



## **Mujeres, feminismo y género en el siglo XXI**

María Elena Jaime de Pablos (ed.)

Foto en portada: “El rostro del tiempo”, acuarela de Luz González

Este libro ha sido financiado gracias al Ministerio de Economía y Competitividad (Proyecto “Cuerpos en Tránsito 2”, Ref. FFI2017-84555-C2-1-P) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

## ÍNDICE

### **1. CHRISTINE DE PIZAN Y SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: DOS HITOS DE LA QUERRELLA DE LAS MUJERES**

Dolores Pérez Martínez 7

### **2. LA REPRESENTACIÓN DEL CUERPO MÍSTICO FEMENINO EN *THE BOOK OF MARGERY KEMPE***

María Elena Jaime de Pablos 25

### **3. MARÍAS DISIDENTES: LA RECUPERACIÓN DE WOLLSTONECRAFT A TRAVÉS DE LA PALABRA DE MARÍA FERNANDA AMPUERO**

Martina Mateo Giménez 37

### **4. BIOGRAFÍA CONTRA BIOGRAFÍA (DOS VIDAS DE CARMEN LAFORET)**

M<sup>a</sup> Isabel Murcia Estrada 53

### **5. LA LUCHA FEMINISTA EN *LAS DOS MUERTES DE SÓCRATES*, DE IGNACIO GARCÍA-VALIÑO**

Noemí Hernández Muñoz 75

### **6. GEOGRAFÍAS DEL REGRESO EN LA OBRA DE ÁNGELES VICENTE**

Isabel Buendía Hernández 84

### **7. TRADICIÓN Y (SUB)CULTURA EN LA NARRATIVA DE MARTA SANZ: COMBATIR LA DESIGUALDAD DESDE LA IRONÍA Y EL HUMOR**

María Belén Abellán Madrid 95

### **8. LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA NARRATIVA IRLANDESA CONTEMPORÁNEA: *THIS CHARMING MAN* DE MARIAN KEYES**

Nuria del Mar Torres López 107

### **9. REFLEJO DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA LITERATURA IRLANDESA CONTEMPORÁNEA: *WHITETHORN WOODS* DE MAEVE BINCHY**

Nuria del Mar Torres López 120

<b>10. DIDÁCTICA DE LA LITERATURA CON PERSPECTIVA DE GÉNERO</b>	
M <sup>a</sup> Encarnación Carrillo García	130
<b>11. MAD MAX: FURY ROAD Y EL PATRIARCADO: UNA CRÍTICA A MEDIO GAS</b>	
Magdalena Correa Blázquez	136
<b>12. PROTOTIPOS FEMENINOS EN EL CINE DE WÉSTERN. LOS RODAJES EN ALMERÍA</b>	
Francisco Antonio Castaño Rodríguez	155
<b>13. LA EVOLUCIÓN DE LA MUJER EN LA FILMOGRAFÍA DE DISNEY (1937-2013)</b>	
Marianela Berruezo Casado y Pedro Oliver Fernández	174
<b>14. “FUERON LOS CELOS...” MALTRATO HACIA LA MUJER EN LA MÚSICA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA</b>	
Ana Sánchez-Catena	189
<b>15. MUJERES REPRESENTADAS: LAS FIGURAS DE VALDIVIA, ECUADOR</b>	
María Dolores Guerrero Perales	205
<b>16. LA EDUCACIÓN DE LA MUJER EN LOS CENTROS PENITENCIARIOS</b>	
Lidia Rodríguez Fernández	226
<b>17. COEDUCAR EN LAS AULAS. EXPERIENCIA DIDÁCTICA SOBRE VISUALIZACIÓN DE MUJERES Y DISTRIBUCIÓN DE ESPACIOS EN UN CENTRO DE PRIMARIA DE ALMERÍA</b>	
Rocío Felices Cañabate	247
<b>18. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO: PERSPECTIVAS EDUCATIVAS</b>	
Rocío Felices Cañabate	255
<b>19. ANÁLISIS DE LAS DIFERENCIAS DE GÉNERO CON LA METODOLOGÍA DE ENSEÑANZA APRENDIZAJE TEAMING</b>	
Beatriz Montoya Lázaro y Amelia V. García Luengo	263

