



**HAL**  
open science

## Une catholique malgré l'eucharistie, sœur Jeanne Féry de Mons : éléments d'un dossier

Thierry Wanegffelen

► **To cite this version:**

Thierry Wanegffelen. Une catholique malgré l'eucharistie, sœur Jeanne Féry de Mons : éléments d'un dossier. séminaire d'Yves-Marie Bercé, dans le cadre de l'Institut de Recherches sur la Civilisation de l'Occident moderne, May 1999, France. hal-00294492

**HAL Id: hal-00294492**

**<https://hal.science/hal-00294492v1>**

Submitted on 9 Jul 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Une catholique malgré l'eucharistie, sœur Jeanne Féry de Mons : éléments d'un dossier

Dans le cadre d'une réflexion sur la diversité du catholicisme moderne, et en particulier sur les marqueurs de catholicité, je crois utile de présenter les éléments d'un dossier que je constitue depuis décembre 1994<sup>1</sup>. Il s'agit de l'étude d'un cas de possession, survenu à Mons, dans les Pays-Bas espagnols, en 1584-1585, à travers le récit d'exorcisme qui nous est parvenu<sup>2</sup>. Au-delà même de la sensibilité religieuse de la religieuse concernée, cette étude doit permettre de connaître avec quelque précision l'univers psychique et mentale de cette jeune Belge de vingt-cinq ans, née vers 1560 à Sore-sur-Sambre et ayant vécu l'essentiel de sa vie (qui s'est achevée en 1620) à Mons.

Pendant des mois, d'avril 1584 à janvier 1586, Jeanne Féry s'est cru possédée, puis assaillie, par des diables, avec les manifestations physiques que cela implique, elle n'en a été délivrée que peu à peu, difficilement, au cours de séances d'exorcisme à répétition, elle a pensé dans le même temps avoir des visions de sainte Marie-

---

<sup>1</sup> En février 1996, dans le cadre de deux journées d'études que j'avais organisées à l'Université de Clermont-Ferrand II (Centre d'Histoire des Entreprises et des Communautés, devenu depuis Centre d'Histoire des Espaces et des Cultures) sur le thème *Hérésie et Possession*, j'avais fait une communication intitulée : « Le complexe de la Madeleine : Jeanne Féry entre hérésie et diablerie (Mons, 1584-1586) », qui avait beaucoup trop tendance à confessionaliser la signification du refus de l'eucharistie catholique par Jeanne Féry. Une fausse piste que j'ai quittée depuis lors.

<sup>2</sup> *Histoire admirable et véritable des choses advenues à l'endroit d'une religieuse professe du couvent des sœurs noires, de la ville de Mons en Hainaut, natifve de Sore sur Sambre, aagée de vingt cinq ans, possédée du maling esprit et depuis délivrée* : on en connaît trois éditions en 1586, à Paris, à Louvain et à Douai. Une rééd. au style retouché paraît à Mons en 1745 : *Discours admirable et véritable des choses arrivées en la ville de Mons en Hainau, à l'endroit d'une religieuse possédée et depuis délivrée*. Le texte du XVI<sup>e</sup> siècle sans altération est reprod. par Désiré-Magloire Bourneville dans sa collection « Bibliothèque diabolique » : *La Possession de Jeanne Féry, religieuse professe du couvent des sœurs noires de la ville de Mons (1584)*, Paris, 1886, avec des notes et une « Préface de l'annotateur », p. I-V. Toutes les références à la source renverront à cette éd., sans autre mention désormais que la page.

Madeleine. Religieuse, possédée et mystique : l'expérience est exceptionnelle. Et pourtant, Jeanne demeure une jeune femme ordinaire. Cette épithète pourra surprendre, elle n'est peut-être pas tout à fait exacte, mais elle rend compte d'une réalité dont il faut prendre conscience au seuil de cette étude : cette mystique n'est pas Thérèse d'Avila († 1582), s'il fallait la rapprocher d'autres femmes de son temps, je pencherais pour certaines des religieuses espagnoles, et encore parmi les moins notables, étudiées par Isabelle Poutrin<sup>3</sup> : elle a des visions, mais elle ne reçoit pas des enseignements susceptibles de confondre ses confesseurs ! D'ailleurs, l'épisode mystique ne dure pas, il est très circonscrit dans le temps. Possédée, elle n'est pas Sœur Jeanne des Anges, l'ursuline de Loudun, si bien analysée par Michel de Certeau voici déjà une trentaine d'années<sup>4</sup>. Elle n'est pas non plus Nicole Obry, dont les exorcismes à Laon attirèrent en 1566 les foules dans la cathédrale et attisèrent les imaginations, suscitant plusieurs récits qui, tous, eurent un grand retentissement<sup>5</sup>. Et d'ailleurs, son ordre religieux, celui des sœurs noires, s'il est aujourd'hui bien propre à exalter notre goût du sensationnel (« Le diable chez les sœurs noires », voilà qui nous renvoie, que nous le voulions ou non, aux messes noires et autres sabbats !), est en fait peu répandu et peu notable : en 1585, il ne compte que quelques maisons, dans l'actuelle Belgique, à Audenarde et dans ses environs, à Gand, à Louvain, à Bruxelles, à Ypres, à Tournai, et encore à Alost, Dixmude, Termonde, Binche,

---

<sup>3</sup> Isabelle Poutrin, *Le Voile et la plume. Autobiographie et sainteté déminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, 1995.

<sup>4</sup> Michel de Certeau, « Jeanne des Anges », dans Jean-joseph Surin, *Correspondance*, éd. par M. de Certeau, Paris, 1966, p. 1721-1748, repr. dans Sœur Jeanne des Anges, *Autobiographie, 1644*, Grenoble, 1985, 2<sup>de</sup> éd. 1990, p. 303-344. Voir aussi, du même, *La Possession de Loudun*, Paris, 1970, 2<sup>de</sup> éd. 1990.

<sup>5</sup> Sur cette affaire, voir en dernier lieu Denis Crouzet, « A Woman and the Devil : Possession and Exorcism in Sixteenth-Century France », dans *Changing Identities in Early Modern France*, Mélanges à la mémoire de Nancy Lyman Raelker, Durham et Londres, 1997, p. 191-215, et Irena Backus, *Le Miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (1566-1578)*, Paris, 1994.

Lessines, Hoogstraten, et donc Mons, des maisons fondées depuis l'extrême fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et essentiellement au XV<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>.

Ordinaire, donc, Jeanne Féry ? Il faut s'entendre. Toutes les religieuses du temps n'ont pas d'extases ni ne sont possédées du démon, et, par exemple, les cisterciennes du pays mosan, compatriotes et contemporaines de Jeanne Féry, étudiées en 1990 par Marie-Élisabeth Montulet-Henneau, n'ont aucune expérience mystique et ne sont pas davantage confrontées au diable<sup>7</sup>...

Ordinaire, pourtant, Jeanne Féry l'est bien, d'un point de vue social, tout au moins : avant d'entrer au couvent, nous le verrons, elle a été placée comme apprentie chez une couturière. Toutefois, elle sait écrire, des pactes sataniques, des billets d'une page, mais aussi, même si cela lui prend quatre jours, le récit de sa vie en trente pages d'imprimerie ! Et c'est aussi en cela qu'elle n'est pas ordinaire : elle nous a laissé une source exceptionnelle, un texte personnel, vraisemblablement peu modifié par les clercs qui l'ont édité en février 1586, dans lequel elle exprime ses peurs, ses fantasmes, ses espoirs, et nous donne à voir ce qu'elle a retenu du climat mental de son époque, et comment elle comprend et elle vit la religion chrétienne, mais aussi quel est son rapport au père, et plus largement ce qu'est ce que les psychanalystes appelleraient volontiers son « roman familial ». Or, à l'époque, seules s'expriment, et pas toujours aussi directement, je dirais presque aussi naïvement, des poétesses, des grandes dames, ou quelques bourgeoises<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> L. Devillers, *Notice sur le couvent des Sœurs noires à Mons*, Mons, 1874. On signale un article de P. Annaert à paraître sur les sœurs noires de Mons, mais je n'ai pas encore pu le consulter. Sur les autres couvents de l'ordre, voir en particulier Th. Bernier, *Dictionnaire géographique et historique du Hainaut*, Mons, 1891.

<sup>7</sup> Marie-Élisabeth Montulet-Henneau, *Les Cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles et Rome, 1990, p. 599 : « Le démon ne s'empare d'aucune d'elles. Leur milieu se prête d'ailleurs bien peu à ce genre d'expériences, pas plus qu'il ne suscite les extases et apparitions dont les saintes sont les heureuses bénéficiaires. Ces manifestations de la bonté divine sont absentes des cloîtres liégeois. le recueillement, la méditation, l'oraison mentale y sont dans l'ensemble en honneur ; le sentiment religieux de ces femmes demeure dans les limites d'une piété simple, sans atteindre des sommets que les directeurs et les guides spirituels redoutent d'ailleurs. »

<sup>8</sup> On pense à Jeanne Morgue étudiée par Bernard Dompnier (« Une dévote auvergnate au temps du Roi-Soleil », dans *Homo religiosus. Autour de Jean*

Dès lors, à travers Jeanne Féry, c'est bien à un cas singulier que nous sommes confrontés. Je l'ai déjà dit dans le chapitre III, il est important de bien réfléchir au statut de ce qu'on étudie, à sa représentativité, c'est-à-dire à son champ de validité. Or, en l'occurrence, l'impression est forte d'avoir affaire à un cas intéressant mais particulier, à un exceptionnel, dès lors suspect d'être accidentel. Cela conduit à se poser la question des leçons que l'on peut tout de même espérer tirer de son étude. En quoi va-t-il être possible de risquer une généralisation à partir de ce cas ? Car, bien sûr, l'histoire est tentative de généralisation à partir de cas, de traces conservées du passé. Mais il ne faudrait pas, en considérant que l'étude de Jeanne Féry peut aider à mieux saisir les mentalités à la Renaissance, tomber dans le travers que j'ai souligné au chapitre III à partir de l'exemple du livre de Carlo Ginzburg *Le Fromage et les vers*, et généraliser trop hâtivement ce qui est tout de même un cas extrême. Je préfère considérer que si un tel cas a quelque validité, dans sa singularité même, c'est peut-être dans la mesure où, à travers une expérience peu commune, se trouvent révélés d'une manière aiguë, donc mieux discernable à quatre siècles de distance, ce qui demeure latent chez la plupart des contemporains de Jeanne Féry. La prudence s'impose d'autant plus qu'on ne connaît guère les femmes des Pays-Bas espagnols qui auraient pu connaître elles aussi des expériences mystiques, puisque les procès en canonisation de femmes belges n'ont fait l'objet jusqu'à présent d'aucune étude<sup>9</sup>.

*Récit : une religieuse possédée à la Renaissance*

Cela posé, il me paraît nécessaire de commencer par le récit, ou, pour reprendre le titre du livre publié en février 1586, « L'histoire

---

*Delumeau*, Paris, 1997, p. 559-566). Mais celle-ci, fille d'un notaire royal de Saint-Amant-Roche-Savine, dévote « ordinaire » et éclairant des aspects du vécu religieux que les sources majoritaires laissent d'ordinaire dans l'ombre, est née en 1632, soixante-dix ans après Jeanne Féry, et elle a vécu en un temps où la documentation devient tout de même un peu moins rare.

<sup>9</sup> Voir Christian Renoux, *Sainteté et mystique féminines à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*, thèse de l'université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), 1995, 3 vol. dactylogr., p. 635, n. 905.

admirable et véritable des choses advenues à l'endroit d'une religieuse professe du couvent des sœurs noires de la ville de Mons en Hainaut [...] possédée du malin esprit et depuis délivrée ».

Tout commence donc le 10 avril 1584 : François Buisseret, archidiacre du Cambrésis, official du diocèse de Cambrai, présente à son archevêque, Louis de Berlaymont, une sœur noire, Jeanne Féry, « l'ayant trouvée, expliquent plus tard les exorcistes Buisseret et Mainsent, empêchée et possédée des malins esprits<sup>10</sup> ». L'archevêque la bénit. Mais si sœur Jeanne inquiète ses consœurs depuis quelque temps, cette confrontation avec l'archevêque, loin de ramener les choses à la normale, au contraire paraît les empirer.

La nuit qui suit, en effet, les démons jettent « cris et hurlements tristes et lamentables », si bien que dès le 12 avril, les exorcismes débutent, après une messe à laquelle la jeune religieuse a été contrainte d'assister, malgré les tourments que la cérémonie semblait lui causer.

Cette première séance d'exorcisme se déroule suivant un cours convenu : les démons y révèlent, comme dans tous les autres cas connus, non seulement leurs noms, mais surtout comment on pourra les vaincre. En l'occurrence, le démon Namon déclare que lui et ses autres compagnons seraient aisément chassés par les mérites de sainte Marie-Madeleine. On apprend aussitôt à l'archevêque que, depuis l'enfance, Jeanne possède une petite image de cette sainte, qu'elle a dans sa chambre.

Berlaymont se la fait aussitôt apporter, et il la bénit. Elle n'en aura, aux yeux de Jeanne et de celles qui l'entourent, que plus de puissance contre les démons.

Cependant, la religieuse, dans les jours qui suivent, se montre ouvertement hostile à la religion chrétienne : elle refuse de prononcer le symbole des apôtres, le petit Credo que tous sont censés connaître et réciter, et elle va même jusqu'à débattre des articles qui le composent, fondement de la foi chrétienne.

---

10

P. 1.

Alerté, l'archevêque constitue une équipe de prêtre chargés de la remettre dans la vérité de la foi. Celle-ci comprend bien sûr François Buisseret, mais aussi un chanoine de Notre-Dame de Cambrai, Nicolas Goubille, et encore trois prêtres montois : Jean Mainsent, chanoine de Saint-Germain de Mons, la principale église paroissiale de la ville (la seule, en fait, à l'origine) ; Jacques Joly, curé du Béguinage de Cantimpret, dont la paroisse est limitée au béguinage et à ses propriétés, hors les murs de Mons ; enfin, Michel Bavay, le confesseur des sœurs noires de Mons. Pourtant, c'est uniquement sur la foi de l'archevêque Louis de Berlaymont que Jeanne Féry consent à abjurer ses erreurs, à adhérer à nouveau au Credo, et même à signer la profession de foi de Pie IV de 1564, dont on sait qu'elle était depuis 1569 au moins couramment utilisée pour les abjurations de l'hérésie, en France du moins<sup>11</sup>.

Les six semaines qui suivent, c'est-à-dire en avril et en mai, se passent en pèlerinages dans les sanctuaires de Mons ou des environs. Il faut dire que la ville bénéficie de sa situation de place catholique à la frontière des troubles de religion qui sévissent aux Pays-Bas depuis 1566-1568 : l'archevêque de Berlaymont s'y trouve à partir d'octobre 1577 parce que sa résistance aux Français qui occupent Cambrai depuis l'année précédente s'est révélée inutile : son palais archiépiscopal a été livré au pillage et ses biens personnels ont été séquestrés<sup>12</sup>. De même, un bon nombre de reliques y ont été mises à l'abri, par crainte des violences iconoclastes. Cette concentration de corps saints fait l'affaire des exorcistes : Jeanne Féry doit les toucher, et « une infinité de diables sont chassés<sup>13</sup> ». Va-t-on voir la religieuse vite délivrée de ses démons ?

Cependant, fin mai 1584, l'archevêque Louis de Berlaymont quitte Mons pour gagner le château de Beauraing en Ardennes.

---

<sup>11</sup> Voir Thierry Wanegffelen, « Se convertir ou abjurer ? indices de la construction confessionnelle dans les cérémonies d'adhésion aux Églises réformées et catholique en France au XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Catéchismes et confessions de foi*, actes du VIII<sup>e</sup> colloque Jean Boisset (Montpellier, octobre 1993), édités par Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet, Université de Montpellier III, Montpellier, 1995, p. 65-93.

