a nivel de la experiencia, situemos su examen precisando el campo de inquietudes foucaultianas que entienden la importancia de incorporar dicho episodio a su archivo.

## Gobernar la carne

Desde los años 1980 explícitamente, como expone en sus cursos *El Gobierno de los vivos [Le Gouvernement des Vivants]*, de 1980 y en *Subjetividad y Verdad [Subjectivité et Vérité]*, de 1981, en el volumen II de *Historia de la Sexualidad. El Uso de los placeres [Histoire de la Sexualité. L'Usage des plaisirs]*, de 1983, sus estudios incorporan al análisis la dimensión del gobierno, entendiendo por este una relación amplia, sea del individuo en inquietud consigo mismo o a la que implica la tarea de dirigir un colectivo. Se trata de un dominio político, que suma un vértice a la imbricada trama entre saber, poder y verdad. Resulta necesario, entonces,

---

<sup>5</sup> También refiere, aunque mucho más brevemente a este tema, en el artículo «Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle», *Médecine de France*, no 200, 1er trimestre 1969, pp. 121-128. *Dits et Écrits*, tome I texte n°62.

recabar cuáles fueron los modos de conducción de conductas que se propusieron -y en qué nombre- gobernar por mor de verdad, y qué modos de subjetivación tomaron densidad en dicha experiencia y cuáles quedaron solapados. No se trata de concebir un vehículo de elaboración único, coincidente con la historia, la ciencia o la ideología<sup>6</sup>, sino de situar el análisis en el registro heterogéneo de las condiciones de posibilidad donde dichas dinámicas efectivamente elaboran su experiencia. Como explícitamente plantea desde los años 1970<sup>7</sup>, Foucault propone situarse cada vez en una historicidad concreta, para no perder de vista el registro conflictual de las relaciones de fuerza que componen la complejidad de la relación entre verdad y experiencia. En su análisis, es posible dar cuenta, a partir de allí, de las luchas específicas que resultaron decisivas a la hora de redirigir y consolidar el vínculo entre poder, saber y verdad, calibrando su impacto a nivel subjetivo. Ahora bien, en esta dinámica constante de reposicionamiento historizado y crítico del vínculo entre verdad y experiencia, no todo es captura y sofocamiento, incluso si la relación de poder es siempre desigual. En su movilidad y en las distintas estrategias que dichas relaciones de fuerza van planteando, siempre hay una polivalencia táctica capaz de habilitar, también, la posibilidad de contraconductas y de resistencias.

Centrado en el problema del gobierno y de la subjetividad, Foucault delinea genealogías -de la moral, del sujeto, de la ética<sup>8</sup>- atentas a relevar, en diversos focos de experiencia, la dinámica de relaciones de fuerza que conducen prácticas y discursos de verdad. Dichos estudios requieren, a ojos de Foucault, la consideración de un zócalo nuevo, cabal en la implementación de los modos de gobierno característicos del sujeto moderno: el Cristianismo. Se trata de una antesala histórica laxa respecto de la Modernidad que va desde los primeros padres de la Iglesia en los siglos I y II, pasa por Agustín en el siglo V, y continúa con las contra-reformas que siguen al Concilio de Trento hacia finales del siglo XVI. Se trata de un corte histórico cuyas correlaciones permiten a Foucault trazar el ancho umbral de la naciente razón de Estado. El rasgo característico advertido por el autor atañe a una mutación que impacta a nivel de la subjetividad. En efecto, los modos de relación entre poder y verdad parecen regirse por nuevo tipo de experiencia. Esta es, la de “la carne”.

---

<sup>6</sup> Tengamos en cuenta que, unido a su proyecto de someter a crítica toda antropología, y ejercer la crítica de los universales, Foucault interpela la imbricación entre sujeto e historia, sujeto y ciencia, sujeto e ideología, tanto como las escisiones entre estos diferentes dominios. Planteando un abordaje historizado, atento a reconstruir las condiciones de posibilidad sobre las que se erige, cada vez, dicho sujeto, y dicho campo, Foucault retoma los tópicos de sus maestros para distanciarse de ellos, Althusser, Canguilhem y Hegel.

<sup>7</sup> Cf. El curso *Les Leçons sur la Volonté de savoir*, dictado en Collège de France entre 1970-1, Gallimard, 2011, especialmente “La leçon sur Nietzsche” pp. 195-213; el célebre artículo en homenaje a Jean Hyppolite “Nietzsche, La Genealogie, L’Histoire”, PUF, Paris, 1971, pp. 145-172, y las Conferencias impartidas en Rio de Janeiro, Brasil, en 1973, *A verdade e as formas jurídicas*, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978.

<sup>8</sup> Foucault refiere al proyecto “en curso” acerca de “una genealogía de la ética” en la entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow, publicada originalmente en inglés (1983, p. 229-52) y luego reelaborada en su versión francesa “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” (1994, t. 4, p. 609-31). Foucault identifica tres líneas de análisis para el trabajo de genealogización de la Modernidad que ocupa sus estudios desde 1961: el de nuestras relaciones con la verdad, el de nuestras relaciones con el campo del poder y el de nuestra relación con la moral que nos permite configurarnos como sujetos éticos (Foucault, 1994, t. 4, p. 618). Asimismo, en las Conferencias de Dartmouth en 1980, se propone estudiar “la constitución del sujeto a lo largo de la historia que dio emergencia a la concepción moderna de sujeto” (Foucault, 2016, p. 41). El planteo de una genealogía del sujeto de deseo, como ya he desarrollado en otros escritos (XXX), se articula a la tríada verdad-poder-moral que impulsa la genealogía de la ética dando elaboración a la apuesta política que ocupa manifiestamente el último período de trabajos de Foucault.

De proveniencia latina (*sarx*, carne)<sup>9</sup>, esta nueva unidad emerge en la Época clásica, siglos XVI y XVII, como un objeto privilegiado que atraviesa varios campos de saber (religioso, médico, filosófico, jurídico) y sirve de soporte a diversas artes de gobierno (confesional, salvacionista, criminológico). La reiterada preocupación por regular la concupiscencia de los monjes y también de la de los civiles, habría producido una doble alianza entre poder religioso y poder jurídico, tan fértil que de ella resulta la creación del sujeto de deseo y del sujeto jurídico que llega hasta nuestros días (Foucault, 2018; Sferco, 2021). Se trata de un modo de conducción de la subjetividad profundamente arraigado en nuestra cultura, al punto de seguir ostentando un estatuto de verdad en nuestro presente. En efecto, como advierte Foucault en 1981, no habría hoy modo de constituirnos como sujetos sin pasar, obligatoriamente, por la pregunta acerca de “¿qué deseo?” (Foucault, 2014: 17), y ello es prueba de la permeabilidad que una veridicción puede tener a lo largo de siglos, sin cuestionar su presupuesto. Según explica el análisis histórico de Foucault, este modo de conducir y de verbalizar la relación entre subjetividad y verdad de procedencia religiosa, es replicada por el poder jurídico y más adelante, también por el poder psiquiátrico. El análisis que presento aquí aborda parte del proceso de conformación de esta relación de obediencia que, como veremos, atañe especialmente una voluntad de gobierno de las mujeres.

