

**BLANCA GARÍ**

## **Las amargas lágrimas de Margery Kempe**

*Lorde, I wolde I had a welle of teerys to constreyn thou wyth (cap.57)*  
*Señor, deseo poseer un manantial de lágrimas con el que constreñíos.*

Corría el año de 1393. Margery, una mujer burguesa del pequeño pero floreciente puerto inglés de King's Lynn, dio a luz un hijo. Era el primero de los catorce que traería al mundo. Tenía por entonces cerca de veinte años. Tras el parto sufrió una grave crisis. Enferma y angustiada por un pecado que jamás había confesado, creyendo que iba a morir, pidió que acudiera su confesor. El sacerdote llegó y se precipitó a reprenderla sellando la boca de la penitente. El silencio hundió a Margery en los abismos de la locura. La primera visión la arrancó de ellos y la hizo renacer al mundo.

Así comienza *El Libro de Margery Kempe*, un relato autobiográfico, el primero que se conoce en lengua inglesa, dictado a dos escribas por una mujer de unos sesenta años de edad. La obra se divide en dos libros de muy diferente extensión: el primero, compuesto por 89 capítulos, se lo dicta Margery a un anónimo escriba laico que fallece poco antes de acabarlo; un segundo escriba, un sacerdote amigo aunque, curiosamente, no su confesor, reescribe con la ayuda de Margery este primer texto, sobre el que comienza a trabajar en 1436 y, algo más tarde, en 1438, añade los 10 capítulos que componen el segundo libro. Finalmente el mismo sacerdote adjuntará al texto un doble prólogo.

El personaje de Margery es insólito: mujer casada, experimenta la visión de Cristo que acude en su socorro en medio de la enfermedad mental y ella sitúa esta experiencia en un plano escatológico. El episodio es narrado como el instante de conversión que determinará el resto de su vida. En los años siguientes, sin embargo, Margery sigue mostrándose plenamente mundana, confiesa incluso su persistente amor por el lujo en el vivir y la extravagancia en el vestir. Monta sus propios negocios: una cervecería y un molino, que fracasan. Una segunda experiencia, acaecida de noche en el lecho matrimonial, comienza a transformar su vida. Se trata de una audición, una música celestial que la hace estallar en un mar de lágrimas, un lenguaje, el del llanto incontrolable, que acompañará a partir de ahora su voz y su palabra. Inicia entonces una vida ascética, en cuyo centro está la confesión. Una tercera experiencia visionaria tiene lugar en una capilla de la iglesia de Santa Margarita de Lynn. Arrebatada en espíritu, le son revelados los caminos que guiarán su vida y su comportamiento. Y así, le es anunciada su propia pasión: *«serás comida y roída por las gentes de este mundo como las ratas roen el bacalao seco»*, pero también el amor de Cristo: *«porque soy tu amante y seré tu amante eternamente»* y la promesa de salvación *«no conocerás ni el infierno ni el purgatorio»*(c.5). Encuentra por entonces al que será su director espiritual y confesor principal hasta su partida a Tierra Santa: un ermitaño ligado a la casa de los predicadores de Lynn, un hombre experimentado en los caminos de la mística, en los que tal vez la inicia. También por entonces, tres o cuatro años después de la segunda visión, consigue de su marido el consentimiento para hacer el voto de castidad.

Libre para entregarse ahora a la vida religiosa, Margery, sin embargo, no abandona el siglo, no se hace monja, ni reclusa, no entra en ninguna comunidad, ni siquiera de beguinas. Inicia en cambio una vida de viajera y peregrina. Recorre, a veces sola, a veces en compañía de su marido, algunos centros religiosos de Inglaterra. Visita teólogos ermitaños, monjes y reclusas famosas como Juliana de Norwich para consultarles acerca de sus propias experiencias y

de su llanto. Finalmente en 1413, con cuarenta años de edad, abandona la Isla en dirección a Tierra Santa: embarca en Yarmouth y navega hasta Zierikzee, cruza el continente deteniéndose en Constanza y de allí se dirige a Venecia para embarcar a Oriente. En Jerusalén y en todos los lugares de la Pasión de Cristo su lenguaje del sollozo se transforma en grito. El llanto sonoro y sus vestidos blancos, que emulan a las vírgenes y que ella se ha puesto por mandato divino, son causa de críticas, rechazo y acusaciones por parte de sus compañeros de viaje y de muchos de los hombres y mujeres, laicos y clérigos, que encuentra a su paso. Abandonada en muchas ocasiones, ayudada por algunos pocos en otras, emprende en 1414 su viaje de regreso. Se detiene en Italia: en Asís, donde visita las iglesias en las que Angela de Foligno recibió revelaciones y, emulando a la mística italiana, llora y grita el primer día de agosto en la capilla de Portiuncula. Y es allí, en Italia, donde por vez primera ruega por la permanencia de su llanto: «*Señor, garantizadme un manantial de lágrimas*»(c.32). También visita Roma, donde permanece unos seis meses entre finales de 1414 y principios de 1415. Allí, sigue los pasos de su otra modelo, Brígida de Suecia, que habitó en la ciudad desde 1349 hasta el final de sus días en 1373. Con seguridad en Roma oyó hablar mucho de esa mujer cuya canonización, revisada por el concilio de Constanza, sería confirmada en 1415. En la Ciudad Santa, Margery vive como una mendicante, cuidando a una mujer anciana y enferma y pidiendo de casa en casa la comida de ambas. Y es también allí, en la iglesia de los Apóstoles, el 1 de noviembre de 1414, donde tiene su primera experiencia de unión mística. Durante toda su estancia en Roma un milagroso don de lenguas le permite confesarse, entendiéndose y haciéndose entender por un sacerdote de origen alemán de la iglesia de San Juan de Letrán. En 1415, después de Pascua, abandona Roma y embarca el 18 de mayo en Middelburg (Zelandia) hacia Inglaterra. Inagotable viajera, apenas dos años más tarde, en primavera de 1417, está en el puerto de Bristol dispuesta a partir hacia Santiago. Tras un mes de espera, a causa del embargo de barcos ingleses decretado por el rey Enrique V con motivo de la guerra con Francia, consigue finalmente

hacerse a la mar para regresar 21 días después sin percance. Tardará años en volver a cruzar al Continente. Y son estos años, especialmente los inmediatamente siguientes, los más difíciles de la vida de Margery Kempe.

Mujer sola, casada, semi-religiosa, que predica por los caminos y llora clamorosamente, Margery no podía ser vista sin sospecha. Lo fueron otras místicas y mujeres religiosas antes que ella, pero su situación era especialmente vulnerable. La Inglaterra de las primeras décadas del siglo XV vive con intensidad la represión de una de sus más significativas herejías: la de los lollardos. Como tantas otras de la época no se trata de un movimiento bien organizado y, si sus orígenes se remontan a las doctrinas de John Wycliff y su círculo de Oxford, su difusión entre artesanos y comerciantes ha transformado y popularizado en las últimas décadas el talante académico de los inicios. La herejía conserva sin embargo su carácter moralista, reformista y propagador de nuevas formas de piedad laicas. En Lynn y su entorno, en Norwich y en general en Norfolk, se sitúa uno de los focos del lollardismo. La primera víctima de la represión había sido William Sawtre, párroco de la Iglesia de Sta. Margarita de Lynn, llevado a la hoguera en Smithfield en 1401. Margery necesariamente hubo de conocerlo. A partir de esa fecha las acusaciones, procesos y condenas se suceden, y es en este contexto en el que debemos situar las detenciones y procesos que sufrió Margery Kempe.