<sup>12</sup> *Histoire de Cambrai*, sous la dir. de Louis Trenard, Lille, 1982, p. 113 et 116-117.

<sup>13</sup> P. 6.

Avant de partir, il confie la possédée à Jean Mainsent et à Jacques Joly, deux Montois : nul doute que son official Buisseret et son chanoine Goubille le suivent dans ce nouveau déplacement.

Or, l'absence de l'archevêque correspond à une dégradation de l'état de Jeanne Féry. Pendant le mois de juin 1584, elle a un comportement où l'anorexie (elle reste souvent jusqu'à trois jours sans boire ni manger) se mêle aux tentatives de suicide : elle tente de s'étrangler avec sa ceinture de cuir, elle cherche à se noyer dans la rivière voisine, elle se jette par la fenêtre de sa chambre, mais ne se fait pas de mal, si bien qu'on la retrouve ensuite à trois reprises « sur les plus hauts étages de la maison<sup>14</sup> », avec l'intention évidente cette fois de ne pas se rater. Les religieuses, qui la sauvent *in extremis* à chaque fois, finissent par « la lier avec sangles et cordes fortes sur une puissant et massive chaire de bois, bien croisée par le bas, de grosses gâtes, tellement qu'on s'assurait qu'elle n'en pourrait échapper<sup>15</sup> ». Mais elle se détache et se cache « en un lieu de la maison fort retiré et peu hanté [= fréquenté]<sup>16</sup> », où l'on ne la retrouve qu'après de longues recherches.

C'est alors qu'on lui assigne une garde, Barbe Dervilliers, dont les qualités sont estimées par ses consœurs et lui valent, en 1585, d'être élues supérieure du couvent<sup>17</sup>. C'est, en effet, une sœur solide et mûre, « sage dame expérimentée ès accidents survenant aux femmes<sup>18</sup> », est-il dit d'elle, capable donc, on l'imagine, d'opposer à la possédée expérience, bon sens et résistance physique au besoin. Avec Jeanne Féry, il lui faut du courage : certains jours, celle-ci ne sait que répéter qu'elle veut mourir ; d'autres, elle ne fait que pleurer sans rien pouvoir dire... Elle est parfois « comme forcenée de rage<sup>19</sup> », incapable de s'asseoir et encore moins de se coucher, et cela jusqu'à sept jours et sept nuits durant !

---

14 P. 9.

15 P. 9.

16 P. 10.

17 L. Devillers, ouvr cit., p.24.

18

19 P. 11.



Ce que personne ne sait alors, qu'elle ne révèle que bien plus tard, c'est qu'elle a eu des visions de sainte Marie-Madeleine : une première dès le 10 avril 1584 ; une seconde le 28 juin. La sainte, alors, fait un rempart entre les diables et Jeanne, si bien qu'elle est enfin capable de livrer en confession « le secret de sa conscience » : elle a rédigé au moins dix-huit pactes, « liens et obligations, expliquent les exorcistes, les unes écrites de son propre sang, les autres d'encre commune, toutefois signées de sang<sup>20</sup> ». En outre, elle a recrachées quatorze hosties consacrées juste après la communion et a su les dissimuler pour pouvoir les profaner par la suite en cachette à loisir.

Les exorcismes jusqu'en novembre consistent surtout dans la récupération sur les diables de ces pactes et de ces hosties consacrées. L'une d'elles, retrouvée, a même été percée d'un coup de couteau et, selon un schéma bien rodé liant profanation et miracle eucharistique, elle a saigné à cet endroit.

Lié par le secret de la confession, Jean Mainsent ne peut que brûler les pactes à mesure qu'il les récupère, et consommer les hosties consacrées profanées, discrètement, lorsqu'il célèbre la messe.

Les diables déchaînés réclament l'archevêque absent. Celui-ci, informé, décide par lettre, en juillet 1584, qu'un prêtre devra rester au couvent même la nuit, afin de contenir autant que possible les démons. Cette fonction, exceptionnelle et extrêmement délicate, n'est pas assignée à un Montois, mais à un ecclésiastique de la suite de Louis de Berlaymont, Grégoire Holonius, doyen de Saint-Géry de Cambrai. Il faut pourtant attendre le retour de l'archevêque, en septembre 1584, pour voir les exorcismes entrer dans une nouvelle phase. Il ne reste bientôt plus que deux diables en Jeanne Féry, Garga, qui part assez vite, et Cornau, le premier de tous à l'avoir possédée, qui révèle, bien sûr par la bouche de la religieuse, le 10 novembre 1584, qu'il tient lieu de père à la jeune femme depuis qu'elle a quatre ans.

---

20

P. 12.

On apprend alors que la petite fille avait été maudite par son père réel lorsqu'elle avait deux ans, ce qui avait ouvert la voie à Cornau. C'est de lui qu'à quatre ans elle avait tout appris, si bien que s'il était chassé, « elle serait remise en enfance et privée de la connaissance de toutes créatures<sup>21</sup> ». Et Jeanne Féry supplie Mainsent de ne pas la priver de père. Sentant la profonde détresse de la jeune femme, le chanoine se propose d'être désormais lui-même son père. À ce compte, Cornau est chassé.

Et voici Jeanne aussitôt « remise en vraie simplesse d'enfance et rendue ignorante de la connaissance tant de Dieu que des créatures, ne pouvant prononcer autres paroles que “Père Jean” [c'est donc le chanoine Mainsent] et “belle Marie”<sup>22</sup> ». Mainsent ne sait pas qui est cette Marie, et il s'en inquiète, de même que le jour où Jeanne Féry laisse entendre que « belle Marie » veut que « Louis Archevêque » soit désormais « grand-père »<sup>23</sup>.

C'est le 12 novembre 1584, à l'issue de la messe, à laquelle elle a pu assister « assise et coite<sup>24</sup> », qu'elle dit distinctement : « Maria ergo unxit pedes Jesu<sup>25</sup> » ; retournée dans sa chambre, elle prend son tableau de Marie-Madeleine et joue avec lui à la poupée, comme une toute petite fille, l'habillant de bouts de tissus et faisant même mine de l'allaiter.

Le lendemain, apparaît dans sa bouche un billet que sainte Marie-Madeleine lui avait dicté le 25 août et dans lequel la sainte place la religieuse « en la garde et nourriture<sup>26</sup> » de Louis de Berlaymont, lequel devra l'instruire et la garder chez lui pendant un an.

L'archevêque instruit assez efficacement la jeune religieuse, qui, en particulier, réapprend à lire, et grâce à ses bénédictions, il lui permet de recouvrer l'usage de sa langue, de sa tête et de ses membres. Le 21 novembre, les diables sont enfin chassés. Mais ils

---

21 P. 23.

22 P. 25-26.

23 P. 28.

24 P. 29.

25 *Ibid.*

26 P. 31.

ne s'éloignent pas. Comme le dit alors sainte Marie-Madeleine, la « possession » est changée en « obsession »<sup>27</sup>, les ennemis n'occupent plus la place, mais ils en font le siège et l'assaillent à toutes occasions.

Ce tour pris par l'affaire peut étonner. Les exorcistes tentent de l'expliquer : Dieu, disent-ils, même « en la bonté de sa miséricorde », est attaché à la « sévérité de sa justice, laquelle requiert que l'âme et le corps qui ont offensé soient punis et affligés<sup>28</sup> ». L'obsession, qui doit durer un an, est donc « la pénitence et la satisfaction des offenses passées<sup>29</sup> ». La notation n'est pas sans intérêt : Jeanne possédée, si elle n'est pas aussi coupable qu'une sorcière, n'en est pas moins pécheresse.

Cependant, Louis de Berlaymont se montre peu soucieux de remplir ses devoirs prétendument grand-paternels. Il a quarante-cinq ans, Jeanne en a vingt-cinq : s'il la prenait chez lui, comme la sainte le lui a prescrit, on jaserait dans Mons. La Contre-Réforme est extrêmement sourcilleuse sur ce type de comportement ecclésiastique. C'est l'époque où, dans les conciles et synodes belges, « on recommande aux prêtres [...] de ne pas loger chez eux des personnes jeunes<sup>30</sup> ». L'archevêque se contente donc de « traiter pour les dépens de sa bouche avec la maîtresse du couvent<sup>31</sup> ». Payer la nourriture, n'est-ce pas suffisant pour manifester le souci qu'il a de son ouaille affligée ?

Les crises de la religieuse, lors des assauts des démons, sont cependant de plus en plus violentes. Le 7 janvier 1585, Jeanne révèle à Jean Mainsent que sainte Marie-Madeleine exige que Louis de Berlaymont satisfasse à ses obligations. L'archevêque s'y résout finalement le lendemain. Et Jeanne Féry se porte de mieux en mieux. Mais on « sème des propos contre l'honneur de l'archevêque, à raison qu'il a gardé si longuement cette religieuse en

---

27 P. 35.

28 P. 35-36.

29 P. 36.

30 Édouard de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. V, « L'Église des Pays-Bas, 1559-1633 », Bruxelles, 1952, p. 59

31 P. 37.

sa maison<sup>32</sup> ». C'est tout ce qu'il craignait : la rumeur puis le scandale touchent toute la petite ville. Au bout de quatre mois, au début du mois de mai 1585, il renvoie donc la religieuse dans son couvent. Mais les diables se déchaînent à nouveau et l'archevêque cède encore : il reprend Jeanne chez lui. Ce n'est finalement que le 19 août 1585 qu'au cours d'une nouvelle vision, sainte Marie-Madeleine déclare à la jeune femme qu'elle peut être remise au couvent, pourvu qu'elle soit « tenue paisiblement et apprise comme elle l'était en la maison de son dit grand-père, et nourrie de sa viande [au sens large de nourriture à l'époque]<sup>33</sup> ».

C'est fait le 26 août. Mais on fait coucher Jeanne au dortoir. Après trois jours, les diables la harcèlent à nouveau. Le 1er septembre, sainte Marie-Madeleine explique qu'on n'a pas respecté sa prescription : il fallait tenir la religieuse « paisiblement » comme elle l'était dans la maison de son « grand-père ». « Les choses qui sont estimées petites sont de grand poids devant Dieu<sup>34</sup> », achève la sainte, par la bouche de Jeanne Féry, qui est aussitôt replacée dans une « chambre plus coite et retirée du commun<sup>35</sup> »

Le temps passe. Le 12 novembre 1585 se livre « un grand combat<sup>36</sup> », annoncé par avance par sainte Marie-Madeleine. Jeanne Féry est au lit ; elle a fait venir l'archevêque, qui porte un crucifix, et Jean Mainsent ; tous deux, ainsi, dit Jeanne, que la sainte, se tiennent à la droite du lit. La gauche est envahie par les démons. Le texte des exorcistes comparent la religieuse aux « agonisants<sup>37</sup> », et ses terreurs à celles « qu'endurent ceux qui sont aux transes et agonie de la mort<sup>38</sup> ». Tout, ces notations comme la scène dans son ensemble, fait penser à l'ultime tentation dont parlent les *artes moriendi*. les diables cherchent en effet à désespérer Jeanne, qui

---

32 P. 48.

33 P. 56.

34 P. 57.

35 P. 57-58.

36 P. 61.

37 P. 65.

38 P. 63.

invoque la gratuité du salut procuré par la croix du Christ. Elle remporte ainsi la victoire. L'« obsession » prend fin.

Délivrée tout à fait, elle raconte son histoire, et celle-ci se répand, dans le couvent puis dans la ville, à partir des familles des religieuses, et elle se déforme nécessairement par le jeu du bouche à oreille. Deux semaines suffisent pour que le phénomène inquiète l'archevêque. Le 25 novembre 1585, celui-ci juge préférable de faire mettre l'histoire par écrit. Mais Jeanne Féry — sainte Marie-Madeleine par sa bouche — n'estime pas les exorcistes capables de se rappeler des détails. Du 25 au 29 novembre, alors, elle rédige son propre récit, cette trentaine de pages déjà évoquées.

Enfin, le 6 janvier 1586, jour des Rois, une ultime extase l'assure de sa totale délivrance. Le double récit de ce qu'elle a vécu, par ses exorcistes et par elle-même, circule d'abord en manuscrit puis est imprimé, à Louvain et à Douai. Quant à Jeanne, elle peut désormais retourner au dortoir et vivre comme une religieuse ordinaire. Et, de fait, elle ne fait plus parler d'elle jusqu'à sa mort en 1620 ; trente-quatre ans durant, sans quitter le couvent de Mons, elle a été une sœur noire irréprochable<sup>39</sup>.

#### *Du fait divers à l'histoire*

Une fois la crise passée, voici donc Jeanne à vie bonne religieuse, bonne catholique, non par l'eucharistie mais au contraire comme malgré l'eucharistie, j'y reviendrai. À l'examen de ce fait divers d'il y a quatre cents ans, on pressent ce que furent ses marqueurs à elle de catholicité : pas l'eucharistie, donc, qui suscite en elle davantage même de l'hostilité que de la simple indifférence comme chez Charles Du Moulin ou Arnaud Du Ferrier ; ni la piété mariale, puisque la « belle Marie », pour elle, n'est pas la Vierge, trop pure, sans doute, trop femme, aussi, trop mère et trop liée à la chair de son Fils, elle qui est si souvent à l'époque l'allaitante au sein

---

<sup>39</sup> Dans le *Nécrologe du couvent des Sœurs noires à Mons*, éd. dans L. Devillers, *Notice sur le couvent des Sœurs noires à Mons*, Mons, 1874, p. 38, la mort de Jeanne Féry est indiquée à la date du 16/02/1620, sans aucune mention de l'affaire dont elle avait été la victime.

nu étudiée par Margaret Miles<sup>40</sup>, pour aider cette jeune femme qui se débat contre son propre corps ; mais en revanche, le rapport au prêtre, et à l'évêque, le rapport aux saints, à une sainte en particulier, Marie-Madeleine, grande sainte de la Contre-Réforme sous l'espèce de la pénitente pleurant sur ses péchés passés, mais qui, pour Jeanne Féry, a pu revêtir un aspect quelque peu différent, comme on va le voir.

Mais le dossier permet d'aborder d'autres points. Certains, d'ailleurs, ont déjà été étudiés. En les passant en revue dans l'ordre chronologique des trois travaux existant déjà sur l'affaire Féry, on peut repasser le film des intérêts et des préoccupations successifs suscités par les phénomènes de possession diabolique.

En 1886, Jean-Martin Charcot est en pleine gloire, membre de l'Académie de Médecine dès 1873, reçu à l'Académie des Sciences en 1883. Son disciple, Désiré-Magloire Bourneville, édite alors *l'Histoire admirable* de 1586 dans sa fameuse collection, la « Bibliothèque diabolique »<sup>41</sup>. Dans la stricte ligne de Charcot, il y voit la manifestation exemplaire d'un cas ancien d'hystérie — et uniquement cela : « L'analyse des faits nous montre, écrit Bourneville, que Jeanne Féry était une pauvre malade atteinte de la forme la plus sévère de l'hystérie<sup>42</sup>. » Les notes qu'il ajoute au texte, assez rares (27 pour 109 pages imprimées), ne sont là que pour faire le rapprochement entre telle mésaventure ou tel comportement de Jeanne Féry et ce qu'on peut observer des malades du dernier quart du XIXe siècle : « attaques convulsives, délire avec hallucination de la vue, de l'ouïe et même de l'odorat, compliqué de mutisme, de refus de manger, etc., anesthésie ou insensibilité, enfin dédoublement de la personnalité, qu'elle nous semble avoir offert, estime Bourneville, en quelque sorte dans son type le plus

---

<sup>40</sup> Margaret R. Miles, « The Virgin's One Bare Breast : Female Nudity and Religious Meaning in Tuscan Early Renaissance Culture », dans *The Female Body in Western Culture*, éd. par Susan Rubin Suleiman, Cambridge (Mass.), 1986, p. 193-208.