En efecto, como ya había anticipado en 1976, en su célebre tomo I de *La Historia de la sexualidad. La Voluntad de saber*, el Cristianismo presta a la razón de Estado una relación de gobierno que hace del sujeto un mero “animal de confesión” [*une “bête d’aveux”*] (1976:80). Su voluntad depende del juicio de un maestro de conciencia, que le dice cuál es su verdad. El sujeto, pasivizado, no ha de elaborar una verdad propia. Su discurso ya no le pertenece. Solo presta el cuerpo para servirle de soporte. O mejor dicho: dispone su “carne” a una veridicción externa. Se trata de una carne trémula, que no puede sino sufrir la involuntaria voluntad de la libido, razón por la cual su interioridad debe ser gobernada desde una exterioridad tercera.

Según la hipótesis de Foucault, junto con la universalización y progresiva laicización de los cánones religiosos, la experiencia de la carne esboza en filigrana la subjetividad del sujeto moderno (Foucault, 2014, 2018). También su estatuto borrego: por la vía de la libidinización de la carne, la suya, pierde dominio sobre de verdad de sí mismo. El estatuto jurídico de su voluntad depende de una gestión que el individuo ya no puede veridiconar por su cuenta, debe *dejarse conducir* por un maestro de conciencia, por un juez -más tarde, incluso, por un psiquiatra. Nace entonces, para Foucault, el sujeto de deseo y el sujeto jurídico, pero notablemente también el sujeto “víctima” (1999: 296). Este viene caracterizado por una voluntad pasivizada al extremo y, curiosamente, no emerge en un cuerpo cualquiera en Occidente. Como veremos en lo que sigue, y según el redoble del estudio foucaultiano que plantea nuestra hipótesis de lectura, la “víctima pura” nace, en la carne de las mujeres.

---

<sup>9</sup> Es preciso tener en cuenta que la experiencia de la “carne”, “sarx” en griego, no nombra exactamente al sexo: se opone a espíritu y se refiere tanto al cuerpo como a la naturaleza humana después del pecado original (Cf. Casiano, 1872 [416]).



## Las posesas de Loudun

En los estudios que ocupan el curso dictado en 1974-5 en el Collège de France, intitulado *Los Anormales [Les Anormaux]*, especialmente en la clase del 26 de febrero de 1975, Foucault se dedica al análisis de un episodio muy curioso de la historia de Francia: los fenómenos de posesión que tienen lugar en Loudun en un convento de monjas ursulinas en la primera mitad del siglo XVII. Se trata de un suceso altamente documentado en su momento por la Iglesia católica, juristas, médicos e historiadores, y si bien Foucault en este curso no repone sus fuentes, estas están actualmente disponibles en los archivos de la Bibliothèque Nationale de France y en el Hospicio de Salpêtrière. El escritor Aldous Huxley, el filósofo-historiador Michel De Certeau y más recientemente, el filósofo foucaultiano Frédéric Gros, realizaron sendas interpretaciones de este hecho místico y enigmático.

Por eso, antes de ir al análisis de Foucault empecemos por reconstruir los hechos, o mejor dicho, su relato. ¿Qué fue lo que sucedió en Loudun?

Empecemos con una reconstrucción del contexto: luego de las guerras contra los protestantes hugonotes fue necesario reforzar la presencia del catolicismo en algunas regiones de Francia. En 1626, en Loudun, ciudad próspera a 300 kilómetros al suroeste de París, por orden del rey Luis XIII y del Cardenal Richelieu, fue fundado un convento de monjas ursulinas. En el convento moraban 17 religiosas, muy jóvenes. Una de ellas, protagonista de este hecho, Jeanne de Belcier, provenía de una familia de la baja nobleza de Poitou. Con solo 27 años, devino Jeanne des Anges, madre superiora del convento. Como veremos en lo que sigue, con su cuerpo pequeño y encorvado a causa de una enfermedad que había padecido de niña, en Loudun, la joven Jeanne se encontrará con Dios y también con el Diablo.

El párroco Urbain Grandier es otro de los protagonistas de esta historia, quien en 1617 había llegado a Loudun para dirigir una parroquia. Cuentan los archivos que fue un cura joven, elegante, culto, atractivo, dotado de una gran capacidad de oratoria y bastante poca castidad. Sus sermones dejaban extasiadas a las damas de la ciudad, que competían por atraerlo a sus reuniones sociales, tenerlo como confesor o, incluso, como amante. Es el caso de Felipa Trincant, hija del procurador fiscal, a quien deja embarazada, o de Madeleine de Brou, con quien Grandier “se casa” en una ceremonia clandestina en la que hizo, a la vez, el papel de novio y de sacerdote. Estas prácticas, que probablemente hubiesen resultado poco decorosas pero no inconcebibles en el catolicismo previo al Concilio de Trento (1545-1563), ya no contaban con la misma flexibilidad eclesiástica a partir de la exigencia moral sancionada por la contra-reforma en las primeras décadas del siglo XVII. En 1630, Grandier es acusado, arrestado y juzgado por estos hechos, aunque gracias a apoyos influyentes al interior de una Iglesia todavía en transición, al año siguiente pudo retornar a Loudun.

Otro de los personajes que tuvieron parte en esta escena fue Richelieu, mano derecha del rey Luis XIII de Francia. Entre las medidas políticas tendientes a la unificación del Estado luego de las guerras con los protestantes, el influyente cardenal se había abocado a derribar las murallas de las ciudades para evitar la posibilidad de nuevas rebeliones por parte de los hugonotes. Conocido fue el éxito de su asedio a La Rochelle, en 1628-9, a la

que siguió Loudun en 1632. Grandier organizó una defensa de la ciudad sublevándose contra la orden de Richelieu, y quedó definitivamente<sup>10</sup> señalado como enemigo interno.

Eran, estos años, tiempos de pestes reiteradas. La fiebre bubónica y la neumonía habían arrasado la región desde las últimas décadas. En 1632, las muertes en la ciudad se contaban por decenas. Loudun se había convertido en un paisaje gris y pestilente, cargado de hambruna. Las monjas ursulinas, reclusas en su convento, no veían a nadie; tampoco pudieron confesarse durante meses.

Una vez finalizada la cuarentena, Sor Jeanne des Anges convocó a Grandier para ocupar el puesto de cura confesor de las ursulinas, pero éste no quiso corresponder el ofrecimiento. En su lugar acudió el viejo cura Mignon, quien, por su parte, poco simpatizaba con el joven párroco.

Su llegada pareció coincidir con una serie de extraños sucesos en el convento. Por la noche, las monjas creían ver fantasmas que entraban por las ventanas o a través de las paredes, y escuchaban ruidos de cadenas moviéndose. Algunas decían haber visto una bola negra que cruzaba el refectorio y un extraño hombre de espaldas. Cuenta Sor Jeanne des Anges, en su *Autobiografía*, que una noche el diablo la visitó en su cama, bajo la forma de una sombra que iba a invadiendo su cuerpo con sensaciones confusas. Tuvo certeza de su visita, porque al despertar encontró un ramo de rosas en su tocador, con el que se pinchó la mano. Desde ese momento, ella primero, y luego las otras reclusas, fueron entrando una a una en trance. En sus jadeos, todas pronunciaban: “Grandier, ¡Grandier!”.

Así inicia el relato de la posesión en Loudun. Es la narración de una novela romántica -explica Michel De Certeau- que podría haber sido escrita tranquilamente en el siglo XIX. Había ocurrido, años antes, entre 1609 y 1611 un episodio de posesión similar en un convento de Aix-en-Provence<sup>11</sup>, donde el diablo había sido responsable por la vía de un párroco malvado de provocar delirios poco probos en las monjas. Gaufridi encontró su final en un juicio inquisitorio que lo llevó a la hoguera. Esta historia había recorrido toda Francia, animando fábulas y representaciones populares, brindando una suerte de canevas para la *commedia dell arte* (De Certeau, 2012 [1970], 17) que tiene lugar ahora en Loudun.