**20. PROTOCOLOS PARA LA INTERVENCIÓN EN VIOLENCIA DE GÉNERO  
APLICADOS EN LA COMUNIDADES AUTÓNOMAS**

Andrea Gálvez Montoya 267

**21. PREVENCIÓN DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA POBLACIÓN  
JUVENIL**

Adoración Ortega Poyatos 280

**22. LA CARA OCULTA DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO CONTRA LAS  
MUJERES CON (DIS) CAPACIDADES EN ANDALUCÍA**

Ana Tamara Martín 296

**23. APROXIMACIÓN CUALITATIVA A LA VIOLENCIA DE GÉNERO DE LA  
MUJER MIGRANTE MARROQUÍ. UN ESTUDIO DE CASO EN ALMERÍA**

María Luisa Molina Ibáñez 304

**24. ISLAMOFOBIA DE GÉNERO: TEORÍAS Y REALIDADES**

Samira El Harrak Tortosa 328

**25. MUSULMANAS: AUTOIMAGEN Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA VS.  
REPRESENTACIÓN**

Clara Yuste 344

**26. INFLUENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA CULTURA EN EL EJERCICIO DE  
LA PROSTITUCIÓN. EL CASO DE MUJERES INMIGRANTES MARROQUÍ**

Giovana Cueva-Martínez y Francisco Checa-Olmos 358

**27. ¿QUÉ SIGNIFICA SER MUJER EN ESTE MUNDO GLOBALIZADO?**

Fátima Ramos Andreu 372

**28. MUJERES Y VIDA POLÍTICA. UNA APROXIMACIÓN A LA SITUACIÓN  
SOCIAL Y POLÍTICA DE FINALES DEL SIGLO XX Y COMIENZOS DEL XXI**

Isabel M<sup>a</sup> de Haro Ramos 382

**29. CRISIS DE CUIDADOS: DES-ENCUENTROS EN LAS CONSTRUCCIONES  
DISCURSIVAS DESDE LOS FEMINISMOS**

Beatriz Cobo Blanco 390

<b>30. LA SOCIEDAD SILENCIADA EN LA FRONTERA NAZARÍ</b>	
Jesús López Jiménez	409
<b>31. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y SISTEMA DE PARENTESCO ENTRE MOSUOS DESDE LA LLEGADA DE LA BUROCRACIA INSTITUCIONAL CHINA A YUNNAN HASTA EL FIN DE LA ÉPOCA IMPERIAL</b>	
Patricia Amate Núñez	424
<b>32. ¿AGEISM Y GÉNERO? LA EDAD SOCIAL DE LAS MUJERES COMO FACTOR DISCRIMINANTE DE ACCESO AL MERCADO LABORAL</b>	
María José Torres Haro, Cristina Cuenca Piqueras, María José González Moreno	438
<b>33. EXPERIENCIAS LABORALES DE MUJERES OCUPADAS EN OFICIOS “DE HOMBRES”. DESAFÍOS ENFRENTADOS. RETOS POR CONQUISTAR</b>	
Esmeralda Ballesteros Doncel	450
<b>34. INSERCIÓN LABORAL DE LAS MUJERES QUE HAN CURSADO CICLOS FORMATIVOS DE INFORMÁTICA</b>	
Ana Belén Fernández Casado	466
<b>35. VARIABLES QUE INTERVIENEN EN LA SATISFACCIÓN SEXUAL FEMENINA</b>	
Victoria Romero Franco	484
<b>36. MECANISMOS RESILIENTES Y DE AFRONTAMIENTO EN LESBIANAS Y MUJERES TRANSEXUALES MAYORES. UN ESTUDIO CUALITATIVO SOBRE LA LESBOFOBIA Y TRANSFOBIA</b>	
José Francisco Alonso Sánchez	497