<sup>41</sup> *La Possession de Jeanne Féry*, éd. cit.

<sup>42</sup> « Préface de l'annotateur », p. II.

parfait<sup>43</sup> ». L'annotateur fait appel à son expérience de clinicien à la Salpêtrière. « Souvent, dans leurs visions, les hystériques revoient des images ou des statues qui les ont intéressées pendant leur enfance », commente-t-il ainsi p. 3 la mention de l'image de sainte Marie-Madeleine que Jeanne possédait depuis son enfance, en illustrant ce propos de l'exemple de « Rosalie Ler... », à la Salpêtrière en 1872-1873. Le consensus médical apparaît d'ailleurs comme une réalité qui renforce encore l'autorité de l'annotateur. « Tous les médecins savent que... » est une formule qui revient plusieurs fois, par exemple dans la note de la p. 71 : « Tous les médecins savent que les hystériques aiment beaucoup à faire parler d'elles, à attirer l'attention. » ou encore, celle de la p. 6 : « Ces hémorragies n'ont rien de surprenant. *Tous les médecins savent que ces accidents sont fréquents chez les hystériques. Nous avons longuement insisté sur ce phénomène dans notre travail sur Louise Labeau ou la stigmatisée belge* (Paris, 1875 et 1878). » (je souligne) On lit aussi, dans la note de la p. 8 : « Ces longues suspensions de la respiration sont de connaissance vulgaire chez les hystériques. Il en est de même des accès de cris dont il est question plus bas. » Ou encore, à la même page : « Ils s'agit là des secousses hystériques, c'est-à-dire de convulsions musculaires brusques, quelquefois très violentes. On les observe souvent chez les hystériques et les épileptiques. » On pourrait en fait citer l'ensemble des notes, elles sont toutes de même facture, sauf celle de la p. 7 : Bourneville y renvoie au médecin allemand du XVI<sup>e</sup> siècle Johannes Wier, dont il a réédité l'ouvrage invitant inquisiteurs, juges et exorcistes à beaucoup de prudence lorsqu'ils sont confrontés à des femmes qui évoquent leurs rapports, volontaires ou contraints, avec le diable, et cela pour justifier l'assertion : « Les vomissements de corps étrangers ont été souvent notés dans les histoires de possédées ou d'hystériques. » L'assimilation entre possédées du passé et hystériques du présent, que les autres notes ont pour tâche

---

43

Cette énumération d'après *ibid.*, p. II-III.

d'illustrer, est ici tenue pour un fait acquis qui se passe de preuve supplémentaire.

Cette méthode, qu'on pourrait qualifier de « panchronique<sup>44</sup> » puisqu'elle assimile passé et présent en se contentant de postuler l'identité des phénomènes au vu de la similitude de leurs manifestations sans s'intéresser aux différences de discours — donc de mentalités —, est à la base du projet éditorial de la « Bibliothèque diabolique », mais aussi et surtout d'ouvrages de Jean-Martin Charcot. Ainsi, dans *Les Démoniaques dans l'art*, des tableaux anciens sont « décodés » à la lumière de l'analyse des attitudes des « démoniaques convulsionnaires d'aujourd'hui », qui donnent lieu à pas moins de 26 croquis<sup>45</sup>. Quant à « La foi qui guérit », un article écrit par Charcot en 1892, un an avant sa mort, il part de la Grèce antique avant d'analyser entre autre assez longuement « la guérison miraculeuse opérée [en 1731] sur la demoiselle Coirin, dont Carré de Montgeron nous a donné la description et la représentation figurée ». Charcot y insiste sur le bien-fondé de ses interprétations en termes physiologiques contemporains : « Ces phénomènes [telles que la contracture ou la paralysie hystériques], on ne songe pas à les chercher dans un lieu saint comme chez ceux dont la guérison avait été obtenue à la Salpêtrière : les différences ne sont pas dans les faits eux-mêmes, mais dans l'interprétation qu'on en donne. »<sup>46</sup> Bourneville réédite le texte en 1897 justement dans sa collection, et il n'y ajoute qu'une brève préface :

« Dans *La Foi qui guérit*, M. Charcot a fait en quelque sorte la synthèse de son enseignement au sujet des cas réputés miraculeux, appartenant au domaine de l'hystérie. Son exposé rigoureux, basé sur une étude approfondie de faits irréfutables, est de nature à convaincre les plus difficiles. Tout commentaire nous paraît inutile. Aussi nous bornerons-nous, en terminant, à remercier Mme Charcot d'avoir bien voulu autoriser la réimpression, pour la *Bibliothèque diabolique*, de l'un des derniers

---

<sup>44</sup> Je reprends le terme de G. Laméri-Laura, dans son introduction à *Une Inconnue célèbre. La Madeleine Lebouc de Janet*, de Jacques Maître, Paris, 1993, p. XI n. 1.

<sup>45</sup> Jean-Martin Charcot et Paul Richer, *Les Démoniaques dans l'art*, rééd. par Pierre Fédida et Georges Didi-Huberman, Paris, 1990.

<sup>46</sup> « La foi qui guérit » est rééd. *ibid.*, p. 111-123, ici p. 120-121.



travaux de notre illustre Maître, où se retrouve à un haut degré l’empreinte de son génie scientifique. »

Le cas de Jeanne Féry, possédée et mystique, confirme toutes les thèses de Charcot : l’hystérie a un « bon » et un « mauvais » côté, les hallucinations qui l’accompagnent sont « gaies et agréables » ou « tristes et douloureuses ». Sainte mystique et possédée torturée relèvent d’une pathologie unique, et la note de la page 71 déjà évoquée est à ce titre significative : « C’est Marie-Madeleine qui lui suggère [à Jeanne Féry] d’écrire son histoire ; chez Marie Alacoque, *l’hystérique de Paray-le-Monial*, c’est Jésus-Christ. » (je souligne)

Bourneville porte tout de même attention à l’imaginaire et aux mentalités du XVI<sup>e</sup> siècle, parce qu’il lui faut prendre en compte « la règle » selon laquelle « le délire porte l’empreinte des préoccupations du milieu dans lequel vit la malade »<sup>47</sup>. Tout ce qui concerne, dans le « délire » de Jeanne Féry, « l’intervention bienfaisante de sainte Marie-Madeleine », « la communion et les profanations dont à l’instigation des diables elle s’est rendue coupable envers la “sainte hostie”, du sang qui en sortait lorsqu’elle l’a transpercée d’un coup de couteau, etc. » lui paraît donc

« refléter évidemment les idées exprimées dans les sermons qu’elle entendait à chaque instant sur ses sujets, soit dans son couvent, soit dans les églises, sermons qui devaient être d’autant plus frappants que le catholicisme avait à se défendre à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle contre les idées d’Érasme (1467-1536), de Luther (1483-1546), qui enseignaient que l’invocation des saints, les commandements de l’Église, la messe, la hiérarchie sacrée, etc., n’étaient que des ornements superflus d’un édifice gothique voué à la destruction ; que le catholicisme avait à lutter contre l’influence envahissante des idées de Calvin (1509-1564), qui traitait la messe d’impiété et les honneurs rendus aux saints et à leurs restes de véritable idolâtrie, n’admettait d’autres sacrements que ceux du baptême et de la cène et ne voulait même pas qu’on les regardât comme indispensables et nécessaires à ce qu’on nomme le salut<sup>48</sup>. »

À travers l’imaginaire, donc, c’est le contexte de controverse interconfessionnelle qui est ici pris en compte par Bourneville — qui a ensuite tendance à trop insister sur les intentions polémiques

---

47 P. III.

48 P. IV.

de l'archevêque et des ecclésiastiques qui l'entourent lorsqu'ils accordent de la publicité non à l'affaire elle-même — j'y reviendrai : aucun des exorcismes n'est public, contrairement à ceux de Nicole Obry dans la cathédrale de Laon en 1566 — mais à son récit. Ces hommes d'Église n'auraient vu dans le délire de Jeanne Féry qu'un moyen d'avoir de nouveaux « arguments à l'appui de la présence réelle dans l'eucharistie, du culte des saints, de leurs “reliques et ossements” ». Et Bourneville laisse parler alors sa répulsion devant l'Église, en poursuivant<sup>49</sup> :

« [...] en un mot de tout ce qui leur sert à exploiter l'ignorance et la superstition publiques. S'ils n'avaient agi ainsi, ils auraient manqué à toutes les traditions intéressées du catholicisme. »

Il apparaît sur ce point assez différent de son maître, qui, dans « La foi qui guérit », reconnaissait avoir conseillé l'envoi d'hystériques dans des sanctuaires à succès, parce qu'il ne parvenait pas à leur faire avoir foi en sa médecine, alors qu'elles croyaient aux « miracles » — lesquels avaient bien lieu, les concernant<sup>50</sup>.

La deuxième étude du cas de Jeanne Féry illustre un tout autre état d'esprit. Elle date de 1948, et elle est due à un ecclésiastique historien, le Père Pierre Debongnies. Elle figure dans le fameux recueil que les éditions Carmélitaines consacrent cette année-là à Satan — en 666 pages<sup>51</sup> ! Pierre Debongnies sent bien que le texte, dont il livre de très amples extraits, lui permettrait d'aborder le vécu religieux de la jeune femme ; le titre de son article en rend d'ailleurs compte : « Les confessions d'une possédée ». Mais ne parvenant qu'à paraphraser sa source, il se perd dans la confondante contemplation de deux « mystères » qu'il ne saurait disjoindre, et sur la mention desquels s'achève son étude : « le mystère de l'astuce

---

49 P. V.

50 « La foi qui guérit », rééd. cit., p. 121.

51 L'édition de poche, parue en 1978 chez Desclée de Brouwer, n'en compte plus que 632...

diabolique » et « le mystère de la psychologie féminine »<sup>52</sup>. Son questionnement, dès lors, face au cas Féry se révèle insoluble : la religieuse fut-elle réellement possédée ou ne fut-elle qu'une simulatrice ? Ainsi posée, en effet, la question de la possession ne peut plus être qu'une aporie de l'histoire. Et Pierre Debongnie y reste bloqué.

La troisième étude, enfin, date de 1978, et elle est due à un autre ecclésiastique, mais très différent du Père Debongnie : le jésuite psychanalyste Antoine Vergotte. Elle se trouve dans *Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. L'auteur s'y interroge, en mettant en œuvre avec compétence l'outil psychanalytique, sur le mysticisme et la possession. Faute de connaître, dit-il, « l'étude psychanalytique d'un cas de possession » (celle de Freud sur le peintre viennois Haitzmann, entrevue dans le chapitre III ne doit pas l'intéresser parce que portant sur un cas non représentatif, masculin, en particulier... en tout cas il ne l'évoque même pas.), Antoine Vergotte s'intéresse à Jeanne Féry sur une dizaine de pages, notant que « rares sont les confessions des possédées qui étalent les diableries de la névrose hystérique aussi candidement<sup>53</sup> ». Comment cela a-t-il pu laisser aussi « perplexe » le Père Debongnie ? s'étonne non sans condescendance Antoine Vergotte. Il s'amuse de ses perspectives qu'il estime pour le moins étroites, et s'en sert de repoussoir — et pourtant l'article de *Satan* semble bien avoir été son unique source d'informations sur Jeanne Féry : toutes les citations, tous les épisodes en proviennent, la référence à l'édition Bourneville en reproduit les approximations<sup>54</sup>. Puis il propose son interprétation. Il

---

<sup>52</sup> Pierre Debongnie, « Les confessions d'une possédée, Jeanne Féry (1584-1585) », dans *Satan*, rééd. Paris, 1978, p. 331-364, ici p. 364.

<sup>53</sup> Antoine Vergotte, *Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, 1978, « La possession hystérique ou l'anti-mystique », p. 281-288, ici p. 284.

<sup>54</sup> « Bibliothèque infernale » pour « diabolique », et « ± 1880 » alors que la couverture et la page de titre de l'ouvrage portent bien lisible le millésime de 1886.

n'est sans doute pas nécessaire d'entrer dans ses détails : elle aboutit à l'Œdipe d'une jeune fille qui ne sait pas grandir et en reste longtemps à une « position orale prévalente », comme en témoigne ce qu'elle dit de son comportement avec et à l'instigation des démons. Le diable, dans cette perspective, c'est d'ailleurs le « phallus paternel » qui séduit et fascine parce qu'il est « substitution hallucinatoire d'un père idéal au père indigne ». J'ajouterais, pour ma part, que le Christ, quant à lui, du moins, celui qui est au cœur de la sensibilité catholique dans laquelle Jeanne a été élevée, sur ce point n'a pu que se révéler extrêmement décevant. D'où le rejet de l'eucharistie catholique. J'y reviendrai bientôt.

L'historien ne peut que souscrire à cette interprétation par le freudisme, quand bien même il l'exprimerait vraisemblablement avec d'autres mots, et n'hésiterait pas à faire aussi appel à d'autres courants psychanalytiques<sup>55</sup>.

En ce qui concerne la prise en compte de l'imaginaire de Jeanne Féry, Antoine Vergotte énonce par ailleurs quelques remarques qui peuvent former comme le protocole de l'étude d'un cas de possession auquel l'historien est enclin à adhérer<sup>56</sup> :

« Quand bien même, précise en effet Antoine Vergotte, tous ces souvenirs [que Jeanne raconte en remontant à ses quatre ans] ne seraient qu'un mythe personnel construit après-coup, ils mettent si manifestement en scène des phantasmes hystériques qu'ils traduisent à coup sûr les représentations inconscientes de Jeanne. Supposé encore que Jeanne fabule son histoire infantile d'après des contes populaires entendus, il ne resterait pas moins qu'elle s'y reconnaît, comme la personne adulte qui, regardant le portrait d'une petite fille qu'elle n'a pas été, croit y reconnaître son propre portrait d'enfance, tellement la figure lui révèle son passé qu'elle cherchait confusément à reconstituer. »

---

<sup>55</sup> Je pense à ce que l'examen des termes mêmes employés par Jeanne Féry gagnerait à la confrontation avec les acquis d'un texte comme celui de Jacques Lacan, « Dieu et la jouissance de la femme (20/02/1973) », dans *Le Séminaire de Jacques Lacan*, éd. par Jacques-Alain Miller, Paris, 1984, p. 61-71. Mais aussi sur ce que dit Jung sur l'état de possession, dans *L'Âme et le soi*, trad. par Alix et Christian Gaillard, Paris, 1990, p. 28-29, 56, 126, dans les *Essais sur la symbolique de l'Esprit*, trad. par les mêmes, Paris, 1991, p. 91, et dans sa *Correspondance*, éd. par Aniela Jaffré et Gerhard Adler, t. IV, 1955-1957, Paris, 1995, p. 14. Sur « Jung et la mystique », voir l'article de ce titre par Christian Gaillard, dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 22, 1980, p. 105-139. Il y est précédé d'un intéressant « Freud et la mystique », par Paul-Laurent Assoun, *ibid.*, p. 39-67.

<sup>56</sup> Antoine Vergotte, ouvr; cit., p. 284.

Ainsi, décrypter les modèles — non seulement les « contes populaires », mais les récits de précédentes possessions, comme celle de Nicole Obry, par exemple —, ou encore repérer ici le rythme liturgique<sup>57</sup>, là le poids de la conjoncture, tout intéressant que cela est — au point qu'il faut le faire absolument, et de la manière la plus complète possible — n'est pas une fin en soi : place est laissée à une histoire de l'imaginaire qui ne soit pas sans fondement, mais s'insère au mieux dans une histoire plus large, intégrant le culturel, le social, le religieux et le politique, autant que les sources disponibles le permettent (prudence, *échaudée*, de seiziémiste !). Mais, pour convaincante que soit l'étude d'Antoine Vergotte, elle laisse cette place vide, et l'historien sur sa faim ! Comme les deux précédentes, elle présente pour ce dernier le défaut de se réduire à une approche unique d'un cas complexe.

Ainsi, le cas de Jeanne Féry me renvoie à ce principe déjà affirmée dans la première partie de ce mémoire, et me donne l'occasion de le mettre en application : la recherche autant que possible de l'articulation les unes avec les autres d'approches différentes. L'enjeu me paraît en l'occurrence particulièrement clair : c'est sans doute uniquement à ce prix qu'il serait possible de prétendre tirer des leçons de ce cas singulier.

Qu'on accepte de lire ces pages comme l'esquisse de pistes à suivre, frayées pour certaines seulement en partie, et restant toutes à parcourir au moins pour partie. La première de ces pistes consiste à percevoir un climat mental à travers cette source, qui est une source double, d'ailleurs, puisque le récit autobiographique de Jeanne Féry est « de mot à autre inséré<sup>58</sup> » dans celui des exorcistes, lesquels parlent d'eux à la troisième personne. La deuxième correspond à une approche plus proprement sociale et socio-culturelle de l'histoire de Jeanne Féry, qui pourrait aboutir à quelque essai d'histoire culturelle par en-bas. La troisième piste est plus spécifiquement religieuse : elle pourrait aider à montrer combien, au-delà des doutes voire des

---

<sup>57</sup> Comme le fait Denis Crouzet, art. cit.  
<sup>58</sup> P. 71.

controverses avancées par Jeanne Féry, en matière eucharistique principalement, le langage religieux peut, d'une manière flagrante en l'occurrence, apparaître comme le code d'une époque. Enfin, retrouvant le sujet proprement dit de ce chapitre, une quatrième piste pourrait examiner les deux principaux marqueurs de catholicité de Jeanne Féry, déjà évoqués : le rapport au prêtre et le rapport à sainte Marie-Madeleine.

### *Un temps de crises*

Commençons par ce que la lecture de notre source nous révèle d'un temps de crises. Cela devrait nous permettre de replacer l'histoire de Jeanne Féry dans un cadre plus général, de relativiser en quelque sorte sa singularité, première étape vers une généralisation — fût-elle limitée — à partir de ce cas.

Faut-il insister sur les crises des années 1580, religieuses, politiques, sociales ? Les Pays-Bas sont déchirés, des États généraux séparés se réunissent au Nord en 1581 et rejettent toute allégeance à Philippe II, cependant qu'entre 1583 et 1585 le fils de Marguerite de Parme, Alexandre Farnèse, mate au nom du roi d'Espagne les révoltes des villes du Sud : Anvers tombe en 1583, le sort du Sud est définitivement — à l'époque moderne — dissocié de celui du Nord. Les provinces méridionales connaissent une profonde misère matérielle et morale, et la Réforme tridentine y répond à la fois à la guerre civile et à la pression protestante<sup>59</sup>. Louis de Berlaymont appartient à une famille active aux côtés des Espagnols dans la lutte contre ceux qui, trouve-t-il, se montrent doublement révoltés et, apostats et rebelles tout à la fois, ont doublement rejeté leur « foi », envers Dieu et envers le roi, leur souverain légitime. Son père, Charles, est gouverneur et capitaine de Namur, et en 1570 il use de tout son crédit auprès du duc d'Albe pour le faire nommer

---

<sup>59</sup> Voir sur ce point la citation de W. Frijhoff que j'ai donnée dans Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1997, p. 236.

archevêque de Cambrai<sup>60</sup>. Chassé de sa ville métropolitaine, il illustre ainsi bien ce qu'a été la Réforme catholique aux Pays-Bas du Sud. En septembre et octobre 1586, l'affaire Féry finie, il préside le concile de sa province ecclésiastique, qui se tient évidemment à Mons et est vécu par ceux qui y participent comme un nouveau départ<sup>61</sup>.

François Buisseret, qui le 10 avril 1584 a présenté à Berlaymont Jeanne tourmentée par ses diables, est un ecclésiastique lui aussi très représentatif de ce climat particulier aux Pays-Bas du Sud. Il est l'un des « traits d'union vivants », remarque Alain Lottin, entre ceux-ci et l'Italie : jeune noble, licencié de l'université de Louvain, il a été envoyé à Rome en 1575 par l'archevêque de Cambrai ; il y a séjourné deux ans et, sur le chemin du retour, à Bologne, il a été ordonné prêtre par le cardinal Paleotti, grand ami de Charles Borromée<sup>62</sup>. C'est à Mons qu'il revient, retrouvant Berlaymont qui en fait l'archidiacre du Cambrésis et son official. De là, il entreprend d'œuvrer en faveur de l'instruction des fidèles. Sur le plan local, il s'attache à bien structurer le catéchisme du dimanche, institué dans l'église Saint-Germain de Mons dès 1573. Plus généralement, il compose une *Instruction pour le dressement des écoles dominicales*, qui circule d'abord en manuscrit, à Mons, à Valenciennes, sûrement ailleurs aux Pays-Bas, avant d'être imprimé en 1587<sup>63</sup>. Il travaille bien sûr aussi sur le contenu de l'enseignement dispensé dans ce cadre paroissial. Cette même année 1587, il approuve l'édition à Mons de la *Déclaration de la doctrine chrestienne faite à l'instance des surintendans de l'escolle dominicalle en la ville de Mons pour l'instruction de la jeunesse*, version française du catéchisme de

---

<sup>60</sup> *Histoire de Cambrai*, sous la dir. de Louis Trenard, Lille, 1982, p. 112.

<sup>61</sup> « Les provinces méridionales des Pays-Bas sont désormais contrôlées par Farnèse et en paix avec l'Espagne. Tout est prêt, commente Alain Lottin dans *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)*, Dunkerque, 1984, p. 47, à propos de ce concile provincial de Cambrai de 1586, pour lancer définitivement la Contre-Réforme. » Les décrets du concile sont dans J. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXXIV, p. 1227-1262.

<sup>62</sup> Alain Lottin, *Lille* [...], ouvr. cit., p. 192.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 193.

Parme, lui-même adaptation diocésaine du catéchisme romain<sup>64</sup>. Par ailleurs, il fait également éditer une version résumée en français du même catéchisme de Parme, le *Sommaire de la doctrine chrestienne*, appelée le catéchisme de Cambrai, dont la troisième partie doit beaucoup à l'enseignement du cardinal Bellarmin<sup>65</sup>. Son action lui vaut d'être évêque de Namur en 1601 et archevêque de Cambrai à son tour, en 1614, un an avant qu'il ne meurt.

Mons est ainsi une place importante sur la frontière militaire et confessionnelle, tout autant qu'un centre de rayonnement réformateur vers les provinces du Sud. Dès 1576, le séminaire de Cambrai y a été établi. Et, on le sait, les différents sanctuaires urbains et suburbains servent de refuge aux reliques du Nord, par crainte de ces violences notamment iconoclastes décrites avec tant de détails par Richard Verstegan dans son *Théâtre des Cruautés*, publié dans Anvers reconquise, en latin en 1587, en français l'année suivante<sup>66</sup>.

Jeanne Féry est de la génération du schisme et de la guerre : elle avait cinq ou six ans lors de l'année des « merveilles », quand les « casseurs du Nord », pour reprendre l'expression d'Alain Lottin et Solange Deyon, se sont déchaînés contre les églises et les prêtres<sup>67</sup>. Elle a vu pendant toute son enfance les troupes passer et repasser, les « Gueux » leur échapper ou se faire prendre, elle n'a pu qu'entendre à l'occasion le sermon improvisé à la hâte par un ministre clandestin sur une place ou, plus volontiers, dans la cour d'une maison, elle a dû écouter les lectures faites publiquement de feuilles volantes, de pamphlets, d'occasionnels émanant d'un parti ou de l'autre. De fait, sur bon nombre de points, elle se révèle marquée par la confrontation confessionnelle. Un épisode, en

---

<sup>64</sup> Alexandre Pasture, *La Restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle, 1596-1633*, Louvain, 1925, p. 367.

<sup>65</sup> Alain Lottin, *Lille [...]*, ouvr. cit., p. 198.

<sup>66</sup> Richard Verstegan, *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps (1587)*, éd. par Frank Lestringant, Paris, 1995. Verstegan, de son vrai nom Rowlands, est un catholique anglais exilé, agissant dans les Pays-Bas et en France pour le compte de Philippe II.

<sup>67</sup> Alain Lottin et Solange Deyon, *Les casseurs de l'été 1566. L'iconoclasme dans le Nord*, Paris, 1981.



particulier, le montre sans conteste, qui vaut d'être cité en entier. C'est Jeanne qui le rapporte, lorsqu'elle raconte comment ses diables l'« ont sollicitée [...] de faire [...] grande moleste contre Dieu »<sup>68</sup> :

« Voyant quelque autre fois la procession passée par devant le logis là où je me tenais, et étant appelée pour adorer le Saint-Sacrement, toutefois n'ensuivant point le conseil de ma compagnie qui m'appelait pour le regarder d'en-bas, je montais en-haut afin d'avoir moyen de le blasphémer à mon aise. Voyant le peuple avec lumière, avec toute révérence, je m'émerveillais fort que tant de gens et de si grande qualité prenaient la peine de suivre la chose, laquelle m'était si abominable. Car j'eusse été contente d'endurer plutôt tous les tourments du monde, que d'adorer une seule fois cette sainte hostie. Et la voyant passer, je commençai à rire, et me moquer, injurier, blasphémer. Et disais en moi-même que celui que les chrétiens adorent se laissait porter par des hommes, et si honteusement que toujours en forme d'un homme tout nu et étendu en une croix, et lui attribuais toute vilénie et méchanceté. Et me disaient ces méchants diables [que] l'occasion que Dieu était ainsi mis en une croix tout nu était pour attirer le monde à toute méchanceté et paillardise avec lui. Ce que toutefois à cette heure, je le confesse et l'adore, et le reconnais avec tout honneur et révérence, croyant fermement que c'est mon Dieu et abjurant et détestant ces méchants diables.

Étant descendue en-bas, je demandai à un autre personnage, lequel était auprès de moi, pourquoi c'était qu'il était descendu devant que le Sacrement fût passé. Me répondit qu'il n'avait point la folie des chrétiens et qu'il adorait le Dieu d'en-haut mais non point le dieu qu'on portait en ses mains et qu'il n'était possible que Dieu descendait du ciel, et qu'il serait encore en ce monde ici, et qu'il se laisserait porter des hommes, que c'était chose impossible. Et disputant longtemps à deux, nous accordâmes fort bien par ensemble, et que la forme de pain ne pouvait devenir Dieu à la simple parole des hommes, détestant et abhorrant les prêtres qui usaient de tels sacrifices et qui trompaient ainsi les simples gens.

Étant fort joyeuse d'avoir trouvé telle personne, laquelle était selon mon opinion, et qu'il y avait encore des personnes lesquelles adoraient ainsi semblable Dieu, m'affirmant alors sur le dire des diables que toutes personnes adoraient Dieu selon leur volonté. »

Jeanne Féry rend compte ici de la manière dont elle a perçu un des temps forts de la (contre-)offensive catholique : une procession de Saint-Sacrement, « sans égale, insistent Marc Venard et Bernard Vogler, pour proclamer à la face des protestants la foi dans la présence eucharistique<sup>69</sup> » et, faut-il préciser avec Pierre Chaunu,

---

<sup>68</sup> P. 90-91.

<sup>69</sup> Marc Venard, et Bernard Vogler, dans *Histoire du Christianisme*, t. VIII, Paris, 1992, p. 973.

dans la rémanence de cette présence<sup>70</sup>. La procession rassemble la cité dans une même ferveur. Jeanne décrit le « peuple avec lumière », c'est-à-dire portant des cierges, et s'étonne que « tant de gens et de si grande qualité prennent la peine de suivre » la procession. La société est tout entière représentée, peuple et élites. Et c'est la sacralité de l'espace urbain qui est rappelée et redynamisée par la procession, comme en témoigne la réaction des religieuses à son passage devant leur couvent : « la compagnie » se presse pour « adorer » l'hostie consacrée. Quant à Jeanne, par refus de cette dévotion, elle s'isole, fuit « en-haut ». À l'écart, elle peut à son aise adopter un comportement inversé : elle « rit, se moque, injurie et blasphème ». Elle réagit, nous aurons l'occasion de revenir plus en détails sur ce point, contre la piété eucharistique catholique qui assimile l'hostie consacrée et le crucifié, ce dernier étant présenté sous un jour infamant, comme un « homme tout nu et étendu sur une croix ».

Quand Jeanne descend et va dans la rue, commence une scène qui, pour la jeune femme, revêt une importance de premier ordre : elle rencontre « un autre personnage », en qui elle reconnaît son « semblable » : lui aussi s'est tenu à l'écart de la procession, lui aussi décrie la dévotion de la ville catholique, lui aussi conteste une sensibilité religieuse centrée sur « le dieu qu'on porte en ses mains » : ce n'est pas lui, dit-il à Jeanne, qu'il adore, mais bien « le Dieu qui est en-haut ».

Les propos de cet homme, tels que les rapporte Jeanne Féry, sont intéressants. Ils insistent sur le fait que ce que croient les catholiques « n'est pas possible », que c'est « chose impossible », et « folie » : Dieu ne descend pas du ciel, il n'est plus en ce monde, il ne se laisse pas porter par les hommes. L'homme conteste alors à son tour la transsubstantiation catholique, en soulignant son caractère magique : « la forme de pain ne peut pas devenir Dieu à la simple parole des hommes ». La critique devient tout à la fois théologique, ecclésiologique et sociale lorsqu'elle s'en prend à ceux qui célèbrent

---

<sup>70</sup> Pierre Chaunu, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1620*, Paris, 1981.

la messe, les prêtres, objets de « détestation » et d'« abhorration » : ils présentent l'eucharistie comme des « sacrifices » (le pluriel rend compte de la croyance en la réitération à la messe du sacrifice de la Croix), et cela pour « tromper les simples gens ».

Il est difficile de ne pas voir là ce que Jeanne Féry a retenu des positions protestantes — non pas à travers leurs dénonciations lors de sermons, mais bien à travers des prédications réformées, plus ou moins formelles. On a là plus qu'un écho de la théologie de l'Ascension et de ses développements comportant la négation de la présence réelle corporelle du Christ à l'eucharistie, ainsi que des attaques contre le sacrifice de la messe, cette captivité babylonienne de l'Église dénoncée dès 1520 par Luther, ou encore le rejet du sacerdotalisme, avec sa dimension sociale très forte.

Et Jeanne Féry raconte combien elle a été « joyeuse » de « trouver quelqu'un de son opinion ». Elle qui se sentait si mal au milieu de ses consœurs, et dans cette ville de « frontière de catholicité », la voici convaincue qu'« il y a encore des personnes qui adorent semblable Dieu », nous dirions, nous, qui partagent sa sensibilité religieuse. À tel point que son récit bascule, que l'homme et les diables finissent par se confondre dans un même propos : Jeanne continue alors, écrivant : « m'affirmant alors sur le dire des diables [...] ».

Ce passage a retenu notre attention un peu longuement parce qu'il permet de montrer l'influence de la conjoncture sur Jeanne Féry. Devant cette scène, il paraît particulièrement pertinent de suivre le protocole de lecture trouvé chez Antoine Vergotte, c'est-à-dire de ne pas préjuger de la véracité de l'épisode, tout en étant bien sûr de son authenticité existentielle pour la jeune femme en pleine crise psychologique aux extensions nombreuses, notamment dans le domaine religieux. L'intervention de ce « personnage » à l'évidence protestant — donc non-chrétien selon la polémique confessionnelle catholique, ce qui le tire du côté des diables, d'où la reformulation de Jeanne, « il n'avait pas la folie des chrétiens » — est à mettre en rapport avec les noms que la religieuse a donné à ses diables — ce sont les noms qui apparaissent dans son récit, non dans celui des

exorcistes : Grand Traître, Hérésie, Art Magique, Turcs, Païens, Sarrasins, Blasphémateurs, toutes figures des ennemis du Christ, si l'on peut voir dans le « Grand Traître », au singulier contrairement aux substantifs Turcs, Païens, Sarrasins et Blasphémateurs, une désignation de Judas. Ainsi, Jeanne Féry donne-t-elle à entendre, sans doute aucun largement à son insu, que sa révolte contre la religion dans laquelle elle a été élevée fait partie intégrante — même si elle n'en est qu'une part — de la crise qu'elle a subi si douloureusement. Et pour l'exprimer, elle puise dans le climat mental de son temps.