Pero este episodio del sur de Francia aún quedaba lejos de Paris. Loudun no sólo es una localidad que queda a algunas horas de trayecto respecto de la capital real, sino que era un objetivo estratégico para los intereses de la corona, y para los propios intereses de su cardenal Richelieu<sup>12</sup>. Además, la característica en el convento de las ursulinas es que la

---

<sup>10</sup> Cuentan los archivos que este episodio despierta, entre Richelieu y Grandier, una vieja tirria de sus tiempos de novicios, según la cual en 1618, Grandier había escrito un discurso sarcástico acerca del Cardenal Richelieu (Cf. Alexandre Dumas [1840], *Urbain Grandier and the Devils of Loudun*, Borgo Press, 2009).

<sup>11</sup> Las posesiones de Aix-en-Provence tuvieron lugar a principios del siglo XVII. En él se vieron involucrados Louis Gaufridi, monje benedictino de la Abadía de San Víctor de Marsella y párroco de Accoules, y las monjas Ursulinas de Aix-en-Provence, entre ellas las hermanas Madeleine de Demandolx de la Palud y Louise Capeau, quienes declararon haber sido hechizadas por el monje. Pese a contar con importantes apoyos, como el de los arzobispos de Aviñón y Aix-en-Provence, Gaufridi fue condenado por brujería y quemado en la hoguera el 30 de abril de 1611.

<sup>12</sup> Dando cuenta del cruce de archivos que emerge en los análisis convocados por las problematizaciones de Foucault, es interesante tener en cuenta que en las clases del 11 de enero y del 8 de marzo de 1978, correspondientes al curso *Seguridad, Territorio, Población* [*Sécurité, Territoire, Population*], dictado en 1977-1978 en el Collège de France, Foucault refiere a los planes de Richelieu hacia mediados del siglo XVII, consistentes



posesión “prende” [*mord*] en la carne de una autoridad: la madre superiora, enfatizando el carácter de conducción de conductas que inicia este acontecimiento. Jeanne des Anges estuvo presa de sensaciones irrefrenables, espasmos, placeres, estremecimientos. Primeramente, fue dentro de su habitación donde ocurrió la escena de juicio. Allí había sido convocado el representante del tribunal eclesiástico, Laubardemont, para comenzar el exorcismo. Pero rápidamente, la posesión no hizo más que extenderse, contagiando a las otras religiosas, desquiciando el orden interno del convento. Las reclusas tomaron los otros dormitorios, los pasillos, la nave, la capilla. Cuentan los relatos de los archivos que las jóvenes posesas, sin aparente dominio de sí mismas, retorcían sus cuerpos y convulsionaban repentinamente. El espectáculo poco decoroso de su placer inquietaba y llegó a movilizar a multitudes de curiosos: hacia 1633, las poseídas de Loudun ya conformaban un espectáculo público que convocaba jueces y magistrados, médicos, teólogos, sabios, artistas, gente del burgo. Exorcistas e inquisitorios son encargados de demostrar la autenticidad de la posesión y de expulsar el demonio de sus cuerpos.

La experimentación “científica” señalaba que para atestiguar de la presencia del diablo era preciso que las poseídas se expresen verbalmente, e incluso que lo hagan en latín, una lengua extranjera a las religiosas, siendo que sólo los curas saben hablarla<sup>13</sup>. Sin embargo, aun no sabiéndolo, las poseídas de Loudun gritaban en idioma bíblico, ese mismo hablado por Dios y por el Diablo. En su trance ellas hablan, o mejor dicho *son habladas* a través de una lengua que no conocen; luego olvidarán todo lo que hayan dicho. La presencia del diablo pareciera incrustar dentro de ellas una relación de extranjería: una lengua otra las posee; es una lengua inconsciente. A través de ella se produce un desdoblamiento, que la mirada racional y experimental del siglo XVII reconoce e intenta auscultar, según la cual *yo es otro*, trazando el locus de una interioridad que puede ser indagada, interpretada y conducida (brindando, como anticipamos, la instancia basal del arte de gobierno moderno).

Pero sigamos con los procedimientos que el saber científico certificaba como tal en sus exámenes. Luego de la primera constatación, vinculada al lenguaje y a la expresión, se abría lugar a la implementación de un largo método experimental que acompañaba, paso a paso, la ceremonia de expulsión de los demonios. La presencia del Diablo en el cuerpo dejaba como testimonio marcas, zonas de insensibilidad, y una tecnología de la tortura podía entonces acompañar la investigación. Era preciso demostrar la autenticidad de la posesión, reforzar el poder de verdad de la Iglesia. La inquisitoria, incluso dolorosa, era legítima ya que era urgente identificar, objetivar, clasificar y detener los movimientos del diablo en el cuerpo. Entendamos, ciertamente, que apresarlos no era tarea fácil ya que, en su incitación espasmódica de la carne, el diablo simula y engaña, agita y esconde; su poder radica, efectivamente, en travestir siempre infinitamente su forma. De este modo, tanto por la vía del Diablo, como por la de las inquisitorias, el cuerpo deviene sede de otro lenguaje,

---

en construir una ciudad “disciplinaria”, con una cuadrícula de “simetrías y disimetrías bien calculadas” (2004: 35) para asegurar el arte de gobierno. A escasos 19km de la Loudun, en 1631, el cardenal construye una ciudad con su nombre, Richelieu, aun hoy reconocida por ser una obra maestra urbanística, precuela del tipo de planificación urbana que tendrá lugar luego en las grandes ciudades, a mediados del siglo XVIII.

<sup>13</sup> El latín, pero también el griego, o el hebreo; las lenguas bíblicas por las que Dios expresa sus escrituras, es también la que el diablo toma para sí.

no intelectual. La carne propicia la materia para conformar un gran sistema de gestos que se combinan unos con otros creando un lenguaje. Desde sus inicios, el objeto del interrogatorio judicial moderno se compone de esta panoplia. Construye un «yo» mediante una serie de gestos sucesivos, que serializa y ordena en un relato. En su procedencia, su vocabulario no es discursivo sino corporal. Está compuesto por transpiraciones, espasmos, rigideces, posturas, fluidos. Por eso el orden discursivo de los jueces, exorcistas y teólogos es tan extranjero a las reclusas como la lengua bíblica que sale de sus bocas y que éstos sí comprenden e interpretan. El lenguaje de las posesas, entonces, queda, en la experiencia de su emergencia, fuera de la representación.

En una de estas inquisitorias, luego de expulsar varios demonios, en mayo de 1634, Juana reveló que fue Grandier quien había embrujado a las religiosas enviándoles un ramo de rosas endemoniado. Mignon y Richelieu, finalmente, contaron así con el dato que buscaban. Una acusación de hechicería investida por la autoridad de la madre superiora podía llevar a Grandier directamente a la hoguera. El tribunal, entonces, imputó al seductor párroco cinco marcas en su cuerpo, prueba de su pacto con el diablo. Dichos supuestos puntos de insensibilidad -repartidos en la espalda, nalgas y testículos-, brindaron el fundamento para hacer del cuerpo de Grandier el objeto de una espantosa tortura. Cuentan los archivos que luego el párroco fue arrastrado, con las piernas trizadas, al palacio de Justicia a confesar su culpa, aunque nunca lo hizo (Cf. Huxley, 1952). Sus últimas palabras reafirmaron su amor a Dios, pidiendo perdón para quienes no podían entenderlo.