# LA REPRESENTACIÓN DEL CUERPO MÍSTICO FEMENINO EN *THE BOOK OF MARGERY KEMPE*

María Elena Jaime de Pablos

## 1. Introducción

Señala Rebecca Krug que, en la Edad Media, las mujeres que escriben violan las leyes o cometen actos de desobediencia de género (Krug 2002: 4-5) cuando hacen uso de la pluma. A esta traba social, se suma otra de carácter formativo, el índice de población femenina realmente instruida es muy bajo en esa época, dado que únicamente a las religiosas se le exige cierto nivel de formación para el ejercicio de su actividad laboral en calidad de maestras, escribas, bibliotecarias, cuidadoras, administradoras, etc.<sup>1</sup>

No sorprende, por tanto, que dada la envergadura de estos impedimentos, sean relativamente pocas las mujeres medievales que se atrevan a producir literatura. Entre las más destacadas, encontramos escritoras que publican obras para expresar su religiosidad, sus conocimientos teológicos, sus experiencias místicas, sus reflexiones en torno a la divinidad o sus oraciones, baste mencionar a Clara de Asís, Brígida de Suecia, Catalina de Siena, Isabel de Hungría, Juliana de Norwich o la propia Margery Kempe, vinculada a la localidad de King's Lynn, en el condado de Norfolk, Inglaterra.

*El libro de Margery Kempe*, que data de 1436, se considera la primera autobiografía en lengua inglesa. En esta obra, la autora, una burguesa acomodada, da cuenta a modo hagiográfico de sus enseñanzas, de sus peregrinaciones, de su resistencia a la hostilidad humana o de sus juicios como acusada de herejía, de participación en el movimiento loldo, de predicar en público y de conducta poco apropiada para su sexo.

Margery Kempe (c. 1373–c. 1440) que no sabe ni leer ni escribir, en su senectud, le dicta su libro a un escriba laico que muere poco antes de finalizar la obra, que reescribirá y completará un segundo escriba, un sacerdote cercano a la autora. Entre las

---

<sup>1</sup> En la *Regula sanctorum virginum*, que el escritor de reglas monásticas y libros de ascesis Cesáreo de Arlés redactó para un convento de religiosas que él mismo fundó, se indica que para adquirir la condición de hermana, la aspirante debe contar con la edad suficiente para desarrollar de modo adecuado la lectura y escritura.

fuentes bibliográficas que inspiran su creación se aprecian: *La Biblia*, *La Vida de María de Ognies*, *La vida y revelaciones de Santa Brígida*, *La vida de Santa Isabel de Hungría*, *Escalera de Perfección* de Hilton, *Incendium Amoris* de Rolle y *Stimulus Amoris* de Jacobo de Milán.

Asimismo, cabe destacar que instruyen en el conocimiento teológico, si bien no de forma profunda, a Margery Kempe teólogos, monjes, ermitaños y reclusas, entre los que descuellan, por su influencia, tres figuras: un ermitaño anónimo, doctor en teología y hombre santo, el carmelita Alain de Lynn, doctor en teología por la Universidad de Cambridge, y Master Robert Spryngolde, guía espiritual. Ella, además, aprende con los sermones que escucha en las celebraciones litúrgicas a las que asiste regularmente.

Como afirma Blanca Garí, la espiritualidad de Margery Kempe entronca con la de otras místicas europeas como Brígida de Suecia, María de Ognies, Isabel de Hungría o Ángela de Foligno, mujeres casadas que rehúsan las celdas y los conventos para desarrollar una vida contemplativa. Las emula cuando ayuna, deja de comer carne, reflexiona sobre el valor literal y simbólico de la virginidad, esboza el ideal de pobreza voluntaria (y sus formas de comportamiento) y participa activamente en la vida urbana a través de la práctica de la caridad (Garí 2001: 70).