Celui-ci semble donc bien avoir marqué Jeanne Féry. D'ailleurs, ce qu'elle vit s'inscrit dans ce qu'il faut bien appeler la flambée démoniaque des années 1580, où se développe le phénomène de possession satanique. En 1580, dans sa *Démonomanie des sorciers*, Jean Bodin faisait certes la distinction entre la sorcière et la possédée. « Chacun sait, écrivait-il alors, la différence qu'il y a entre les sorcières, qui sont vouées, consacrées et dédiées à Satan, qui sont comme les paillardes abandonnées, et celle qui est assiégée de l'esprit malin qui est comme la vierge pudique ravie de force. » Les premières n'appellent assurément aucune indulgence, dans l'esprit du magistrat Bodin, mais au contraire doivent subir les pires peines. Quant à la seconde, le fait même qu'au contraire des « sorcières », Bodin en parle au singulier, et sans avoir recours au moindre substantif, et il révèle ainsi qu'il s'agit pour lui d'un pur type, presque hypothétique, tout sauf une réalité répandue. Et Bodin remarque aussitôt : « Il y en a peu en France si est-ce qu'on en voit. » Il n'a alors qu'un seul exemple de possédée à citer : la si fameuse Nicole Obry, l'exorcisée de Laon en 1566.

Toutefois, il est clair que ce précédent a influencé Jeanne Féry et ses exorcistes. Jeanne avait alors cinq ou six ans, et Laon n'est qu'à cent dix kilomètres de Mons. En outre, l'exorcisme laonnois a suscité une très abondante littérature qui paraît jusqu'en 1578, année d'édition du *Thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit malin Beelzebub, obteneue à Laon l'an mil cinq cens soixante six*, de Jean Boulæse, auteur de plusieurs

traités rendant compte de l'affaire, dont le premier date de 1566<sup>71</sup> ! On sait que le diable aurait séduit Nicole en se faisant d'abord passer pour son grand-père souffrant en purgatoire à cause d'un vœu non accompli ; cela explique sans doute la méfiance du chanoine Mainsent lorsque Jeanne, retombée en enfance, ne sachant plus jusque-là que dire « Père Jean » et « Belle Marie », parle d'un « Grand-Père »<sup>72</sup> :

« Lors, Mainsent, craignant qu'il n'y eût un diable appelé Grand-Père, la pressa de dire quel était ce grand-père qu'elle réclamait.

Répondit : Louis.

Il répliqua : Quel Louis ?

Elle, hésitante et ne le sachant dire, s'adressait vers l'apparition, disant : Marie, Marie. Ce que voyant, Mainsent lui dit : Demandez à Marie quel Louis. Incontinent, comme ayant obtenu réponse, elle ajouta : Louis Archevêque. Lors Mainsent entendit que la bonne Dame lui donnait le seigneur archevêque pour son grand-père. »

D'ailleurs, Nicole Obry, désormais marié à un marchand de Vervins, fait à nouveau parler d'elle : elle est tombée aveugle, et elle a été déclarée incurable par les médecins consultés. Or, un dimanche de mai 1577, dans la cathédrale d'Amiens, elle touche la relique de la tête de saint Jean-Baptiste, et elle recouvre la vue. Une narration est publiée dans les mois qui suivent<sup>73</sup>, quoique l'évêque d'Amiens, après expertise médicale, décide « de ne point décréter ni publier aucun miracle pour raison de ladite guérison » et se contente « d'indire procession générale par cette ville »<sup>74</sup>. L'année des deux 7 est moins porteuse que celle qui comptait deux 6 sur les trois du nombre de la Bête de l'Apocalypse — ce qui n'a pas non plus été étranger au déclenchement simultané de la grande crise iconoclaste aux Pays-Bas.

---

71 Voir Irena Backus, ouvr. cit.

72 P. 28.

73 *Histoire véritable de la guérison admirable, advenue et faite par la bonté et miséricorde de Dieu tout puissant [...] à l'endroit d'une femme nommée Nicole Obry, femme de Loys Pierret, marchant demeurant à Vervins, de longtemps privée de l'usage de la veue et abandonnée des médecins et chirurgiens (comme estant incurable) à l'attouchement de la vénérable relique du chef de monsieur S. Jean Baptiste en la grande église d'Amiens le dimanche dix neufviesme jour de may 1577, Paris, 1578.*

74 Irena Backus, ouvr. cit., p. 20.

Toujours est-il que dans les années qui suivent la publication de la *Démonomanie des sorciers* de Bodin, les affaires de possession se multiplient. En 1582 paraît à Paris *Cinq histoires admirables èsquelles est monstré comme miraculeusement par la vertu et puissance du saint sacrement de l'autel a esté chassé Beelzebub prince des diables, avec plusieurs autres démons [...] hors des corps de quatre diverses personnes. Et le tout advenu en ceste presente année 1582 en la ville et diocèse de Soissons*, par Charles Blendecq. Soissons n'est qu'à une trentaine de kilomètres de Laon. Le précédent de Jeanne Féry est ici évident : le diable principal s'appelle lui aussi « Beelzebub » (et non Belzébuth, comme on pourrait s'y attendre), et c'est encore et toujours l'hostie consacrée qui le vainc. Une preuve supplémentaire de l'impact de l'affaire Nicole Obry ? Il est vrai que la quatrième des possédées concernées s'appelle Marguerite Obry, âgée de vingt-trois ans ou environ, et originaire d'un village près de Clermont-de-l'Oise, à quelque cent trente kilomètres de Laon. D'après ce qu'il en est dit, elle aurait été possédée dès 1577. S'agirait-il d'une double coïncidence, patronymique et temporelle ?

En 1580, une autre jeune fille est exorcisée au couvent des Minimes d'Abbeville, d'un diable qui se déclare, lui, de l'évêché de Rouen et refuse de se retirer justement parce qu'« il n'est pas en son évêché ». Malheureusement, on ignore tout de ce que la jeune fille, Martine Pluart, est devenue<sup>75</sup>. Notons, tout de même, l'axe Normandie-Pays-bas, qui constitue une véritable frontière de catholicité et pourrait de ce fait ressortir de la même logique.

En 1582 encore, c'est dans une autre région, la Sologne, qu'une jeune fille de douze ans est tourmentée elle aussi d'un malin esprit. Pendant son exorcisme, le démon révèle que c'est sa maîtresse qui la lui a livrée. Arrêtée, cette dernière s'avoue sorcière. Bodin a connaissance de l'affaire, instruite par le bailli de La Ferté-Imbault,

---

<sup>75</sup> Alcius Ledieu, « Un exorcisme à Abbeville en 1580 », Paris, 1901 : la source, retranscrite et analysée sans commentaire, est un acte passé le 26/06/1580 devant le notaire Ézéchias Boujonnier par deux religieux du couvent des Minimes et rapportant l'exorcisme accompli le jour même.

et il s'en sert pour compléter sa présentation des cas de possession dans une nouvelle édition de sa *Démonomanie*, en 1587<sup>76</sup>.

Entre décembre 1582 et mars 1583 se déroule non loin de là, dans le Sancerrois, un procès de sorcellerie qui s'achève quant à lui, après confirmation le 15 mars de la sentence par le parlement de Paris, par la mort sur le bûcher de cinq des accusés, tous des hommes. On leur reproche de nombreux maléfices, dont plusieurs ont causé la maladie ou la mort de personnes, mais aussi d'avoir, au commencement des vendanges de 1582, livré au diable Bernard Girault, âgé d'une douzaine d'années. C'est dans la seconde quinzaine d'octobre que commence à courir le bruit que le jeune garçon est possédé. Des exorcismes ont lieu, et le démon dénonce les sorciers, révélant des agissements qui durent depuis des années. Ce témoignage, qui se poursuit tout au long du procès, tient lieu pour le juge de preuve indubitable, et l'enfant possédé est considéré comme une pure victime<sup>77</sup>.

Par comparaison avec lui, Jeanne Féry paraîtrait presque coupable : après tout, elle a fait une vingtaine de pactes avec ses diables. Or, le pacte est l'un des composants, certes tardif, de ce que Brian Levack a appelé « le concept cumulatif de sorcellerie »<sup>78</sup>. C'est même souvent ce à quoi les Européens du XVI<sup>e</sup> siècle pensent d'abord, pour définir la sorcellerie. À Blois, en 1574, Perrine Sauceron se reconnaît « sorcière, mais non sorcière jurée » : pas de pacte dans son cas, et cela semble faire pour elle une grande différence, mais les conséquences malheureuses d'une excommunication pour n'avoir pas, après un monitoire, révélée ce qu'elle savait d'un vol. Exclue de la communion de l'Église, elle s'est sentie livrée au diable, et possédée par lui ; depuis lors, « il

---

<sup>76</sup> Cité par Jean Céard, « Le procès du carroi de Marlou et le système de la preuve », dans *Les Sorciers du carroi de Marlou. Un procès de sorcellerie en Berry (1582-1583)*, éd. par Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, Grenoble, 1996, p. 397-415, ici p. 412.

<sup>77</sup> *Les Sorciers du carroi de Marlou. Un procès de sorcellerie en Berry (1582-1583)*, ouvr. cit.

<sup>78</sup> Brian P. Levack, *La grande Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, 1<sup>re</sup> éd. 1987, trad. franç. Seyssel, 1991.

l'instigue sans cesse à tuer son mari et quatre petits enfants qu'elle a, et se défaire elle-même [= se suicider] »<sup>79</sup>.

Jeanne Féry, au contraire, a fait des pactes avec ses diables, et, en conséquence sainte Marie-Madeleine tout comme ses exorcistes ne la reconnaissent pas totalement innocente, mais comme une pécheresse devant assurément se repentir et expier ses péchés (d'où, on l'a vu, le prolongement de la crise, la « délivrance » complète étant différée par le changement de la « possession » en « obsession ». Elle, n'a d'ailleurs pas, elle non plus, été victime d'un sorcier, comme l'avait été le très jeune Bernard. Pourtant, à l'origine de sa possession, il y a bien quelqu'un : lors de l'exorcisme du 10 avril 1584, le diable Cornau rappelle « qu'il était le premier qui l'avait prise après la malédiction du père » — je reviendrai bientôt sur le rapport de Jeanne Féry à son père et le rôle qu'elle lui assigne en conséquence dans l'origine de son malheur. Ce fait, ajouté au bas âge auquel elle confesse s'être livré au démon — quatre ans : et plusieurs notations du texte laissent entendre qu'un enfant de cet âge est, au sens propre, un bébé, incapable de réellement parler, et ayant encore tout à apprendre — explique assurément qu'on ne la tienne pas pour une coupable de sorcellerie, et que la justice civile soit laissée de côté.

Si les affaires de possession semblent se multiplier dans ces premières années 1580, les procès pour sorcellerie connaissent eux aussi une recrudescence. La décennie 1591-1600 constitue d'ailleurs la première des trois pointes impressionnantes de la courbe de l'évolution du nombre des procès connus dans le Cambrésis, dressée par Robert Muchembled en 1978<sup>80</sup>. Au même moment, comme l'a bien montré en 1995 Christian Renoux pour la France et l'Italie,

---

<sup>79</sup> Cité dans Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France. Une analyse de psychologie historique*, Paris, 2<sup>de</sup> éd. 1980, p. 160. Mandrou ne relève pas la distinction opérée par Perrine Sauceron ; il est vrai que son propos ne l'incite pas à réfléchir à la différence entre la sorcellerie et la possession simple, puisque les « démoniaques exorcisées par des prêtres n'ont pas comparu en justice ».

<sup>80</sup> Robert Muchembled, « Sorcières du Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », dans Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, Willem Frijhoff et Robert Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1978, p. 155-261, ici p. 176.



l'intérêt pour les expériences mystiques augmente<sup>81</sup>. Celles-ci sont peut-être encore plus marquantes dans le monde espagnol. Qu'en était-il dans les Pays-Bas méridionaux ? On peut en tout cas remarquer, à titre d'exemple, que c'est en 1580 que le dominicain Edme Bourgoïn, prieur du célèbre couvent parisien de la rue Saint-Jacques, traduit en français et publie les œuvres de Catherine de Sienne<sup>82</sup>. Et voir avec Denis Crouzet dans *Les Guerriers de Dieu* que « depuis 1560 et surtout 1575, [...] se sont multipliées les éditions latines et les traductions françaises de textes mystiques d'origine italienne, rhénane et espagnole, dont il serait faux [...] de restreindre l'impact aux seules élites culturelles et sociales »<sup>83</sup>.

Tout est lié, comme l'a démontré Denis Crouzet : l'angoisse eschatologique, d'où le « réveil de Satan<sup>84</sup> » que renforce la montée en puissance de l'« hérésie », la réaction de la Ligue française, en Picardie d'abord, mais aussi autour des Guise en Lorraine<sup>85</sup>, et la Contre-Réforme hispano-belge aux Pays-Bas, ainsi que cette « invasion mystique » que cet historien nous invite à découvrir à l'assaut aussi des simples fidèles. Avant de se lancer dans l'aventure de la narration multipliée du miracle eucharistique de 1566, Jean Boulèse, dès 1564, rédige *La facile entrée des secrets cachez depuis le commencement du monde pour clairement et asseurement cognoistre [...] qu'elle issue auront les troubles et calamitez*, qui met bien en lumière quelles étaient ses préoccupations : prophétiser

---

81 Christian Renoux, ouvr. cit.

82 *Le Dialogue de l'excellente Vierge sainte Catherine de Sienne, religieuse du tiers ordre Saint Dominique, qu'elle a dicté en vulgaire italien, estant en extase et ravissement d'esprit*, Paris, 1580.

83 Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, 1990, 2 vol., t. II, p. 440. À l'appui de cette affirmation, Denis Crouzet présente des occasionnels, mais aussi les publications de sermons qui nous donnent à voir ce qu'était le message délivré dans la prédication du temps — d'autant qu'il faut affecter les sermons édités d'un multiplicateur évident, car ils servent de modèle au tout venant des prédicateurs, même si ces derniers y puisent certainement souvent à petites doses.

84 Je reprends l'expression de Monique Cottret, dans la nouvelle éd. de *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (désormais sous la double signature de Jean Delumeau et de Monique Cottret), Paris, 1996, p. 388 s.

85 De Reims à Mons, il y a moins de cent cinquante kilomètres.

en un temps de « troubles et de calamités » comment Satan et l'Antéchrist seront vaincus<sup>86</sup>.

Tel est donc le climat mental auquel Jeanne Féry réagit, ainsi que tant d'autres, comme un véritable papier de tournesol. À plusieurs reprises, elle manifeste même un véritable souci apologétique, que les ecclésiastiques qui veillent sur elle ne cesse de vouloir brider. Il est ainsi remarquable que, contrairement à ce qui s'était passé vingt ans plus tôt pour Nicole Obry, Louis de Berlaymont et Jean Mainsent ne paraissent aucunement tentés d'instrumentaliser Jeanne Féry dans la controverse antiprotestante. Les exorcismes ne sont pas publics, les sœurs noires elles-mêmes sont tenues le plus possible à l'écart, et c'est chaque fois Jeanne qui force les choses pour que, finalement, on en vienne à ce récit double, qu'il faut bien imprimer dès lors qu'on en a laissé circuler quelques copies manuscrites, d'autant que la ville se sent tout à fait concernée : le 23 février 1589, encore, les échevins et magistrats de Mons jugent utile de confirmer par un acte latin la vérité des faits contenus dans le *Discours* imprimé trois ans plus tôt<sup>87</sup> ! C'est tout ce que l'archevêque aurait voulu éviter. Est-ce à dire que, pour reprendre la distinction établie par Hubert Jedin dès 1945<sup>88</sup> et reprise par Jean Delumeau vingt ans plus tard dans la première édition de *Naissance et affirmation de la Réforme*, Louis de Berlaymont aurait été du côté de la « Réforme catholique » et non de celui de la « Contre-Réforme » ? Après tout, on l'a vu, François Buisseret, son official, s'absorbe dans l'entreprise de catéchèse, et le chanoine Jean Mainsent lui-même, lorsqu'il s'agit, le 25 novembre 1585, de prendre une décision sur la mise par écrit du récit de l'affaire Féry, est ramené par l'archevêque « en sa maison », « de l'école dominicale, après les vêpres et prédications y faite<sup>89</sup> ».