Los primeros ecos de la asociación entre el comportamiento de Margery y las formas de vida de quienes sostenían doctrinas lollardas son anteriores a su viaje a Oriente. En su peregrinación a Canterbury escucha las críticas de quienes piensan que la única opción de vida religiosa para una mujer es el silencio y la clausura; un anciano monje que, tras haber pasado muchos años en la corte como canciller de la reina Juana, había tomado los hábitos, mantiene una conversación con ella en la que acaba por decirle: «*desearía que estuvieras cerrada en una casa de piedra, de modo que nadie pudiera hablar contigo*» (c.13). Ya en su estancia en Londres, tras su

visita al arzobispo de Canterbury, una mujer la acusa en público aludiendo maliciosamente al lugar de las primeras hogueras contra herejes lollardos «*Ojalá estuvieras en Smithfield, pues yo llevaría un haz de leña para quemarte*»(c.16). Pero la primera detención tiene lugar al regreso de Galicia. Camino de Hailes es hecha prisionera y llevada ante el alcalde de Leicester. Acusada de lollarda, Margery se defiende ante el oficial argumentando su parentesco, intentando neutralizar así su estado de mujer sola: *Señor, -dijo- soy de Lynn en Norfolk, soy la hija de un hombre probo del mismo Lynn, que fue cinco veces alcalde de ese digno municipio y concejal durante años; y yo tengo por marido un hombre probo, un burgués de la dicha ciudad de Lynn*»(c.46). La ambigüedad de la situación de Margery es patente también en la respuesta: «*¡Ah! -dijo el alcalde- Santa Catalina dijo de qué linaje venía pero tu no eres igual, pues eres una falsa fulana, una falsa lollarda y una falsa engañadora de gente y por ello te voy a meter en prisión*»(c.46). Juzgada ante el abad de Leicester, Margery hace entonces profesión de fe antilollarda, comenzando por la afirmación de su creencia en la transubstanciación y en la validez de la eucaristía «*Señores, yo creo en el sacramento del altar de esta manera: cualquiera que haya sido ordenado sacerdote por malvada que sea su forma de vida, si dice correctamente sobre el pan aquellas mismas palabras que Nuestro Señor Jesucristo dijo en la Santa Cena hallándose entre sus discípulos, esa será su verdadera carne y sangre, sin pan material*»(c.48). Puesta en libertad, se dirige a York y también allí muchos la insultan y acusan como hereje. El segundo proceso tiene lugar ante el arzobispo de York: en él como en el de Leicester se discute sobre sus blancos ropajes y sobre el libre uso de la palabra y la enseñanza y, sin embargo, interrogada en los artículos de la fe, responde siempre en perfecta ortodoxia. El arzobispo desea que se vaya de su diócesis o al menos que juré que no hablará con unos y otras impartiendo enseñanzas, «*pues la gente tiene gran fe en sus palabras y puede conducir a algunos a desviaciones*»(c.52). Firme en su propósito, se niega a hacerlo y un clérigo la acusa exclamando «*en ello podemos conocer que lleva al diablo en su interior, pues habla a todos de los Santos*

*Evangelios*»(c.52). Henos ante la prohibición de la enseñanza femenina que tanto temían las escritoras medievales. A su modo Margery responde defendiéndose como había hecho poco antes la reclusa Juliana de Norwich, es decir, sosteniendo que ella no predica, que no es una maestra: «*Yo no predico, señor; yo no me subo a un púlpito. Yo sólo uso la conversación y las buenas palabras, y lo haré mientras viva*»(c.52). La tercera detención tiene lugar camino de Hessle cuando dos frailes la acusan a los oficiales del Duque de Bedford. Detenida y conducida a Beverly, la gente grita a su paso «*quemad a la falsa hereje*» y algunos hombres del distrito salen a su encuentro diciendo: «*mujer, deja esta vida que llevas y ve a hilar y cardar lana como hacen las otras mujeres, y no sufrirás tanta vergüenza y desgracia*»(c.53). Desde lo alto de la ventana de su prisión de Beverly, Margery se dirige a las gentes que han acudido a escucharla, imparte sus enseñanzas y hace llorar amargamente a las mujeres, una de ellas, emulando la escena del Calvario, le alarga bebida con una escalera. El arzobispo de York la procesa de nuevo, ahora en Beverly, y una vez más se la sospecha lollarda y se la acusa de predicar a las mujeres que abandonen a sus maridos.

Ninguno de los procesos de Margery acabó en condena. Sea debido a la ortodoxia de sus respuestas, sea al peso local de su parentela, sea al peso de algunos clérigos que la apoyaban, finalmente siempre salió bien parada. Pero los procesos dicen mucho del ambiente religioso que se vivía en Inglaterra y de la imagen que en ese contexto podía dar una mujer que llevaba una vida religiosa al margen de lazos institucionales de todo tipo. Dicen mucho también de la firmeza de carácter de esta mujer que, con una seguridad insólita, responde no sólo intentando convencer de su ortodoxia y defendiéndose así de las acusaciones de herejía, sino negándose a renunciar a los comportamientos que la hacían sospechosa: su llanto, su vestido blanco, su vida errante y sola, sus enseñanzas. Las tres detenciones debieron tener lugar dentro de los años 1417 y 1418, pero el relato de Margery, que según nos dice, sigue el ritmo de su memoria y no el del tiempo de su vida, no está siempre

cronológicamente ordenado y en más de una ocasión las fechas bailan.

Los capítulos siguientes están marcados precisamente por el desorden de los recuerdos. Hablan de su vida religiosa en Lynn y recogen episodios de nuevo desde 1413. Muchos hacen referencia a la relación con sus varios confesores y la amistad con un sacerdote venido de fuera que se convertirá en su lector durante siete años. Por sus manos pasarán: la *Vida de María de Ognies*, algunos comentarios teológicos de la *Biblia*, el *Libro de Sta. Brígida*, la *Escalera de Perfección* de Hilton, el *Incendium Amoris* de Rolle, el *Stimulus Amoris* atribuido en la época a San Buenaventura...etc. Otros episodios se centran en la fama que adquiere en la ciudad de Lynn y las opiniones contradictorias que despierta. Mientras unos no creen en ella y tachan de hipócrita su imagen de «Santa viva», otros la veneran por su don de profecía y por el poder de su llanto en las desgracias, pues las lágrimas, se dice, fuerzan a Dios; así la oímos rogar de nuevo con insistencia por la permanencia de su llanto «*Señor, deseo poseer un manantial de lágrimas con el que constreñíos*»(c.57).

Entre estos capítulos se introduce, sin fecha, la narración de un periodo de tentaciones que, según se nos dice, duró doce días. El relato tiene una estructura onírica y al parecer es la respuesta a una etapa de ansiedad por la existencia del pecado, el mal y el infierno cuya incomprensión le angustia como angustiaba a otras escritoras de su época como Juliana. Margery es menos serena y optimista que la reclusa de Norwich. Horrorizada ante la idea de la condena eterna, piensa que son ilusiones demoníacas y eso la precipita en un fantasmagórico infierno de tentaciones sexuales: una tropa de sacerdotes le muestra sus genitales desnudos y ella debe escoger con cuál de ellos prostituirse.

Finalmente otros capítulos narran sus meditaciones contemplativas, y sus experiencias religiosas y místicas que jalonan los años que van

de sus peregrinaciones hasta los primeros años treinta, cuando dará comienzo la escritura de su libro. Las visiones de Margery, como las de Juliana de Norwich, se centran en la Pasión, pero la fuerza iconográfica que poseían las imágenes de la reclusa, se transforma aquí en intensidad dramática; si las visiones de Juliana hacen pensar en las pinturas de los retablos como fuente de meditación e inspiración, detrás de las imágenes en movimiento de Margery se intuyen los ciclos escenificados de la *Vita Christi* (Baker, Glasscoe 1990).