Pero a pesar de la celebrada muerte del cura-diablo, los episodios de posesión prosiguieron un tiempo más. Recién en el año 1635 Jeanne des Anges expulsó el último demonio. Lejos de haber sido sancionada, ella fue santificada. Recorrió toda Francia exhibiendo los estigmas que los demonios dejaron en su cuerpo. Fue incluso invitada a asistir al parto de Luis XIV, nacimiento considerado un milagro luego de dieciséis años de estéril matrimonio entre Luis XIII y Ana de Austria. Loudun resulta así un episodio misterioso de la historia de Francia, pero cabal para el proceso de integración y subsunción de la Iglesia católica a la Razón de Estado moderna.

## El teatro de la verdad del deseo

En el análisis de Foucault, las Posesas de Loudun brindan el relato y la dramaturgia para la elaboración de un “teatro de la verdad” (1994b III: 571). Al igual que el descuartizamiento de Damians al inicio de *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* [*Surveiller et Punir. Naissance de la prison*], de 1975, por ejemplo, es una escena que permite a Foucault adentrar la profundidad del análisis que le interesa: dar cuenta del proceso a través del cual diversos saberes y poderes (eclesiástico, monárquico, médico, jurídico, místico) van siendo convocados para otorgar estatuto de verdad a cierta realidad. Es un problema recurrente en la episteme clásica de finales de los siglos XVI y XVII cuyo examen tanto interesa a Foucault ya que delimita el umbral del saber moderno. Las posesiones de Loudun, en este sentido, son contemporáneas de las Meditaciones de Descartes -para quien la facultad de pensar se antepone al problema de la realidad-, de la gramática de Port Royal

-que hace una *mathesis* del verbo divino-, y de *La lección de anatomía* de Rembrandt, donde tímidamente el saber médico comienza a echar luz sobre el cuerpo vedado por la religión.

Loudun emerge en su análisis (como dijimos, mayormente en la clase del 26 de febrero de 1975 del curso sobre *Los Anormales*), como una experiencia pivote en materia de tecnología de poder (1999: 188). Bisagra entre dos lógicas que hacen a la relación entre poder y sexualidad, el dispositivo de alianza -que sancionaba los actos oprobiosos- y el de la pena -que judicializa la intención-, Loudun es una experiencia clave para la convalidación de la codificación de la carne y de la confesión como técnicas de gobierno de la razón de Estado. Este nuevo procedimiento de examen exige obediencia a dos reglas: exhaustividad, según la cual es preciso *decir todo* al maestro de conciencia, y exclusividad, según la cual la confesión es correlativa a un largo silencio. En efecto,

Desde su aparición como objeto de un discurso analítico infinito y de una vigilancia constante, la carne está ligada, a la vez, a la puesta en marcha de un procedimiento de examen completo y a la puesta en marcha de una regla de silencio conexas. Es preciso decirlo todo, pero hay que decirlo solo aquí y a nadie más que a él. No puede decirse más que en la confesión, dentro del acto de penitencia. (Foucault, 1999: 188)<sup>14</sup>.

El gobierno de las almas del Concilio de Trento, en este sentido, produce un desplazamiento en relación al objeto de juicio, que resulta fundamental para las mutaciones de la historia del vínculo entre saber jurídico, verdad y subjetividad: en lugar de juzgar únicamente el accionar del individuo en relación a su voluntad pecaminosa, introduce una dimensión carnal *involuntaria*, afín a las voluptuosidades y equívocos del deseo. El eje de la pena se halla ahora dirigido hacia lo que puede ser pensado, concebido, *deseado*. Esta operación, iniciada en la teología agustiniana, es retomada en los albores del siglo XVII y consiste en calificar primero al cuerpo como *carne* (*sarx* en su etimología latina), para luego descalificarlo como *deseante*.

La carne es lo que se nombra, la carne es de lo que se habla, la carne es lo que se dice. La sexualidad es, esencialmente, en el siglo XVII (y lo continuará siendo en el siglo XVIII y XIX), no lo que se hace, sino lo que se confiesa: es para poder confesarla en buenas condiciones que se debe, además, hacerla callar en todas las otras. (Foucault, 1999: 189)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Mi traducción. En el original: “Depuis son apparition comme objet d’un discours analytique infini et d’une surveillance constante, la chair est liée, à la fois, à la mise en place d’une procédure d’examen complet et à la mise en place d’une règle de silence connexe. Il faut tout dire, mais il ne faut dire qu’ici et à lui. Il ne faut le dire que dans le confessionnal, à l’intérieur de l’acte de pénitence...” (Foucault, 1999: 188).

<sup>15</sup> Mi traducción. En el original: “La chair est ce qu’on nomme, la chair est ce dont on parle, la chair est ce qu’on dit. La sexualité est essentiellement, au XVIIe siècle (et elle le sera encore au XVIIIe et au XIXe siècle), non pas ce qu’on fait, mais ce qu’on avoue: c’est pour pouvoir l’avouer dans de bonnes conditions que l’on doit, de plus, la taire dans toutes les autres. (Foucault, 1999: 189).

Se trata de un cambio de escala cuya importancia amerita ser subrayada, ya que esta culpabilización del cuerpo a través de la carne habilita “al mismo tiempo, una posibilidad de discurso y de investigación analítica del cuerpo” (Foucault 1999 : 188)<sup>16</sup>.

En las largas inquisiciones mencionadas en relación a las poseídas, por ejemplo, podemos ver que en lugar de identificar y juzgar al cuerpo de individuo y de dar sanción a su buena o mala voluntad, los jueces tratan de decodificar qué dice “la carne”. En esta suerte de materia libidinal involuntaria se elabora y circula un lenguaje gestual, no verbal que, sin embargo, las instituciones dicen comprender y buscan poner en discurso a través de un largos e intrincados procesos experimentales. Es un vocabulario corporal “pre-disciplinario”, por así decirlo: está hecho de transpiraciones, espasmos, rigideces, posturas, jadeos. No obedece el orden de la serie sino el del capcioso azar. Cuando habla, pronuncia palabras extranjeras que solo jueces, exorcistas y teólogos reconocen. Foucault demuestra cómo el saber jurídico, exegético y médico interpretan y clasifican esta panoplia de titilaciones en un orden discursivo. Un sistema de nomenclaturas permite fijar el carácter aleatorio de estas manifestaciones en un cuadro causal: los gestos devienen signos componedores de series, los balbuceos cadenas lógicas de lenguaje y la materialidad de la carne síntoma de una idea pecaminosa a ser aislada y reconducida. Así se construye el “yo”, objeto del juicio, que de ahora en más siempre será culpable o víctima de haber deseado. Esta es la sujeción primera necesaria para la delegación de gobierno pastoral que tomará el Estado de la Iglesia.

En su hipótesis histórica, Foucault entiende que el proceso de objetivación, control y criminalización del cuerpo deseante fue lento, sutil, y tuvo comienzo en las capas más altas de la población. Emerge dentro de los seminarios, los conventos, y desde allí alcanza a las poblaciones a través de diversos mecanismos “laicos” que elaborará más tarde la razón de Estado.

Para ilustrar dicha mutación, el filósofo estudia los documentos históricos y se apoya en los análisis de Michel De Certeau, publicados en 1969 y 1970. Aquí resulta interesante destacar el modo peculiar en que la Iglesia ha controlado y sancionado el poder: la diferencia entre lo actuado en relación a las grandes epidemias de brujería que se desarrollan desde el siglo XV hasta comienzos del siglo XVII y los mecanismos de control y sanción que se implementan, en cambio, con las grandes olas de posesión que se desarrollan desde finales del siglo XVI hasta inicios del siglo XVIII (Cf. 1999, 190). En efecto, si bien ambas son experiencias que para Foucault es preciso situar dentro de las consecuencias generales de la cristianización, brujas y posesas comportan, cada una, una serie de efectos singulares que reposan sobre mecanismos propios que ameritan un análisis comparativo, incluso si insisten en sancionar la conducta de las mujeres.