---

<sup>86</sup> Ce texte est demeuré manuscrit : BNF, Ms franç. 2116.

<sup>87</sup> Archives du couvent des sœurs noires de Mons, déposées — hélas, en partie seulement ! — à la Faculté universitaire catholique de Mons.

<sup>88</sup> Hubert Jedin, *Katholische Reform oder Gegenreformation ?*, Lucerne, 1946, qui reprend sa contribution de l'année précédente à la célébration du quatre centième anniversaire de l'ouverture du concile de Trente.

<sup>89</sup> P. 70.

Pourtant, je ne crois pas, en l'occurrence, ce distinguo opératoire. Peut-être dans le contexte de frontière de catholicité que constituent les Pays-Bas du Sud à l'époque, est-il même artificiel et forcé. Il me semble en revanche qu'il ne faut pas négliger la différence qui existe entre Jeanne Féry et les autres possédées du moment : elle est une religieuse — ce qui anticipe sur les grandes affaires de possession du siècle qui vient — et cela doit être considéré. Que des ecclésiastiques tridentins mettent en scène de pauvres filles possédées, et présentent aux foules leurs affres, leurs contorsions, les insanités prononcées par des démons à travers leurs bouches, les flots de bave qui s'en échappent... cela peut relever d'une forme de pédagogie pastorale. Mais une religieuse, quoiqu'elle ne soit pas tout à fait aussi estimable qu'un prêtre, n'en est pas moins, par sa vocation à la virginité et au retrait du monde, par sa situation d'épouse du Christ, une figure très honorable (au sens fort qu'a ce terme dans les mentalités de l'époque) qu'il ne convient pas de livrer aux voyeurisme de la masse de laïcs dont l'évolution du tridentinisme dévalorise la place au sein de l'Église. L'effet risquerait en effet d'être désastreux, et sans commune mesure avec le bien qu'on en pourrait attendre. On peut craindre le scandale, au sens technique du mot. Car comment justifier que, malgré son état religieux, une sœur noire puisse être en proie aux démons ? Sinon en risquant de dénigrer cet état même. J'ai insisté dans *Une difficile Fidélité*, à la suite de Lucien Febvre, sur la propension des ecclésiastiques à réprouver une opinion A par crainte de l'opinion Z qui risquerait d'en découler. Ce type de raisonnement n'a-t-il pas incité Louis de Berlaymont et Jean Mainsent à refuser, sinon au récit ultérieur, du moins à l'affaire elle-même, une publicité qu'ils jugeaient de mauvais aloi. On ne jase que trop déjà quand l'archevêque héberge la religieuse dans sa maison. Et Berlaymont va y gagner le surnom, dont à coup sûr il se serait bien passé, de « bon diable des sœurs noires ». Or, il est, ainsi que sa mère, Marie de Berlaymont, très lié à cet ordre, et, tout comme elle, c'est dans la

chapelle des sœurs de Saint-Jean-Décollé qu'il a voulu avoir son tombeau<sup>90</sup>. Dans le nécrologe du couvent de Mons, à la date du 15 février 1596, son décès est d'ailleurs mentionné comme celui d'un « grand bienfaiteur et ami »<sup>91</sup>. Il n'en était au reste pas à sa première visite au couvent de Jeanne Féry, lorsque l'affaire a débuté.

Quoi qu'il en soit, cette première piste devrait avoir montré comment, à travers Jeanne Féry, il est possible de mieux discerner la manière dont un individu s'inscrit, même à travers des expériences paroxystiques, en son temps.

Le second axe, la seconde approche pourrait s'intituler tout simplement : une jeune Montoise de vingt-cinq ans.

#### *Une jeune Montoise de vingt-cinq ans*

Le récit personnel de Jeanne Féry, en effet, révèle un véritable roman familial, je l'ai dit, que confirment autant qu'elles le peuvent les archives montoises qui nous sont parvenues<sup>92</sup>. À ce stade, histoire sociale et histoire psychologique se conjuguent.

Jeanne Féry, par sa mère, Marie Gossart, appartient à une famille honorable de Mons. Lorsque la crise éclate, c'est une tante de sa mère, Jeanne Gossart, qui est la maîtresse du couvent des sœurs noires. Les Gossart appartiennent à la paroisse de Sainte-Wandru, dont la circonscription territoriale n'est pas bien définie, mais qui comprend toutes les catégories de personnes notables de Mons, comme cela est précisé en 1433 et à nouveau en 1545.

Seulement, Marie a fait un mauvais mariage. Elle a épousé — par amour ? — Pierre Féry, dont j'ignore les activités mais qui n'est

---

<sup>90</sup> Pierre Debongnie, art. cit., p. 353.

<sup>91</sup> *Nécrologe du couvent des Sœurs noires à Mons*, éd. dans L. Devillers, ouvr. cit., p. 26.

<sup>92</sup> Archives de l'État à Mons ; archives conservées à la Faculté universitaire catholique de Mons (où, notamment, une partie des archives des sœurs noires ont été déposées) ; archives municipales de Mons. Les dépouillements, comme souvent pour le XVI<sup>e</sup> siècle, ont laissé davantage de questions pendantes qu'ils n'ont apporté de réponses. Bien des actes manquent. Des problèmes d'homophonie peuvent aussi se poser. Bref, la prudence et la circonspection sont plus que jamais de règle.

pas de Mons ; il est des environs, et quand Jeanne écrit, il y a longtemps qu'il les a abandonnées, elle et sa mère. Ce qu'elle sait de lui, c'est ce que Marie Gossart lui en a dit. Lors de l'exorcisme du 10 novembre 1584, le diable Cornau, on l'a vu, évoque « la malédiction du père ».

« Ce qu'oyant, le chanoine Mainsent l'adjura de déclarer ce qu'il entendait par cette malédiction.

Auquel il répondit qu'un jour, sur les dix heures du soir, retournant le père de sa taverne, rencontra sa femme, qui l'allait requérir, ayant l'enfant entre ses bras. Lequel se fâchant contre elle donna son enfant au diable. »

Lorsqu'elle écrit elle-même son récit, Jeanne n'en dit pas autant : « Je sais que par la malédiction de mon père, j'ai été mise en la puissance du diable et séduite en l'âge de quatre ans par la suggestion du diable [...]»<sup>93</sup>. » Le truchement du démon parlant par sa bouche lui est nécessaire pour exprimer ce qu'elle sait du passé familial et qui la livre « à la puissance du diable » par le manque affectif intense dont il est porteur. On peut fort bien imaginer situation et scène : alors qu'elle n'était encore qu'un bébé qu'on porte aux bras (deux ans, dit-elle), son père (dont elle ne dit jamais le nom), loin d'être conscient de ses responsabilités, passait son temps à la taverne. Un soir (n'y en eut-il qu'un ?), n'y tenant plus, décidée à le rappeler à ses devoirs de père, sinon d'époux, Marie va l'y rechercher, avec leur enfant. Une altercation violente éclate : Pierre n'apprécie pas cette intrusion dans son espace de vie extra-conjugal, ni ce chantage affectif que marque la présence du bébé, tête dodelinante car il est dix heures du soir, mais trop inquiet par la situation exceptionnelle et les cris des parents (ou seulement ceux de sa mère) pour pouvoir continuer à dormir. Oui, on peut imaginer l'énervement et la fureur de la femme, qui laisse éclater sa rancœur, l'exaspération du mari, sans doute un peu ivre, qui refuse de se rendre aux raisons de sa femme et a dû s'écrier, comme elle ne cessait d'invoquer le bébé, en le lui montrant, si petit, si fragile, et

---

93

P. 71.

pourtant tenant tant de place dans sa vie : « Oh, *ta* fille, qu'elle aille au diable ! »

Peut-être que Pierre a quitté Marie à l'issue de cette scène. Peut-être celle-ci en résume-t-elle plusieurs. Quelques années plus tard, lorsqu'elle avait quatre ans, comme toutes les petites filles de cet âge, Jeanne posait beaucoup de questions sur l'absence de son père, et la situation bizarre qu'elle et sa mère vivaient, par rapport à la famille. Les enfants ressentent bien ce que les adultes s'imaginent leur cacher, et qui n'en pèse que plus lourd. Est-ce que sa mère lui a vraiment alors raconté l'épisode dont le diable de la petite fille a conservé vingt ans après une mémoire aiguë ? A-t-elle insisté sur l'attitude de son mari à l'encontre de leur petite fille pour faire comprendre à cette dernière qu'il ne fallait pas regretter l'absence d'un père pareil ? Ou la fillette a-t-elle tout recréé, peut-être à partir de bribes difficilement arrachées à sa mère, de bouts de conversation de « grands », mal captés mais enregistrés en l'état, d'expressions de pitié envers elle, telles que : « Ma pauvre petite, ton père n'a pas souci de toi, si tu savais. » ? Le certain, c'est que tout indique à Jeanne qu'elle doit au moins à son père les difficultés matérielles que sa mère et elle subissent. Bientôt, sa grand-tante maternelle, charitable, intervient. La petite porte son prénom. Faute d'avoir pu retrouver son acte de baptême, j'ignore toutefois si elle est sa filleule, mais j'en doute quelque peu : à un moment où sa famille l'a rejetée, Marie Gossart a dû, par le choix du prénom de l'enfant, tenter de maintenir, unilatéralement, un lien qu'elle ne voulait pas voir rompu. En tout cas, Jean Gossart prend la petite en pension au couvent dont elle est déjà la supérieure. Mais lorsqu'elle atteint l'âge de douze ans, elle se retrouve placée comme apprentie chez une couturière de la ville. Les impératifs économiques sont trop forts.

Pourtant, Jeanne ne se fait à cette nouvelle vie. Grâce à sa famille maternelle, lorsqu'elle a quatorze ou quinze ans, elle revient au couvent, et elle devient novice. Elle rêvait, quant à elle, d'un mariage, réussi, pas comme celui de sa mère. Mais elle n'a pas de dot. Elle doit s'estimer heureuse qu'on la prenne ainsi chez les sœurs noires. Sa frustration est trop forte. Elle en veut terriblement à

son père, elle a besoin de la présence, rassurante, d'un homme à ses côtés, qui la protège, qui la nourrit. On sait l'importance prise par la nourriture, par l'octroi de la nourriture, surtout dans les mentalités anciennes. Par opposition, elle exalte sa mère. « Belle Marie », dit-elle lorsqu'elle a le sentiment d'avoir tout perdu, lorsqu'elle a accepté de cesser de s'accrocher à ses fantasmes « diaboliques » (malsains et mortifères), ce que marque sa délivrance du dernier diable — comme toujours le premier à l'avoir possédée. « Belle Marie » : et ce n'est pas la Vierge, mais Marie-Madeleine, la pécheresse repentie et sainte, et ce choix à lui seul est significatif. Et puis ce cri traduit aussi sans doute beaucoup de l'admiration sans limites que Jeanne éprouve pour sa mère. Celle-ci a eu bien des malheurs. Il faut la mater, la mignoter, et c'est l'épisode du tableau transformé en poupée, et à qui elle donne « le tétin » en un rituel d'inversion où elle anticipe sur sa guérison en nourrissant sa mère d'un corps qui la fait encore souffrir, comme le manifeste clairement son anorexie.

La lecture de son autobiographie révèle quelle conscience à vif Jeanne a d'être, avec sa mère, une déclassée. Comment ne pas penser que son recours, presque systématique, à l'écriture est pour elle une manière inconsciente de revendiquer une position sociale qu'elle a perdue avant même sa naissance, dès sa conception ? C'est sa mère, ou sa grand-tante, qui lui a appris à écrire, exercice difficile avec une plume dont très peu acquièrent à l'époque l'expérience et qui exigent une discipline du corps dont on s'étonne, vu l'état où la laisse sa crise psychologique, qu'elle ait pu s'y plier si souvent. Mais au contraire, par là elle réapprend le contrôle d'elle-même. Et elle s'autovalorise, pense-t-elle, aux yeux des autres.

Aussi écrit-elle, pacte sur pacte (dix-neuf en tout, disent les exorcistes !), mais aussi le billet par lequel sainte Marie-Madeleine exprime les conditions de la délivrance de Jeanne qui concerne l'attitude que l'archevêque doit avoir envers cette dernière, et encore, sous la dictée de la sainte, une confession, qu'elle donne ensuite à lire à Jean Mainsent et à l'archevêque et dont on nous précise que ce n'est pas le texte qui a été inséré dans le récit des

exorcistes, enfin ce texte lui-même, tour de force accompli en quatre jours, et qui étonne d'autant plus les ecclésiastiques qu'elle est alors retombée en enfance et qu'il a fallu tout lui réapprendre, y compris la lecture, et qu'on ne s'est pas souciée, en revanche, de lui redonner ce bagage. Les exorcistes notent le fait comme une confirmation du caractère surnaturel de l'aventure<sup>94</sup> :

« Tel est le discours qu'a écrit sœur Jeanne Féry. Lequel on peut connaître n'avait été écrit par son industrie seule et pur instinct naturel, ains par inspiration divine.

Pour autant que depuis sa délivrance de la possession, en laquelle elle avait été endue en enfance, privée de toute connaissance et savoir (comme est dit par avant), avait aussi perdu l'expérience et art d'écrire. Voire davantage, entre les avertissements divinement faits, comment on se devait gouverner à l'endroit d'icelle, celui-ci fut quasi le premier : de l'apprendre à lire mais se garder de l'apprendre à écrire, afin (comme elle s'était laissée séduire des malins par cédules et obligations qu'elle leur avait écrites) que le chemin fût à l'avenir coupé aux ultérieures déceptions, et que les susdits séducteurs n'eussent occasion de la solliciter derechef, touchant ce point, le temps de sa possession. Car les susdits impudents et audacieux étaient tant accoutumés à cette voie d'écriture qu'encore que l'ordre était divinement baillé et soigneusement du sieur archevêque gardé, ne laissèrent néanmoins de la solliciter par plusieurs fois cedit temps, à ce point, et l'induirent si avant une fois qu'étant en la galerie, seule, lui firent prendre la plume, la mouiller en l'encre et la mettre sur le papier avec intention (iceux lui conduisant la main) derechef d'écrire en leur faveur. Mais divinement empêchée, ne la surent faire tirer un trait de plume distinct.

Dont incontinent la voyant inespérément et soudainement écrire, sans l'avoir réappris comme on lui avait réappris à lire et toutes autres choses, est un argument très certain qu'elle l'a fait par la direction divine. »

L'ambivalence de la relation de Jeanne Féry à l'écriture est ici très nette. Les exorcistes sentent bien qu'elle relève du problème psychologique de la jeune femme ; aussi interprètent-ils ses tentatives pour écrire comme une manifestation de l'acharnement des démons contre Jeanne. Mais, en même temps, c'est bien en écrivant que Jeanne acquiert l'estime des ecclésiastiques. D'ailleurs, la suite du passage qui vient d'être cité, montre Louis de Berlaymont interrogeant Jeanne, pendant les quatre jours que prend la rédaction du texte autobiographique, sur la manière dont elle pense ce qu'elle va écrire, et s'émerveiller d'une telle manifestation de la grâce, car,

---

94

P. 101-102.



explique-t-on, « il admirait grandement l'artifice dudit discours, surpassant la capacité d'une fille ».

Tout ce que vit Jeanne Féry concourt donc à la rédaction de cette autobiographie psychologique de trente pages. Tout permet d'espérer, à travers son étude, mener une véritable histoire culturelle par en-bas.

*Le religieux, code d'une époque ? Langages de Jeanne Féry*

Une troisième approche consiste à s'intéresser aux langages de Jeanne Féry. Elle a à sa disposition le cri (les diables en elle hurlent sinistrement), les larmes, et plus largement les manifestations corporelles du mal-être : elle rejette son corps, refuse de l'alimenter, le mutile, le prétend violé par un démon au nom éloquent de Sanguinaire en une scène où elle révèle à la fois ses fantasmes d'une sexualité qui la remplirait toute, au point de la blesser et de la laisser plus sanglante qu'une défloration ne le devrait, et son inexpérience totale de ces matières, le propos paraissant mêlé justement à ces fantasmes des lieux communs mal compris et des métaphores prises au pied de la lettre (telle l'assimilation du sexe masculin à un couteau), ainsi qu'une méconnaissance totale de la jeune femme envers sa propre physiologie<sup>95</sup> :

« Incontinent ce méchant diable entra en mon corps, portant sur soi un tranchant, et me transperça sur une table, et m'ayant fait mettre quelque linge blanc sur la table, afin de recevoir le sang qui tomberait de mon corps et de le garder à perpétuité. Cela fait, avec grands cris et douleurs me trancha la pièce de chair hors de mon corps, et la mouillant dedans le sang, allait présenter et sacrifier à Béléal [Baal], ce méchant diable. Lequel le recevait, en me faisant continuer trois jours ensuivant ce sacrifice si douloureux, et tranchait toujours, et intéressait nouvelle partie, et toujours douleur sur douleur [...].

Et ce méchant Sanguinaire gardait toujours le linge avec le sang, afin qu'ils eussent double signature de moi. Et m'ont fait faire ce sacrifice encore beaucoup de fois. »

---

<sup>95</sup>

P. 87. Faut-il imaginer que Jeanne Féry revit ici l'expérience de ses premières règles, survenues brutalement sans qu'on l'y eût préparée ? Sans doute cela pourrait-il s'ajouter au reste.

Peu à peu, le discours se verbalise. Il joue du blasphème et de l'hérésie. Le Credo est contesté. La piété eucharistique est présentée comme insupportable. Tout se mêle ici : Jeanne Féry s'en prend bien sûr à ce que le tridentinisme exalte le plus face aux protestants. Ainsi, elle se décrit comme « étant toujours fort agitée et tourmentée de ce méchant Hérésie, lequel ne cessait de me faire détester et tous les jours renier la sainte communion<sup>96</sup> ». Ses difficultés avec la communion ne datent pas d'hier. Elles ont dû commencer dès sa première réception de l'eucharistie, puisqu'elle raconte qu'elle demandait alors à ses diables « ce que ce pouvait être [qu'une hostie] et quelle simplesse c'était d'adorer si petite chose », mais les diables se gardaient bien de lui répondre, et Jeanne poursuit : « Et ne cessais de la demander à la femme, là où je demeurais, désirant de savoir la chose plus amplement pource que j'avais vu que de soi-même elle se transportait arrière de moi<sup>97</sup>. »

Jeanne a alors entre douze et quatorze ans, soit précisément le moment où l'on admet les enfants à la communion — les théologiens fixent classiquement l'« âge de discrétion » à douze ans pour les filles, quatorze pour les garçons, mais dans la pratique la réception de l'hostie varie un peu selon les lieux et les temps). Elle explique fort nettement ici qu'elle n'a pas compris le mystère eucharistique, et n'a trouvé personne pour répondre à ses questions. Ce n'est qu'en 1573, juste après son accès à la communion donc, que, rappelons-nous, une école dominicale est créée à Saint-Germain. Et l'action catéchétique de François Buisseret à Mons ne débute qu'encore un peu plus tard. Jeanne aurait-elle évité une partie de ses déboires si elle avait bénéficié des avancées de la pédagogie chrétienne post-tridentine ? Si tel avait été le cas son mal-être aurait de toutes les manières trouvé un autre mode d'expression. Mais son rejet de l'hostie dépasse une simple difficulté de compréhension du mystère eucharistique qu'un peu de catéchisme aurait su résoudre. Si, plus tard, Jeanne Féry accepte très bien l'enseignement que lui dispense personnellement l'archevêque Berlaymont, les exorcistes

---

<sup>96</sup> P. 88.

<sup>97</sup> P. 74.

notent que, le 24 mai 1585, elle se montre au contraire « rétive et dure » lorsque ce dernier aborde avec elle la question de l'eucharistie. Elle refuse d'entendre alors les explications de l'archevêque, « débattant la matière par entrelassement de raisons et disputes d'erreurs contre ledit archevêque », et elle va se coucher sans lui avoir donné raison<sup>98</sup>. C'est qu'à travers l'hostie consacrée, Jeanne Féry repousse violemment la sensibilité religieuse dominante autour d'elle.

En effet, les catholiques du temps sont invités à adorer le Christ en croix dans l'hostie consacrée, on l'a vu à propos de la procession du Saint-Sacrement lors de laquelle Jeanne aurait été amenée à parler avec un protestant<sup>99</sup>. Or, précisément, Jeanne Féry refuse l'idée d'un Dieu qui s'abaisse au point de souffrir la Passion. Elle le dit à plusieurs reprises avec violence et le diable Hérésie ne la pousse pas seulement à mépriser l'hostie. Jeanne raconte<sup>100</sup> :

« Voici ce méchant Hérésie en la présence de Traître et de tous les autres méchants diables assemblés en une salle, me proposa la question qui était telle : »

Que comme je portais quelque pièce de la sainte Croix, eux ne la pouvant souffrir, me firent faire une obligation [= un pacte] par laquelle ils me faisaient renoncer non point seulement à la Croix, mais aussi à ce méchant Dieu, lequel s'était laissé attacher en icelle [...]. »

Ensuite, elle foule aux pieds le morceau de « la vraie Croix » qu'elle portait sur elle, et lui dit « beaucoup d'autres injures<sup>101</sup> ».

Elle va plus loin en matérialisant l'assimilation entre l'hostie et le crucifié, dans le but de s'affirmer à elle même concrètement le caractère dérisoire de la sensibilité religieuse qui la sous-tend<sup>102</sup> :

---

98 P. 52.

99 P. 75, Jeanne Féry s'en prend à l'élévation, moment précisément de la messe où les fidèles sont invités à adorer le crucifié : « [...] et que toutes et quantes fois que je le verrais lever en la messe, pour l'adoration que je lui ferais, ce serait de lui cracher au visage secrètement, en l'injuriant, blasphémant et faisant jeter mes yeux sur l'hostie afin de lui montrer qu'en dépit de tous les chrétiens [dont il vient d'être dit qu'ils « adoraient ce faux dieu comme un méchant mis en une croix »] je lui faisais telle injure. »

100 P. 80.

101 P. 81.

102 P. 89.

« Et [les diables] me conseillèrent d'expérimenter la puissance de Dieu, me faisant prendre la pièce de la sainte Croix, laquelle j'avais cachée arrière de moi, et une sainte hostie, et dirent que je le crucifierais encore une fois, pour lui faire plus de honte et de dépit. Ce que je fis. Et pris le bois, et le mis sur un buffet, et avec instruments qu'ils me baillaient attachai la sainte hostie avec tant d'opprobres, lui disant que [si]c'était le vrai Dieu, qui [= qu'il] le montrerait et ne se laisserait point aussi facilement tourmenter. Et sais que je le faisais avec si grande cruauté et avec si grand dédain, et tant de blasphèmes, desquels [les diables] ne se savaient rassasier de me les faire dire, tenant ce bon Dieu plus méchant que les larrons, lesquels avaient été pendus avec lui. Car je ne savais considérer qu'un Dieu se fût laissé mettre en une croix, pource que je voyais qu'aux dieux qu'ils adoraient [les diables ont des idoles], ils portaient si grande révérence. »

C'est donc en tant que bourreau du Christ que Jeanne Féry rejoue la scène de la Passion. Et elle entend par là pousser à l'extrême la logique de ce qu'on croit autour d'elle sur l'eucharistie : « je le crucifierais encore une fois » ; la messe est réitération du sacrifice de la Croix<sup>103</sup> (mais cette fois sacrifice non sanglant disent les théologiens), et l'hostie est « victime » en cela qu'elle ne se contente pas de figurer mais qu'elle est réellement et corporellement le crucifié souffrant. D'où le propos de Jeanne Féry, qui n'est pas sans logique, de clouer une hostie consacrée sur le bois de la Croix en l'agonissant d'injures et en la torturant. On a pu abondamment noter le véritable dégoût (elle parle elle-même d'« un grand dégoûtement<sup>104</sup> ») que lui inspirent les hosties, si bien qu'elle a appris avec un art consommé à les recracher en cachette sitôt que le prêtre lui en a mis une en bouche. « Comme il fallait toujours que je reçusse la sainte communion avec mes sœurs, [les diables] [...] me la faisaient souvent retirer hors de ma bouche et la cacher en quelque lieu secret [...]»<sup>105</sup>. » Elle le faisait même du temps de son apprentissage : « Étant venue devant l'autel et ayant reçue l'hostie en la bouche, incontinent étant retirée de côté, la tirai hors, pour la moleste et douleurs lesquelles ils me faisaient à la gorge, et la jetai

---

<sup>103</sup> Libérée de ses diables, donc revenue à des sentiments qu'elle estime désormais être de bonne chrétienne, écrivant son récit autobiographique, Jeanne Féry y utilise d'ailleurs l'expression de « Saint Sacrifice de la Messe » (p. 75).

<sup>104</sup> P. 74.

<sup>105</sup> P. 88.

en mon mouchoir<sup>106</sup>. » Mais ce dégoût ne résulte pas de l'obscurité du mystère de la transsubstantiation, quoique la jeune femme soit intelligente et aime comprendre les choses (les exorcistes la décrivent comme « d'esprit vif et portée vers les choses hautes »). Il provient de la véritable révolte que Jeanne éprouve à l'encontre d'un Dieu qui se livre à la violence humaine et par là s'humilie. C'est en cela qu'il est « méchant », et même « plus méchant que les larrons qui avaient été pendus avec lui ». Car il lui renvoie une image qu'elle ne saurait supporter, celle d'une figure masculine, paternelle, dévalorisée. La corporalité du Christ de la Passion est pour elle déprimante. D'où son désir d'une eucharistie glorieuse. Ce n'est pas un hasard si elle raconte que Cornau, pour la séduire, lorsqu'elle avait quatre ans, lui aurait donné un « pain blanc »<sup>107</sup>. La « pomme » évoquée à la même occasion n'est qu'un décalque de l'épisode de la Chute, et les autres nourritures que les diables lui dispensent par la suite (une orange, « un bouquet de fraises, encore que ce fût hors saison », « des pois de sucre nommés anis d'Alexandrie », etc.) sont surtout là pour satisfaire son « oralité » (pour reprendre le terme d'Antoine Vergotte) de fillette qui ne veut pas et ne peut pas grandir. Mais ce « pain blanc » ressemble à une tentative pour se créer une eucharistie enfin satisfaisante : cette communion conserve la blancheur de l'hostie, mais c'est du pain, du solide, non l'insipide gaufrette de la messe, et il met en relation avec un « beau jeune homme » bien différent du Dieu sanglant et pâtissant qu'on offre à son adoration depuis toujours. Ajoutons que ce « beau jeune homme » lui « demande d'être [son] père », un père idéalisé, valorisé donc valorisant, alors que le Christ lui fait trop songer à tout ce que son père absent, et qu'elle ne nomme plus jamais, avait de piètre et de piteux.

Jeanne Féry, du fait de ses problèmes psychologiques, ne peut que rejeter la corporalité du Christ, tout comme elle est incapable d'accepter sa propre corporalité, si inférieure selon elle à celle de sa mère — à telle point que c'est elle, et non cette dernière, qui pense-

---

106 P. 74.

107 P. 71.

t-elle, a fait fuir Pierre Féry. Le diable Cornau l'a dit : c'est à elle, non, à sa femme Marie, que Pierre s'en est pris avec violence, et c'est elle qu'il a livrée au démon.

Le climat mental permet à Jeanne Féry de s'exprimer. Peu importe que les pratiques diaboliques que confesse la jeune religieuse ne soient que des fantômes, peu importe que les hosties profanées retrouvées et données aux exorcistes n'aient sans doute pas été consacrées, et que les récits de recrassage de la communion relève plutôt de la peur panique catholique devant le détournement satanique et magique possible du Corps du Christ<sup>108</sup> : ce qui compte, c'est qu'à travers ce récit Jeanne Féry nous livre tout autant ce qu'elle a perçu, aux divers moments de sa vie, de la religion qu'on lui a enseignée et qu'on lui a fait pratiquer (y compris au couvent : une sœur a des obligations, auxquelles il n'est pas facile de se soustraire), que ce qu'elle a vécu du point de vue psychologique. De plus, manifester ces troubles et confesser ces péchés, est pour Jeanne un moyen d'entamer une nouvelle étape de sa cure. Au centre de celle-ci, se situent des ecclésiastiques, qui la prennent en considération, acceptent même de lui tenir lieu de père et de grand-père, passent du temps avec elle — même le très important archevêque de Cambrai va au couvent pour lire avec elle et lui expliquer les articles du catéchisme, et il la prend chez lui, au risque de la calomnie. Cette lignée paternelle de substitution est à l'écoute de ses besoins, spirituels, affectifs, et matériels puisque la nourriture de Jeanne, même lorsqu'elle est revenue au couvent, provient encore de la table de Louis de Berlaymont. Ainsi, peu à peu, les visions de sainte Marie-Madeleine remplacent les vociférations des démons. Et, à travers cette sainte, c'est le corps, féminin mais aussi masculin, qui est progressivement accepté par Jeanne.

Une « très belle vision » que la religieuse a eue « sur les deux heures de nuit, entre somme et veille », et qui se trouve mise en

---

<sup>108</sup> Piero Camporesi, *L'Enfer et le fantôme de l'hostie. Une théologie baroque*, 1re éd. ital. 1987, trad. franç. Paris, 1989, p. 155 s., « Le ciboire dérobé ».

rapport avec son refus d'accepter l'enseignement que lui avait prodigué l'archevêque sur l'eucharistie, illustre bien ce fait<sup>109</sup> :

« Il lui était avis qu'elle était en une grande place, où elle voyait une haute échelle dressée vers le ciel, au sommet de laquelle elle était. Et soudain, apparut un ange vêtu de blanc, comme agenouillé en l'air en grande révérence, tenant en sa main dextre la sainte hostie et en l'autre le calice, et lui disant : Voici le Dieu des chrétiens auquel il faut vraiment croire.

Lequel après ces propos disparut.

Et lors, le ciel s'ouvrit et [elle] vit notre Seigneur Jésus-Christ debout en forme d'homme, beau, vêtu de pourpre excellente, ayant les perçures des mains et des pieds environnées de beauté et clarté incompréhensible, et un diadème sur la tête, plus grand que tout le ciel et de plus grande splendeur.

Après, [elle] le vit couronné d'épines fort aiguës et merveilleusement piquantes, le sang coulant d'icelles, lequel toutefois ne lui donnait point d'horreur à cause de sa beauté et splendeur.

Puis, [elle] le vit fiché à la croix, et les perçures des mains, pieds et côté jetaient des rayons jusqu'à elle, qui causaient une indicible allégresse et bonne confiance de son salut.