Es también a principios de la década de los treinta, seguramente en 1431, cuando mueren su marido y un hijo que, tras haber habitado largos años en el continente, había venido junto con su mujer alemana a vivir a Inglaterra. Este último hecho y algunos otros acontecimientos posteriores, como su tercer viaje, figuran ya en el libro II, cuyo amanuense es sólo el segundo escriba.

El 2 de abril de 1433 Margery, con sesenta años cumplidos, se embarca de nuevo, contraviniendo esta vez de forma explícita las ordenes de su confesor y contraponiendo a ellas el mandato divino. Viaja con su nuera que, viuda, regresa a Alemania. Tras una tormenta que arrastra el barco hasta las costas de Noruega, llegan a la ciudad de Danzing en Polonia en plena guerra del país con la Orden teutónica. De ahí peregrina a Wilsnack en Brandenburgo y a Stralsund, una de las ciudades de la Hansa. Una zona, como ella misma anota en su libro, en abierta guerra con Inglaterra, lo que le causa enormes dificultades. Su objetivo, sin embargo, es Aquisgrán, lugar de peregrinación famoso por sus reliquias al que años antes habían acudido Brígida de Suecia y también Dorotea de Montau. Tras visitar Aquisgrán viaja por tierra hasta alcanzar Calais y cruza de nuevo a Inglaterra en 1434. Antes de regresar a Lynn pasa por Canterbury, Londres y la Abadía de Sión, el primer convento de la orden de Santa Brígida fundado en Inglaterra. Con la llegada a Lynn y las «*duras palabras*» que le dirige su confesor se interrumpe la narración, cuyo apéndice a renglón seguido, es un pequeño tratado de

oración meditativa, en cuyo centro resuena una vez más el lenguaje del llanto «*Dios, que ve y conoce los secretos de todos los corazones humanos, tenga piedad de mí y me garantice en esta vida un manantial de lágrimas brotando copiosamente*» (c. 10 libro II).

¿Qué significa todo esto? ¿Qué interpretación dar a la voz polifónica de esta mujer que se expresa a través de profecías, visiones, predicaciones, pero también del llanto y la locura? ¿Cómo entender su constante y explícita referencia a la tradición de la mística femenina de los siglos precedentes y al mismo tiempo la particular manera de vivirla y asumirla? ¿Qué interpretación dar al peso, ambiguo pero indudable que tiene en su vida, en su comportamiento y en su discurso la relación con sus confesores y las prácticas de la confesión? ¿En qué medida estamos ante una escritora mística?

La respuesta a estos interrogantes pasa por la interpretación del *Libro de Margery Kempe* como una autobiografía del siglo XV, es decir, como un relato de la propia vida que se dice desde las técnicas y formas de autopresentación de la época. Por un lado la obra y su protagonista siguen un modelo, el de las que Gabriella Zarri bautizó como «santas vivas», una tradición desde la cual se moldean, en la cual se forjan (Zarri). Pero, por otro lado, en el *Libro de Margery*, la protagonista se mide constantemente con esa tradición, en un forcejeo textual que resalta con firmeza la representación de un yo que se rememora a sí mismo, se recrea ante el mundo. De tal manera que podemos considerar con Clarissa Atkinson, que «a pesar del ejemplo de la *Vida de María de Ognies* y de la profunda influencia de la vida y *Revelaciones de Brígida*, el *Libro de Margery Kempe* es una autobiografía, la historia de una vida contada por su sujeto» (Atkinson p.36), del siglo XV naturalmente, no del siglo XX. Por otra parte, la comprensión de esta autobiografía como «escritura mística» parece poner al lector en una situación embarazosa: el comportamiento de Margery, su llanto, chillidos y espectaculares gestos de devoción sentimental, la ingenuidad de su narración y de la interpretación de sus revelaciones chocan con la serena profundidad de otros escritos

místicos, como por ejemplo los de Juliana de Norwich, su contemporánea inglesa con la que inevitablemente se la compara. Pero un análisis en profundidad del *Libro de Margery Kempe*, permite desentrañar hasta qué punto la original figura de esta mujer de Lynn solo se entiende si se enmarca en las tradiciones místicas y mistagógicas de Occidente. Para interpretarlo así es necesario, sin embargo, poner en relación la tradición y la modernidad presentes en cada uno de los aspectos fundamentales de su *Libro*: en primer lugar en el proceso de escritura, en segundo en los usos del lenguaje confesional, y finalmente en sus amargas lágrimas, es decir, en la función de su locura.

## 1 - El proceso de escritura

Margery, no escribe su vida, la dicta. No es la primera en hacerlo. Otras antes que ella han dictado sus experiencias a hombres de la Iglesia, empujadas por ellos. Y sin embargo, las circunstancias y el proceso que lleva a la escritura de su *Libro*, son algo distintos. Después de su «conversión», en varios momentos de su vida de mendicante y peregrina, sacerdotes y confesores a los que reveló sus visiones quisieron ponerlas por escrito; Margery se negó siempre a ello. Cuando conoce a Philip Repyngdon, obispo de Lincoln, éste le muestra su admiración «*advirtiéndole seriamente que estas revelaciones deberían ponerse por escrito*» a lo que ella sencillamente responde que «*no es la voluntad de Dios que se escriban tan pronto*» (c.15). En el prólogo de la obra, el sacerdote que redactará por segunda vez el libro insiste sobre ello «*Algunos de estos dignos clérigos afirmaron, poniendo en peligro su alma y como si respondieran ante Dios, que esta criatura estaba inspirada por el Espíritu Santo y le ordenaron que tenía que escribir un libro con estos sentimientos y revelaciones. Algunos se ofrecieron a escribirlo con sus propias manos, y ella no quiso de ninguna manera consentirlo, pues le había sido mandado en su alma que no debía escribirlo tan pronto*» (proemio). Y es asimismo este sacerdote el que afirma: «a

*menudo se le aconsejó a esta criatura que pusiera por escrito sus tribulaciones y revelaciones y un fraile blanco (muy probablemente uno de sus confesores, Alain de Lynn) se ofreció voluntariamente a escribirlo por ella si lo deseaba. Y fue advertida en su espíritu que no debía escribir tan pronto» (prefacio).*

Pasaron, nos cuenta ella misma, más de veinticinco años, y sólo entonces, con cerca de sesenta de edad, comenzó a trabajar en su obra. Para hacerlo, sorprendentemente, no buscó ayuda entre los hombres de la Iglesia. Al parecer acudió a un laico, un hombre que, según nos dice, la conocía bien. Casado en Alemania, había vivido largos años en el Continente, pero ahora acudió junto a ella a la Isla para trabajar en su libro. Se ha dicho incluso, por la coincidencia de fechas y circunstancias, que podía tratarse de su propio hijo. Sea como fuere lo curioso es que Margery cuando, por orden divina, decide que ha llegado el tiempo de la memoria, toma distancias simbólica y literalmente de la institución y de los lugares a los que hasta el momento había confiado su voz y su palabra: la Iglesia y el espacio sacramental de la confesión. El *Libro* manifiesta así la brecha que se ha abierto desde el siglo XIV entre el susurro privado del confesionario y el uso público de las técnicas discursivas ofrecidas por la confesión (Root). Encerrada entre los muros de su casa, en su habitación, a solas con su escriba, Margery da comienzo a su relato: *cuando este libro se escribió por primera vez, - confiesa - esta criatura estaba más en casa, en su habitación, con el hombre con el que escribía, y rezaba menos de lo que había hecho durante muchos años hasta entonces, para poder avanzar con la escritura. Y cuando iba a la iglesia a oír misa, o con la intención de rezar mántines y otras devociones semejantes, tal como antes acostumbraba, su corazón estaba lejos de la recitación y muy ajeno a la meditación» (c.88)* Temerosa de que esto desagrade a Dios, oye en su interior estas palabras *«No temas, hija, (...) tu concentración en hacer escribir las gracias que te he mostrado me complace mucho, y también (me complace) aquel que lo está escribiendo. Pues si estuvierais en la iglesia y llorarais ambos más amargamente de lo que nunca lo has*