## 2. Margery madre y esposa: un cuerpo impuro

Al principio del libro, Margery Kempe tiene unos veinte años y acaba de dar a luz al primero de sus catorce hijos. Su estado de debilidad física le hace creer que está al borde de la muerte y por ello solicita confesión, necesita redimir un pecado grave que no determina, pero que quien lee el texto llega a la conclusión de que es de naturaleza sexual. La actitud del sacerdote le impide hacerlo y Margery Kempe entra en un estado de enajenación mental. Su cuerpo le provoca tal terror, en la creencia de que está poseído por el “enemigo espiritual”, que lo convierte en objeto de violentos ataques, así, por ejemplo, se arranca la piel y se muerde los brazos. Con el propósito de evitar estas agresiones, sus familiares la encierran y la inmovilizan.

En este estado de aislamiento y parálisis, Margery Kempe comienza a tener una serie de visiones en las que Jesucristo se dirige a ella con la intención de infundirle gracia



divina con la que expulsar a ese “enemigo espiritual”. Margery Kempe, que se había caracterizado por su vanidad, su envidia, su orgullo, su interés por lo material, su apego a lo terrenal y su necesidad de ser respetada socialmente, experimenta después de estas visiones lo que denomina una “conversion” espiritual:

[...] these kinds of visions and feelings she had soon after her conversion, when she was all set and fully intending to serve God with all her heart and strength, and had completely left the world, and stayed in church both morning and afternoon, and most specially in the time of Lent, when she with great insistence and much prayer had her husband’s permission to live chaste and clean, and did great bodily penance before she went to Jerusalem. (249)

Una de las consecuencias de esta transformación personal y espiritual es la obsesión de la autora por habitar un cuerpo casto, puro en el sentido de libre del pecado de la lujuria, pero no lo logra hasta dar a luz a su decimocuarto hijo. Es entonces cuando convence a su marido, John Kempe, para que acepte un pacto: acceder a no disfrutar de su derecho marital a cambio de una importante suma de dinero con la que hacer frente a sus muchas deudas. Para asegurarse de que los efectos de este pacto se hacen públicamente visibles, el matrimonio deja de compartir lecho y casa. Asimismo, Margery Kempe le solicita al Obispo de Lincoln “el manto y el anillo” (símbolos de dignidad diferencial) y el permiso para vestir completamente de blanco (69), “símbolo de pureza, particularmente de pureza sexual, y de santidad” (Atkinson 1985: 189). Así vestida (con atuendo más propio de monja que de casada, y por ello objeto de crítica), a sus cuarenta años, inicia una serie de peregrinaciones a Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela entre otros lugares de culto, siguiendo las directrices indicadas por Jesucristo a través de una serie de revelaciones.

La preocupación que la mística muestra por “remodelar” su cuerpo como instrumento de la gracia divina revela que el libro tiene una conexión con el misticismo femenino europeo, del que emana la idea de la autoría femenina fundada en el poder que le confiere la relación directa con la divinidad (Kügeler-Race 2018: 57). En su nueva etapa vital, Margery Kempe tiene por modelo, entre otras santas, a Santa Brígida de Suecia, con la que comparte una serie de características: buena posición social, el estado de casada, relaciones sexuales prolongadas en el tiempo y transformación personal y espiritual que conlleva castidad, servicio a las personas necesitadas, peregrinaje a lugares

santos o la unión mística con Jesucristo que se manifiesta a través de revelaciones (Godman 2002: 119).

El proceso de purificación del cuerpo, como paso previo a purificar el alma, no solo conlleva la abstinencia sexual, sino también la mortificación física continua y violenta, la semi-reclusión en la iglesia, la renuncia a una vida opulenta, y el ayuno o no comer carne para, como señala Romagnoli, “poderse nutrir, purificada [...], del único alimento verdadero, el celestial” (Romagnoli 2006: 55).