La brujería, para empezar, tiene la característica de ser un fenómeno periférico. Las brujas emergen “allí donde la cristianización todavía no mordió” (1999: 190)<sup>17</sup> y persisten formas de culto milenario que obstaculizan y resisten su pregnancia. En razón de ello la

---

<sup>16</sup> Mi traducción. En el original: “en même temps une possibilité de discours et d’investigation analytique du corps” (Foucault, 1999: 188).

<sup>17</sup> Mi traducción. En el original: “Là où la christianisation n’avait pas encore mordu” (Foucault, 1999: 190).

brujería fue codificada, resignificada, juzgada, quemada, destruida, por los mecanismos de la Inquisición. Se trata de un fenómeno, explica Foucault, que se sitúa en las fronteras exteriores de la cristianización (Cf. 1999: 190), y también en los bordes de las urbanizaciones: las brujas viven escondidas en el bosque, o en las montañas cerca del mar. Son objeto de denuncia. La bruja es la paria del pueblo, la mala cristiana (Cf. 1999: 191)<sup>18</sup>. La mujer que *decidió hacer* el mal.

Las posesiones que tienen lugar desde finales del siglo XVI, en cambio, no son fronteras respecto del proceso de cristianización. Se trata, más bien, de un efecto interior -señala Foucault- que busca inscribir, tan profundamente como le sea posible, una nueva economía del cuerpo, del discurso y del poder de autoridad. Busca crear y legitimar, como decíamos, un nuevo dominio, el de la carne, junto con un nuevo orden discursivo y jurídico. A diferencia de la bruja, la poseída no es denunciada por un vecino, sino que es la devota que confiesa y sigue la regla de la exhaustividad y la exclusividad con su maestro de conciencia. Es la mujer que confiesa, que *se confiesa* espontáneamente. Puede hacerlo sin mayores consecuencias ya que, a diferencia de la bruja, su decisión de pactar con el diablo no fue voluntaria; ella *no hizo nada*. Tampoco es la mujer campesina. Es la mujer de la ciudad. La religiosa. No vive en una cueva en el bosque sino en un convento.

El caso de Jeanne des Anges, además, demuestra que tiene autoridad. No es cualquier hermana, sino la madre superiora, la directora espiritual del convento. Está investida de poder y *conduce* un trance colectivo. No se trata entonces de un personaje marginal, insiste Foucault, sino central en la nueva tecnología de saber y de poder con la que se arman las contra-reformas del catolicismo.

La brujería aparece en los límites exteriores del cristianismo. La posesión aparece en el fuero interno, allí donde el cristianismo trata de incrustar sus mecanismos de poder y de control, allí donde trata de imponer sus obligaciones discursivas, en el cuerpo mismo de los individuos. Es allí, en el mismo momento en el que intenta hacer funcionar los mecanismos de control y de discurso individualizantes y obligatorios, que aparece la posesión.” (Foucault, 1999: 191)<sup>19</sup>

En su teatro de la verdad, entonces, brujas y posesas arman escenas distintas. Siguiendo los análisis de De Certeau -que este proseguirá en su notable libro acerca de la fábula mística<sup>20</sup>-, Foucault explica que la brujería compone una escena dual, caracterizada por el diablo y por la bruja, directamente replicable en la vieja forma del tribunal inquisitorio y la acusada. En la posesión, en cambio, el juicio ocurre por vinculación entre tres términos que pueden ser triangulizados al infinito: el maestro de conciencia, en un extremo; en el otro los jueces, médicos y exorcistas; en un tercero la poseída. El diablo, con su capacidad de travestismo, es quien recorre los diferentes lados de este triángulo y va desdoblado el papel de cada uno según sea necesario a las disputas de poder del momento. Así, del lado

<sup>18</sup> Mi traducción. En el original: “La sorcière est la mauvaise chrétienne”. (Foucault, 1999:191).

<sup>19</sup> Mi traducción. En el original: “La sorcellerie apparaît aux limites extérieures du christianisme. La possession apparaît au foyer intérieur, là où le christianisme essaye d’enfoncer ses mécanismes de pouvoir et de contrôle, là où il essaye d’enfoncer ses obligations discursives, dans le corps même des individus. C’est là, au moment où il essaye de faire fonctionner des mécanismes de contrôle et de discours individualisants et obligatoires, qu’apparaît la possession.” (Foucault, 1999:191).

<sup>20</sup> Cf. De Certeau, M. (1982). *La fable mystique*. Gallimard.

del acusado, el maestro de conciencia bueno deviene malo (el caso de Grandier es muy gráfico); del lado del tribunal, exorcistas, médicos y jueces disputan cuál de sus saberes es el que tiene más fuerza; del lado de las poseídas, la aparente culpa de pecado las convierte en *víctimas*.

En efecto, ellas no son, como las brujas, incriminadas por haber pactado con el diablo, o por haber intercambiado superpoderes a cambio de ofrecérselos en la cama. Las posesas son las víctimas puras; se hallan, sin elegirlo, *involuntariamente* bajo el poder del diablo.

La carne es el elemento trémulo, titilante, de esta tentación irrefrenable que las hace objeto de examen y control. Las posesas ponen el cuerpo para recibir y resistir, en nombre de Dios, la embestida del diablo. “En ella(s) se cruzarán entonces los efectos maléficos del demonio, y luego los efectos benéficos de las protecciones divinas o sacerdotales que invocará” (1999:193)<sup>21</sup>.

Excusada de tener autonomía, la poseída es objeto de posesión de un tercero que usa su carne para hacer el mal y también de un tercero que la salva. Otros actúan siempre en lugar suyo. La poseída no tiene voluntad, ni decisión. Se halla, sin quererlo ni tenerlo, bajo el poder del deseo. ¿Cómo podría no convocarse saber y poder al rescate de las mujeres? La experimentación científica se da cita y legitimidad para interpretar y clasificar las ocurrencias de la carne en sus cuerpos.

En la mirada inquisitoria, el cuerpo único de la bruja, activo, culpable, es multiplicado ahora en una somática infinita de relaciones de tensión y resistencia abocados a constatar la absoluta *falta de voluntad* de la poseída. Para ello, parece necesario deshacerse del cuerpo como unidad pecaminosa; “volatilizarlo” -insiste Foucault (1999: 193)-, pulverizado en una multiplicidad de potencias que se enfrentan las unas a las otras, que acechan su unidad. Su identidad deviene un soma espasmódico, el teatro de un combate de fuerzas entre el bien y el mal. El mal deviene astuto, radical en su accionar fantasmal y azaroso. La penetración del deseo no es estable, por eso es preciso tratarla como una invasión insidiosa, cada vez más internamente profundizada, carnal, venérea; eso hace el diablo en el cuerpo.

De tal modo que el desafío teológico-jurídico ya no radica en deliberar cuál es la condena inquisitoria, al menos no únicamente: más bien ha de abocarse a sostener el debate acerca de cómo interpretar el juego infinito del azar, la mimesis y la sustitución por las que el diablo *se comunica* desde la carne. Así tal vez podrá “salvar” la voluntad virginal de las reclusas. De esta manera, el bucle de la representación se abre a una interpretación infinita:

Al cuerpo de la religiosa va a sustituirse el cuerpo del diablo. En el momento en el que la religiosa, buscando un apoyo en el exterior, abre la boca para recibir la

---

<sup>21</sup> Mi traducción. En el texto original: “En elle(s) vont se croiser alors les effets maléfiques du démon, et puis les effets bénéfiques des protections divines ou sacerdotales auxquelles elle va faire appel.” (Foucault, 1999:193).



ostia, bruscamente el diablo se sustituye a esta, o uno de sus diablos, es Balzebuh (Foucault, 1999: 195)<sup>22</sup>

Sin embargo, la poseída resiste, es víctima y heroína a la vez. Foucault resalta este aspecto. En efecto, si el cuerpo de las brujas se caracterizaba por la capacidad voluntaria de usar sus superpoderes -volar, hacerse invisible o cambiar de forma-, el de la poseída, en cambio, aparece como un cuerpo-fortaleza asediado, valorado por resistir con todas las fuerzas la diabólica embestida libidinal. Es un fuerte que no tiene paz, que resiste desafiando toda moral y costumbre la batalla sin tregua del deseo involuntario. La voluntad de la poseída es una voluntad cargada de los equívocos del deseo. Es una voluntad involuntaria, *quiere y no quiere*. En la *Autobiografía* que escribe en 1642, luego de estos episodios, Jeanne des Anges cuenta “El diablo me engañaba a menudo a través de un pequeño asentimiento a las agitaciones y otras cosas extraordinarias que hacía en mi cuerpo.” Es el juego del placer, la forma equívoca del *non-refus*, de la *petite complaisance* (Cf. Gros, 2016).

Esta tremulidad se resuelve en el drama la posesión en un cuerpo que se agita, retuerce, grita orgasmos, espasmos, se rigidiza; incluso puede golpearse con extrema violencia. El elemento definitorio de este “teatro fisiológico-teológico” - al decir de Foucault (1999: 198)- es el *convulsivo*, y justificará la experimentación técnica de un conjunto de saberes cabales para el acompañamiento científico que precisa la naciente razón de Estado.

## Convulsivo/anticonvulsivo y su dinámica invariante histórica

Foucault se detendrá en el aspecto convulsivo, que ocupará largas páginas del citado curso a propósito de *Los Anormales*, y también de los cursos anteriores impartidos en el Collège de France (El Poder psiquiátrico, en 1973-4 [*Le Pouvoir psychiatrique*] y Teorías e instituciones penales, en 1972-3 [*Théories et institutions pénales*]). Sus análisis la caracterizan a la convulsión como una “noción araña”, en tanto, a partir de la experiencia de la carne en el campo religioso, permitirá reticular y veridccionar otros campos de saber y de poder en la historia que atraviesa desde el Renacimiento a la Modernidad, tomando el estatuto de “invariante histórica” (Cf. Foucault, 2014). Es decir, de un recurso interpretativo, de saber, cuya representación discursiva (científica, jurídica) le permite permanecer más o menos estable sea cual sea el campo de experiencias que diga inteligir. Así, dicho saber, sigue controlando la dirección de la voluntad indagatoria que asegura su poder.

Es preciso entender este hallazgo analítico foucaultiano en el doble arco de poder y de resistencia que habilita el análisis agonístico de sus genealogías. En este sentido, la convulsión, además de brindar el marco para el examen, control y sanción de la “perturbación carnal” [*le trouble charnel*], también resulta un problema para la religión católica. En efecto, el Concilio de Trento se había propuesto gobernar las almas a través de

---

<sup>22</sup> Mi traducción. En el original: “Au corps de la religieuse va se substituer le corps du diable. Au moment où la religieuse, cherchant un appui à l’extérieur, ouvre la bouche pour recevoir l’hostie, brusquement le diable se substitue à elle, ou un des diables, c’est Belzébuth.” (Foucault, 1999: 195).

una “gran cuadrícula discursiva” (1999, 202) examinadora de la carne, buscando evitar las consecuencias paroxísticas del cuerpo que expresaban las posesas:

Penetrar la carne, hacerla pasar por el filtro del discurso exhaustivo y el examen permanente; someterla, en consecuencia, en cada detalle a un poder exclusivo; entonces, mantener siempre la exacta dirección de la carne, poseerla a nivel de la dirección, pero evitando a cualquier precio esta sustracción, esta evasión, esta fuga, este contra-poder que es la posesión. Poseer la dirección de la carne sin que el cuerpo objete a esta dirección ese fenómeno de resistencia que constituye la posesión.” (Foucault, 1999: 202)

Puede decirse entonces, desde la amenaza convulsiva, que las posesiones son “efectos-resistencia”, instancias de grito de una libido que se haya reclusa y que la Iglesia quiere gestionar y gestionar desde un poder único. La Contrarreforma católica en el siglo XVII en la que tiene lugar el fenómeno de Loudun precisa contener esta resistencia del cuerpo y a la vez reforzar un modo de veridicción jurídico y discursivo como forma de salida de la crisis. La convulsión aparece, visiblemente, como *manifestación de una verdad de los cuerpos* que implosiona el orden del discurso racionado entre silencio y palabra y, ciertamente, en gran parte la experiencia de las posesiones puede ser analizada como efecto-resistencia de un cuerpo al que el poder pastoral y su orden jurídico-discursivo han privado de placer. Ahora bien, según la lectura histórica que estamos reconstruyendo aquí a la par de los análisis presentados por Foucault en el curso sobre *Los Anormales*, el episodio de las poseídas, si bien manifiesta una resistencia, ostenta, más bien el estatuto de una “contra-conducta”, también en sentido foucaultiano. Es decir, de una conducta de resistencia que ve reconducida su fuga hacia una consolidación del orden dominante (Cf. Foucault, 2004). La Iglesia Católica, en este sentido, no se verá debilitada, al menos no enteramente, ya que redigirá su poder de hegemonía de la mano de la razón de Estado. Richelieu, Luis XIII y su milagroso delfín, junto a Sor Anne des Anges ya incorporada a la corte, dan cuenta, en este sentido, de una dominación sólida, capaz de reconducir, cada vez, la voluntad de saber para no ceder su poder. Ahora será el Estado, en la figura de un soberano con poder divino, quien administrará las instituciones convulsivas (asilos, colegios, hospitales), a las que Foucault dedica las investigaciones de sus cursos de inicios de los años 1970.

Si, como explica De Certeau, “una crisis diabólica tiene la doble significación de develar el desequilibrio de una cultura y acelerar el proceso de su mutación” (1969: 17)<sup>23</sup>, la preocupación tridentina se dirigirá, entonces, a mejorar su estrategia. ¿Cómo gobernar la carne sin dejarse tomar por la trampa de las convulsiones? (Cf. Foucault, 1999: 202), será la pregunta-problema que, hacia adentro de la Iglesia organizará el debate a propósito de la sexualidad, el cuerpo y la carne desde el siglo XVII.

Según el análisis de Foucault, la Iglesia dará respuesta a esta preocupación a través de tres ajustes -en verdad, un moderador interno y dos transferencias de saber y de poder-, que el autor denomina “anticonvulsivos” y mencionamos brevemente:

---

<sup>23</sup> Mi traducción. En el texto original: “la crise diabolique a la double signification de dévoiler le déséquilibre d’une culture et d’accélérer le processus de sa mutation” (De Certeau, 1969 :17).

El primero, el moderador interno, que consiste en realizar un ajuste a la regla de exhaustividad de la práctica confesional. El requerimiento de decirlo todo, de ahora en más, habrá de estar acompañado por una regla de discreción. Se impone un estilo a la forma de verbalización subjetiva. Además de exclusiva y exhaustiva, la confesión de ahora en más deberá ser breve, también lo más concisas posibles las preguntas del párroco, evitando incitar tanto como sea posible la contra-conductualidad del cuerpo. Ejemplo de ello es el manual de confesión *Methodus expeditae confessionis* que escribe Tamburini en la primera mitad del siglo XVII, y que persiste en nuestros días en los cuadernos de catecismo.

El segundo anticonvulsivo tiene que ver con una transferencia externa, según la cual la Iglesia va efectuando, progresivamente, un traspaso de poder al discurso médico. Desde la segunda mitad del siglo XVII, en efecto, la Iglesia -que hasta ahora había permitido que los médicos presenciaran como asistentes los exorcismos- comenzará a producir un trasvasamiento progresivo de poder hacia los discursos laicos de la medicina y de la naciente psiquiatría. A ellos les será brindada la convulsión como materia de análisis y experimentación. La anexación de la carne al campo de injerencia de la medicina permite que esta haga pie en el orden, hasta ahora religioso, de la sexualidad. Las perturbaciones de la carne contarán entonces con un nuevo mecanismo de control discursivo, que es el del poder médico primero y psiquiátrico después. La convulsión brinda el modelo para las primeras formas de neuropatología<sup>24</sup>. No en vano son los discípulos de Jean-Martin Charcot, Gabriel Legué y Gilles de la Tourette, quienes -en un manuscrito de 1885 “Soeur Jeanne des Anges, supérieure des Ursulines” guardado en la Biblioteca Diabólica de Salpêtrière- vinculan el episodio de posesión de Jeanne des Anges a la historia moderna de la histeria<sup>25</sup>. El vínculo entre histeria y posesión, en este sentido, comporta el doble carácter objetivador y contraconductual de la relación entre carne y cuerpo. Loudun es parte de la historia genealógica del síntoma histérico y del poder práctico, no teórico, de desfaltar una relación de representación entre lo visible y lo enunciable.

Mediante estas transferencias laicas veremos cómo la historia de las manifestaciones religiosas irá despegándose progresivamente del “problema” del cuerpo. A finales del siglo XVIII, por ejemplo, la virgen de Lourdes aparece, pero esta vez, en la pared. A distancia. Ya no roza la piel, ni precisa invadir la carne para veridiccionar su poder de gobierno. Loudun es la experiencia contraconductual que desemboca en el doble control de las almas y de las psiques de Lourdes y Salpêtrière.

---

<sup>24</sup> Explica Foucault en el curso de 1974-5 acerca de *Los Anormales*: “la vieja convulsión y todo el efecto de concupiscencia de la herencia cristiana aparecerá ahora como la liberación involuntaria de los automatismos. De golpe, ella va a constituir, con naturalidad, el modelo neurológico de la enfermedad mental”. (Foucault, 1999: 208). Mi traducción. En el original: “la vieille convulsion et tout l’effet de concupiscence de l’héritage chrétien va apparaître maintenant comme étant la libération involontaire des automatismes. Du coup, elle constituera tout naturellement le modèle neurologique de la maladie mentale.” (Foucault, 1999: 208).

<sup>25</sup> Según el análisis que vincula la larga historia de la confesión cristiana al crimen monstruoso, también abordado en entre otros en el curso citado sobre *Los Anormales*, Foucault insiste en que la convulsión será el prototipo de la locura, brindando una pieza central para la psiquiatría del siglo XIX: la histero-epilepsia. Esta noción psiquiátrica, que reina desde los años 1850 hasta su demolición por parte de Charcot, en 1875-1880, busca analizar, bajo el arco heterogéneo y heteróclito de la convulsión nerviosa, la perturbación del instinto aislándola del análisis de las enfermedades mentales, y particularmente de las monstruosidades. Así, criminalística y psiquiatría pueden estar cerca y constituir, a la vez, dominios distintos, según conduzcan las estrategias de saber-poder. Cf. (Foucault, 1999: 208-10).

El tercer anticonvulsivo, finalmente, es el apoyo que el poder eclesiástico busca del lado de los sistemas disciplinarios y educativos. Para controlar y anular progresivamente los fenómenos de posesión que ponían en jaque el orden de la Iglesia, se insertarán las técnicas espirituales propias del catolicismo del Concilio de Trento, el modelo la dirección de conciencia y de confesión, en los nuevos aparatos disciplinarios que se diseñan y elaboran en el siglo XVII. Las casernas militares, las escuelas, los hospitales, la gran institucionalidad laica de la razón de Estado se organiza alrededor del examen y vigilancia del cuerpo a través de la objetivación de la carne.<sup>26</sup> Ejemplo de ello es la aparición de la virgen a Jean-Jacques Olier cuando éste debía organizar el seminario de Saint-Suplice, brindándole un plano con la disposición de los dormitorios, de los baños, con camas separadas, puertas abiertas y sábanas que eviten tanto como sea posible el rozamiento de la carne. No casualmente la gran preocupación decimonónica será fijar, examinar y controlar los actos, pensamientos y espacios del niño masturbador, y Foucault había pensado escribir un tomo de su Historia de la sexualidad sobre esta experiencia<sup>27</sup>. La moderna gestión de las poblaciones exige esa conducción insidiosa, interior, de la subjetividad. La sexualidad presta la voluntad de disciplina del cuerpo, el deseo la carne incitada continua e involuntariamente, sólo así se consume el alcance pastoral de una gubernamentalidad que se esgrime *omnes et singulatim*.

## La historia política del cuerpo víctima de las mujeres

Terminemos este ejercicio crítico recordando que la experiencia de las posesas de Loudun forma parte, para Foucault, de la historia política de los cuerpos (Cf. 1999: 199). De una historia política de los cuerpos a la que hemos subrayado, por nuestra parte, la dinámica de un accionar especialmente dirigido a conducir y modelar el cuerpo y el deseo de las mujeres. En efecto, los archivos permiten componer la escena de relaciones de fuerza, de combate entre saberes y poderes que señalan a la poseída como pura víctima. La falta de voluntad jurídica, y su involuntaria inclinación libidinal, *encarnan* una interpretación y un juicio que vinculan lo femenino a la devoción y a la inocencia. También, a la necesidad de dar respuesta a una demanda infinita, venga esta de Dios o del Diablo, sin poder asegurar su procedencia, ya que siquiera conoce la lengua que en ella habla, ni cuenta con un saber

---

<sup>26</sup> Foucault reconstruye minuciosamente esta obsesión: “Es entonces el cuerpo, es entonces la noche, es entonces el baño, es entonces el pijama, es entonces la cama: es entonces entre las sábanas precisamente que será necesario reencontrar los mecanismos de origen de todas estas perturbaciones de la carne que la pastoral tridentina había hecho aparecer, que había querido controlar, y a partir de las cuales se finalmente se había dejado entrapar” (Foucault, 1999: 45). Mi traducción. En el original: “C’est donc le corps, c’est donc la nuit, c’est donc la toilette, c’est donc le vêtement de nuit, c’est donc le lit: c’est donc entre les draps précisément qu’il va falloir retrouver les mécanismes d’origine de tous ces troubles de la chair que la pastorale tridentine avait fait apparaître, qu’elle avait voulu contrôler et par lesquels elle s’était fait finalement piéger.” (Foucault, 1999:45).

<sup>27</sup> Recordemos que el proyecto presentado inicialmente a la editorial Gallimard y que acompañaba explícitamente la apuesta planteada en *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, en 1976, contemplaba indagar la constitución histórica de la *scientia sexualis*, anticipando una secuela de cinco tomos: “La chair et le corps”, a “La croissade des enfants”, “La femme, la mère et l’hystérique”, “Les pervers”, “Population et races”. Si bien no fue este el proyecto finalmente publicado, que incorporó una indagación de las dinámicas del placer (*aphrodisia*) en la Grecia antigua y arcaica, esta agenda de problemas, por así decirlo, coincide en gran parte con las indagaciones que Foucault proseguirá profundizando en sus cursos y últimos escritos.

distinto. Las consecuencias políticas de esta historia de la verdad de los cuerpos constituyen, sin dudas, parte de la subjetividad que ha sido elaborada y asignada moral, cultural y socialmente a la posición de género *de las mujeres*. El cuerpo de la poseída es en este sentido, ejemplar. Punto clave para una genealogía de la historia política de la verdad de las mujeres que busque martillar la voluntad de saber, para ellas *naturalmente* asignada. La importancia de historizar, críticamente, este combate de fuerzas, de poder y de saber, otorgado a su subjetividad a partir de una voluntad que *no elige* y de un cuerpo que *no quiere*, nos pone frente a la cristalización de un vínculo entre verdad, subjetividad y deseo que se impone sobre su experiencia de placer. Para el orden discursivo teológico, judicial y médico, ella es la víctima de un poder que precisa operar desde la interioridad misma de su lógica (recordemos que, a diferencia de la bruja, situada al borde de los pueblos, la poseída es la mujer burguesa, devota, que opera desde el monasterio). El cuerpo de la poseída es materia de juicio sin haber tenido la culpa de nada; ella nada puede contra la visitación diabólica, tampoco contra las convulsiones de su cuerpo. El análisis de Foucault permite situar la dirección de esta *voluntad de saber del deseo* históricamente encarnada en el cuerpo de las mujeres, a partir de una experiencia de captura y de resistencia que las tiene como protagonistas. Complejiza de este modo, y en un tono original, sus propios análisis en donde la experiencia de la carne dará pie a la de la sexualidad moderna. El aspecto involuntario en el que se yergue la voluntad (femenina, deseante) es, en este sentido, cabal para dar cuenta del rol preponderante que en este cambio histórico tendrán la incitación del deseo y el control de la experiencia de la sexualidad en los siglos siguientes. Así, como veremos, la dramaturgia de la verdad ofrecida por las poseídas de Loudun es ilustrativa de las dinámicas de producción y captura de los cuerpos que hallaremos en la base de los modos de gobierno de la subjetividad moderna.

El episodio de las poseídas de Loudun, definitivamente, señala particularmente al cuerpo de las mujeres y su relación con el deseo. Esta identificación es insoslayable, por ejemplo, cuando vemos que estos sucesos son citados como antecedentes en los estudios de las convulsas en el siglo XVIII o de las histéricas en el siglo XIX, profundizando una medicalización específica del cuerpo de las mujeres y diseminando un halo de misterio alrededor del deseo femenino que aún perdura. En efecto, si, como dice el vulgo, las posesas son aquéllas que han sido tomadas sin quererlo por un espíritu que las posee y las incita a toda clase de conductas pecaminosas, para Foucault es necesario detenerse en la dinámica activa/pasiva, o mejor dicho, “voluntaria/involuntaria” respecto de la acción que no sólo dice de apetencias y de anhelos, sino de un modo de conducir las conductas de los individuos que será cabal para gobernar el mundo moderno. En tanto pura víctima, la poseída al igual que el hombre del final de *Las palabras y las cosas*, deviene una pura superficie de representación: sujeto abstracto, duplicado empírico y trascendental de una antropología que lo excusa de dar registro histórico de su propia experiencia. La poseída no puede elegir ni experimentar la singularidad de su deseo. Sólo es incitada a excitar su carne para permitir los juicios y procedimientos que alimenten la reproducción del orden discursivo que las nombra.

Ahora bien, con todo, sí puede producir un escándalo, una subjetivación colectiva, desorientar toda pretensión de intervención concluyente -sea esta médica o judicial- a través de la dramaturgia fisiológica de sus espasmos. La posesas disputa (mediante una crítica

alethúrgica, no teórica) otro modo de gobierno de la relación entre sexualidad y verdad, gritado, sofocado. Incrustado como un episodio místico en la historia política del cuerpo de las mujeres, el cuerpo de la posesora ríe, al igual que el de la histérica moderna: pueden llamarme loca, pero nunca podrán diagnosticar mi cura.

## Referencia

- Braidotti, R. (1991). *Patterns of dissonance: A study of women in contemporary philosophy*. Routledge. 1991.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Casiano, J. (1872 [416]). *Institutions*, traducción de Étienne Cartier. Librairie Poussielgue Frères. <http://www.abbaye-saintbenoit.ch/saints/peres/cassien/index.htm>
- Castro, E. (2023). *Introducción a Foucault. Guía para orientarse y entender una obra en movimiento*. Siglo XXI.
- De Certeau, M. (1970). *La possession de Loudun*. Édition revue par Luce Giard, Julliard. [*La posesión de Loudun*. (2012). traducción de Marcela Cinta. Universidad Iberoamericana].
- De Certeau, M. (1969). Une mutation culturelle et religieuse. Les magistrats devant les sorciers du xvue siecle, *Revue d'histoire de l'Église de France*, 55, 300-319.
- De Certeau, M. (1982). *La fable mystique*. Gallimard.
- Des Anges, J. (1990 [1644]). *Autobiographie*. Millon.
- Federici, S. (2016). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación Originaria*. Tinta Limón.
- Fuss, D. (1989). *Essentially speaking: Feminism, nature and difference*. Routledge.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des Sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité II, L'Usage des plaisirs*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits, Vol. II*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits, Vol. III*. Gallimard.
- Foucault, M. (1999). *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*. Gallimard.
- Foucault, M. (2003). *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*. Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*.
- Foucault, M. (2012). *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Gallimard.



- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France. 1980-1981. Gallimard.
- Foucault, M. (2015). *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*.
- Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Vrin.
- Foucault, M. (2018). *Histoire de la sexualité IV, Les Aveux de la chair*. Gallimard.
- Gros, F. (2016). *Posédées*. Albin Michel.
- Hekman, S. (1996). *Feminist interpretations of Foucault*. Pennsylvania State Press.
- Huxley, A. (1952). *The devils of Loudun*. Chatto & Windus.
- Legué, G. y De la Tourette, G. (1886). *Soeur Jeanne des Anges, supérieure des Ursulines de Loudun*. Charpentier.
- López, C. (en prensa). Un filósofo en sus vísperas: Foucault y la cuestión antropológica. *La actualidad de Michel Foucault: Foucault antes del Collège de France*. Akal.
- Raffin, M. (2008). El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión. *Lecciones y Ensayos*. 85, 17-44.
- Rago, M. (org.). (2010). *Foucault e as Estéticas da Existência*. Unicamp.
- Scaserra, J.I. (2018). Brujas omitidas. Un análisis de las críticas de Silvia Federici a Michel Foucault, *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos* 7, 1-14.
- Sferco, S. (2021). "La genealogía del sujeto de deseo occidental", en: Antonelli, Marcelo y Sferco, Senda. (comp.) *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze*. Red Editorial. 51-103.
- Vezetti, H. (2010). Lecturas foucaultianas: cristianización, modernidad, psicoanálisis. *Inconsciente e historia después de Freud: cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*. Acha, O. y Vallejo M. (eds.) Prometeo.
- Vignale, S. (2021). *Filosofía profana. Hacia un pensamiento de lo no humano*. Nido de Vacas.