hecho, ello no me complacería más que lo que estás haciendo al escribir, pues hija, mediante este libro muchos regresarán a mí y creerán»(c.88). Así pues, por un lado, el de Margery es un ejercicio de recreación de sí misma, llevado a cabo por una mujer que a los sesenta años mira hacia atrás, analiza su comportamiento, lo justifica, da respuesta a las críticas, sopesa las circunstancias, interpreta sus actos en el marco de la tradición de las «vidas espirituales» y construye su propio personaje al modo, exactamente, de una «confesión completa». Tal confesión pretende ser, sin embargo un modelo que refleje el mundo y la acción de Dios sobre él. La metáfora una vez más es la del espejo: «pues, hija, te he ordenado que seas un espejo para los demás»(c.78), por ello, sujeto activo y objeto de refracción (Müller), su lugar de enunciación no es la primera sino la tercera persona del singular: Margery habla de sí misma como de «ella» y se autodenomina a lo largo de todo su relato simplemente «la criatura». Al contrario que los nombres de su padre, John Burnham, y de su esposo John Kempe, así como de los de la mayoría de los hombres y mujeres que aparecen en el texto, el de Margery Kempe se silencia a lo largo de casi todo el primer libro y aparece de forma completa una única vez, e indirectamente, en el capítulo 9 del libro II; en silencio quedan también los nombres de sus escribas.

El segundo, sí era un sacerdote. A su pluma debemos el *Libro de Margery Kempe* tal como ha llegado hasta nuestros días y el relato pormenorizado de los avatares del proceso de escritura. En su prólogo, este segundo escriba, que era, según nos cuenta él mismo, «un sacerdote por el que la criatura sentía un gran aprecio»(proemio), narra cómo, muerto el primero sin haber acabado del todo su trabajo, Margery se lo trajo a él para que lo leyera. Se trataba al parecer de un viejo conocido, un clérigo de Lynn que, aunque creía en los dones de Margery, a veces dudaba. Así por ejemplo en la época en la que un famoso predicador franciscano llegado a Lynn predicó en sus sermones contra ella y contra la autenticidad de su llanto, él, que muchas veces la había creído, decidió no hacerlo nunca más, aún sí poco después se arrepintió de ello, gracias a un clérigo teólogo, que

le hizo llegar a sus manos lecturas como la *Vida de María de Ognies*, la traducción inglesa del *Stimulus Amoris*, o la *Vida de Santa Isabel de Hungría*. Las dudas del sacerdote reaparecen cuando Margery en 1432 acude a él con su primer libro: «*El libro estaba tan mal escrito - cuenta él mismo en su prólogo- que no podía entenderse bien, pues no estaba ni en buen inglés ni en buen alemán, ni las letras estaban trazadas o formadas como lo están otras letras*»(proemio). A pesar de ello el sacerdote le prometió leerlo y hacer una buena copia. Sin embargo, asustado por quienes acusaban a Margery de hipócrita y falsa santa, demora su promesa cuatro años e intenta incluso que Margery encomiende el trabajo a otro. Finalmente realiza la copia, solicitando para ello la colaboración de Margery en los pasajes de difícil comprensión y añadiendo también algunos pasajes nuevos. Al final del último capítulo el sacerdote escribe «*Aquí finaliza el tratado, pues Dios se llevó consigo a aquel que escribió la primera copia de este libro. Y a pesar de que no escribía con claridad y del todo como nosotros hablamos, escribiendo y deletreando a su manera, tiene sentido, y con la ayuda del Espíritu Santo y con la de aquella que experimentó todas las revelaciones y obras, ahora figura verdaderamente en esta copia de este pequeño libro*» (c.89). De ese trabajo de reescritura y escritura conjunta surgirán asimismo los 10 capítulos del libro II.

## 2 - Los usos del lenguaje confesional

Que Margery dicte a un primer escriba laico, y que su segundo escriba no sea su confesor, no significa que en su vida y en su discurso no jueguen un papel central la dirección espiritual y la confesión. La importancia de los procesos de autoconocimiento, autoescrutinio y autopresentación aprendidos en las prácticas confesionales y la de su relación con los distintos directores espirituales es innegable en todo el texto. De hecho hay en su obra tres usos explícitos del lenguaje confesional: el diálogo enmarcado en dirección espiritual, el que pone de manifiesto el conflicto entre la autori-

dad carismática y la institucional: divina una y sacerdotal la otra, y el que invierte los roles asimétricos de la confesión haciendo corresponder a Margery la autoridad carismática y mediadora sobre quienes se confiesan a ella.

En el primero de los tres planos destaca el gran número de hombres de religión que guían los pasos de Margery. En primer lugar sus muchos confesores: uno de ellos, al que ella acude por revelación divina, es el anónimo ermitaño ligado a la casa de los predicadores de Lynn, descrito en el capítulo 15 como «*un ermitaño, doctor en teología y hombre santo*» y algo más adelante como «*su confesor principal*»(c.18) acreditado de «*espíritu de profecía*»(c.19); él es quien, entre todos cuantos guían y aconsejan a Margery en sus primeros años, «*tomó sobre su propia alma la responsabilidad de afirmar que los sentimientos eran buenos y seguros y que no había engaño en ellos*»(c.18); pero el ermitaño fallece durante el viaje de Margery a Tierra Santa, pérdida que ella lamentará en sus oraciones con estas palabras «*pues me habéis arrebatado al ermitaño que era mi solaz y confortación, y que tantas veces me refrescó con vuestra santa palabra*» (c.58). Guía espiritual durante largos años en Lynn fue también Master Robert Spryngolde, por quien Margery confiesa un especial afecto afirmando que desearía encontrarse un día con él en el Cielo; Master Robert la defenderá en más de una ocasión, haciendo valer los privilegios de confesión y comunión frecuentes, que le ha concedido el arzobispo de Canterbury, frente a quienes la critican en Lynn durante los difíciles años que siguen a su regreso de Galicia(c.57) y le asegurará su apoyo en los peores momentos con estas palabras: «*Margery ¿qué vas a hacer ahora? Ya nadie más puede estar contra ti sino la luna y las siete estrellas. Casi nadie está de tu lado, salvo yo mismo*» (c.63). Confesor suyo fue asimismo el carmelita Alain de Lynn, doctor en teología de la Universidad de Cambridge, entre cuyos escritos se cuentan los índices de las revelaciones y profecías de Santa Brígida de Suecia y del *Stimulus Amoris*; nativo de Lynn y en estrecha relación con Margery, su amistad espiritual será puesta en entredicho durante un tiempo bajo

la acusación de excesiva: en una época de grandes dificultades, en la que el fraile la defiende en público «*desde el púlpito y fuera de él(...) algunas personas envidiosas se quejaron al provincial de los frailes blancos (carmelitas) de que dicho doctor se hallaba excesivamente asociado a la dicha criatura, apoyándola en su llanto y en su grito, e instruyéndola en cuestiones relacionadas con las Escrituras cuando ella le preguntaba*» (c.69). Como resultado el provincial prohibió a Alain todo contacto con Margery y la misma prohibición le fue impuesta a ella por otro de sus confesores. El fantasma de los peligros de la dirección espiritual, del juego complementario de las vías de conocimiento teórica y experimental, que planea en la Iglesia de Occidente desde al menos el siglo XIV, aparece claramente en estas líneas.

Pero si estos tres sacerdotes: el ermitaño, Master Robert y Alain de Lynn, parecen haber jugado un papel especial en la vida de Margery, otros muchos refrendan con su apoyo, dentro y fuera del marco de la confesión sacramental, su opción de vida: el arzobispo de Canterbury Thomas Arundel, le concederá el privilegio de la confesión y comunión frecuentes. El vicario de San Stephan en Norwich, Robert Caister, se convertirá en su confesor en Norwich; en una ocasión, antes del primer encuentro, ella le había pedido audiencia de una o dos horas para hablar con él del amor de Dios; el vicario había exclamado escandalizado «*alzando las manos y santiguándose: ¡Bendícenos! ¿Cómo puede una mujer emplear una o dos horas en hablar del amor de Nuestro Señor? No comeré una sola cosa hasta que vea lo que puedes decirme de Dios Nuestro Señor en el espacio de una hora*»(c.17); pero, tras una confesión completa de su vida desde su infancia, «*tan detallada como le fue posible*»(c.17), Caister le apoya y se convierte en un fiel aliado. El carmelita William Southfield de la misma ciudad de Norwich avaló también sus comportamientos en los años que precedieron a sus viajes y le aseguró la autenticidad de sus revelaciones. William Sleightholme, el carismático confesor de San Juan de Bridlington, es llamado por Margery «*su confesor*», y a él acude tras el segundo proceso por lollarda. El legado papal en

Constanza, los franciscanos del convento de Monte Sión en Tierra Santa, o el anónimo confesor de origen alemán de San Juan de Letrán, con el que consigue milagrosamente entenderse, también le dieron soporte. Pero entre todos aquellos que escucharon de boca de Margery Kempe el relato de sus experiencias y le apoyaron en ellas, entre tantos hombres de religión que la oyeron confesar una y otra vez su vida, destaca, sin duda la figura de una mujer: la reclusa de Norwich. Margery acude a Juliana a confesar sus revelaciones y a solicitar su dirección y su consejo. Aun si el marco de esta confesión es naturalmente extrasacramental, el relato del encuentro entre ambas mujeres permite hablar en estos términos: «*Nuestro Señor le ordenó ir al encuentro en esta misma ciudad, de una reclusa a la que llamaban Dame Julian. Y así lo hizo. Le reveló la gracia que Dios había depositado en su alma, es decir la compunción, contrición, dulzura y devoción, compasión en santa meditación y alta contemplación y multitud de santos discursos y conversaciones entre Nuestro Señor y su alma, así como maravillosas revelaciones que describió a la reclusa para asegurarse de que no había ningún engaño en ello, pues esta reclusa era experta en la materia y podía dar buenos consejos (c.9)*».(c.18) La autoridad con la que le responde y aconseja Juliana no es menos significativa; después de asegurarle que su llanto es el del «don de lágrimas», concluye con estas palabras: *La Sagrada Escritura dice que el alma del justo es el trono de Dios(2 Co, 6, 16; Ap.21, 3). Y yo creo firmemente, hermana mía, que tú lo eres. Ruego a Dios que te otorgue el don de la perseverancia. Pon tu confianza en Dios y no temas la murmuraciones de la gente, pues cuanto más te colmen de desprecio, vergüenza y reproches, más mérito tendrás a los ojos de Dios(Lc 6, 22-23). Has de tener paciencia: ella te permitirá guardar tu alma(Lc 21, 19)*»(c.18).

Pero si la confesión, el diálogo asimétrico que lleva a exponer y someter una imagen de sí misma ante otro, fue una práctica central en la vida de Margery, la relación con la autoridad institucional encarnada en los confesores fue con frecuencia conflictiva. El *Libro de Margery Kempe* empieza y acaba con dos escenas que dramati-

zan ese conflicto (Dillon). En ambas están presentes las «*duras palabras*» en boca del confesor, aunque en el interior de una y otra escena juegan un papel muy distinto. La primera escena, la que abre el libro es, como hemos visto, un intento de confesión ante el peligro de muerte: «*desesperó de su vida creyendo que no iba a vivir. Entonces mandó a por su confesor, pues había algo en su conciencia que jamás había revelado hasta entonces*» (c.1), un pecado cuya contricción y penitencia había resuelto por sí sola prescindiendo del poder institucional de las llaves, es decir, de la absolución. Pero ante el peligro de muerte, insegura de la eficacia de esa actitud abiertamente «*contriccionista*», Margery se dispone a hablar de sí y a poner en palabras ese pecado nunca dicho y del que, finalmente, nunca sabremos nada. En esta ocasión, el conflicto con la palabra del confesor lleva a la mujer al silencio. En la escena final del libro la secuencia, en cambio, se invierte: la mujer calla ante el confesor su viaje, oponiendo a su autoridad institucional la autoridad divina que reconoce en sí misma «*cuando estaba en la iglesia, dicha criatura, deseando lagrimas de devoción no pudo obtenerlas en esta ocasión, sino que continuamente se le ordenaba en su alma que atravesara el mar(...)* Pensó que le resultaba demasiado duro llevarlo a cabo y se excusó mentalmente ante el Señor diciendo 'Señor sabes que no tengo el permiso de mi confesor, y estoy obligada a la obediencia, por ello no puedo hacerlo sin su voluntad y consentimiento' Fue respondida en su pensamiento 'te ordeno que vayas en mi nombre, Jesús, pues yo estoy por encima de tu confesor'» (c.2 segundo libro). Solo a su regreso del largo viaje Margery acude a su confesor y escucha sus «*duras palabras*»; con el eco de las mismas se cierra el libro.

La desobediencia se inscribe pues en la práctica confesional justificada por una obediencia más alta que se expresa a través de la experiencia interior, del dialogo con Dios que tiene lugar en la propia mente, el pensamiento, la conciencia. A lo largo de su vida Margery se guía siempre en última instancia por ella. Durante su estancia en Tierra Santa y aunque su confesor le ha asegurado que después de

esta peregrinación no ha de acudir ni a Roma ni a Santiago, Margery oye en su interior estas palabras: «*Me complaces, hija, porque te muestras obediente a la Santa Iglesia, obedeces a tu confesor y sigues su consejo, el cual, por la autoridad que le confiere la Santa Iglesia, te ha absuelto de tus pecados y te ha dispensado de manera que no has de acudir a Roma o a Santiago de Compostela aunque tú querías hacerlo. A pesar de todo ello, te ordeno en el nombre de Jesús, hija, que vayas a visitar esos santos lugares, y haz como yo te mando, pues yo estoy por encima de la Santa Iglesia*» (c.29). El conflicto se hace también explícito en relación a un sacerdote inglés que en el curso de su peregrinación le ordena que se quite los vestidos blancos, símbolo de virginidad, a lo que ella, apoyándose en el mandato divino se niega: «*muchos de sus compatriotas eran inflexibles con ella. Especialmente un sacerdote entre ellos. Este incitaba a todos en su contra y decía de ella cosas diabólicas, porque llevaba ropas blancas más que otros que eran más santos y mejores de lo que ella había sido nunca, según él pensaba. La causa de tanta malicia era que ella no había querido obedecerle. Y ella sabía muy bien que iba en contra de la salvación de su alma obedecerle tal como él quería*»(c.33). Finalmente, la superioridad absoluta de la autoridad de Cristo sobre la de la Iglesia en la dirección espiritual se afirma con contundencia, Margery oye en su interior esta promesa «*hija no hay en este mundo clérigo que pueda enseñarte mejor de lo que puedo hacerlo yo, y si obedeces a mi voluntad, yo obedeceré a la tuya.*»(c.64). Y es asimismo Cristo quien le asegurará que en última instancia el juicio de los hombres no podrá alcanzarla: «*pues es gran locura que gente de este mundo (?) quiera juzgar tu corazón, que nadie puede conocer, sino sólo Dios*» (c.84).

El tercer campo de relación de Margery con las prácticas confesionales nos conduce a la inversión de roles. Consejera para muchos, incluidos algunos de sus confesores, Margery hace valer frecuentemente su autoridad carismática que no sustituye ni se enfrenta al poder institucional, pero que en muchas ocasiones corre paralela a él. Así, por ejemplo, en la época en que recorría Inglaterra en

peregrinación y visitando lugares santos, llegó en una ocasión a una abadía donde fue bien recibida por el abad y sus monjes. Uno de ellos vino a su encuentro «*estando en el interior de la iglesia*» y le dijo «*He oído decir que Dios os habla. Os ruego que me digas si me salvaré o no, y con qué tipo de pecados he ofendido más a Dios*». En su diálogo interior con Jesucristo, Margery pregunta «*Bendito Señor, ¿qué debo contestar a este hombre? Amada hija, dile en el nombre de Jesús que ha pecado de lujuria, desesperación y en la posesión de bienes de este mundo (...) Buen Señor ¿se ha de salvar? Sí -dijo nuestro Señor Jesús- si abandona su pecado y sigue tu consejo*». Entonces Margery dirigiéndose al monje le ruega que no pregunte por sus pecados, «*pues os prometo que os salvaréis si seguís mis consejos*». «*En verdad -dice entonces el monje- que no os creeré si no me decís mis pecados. Señor -respondió ella-, he comprendido que habéis pecado de lujuria, desesperación y en la posesión de bienes de este mundo. El monje entonces enmudeció, algo avergonzado, hasta que al fin dijo: 'Decidme si he pecado con viudas o con mujeres solteras'. 'Con viudas, señor', '¿Me he de salvar?', 'Sí, señor, si queréis seguir mi consejo.'*» (c.12). La escena ocurre, pues, en el interior de la iglesia, en el lugar del sacramento de la confesión; la autoridad carismática de la mujer, su poder mediador, funciona en paralelo al papel mediador del sacerdote entre Dios y el penitente en la práctica confesional; Margery escudriña en el corazón del monje, y es sólo su consejo el camino que le indica hacia el perdón.

### 3 - Las amargas lágrimas

Así pues, los diferentes usos del lenguaje confesional habitan por completo el *Libro*. El inicial silencio de Margery Kempe, producido precisamente en el marco de una confesión y origen de su locura, se rompe a través de un manantial de voz que pone en palabras a lo largo de toda la obra su propia vida. Pero al mismo tiempo, como un eco persistente, otra voz, ésta sin palabras, irrumpe en el texto, es el lenguaje del llanto que mana copiosamente formando un río de

lágrimas. El llanto inunda el relato de Margery Kempe, estalla ruidoso y siempre en público, estorba y exaspera frecuentemente a quienes la rodean, la conduce a ser abandonada por sus compañeros de peregrinación, expulsada de las Iglesias de Lynn, criticada por uno de sus más famosos predicadores, cuestionada por muchos y por muchos considerada una loca o una hipócrita. Se ha escrito mucho sobre ese llanto. Con acierto se ha hablado de él como de un lenguaje (Sidonie Smith, Usandizaga), como de una vía de expresión que secunda su voz profética y visionaria, la complementa, y le otorga una capacidad de comunicación por encima de la palabra racional y aceptable (Usandizaga), como una forma de hacerse oír trascendiendo los usos devocionales del arrepentimiento (Lochrie). Pero, sobre todo, para comprender el sentido de las amargas lágrimas de Margery Kempe es necesario acudir a las tradiciones místicas y mistagógicas de Occidente a cuya fuente alude explícitamente el texto.

Se ha dicho con frecuencia que la de Margery es una espiritualidad que se aleja de la tradición inglesa de reclusión y vida eremítica y conecta con fuerza con los modelos continentales de carácter beguinal de los siglos precedentes (Bolton, Dickmann). Brígida de Suecia, María de Ognies, Elisabeth de Hungría, Angela de Foligno, mujeres casadas que toman distancia del modelo de las vírgenes, mujeres que viven una vida pública activa y contemplativa al mismo tiempo y rehúsan las celdas y los conventos. Margery ha oído leer sus textos, ha peregrinado a los lugares en los que ellas vivieron y en más de una ocasión son tema de sus visiones. En ellas se refleja cuando ayuna y deja de comer carne para comer la carne de Cristo, cuando reflexiona sobre el valor literal y simbólico de la virginidad, cuando esboza el ideal de pobreza voluntaria y sus formas de comportamiento, cuando lleva una vida religiosa al margen del convento, urbana y estrechamente ligada a las nuevas órdenes. Y, sin embargo, en una lectura atenta de su libro, el marco de referencias aparece ampliado: en primer lugar Margery se inscribe naturalmente en la tradición de la llamada piedad afectiva y de la mística cristológica

que recoge la vida activa beguinal, pero que incluye al mismo tiempo aspectos más generales compartidos por los movimientos espirituales que en los últimos siglos habían afectado tanto al Continente como a Inglaterra. Margery no es el extraño resultado del contacto marítimo del puerto de Lynn con la Europa continental. Rolle y Hilton aparecen ampliamente citados en su texto, Juliana, la reclusa, la aconseja, la apoya y la instruye acerca de la doctrina y el camino a seguir; al oír las revelaciones de Margery, interpreta sus lágrimas como un don y le anima a perseverar en la forma de vida que ha escogido; al parecer la reclusa no percibe la oposición de modelos que los lectores contemporáneos atribuyen a ambas mujeres, como si la vida de Margery, solitaria pero desenvuelta en el mundo, fuera la antítesis perfectamente complementaria de la celda de Norwich. Y es que, independientemente de las formas de vida, reclusas, monjas y beguinas comparten en los últimos siglos de la Edad Media una misma mistagogía. Margery se integra en ella. Los temas fundamentales de la mística unitiva desarrollados por la espiritualidad femenina aparecen uno por uno en su obra y en su vida. Al menos dos de ellos figuran destacadamente en el texto: por un lado, las meditaciones sobre la Pasión y, por otro, la experiencia de la unión.

Todo el *Libro de Margery Kempe* está impregnado de referencias a las prácticas meditativas sobre la figura de Cristo y su Pasión. Margery vive, en la Inglaterra del siglo XV, el triunfo de las formas de religiosidad ligadas a la llamada piedad afectiva proclamada de forma especial en las traducciones al inglés de las «Vita Christi» y en los libros de meditaciones en vernáculo. Las prácticas religiosas de la época muestran asimismo la afinidad entre la liturgia (la misa y las horas canónicas) y estas meditaciones centradas en el «Tiempo de Pasión» (Glasscoe). En particular desde la segunda mitad del siglo XIV se difunden en la isla los libros de horas en vulgar que incluyen «*Las horas de la virgen*». Éstas celebran el papel de María no sólo en la encarnación sino, sobre todo, en la Pasión. Escena a escena, la figura de María se yuxtapone a la de Cristo: del Huerto de los olivos al Calvario, del Calvario al sepulcro y la resurrección. La compasión

de la Virgen se presenta como el contrapunto necesario de la pasión del Hijo. Meditar sobre ello es una técnica. Los libros de «*Meditaciones*» la desarrollan con exhaustividad y precisión; así por ejemplo uno de ellos aconseja: *«deja que meditar sea tu entera y única intención, tu descanso, tu alimento, tu estudio»* o más adelante recomienda *« medita sólo sobre los hechos de nuestro Señor(...) sintiéndote presente en aquellos lugares, como si las cosas pasaran en presencia tuya, como si llegaran directas a tu alma al pensar en ellas»* (cit. en Atkinson p.150). Esto es, sin duda, lo que hace Margery. En su oración y en su vida se sumerge por completo en el Tiempo de Pasión. Cuando acude a Tierra Santa, sigue paso a paso los lugares de la vida de Cristo, compenetrándose con ellos y con el dolor de María al punto de que *«en la ciudad de su alma vio de forma verdadera y fresca cómo nuestro Señor era crucificado»* (c.28). Asimismo, a lo largo de todas sus revelaciones la encarnación y pasión de Cristo juegan un papel central y reaparecen con frecuencia. Pero de forma especial, las meditaciones sobre la Pasión llegan a su cénit en los capítulos en los que Margery relata cómo, partiendo de las prácticas religiosas externas en el contexto de las celebraciones litúrgicas de la Semana Santa, interioriza el ciclo completo de la pasión, muerte y resurrección: *«Durante muchos años el domingo de Ramos, cuando esta criatura se hallaba en la procesión con otras buenas gentes en el campo santo (cementerio) y veía cómo el sacerdote realizaba sus prácticas, y se arrodillaba ante el sacramento, y también la gente, le parecía a su visión espiritual como si ella misma se hallase en ese momento en Jerusalén(...) tenía santos pensamientos de la pasión de nuestro Señor y lo contemplaba a él en su visión espiritual tan realmente como si hubiera estado ante ella en su visión corporal»*(c,78), poco a poco en los siguientes capítulos la visión de Margery se interna en la dinámica de la Pasión hasta incorporarse como coprotagonista a ella *«Entonces contempló, en la visión de su alma, a nuestro bendito Señor Jesucristo dirigiéndose a su Pasión, y vio cómo antes de partir se arrodillaba y recibía la bendición de su madre. Y vio entonces que su madre caía desvanecida ante su hijo (...) Cuando dicha criatura contempló esta gloriosa*

*visión en su alma(...) pensó que cogía por su ropa a nuestro Señor Jesucristo y caía a sus pies, rogándole que la bendijera al tiempo que gritaba con fuerza y lloraba amargamente diciendo en su interior: ¡Ah! Señor qué será de mí? (..) Y entonces nuestro Señor le respondió : tranquilízate hija, y quédate con mi madre aquí y reconfortate con ella, pues ella que es mi madre ha de sufrir esta pena. Pero regresaré hija, a mi madre, y os consolaré, a ella y a ti, y convertiré la pena en gozo» (c.79). Con María asiste a la traición de Judas, a la coronación de espinas y los azotes, sigue con ella los pasos del Calvario, contempla la crucifixión, la muerte, el descenso de la cruz, la sepultura, la resurrección. Margery interviene en las escenas, dialoga con Cristo y con María, y finalmente acaba por identificarse con la figura de María Magdalena. A esa identificación alude de hecho en varios pasajes de su texto en los que María de Magdala es el modelo de amante inundada en lágrimas que Margery utiliza a menudo como espejo en el que reconocerse.*

Esa asociación de la Magdalena con el amor y deseo de unión a Cristo, presente en muchos momentos del relato, conduce al segundo de los grandes temas de la espiritualidad femenina: la experiencia unitiva. Margery distingue con claridad los diferentes modos y grados de la experiencia mística: revelaciones y visiones por un lado, y en un grado más alto, la experiencia de unión con la divinidad. Las primeras se hallan relacionadas con las técnicas meditativas y, según ella misma describe, ocurren con frecuencia en sueños o en la frontera de la ensoñación, como también en sueños se producen la mayor parte de sus visiones. Pero al margen de estas visiones y revelaciones Margery sitúa la experiencia unitiva en una posición claramente diferenciada y señala el momento en que por primera vez tuvo lugar. Fue en Roma en la Iglesia de los Apóstoles, el 9 de noviembre de 1414: *«Cuando esta criatura estaba en la iglesia de los Apóstoles en Roma el día de San (Juan de) Letrán, el padre del cielo le dijo 'Quiero que te desposes con mi divinidad, pues te mostraré mis secretos y mis consejos, para que vivas conmigo eternamente'. Entonces esta criatura hizo silencio en su alma y*

*nada respondió, pues estaba atemorizada por la divinidad; y desconocía la conversación de la divinidad, ya que todo su amor y afecto se hallaban fijos en la humanidad de Cristo»*(c.35). Unida a la Divinidad, prendió en su pecho «*la llama del fuego del amor, maravillosamente ardiente, y deleitable, nunca disminuía y siempre aumentaba (...) la sentía tan verdadera como siente un hombre el fuego material si acerca la mano o el dedo a él»* (c.35). Desde entonces la experiencia de Margery trasciende la devoción por la humanidad mediadora de Cristo y alcanza la Trinidad, tal como ella misma relata en posteriores revelaciones. La mística de Margery es, por tanto, a un tiempo cristocéntrica y trinitaria.

Desde esta perspectiva podemos decir que Margery Kempe incorpora la tradición de la mística femenina a la autointerpretación de sus experiencias y de su vida, haciéndolo de una manera original más allá de toda mimesis y convirtiendo su libro en la «manifestación del cuerpo crucificado y de su propia vida hecha lenguaje (Lochrie 198). Y sin embargo, cuando, en consecuencia, desde el siglo XX se quiere interpretar el *Libro* como testimonio de una escritura mística, de inmediato, aparece la duda ¿Fue Margery realmente una mística? Y es que hay un algo «incómodo» en la sencillez y literalidad con la que Margery se aplica a sí misma los parámetros de la espiritualidad de la época. Un algo incómodo que, del mismo modo que su llanto la llevó a ser expulsada de las iglesias, la expulsa en ocasiones hoy en la crítica contemporánea de su lugar entre las místicas. Pero, tal vez, es posible interpretar de otra manera, leer la extrema «*simplicitas*» de «la criatura» desde otra perspectiva. Tal vez, como ha sugerido Roland Maisoneuve, Margery reconduce los principales elementos de la mística femenina bajomedieval hacia una imagen bien conocida en la espiritualidad cristiana occidental y, sobre todo oriental, la de la «santa locura» encarnada en los «locos de Dios» (Maisoneuve).