Estas prácticas conducentes a expulsar de su cuerpo aquello que considera impuro o pecaminoso, abyecto en términos kristevianos, le permitirá renacer como un sujeto nuevo, digno de gozar una nueva vida, que además es eterna. Esa resurrección “pasa por la muerte del yo (moi). Es una, alquimia que transforma la pulsión de muerte en arranque de vida, de nueva significancia” (Kristeva 2004: 24-25).

### 3. El cuerpo de Margery Kemp como lugar de enunciación divina

Abyección y santidad parecen estar estrechamente ligadas en el libro de Margery Kempe. Así, por ejemplo, Dios le concede, a modo de manifestación del estado de gracia en el que se encuentra, un don: lágrimas de compunción, devoción y compasión. Las lágrimas, como la sangre, el sudor, la orina, el excremento, etc. son fluidos que el cuerpo excreta y que asociamos a lo impuro, a la muerte, a la desintegración del sujeto como tal (Kristeva 1982: 3). Las lágrimas de Margery Kempe, así como los gritos y convulsiones que las acompañan, son evidencias corpóreas de su piedad, pero la convierten en punto focal de atención tanto en las celebraciones religiosas, como en los lugares de peregrinación que transita. Por ejemplo, en Jerusalén, concretamente en el Monte del Calvario:

*She fell down and cried a loud voice, twisting and turning her body amazingly on every side, spreading her arms out wide as if she would have died, and could not keep herself from crying and these physical movements, because of the fire of love that burned so fervently in her soul with pure pity and compassion. (Kempe 1985: 106)*

Estas manifestaciones de piedad corpórea se hacen más singulares después de visitar Jerusalén, donde recibe información detallada del vía crucis de Jesucristo. A partir de esta visita, las lágrimas, los lamentos y las convulsiones de Margery Kempe se alargan e intensifican cada vez que rememora cualquier episodio asociado a la Pasión de Jesucristo, con la particularidad de que no puede controlarlos ni en tiempo, ni en espacio, ni en fuerza porque no es ella quien domina su cuerpo, sino Jesucristo, al que ha aceptado como esposo y, por ende (en la Edad Media), como dueño. Él utiliza el cuerpo de Margery Kempe como instrumento para hacerse visible en el mundo terrenal. En palabras de Sarah Salih, después del matrimonio místico con Jesucristo, el cuerpo de Margery Kempe se convierte en una pantalla que registra los signos de la presencia de Dios [padre o Jesucristo esposo]” (Salih 2004: 173): “You shall cry when I will, and where I will, both loudly and quietly; for I told you, daughter, you are mine and I am yours, and so shall you be without end” (222).

El cuerpo de Margery Kemp, lugar de la enunciación divina, se convierte así en elemento portador de sentido, de finitud y, al mismo tiempo de apertura hacia lo Absoluto (Weil 2006: 10). Es precisamente la corporeidad de ambos: Jesucristo, Dios encarnado hombre, y Margery Kemp, mujer y por tanto cuerpo por excelencia, lo que permite su unión mística: “you may boldly, when you are in bed, take me to you as your wedded husband, [...] you can boldly take in the arms of your soul and kiss my mouth, my head and my feet as sweet as you want” (Kemp 1985: 126).

El cuerpo de Margery Kempe pasa a ser trascendente (McAvoy 2008: 172) cuando se funde con el de Cristo en tanto que participa de la sustancia divina que le permite alcanzar la redención de sus pecados. Señala Caroline Walker Bynum que las místicas medievales ponían especial énfasis en afirmar su redención gracias al vínculo místico con Cristo, al que consideraban “supremely physical because supremely human” (Bynum 1992: 146).

Empleando nuevamente el marco de reflexión de Kristeva, cabría señalar que ese vínculo místico entre Margery Kempe y Jesucristo se vería acrecentado por las lágrimas, los gritos, las convulsiones y los desmayos de la mística por cuanto que refieren un sufrimiento similar al experimentado por Jesucristo durante la pasión (*Imitatio Cristi*). Estos elementos de naturaleza abyecta que permiten a Margery Kempe identificarse con el cuerpo crucificado de Cristo (en Martin 2003: 53), modelo de abyección por

autonomasia en tanto que herido, sangrante y cercano a la muerte, son las vías por las que accede a la perfección cristiana conducente a la vida eterna.

Las lágrimas de Margery Kempe equivaldrían a la sangre de Jesucristo, dado que como indica Elisabeth Robertson, en los textos médicos medievales, los fluidos corporales se consideraban intercambiables (2008: 150). El poder redentor de la sangre de Jesucristo es también el poder redentor de las lágrimas de Margery Kempe. Esto explica que estas, y cuantos elementos las acompañan, sean parte integral y necesaria de su experiencia mística (Godman 2002: 119), tanto es así que cuando no surgen, Margery Kempe colapsa emocionalmente (240). Empleando terminología de Kristeva, Margery Kempe no sería ella sin ser abyecta:

She had these thoughts and these desires with profound tears, sighings, and sobbings, and sometimes with very violent cryings, as God would send them, and sometimes soft and secret tears, without any violence. *She could neither weep loudly* nor quietly except when God would send it to her, for she was sometimes so barren of tears for a day or sometimes half a day, and had such a great pain for the desire she had of them that she would have given the whole world, if it had been hers, for a few tears, or have suffered very great bodily pain to have got them with.

And then, when she was barren in this way, she could find no joy or comfort in food or drink, or chat, but was always glum of face and manner until God would send tears to her again, and then she was happy enough. (Kempe 1985: 240)

Seguiría el ejemplo de María Magdalena, “‘santa patrona de quienes lloran’ y modelo de vida cristiana orientada hacia la penitencia de los pecados” (Rielhe 2014: 256), como anteriormente lo habían hecho, por ejemplo, María de Oignies o Isabel de Hungría.

Señala Karma Lochrie, que las santas y místicas medievales buscan la santidad en gestos de abyección que nos desagradan profundamente porque son gestos que transgreden la barrera que limita el interior/exterior del sujeto (2012: 40). Inspiradas en el sufrimiento de Cristo durante la pasión, realizan prácticas de abyección como penitencia para acceder a un estado de gracia especial, a lo sublime (41). Con este propósito, Margery Kempe llega a besar a leprosos, acompañar a pobres en el día a día o a cuidar enfermos que no pueden controlar la excreción de sus fluidos corporales (su propio marido cuando está a punto de morir). Como instrumento de amor divino y agente solidario que procura atención a los más necesitados, imita nuevamente a María

Magdalena, que encarna a la *mulier fortis* redimida a través de la caridad humana y de la fidelidad a Jesucristo (Yoshikawa 2007: 132).

Margery Kemp, al igual que Jesucristo durante la pasión, es también víctima de la actitud hostil de sus coetáneos que creen que sus llantos, gritos, gestos y acciones de fervor son fruto de la locura, la enfermedad o la hipocresía (Kempe 1985: 242-3). La magnitud de los mismos hace que Margery Kempe salga del anonimato, tradicionalmente vinculado al sexo femenino, y se convierta en una figura pública controvertida, que perturba una identidad, un sistema, un orden simbólico, representado por la jerarquía eclesiástica, las autoridades feudales y el pueblo llano que la consideran un ser peligroso, perverso, abyecto, entendido este término en el sentido kristeviano: “Lo abyecto está emparentado con la perversión. [...]. Lo abyecto es perverso ya que no abandona ni asume una interdicción, una regla o una ley, sino que la desvía, la descamina, la corrompe” (Kristeva 2004: 25).

En efecto, el llanto que inunda el relato de Margery Kempe, que “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” (Garí 2001: 70). Como tantas otras mujeres excepcionales de la época, se encontró “en un límite incierto y peligroso entre santidad y herejía, [...] entre santidad e impostura” (Boesch Gajano 2006: 34).

Como ellas, anómala, extraña y, ciertamente, molesta, su cuerpo fue escrutado y controlado (Romagnoli 2006: 57) por ser considerado un elemento contaminante dentro de un orden simbólico medieval, católico y patriarcal: primero porque puede servir como modelo a otras mujeres que también quieran liberarse del yugo del matrimonio y la maternidad en pos de una autorealización a través de la mística, de ahí que le digan: “Woman, give up this life that you lead, and go and spin, and card wool, as other women do, and do not suffer so much shame and so much unhappiness” (168), en esta línea, Margery Kempe representa un nuevo ideal de feminidad, “a new *mulier religiosa*” (Rielhe 2014: 261); y, segundo, porque compite con la Iglesia Católica en el papel de mediadora entre Dios y la comunidad cristiana y en el de reveladora de las verdades de la vida cristiana (Yoshikawa 2007: 131) que le son transmitidas directamente por Jesucristo. Así,

por ejemplo, en conversación con el Arzobispo de York, representante del poder institucional, afirma incluso de manera desafiante lo siguiente:

Then the Archbishop said to her, “You shall swear that you will not teach people or call them to account in my diocese.’

‘No, sir, I will not swear,’ she said, “for I shall speak of God and rebuke those who swear great oaths wherever I go, until such time that the Pope and the Holy Church have ordained that nobody shall be so bold as to speak of God, for God Almighty does not forbid, sir, that we should speak of him. And also the Gospel mentions that, when the woman had heard our Lord preach, she came before him and said in a loud voice, “Blessed be the womb that bore you, and the teats that gave you suck.” Then our Lord replied to her, “In truth, so are they blessed who hear the word of God and keep it.” And therefore, sir, I think that the Gospel gives me leave to speak of God.’

‘Ah, sir,’ said the clerics, ‘here we know that she has a devil in her, for she speaks of the Gospel.’

A great cleric quickly produced a book and quoted St Paul for his part against her, that no woman should preach. She, answering to this, said, ‘I do not preach sir; I do not go into any pulpit. I use only conversation and good words, and that I will do while I live.’ (Kempe 1985: 164)

Según Blanca Garí, esta desobediencia a la Iglesia se inscribe “en la práctica confesional justificada por una obediencia más alta que se expresa a través de la experiencia interior, del diálogo 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” (Garí 2001: 67), es decir, Margery Kemp solo respeta la autoridad de Cristo, cuya superioridad es absoluta (2001: 68).

Para desautorizarla, para acotar su independencia y apropiarse de su cuerpo, tanto las autoridades eclesiásticas como las feudales la vejan verbalmente, la obligan a realizar penitencia cuidando a pobres y exponiéndola así a inmundicia y enfermedades, le imponen el vestir de negro, la privan de su libertad, la someten a juicios donde se valora su fe, le ponen precio a su cuerpo (cinco chelines<sup>2</sup> según el Arzobispo de York por ser mujer y de edad, o cien libras según el Duque de Bedford por ser, cree él, lolarda), etc.

---

<sup>2</sup> En la Inglaterra medieval, 20 chelines equivalen a una libra.

Ante todos ellos, Margery Kempe defiende su derecho a transmitir las revelaciones que le ha comunicado Jesucristo y a manifestar la devoción y compasión que le tiene a través de su propio cuerpo. Dice soportar la vergüenza, el desprecio y el insulto al que está permanentemente sometida por acción de la gracia divina y porque le anima saber que sirven para remisión de sus pecados (Kempe 1985: 296), garantía de salvación, en la medida en que Jesucristo también los sufrió durante la pasión:

Lord Christ Jesus. I thank you for all health and all wealth, for all riches and all poverty, for sickness and all scorn, for all humiliations and all wrongs, and for all divers tribulations that have befallen or shall befall me as long as I live. Highly I thank you, that you would let me suffer any pain in this world in remission of my sins and increasing of my merit in heaven. (Kempe 1985: 296)

Entre quienes sí entienden y valoran positivamente el comportamiento de Margery Kemp, se encuentra otra mística, la reclusa de la Iglesia de San Julián en Norwich, que la historia conoce por el nombre de Juliana de Norwich (“Dame Julian” en *El Libro de Margery Kempe*). Siguiendo un mandato del Señor, Margery Kempe visita a Juliana con un doble cometido: exponerle las revelaciones de la que ha sido objeto y solicitar opinión en relación a las manifestaciones corporales de su espiritualidad, especialmente el llanto. Juliana de Norwich, en un claro ejemplo de solidaridad femenina, le asegura que no tiene nada de qué preocuparse dado que su llanto es consecuencia de un don divino, el “don de lágrimas”, y le aconseja, asimismo, que persevere en su actitud porque es fruto del particular estado de gracia en el que se encuentra:

Any creature that has these tokens may steadfastly believe that the Holy Ghost dwells in his soul. And much more, when God visits a creature with tears of contrition, devotion or compassion, he may and ought to believe that the Holy Ghost is in his soul. St Paul says that the Holy Ghost asks for us with mourning and weeping unspeakable. [...] do not fear the talk of the world, for the more contempt, shame and reproof that you have in this world, the more is your merit in the sight of God. (Kempe 1985: 78)

Finalmente, Margery Kempe, que encarna, en palabras de Kristeva, las “angustias y delicias del masoquismo” (2004: 13), aprende a reírse de quienes la convierten en objeto de escarnio, para ella “reír es una manera de situar o de desplazar la abyección” (Kristeva 2004: 16).

#### 4. *El libro de Margery Kemp: el verbo que purifica lo abyecto*

Pese a que son pocas las personas que respaldan su proceder al margen de la ortodoxia religiosa, Margery Kempe no cesa en su empeño por rezar, meditar, llorar, peregrinar, ayunar, mediar entre lo natural y lo sobrenatural ni siquiera en la última etapa de su vida, en la que dictaría el libro en el que dejaría constancia de su transición de cuerpo impuro a cuerpo místico (liberado de todo pecado, incluido el deseo sexual) y de su existencia espiritual en un mundo secular. Un libro con un gran potencial catártico que contribuiría, en tanto que relato de santidad, no solo a su salvación, dice Kristeva que “sólo el verbo purifica el abyecto” (2004: 34), sino también a la de sus congéneres cristianos que ensalzarían a Dios a través de sus vivencias.

Gracias a la abyección que la acompaña a lo largo de su vida, desde que experimentara la necesidad de conversión, Margery Kempe logra alcanzar el anhelado estado de santidad, en tanto que consigue superar las limitaciones de la condición humana y ejercer la “mediación espiritual y material entre lo natural y lo sobrenatural” (Gajano 2006: 21) para mostrar los principios de la fe cristiana. Llegará a ocupar un lugar en el cielo, en el “Libro de la Vida” (Kempe 1985: 55), de la Vida Eterna, así se lo indica la Virgen María en una de sus visiones: “the Mother of Mercy appeared to her and said, ‘Ah, daughter –blessed may you be– your seat is made ready in heaven before my son’s knee, and whom you wish to have with you’” (Kempe 1985: 55).

La autora muestra, de este modo, que una mujer puede gozar del favor divino trascendiendo los estereotipos femeninos de domesticidad, servilismo, humildad e inocencia propios de la Inglaterra de la Baja Edad Media e ignorando determinados preceptos de la ortodoxia católica que rigen en ella.

#### 5. Referencias Bibliográficas

- Atkinson, Clarissa W. 1985. *Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Bynum, Caroline Walker. 1992. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books.



- Boesch Gajano, Sofía. 2006. “La mujer en la historia de la santidad entre la Antigüedad y el Medievo”. *El dulce canto del corazón: Mujeres místicas, desde Hildegarda a Simone Weil*. Ed. María Chiaia. Madrid: Narcea. 21-38.
- