

Mística y seducción: el *affaire* Cadière-Girard y el triunfo de la racionalidad ilustrada en *Thérèse philosophe*

Natalia Lorena Zorrilla

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

nat.zorrilla@gmail.com

Résumé

Cet article a pour but d'examiner les modèles théoriques et littéraires de la sexualité offerts par le roman libertin *Thérèse philosophe*, en se concentrant sur la façon dont l'affaire Cadière-Girard y est représentée. Pendant ce procès judiciaire qui a eu lieu au Parlement d'Aix-en-Provence en 1731, Jean-Baptiste Girard (père jésuite) a été accusé par Marie-Catherine Cadière (pénitente) de sorcellerie et abus, ayant reçu elle-même une dénonciation pour calomnies. On cherche à montrer le développement, autour de cette affaire, d'une perspective rationaliste, démystifiante et scientifique, propre des Lumières au XVIII^e siècle, à partir de laquelle la religiosité charismatique se neutralise au point de l'oblitération.

Mots clé: Religiosité charismatique. Séduction. Littérature libertine. Philosophie des Lumières. Affaire Cadière-Girard. *Thérèse philosophe*.

Abstract

This article aims at examining the theoretic and literary models of sexuality offered in the libertine novel *Thérèse philosophe*, focusing on its representation of the Cadière-Girard affair. During this scandalous trial that took place in the Parliament of Aix-en-Provence in 1731, Jean-Baptiste Girard (Jesuit priest) was accused by Marie-Catherine Cadière (penitent) of sorcery and sexual abuse, while he claimed these charges were calumnies. We seek to show the development of a rationalist, demystifying, scientific perspective on this affair, characteristic of Enlightenment in the eighteenth century, which tended to neutralize and obliterate charismatic religiosity.

Key words: Charismatic religiosity. Seduction. Libertine literature. Enlightenment philosophy. The Cadière-Girard affair. *Thérèse philosophe*.

0. Introducción al *affaire* Cadière-Girard

De gran repercusión pública, el juicio que tuvo como protagonistas a la joven llamada Marie-Catherine Cadière y a su confesor y director espiritual, el padre jesuita Jean-Baptiste Girard sucedió en la región de Provenza a principios de la década de 1730 y suele ser considerado como el último caso de (presunta) posesión demoníaca en Francia. La lista completa de los cargos criminales que surgieron en dicho proceso es la siguiente: sortilegio, rapto, incesto espiritual, aborto, soborno de testimonios, calumnia, impiedad y otros (Anónimo, *Procédure*: 415). En efecto, la penitente acusó al religioso de haberla hechizado para poder abusar sexualmente de ella, aprovechándose de la vulnerabilidad en la que la sumergían sus éxtasis místicos. Por su parte, Girard denunció a la querellante por calumnias.

Jean-Baptiste Girard era un padre jesuita que gozaba de una buena reputación como confesor y director espiritual de algunas novicias y monjas inclinadas hacia la santidad. Oriundo de Dole, en abril de 1728 llega a Toulon convirtiéndose en el rector del Seminario Real de Capellanes de la Marina. Allí conoce a Marie Catherine Cadière, de 18 años, una penitente carmelita de la orden de las Hijas de Santa Teresa, deseosa de consagrar su vida a Dios. La Cadière era una ávida lectora de libros místicos que, a pesar de su juventud, se había distinguido de sus compañeras por ser sumamente espiritual y propicia a los éxtasis divinos. De esta forma, si a través de ella se visibilizaban diversas marcas de santidad, Girard contribuiría a la profundización de esa conexión mística (y demoníaca) que la Cadière desarrollaría durante los pocos años de su relación¹.

Los distintos relatos que surgen sobre el *affaire*, que ya habían comenzado a aparecer desde diciembre de 1730 según Stéphane Lamotte (2011: 156-7), sostienen esquemáticamente o bien la inocencia de la Cadière o bien la inocencia de Girard o bien una mirada inaprensiva que no se inclina por ninguno de los protagonistas en particular (a pesar de que todas estas posiciones parecen asumir o, cuando menos, no negar el hecho de que Girard y Cadière habrían mantenido relaciones sexuales). Un 73% sobre un total de 165 obras evaluadas por Lamotte tomaban partido por Cadière, mientras que solo un 10% favorecía abiertamente a Girard. Del 17% restante, un 13% exhibía un fuerte antijesuitismo en comparación con el 4% restante que parecía querer permanecer neutral. Este relevamiento nos muestra que el *affaire* fue intensamente difundido y debatido tanto por fuera como por dentro de los tribunales de Aix-en-Provence, generándose así una doble contienda que se libraba, por un lado, en los procedimientos judiciales, pero, por otro, en la todavía naciente esfera pública, ámbito de publicitación y discusión en donde proliferaban las producciones periodísticas y libelos. Inclusive, algunos intérpretes como Jason Kuznicki (2007) sostienen que el proceso judicial fue aplazado a propósito para favorecer a una campaña antije-

¹ Seguimos aquí principalmente la descripción que Jules Michelet ofrece de la joven Marie Catherine Cadière en *La sorcière* (1862).

suita, cuyos más feroces ataques se daban justamente a través de los reportes de prensa sobre el juicio.

En aquellos relatos que tomaban partido a favor de la Cadière y que transmitían su testimonio, se la muestra como una joven confundida y vencida por las artimañas de su confesor, un experto seductor, quien, mediante una hábil manipulación, fue accediendo a la incondicionalidad de la muchacha y que posteriormente habría exhibido una gran riqueza de recursos y estrategias para protegerse de las nefastas consecuencias que acontecerían de conocerse el caso.

Así, en la narración de su primer encuentro con Girard, la Cadière afirma que al verlo, una misteriosa voz le habría dicho «Ecce homo», momento a partir del cual ella lo habría elegido como su confesor. Posteriormente cuenta también cómo, en noviembre de 1729, la relación de cercanía entre ambos tomó un nuevo cariz cuando Girard le lanzó su *souffle* a causa del cual ella se sintió «transportée d'amour por su confesor, prometiéndole «qu'elle se livrerait à lui» (Anónimo, *Factum*: 6), pedido que previamente le habría hecho Girard en varias ocasiones.

En el intercambio epistolar entre ambos, Girard le aconsejaba a la Cadière que se olvidara de sí misma y que se dejara hacer [lo que convenga al designio divino], abandonándose a Dios. En una carta del 30 de julio de 1730 le recomienda: «N'écoutez plus vos répugnances, oubliez-vous et abandonnez-vous à ce Dieu si bon, dont vous avez été si contente quand vous l'avez laissé faire» (Anónimo, *Lettres*: 9)². Estas reiteradas expresiones le valen a Girard la acusación de quietismo, una corriente mística (herética) que Miguel de Molinos integró a fines del siglo XVII, la cual predicaba la aniquilación del alma para abandonarse a Dios, postulando un ideal de pasividad e indiferencia a partir del cual el alma se fundiría con la divinidad³.

En efecto, los textos que circulaban en defensa de la Cadière fundamentaban su apoyo a la joven mostrando cómo Girard, escondiendo sus verdaderas intenciones bajo el manto de la palabra religiosa, inducía en la Cadière estados emocionales que la debilitaban y la ponían a merced de su «perverso» confesor. A partir de diciembre de 1729 y sobre todo durante la Cuaresma, Girard va frecuentemente a visitarla a su casa (Cadière se encontraba en cama debido a su deteriorado estado de salud), encerrándose largas horas en su habitación. Con respecto a esos encuentros, Catherine sostenía que cuando por momentos se despertaba de sus raptos extáticos, se encontraba a sí

² La frase «Oubliez vous et laissez faire» aparece asimismo como un parlamento del padre Dirrag en *Thérèse philosophe*, durante la reunión privada que este mantiene con la joven penitente Éradice a fin de realizar sus «ejercicios espirituales» e inducirla al éxtasis.

³ La condena de Miguel de Molinos se expresa en la bula *Caelestis Pastor* de noviembre de 1687 del papa Inocencio XI. Después de 10 años de ser procesado y de estar recluido, este abjura ese mismo año. Posteriormente se extraen 68 proposiciones que resumían su pensamiento herético, entre las cuales se le adjudicaba la tesis de que no se debía intervenir ni contrarrestar las tentaciones con virtudes contrarias (McClymond, 2012: 203).

misma en posiciones (sexualmente) indecentes, sin saber cómo había sucedido aquello.

Girard mismo, durante el juicio, testimonió que la «obsesión» de la Cadière habría durado desde noviembre de 1729 hasta fines de febrero de 1730, aunque las visitas habrían continuado hasta junio de 1730. El día 6 de dicho mes, Girard decide enviar a Catherine al convento de Santa Clara de Ollioules, cuya superiora mantenía una relación de confianza con el jesuita (Anónimo, *Factum*: 9-10), en donde la penitente se queda hasta el 17 de septiembre del mismo año. La querrela aduce que, durante esos primeros seis meses de 1730, Girard no solo abusaba sexualmente de Catherine sino que además la habría dejado embarazada y le habría dado un fuerte tónico que la hizo sangrar profusamente, provocándole un aborto. Otra de las acusaciones era que, con la ayuda de la Guiol (una presunta amante y secuaz de Girard), el jesuita habría falsificado estigmas en el cuerpo de Cadière, abriéndole una herida en sectores de la piel en donde de niña había tenido escrófulas y elaborando una corona de alambre que la hacía sangrar a la manera de la corona de espinas de Jesucristo.

Cuando en septiembre de 1730, por orden del obispo, se le asigna a Cadière un nuevo confesor, el jansenista Nicolás de Saint-Joseph, Catherine le confiesa todo lo sucedido con Girard⁴. Sucesivamente, en noviembre de 1730, los eclesiásticos la interrogan en relación con esto mismo. A pesar de los intentos de los jesuitas por hacer que la Cadière se retracte de sus palabras, y los presuntos sobornos a los que habrían incurrido para conseguir testimonios favorables a Girard, se sigue adelante con el procedimiento judicial, el cual por orden del Rey comienza a llevarse a cabo en el Parlamento de Aix-en-Provence a partir de fines de marzo de 1731. Un primer veredicto condena a Cadière con la pena de muerte en septiembre de 1731 por hechicería en favor de Girard. Sin embargo, la reacción social en favor de la Cadière y el repudio antijesuita se hacía notar en la región de Provenza; rápidamente en octubre de 1731 se revierte aquel primer veredicto y el Parlamento de Aix-en-Provence la absuelve del dicho crimen, aunque la condena por calumnias, enviándola a casa de su madre para ser cuidada por ella. En este segundo veredicto, a Girard, por lo pronto, si bien se lo absuelve, se lo envía a ser juzgado por un tribunal eclesiástico (Bechtel, 2000: 829-830, *apud* Lamotte, 2011: 182).