La autobiografía de Margery Kempe se abre al lector asociada a la locura terrenal de la que es arrancada por la visión de Cristo. La

«locura espiritual» invade entonces su vida. Tras su conversión, su amor por Dios y su entrega a las prácticas espirituales se manifiestan en su llanto, que es el de un «alma de compasión» que llora y grita por la pasión de Cristo y por el sufrimiento del mundo. Como una loca aparece vagabundeando con sus vestidos blancos cuando Dios le ordena vestirse como las vírgenes; su imagen ridícula se convierte en objeto de burla y desprecio por parte de quienes la contemplan. Un episodio de gran contenido simbólico hace explícita esa imagen de la locura: camino de Tierra Santa, sus compañeros de viaje con los que inicialmente se dirige a Constanza, antes de abandonarla *«le causaron mucha vergüenza y reprobación en diversos lugares. Le cortaron el vestido tan corto que le llegaba solo un poco por debajo de la rodilla, y le hicieron vestirse con la loneta de unas velas (velas, tela de velas) blancas a manera de un delantal de saco, para que la tomaran por una loca y la gente no le hiciera mucho caso y no le dieran crédito alguno»* (c.26). Su comportamiento, sus gestos, sus modos son a menudo extravagantes y de ambigua interpretación *«algunos decían que un espíritu diabólico la atormentaba; otros que se trata de una enfermedad; otros que había bebido mucho vino; otros la maldecían; otros deseaban que se fuera al puerto; otros que se hiciera a la mar en un bote sin fondo; y así cada uno según pensaba. Otros espiritualmente inclinados la amaban y estimaban mucho»* (c.28). Sus palabras fluyen muchas veces inoportunas poniendo en evidencia a sus interlocutores. Sus oraciones se transforman reduciéndose en ocasiones a un solo vocablo obsesivamente repetido: «Muero, muero, muero» «Jesús, gracia» de forma que hace pensar en la plegaria repetitiva de las tradiciones orientales (Maisoneuve). Por último, como los locos de Dios, Margery es ante todo una nómada; no hay lugar para ella en esta tierra: ni matrimonio, ni convento, ni celda, ni monasterio, sino la vida errante en la ciudad y en los caminos, una vida que adquiere toda su intensidad simbólica en la peregrinación, en el viaje.

Y es precisamente un viaje, probablemente el último de la vida de Margery Kempe, el que cierra el libro II de su autobiografía. Poco se

sabe de ella después de que con más de sesenta años visitara Aquisgrán. Su libro, cuyo manuscrito original no conservamos fue copiado en el mismo siglo XV por alguien que se identifica al pie del último folio con el nombre de Salthows. Una mano de finales del siglo XV escribió en la cubierta «*Liber Montis Gracie. This boke is of Mountegrace*», por ella sabemos que esta copia perteneció a la Cartuja de Mount Grace en el condado de York, tal vez incluso fue elaborada allí, tal vez el escriba era un monje del monasterio. Otra mano, también del XV, anota el libro con tinta roja en los márgenes y entre líneas. Muchas de estas anotaciones son comentarios en los que las experiencias místicas de Margery se comparan con las de sus contemporáneos (Voaden). Algunas hacen referencia a Richard Methely, el cartujo del mismo monasterio de Mount Grace que por esa época tradujo al latín y glosó la versión inglesa del *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete, otras a John Norton, prior del mismo monasterio y famoso por sus visiones, y finalmente otras a Richard Rolle, el vagabundo, giróvago y mendicante, que acabó sus días como ermitaño en una celda construida junto a los muros de un convento femenino, autor del *Incedium Amoris*, obra que una y otra vez aparece citada en la autobiografía de Margery. Ya en el siglo XVI, hacia 1501, se imprimen siete páginas de extractos del *Libro de Margery Kempe* en forma de un pequeño folleto que en 1521 se reimprime en el interior de un libro de escritos místicos. El libro completo, copiado en el manuscrito de la Cartuja, pasó a manos privadas al menos desde el siglo XVIII y su memoria desapareció en Occidente. En 1934 se redescubre, y Hope Emily Allen lo estudia y edita. Pero hasta entonces, solo esos extractos sin contexto sobrevivieron al olvido del tiempo. Única fuente de información sobre Margery Kempe, estas siete páginas fueron la causa de que por mucho tiempo, la incansable viajera y peregrina, vagabunda del mundo, fuera conocida por todos como «Margery, la reclusa de Lynn».

## Ediciones

Sanford Brown Meech and Hope.Emily.Allen, ed., *The Book of Margery Kempe*, EETS OS, 212, Oxford U.P., Londres 1940, red.1961

### \*TRADUCCIONES

Barry A.Windeatt, trad., *The Book of Margery Kempe*, Penguin, Londres, 1989

W.Budler-Bowden trad., *The Book of Margery Kempe, 1436, A Modern Version*, introducción de R.W.Chambers, Cape, Londres, 1944

## Estudios

Atkinson, Clarissa W., *Mystic and Pilgrim. The Book and the world of Margery Kempe*, Cornell U.P., Ithaca-Londres, 1983.

Baker, Denise Nowakowski, *Julian of Norwich's Showings. From Vision to Book*, Priceton U.P, Priceton, Nueva Jersey, 1994.

Barrat, Alexandra, «Margery Kempe and the King's Daughter of Hungary» en Sandra J.McEntire ed. *Margery Kempe. A Book of Essays*, Garland Publishing, Inc., New York-Londres 1992, pp.189-201

Bolton Holloway, Julia, «Bride, Margery, Julian, and Alice: Bridget of Sweden's Textual Community in Medieval England» en Sandra J.McEntire ed. *Margery Kempe. A Book of Essays*, Garland Publishing, Inc., New York-Londres, 1992, pp. 203-221.

Dickman, Susan, «Margery Kempe and the Continental tradition of the Pious Women» en Marion Glasscoe ed. *The Medieval Mystical Tradition* Cambridge, Brewer 1984.

Dillon, Jeanette, «Holy Women and their Confessors or Confessors and their Holy Women?» en Voaden R. Ed. *Prophets Abroad* Cambridge, 1996, pp.115-140.

Ellis, Roger, «Margery Kempe's Scribe and the Miraculous Books» en *Lan-gland, the Mystics and the Medieval English Religious Tradition. Essays in*

*Honour of S.S.Hussey*. Helen Phillips ed. Brewer, 1990, pp.161-175.

Erskine, John A., «Margery Kempe and Her Models: the Role of the Authorial Voice» en *Mystics Quarterly* 15, 1989, pp.75-85

Glasscoe, Marion, «Time of Passion: Latent Relationships between Liturgy and Meditation in two Middle English Mystics» en *Langland, the Mystics and the Medieval English Religious Tradition. Essays in Honour of S.S.Hussey*. Helen Phillips ed. Brewer, 1990, pp.141-159.

Glasscoe, Marion, *English Medieval Mystics. Games of Faith*, Longman, London y New York 1993.

Lochrie, Karma, «The Book of Margery Kempe: the Marginal Woman's Quest for Literary Authority» en *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 16, 1, 1986, pp.33-55

Lochrie, Karma, *Margery Kempe and Translations of the Flesh*, Philadelphia U.of Pennsylvania Press, 1991.

Maisoneuve, Roland, «Margery Kempe and the Eastern and Western Tradition of the 'perfect fool'» en Marion Glasscoe ed. *The Medieval Mystical Tradition* Cambridge, Brewer, 1982, pp.1-17

Root, Jerry, "*Space to speke*" *The Confessional Subject in Medieval Literature*, Peter Lang, New York 1997.

Smith, Sidonie, *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality and Fictions of self-representation*, Bloomington, Indiana University Press 1987.

Stanley, Johnson Lynn, «The Trope of the Scribe and the Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe» en *Speculum* 66, 1991, pp. 820-838.

Tanner, Norman, *The Church in Late Medieval Norwich 1370-1532*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1984.

Usandizaga, Aránzazu, «L'autobiografía de Margery Kempe» en Auffret, Chermello, Garí, Otero, Usandizaga, Rius, *D'unes veus no previstes. Pensadores*

*del XIII al XVII*, Columna, Barcelona 1997.

Zarri, Gabriella, «Le Sante Vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento», *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, pp. 371-445; reproducido en Zarri, Gabriella (1990): *Le Sante Vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turin, 1980, 87-163