Finalement, [elle] vit la glorieuse Vierge Marie environnée d'une clarté admirable, ayant sur la tête une couronne de richesses inestimables et son corps chargé de perles, bagues, et autres pierres précieuses. »

Le mouvement régressif traduit la manière dont, peu à peu, Jeanne Féry en est venue à accepter la sensibilité religieuse ambiante, comment elle est parvenue à vaincre le dégoût, la révulsion positivement physique, que celle-ci lui causait.

La vision est tournée vers le ciel. Non vers l'ici-bas. Et surtout pas vers le Golgotha. Et il faut d'abord que Jeanne se voit elle-même « au sommet » de cette « haute échelle dressée vers le ciel ». Il lui faut le sentiment que la religion qu'on lui propose l'élève. Son histoire familiale lui semble tellement rabaissante.

Dans cette situation en soi valorisante, elle voit d'abord « un ange vêtu de blanc », l'une des images religieuses les plus positives, les moins incarnées aussi, que le catholicisme moderne puisse lui offrir. Or, cet ange est dans une posture de « révérence », quoique

---

<sup>109</sup> Cette mise en rapport se traduit dans le récit des exorcistes par une chronologie curieuse : c'est dès la nuit du 24 au 25 mai 1585 que Jeanne aurait eu cette vision, mais c'est seulement au mois de septembre suivant qu'une apparition de sainte Marie-Madeleine aurait permis à Jeanne d'en saisir la signification. Embarrassés, les exorcistes sont d'ailleurs ici contraints d'« ajouter une forme de parenthèse et de digression », alors que partout ailleurs ils suivent strictement le cours des événements. P. 54.

son agenouillement ne soit pas — et je dirais y compris au sens étymologique — humiliant, puisqu'il a lieu « en l'air ». Par son attitude, par les paroles qu'il adresse à Jeanne également, l'ange apprend à la jeune femme que l'adoration du Dieu chrétien à travers l'hostie et le calice, ne rabaisse pas celui qui s'y adonne.

Ce point acquis, la religieuse a encore trois étapes à franchir, bien marquées dans le texte par « après », « puis », « finalement ». L'ange disparaît, et le ciel s'ouvre. Apparaît alors le Christ. Mais c'est le Christ glorieux, le ressuscité, propre à faire pâlir d'envie le diable Cornau en « beau jeune homme » : car en lui, c'est l'humanité qui est transfigurée. N'est-il pas « debout en forme d'homme, beau, vêtu de pourpre excellente » ? Chacune de ces notations est, compte tenu des difficultés de Jeanne Féry, valorisante. Dieu est plus qu'un homme (d'où la mention « en forme de »), et dominant (il est donc « debout », et « vêtu de pourpre », tenue des rois). D'ailleurs, sa description s'achève opportunément sur le diadème qu'il porte sur la tête, « plus grand que le ciel et de plus grande splendeur ». Certes, ce ressuscité a été crucifié, mais ce trait est encadré dans les autres notations glorieuses. Certes, il porte aux mains et aux pieds les traces de ces « perçures » qui répugnaient tant à Jeanne Féry, mais celle-ci n'y voit pas encore de sang : elles sont elles-mêmes surnaturelles, elles relèvent, à ce stade, plus du ciel que du Golgotha, « environnées de beauté et de clarté incompréhensible ».

Le passage de l'hostie au Christ se fait ainsi progressivement. L'étape suivante, en effet, ne présente que la couronne d'épines. Et cette image a été annoncée, à l'étape précédente par le diadème du Roi du Ciel, ce qui en facilite la réception. Le sang, alors, est introduit. Mais là encore, il faut souligner que les transitions sont ménagées : c'est des épines que le sang coule, et il n'est rien dit des plaies de la tête du Christ. Tout cela permet à cette image de « ne pas donner d'horreur » à Jeanne. Demeurent la « beauté » et « splendeur » qui irradiaient de l'étape précédente (où le Christ était dit « beau », et le diadème « de plus grande splendeur que le ciel »).



Alors, et seulement alors, le crucifié intervient dans la vision — lui dont depuis toujours on infligeait la pensée à Jeanne Féry, notamment à propos des dévotions eucharistiques, si présentes dans cette société sur la frontière de catholicité, et dont on tenait l'excellence du sacrifice comme un fait acquis. Pour la première fois, peut-être, Jeanne comprend la signification de ces images du Christ en croix dont le salut des hommes sourd des plaies et irradie le monde entier. Pour la première elle en éprouve de l'« allégresse », pour la première fois elle est confiante sur son salut : elle a enfin la foi (« confidente », pour confiante, renvoie plus nettement encore à *fidens*). Acceptation de la corporalité et foi chrétienne — sous sa version catholique-romaine — vont de pair pour assurer la paix de l'âme — et de la psyché — de Jeanne Féry.

Dès lors, et comme une conséquence (« finalement ») rien ne s'oppose plus à la vision de la Vierge, elle aussi céleste, « glorieuse », parée d'or et de pierreries comme les statues des trésors des églises. L'acceptation de la corporalité conserve donc quelque limite : ce n'est ni vers la Vierge aux douleurs, ni vers la Vierge allaitante que Jeanne consent à se tourner, mais vers la Reine du Ciel, digne mère du Christ ressuscité en gloire.

On est frappé par la manière dont les images assez communes qui composent cette vision ont été agencées les unes avec les autres de manière à correspondre de très près aux besoins spirituels et psychologiques de Jeanne Féry. Le récit autobiographique de celle-ci n'en parle pas. La vision a-t-elle été suggérée par les exorcistes ? Ou, au contraire, faut-il y voir une nouvelle preuve de cette sûreté intuitive dont Jeanne témoigne si souvent ? J'aurais tendance à pencher, du fait aussi du volontarisme constant de Jeanne Féry, en faveur de cette seconde hypothèse. Jeanne *bricole*, pourrait-on dire, à partir de ce que j'ai appelé jusqu'ici un climat mental, qui comprend une sensibilité religieuse romano-tridentine ambiante, et que Lucien Febvre aurait qualifié d'« outillage mental ». Cette expression me gêne toutefois un peu dans le cas de Jeanne Féry, car elle n'est pas propriétaire de la boîte à outils — et peut-être est-ce en cela qu'elle peut servir à cette histoire culturelle par en-bas que

j'évoquais plus haut. Quoi qu'il en soit, elle bricole, et elle se fabrique une constance chrétienne — je ne dis surtout pas un christianisme — qui lui a permis de vivre encore trente cinq ans dans son couvent post-tridentin, sans plus de heurts ni de crises désormais.

Il faudrait certes analyser plus en détails dans quelle mesure Jeanne Féry a été *hérétique*, *sorcière* puis *mystique*. Il faudrait décrypter les significations proprement religieuses de chacune de ses prises de position et de chacun de ses propos, étudier plus à fond ses mots, mais aussi ses silences. L'étude devra être menée. Pourtant, il me semble que la religion apparaît dans le cas de Jeanne Féry peut-être avant tout comme le code d'une époque. C'est par un discours — qui se trouve être, climat mental oblige, religieux — déviant puis orthodoxe, parfois déviant et en même temps orthodoxe, que Jeanne Féry exprime son mal-être et parvient à le résoudre. La reprise, à son initiative seule, de la grande scène de la bonne mort telle que les *artes moriendi* la présentent à l'époque, et cela au détail près, en est peut-être l'illustration la meilleure qu'il nous soit donnée de trouver dans notre source. Faisant venir de nuit à son chevet l'archevêque de Cambrai et le chanoine Mainsent, Jeanne met enfin un point final — ou presque — à la crise qui la tourmente depuis plus d'un an.

#### *Deux auxiliaires de Jeanne Féry : le prêtre et la sainte*

La bonne volonté en la circonstance des ecclésiastiques invite à une quatrième approche. Celle-ci s'inscrirait dans la continuité des travaux de Jean Delumeau sur le rôle salvateur tenu par les prêtres auprès des laïcs — cet aspect est l'utile contrepoint de l'étude sur la « culpabilisation des fidèles »<sup>110</sup>. Jean Delumeau, dans *L'Aveu et le pardon*<sup>111</sup>, s'est concentré sur le cas des confesseurs dits « laxistes », mais en fait on peut voir dans les pages qui précèdent

---

<sup>110</sup> Jean Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1983. L'autre grand contrepoint est, bien sûr, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989.

<sup>111</sup> Jean Delumeau, *L'Aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1990.

que la réflexion peut être étendue aux exorcistes. Ce qui frappe dans l'affaire Jeanne Féry, c'est la prévenance, l'attention extrême du chanoine Mainsent et aussi de l'archevêque de Cambrai, en ce qui concerne les besoins que la jeune femme exprime de manière détournée ou paroxystique. « Les médecins des âmes sont aussi les hommes d'Église », écrivait Jean Delumeau voici quelques années<sup>112</sup>. À côté de la direction spirituelle de ses pénitents par un confesseur, au quotidien et durant des années, et sur un tout autre versant, celui de l'exceptionnel et du critique, l'exorcisme se situe lui aussi entre rituel et cure. L'attention à celle qui est, dans le récit des exorcistes au sens propre une « patiente », n'empêche pas de s'assurer de sa bonne foi et de son absence de « malice », d'autant qu'après quelques semaines d'exorcismes répétés, Louis de Berlaymont n'a pu que constater que « la cure tirait en longueur »<sup>113</sup>. Mais l'affliction même de la « pauvre » fille, sa souffrance, semble valoir preuve pour l'archevêque et ses prêtres, même si les diables n'accomplissent aucune chose proprement prodigieuses. Les exorcistes, par exemple, décrivent ce qui ne peut qu'être l'action des démons, « l'espace d'une bonne demi-heure contournant d'une cruauté inusitée tous les membres de la pauvre religieuse, la rendant, quant à la face, privée de tous linéaments, couleur et figure humaine, ce qui était chose très hideuse à voir »<sup>114</sup>. Les interventions de sainte Marie-Madeleine jouent aussi un grand effet sur les ecclésiastiques, après tout eux aussi sous l'influence du même climat mental.

L'étude à mener sur ce point pourra tempérer quelque peu l'idée que j'ai développée par ailleurs de divorce entre fidèles et clercs, et redonner quelque couleur à un tableau sans doute un peu trop sombre du processus d'acculturation ecclésiastique romano-tridentine. Jeanne Féry, d'ailleurs, n'est pas un exemple isolé : de véritables relations de confiance ont pu s'instaurer entre prêtres, et d'abord le curé, le confesseur attiré, et laïcs. La communication était

---

112 *Ibid.*, rééd. 1992, p. 7.

113 P. 7.

114 P. 14.

possible. Après tout, le culte se célèbre certes à part, mais dans un chœur de moins en moins séparé des fidèles, moins clos et plus ouvert, comme l'a montré l'an dernier Bernard Chédozeau<sup>115</sup>. Et la chaire, d'où le prêtre s'adresse en français à ses ouailles, est, quant à elle au milieu de la nef, toute proche des laïcs... L'expression « monter en chaire » ne doit pas tromper : ce meuble n'est pas très haut, il n'isole pas le prédicateur, il le rend au contraire plus visible, plus audible, comme l'estrade de l'enseignant, sur laquelle on « monte », certes, mais simplement d'un degré.

Enfin, il faudra analyser la crise mystique proprement dite. Celle-ci se présente, pour Jeanne Féry, comme un extraordinaire nécessaire, mais temporaire. À partir du 6 janvier 1586 et jusqu'à sa mort en février 1620, la religieuse n'a plus eu d'extases ni de visions. Elle en est revenue à l'ordinaire, et au quotidien de la vie religieuse. Mais auparavant, sainte Marie-Madeleine, je viens de l'évoquer, lui a permis de se faire entendre à plusieurs reprises des ecclésiastiques dont la prévenance n'était évidemment pas absolue.

Une question se pose encore : pourquoi Jeanne Féry s'est-elle tournée vers sainte Marie-Madeleine ?

On y répondrait vite en rappelant que cette sainte voit son culte se développer à l'âge baroque. En témoigne d'ailleurs le petit tableau de la sainte que Jeanne possède depuis son enfance. Et il est vrai que la Madeleine baroque a tout pour satisfaire les besoins spirituels et psychologiques de Jeanne Féry : elle est l'ancienne possédée par excellence, et la prostituée pénitente, non moins par excellence, celle qui a été délivrée de ses démons et qui a tant pleuré sur ses péchés passés qu'ils lui ont été pardonnés<sup>116</sup>. En outre, elle est pleinement femme, « Belle Marie », comme l'appelle Jeanne, désirable quoique sainte.

---

<sup>115</sup> Bernard Chédozeau, *Chœur clos, chœur ouvert. De l'église médiévale à l'église tridentine*, Paris, 1998.

<sup>116</sup> Rappelons que la distinction, par Jacques Lefèvre d'Étaples des trois Marie de l'Écriture, qui auraient fusionné en une seule dévotion, n'est pas acceptée et n'influence pas le culte baroque de la sainte.

Mais, une fois de plus, Jeanne Féry ne s'en tient pas au modèle qu'on lui propose. Elle s'approprie la figure de la Madeleine. Au sortir d'une messe où, par extraordinaire, elle a été paisible, elle l'exprime soudain, savamment, en citant le latin de la Vulgate : *Maria ergo unxit pedes Jesu*, « Marie oignit les pieds de Jésus »<sup>117</sup>. Et voici qu'elle nous livre une clef supplémentaire pour saisir les raisons de son attachement à sainte Marie-Madeleine : celle-ci est aussi, ou surtout, pour Jeanne Féry, la sainte de l'onction à Béthanie. Un pan s'éclaire alors : Marie-Madeleine a touché le corps du Christ, elle l'a honoré avec des gestes de vénération, et cela compte pour Jeanne, même si Jésus les a accueillis comme destinés par avance à son cadavre, et a fait de la scène l'occasion d'une annonce de plus de sa mort prochaine, de sa mort infamante. Le geste de Marie-Madeleine, donc, anticipe sur l'événement de la Passion et affirme que l'infamie n'est qu'apparente. Il tisse lui aussi, d'une manière différente de la vision analysée plus haut mais avec tout autant d'efficacité, un lien entre le crucifié du Golgotha et le Christ qui doit être adoré en vérité.

On peut s'aventurer peut-être un peu plus loin. Cette sainte de la présence du corps du Christ, et d'une présence qui, la crise passée, finit par être acceptée par Jeanne, n'en est pas moins aussi l'apôtre des apôtres (la formule latine traditionnelle lui restitue en outre sa féminité : *apostola apostolorum*), celle qui a été au tombeau vide, celle à qui d'abord s'est révélée la Résurrection, celle qui a alors annoncé aux autres disciples l'absence du corps meurtri et assassiné, celle en qui, donc, s'articulent, au cœur du mystère chrétien, la présence et l'absence du corps du Christ, ce corps si encombrant, pendant si longtemps, pour Jeanne Féry.

Ainsi, à travers une dévotion toute catholique, mais quelque peu détournée de sa signification baroque, Jeanne Féry parvient à minimiser l'insistance baroque et romano-tridentine sur la corporalité de la religion chrétienne. Rappelons-nous que dans les premiers temps de ses exorcismes, on lui avait fait toucher relique

---

117

P. 29.

sur relique. « Une infinité de diables étaient chassés », certes, mais il en restait encore : Jeanne se pliait à ce rite peu adapté à ses problèmes, et elle ne s'en contentait pas. Désormais, cette corporalité lui devient acceptable, elle ne vient plus heurter de front la sensibilité de la religieuse. La messe est à nouveau « audible » (puisque'on parle à l'époque d'« ouïr la messe »), la communion peut y être reçue. Avec Marie-Madeleine, et grâce à l'aide d'un archevêque et de quelques prêtres compréhensifs, Jeanne Féry conquiert le droit à une religion ordinaire, elle finit par devenir vraiment une catholique, et même une religieuse. Elle le devient, et le demeure jusqu'à sa mort, malgré l'eucharistie, et cela en pleins Pays-Bas baroques. La cure, certes un peu longue, avait bien été un succès.