⁴ Los jesuitas y jansenistas (cuyo eclecticismo les valió el mote de «antijesuitas») diferían en que mientras que los segundos eran partidarios de la tesis de la predestinación y de que la gracia era necesaria para obrar bien, los primeros le daban un margen más amplio a la libertad humana y tenían un sistema probabilístico y casuístico según el cual ponderaban distintas razones y motivos para determinar si un cristiano había actuado bien o no en el examen de conciencia. Ciertas proposiciones jansenistas atribuidas a Pascasio Quesnel son condenadas por la bula papal *Unigenitus Dei Filius* de 1713. Naturalmente enfrentados a los jesuitas, los jansenistas interpretan las confesiones de la Cadière como una oportunidad para desacreditar a la orden rival, llevando su enfrentamiento a la esfera pública (Mestre, 1998).

1. Seducción y metonimia

«Il est vrai qu'on attribue souvent au Sortilège des choses qui ne sont que l'effet d'une imagination échauffée ou déréglée, ou de la supercherie de ceux qui les publient; mais il ne s'ensuit pas de là qu'il n'y ait point de Sortilège» (Anónimo, *Factum*: 74).

Esta reflexión forma parte del *Factum*, un documento (entre muchos otros) que describía los pormenores de los testimonios del procedimiento judicial con un declarado afán periodístico, mas con una escritura novelesca y picante (favoreciendo a la Cadière). Con dicha reflexión, se introduce el relato sobre los detalles del encantamiento amoroso que habría producido Girard sobre la penitente: se nos dice que si bien solemos confundir el sortilegio con los efectos de una imaginación desenfrenada, no hay que negar de plano, por ello, la posibilidad de que tal poder demoníaco exista⁵.

Así, podría argumentarse que la estrategia de defensa de Marie Catherine reposaba sobre una ambigüedad manifiesta: por un lado, se aducía que los tormentos, visiones, éxtasis, desmayos, convulsiones, docilidad y debilidad corporal general de la Cadière habían sido verdaderas experiencias angustiantes para ella, vividas como una posesión demoníaca. Por otro, no obstante, se afirmaba que su director espiritual habría perpetrado su engaño haciendo un uso ambiguo, metonímico y/o metafórico, del lenguaje, lo que sugeriría que su poder sobre ella no provendría de una fuente sobrenatural sino de esta astucia mundana para manipular a la joven y gozar de su cuerpo impunemente. Este recurso metonímico a partir del cual se utiliza un vocabulario místico-religioso para referirse a éxtasis carnales no inspirados por una divinidad habría sido lo que confundió a la Cadière, a tal punto que ella misma lo habría incorporado para aludir indirectamente al acto pecaminoso cometido. En este sentido, el historiador hugonote Jules Michelet relata en *La sorcière* una conversación entre Girard y Cadière, en donde Marie Catherine le transmite a su confesor que habría tenido una visión:

Une mer sombre, un vaisseau plein d'âmes, battu de l'orage des pensées impures, et sur le vaisseau deux jésuites [Michelet deja entrever que se trataría de Girard y de Sabatier, ambos jesuitas sobre cuya reputación pesaban varios escándalos sexuales]. J'ai dit au Rédempteur que je voyais au ciel : «Seigneur ! sauvez-les, noyezmoi... Je prends sur moi tout le naufrage» Et le bon Dieu me l'accorda (Michelet, 1966: 209).

⁵ Robert Kreiser (1982: 199) destaca, a propósito de la acusación de hechicería que ambos protagonistas del escándalo sostenían uno respecto del otro, la diferencia que existía entre la perspectiva más bien «escéptica» de las «élites» sobre la brujería, producto de la progresiva expansión de las ideas ilustradas y las creencias populares, tradicionales e invariables, en torno a la misma.

Típicamente los relatos de las místicas como, *e.g.*, Santa Teresa de Ávila sobre sus visiones y experiencias divinas no eluden en lo más mínimo su carga erótica. Julia Kristeva (2006) analiza estos desplazamientos como parte de un proceso de idealización, desexualización y resexualización. Esta autora explica que la fe cristiana implica una confianza inquebrantable en la existencia de un Padre Ideal (Kristeva, 2006: 40), al cual se le profesa un amor absoluto –amor que no es deseo (*eros*) sino *ágape*. Este Padre ideal no es más que una versión del padre edípico, para Kristeva, por lo que, una vez que se internaliza su ley, se resignan las metas sexuales dando lugar a lo que la comunidad psicoanalítica denomina «desexualización». No obstante, la idealización se resexualiza en el psiquismo de las carismáticas debido a la carga libidinal desbordante que está puesta en Dios, lo que redundará en una erotización del vínculo con Él.

Kristeva nota que, debido a su característica economía pulsional, las místicas católicas se encuentran en una posición paradójica, de «exclusión interna», dentro de su religión. Sin embargo, no es solo esto lo que las distingue. Desde los orígenes del cristianismo, la religiosidad carismática ha desempeñado un rol cuando menos incómodo frente al movimiento de cimentación de la institución eclesiástica, lo que constituye el tema de nuestro próximo apartado.

2. La tensión entre carisma e institución en el Siglo de las Luces: ¿un catolicismo ilustrado?

Desde los albores del cristianismo, dos tendencias en conflicto han dinamizado el devenir histórico de esta religión: institucionalización y carisma. La primera de ellas abarca lo referido a la organización interna de la Iglesia; se refiere al desarrollo de una estructura social cuya autoridad se transmite siguiendo el modelo de sucesión apostólica. Así, la autoridad de la Iglesia estaría fundada en la presunción de que esta institución imparte (a la vez que es ordenada por) la palabra divina, la cual ha sido revelada a los profetas, apóstoles y discípulos de Jesús y expresada entonces en las Sagradas Escrituras. La segunda tendencia señalada, la irrupción del carisma, es la manifestación de un don cuyo origen es divino (sobrenatural) en un individuo de la comunidad cristiana para beneficio de la misma. Ahora bien, esta forma inmediata de vehiculizar y/o vincularse con Dios resulta una potencial amenaza para la institución eclesiástica en tanto esta pretende posicionarse como la única mediadora legítima entre Dios y los hombres⁶.

⁶ El trabajo de Michel de Certeau (1982) sobre la mística, por un lado, y sobre la institucionalización de la creencia religiosa, por otro, también da cuenta de esta tensión. Para este autor, el inevitable proceso de institucionalización conduce a la imposición de un orden que trae consigo la pérdida de su sentido inicial. Por eso, al referirse a los riesgos que este proceso conlleva, sostiene que «...le traitement institutionnel du croire epuise ou exclut ce qu'il prétendait gérer» (de Certeau, 1985: 263). De la misma manera, destaca la incompatibilidad entre la vivencia de la religiosidad carismática, entendida como delirio, locura y éxtasis, y la institución, asociada a las regularidades y a la circunscripción espacio-temporal de la actividad humana (de Certeau, 1987).

Uno de los mayores esfuerzos orientados a domeñar la religiosidad carismática surge en el contexto de un fuerte auge de la mística durante el siglo XIV, protagonizado por Catalina de Siena (1347-1380) y Brígida de Suecia (1303-1373) principalmente, girando en torno a la cuestión del discernimiento de espíritus, uno de los *charismata* sobre los que discurre Pablo de Tarso en la *Primera epístola a los corintios* (Corintios I, 12: 10). Siguiendo el análisis de Fabián Campagne (2014), habría dos períodos decisivos en lo concerniente a esta materia: en una primera etapa (que Campagne sitúa entre el *De Principiis* de Orígenes y el *Klimax tou Paradeisou* de san Juan Clímaco), se asienta la interpretación del discernimiento de espíritus como la capacidad de determinar, ante una experiencia mística, si esta era verdaderamente provocada por una fuente sobrenatural (celestial o diabólica) o no. En una segunda etapa, se produce la denominada revolución gersoniana, en la cual Jean Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, a través de sus vastos aportes teológicos y filosóficos, logra sentar las bases para una doctrina del discernimiento de espíritus. Dicha doctrina reunía algunas particularidades. En primer lugar, a pesar de que Gerson no pretendía establecer reglas universales o un método infalible, sino que evaluaba cada caso valiéndose de un criterio probabilístico, este pensador sostenía que el discernimiento de espíritus debía supeditarse al juicio experto de estudiosos universitarios. Así, se cierra la posibilidad del autodiscernimiento. Además, Gerson hacía énfasis en las virtudes terrenales de la humildad, la discreción, la paciencia, la autenticidad y la caridad del individuo carismático (Campagne, 2014: 52), llamando a desconfiar de aquellos que se presumían privilegiados por sus éxtasis y visiones y que por lo tanto se consideraban eximidos de la obligación moral de la continencia y la moderación⁷.

Esta segunda etapa culmina, según Campagne, con la figura de Próspero Lambertini, también conocido como el papa Benedicto XIV (1675-1758) quien, continuando en la línea de lo ya establecido por Gerson sobre la *discretio spirituum*, tendía a destinar un lugar central a las antes mencionadas virtudes. De hecho, Lambertini creía que una de las condiciones para la canonización debía ser el haber sostenido una vida ejemplar que inspirara a los demás cristianos. Al igual que Gerson, Lambertini concebía al discernimiento de espíritus como una ciencia humana, y por lo tanto, pasible de error, rechazando la idea de que fuese algo milagroso. Aún más, estableció una distinción entre «fe católica» y «fe humana», diferenciando entre un núcleo duro de contenido revelado ya fijado por los apóstoles, por un lado, y las revelaciones o experiencias místicas de, sobre todo, mujeres carismáticas, por otro. En este sentido, los contenidos de la «fe humana», cuya creencia resultaba en definitiva optativa para el fiel católico, quedaban subordinados al canon históricamente establecido.

⁷ Gerson no abogaba ni por el extremo de la abstinencia total ni por el extremo del comportamiento licencioso, lo que parecería haber provenido de la inspiración naturalista característica de su precursor Heinrich von Langenstein (Campagne, 2014: 50).

Campagne concluye entonces que «Con este guiño a los más escépticos dentro del propio campo religioso, la alta cultura teologal apostaba a una audaz conciliación del *éthos* cristiano con la razón iluminista» (Campagne, 2015: 28). En efecto, al transformarse la experiencia mística en un objeto de estudio científico, observable y analizable por un cuerpo de expertos, comienza a socavarse la imagen del mundo como un lugar de potencial irrupción de lo sobrenatural instalándose la desconfianza en este tipo de fenómenos. Este desencantamiento del mundo parece efectivamente ser un debilitamiento de la cosmovisión religiosa. No obstante, al arrogarse la Iglesia el derecho de juzgar sobre el discernimiento de espíritus, se establece a sí misma como la máxima autoridad en esta materia, neutralizando cualquier posibilidad de disensión (en el sentido de desafío a la autoridad eclesiástica vigente) que surgiese al interior de sí misma.

De esta forma, la visión tradicional de la mística entendida como un canal abierto e inmediato de la divinidad para con el mundo natural comenzará a perder terreno ante un nuevo conjunto de saberes y miradas, tanto seculares como religiosas, a partir de las cuales será aprehendida como un fenómeno pasible de ser examinado, al menos parcialmente, por la mente humana.

