

MARGERY KEMPE: LA MÍSTICA Y LA PASIÓN. LA MUJER, EL VIAJE Y LA LETRA

CHRISTIAN KUPCHIK

Una carta aparecida en el periódico londinense *The Times* el 27 de diciembre de 1934 y firmada por la conocida investigadora medievalista estadounidense Hope Emily Allen, daba cuenta de un hallazgo increíble: el descubrimiento de un documento único al que de inmediato se interpretó como la primera autobiografía escrita en inglés. Los manuscritos en cuestión habían permanecido ocultos por más de cuatrocientos años en la biblioteca de una casa de campo en Yorkshire, perteneciente a una antigua familia católica, los Butler-Bowdon. Este descubrimiento encerraba en sí mismo muchas más sorpresas, pero una en particular fue considerada especialmente notable: el creador de esos textos paradigmáticos de una época tan lejana, resultó ser una mujer. Hasta entonces, escribió Allen, los especialistas se vieron forzados a concluir que las antiguas damas medievales por lo general no tenían ninguna inclinación por la escritura, y mucho menos por la redacción de sus memorias. En realidad, aun cuando se puede coincidir en el concepto general de esta afirmación,¹ habría que hacer dos aclaraciones básicas: *The Book of*

Margery Kempe —tal es su nombre original en homenaje a la autora— no está escrito por una dama en su sentido social y, por otra parte, es mucho más que “un libro de memorias”.

En realidad, la obra revela a una de las más profundas místicas y visionarias del Medioevo, al tiempo que excede la difícil barrera de los géneros. Apparentemente, un conjunto de sus escritos fueron recopilados en 1501 por Wynken de Worde, discípulo y sucesor de William Caxton (el impresor responsable del primer libro publicado en Inglaterra). Publicado originalmente como *A Short Treatyse of Contemplation*, se lo adjudicaron a Margery Kempe (“...a devot ancre”). Muy pronto, Margery se vio en la misma categoría que el grupo de místicos que poblaron la Inglaterra del siglo XV, entre los que sobresalían Richard Rolle y Juliana, la anacoreta de Norwich, su exacta contemporánea y autora de *A Revelation of Love*.

¹ Las obras escritas por mujeres en el Medioevo son más que escasas, destacándose obras como las cartas de Eloísa, textos de trobaritz como Beatrix de Dies, los *lais* de Marie de France,

pero especialmente *La Cité des Dames* (1404), de Christine de Pisan, donde aparece por vez primera el concepto de *lo femenino* en la literatura. Sobre Kempe puede verse Atkinson, *Mystic and Pilgrim*; Cholmesley, *Margery Kempe, Genius and Mystic* y Collis, *The Apprentice Saint*.

Al conocerse la versión completa de la obra, hubo otros muchos motivos para el asombro, aunque en primer plano aparecía el hecho de que su autora no respondía al modelo estereotípico de mujer santa: no era, en consecuencia, una ermitaña entregada a través de sus votos de castidad a servir a Dios, ni una solitaria con más contactos en el Cielo que en la Tierra, como lo representa con claridad el caso de Juliana. Por el contrario, Margery era una mujer casada y, por si fuera poco, madre de catorce hijos cuando recibió la Luz Divina. Por otra parte, la primera misión que recibió fue convertirse en una peregrina del mensaje de Dios, y en su nombre viajó completamente sola a Jerusalén, Roma, Santiago de Compostela y Danzig. Claro que su trayecto no resultó nada sencillo, así como tampoco lo fue su vida.

Aunque no es mucho en realidad lo que se sabe sobre ella,² se da como cierto que nació en Lynn, una comunidad cercana a Norfolk, en 1373, año de la muerte de santa Brígida (Birgitta) de Suecia, una de las figuras más prominentes en la cristiandad del Medioevo. Su padre, John Brunham, fue el primer alcalde mayor que conoció Lynn (había sido electo en 1327), cargo que se le renovó hasta por seis periodos en el curso de veinte años por lo que incluso hoy se le menciona como el "rey de Lynn". De allí se deduce que haya desempeñado un papel fundamental en la vida de la pequeña. No obstante, según Louise Collis (*Memoires of a Medieval Woman: The Life and the Times of Margery Kempe*) ella odió su infancia: al parecer, siendo niña se hizo dueña de un pecado que habría de manchar su vida entera, sin que jamás se pudiera determinar con exactitud la gravedad de su pena. Margery incluso renunció a

la absolución por temor a enfrentarse al sacerdote y, a través de él, a un castigo divino: prefería arrodillarse antes que confesar. Declaraba auténtico pánico por una condena a su vida eterna. Fuera de este miedo original, no es mucho más lo que se conoce de sus primeros años.

En 1393 contrae matrimonio con John Kempe, algunos años mayor que ella e hijo de un mercader de cierto éxito, a quien se le recuerda como un hombre afectuoso y encantador. A partir de su matrimonio empezamos a conocer con mayor profundidad rasgos de la vida de Margery Kempe. Si bien la Inglaterra de los días en que vivió nuestra heroína estaba considerada como una nación próspera, económica y políticamente parecía atravesada por la corrupción. Mientras la nobleza vivía rodeada de un lujo increíble, el país estaba sumergido en la suciedad y la basura, tanto en su sentido literal como metafórico. Las plagas, las revueltas y los conflictos intestinos entre los miembros de la realeza, formaban parte de un mismo y endémico mal que afectaba a todos. Los reyes de esta etapa, Ricardo II y Enrique V, no dejaron una impronta demasiado fuerte en sus gobiernos. El primero, hijo del Príncipe Negro, fue un hombre débil y fácilmente manejable para las conspiraciones de cualquier tipo (así lo muestra el drama histórico de Shakespeare), en tanto que los nueve años de reinado de Enrique V lo revelan como enérgico y hábil, arrogándose la victoria de Azincourt (1415) sobre los franceses. Sin embargo, la Guerra de los Cien Años, que atravesó la vida de Margery, fue un tema tratado con aire casi festivo. El único aspecto al que se le concedió importancia era que el enemigo contra el cual luchaban no contaba con riquezas monetarias, de modo que no había mucho que llamara a la excitación.

Por otra parte, la Iglesia circulaba por aguas turbulentas en aquellos tiempos. Las enseñanzas de John Wycliffe, quien murió pacíficamente en el interior de una parroquia rural en 1384, sembraron insidiosas críticas en la gente del común para con la

² Información sobre la vida y la obra de Kempe también se puede encontrar en Lochrie, *Margery Kempe and Translations of the Flesh*; McEntire, *Margery Kempe: A Book of Essays*; Thornton, *Margery Kempe: An Exemple in the English Pastoral Tradition* y Watkin, *On Julian of Norwich, and in Defense of Margery Kempe*.

Iglesia y el Estado, anticipando las revueltas de la Reforma. Los *Lollards*³ —o lolardos— comenzaron a crecer en número e importancia a partir de la lectura directa de muchos de sus miembros de la recién traducida Biblia, que permitía nuevas y revolucionarias interpretaciones. Bajo la guía de su más prominente líder, Sir John Oldcastle (también conocido como Lord Cobham), su movimiento se convirtió en una seria amenaza para el rey e, indirectamente, también para Margery y otros místicos de la época, quienes rápidamente debían cargar con el sayo de brujos dando lugar a que se multiplicaran los procesos por herejía. Mucho después de su ejecución, Oldcastle fue rehabilitado por los reformistas, convirtiéndose así en uno de los primeros mártires del Protestantismo.⁴

Existen opiniones variadas y algunos documentos sobre sus relaciones con la comunidad. Aunque Margery se veía a sí misma como una santa que reclamaba estar en buenos términos con Dios, sus escritos demuestran que tenía conversaciones normales con sus vecinos y amigos, cumpliendo un papel social no demasiado alejado de los convencionalismos establecidos para la época. A pesar de su mate-

rialización como una persona real, de carne y hueso, no faltaban quienes la veían dotada de un don que le aseguraba una posición especial en el reino de los Cielos. Sin embargo, otras referencias indican que Margery lloraba a gritos en las sesiones de la iglesia (lo cual ella misma certifica en su obra), provocando, por consiguiente, sonoros escándalos al no saber guardar el obligado decoro. Asimismo, con frecuencia solía adoptar posiciones radicalmente encontradas con las de sus vecinos.

Fue posiblemente en el otoño de 1412 o a comienzos del invierno del siguiente año, cuando a Margery se le presentó un Jesús ataviado de seda púrpura, “el más atractivo, el más hermoso, y el más amable”. Se sentó junto a ella y de este modo “se tranquilizó su ingenio y su razón”; entonces la instó a peregrinar en su nombre y “vestida de blanco”. Al principio, de acuerdo a con propio testimonio, opuso cierta resistencia debido a las particulares circunstancias de su vida, tan alejada a cualquier premisa sacra, pero por lo que deja entrever Jesús no tuvo mayores dificultades en convencerla. “Os amo con todo Mi corazón, y jamás podré olvidar vuestro amor” (*The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 37, la traducción es mía), le habría declarado. Por si faltara algún argumento, Jesús contó con la ayuda de su Madre, la Virgen, para terminar de convencer a Margery sobre la autenticidad de sus sentimientos. En 1413 (por entonces toda una mujer de 40 años) muere su padre y Margery está decidida a efectuar la peregrinación.

No es difícil imaginar la consternación de John al enterarse del proyecto de su esposa. Agobiado por negocios poco exitosos y las deudas, cuando Margery le plantea hacer votos de castidad, el marido exigió en recompensa el pago de sus compromisos y observancia en sus actitudes religiosas. Dado que ella no podía aceptar sus condiciones, John (según la versión de Margery) le habría dicho: “Muy bien, entonces tendré que vérmelas contigo de nuevo”. Habla con su marido respecto a la irreversibilidad de su

³ Los *lolardos* constituyeron un movimiento del siglo XIV —violentamente antieclesiástico— fundamentado en las tesis de Wycliffe y en una necesidad de igualdad edénica, en una negación de la propiedad (sobre todo, eclesiástica). Esa igualdad, predicada por los “sacerdotes pobres”, se expresó en frases como la tan conocida: “Cuando Adán cavaba y Eva hilaba ¿dónde estaba el gentilhomme?” y se pensaba en la instauración de una Edad de Oro. Se relacionó con la revuelta de los trabajadores ingleses de 1381, basada esencialmente en el rechazo de pesadas obligaciones económicas. Se extendió por Inglaterra, influyó en la Bohemia hussita cuarenta años más tarde y se insertó en el anglicanismo. Véase *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, 205-212; Desroches, *Dieux d'hommes*, 172.

⁴ De hecho, el nombre original que Shakespeare imaginó para Falstaff fue Oldcastle, pero debido a las objeciones de los protestantes se vio forzado a cambiarlo por el de sir John Fastolf, otro distinguido ciudadano de Norwich, quien sirvió a Enrique V en Francia.

decisión y logran llegar a un acuerdo. Es muy probable que en un primer momento John se sintiera algo turbado con las *visiones* de su mujer, pero poco a poco comenzó a creer que ella realmente se encontraba bajo la protección de Dios.

Margery fue a ver al obispo de Lincoln para obtener su bendición, y allí permaneció durante tres semanas sin alcanzar resultado alguno. Finalmente, consiguió ser recibida por el arzobispo de Canterbury y, no sin mostrarle cierta incredulidad, éste le permitió partir. El día del solsticio de 1413 comenzó su peregrinación a Jerusalén. La travesía estuvo llena de contratiempos y Margery, previsiblemente, tuvo no pocas dificultades en ser aceptada por sus ocasionales compañeros de ruta. No obstante, logró desarrollar una sorprendente habilidad para relacionarse con gente de todo tipo y condición, y a través de sus recorridos por Europa, consiguió numerosos contactos con hombres notables que le serían vitales en un futuro cercano. Poco a poco, en todo el continente se comenzó a escuchar hablar de esta extraña peregrina, de sus visiones y su ideología. Claro que las versiones que circulaban sobre su misión eran tan favorables como negativas, y no tardaron en llegar las acusaciones por herejía.

Margery llegó a Roma en 1414, año del Concilio de Constanza, convocado por el Papa Juan XXIII⁵ para poner fin al Gran Cisma de Occidente que enfrentaba a tres Papas rivales, y donde tiene lugar el proceso al reformista John Hus, quien será condenado a morir en la hoguera. El clima eclesiástico, no era en consecuencia muy favorable para una mujer inglesa que se movía por Europa diciendo ser “una peregrina portadora de la palabra de Dios”. En todo

caso, permaneció en Roma hasta la Semana Santa de 1415 y algunos meses después llegó a Norwich.

No estaría quieta demasiado tiempo: durante la primavera de 1417 es vista peregrinando por el Camino de Santiago, de donde regresaría en agosto vía Bristol. Pero las dificultades que encontraría a su retorno serían muchas. Su figura provocaba cada vez más desconfianza y comenzaron a sucederse los procesos en su contra, siendo salvada de la hoguera una y otra vez (en York, en Leicester, en Londres) por sus poderosos amigos. El hostigamiento de los campesinos al que Margery se veía sometida y las constantes acusaciones de las autoridades, motivaron que durante sus últimos años John y Margery tuvieran que mudarse de un sitio a otro. Para colmo, la situación en su hogar también se había deteriorado: Margery, aunque decía querer a su esposo, sentía una culpa visceral por “engañar” a Dios. En una ocasión, según la versión suministrada por la propia autora, amenazó de muerte a John atendiendo a causas sobrenaturales si él no desistía de tener relaciones sexuales con ella.

La suerte de los Kempe pareció cambiar, paradójicamente, durante el gran incendio de Lynn de 1421. El pueblo estaba amenazado por una destrucción total, y tanto el sacerdote como otras figuras religiosas dijeron que si Margery estaba realmente bajo el cuidado de Dios, entonces Lynn debería salvarse. Tres días más tarde una ventisca apagó el fuego, y a partir de este pretendido milagro nunca más fue perseguida.

Una década más tarde, en 1431, la vida de Margery debió enfrentarse a una nueva encrucijada. Enterada sobre el proceso que se estaba celebrando contra Juana de Arco, decidió acudir en su ayuda, pese a que en Inglaterra se identificaba a la doncella de Orleans con el enemigo. La detuvo un accidente sufrido por John una noche al caer de las escaleras de su casa. Por una vez eligió a su marido antes que partir en otra *misión divina*, pero (¿como castigo, quizás?) no pudo evitar la muerte de John a fines de

⁵ El llamado Papa Juan XXIII nació hacia 1370 y llegó a ser Sumo Pontífice en 1410. Cinco años más tarde fue destituido al ser considerado ilegítimo, situación sin precedentes en la historia de la Iglesia. Esto le permite a Giovanni Roncalli utilizar el nombre de Juan XXIII cuando fue electo Papa en 1958.

ese mismo año, en que también murió uno de sus hijos.

Aunque es lógico pensar que estos hechos pudieron haber minado la fortaleza de Margery, tanto en lo físico como en el aspecto anímico, no se vieron muestras evidentes de ello. Si bien a lo largo de su vida sufrió periodos de extrema enfermedad, en general se la consideró como una mujer fuerte, de lo contrario no hubiera podido llegar a concebir catorce hijos y vivir hasta los 65 años. Tal vez debido a sus visiones, se atribuyó a muchos de sus males un origen que tenía más relación con lo psicosomático que con lo físico.

El 20 de julio de 1433 partió hacia La Haya, para venerar las cuatro grandes reliquias, y luego siguió su viaje por Alemania hasta Danzig (hoy Gdansk, Polonia), ciudad donde había sido enterrada Birgitta de Suecia y en la que vivía otro hijo suyo. Al ser analfabeta, no llevó un diario ni ningún otro elemento que diera cuenta de su vida hasta el final de la misma. No obstante, poseía una memoria prodigiosa, aun cuando en ciertas oportunidades mezclaba la secuencia de algunos acontecimientos. A instancias de su nuera, Margery comienza el dictado de sus aventuras, pero los problemas para su redacción son múltiples. Se presume que hubo dos redactores. El primero fue un hombre de escasa cultura que escribió en un lenguaje poco pulido, mezcla de inglés y de alemán. André Vauchez sospecha que podría ser un mercader, tal vez su propio hijo, el único que aparece en su relato. De todas formas, se logra un original que llega a Inglaterra y es sometido a un nuevo examen. Por entonces, predominaba como lengua escrita un inglés coloquial, debido a que su estructura sintáctica y gramatical aún estaba en gestación. Posteriormente (luego de 1436) un sacerdote asume la tarea de contar las experiencias de Margery, además de pulir la primera parte. El redactor pone mucho cuidado en subrayar la ortodoxia de las creencias y actitudes de su biografiada. Sin duda, esta precaución —siempre necesaria en la Edad Media— se ha-

cía más imperiosa en ese momento en que tenía gran fuerza el fenómeno *lolardo* (sobre el estilo de Kempe véase Stone, *Middle English Prose Style: Margery Kempe and Julian of Norwich*).

Si bien los días de Margerie Kempe coincidieron con los de Geoffrey Chaucer y algunos de los mejores cronistas de las Cruzadas, como por ejemplo Jean Froissart, dada su condición de iletrada desconocía por completo ese tipo de literatura y no puede relacionársela con su obra. No obstante, esto que ella quiso describir como “un diario del alma” muestra en muchos de sus fragmentos la misma pureza y sofisticación que las *Confesiones* de san Agustín, en tanto que otras partes del relato recuerda al viaje espiritual de santa Catalina a Siena. Tal vez en buena medida el mérito sea obra del último copista del original, quien se ocupó del manuscrito probablemente algo antes de 1450 (Margery murió en 1440), dejando testimonio de su trabajo al añadir la palabra *Salthows*.⁶ Una vez que su vida fue debidamente documentada, sus escritos comenzaron a iluminar con valiosos detalles elementos poco conocidos de la vida cotidiana de la mujer en la Europa medieval.

Margery Kempe sintetizó a través de sus viajes la búsqueda de lo sagrado y la palabra, algo por completo fuera de todo alcance para la mujer de su tiempo.

* * *

Entre las experiencias místicas vividas por Margery aparecen con frecuencia sueños y visiones. Estos fenómenos se diferencian entre sí en el hecho de que los primeros se producen por la transposición onírica, en tanto los otros, en estado de vigilia. Peter Dinzelbacher⁷ considera que la visión, en la Edad

⁶ Salthouse es un pequeño pueblo costero de Norfolk.

⁷ Por “transposición onírica” se entiende lo que Peter Dinzelbacher ha denominado “Traumvisionen” (*Revelationes*, 17). Ver asimismo Jacques Le Goff (“Le christianisme et les rêves”) que hace un minucioso análisis de la evolución de los conceptos *sueño* y *visión* en el cristianismo.

Media, tuvo una connotación ambivalente que fluctuó entre lo imaginario y lo real, así como entre lo divino y lo demoníaco. Sin duda, no sólo los espectadores o quienes logran conocer el prodigio pueden dudar de la condición de imaginario o real de una visión, sino también quienes la reciben muchas veces vacilan tanto respecto a su origen (demoníaco o santo) como de su 'realidad', en el sentido de haber sido producida por una entidad diferente a ellos mismos —ya que en otro contexto, podemos entender que lo imaginario también tiene realidad—. En el relato de Kempe, aparecen las dos dimensiones que podemos dar a la palabra *real*. Allí se dice: "En su alma en real contemplación, era como si con sus ojos corporales ella viera a Cristo en su humanidad ante ella" (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 107).

Quienes se han ocupado de estos temas no se resuelven a adoptar definiciones tajantes y no siempre se atreven a diferenciar *sueño* de *visión*. Raoul Manselli ("Il sogno nella tradizione", 221) acepta la dificultad de tal diferenciación, sobre todo cuando se trata de místicos. Intenta, sin embargo, la identificación de uno y otro fenómeno. En primer término, establece la causalidad del sueño y la sistematización de la visión. Luego considera que aunque el sueño puede ser reconocido como "providencial y ligado a una eventual acción divina, siempre es presentado como un hecho natural en el cual ha intervenido Dios, mientras la visión, por las características que presenta, de ordinario es inducida en la mente de quien la ve en una dimensión sobrenatural" (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 222).

Ciertos términos, como *real*, *visión*, etc., por tanto, presentan dificultades o, por lo menos, merecen precisiones, ya que se abren a diversos significados. También Kruger (*Il sogno nel medioevo*, 16) habla de la dificultad para separar sueños de visiones: "¿Hasta qué punto pueden considerarse comunes sueños y visiones como los referidos por Margery Kempe?".

Sin duda, es una pregunta que se impone ante ciertos pasajes en que las dos experiencias se mezclan. A veces, las visiones aparecen en un estado de sueño o somnolencia imprevisto, momentáneo, pasajero, como si fuera una transposición necesaria para la aparición del mensaje. Así, por ejemplo, el párrafo que dice: "Un día que la mencionada criatura se encontraba en oración, arrodillada delante de un altar presidido por una cruz, sus párpados se cerraron como si fuera a dormir y, finalmente, no pudiendo ya elegir, cayó en un ligero sueño" (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 277). Inmediatamente aparecen personajes celestiales y divinos.

En otra ocasión similar se le aparece la Virgen "previamente, sus párpados se cerraron un poco, como en una especie de sueño e inmediatamente creyó ver a Nuestra Señora; jamás había tenido una visión tan bella" (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 297). Como vemos, el relator también recurre a las presunciones y a las hipótesis, habla de "una especie de sueño" sin atreverse a definir exactamente el estado en que se encontraba.

San Isidoro (*Etimologías*, 180) habla de los géneros de las profecías y, como segundo género, considera la visión. En ella distingue tres clases: la primera, según los ojos del cuerpo; la segunda según el espíritu; y la tercera es la visión "que no se recibe ni por sentidos corporales, ni por aquella parte del alma con la que se reciben las imágenes de las cosas corporales, sino por intuición de la mente, con la cual se ven las verdades". Esta última clase de visión nos retrotrae una frase del libro de Margery, cuando la mística enferma habla tanto con la Virgen como con los santos y "ellos se dirigían a la inteligencia de su corazón".

En este punto, tal vez convenga recordar la forma en que Hildegarda de Bingen detalla sus experiencias místicas en el comienzo de una de sus obras (*Scivias*, 27): "En todo caso, las visiones que vi, no lo fueron en sueños, ni durmiendo ni en delirio ni

por medio de los ojos del cuerpo ni por los oídos del hombre exterior, ni las tuve en lugares ocultos sino las recibí estando despierta, con toda mi atención, con los ojos y los oídos del hombre interior, en lugares abiertos” (la traducción es mía. Sobre la obra de esta mística puede verse Pernoud, *Hildegarda de Bingen*).

A Jean-Claude Schmitt se le impone diferenciar —al hablar del sueño— este concepto de visión. Puesto que toma como fuente la autobiografía de Guibert de Nogent, determina la influencia agustiniana que recibiera este autor. Aunque se trata de un personaje particular, podemos subrayar algunas de esas categorías. Al hablar de visión espiritual, precisa que “las imágenes oníricas fueron vistas ‘en espíritu’ (*quod viderat in spiritu*) y no con los ojos del cuerpo” (“Rêver au XII^e siècle”, 296). Dichas imágenes se designan como *imago*, *species* o *imaginatio*. En cuanto a la acción de acceder a ellas se denomina *visio*, *visum* o *somnium*. El sentido de los sueños y visiones dependerá, sin duda, de la personalidad de quien los experimenta o produce, de las ideas de la época que aceptará mensajes de fuerzas externas o simplemente creará en el origen personal de tales fenómenos.

Cuando Margery Kempe comienza a tener visiones consulta a clérigos, doctores en teología y a bachilleres a fin de asegurarse que todo ello no era fruto de una ilusión. Al sueño y a la visión cargados con mensajes de cualquier tipo (santos o diabólicos) podemos agregar —entre las expresiones místicas— el éxtasis, fenómeno de transposición en que el sujeto se enajena, se pierde en la dimensión divina. Podemos relacionar la enajenación o el estado fuera de sí de los místicos con la locura santa.⁸

Sabemos que el loco no es dueño de sí, se halla enajenado. Esta última afirmación puede ser positiva o negativa, ya que siempre se reflejó al loco a tra-

vés de una posición dicotómica. El loco pudo estar habitado por potencias superiores o demoníacas. Uno de los ejemplos de loco-positivo es el loco-santo, el loco-iluminado, cuyas palabras transmitían la verdad. El referente clásico de esta condición es san Pablo en la *Segunda Epístola a los Corintios* (11,16): “Que nadie me tenga por loco; o, de otra manera, recibidme como a loco, para que yo también me gloríe un poquito”. En el caso de Margery Kempe, aparece claramente el tema del amor-locura que en la literatura medieval encontramos ejercido tanto en el plano místico como en el contexto amoroso. Sin duda, el ansia de unión con la divinidad implica una tendencia amorosa de gran fuerza, o bien, lo que cabría en llamar como *El Gran Viaje*. El relato de Kempe nos dice cómo el Señor nutría de tal manera su alma que “la llenaba de un amor tan grande que, como un hombre borracho se mecía de un lado a otro, llorando y sollozando a tal punto el inextinguible fuego ardía en ella con violencia”. La gente, al ver su estado, le preguntaba si sufría a lo que ella respondía “como una criatura herida por el amor y que hubiera perdido la razón: La Pasión de Cristo me mata” (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 148).

En las narraciones que relatan las vidas de santos, beatos o personajes piadosos aparece, de ordinario, el calificativo de loco. A su vez, la figura del santo-loco nos permite plantear la dualidad *liminidad-inserción*, es decir, la situación del personaje respecto de su sociedad. Aun extrañado, aun vejado o rechazado, el santo-loco participa de la vida de una sociedad determinada a la que, por medio de su comportamiento, lanza su mensaje, forma de didactismo esencial. La locura o su fingimiento es una forma de humillación social pero hay otros caminos de envilecimiento querido o aceptado, actitudes que también pueden formar parte de la apariencia de locura.

En los muchos aspectos de extravío aparece el ridículo. Margery Kempe repetidamente se ve obligada, por voluntad del Señor, a llevar vestiduras blan-

⁸ Según san Cipriano (Le Goff, “Le christianisme et les rêves”, 186) el éxtasis es, para ciertos cristianos, la forma superior del sueño.

cas (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 114-115; 138; 157). Ella sabe que esto la convertirá en motivo de irrisión pero no hesita ante la incitación del Amado para que sufra el “ridículo por Mi Amor”. A veces, el atuendo excéntrico es impuesto a Margery por quienes la rodean. Sus compañeros de peregrinación a Tierra Santa le inflingieron agravios. Entre otros, “le cortaron su traje que quedó tan corto que apenas le llegaba poco más abajo de la rodilla. Le hicieron vestir un delantal blanco de tela rústica a fin de que la tomasen por una loca y que las gentes no hiciesen caso ni de su persona ni de su reputación” (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 95). Pero, por lo general, se trata de excentricidades buscadas posiblemente para acentuar la diversidad de su conducta en relación con las pautas comunes, para señalar al mundo otras probables resoluciones a los valores impuestos. Como dice Serverat (*La pourpre et la glèbe*, 126) respecto de la posible elección de vida que se plantea al final de la Edad Media, momento en que se sigue a Cicerón “cuando se pregunta en su *De officiis*, el problema siguiente: ¿es necesario deliberar por sí mismo sobre el sentido que conviene dar a la vida como lo hizo Hércules anteriormente, o bien limitarse, como se ha hecho costumbre, a seguir sin reflexión el modelo de los progenitores y de la sociedad?”. Evidentemente, santos y místicos se apartan de las normas establecidas; las excentricidades son necesarias para atraer sobre ellos y sobre el modelo que ofrecen la atención de un mundo que no comparte, no entiende o no ha penetrado en su verdad.

Otra de las formas de envilecimiento deseado por Margery Kempe es el insulto. La narración incorpora la historia del hombre que pagaba para ser insultado pues decía “cuando estaba en mi país, llorando y gimiendo sin cesar, me afligía por no sufrir ni la vergüenza ni desdén ni el desprecio que merezco” (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 49). A la protagonista la insultan acusándola de ser lolarda. El texto dice: “la criatura consideraba que

era muy dichosa de ser insultada por amor de Dios”. Sufrió afrentas en muchos países y villorrios, y “por todo ello, gracias sean dadas a Dios”. Entre las formas de humildad-humillación, Margery se impone durante su estancia en Roma la obligación de servir a una pobre mujer: “No tenía ni lecho para dormir ni manta para protegerse, sólo su manto. Estaba llena de suciedad lo que la hacía sufrir mucho. Servía a la mujer con mucho esfuerzo, ya que debía transportar agua y leña, había de mendigar víveres y vino; daba a su protegida el de buena calidad y bebía el agrio” (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 129).

Con cierta frecuencia, en las figuras místicas aparece cierta tendencia a la enajenación, a la anulación del propio yo, intento que alcanzan plenamente durante el *raptus* místico. Pero la relación de Margery con la sociedad presenta diversas facetas. La actividad piadosa femenina en general se resolvía en la realización de obras de beneficencia, sacrificio y oración. Pero, dentro de la ortodoxia, es menos frecuente que las mujeres realicen tareas de predicación en su segunda acepción (pronunciar un sermón) y muchísimo menos salir a predicar a los caminos.

Luego de haber abandonado Roma, Margery Kempe espera atravesar el canal de la Mancha y durante esa espera, “a título de recreación, esta criatura partió hacia los campos, el viernes llevando consigo a algunos de sus compatriotas a quienes ella enseñó los mandamientos de Dios, lo mejor que pudo. Con severidad les reprochaba que los quebrantaran y que juraran como carreteros” (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 151).⁹ En otra ocasión, el arzobispo de York la interroga y le advierte que no predique en su diócesis, citando la prohibición de san Pablo que impedía predicar a las mujeres. Ante

⁹ Para diversos aspectos de predicación y enseñanza de la religión en relación con las mujeres véase Bériou, “Femmes et predicateurs”, 51-69 y Ruiz Calvez, “Religion de la mère, religion des mères”, 124-155.

ello, responde: “Yo no predico, Señor, yo no subo al púlpito. Yo sólo me dedico a celebrar reuniones y [a pronunciar] palabras santas y lo haré mientras viva” (Kempe, *The Book of Margery Kempe*, ed. Skinner, 185-186). En esas conversaciones piadosas, ella —iletrada— expresaba la sabiduría que el Señor le había insuflado, ya que en algún momento la persona divina le dice: “Ningún sacerdote, en este mundo, puede instruirte mejor que Yo...”. No obstante, el mundo veía con ojos severos y desconfiados la figura de la mujer en el Camino, así haya sido instruida por el propio Señor.

Un relato recogido en el *Apophthegmata Patrum*, da cuenta que en el siglo IV una anónima virgen romana de origen senatorial realizó el periplo desde la capital del Imperio hasta Egipto para conocer al venerable monje Arsenio. Al llegar a Alejandría, la mujer se dirigió al patriarca Teófilo para que hiciera valer su influencia ante Arsenio y convenciera al sabio asceta de dejarse ver. Sin embargo, el anciano monje no accedió. Entonces la virgen romana dio orden de preparar las cabalgaduras y se dijo: “¡No he venido hasta aquí para ver a un hombre de los que hay tantos en las ciudades, sino para ver a un profeta!”. Cuando se presentó ante la celda de Arsenio, éste la reprochó del siguiente modo: “¿No has oído hablar de mis obras? Estas son las que hay que ver. ¿Cómo has osado emprender un viaje como éste? ¿No sabes que eres una mujer? ¿No debes salir de casa como te plazca! ¿O acaso es que quieres volver a Roma a contar a las otras mujeres que has visto a Arsenio, para que después hagan del mar una ruta de mujeres que vienen hacia mí?”.

Es muy probable que Margery nunca haya escuchado esta anécdota, ni siquiera oído hablar de Arsenio, pero hizo del mar y la distancia una ruta ineludible en su viaje hacia lo Divino. No dudó en romper sólo con las fronteras terrenales —incluido su propio yo— sino que la recreación que hizo de los lugares santos favoreció las formas piadosas que buscaban revivir el tiempo sagrado (véase Rusconi,

“Gerusalemme nella predicazione popolare”, 285-298) Margery Kempe giróvaga, y entre sus innumerables viajes se dibuja el perfil de uno solo: el camino hacia la perfección mística.

* * *

“No existe la dicha para el hombre que no viaja. El mejor de los hombres se convierte en pecador cuando vive en compañía de otros hombres. ¡Vagabundead, pues! Indra es amigo del viajero”. De este modo Aitareya Brahmana alentaba a sus fieles a hacerse al camino como una forma de acercamiento a la Verdad. En términos semejantes se expresan los máximos representantes de casi todas las religiones. “No podéis discurrir por el camino antes de haberos convertido en el Camino mismo”, advirtió Gautama Buda, y las últimas palabras a sus discípulos fueron: (Seguid la marcha! Un manual sufí, el *Kashf-al-Mahjub*, afirma en términos muy similares que al aproximarse al final de su viaje, el derviche se convierte en el camino y no en el caminante, o sea, en un lugar sobre el cual transita alguien, no en un viajero que sigue su propio y libre albedrío. En el Islam, la *siyahat* o “deambulación” se utiliza como una técnica apropiada para disolver los vínculos del mundo y para permitir que el hombre se pierda en Dios. Es desde esta perspectiva como pueden ser interpretadas las peregrinaciones a Medina y La Meca. En síntesis: el viaje como motor de lo sagrado responde, con sus peculiaridades, a una suerte de premisa universal que ha trascendido eras y culturas.

Para la primitiva Iglesia cristiana, existían dos categorías de peregrinación. La primera era el *ambulare pro Deo* (peregrinar por Dios) imitando a Cristo o al padre Abraham cuando abandonó la ciudad de Ur y fue al desierto a vivir en una tienda. La segunda era la “peregrinación penitencial” por la cual los culpables de *peccata enormia* (crímenes enormes) tenían la obligación de convertirse, de acuerdo con una tabla estipulada de tarifas, en mendigos ambu-

lantes para ganarse la salvación en el camino. La idea de que la marcha exculpaba los crímenes violentos se remontaba a las deambulaciones que se vio obligado a realizar Caín como forma de expiar el asesinato de su hermano.

¿En cuál de estas categorías se puede inscribir la gesta de Margery Kempe? Sin duda, en la primera. Ella se reivindica a sí misma como “una peregrina al servicio de Dios obligada a viajar por países extranjeros”. No obstante, aquel oscuro suceso de la infancia también hace sospechar que a través de sus itinerarios estaba purgando una suerte de culpa por algún horrible e inconfesable pecado, y buscaba en el camino una vía hacia la salvación. De cualquier forma, su caso adquiere una dimensión particular por el simple hecho de ser mujer. La peregrinación era, siempre, patrimonio exclusivo de los hombres, o bien de las mujeres que acompañaban a sus hombres, pero, aún así, es extraño.

En efecto, para justipreciar en su medida el sentido del viaje en Kempe, es preciso observar las condiciones de vida de la mujer en la Baja Edad Media. Ante todo, las mujeres son cuerpos destinados a la Iglesia o la familia: vírgenes incontaminadas e íntegramente dedicadas a la vida del alma, féminas fecundas que garantizan la continuidad del núcleo familiar y de la comunidad, o bien viudas capaces de olvidar las exigencias de la carne para vivir la plenitud del espíritu. A este público, aparentemente ordenado y tranquilizador, inmóvil e insensible a los cambios de la historia, dirigen sus sermones, consejos, admoniciones y enseñanzas los predicadores, clérigos, monjes, maridos y padres. El discurso, en consecuencia, es eminentemente masculino en tanto la mujer, quieta y sumisa, lo absorbe como una marca indeleble de su destino. El bien máspreciado de cualquier mujer, su don supremo, es la castidad, y cualquier movimiento que realice, aún el más insignificante, se convertirá de inmediato en una amenaza contra su cualidad esencial. En las plazas y en las calles, en el recorrido que va de la puerta de la casa a

la iglesia, la mujer puede ser vista y, al decir de predicadores y moralistas, provocar en los hombres —en particular si son jóvenes— imprudentes deseos de lujuria. Un versículo bíblico describe a esta mujer que desafía el exterior como habladora y callejera, voluntariosa, sus pies no pueden parar en casa, al acecho, ya fuera, ya en las plazas, ya en las esquinas (*Proverbios*, 7, 11-12). Según Egidio Romano, la doncella habituada a andar de aquí para allá y a tener relaciones sociales, ya no puede contar con aquella vergüenza natural que protege de los hombres su castidad y entonces, perdida toda timidez, se convierte en uno de esos animales salvajes que, una vez habituado a la compañía del hombre, se vuelven domésticos y se dejan tocar y acariciar (*De Regimine Principum, Libri III*). En consecuencia, toda salida es peligrosa, incluso a una iglesia para asistir a misa o a una plaza a escuchar la Palabra de Dios por boca de algún predicador. Es cierto que en estos casos los riesgos de la *vagatio* pueden ser compensados por las ventajas espirituales que la práctica religiosa implica, pero el juego de miradas del que toda mujer puede ser sujeto y objeto durante una ceremonia, implica un riesgo enorme, por cuanto une la insolencia de la lujuria a la temeridad de la profanación: además de ser vagabundas inquietas e impúdicas, las mujeres se convierten aquí, escribe Peraldo (*Summa de Virtutibus et Vitiis*) en auténticas incendiarias de los lugares sagrados.

El escarnio de mostrarse en el *afuera* no pasaba simplemente por los espacios públicos, sino que alcanzaba incluso a las ventanas, que llegaron a ser consideradas fuentes de malignas provocaciones. Incautas, inquietas y curiosas, la sociedad medieval sólo puede asimilar a la mujer en custodia. Toda prescripción dirigida a ellas (sobriedad en el alimento, modestia del gesto, parquedad en la palabra, restricción en los movimientos) esconde un doble proceso de reducción del exterior y valorización del interior. Por un lado, la mujer se aleja de la *polis* —de la vida pública, comunitaria— para esconderse en el

espacio privado e interior de las casas y monasterios. Por otro, se separa de la exterioridad de su cuerpo para consagrarse a la interioridad del alma. Para la mujer casada, en última instancia, queda el recurso de encontrar una serie de compromisos, una vida común, asociada a las exigencias externas de la comunidad.

¿Qué hacer, en consecuencia, con un personaje como Margery Kempe que desafió el concepto de *custodia* que regulaba el adentro y el afuera en la vida de las mujeres? Podemos adivinar la turbación de los hombres al encontrar por los caminos de Europa a esta dama que dice saberse *santa*, vestida totalmente de blanco como prueba de libertad y castidad a pesar de estar casada y ser responsable de una cuantiosa prole.

A través de su obra, Margery fija una posición clara respecto al impulso que la convierte en una peregrina: es la energía mística la que hace del viaje un ritual de fe. En este sentido, su trashumancia en mucho se asemeja al contenido de la sentencia de Buda. Intenta convertirse *en camino* haciendo camino por Dios. El estilo directo de sus pláticas con el Ser Supremo que utiliza en su libro, muestra, además, una vocación por transmitir esta peculiar experiencia religiosa del viaje.

Anteriormente se ha afirmado que *The Book of Margery Kempe* era mucho más que “un libro de memorias”. ¿Podemos entenderlo también como un libro de viaje? Por supuesto, dado que su autora establece con claridad que sus viajes forman parte de un exilio (la vida terrenal) propiciatorio para el viaje definitivo (celestial). Por consiguiente, articula en su narración fragmentos de uno y otro, para describirlos en consecuencia. Nos da detalles de las vicisitudes de sus travesías, señala particularidades de los lugares que visita, comenta costumbres de la gente que se cruza, en tanto va tejiendo su diálogo supremo. Aunque su interlocutor inmediato siempre será Dios, no olvida al mundo de los hombres; es más, los tiene muy en cuenta en función de los posibles

peligros que puede sufrir, como al confesar cómo debe pasar noches en vela por temor a ser violada. De allí que su obra sea ejemplar: tipifica y potencia a través del viaje real el verdadero significado del viaje místico. Tarea nada sencilla, ya que ni siquiera las visionarias y otras mujeres religiosas lograron mejorar su situación dentro de la institución eclesiástica. Exceptuando algunos casos aislados, como el de Birgitta de Suecia o Catalina de Siena, que adoptaron una actitud más prudente al buscar la protección de la curia para difundir sus ideas. En el transcurso del siglo XV la desconfianza frente a la *vocación milagrera femenina* fue creciendo progresivamente, y no sólo en el círculo de los teólogos. Una y otra vez se llegó a perseguir a mujeres, a ciertas místicas y visionarias consideradas como “falsas profetas” (entre ellas, a Juana de Arco, a quien Roma se negó en su momento a canonizar).

El descubrimiento de la obra de Margery Kempe contribuyó entonces a iluminar a un mismo tiempo varios géneros literarios: el religioso —incluso creó un nuevo método para los ruegos basado en un largo circunloquio—, la autobiografía o memoria, y también como fuente original del relato de viaje ligado a la fe.

BIBLIOGRAFÍA

- ATKINSON, CLARISSA W., *Mystic and Pilgrim: The Book and the Word of Margery Kempe*, Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- BÉRIOU, NICOLE, “Femmes et predicateurs”, en Jean Delumeau (ed.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris: Cerf, 1992, 51-69.
- CHOLMESLEY, KATHARINE, *Margery Kempe, Genius and Mystic*, New York: Longmans Green, 1947.
- COHN, NORMAN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris: Julliard, 1962.
- COLLIS, LOUISE, *The Apprentice Saint*, London: M. Joseph, 1964.
- *Memoires of a Medieval Woman: The Life and the Times of Margery Kempe*, New York: Harper Colophon, 1983.

- CRISTINA DE PIZÁN, *La ciudad de las damas*, ed. de Marie-José Lemarchand, Madrid: Siruela, 2000.
- DESROCHES, HENRI, *Dieux d'hommes, dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris-The Hague: Mouton, 1969.
- DINZELBACHER, PETER, *Revelationes*, Turnhout: Brepols, 1991.
- Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles*, Paris-The Hague: Mouton, 1968.
- HILDEGARDE DE BINGEN, *Scivias*, Paris: Cerf, 1996.
- KEMPE, MARGERY, *The Book of Margery Kempe*, London: Cape, 1936.
- *The Book of Margery Kempe, Fourteen Hundred and Thirty-Six*, ed. de W. Butler-Bowdon, New York: Devlin-Adair, 1944.
- *The Cell of Self-knowledge: Early English Mystical Treatises*, New York: Crossroad, 1981.
- *The Book of Margery Kempe*, trad. e introd. de B. A. Windeatt, Harmondsworth: Penguin, 1985.
- *The Book of Margery Kempe*, trad. e introd. de John Skinner, New York: Image, 1998.
- KRUGER, STEVEN E., *Il sogno nel medioevo*, Milano: Vita e Pensiero, 1996.
- LE GOFF, JACQUES, "Le christianisme et les rêves", en Tullio Gregory (ed.), *I sogni nel medioevo*, Roma: Edizione dell'Ateneo, 1985.
- LOCHRIE, KARMA, *Margery Kempe and Translations of the Flesh*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- MANSELLI, RAOUL, "Il sogno nella tradizione medioevale", en Tullio Gregory, (ed.), *I sogni nel medioevo*, Roma: Edizione dell'Ateneo, 1985.
- MCENTIRE, SANDRA J., *Margery Kempe: A Book of Essays*, New York: Garland, 1992.
- PERNOUD, REGINE, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona: Piados, 1998.
- RUIZ CALVEZ, ESTRELLA, "Religion de la mère, religion des mères", en Jean Delumeau (ed.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris: Cerf, 1992, 124-155.
- RUSCONI, ROBERTO, "Gerusalemme nella predicazione popolare quattrocentesca tra millennio, ricordo di viaggio e luogo sacro", en Franco Cardini (ed.), *Toscana e Terra Santa nel medioevo*, Firenze: Alinea, 1982, 285-298.
- SCHMITT, JEAN CLAUDE, "Rêver au XIIIe siècle", en Tullio Gregory, (ed.), *I sogni nel medioevo*, Roma: Edizione dell'Ateneo, 1985.
- SERVERAT, VINCENT, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*, Grenoble: Ellug, 1997.
- STONE, ROBERT KARL, *Middle English Prose Style: Margery Kempe and Julian of Norwich*, The Hague: Mouton, 1970.
- THORNTON, MARTIN, *Margery Kempe: An Example in the English Pastoral Tradition*, London: S.P.C.K., 1960.
- WATKIN, E. I., *On Julian of Norwich, and in Defense of Margery Kempe*, Exeter: University of Exeter, 1979.