3. El espíritu filosófico de la Ilustración

La confianza en la Razón como herramienta clave para el progreso humano tanto en cuestiones gnoseológicas como morales es justamente una de las proclamas del movimiento ilustrado. Louis Dupré (2004) define la Era Ilustrada como aquella en donde se defendió con mayor consistencia la idea de que todo debía tener una justificación y de que no podía aceptarse ciegamente algo simplemente porque estuviese instalado como un hábito o una costumbre o porque fuese impuesto por alguna autoridad instituida. Si bien un estudio pormenorizado del concepto de Ilustración excede las posibilidades de este trabajo, proponemos observar asimismo la perspectiva de Jonathan Israel (2001, 2006, 2010, 2011, 2014), quien acuñó la noción de «Ilustración radical» (opuesta a la «Ilustración moderada» y a la «Contrailustración») para dar cuenta de la corriente de pensamiento que habría dado lugar a las ideas rupturistas que incidieron en la Revolución Francesa. Para caracterizar el movimiento ilustrado (incluyendo tanto la vertiente radical como la moderada), Israel sostiene que este se habría extendido desde 1680 hasta 1800, que no habría sido un fenómeno local sino internacionalmente expansivo, y que habría buscado remarcar la centralidad de la reflexión filosófica como el principal agente del cambio y mejora de la humanidad, pregonando una intensa transformación que desafíe los valores aceptados y que luche con la bandera de la universalidad, *i.e.*, porque cada individuo del género humano tenga los mismos derechos. Ahora bien, la deseada transformación que se impone a partir del ejercicio de la razón, el examen crítico de las tradiciones y las ideas del pasado puede ser concebida como parcial o total. La tendencia moderada de la Ilustra-

ción habría sido partidaria de que estos cambios sean parciales y paulatinos, y de que se realicen ciertos compromisos con el orden hegemónico existente. Por el contrario, el ala radical habría sido tajantemente rupturista, alzando su voz de denuncia ante los acuciantes problemas sociales, legales, económicos, políticos y otros.

De esta manera, Israel no solo incluye en el movimiento ilustrado a los *philosophes* como Voltaire o Diderot, sino que, a su vez, incorpora otros pensadores menos conocidos y textos anónimos que circulaban durante los siglos XVII y XVIII, en forma de manuscritos clandestinos. En este sentido, coincide con Jean Starobinski (2006) en su visión de que la Ilustración fue, como movimiento emancipador, defensor de las libertades individuales, y con Peter Gay (1977) en que la Ilustración fue concebida como un vasto programa de secularización, humanismo, cosmopolitismo y libertad en sus diversas variantes (*e.g.*: libertad de expresión, de comercio), que produjo y sigue produciendo transformaciones profundas en la sociedad, particularmente en Occidente de donde ha surgido y en donde ha tenido mayor impacto.

Así, cuando comience a difundirse la escandalosa historia de Girard y Cadière, se generarán relatos, como el episodio narrado en *Thérèse philosophe*, en donde los rasgos humanos de los personajes focalizarán gran parte de la atención; se utilizarán saberes médicos y psicológicos, aunque más no sean rudimentarios, para dar cuenta de lo sucedido; se racionalizarán las acciones; se apelará al juicio de la opinión pública, haciéndose público el *affaire*. Con todo, si bien algunos relatos conservan ciertos atisbos de «superstición» a partir de los cuales Girard es representado como un monstruo demoníaco, la gravedad de la acusación parecería recaer en el hecho de que el confesor y su penitente habrían mantenido relaciones sexuales, ante lo cual Cadière no habría podido oponer ninguna resistencia. La indefensión de Marie Catherine, o bien su sumisión ante Girard, era pasible de ser explicada sin recurrir a lo sobrenatural, *i.e.*, a partir del concepto de «seducción», tópico principal de la literatura libertina que se abocaba a mostrar cómo un seductor podía quebrar la voluntad de sus víctimas, tal como se muestra en *Thérèse philosophe*. No obstante, es menester notar que la política eclesiástica post-gersoniana sobre el discernimiento de espíritus le impedía a Cadière aventurarse en el autodiscernimiento debiendo someterse a las decisiones y los controles de Girard sobre sus experiencias místicas sin poder forjar un criterio propio, factor que habría contribuido a la pasividad de la pretendida joven santa.

La defensa de Marie Catherine parecía exhibir así el riesgo implicado en la estrategia de la Iglesia en lo concerniente a su rechazo del autodiscernimiento, consecuencia de la hegemonía del paradigma gersoniano; pues, si la institución eclesiástica resolvía que las místicas no debían juzgar sobre la veracidad o falsedad de sus visiones (punto que a su vez determinaría si el origen de las mismas era celestial, demoníaco o humano), se adosaba para sí dicha responsabilidad. Es por eso que la Cadière habría logrado exitosamente mostrarse como un receptáculo pasivo de las decisiones de su director espiritual, el cual la incitaba y le «daba permiso» para entregarse a sus «obse-

siones»⁸. De esa manera, ella podía transmitir sus vivencias, las cuales, en tanto subjetivas, serían incuestionables, a la vez que subrepticamente sus defensores construían un relato incriminador de Girard que se sostenía aún para aquel que no creyese en lo sobrenatural.

Por el contrario, si observamos una mirada más desentendida sobre el *affaire* que no parecería inclinarse ni tomar partido por ninguno de los protagonistas, como la del Marqués d'Argens en sus *Mémoires*, vemos que este se muestra abiertamente escéptico sobre las acusaciones cruzadas de Cadière y Girard, caracterizando el asunto como una «comedia». Cadière aparece como una persona que quería a toda costa «pasar por santa» (d'Argens, 1735: 173) y cuya ambición y vanidad solo eran igualadas por la de Girard, que se regocijaba en crear santas. Esta complementariedad entre las personalidades de uno y otro habría sido el principal fundamento de la unión de ambos, quienes, según d'Argens, se asociaban para aumentar recíprocamente su gloria. Similarmente a las descripciones que en *Thérèse philosophe* se ofrecen sobre ellos, d'Argens sostiene, *e.g.*, que «l'amour n'était pas la faiblesse du Jésuite [...]». L'ambition était chez lui la passion dominante» (d'Argens, 1735: 179). De hecho, este autor argumenta que dado que la declaración acusatoria que Marie Catherine hace respecto del jesuita la incrimina también a ella, debe inventar este recurso al encantamiento y al sortilegio para salvaguardar su inocencia, sugiriendo que estos términos son simples eufemismos utilizados para expresar indirectamente el romance entre ellos.

Justamente, d'Argens comenta que la Cadière «...doit paraître le comble du ridicule pour quiconque a la moindre notion d'un peu de Philosophie» (d'Argens, 1735: 184-5). La *philosophie*, en este sentido, parece apuntar a un uso crítico de la razón que se extiende hacia todas las áreas del conocimiento (incluyendo a la religión) –similarmente a la manera en que utilizaban este término los *philosophes*, *i.e.*, los paladines del movimiento ilustrado francés. Sobre todo en el caso del materialismo ilustrado integrado, entre otros, por La Mettrie ([1747] 1987), el mismo Diderot ([1830] 1987) y su amigo y colega el barón de Holbach ([1770] 1990), la impronta del sensualismo que ellos adoptaron, *i.e.*, la idea de que solo podemos conocer y/o percibir lo que nos llega a través de los sentidos (Holbach, [1770] 1990: I, VIII), los lleva a defender la autonomía del mundo natural y por ende a rechazar necesariamente cualquier instancia sobrenatural. D'Argens habría sido él mismo un pensador ma-

⁸ A partir del *affaire* Cadière-Girard, surgirán publicaciones como la del jansenista Philippe Hecquet titulada *La Cause des convulsions, le naturalisme des convulsions* (1733). Desde el mismo seno eclesiástico, entonces, se intentarán explicar las convulsiones como fenómenos que son causados no por un elemento del orden de lo sobrenatural sino por un desequilibrio mental de origen sexual. Asimismo, ante casos de presunta posesión demoníaca, las autoridades religiosas tomaban medidas en consonancia con esta visión secular de los hechos: la persona afligida era resguardada, para que no adquiriese notoriedad y de esa forma poder prevenir la multiplicación de manifestaciones «históricas» consecuentes (McManners, 1998).

terialista por lo que se ve convocado a dar una explicación sobre el *affaire* Cadière-Girard partiendo de estas premisas. De la misma manera, la novela *Thérèse philosophe* (cuyo título completo justamente es *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Éradice*) propondrá una interpretación de la relación entre el jesuita y la penitente dentro de esta misma matriz de pensamiento libertino, a partir de la cual se secularizará por completo el concepto de seducción, el cual perderá todo vestigio mágico.

4. *Thérèse philosophe*: introducción

*Cette belle voit Dieu ; Girard voit cette belle :
Ah ! Girard est plus heureux qu'elle !⁹*

Publicación clandestina y difundida como pocas, *Thérèse philosophe* es uno de los best-sellers pornográficos del siglo XVIII, según Robert Darnton (1991, 1996). La discusión sobre la autoría de dicha novela sigue abierta. En *Histoire de Juliette, ou les prospérités du vice*, la novela libertina del Marqués de Sade que se publicara por primera vez en 1797, se menciona a *Thérèse philosophe* como una de las pocas obras dignas del concepto de libertinaje atribuyéndosela al Marqués d'Argens¹⁰. En efecto, suele aducirse a favor de esta hipótesis que d'Argens conocía muy bien el *affaire* Cadière-Girard ya que había presenciado el juicio, siendo su padre el fiscal general del parlamento provenzal en aquel momento. Además, parece haber una línea de continuidad entre el tratamiento que d'Argens ofrece del *affaire* en sus *Mémoires* (1735) y el tratamiento que se le da en la novela *Thérèse philosophe*, ya que en ambos se intenta describir la relación entre Girard y Cadière sin apelar a lo sobrenatural, basándose en el deseo de los protagonistas (aunque en sus *Mémoires* él descrea de la inocencia de la Cadière mientras que el personaje de Éradice no parece ser del todo consciente de que su éxtasis es, en definitiva, propulsado por la estimulación sexual del padre Dirrag sobre su cuerpo). Además, en otra de sus obras titulada *Lettres cabalistiques*, d'Argens hace de Girard un personaje de ficción imaginando un diálogo filosófico entre este jesuita y Diógenes el cínico, a partir del cual se sugiere que el religioso es un ateo y un sodomita, yendo un poco más allá de las frecuentes acusaciones de quietismo y seducción (Trousson, 2001: 563).

A pesar de que se inclina por esta primera hipótesis, Raymond Trousson (2001), estudioso de la literatura libertina, considera otras posibilidades; además de

⁹ Esta mordaz rima fue escrita por Voltaire. Según Lamotte (2011: 464), esta breve poesía sirvió de rótulo a algún grabado popular en circulación en 1731 sobre el *affaire* Cadière-Girard (en la actualidad no se ha conservado ningún ejemplar). Estos versos se suelen publicar como poesías misceláneas de Voltaire dentro del *corpus* de sus obras completas (Voltaire, 1988: 541-542).

¹⁰ Largier (2003) sugiere que para identificar al Marqués d'Argens como el autor de *Thérèse philosophe*, Sade se basa en la novela filosófica de Lambert de Sauméry, *Le diable hermite* (1741), en donde dicho dato aparece ficcionalizado.

d'Argens, Arles de Montigny habría sido otro candidato a la autoría de *Thérèse philosophe*, ya que fue descubierto imprimiendo algunos ejemplares de la novela y apresado por ello en 1749. No obstante, es dudoso que de Montigny haya sido el autor, teniendo en cuenta que tenía un perfil más bien empresarial y/o contrabandista de obras picantes. Otro de los posibles candidatos es Denis Diderot, al que encarcelan en Vincennes en 1749 por ser el escritor de algunas obras libertinas; sin embargo, entre ellas no figura *Thérèse philosophe*, sino que se trata de las siguientes piezas: *Lettres sur les aveugles*, *Les bijoux indiscrets* (novela libertina) y *Les pensées philosophiques* (reflexión filosófica deísta)¹¹.

De la Serre, sospechado espía austríaco, habría sido otro candidato posible (Moureau, 2000: 21-22) debido a que se pensaba que él había sido el autor de *Examen de la religion* (a pesar de que nunca lo confiesa), un manuscrito clandestino del cual ciertos personajes de *Thérèse philosophe*, como la misma Thérèse o el Abbé T extraen sus argumentos libertinos panteístas y/o deístas¹².

En tanto *Bildungsroman*, *Thérèse philosophe* nos ofrece una narración del despertar y la maduración sexual (de cuerpo y alma) de su protagonista homónima. Para lograr vencer los prejuicios que la religión cristiana impone sobre la sexualidad femenina, Thérèse deberá adentrarse en el corazón de una filosofía panteísta y materialista. También se plasman en la novela las ideas de Bernard le Bovier de Fontenelle expresadas en su *Traité de la liberté*, las cuales son utilizadas allí para defender una posición determinista o fatalista sobre el individuo humano.

Así, la racionalización de la sexualidad la mostrará, a lo largo de la obra, como una dimensión fisiológica harto relevante para la salud del individuo humano. El texto nos ofrecerá asimismo una exploración de distintos medios y estrategias para manipular, aumentar, contener y descargar la energía y/o el deseo sexual, *i.e.*, el saber pragmático del seductor, a partir del cual los cuerpos-máquina de las víctimas de la seducción se tornarán dóciles y serán conducidos a la más íntegra sumisión.

En cuanto a su clasificación formal o de género, entonces, *Thérèse philosophe* parece oscilar permanentemente entre la novela libertina y la novela erótica. Jean-Marie Goulemot (1991) establece una distinción analítica entre ambos géneros, argumentando que aquello que caracteriza principalmente a la novela erótica es que hace del lector un *voyeur* de escenas sexuales, describiendo los cuerpos en sus distintas

¹¹ Jacques Duprilot (1980) defiende, no obstante, la tesis de la autoría de Diderot, estableciendo un paralelo entre algunos pasajes de *Thérèse philosophe* y otros de *Le Rêve de d'Alembert* (obra cúlmine del pensador, en donde expresa su materialismo y transformismo, la cual fue redactada alrededor de 1769 aunque publicada póstumamente).

¹² Considerando que entre el *affaire* (1731) y la primera edición conocida de *Thérèse philosophe* (1748) hay unos 17 años aproximadamente, Michel Delon (1983) pondera la hipótesis de que *Thérèse philosophe* haya circulado previamente como manuscrito, adoptando posteriormente la forma novelística en libro que conocemos.

posturas, ofreciendo un cuadro o *tableau*. El objetivo de estos tipos de textos —«ces dangereux livres qu'une belle dame de par le monde trouve incommodes, en ce qu'on ne peut, dit-elle, les lire que d'une main», según Rousseau ([1782, 1789] 1959: 40)— sería estimular al lector, según Goulemot. La novela libertina, en cambio, no buscaría puntualmente engendrar o fomentar el deseo sexual, sino que, principalmente, se propondría mostrar la puesta en práctica de determinada estrategia de seducción. Se basa, antes bien, en visibilizar el arte de la persuasión, *i.e.*, en exponer cómo una persona, al ser seducida, necesariamente termina cediendo ante su incontenible deseo sexual. Al lograr esta sumisión al impulso sexual (sin coerción física), se daría un reconocimiento por parte de la víctima, a la manera de una conversión religiosa o de un cambio profundo de convicción, de que lo que prima es la ley del placer.

Mientras que en la novela libertina, desde el punto de vista de Goulemot (1991), debe haber un seductor y una víctima que se resiste a sus embates, *i.e.*, un obstáculo, una dificultad para aquel, la novela erótica, por el contrario, ofrece un panorama de cuerpos disponibles para el sexo. En este tipo de escritos, los deseos parecen surgir espontáneamente y los placeres son inmediatos. Se trata, sostiene Goulemot, de dos estrategias narrativas distintas que posicionan al lector en lugares diferentes: *voyeur* (observador/a) o seducido/a.

Desde nuestra perspectiva, ambas estrategias convivirán en *Thérèse philosophe*. Por un lado, desde el comienzo, el lector es testigo de la seducción que el conde (el amante y seductor de nuestra protagonista) ejerce sobre Thérèse. Si bien no es evidente al inicio del relato, el conde le habría solicitado a Thérèse que escriba sus memorias incluyendo todo tipo de episodios picantes. Sin embargo, en un primer momento, lector y amante son indistinguibles, por lo que la escritura de la novela se presenta como si hubiese sido solicitada por el lector mismo:

Quoi, Monsieur, sérieusement vous voulez que j'écrive mon histoire? [...] Vous désirez un tableau où les scènes dont je vous ai entretenu, ou celles dont nous avons été acteurs, ne perdent rien de leur lasciveté; que les raisonnements métaphysiques conservent toute leur énergie? [...] Eh bien! Mon cher bienfaiteur, je ne résiste plus : écrivons (Trousson, 2001: 575).

Así, la misma Thérèse comienza su narración rindiéndose ante el deseo de su amante, posicionándose ella misma como objeto de la seducción del conde (o bien del lector).

Por otro lado, no obstante, al acompañar a Thérèse en sus sesiones de espionaje gracias a las cuales ella entra en contacto con los principios filosóficos más radicales (Israel, 2001) y observa los actos más picantes, el lector se vuelve *voyeur*, un espectador que, al igual que Thérèse, se topa con escenas estimulantes —escenas ante las cuales la misma Thérèse se entrega a la auto-satisfacción y eventualmente al tan temi-

do coito con su amante, sometiéndose a él. Erotismo y seducción, de esta manera, se retroalimentan.

Consideramos, asimismo, que la noción de «seducción» en la novela no es del todo unívoca, debido a que habría al menos tres modelos de esta, de los cuales tomaremos principalmente el primero y el tercero para establecer una comparación:

- 1) Thérèse y el conde,
- 2) Mme C y l'Abbé T
- 3) Éradice y Dirrag.

Mientras que este tercer modelo representado por personajes análogos al jesuita Girard y a la penitente Cadière se basa en el engaño, la ignorancia y la superstición para obtener el sometimiento sexual de la mujer (lo que implica algún grado de inocencia de la misma), el primero, por el contrario, se muestra como una relación de términos claros, que adopta una forma contractual, en la cual la mujer (la seducida) consiente explícitamente someterse a su partenaire sexual con conocimiento de sus actos y consecuencias. Siguiendo la interpretación de Darnton (1996), podría argumentarse que, mientras que la pareja de Thérèse y el conde representan emblemáticamente los principios de la Ilustración, en tanto no supeditan su sexualidad al mandato de castidad cristiano y a los prejuicios en torno al mismo, el dúo Éradice-Girard visibiliza las notas nocivas de una sexualidad condicionada por las prohibiciones morales religiosas. Intentaremos explorar ambos modelos a continuación.

5. La recreación del *affaire* Cadière-Girard en *Thérèse philosophe*

Apenas escondiendo los genuinos nombres de los protagonistas a través de los anagramas Dirrag y Éradice (correspondientes a Girard y Cadière)¹³, nos encontra-

¹³ En *Thérèse philosophe*, encontramos además anagramas de Provence (Vencerop), Toulon (Volnot), Dôle (Lôde) entre otros. Adicionalmente, las referencias a escándalos sexuales de la época no cesan de aparecer en la novela. Uno de los casos más notorios es el del personaje de la Lefort, que era la madre «adoptiva» de la Bois-Laurier, la compañera inseparable de Thérèse una vez que fallece la madre de la joven (a la manera de una historia en una historia, los relatos de la Bois-Laurier ocupan una gran porción de la segunda parte de la novela, en la cual Thérèse comienza a introducirse en el mundo de la galantería). En *The Case of Seduction Being an Account of the late Proceedings at Paris, as well Ecclesiastical; as Civil Against the Reverent Abbé Claudius Nicholas des Rues for committing rapes on 133 virgins* (1726), se reseñan varias acusaciones y casos de abuso sexual imputados al Abbé des Rues que habrían ocurrido durante la década de 1720, otro *affaire*, junto con el de Girard, que tendría ecos impensados en la opinión pública. En cuanto al personaje de la Lefort, en este escrito se menciona el caso de una joven llamada Jeanne Lefort, la hija de 20 años de un comerciante que aparentemente habría denunciado a un eclesiástico. El texto establece una distinción entre las figuras penales de «violación de una virgen» y de «violación por seducción» (*raptum in parentes*). En el primer caso, la víctima de la violación debía ser virgen, *i.e.*, debían ofrecerse pruebas de su condición. En el segundo caso, se trataba de una prohibición a que las personas de menos de 25 años de edad se casen o establezcan uniones de palabra o sea ilegítimas sin el consentimiento de los padres. Entonces los padres tenían la opción de enjuiciar a un «seductor», pero debía haber una prueba de que el acusado trató de

mos, en *Thérèse philosophe*, con una ficcionalización de uno de los episodios de mayor voltaje erótico conocidos entre los antes mencionados personajes. Sucede una madrugada, cuando Thérèse, la protagonista de la novela homónima, amiga de Éradice, se esconde en los aposentos de esta (con su consentimiento) para observar los ejercicios espirituales y el éxtasis místico al cual es inducida su compañera. La pragmática y dulce Thérèse, a través de su mirada naturalista, identificará los distintos pasos implicados en la estrategia de seducción que Dirrag desplegará sobre Éradice.

En primer lugar, destaca Thérèse, el padre Dirrag ilusiona a Éradice con la promesa de santidad, encendiendo su imaginación: «il lui échauffe l'imagination sur l'envie d'être sainte» (Trousson, 2001: 592). La misma Thérèse detecta que la pasión dominante¹⁴ de Éradice era la de sobresalir, la de distinguirse del resto de sus compañeras y que se hablara de ella, en suma: la vanidad de parecer santa («la vanité de paraître sainte»; Trousson 2001: 595). Por eso, Dirrag dice a Éradice: «Je vous ai déjà dit [...] que je vous distinguais de toutes mes pénitentes, vos compagnes, parce que je vois que Dieu vous distingue lui-même de son saint troupeau» (Trousson, 2001: 587). De manera que, en segundo lugar, al comprender cuál era el deseo de la penitente, Dirrag la persuade de que no se puede llegar allí sino separando el espíritu de la carne: «C'est en oubliant le corps qu'on parvient à s'unir à Dieu, à devenir sainte, à opérer des miracles» (Trousson, 2001: 587). El religioso ofrece inclusive el modelo de los mártires, quienes concentrando toda su imaginación en la gloria de Dios no sienten los tormentos y dolores corporales a los que son sometidos. Lo curioso es que apoya su elección y explica la evasión mental de los martirios físicos utilizando un lenguaje científico (cf. Kozul, 2009: n. 26). Así, los ejercicios meditativos, según Dirrag, permiten concentrar todas las partículas del espíritu en la contemplación del objeto amado, por lo que no queda ninguna para advertir al alma de los golpes que la carne recibe: «C'est un mécanisme certain» (Trousson, 2001: 587), dirá el jesuita, utilizando el vocabulario típico de la fisiología cartesiana en *Les Passions de l'âme*¹⁵.

separar a la joven víctima de ellos haciendo que deje su hogar. En lo que concierne a la Lefort, dado que ella se había ido del hogar de sus padres previamente, se consideró que no podría haber sido seducida y persuadida para que los abandone. Además, durante su juicio, se habrían probado otros actos de lascivia en su contra. De modo que al parecer fue un personaje de la época cuya reputación fue severamente mancillada (Peakman, 2003: 141).

¹⁴ Thérèse sostiene que la configuración de nuestro cuerpo determina nuestras pasiones, *i.e.*, se basa en una tesis metafísica materialista: «L'arrangement des organes, les dispositions des fibres, un certain mouvement des liqueurs donnent le genre des passions, les degrés de force dont elles nous agitent, contraignent la raison, déterminent la volonté dans les plus petites comme dans les plus grandes actions de notre vie» (Trousson, 2001: 583).

¹⁵ De todas maneras, la explicación de Girard se contradice con la tesis cartesiana de que el alma no interviene en los mecanismos autónomos del cuerpo-máquina, como, *e.g.*, la circulación de la sangre o el movimiento de los espíritus animales (Kozul, 2009: 24).

Una vez que Dirrag identificó su deseo y convenció a Éradice acerca de cuáles eran los medios seguros para alcanzarlo, se pasa al acto. Durante el mismo, el jesuita posiciona a la penitente de tal manera que nada de lo que él hace sobre su cuerpo puede ser visto por ella. Además, Dirrag le prohíbe intentar ver u oír, argumentando que toda la atención de Éradice debe estar puesta en Dios. A continuación, el padre le propina golpes de vara a Éradice sobre sus nalgas expuestas. Thérèse explica este flagelo desde un punto de vista fisiológico: los golpes de vara tienen la función de llevar sangre hacia el área cercana a la zona genital para prepararla para la penetración. Dirrag lo denomina «mortificación»: «de ces parties de la chair qui sont les motifs de colère de Dieu» (Trousson, 2001: 588). Posteriormente a esta ceremonia, después de testear el ánimo incommovible de la pretendida mística con golpes más intensos y frecuentes, Dirrag se dispone a utilizar el instrumento principal que exorcizaría y expulsaría todos los males fuera de su cuerpo, el cordón de San Francisco¹⁶: «Je vais, avec le vénérable cordon de Saint François, chasser tout ce qui reste d'impur audedans de vous» (Trousson, 2001: 589). Este presunto cordón no era más que su miembro, con el cual Dirrag penetraba vaginalmente a Éradice.

Thérèse nota muy claramente cómo Dirrag maniobra durante el acto sexual para que la extática penitente no entrase en contacto con su tronco o con sus piernas, lo que revelaría el engaño. El resultado de todo este episodio es que Dirrag logra establecer un sistema de goce para Éradice al convencerla de que el éxtasis voluptuoso y carnal que ella experimenta es, en realidad, algo permitido y venerado por la religión cristiana. En este relato, la inocencia de Éradice se sostiene al visibilizarse el engaño de su confesor y sus artilugios para mantenerla en penumbras en lo que concierne a su propia sexualidad, exponiéndola a ciertos riesgos que la perjudicarían gravemente, *e.g.*, un embarazo.

Así, tal como afirma Darnton (1996), el *affaire* Éradice-Dirrag demostraba que la seducción era una forma inveterada del cristianismo y preparaba al lector a considerar esta proposición en sentido inverso: que el cristianismo era una forma de seducción.

¹⁶ Si bien en esta escena el cordón de San Francisco sería un artefacto que cumpliría un rol fálico (consolatorio), cuando nos adentramos en la historia de la impenetrable Bois-Laurier y las cómicas a la vez que repugnantes anécdotas de su vida como prostituta, encontramos otra alusión, aunque con un sentido distinto, al cordón franciscano. Durante un episodio con tres monjes capuchinos, la Bois-Laurier le comenta a Thérèse cómo disfrutaban ellos desnudándola y luego vistiéndola con un hábito como el que ellos mismos utilizaban. Según Moureau (2000), la referencia obligada aquí es una «famosa Mesalina moderna» llamada Mlle de Charolais, la cual solía organizar vastas orgías en las cuales participaba vestida con la *bure* de los capuchinos. Voltaire le dedica unos versos a esta singular mujer: «Frère Ange de Charolais // Dis-nous par quelle aventure // Le cordon de saint François // Sert à Vénus de ceinture?» (Moureau, 2000: 26).



Ilustración de Antoine Borel, grabado de François Rolland Elluin

6. Los efectos de la seducción en Thérèse: ¿éxtasis sensual o místico?

A pesar de que Éradice es engañada por Dirrag, tanto este como Thérèse parecen comprender el fenómeno de su éxtasis desde una óptica fisiológica y materialista. En efecto, los mecanismos sensoriales utilizados para provocar dicho estado anímico serán puestos a prueba por el conde, en su afán por convencer a Thérèse de que acceda a la penetración vaginal. Thérèse, debido a las historias de vida de Mme C y de su propia madre, había adquirido la idea de que los partos eran prácticamente sentencias de muerte para la mujer y, por lo tanto, se horrorizaba ante la idea de quedar embarazada (por eso evitaba el coito). El conde desplegará todos sus recursos para lograr su cometido.

En primera instancia, la invita a su casa de retiro a quedarse allí con él. Su propuesta, que quizás para otra mujer más «prejuiciosa» (o menos enamorada) hubiese resultado insultante, consistía en que Thérèse lo acompañara y viviese con él como amiga, y luego, de encontrar placer en ello, como amante (el conde aborrecía la idea del matrimonio).

En segundo lugar, una vez allí, el conde disertaba sobre la reciprocidad, argumentando que, en tanto su placer dominante era hacerla feliz a ella, él nunca po-

dría contrariar sus deseos ni hacer algo que vaya en contra del bienestar de Thérèse. Así, le ofrece a su querida una suerte de «garantía filosófica» de que sus intenciones no eran embaucarla, aprovecharse de ella y descartarla sin más, tal como la Bois-Laurier le había advertido antes previniéndola de los seductores.

Como tercera medida, ante la persistencia del rechazo de Thérèse, el conde la desafía con una apuesta. Hace traer de París su biblioteca de libros galantes y su colección de cuadros del mismo talante. Estos son los términos: él consiente prestarle los libros y colocar sus cuadros en su habitación por un año con la condición de que Thérèse, durante quince días, evite masturbarse¹⁷. Él apostaba su biblioteca; ella, su virginidad.

La acumulación de líquido seminal y de energía sexual llega a ser tal en Thérèse que a los cinco días cae en una especie de éxtasis (Trousson, 2001: 655). Tal como sucedía durante los episodios masturbatorios disparados por la visión de escenas lascivas ocurridos durante la adolescencia de Thérèse, ella comienza a imitar *machinalement* lo que ve¹⁸. En este caso, tenía ante sí dos cuadros: *Les fêtes de Priape* y *Les Amours de Mars et de Venus*. Se lanza, en este trance, a imitar las posturas de las figuras de estos cuadros, las cuales la «transportaban». Su mano se mueve hacia su zona genital, pero rápidamente se apercibe de lo que estaba sucediendo y evita tocarse, recordando los términos de la apuesta. En tanto su excitación incrementa, comienza a padecer algo similar a una convulsión: «Je me coulais sur les draps, mes fesses s'agitaient voluptueusement, comme pour porter en avant la couronne destinée au vainqueur» (Trousson, 2001: 656). Este es el punto en el cual su resistencia es vencida y se somete de lleno a la voluntad de su amante, quien aparece rápidamente en escena, dispuesto a reclamar su premio:

Ah! Cher amant, je n'y résiste plus. Parais, Comte, je ne crains point ton dard : tu peux percer ton amante ; tu peux même choisir où tu voudras frapper, tout m'est égal, je souffrirai tes coups avec constance, sans murmurer ; et pour assurer ton triomphe, tiens ! Voilà mon doigt placé (Trousson, 2001: 656).

Tal como señala Niklaus Largier (2003), al observar la narración del éxtasis de la protagonista de *Thérèse philosophe*, se torna notorio cómo este es provocado por las imágenes vistas y evocadas por ella, *i.e.*, por la estimulación de su imaginación a tra-

¹⁷ Dice el conde: «Je consens à vous prêter et à placer dans votre appartement ma bibliothèque et mes tableaux pendant un an, pourvu que vous vous engagiez à rester pendant quinze jours sans porter même la main à cette partie qui en bonne justice devrait bien être aujourd'hui de mon domaine, et que vous fassiez sincèrement divorce au manuéisme» (Trousson, 2001: 654).

¹⁸ Nathania Meeker (2006), de hecho, establecerá un paralelo entre esta Thérèse maquinal y la figura del hombre-máquina de La Mettrie ([1747] 1987), emblema del materialismo mecanicista asociado con el movimiento ilustrado radical.

vés de las pinturas y novelas lascivas. Tomando en cuenta este dato, Largier logra vincular dicha novela (y a un nivel más general, a la novela erótica) con la tradición de la mística católica inspirada en el estigmatizado san Francisco de Asís concebido como *imago christi*. Desde el punto de vista de este intérprete, las visiones divinas de Francisco disparan el proceso de estigmatización del santo, en el cual este, completamente absorto ante la imagen de Cristo, se transforma miméticamente en él (Largier, 2003: 4). Dentro de esta tradición, el místico es excitado por las imágenes y visiones hacia una comprensión de lo divino, la cual no puede ser meramente intelectual (la Razón en este sentido es limitada) sino que debe ser física o hasta performativa para poder vivir la experiencia de ser uno con Dios en carne propia (Largier, 2003: 7).

La novela *Thérèse philosophe*, a través del gran poder estimulante que concede a las imágenes, se revela así deudora de la tradición carismática ya que dicha caracterización de lo visible se descubre como parte de un legado místico-religioso fundacional del cristianismo, ahora subvertido y secularizado. Así, Largier logra vincular a la narrativa erótica (centrada, tal como sostiene Goulemot, en el voyeurismo) con la tradición hagiográfica.

Por esa razón, Largier se distancia de aquellas interpretaciones de *Thérèse philosophe* que hacen de su heroína una «*fille des Lumières*» (Roger, 1986: 24) sin más, debido a que, según él, suelen pasar por alto el hecho de que la novela se monta sobre una herencia religiosa, que, paradójicamente, la aleja o la opone al predominio de la racionalidad ilustrada.

7. El crisol discursivo en torno al *corps érotique* en el Siglo de las Luces

Tal como sostiene Jean-Christophe Abramovici (2015), «*le corps est, pour l'âge classique, une terre de conquête, une source inépuisable d'expérimentations. On l'ouvre, on le dissèque, on le dessine, on le cartographie ; pas une de ses limites qui ne soit repérée, nommée, mesurée*» (Abramovici, 2015: 233). En efecto, Mladen Kozul (2011) comparte esta visión a partir de la cual, particularmente durante el siglo XVIII, se darán diversos abordajes disciplinares sobre el cuerpo (y su erotización) que lo pondrán en el centro de la escena. Kozul (2011: 224) estudia puntualmente la porosidad que existe entre los discursos literarios, religiosos y médicos, destacando cómo cada uno incide sobre el otro y señalando como punto de confluencia al «*amour physique*»¹⁹.

De esta manera, Kozul explica que, durante el *Ancien Régime*, el discurso teológico se erige como el lugar nodal de la conceptualización y de la narrativización del deseo (cuya fuente se determina como corporal), aún cuando este no sea explícita-

¹⁹ Tal como afirma Kozul (2011: 222), «*Les textes érotiques de l'âge classique montrent l'interdépendance des domaines érotique, philosophico-médical et religieux en thématissant les rapports entre les substances étendue et pensante, entre l'érotisation du corps et la physiologie de la semence, le liquide corporel érotique par excellence*».

mente abordado sino en su aspecto negativo, nefasto o diabólico (Kozul, 2003a: 672). Así, el autor constata la ambigüedad del discurso religioso al examinar la lógica de las prácticas de mortificación y castigo corporal amparadas y auspiciadas por la Iglesia católica, mostrando cómo estas parten del principio de la aniquilación de la sensibilidad pero a la vez conducen a una erotización del cuerpo y a un ulterior goce –al cual se pretende suprimir al considerarlo pecaminoso. Sobre dicha ambivalencia se posa, según Kozul (2003b: 684-685), la literatura erótica del período:

Le savoir théologique reste opérant (...), même lorsque, dans le roman érotique ultérieur, l'instrument de la pénitence sera devenu un simple adjuvant sexuel. Les sens véhiculent une connaissance sur soi qui est érotique parce que théologique. La transformation du corps martyrisé en corps érotisé, son double profane, ne peut se faire qu'à condition d'être pensée, imaginée et représentée dans le cadre théologique.

Para estudiar este desplazamiento e ilustrarlo con un ejemplo tomado de la ficción libertina, Kozul (2003a) examina el caso de Dosithée en la obra *La religieuse en chemise*, también conocida como *Vénus dans le cloître*²⁰, quien sigue las indicaciones de su director espiritual y recurre a la flagelación para vencer la tentación de la carne. Como resultado, termina encontrando en esta actividad un goce inesperado que culmina en el orgasmo. Por esta razón, Kozul (2003: 52) concluye que « Le corps de Dosithée est en effet le lieu de l'assimilation du sacré et de l'érotisme, et non de l'éviction définitive du premier par le second ».

Cuando analiza *Thérèse philosophe*, Kozul nota que es el «cuerpo» del santo, de San Francisco, el que penetra en la corporalidad de la penitente Éradice causando su éxtasis. Las remisiones metafóricas que se ponen en juego en la escena permiten descubrir la pluralidad de perspectivas implicadas en la misma; mientras que el cordón de San Francisco, en el relato que el padre Dirrag construye para Éradice, es un instrumento sagrado y purificador, Thérèse reconoce claramente la mundanidad del mismo. De igual manera, lo que Éradice experimenta o cree experimentar como un éxtasis divino y una unión con Dios se le aparece a Thérèse como un placer carnal. El enfrentamiento discursivo que se da en este episodio, entre una concepción religiosa y una concepción libertina de la sexualidad, parecería resolverse en principio a favor de la segunda; en tanto Dirrag oculta a Éradice que es la estimulación de su cuerpo lo que la extasía y en tanto predica la separación entre lo espiritual y lo corpóreo (en detrimento de este último), se lo denuncia por impostor –porque mezquina un conocimiento que a la vez pretende utilizar en su favor, conocimiento que la novela erótica pretende revelar. Kozul (2003b: 685) lo explica de la siguiente forma: «Le principe même de l'alternance et de l'interpénétration du discours religieux ou antireligieux

²⁰ Kozul (2003: 50) propone al abad Barrin como su autor y estima una primera fecha de publicación en 1672.

démonstratif et de la scène érotique du roman anticlérical (...) rend la théologie “immorale” en intégrant et en détournant la structure même du savoir théologique».

El género de los personajes que este autor elige para desarrollar su interpretación no debe resultarnos indiferente. En este sentido, Kozul observa que es el mismo discurso teológico el que pone especial énfasis en la mujer y su sexualidad. El autor hace hincapié en el mito clerical de la «lascivia femenina» y su contraste con las figuras virginales del Cristianismo (*e.g.*, la Virgen María), vistas por dicha religión como mujeres ejemplares. Esta valoración de la castidad femenina por el oscuro trasfondo de su presunta naturaleza concupiscente resulta clave para comprender la condena moral del goce carnal que la religión pretende imponer, asimilando la «virtud» a una lucha contra las pasiones. Consecuentemente, Kozul sostiene que la literatura anticlerical (libertina y erótica), para plantear su oposición a la concepción religiosa de la sexualidad, va a elegir el campo de batalla más disputado: el cuerpo femenino.

Coincidentemente, siguiendo a Lydia Vázquez en su *Elogio de la seducción y el libertinaje* (1996), encontramos que el proceso de seducción que caracteriza a las novelas libertinas se plantea justamente como un desafío a la virtud y a la inocencia de la víctima, a la cual el seductor o la seductora deben convencer de entregarse en cuerpo y alma. Para lograrlo, según Vázquez, recurren a diversas estrategias sucesivas de persuasión correspondientes a distintas figuras retóricas. En primer lugar estaría la figura de la ocupación o pre-ocupación²¹ a partir de la cual el libertino o la libertina planea el primer encuentro tomando en consideración el marco espacio-temporal, las armas de seducción disponibles y otros elementos para causar un *coup de foudre* en el corazón de su futura conquista (Vázquez, 1996: 95). La segunda etapa del proceso se describe como «el combate»; en ella «el seductor pretende sensibilizar progresivamente a la víctima, hacerla capaz de desear la voluptuosidad...» (Vázquez, 1996: 86). Dicha sensibilización consiste en presentar ante la víctima sensaciones nunca antes experimentadas para confundir y crear un clima de intimidad entre ambos; la vista, el oído, el gusto, el olfato, el tacto y un sexto sentido que la autora llama «genésico». Las figuras retóricas correspondientes a la segunda etapa serían la de la deliberación, en la que el orador parece dudar de sus afirmaciones para luego dar más énfasis a sus conclusiones, la concesión, en la que se simula adoptar un punto de vista contrario al propio para ganar legitimidad en las sentencias posteriores y, finalmente, la comunicación, en donde el orador aparenta consultar el punto de vista del oyente (Vázquez, 1996: 112-113). En dicha etapa, el libertino debe hacerle creer a la víctima que él (o ella) se ha sentido sorprendido por la atracción inesperada que lo invadió al verla (en aquel primer encuentro supuestamente fortuito) y que comparte esa misma confusión que la víctima experimenta sobre sus sentimientos (confusión que significaría un incipien-

²¹ Esta figura consiste en adelantarse a las objeciones posibles del interlocutor, neutralizándolas de antemano, un paso necesario para todo aquel que, habiendo adquirido una reputación de libertino y seductor, intenta disimularla.

te interés y enamoramiento). De esta manera, esconde sus verdaderas intenciones (*i.e.*, poseer a la víctima) y su articulado plan para vencer la «virtuosa» distancia que esta impone. Por último, el momento final, que culmina con toda retórica, es el momento de la caída, de la ruptura y el escándalo cuya consecuencia es el desprestigio y la muerte (social o hasta física) de la víctima.

Ahora bien, cuando la autora piensa en este cierre del proceso de seducción como la total ruina para su víctima, parece referirse sobre todo a las víctimas femeninas, cuya virginidad constituía en algún sentido su jerarquía y valor social en un contexto histórico en donde hegemónicamente se consideraba que el destino y el pináculo de la feminidad estaban condensados en el rol de la esposa y la madre. Contrariamente a las apariencias, el seductor no es necesariamente un apasionado por el sexo sino que es, según Vázquez, un narcisista que disfruta de la conquista, *i.e.*, de que la sugestión y la sensibilización implicadas en la seducción venzan una y otra vez a las prohibiciones morales que pesan sobre el cuerpo femenino. El reconocimiento social que gana este es el que proporcionalmente pierde su víctima al entregársele.

A partir de este desarrollo filosófico y literario de la noción de «seducción», podemos preguntarnos ahora a propósito de la misma: ¿cómo están representados en *Thérèse philosophe* el rol de la víctima, por un lado, y el rol del seductor, del *roué*, por otro? ¿Qué diferencias existen entre Cadière, Éradice y Thérèse en este sentido? Y si, tal como sostiene Vázquez, las novelas libertinas estaban principalmente orientadas a las lectoras virtuosas que, atrapadas por las sugestivas páginas del libro, se adentraban (cuando menos) imaginariamente en el mundo del libertinaje, ¿qué impacto tienen estos personajes femeninos en la configuración de la subjetividad femenina en la Era Ilustrada?

8. Conclusiones

Ya sea que se lo conciba como un mero escándalo sensacionalista, como una disputa entre facciones religiosas²², o como una expresión de la ansiedad social disparada por la hipocresía clerical y la (dudosa) integridad espiritual de los eclesiásticos (Choudhury, 2006: 174), ansiedad que se profundizará a lo largo del Siglo de las Luces, el *affaire* Cadière-Girard continúa siendo objeto de estudio e interés.

Tal como hemos visto, la sumisión de la Cadière ante su director de conciencia (su presumible «quietismo») se presentó en diversos documentos periodísticos y folletines de la época favorables a la penitente, en principio, como un acto de obediencia. A su vez, la Cadière fue retratada en ellos como una muchacha inocente que fue víctima de la seducción de su malintencionado confesor.

Sin embargo, también debe destacarse el doble rol que la defensa de la Cadière le adjudicó a la joven; mientras que, por un lado, se resaltaba su inocencia y virtud

²² De hecho, las acusaciones de origen jansenista hicieron de la Cadière un poderoso símbolo de la inmoralidad e influencia invasiva de los jesuitas respecto de los fieles (Choudhury, 2006: 174).

(ahora caídas en desgracia), por otro, tal como remarca Mita Choudhury (2006: 182), se la consideraba una (proto)ciudadana, cuya autonomía espiritual había sido violada por Girard. La afrenta cometida el jesuita habría sido entonces el haberla seducido para que ella no ejerciera su derecho a juzgar por sí misma sobre el origen de sus experiencias extáticas. No obstante, al delegar la Cadière su capacidad para evaluar y determinar el carácter pecaminoso o ilegítimo de sus acciones y reacciones, adoptando el criterio de su director espiritual, ella no hacía sino adecuarse a una tradición de corte gersioniano sobre el discernimiento de espíritus impuestos por la Iglesia católica, particularmente en lo concerniente al auto-discernimiento. Así, por un lado, podría argumentarse, tal como lo hace Mita Choudhury (2006), que el quietismo reviste una esencia anti-cristiana debido a que no le permite al creyente reconocer la naturaleza pecaminosa de sus acciones. Sin embargo, por otro, al considerar la dimensión político-institucional del tratamiento que la Iglesia católica ha dado históricamente a las manifestaciones carismáticas²³, se nos revela un panorama más complejo.

En todo caso, el personaje que se construyó en torno a la Cadière en dichos relatos intenta explotar a su favor todas las notas de la feminidad pasiva e inocente avalada por la misma moral católica, lo que se refleja asimismo en la figura de Éradice. Aún en sus reivindicaciones posteriores, como hemos visto en el caso de Jules Michelet ([1862] 1966) y su obra *La sorcière*, esta misma concepción de la feminidad se mantiene como el pilar sobre el cual reposa la defensa de la figura de Cadière.

No obstante, la exposición del proceso judicial a través de fuentes periodísticas y publicaciones de todo tipo evidencia una tendencia desmi(s)tificante, que se concentra en la ficcionalización del drama entre el confesor y la penitente a la vez que en la crónica de las escenas más «picantes». Las remisiones metafóricas que surgen de la descripción de las vivencias místicas por parte de su joven protagonista parecen suscitar en el Siglo de las Luces una lectura distinta a la que habrían recibido, *e.g.*, los relatos de Teresa de Ávila. En este sentido, la visión de Michel de Certeau (1982) sobre este proceso histórico desmi(s)tificante nos permite contextualizarlo:

Depuis le XV^e siècle (l'Amour courtois, etc.), une lente démythification religieuse semble s'accompagner d'une progressive mythification amoureuse. L'unique change de scène. Ce n'est plus Dieu, mais l'autre et, dans une littérature masculine, la femme. À la parole divine (qui avait aussi valeur et nature physiques) se substitue le corps aimé (qui n'est pas moins spirituel et symbolique, dans la pratique érotique). Mais le corps adoré échappe autant que le Dieu qui s'efface (de Certeau, 1982: 13).

El cuerpo amado se desvanece al descubrirse la imposibilidad de colmar absolutamente el deseo, fuerza que sigue avanzando perpetuamente y renovándose. La

²³ Cf. apartado 2 « La tensión entre carisma e institución en el Siglo de las Luces: ¿Un catolicismo ilustrado?».

figura del seductor es, en este sentido, clave; no le basta con una conquista sino que su mecanismo y su victoria deben repetirse *ad infinitum* en busca de la plena satisfacción (la cual se revela como imposible).

A su vez, en el tránsito hacia la «mi(s)tificación amorosa» a partir de la «desmi(s)tificación religiosa», encontramos que la literatura libertina y erótica resulta anticlerical en más de un sentido. Para comprender cómo se da esta continuidad, hemos tenido en cuenta la interpretación de Mladen Kozul (2003b: 684), quien sostiene que « La chair est le lieu de l'incarnation d'un savoir théologique qui engendre lui-même sa propre désagrégation dans le corps érotisé... ».

En este sentido, el erotismo que caracteriza a las vivencias sexuales de Thérèse no está desprovisto de remisiones al fenómeno de la religiosidad carismática. De hecho, un notorio uso del vocabulario místico impregna toda la descripción del éxtasis final de Thérèse. Más aún, el relato que se ofrece de él parece claramente apuntar a que dicho éxtasis habría sido causado por la estimulación pictórica y literaria a la que ella estuvo expuesta y por la falta de descarga sexual que ocurre al cesar de masturbarse. Si en el caso de Éradice se recurría a la exposición de los mecanismos fisiológicos intervinientes para determinar el origen humano y corpóreo de su goce, si en el caso de la pequeña Thérèse su languidez y enfermedad se explicaban por un desequilibrio de humores, curables a través de la descarga de líquido seminal que proveería la masturbación²⁴, en el caso de Thérèse adulta lo que parece ponerse en juego es la revelación del impacto y el poder de la figuración, de la imaginación y de la imagen sobre el ser humano.

En este sentido, Catherine Cusset (1999) argumenta que *Thérèse philosophe* puede considerarse una obra ilustrada mas no exclusivamente porque propague cierto conocimiento secular sobre la sexualidad que coadyuvaría en alguna medida a la liberación femenina tal como sostendría Darnton (1996) ni porque promueva la emancipación intelectual y la libertad sexual, los dos pilares de la corriente libertina del siglo XVIII, según Michel Delon (1983). Desde el punto de vista de Cusset, esta novela manifiesta su vigor crítico al mostrarnos justamente que el poder de la razón reside en

²⁴ Thérèse logra vencer los prejuicios en contra de la masturbación gracias a los consejos de l'Abbé T y su polémica interpretación de la teoría hipocrática de los humores, la cual no habría reflejado el saber científico-médico de la época sobre la temática. Antes bien, la condena de la masturbación que este tipo de obras como *La nymphomanie, ou traité de la Fureur utérine* (1771) de J. D. T. de Bienville (Jean Baptiste Louis de Thesacq) o *L'Onanisme, dissertation sur les maladies produites par la masturbation* de Samuel-Auguste Tissot (1760) defendían tenía un fuerte sesgo moral. A propósito, Mladen Kozul asevera que «Le discours médical sur le corps désirant tend à se conformer à la pensée sacerdotale en y cherchant sa propre légitimité éthique» (2003a: 672). Este autor sostiene que el uso del vocabulario médico para explicar los fenómenos corporales a partir de los cuales se producía la excitación sexual contribuye a la configuración de «...un imaginaire médical du corps [que] n'est pas d'abord scientifique, puis exporté à la fiction érotique ou autre. Il est un produit transdiscursif» (Kozul, 2009: 26).

su capacidad de conocer sus propios límites, límites con los que se encuentra al toparse con los efectos materiales del deseo y los mecanismos imaginales de estimulación, que parecerían poder superar los efectos de la reflexión.

Al analizar cómo está tratada en la obra la categoría de «seducción», observamos que un primer movimiento conceptual tiende a desmi(s)tificarla y a eliminar de la ecuación todo lo pretendidamente sobrenatural. En segundo lugar, una vez que se parte del más árido mecanicismo materialista, se ve cómo el efecto que las imágenes, las evocaciones sensoriales y la acumulación de deseo tienen sobre un individuo humano genera reacciones similares a los éxtasis de las carismáticas, tal como sucede con Thérèse en esta escena de la pérdida de su virginidad.

Es justamente en dicho episodio donde se pone de manifiesto la mirada androcéntrica de lo femenino que parece impregnar la pornografía del siglo XVIII, la cual, según Lynn Hunt (1993), solía orientarse a los varones proponiendo al cuerpo de la mujer como objeto observable, pasible de ser examinado, recorrido y juzgado por ellos. Thérèse termina siendo un objeto de deleite sexual del varón ante el cual ella se somete, lo que es problemático debido a que implica la pérdida de la especificidad de su propio deseo sexual; en el punto culminante de su éxtasis, ella exclama que todo le resulta indiferente, dejándole al conde la libertad de elegir lo que él quiera hacer con su cuerpo. La historia de Thérèse, entonces, nos pone ante los mismos interrogantes que surgen, *e.g.*, a partir de la lectura de la novela erótica *Histoire d'O*: ¿se puede ser feliz habiéndose sometido enteramente a otro? ¿La esclavitud voluntaria es una forma de de-subjetivación?

Así, si de determinar la contribución de *Thérèse philosophe* al movimiento de liberación femenina se trata, hemos de reconocer, tal como Darnton (1996), que su visión naturalista sobre las prácticas sexuales constituye un auspicioso cambio o avance respecto de la tradición de la castidad religiosa. Adicionalmente, al comparar los casos de Éradice y de Thérèse, observamos que esta última es propuesta en la novela como superadora de la primera en tanto la penitente no es capaz de comprender, articular o reconocer lo concerniente a su sexualidad, encontrándose perdida en el lenguaje de las remisiones místicas metafóricas.

En cambio, todo el recorrido y aprendizaje sexual que realiza el personaje de Thérèse tiene un final feliz. Así lo confiesa ella; han pasado diez años desde su pérdida de la virginidad con el conde y siguen viviendo juntos como amantes, para alivio de nuestra heroína, «sans enfants» (Trousson, 2001: 656). Thérèse parece abogar entonces por una sexualidad femenina activa no constreñida al rol de la maternidad, además de que su postura respecto de la masturbación le otorgaría la posibilidad a las mujeres de visualizar y concebir un nuevo vínculo gnoseológico y moral con el cuerpo propio, distinto al representado por Éradice, a partir del cual deben explorarlo y conocerlo. Resuena, en este sentido, la frase con la que Kant resume el concepto de Ilus-

tración: *sapere aude*, atrevete a saber, atrevete a pensar por ti mismo (Kant, [1784] 2004).

Inclusive, si seguimos a Anne Richardot (1997), nos encontramos con una lectura de *Thérèse philosophe* según la cual la imagen clave de la novela es «l'anomalie sexuelle sur laquelle se construit l'épisode de la Bois-Laurier», lectura que exalta así la «monstruosidad» del cuerpo femenino impenetrable de la cortesana. La autora argumenta que la anomalía física de la Bois-Laurier no es ya un castigo divino, sino una forma de gracia, debido a que le permite a ella avivar los ardores de sus amantes aunque sin los peligros de la profesión: «...point d'enfants, point de rhumes ecclésiastiques à redouter» [Trousson, 2001: 635]; su *barrage* le confiere una independencia financiera a la vez que un control sobre su sexualidad, convirtiéndose así en un modelo de autonomía femenina.

No obstante, es difícil comprender cómo podría ser la sexualidad periférica la imagen identitaria de la novela si todas las prácticas sexuales previas al coito son, para Thérèse, meros prolegómenos preparatorios que luego abandona. Tal como Richardot (1997: 90) admite: «La courtisane [la Bois-Laurier] fait ainsi le pont entre l'*onanisme* de la couventine et l'*hétérosexualité philosophique* de la concubine»²⁵. Al presentar a la penetración vaginal y al concubinato como el summum de la sexualidad femenina, Thérèse se torna así un ícono de la heterosexualidad normativa.

Pero quizás lo más llamativo del personaje de Thérèse es que reivindica y celebra su rol de víctima (de la seducción del conde), consintiendo su sumisión sexual, *i.e.*, su delegación al deseo del Otro²⁶, desde la autonomía de su propio deseo. Su condición, al estar en pareja con el conde, es la siguiente: no está casada, por lo tanto está desprotegida ante la ley, ya que no tiene los mismos derechos que una esposa tendría, está aislada de sus seres queridos y de todo centro urbano por la locación en donde vive y, además, depende económicamente del conde, quien resulta ser su benefactor, *i.e.*, la mantiene por caridad.

Entre las sábanas de satén del *boudoir* de los amantes, se esconde la estetización del encierro en el que se encuentra Thérèse; incluso su gesto de volcarse hacia la escritura y redactar sus memorias, el gesto de exponer su intimidad, no es más que la cumplimentación del deseo ajeno. Al someterse entonces a la ley del deseo, vencida, Thérèse acaba siendo una figura femenina de la autonomía. ¿será asimismo un desprendimiento de las ideas libertarias de la Ilustración?

²⁵ Las itálicas son propias. Aún cuando el argumento de Richardot se sostuviera, *i.e.*, aún cuando consideráramos que *Thérèse philosophe* se comprende efectivamente como una oda a las sexualidades alternativas, no se sigue de suyo que esto conduzca a una liberación femenina.

²⁶ Tal como observamos antes, al comienzo de la novela hay una asimilación entre el conde y el lector o la lectora. Cf. apartado «*Thérèse philosophe*: introducción».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMOVICI, Jean-Christophe (2015): «Sade et les limites du corps». *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 26, 233-239.
- ANÓNIMO (1731): *Factum pour Marie Catherine Cadière contre le père Jean-Baptiste Girard, jésuite*. La Haya, Henri Scheurleer imprimeur.
- ANÓNIMO (1731): *Recueil général des pièces concernant le procez entre la Demoiselle Cadière de la Ville de Toulon et le père Girard, Jésuite*. La Haya, Swart.
- ANÓNIMO (1731): *Suite des procédures de Catherine Cadière contre le père Girard*. La Haya, Henri Scheurleer imprimeur.
- ANÓNIMO (1732): *A complete translation of the whole case of Mary Catherine Cadière, against the Jesuit Father Jean-Baptiste Girard*. Londres, Printed for J. Millan, near the Horse-Guards.
- ANÓNIMO (1733): *Lettres écrites d'Aix, sur le procez du père Girard et de la Cadière*. Aix, René Adibert imprimeur.
- ANÓNIMO (1733): *Procédure sur laquelle le père Jean-Baptiste Girard, jésuite, Catherine Cadière, le père Estienne-Thomas Cadière Dominicain, M. François Cadière Prêtre, et le père Nicholas de S. Joseph Carme Déchaussé, ont été jugez par arrêt du Parlement de Provence*. Aix, Joseph David imprimeur.
- BECHTEL, Guy (2000): *La Sorcière et l'Occident*. París, Pocket.
- CAMPAGNE, Fabián (2014): «Charisma proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente», in *Poder y religión en el mundo moderno: la cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires, Biblos, 19-74.
- CAMPAGNE, Fabián (2015): *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires, Prometeo.
- CHOUDHURY, Mita (2006): «Carnal Quietism: Embodying anti-jesuit polemics in the Catherine Cadière affair, 1731». *Eighteenth-Century Studies* 39/2, 173-186.
- CUSSET, Catherine (1999): *No Tomorrow. The Ethics of Pleasure in the French Enlightenment*. Londres, University Press of Virginia.
- D'ARGENS, Jean-Baptiste Boyer (1735): *Mémoires de M. le Marquis d'Argens*. Londres, Aux dépens de la Compagnie.
- DARNTON, Robert (1991): *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*. París, Gallimard.
- DARNTON, Robert (1996): *The Forbidden Best-Sellers of Prerevolutionary France*. Nueva York, Norton.
- DE CERTEAU, Michel (1982): *La fable mystique 1. XVI^e – XVII^e siècles*. París, Gallimard.
- DE CERTEAU, Michel (1985): «Le Croyable, ou l'institution du croire». *Semiotica* 54/1-2, 251-266.
- DE CERTEAU, Michel (1987): «L'institution de la pourriture, Luder», in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. París, Gallimard, 148-167.

- DELON, Michel (1983): «De *Thérèse philosophe* à *La Philosophie dans le boudoir*, la place de la philosophie». *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 1/2, 76-88.
- DIDEROT, Denis ([1830]1987): *Le rêve de d'Alembert*, in Herbert Dieckmann, Jean Fabre, Jacques Proust & Jean Varloot (éds.), *Œuvres complètes de Diderot* (vol. XVII). Paris, Hermann.
- DUPRÉ, Louis (2004): *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. Londres, Yale University Press.
- DUPRILOT, Jacques (1980): «Introduction», in *Thérèse philosophe*. Ginebra-Paris, Slatkine.
- GAY, Peter (1977): *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*. Nueva York, W. W. Norton.
- GOULEMOT, Jean-Marie (1991): *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lectures et lecteurs de livres pornographiques au XVIIIe siècle*. Paris, Alinéa.
- HOLBACH, Paul Henri Thiry, barón de ([1770]1990): *Le système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. Edición dirigida por Josiane Boulad-Ayoub. París, Fayard.
- HUNT, Lynn [ed.] (1993): *The Invention of Pornography, 1500-1800- Obscenity and the origins of Modernity*. Nueva York, Zone Books.
- ISRAEL, Jonathan (2001): *Radical enlightenment*. Nueva York, Oxford University Press.
- ISRAEL, Jonathan (2006): *Enlightenment Contested*. Oxford, Oxford University Press.
- ISRAEL, Jonathan (2010): *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton, Princeton University Press.
- ISRAEL, Jonathan (2011): *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford, Oxford University Press.
- ISRAEL, Jonathan (2014): *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*. Princeton, Princeton University Press.
- KANT, Immanuel [1784] (2004): «Respuesta a la pregunta "¿Qué es la ilustración?"», in *Filosofía de la historia*. La Plata, Terramar, 33-39.
- KOZUL, Mladen (2003a): «Désir, religion et violence du roman libertin: temps et lieux des découvertes». *L'Esprit Créateur* XLIII/4, 49-61.
- KOZUL, Mladen (2003b): «Savoirs et fictions: vers une théologie de la posture érotique dans le roman anticlérical». *Eighteenth-Century Fiction* 15/3-4, 671-686.
- KOZUL, Mladen (2009): «Physiologie du corps érotique, imaginaire de la science», in Hélène Cussac (ed.), *Les discours du corps au XVIIIe siècle: littérature-philosophie-histoire-science*. Quebec, Presses de l'Université Laval, 11-29.
- KOZUL, Mladen (2011): *Le corps érotique au XVIIIe siècle: Amour, péché, maladie*. Oxford, Voltaire Foundation.
- KREISER, Robert (1982): «The Devils of Toulon: Demonic Possession and Religious Politics in Eighteenth-Century Provence», in Richard Golden (ed.), *Church, State, and Society under the Bourbon Kings of France*. Lawrence (Kansas), Coronado Press, 173-221.
- KRISTEVA, Julia (2006): «La passion selon Thérèse d'Avila». *Topique* 96, 39-50.

- KUZNICKI, Jason (2007): «Sorcery and Publicity: The Cadière-Girard scandal of 1730-1731». *French history* 21/3, 289-312.
- LA METTRIE, Julien Offray ([1747] 1987): *L'homme machine*, in *Œuvres philosophiques*. Edición de Francine Markovits París, Fayard-Corpus.
- LAMOTTE, Stéphane (2011): *L'affaire Girard-Cadière: un fait divers à l'épreuve du temps, de 1728 à nos jours*. Tesis doctoral realizada en la Universidad de Montpellier III bajo la dirección del Dr. Henri Michel. [Disponible en: <http://www.biu-montpellier.fr/florabium/jsp/nnt.jsp?nnt=2011MON30053>].
- LARGIER, Niklaus (2003): «The logic of arousal: Saint Francis of Assisi, Teresa of Ávila, and Thérèse philosophe». *Qui Parle* 13/2, 1-18.
- MCCLYMOND, Michael (2012): «Christian Mysticism—Help or Hindrance to Godly Love?», in Matthew Lee & Amos Yong, (eds.), *Godly Love: Impediments and Possibilities*. Maryland, Lexington books.
- MCMANNERS, John (1998): *Church and Society in Eighteenth-Century France. Vol II: The Religion of the People and the Politics of Religion*. Oxford, Clarendon Press.
- MEEKER, Nathania (2006): *Voluptuous philosophy: literary materialism in the French Enlightenment*. Nueva York, Fordham University Press.
- MESTRE, Antonio (1998): «Polémicas sobre el jansenismo y la bula *unigenitus* a principios del siglo XVIII». *Estudis: Revista de historia moderna* 24, 281-292.
- MICHELET, Jules ([1862] 1966): *La sorcière*. París, Garnier-Flammarion.
- MOUREAU, François [éd.] (2000): *Thérèse philosophe, ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Éradice*. Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne.
- PEAKMAN, Julie (2003): *Mighty Lewd Books. The Development of Pornography in Eighteenth-Century England*. Nueva York, Palgrave MacMillan.
- RICHARDOT, Anne (1997): «Thérèse Philosophe: les charmes de l'impénétrable». *Eighteenth-Century Life* 21, 89-99.
- ROGER, Philippe [ed.] (1986): *Thérèse philosophe*, in *L'enfer de la Bibliothèque Nationale*, vol. 5. París, Fayard.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques ([1782 & 1789] 1959): *Les confessions*, in Bernard Gagnebin & Marcel Raymond (eds.) *Œuvres complètes*. París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- STAROBINSKI, Jean (2006): *L'invention de la liberté. 1700-1789*. París, Gallimard.
- TROUSSON, Raymond [ed.] ([1993] 2001): *Thérèse philosophe, ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Éradice*, in *Romans libertins du XVIII^e siècle*. París, Éditions Robert Laffont.
- VÁZQUEZ, Lydia (1996): *Elogio de la seducción y el libertinaje*. Gipuzkoa, R&B.
- VOLTAIRE ([1731] 1988): *Œuvres complètes. Tome VIII (1731-1732)*. Oxford, Voltaire Foundation.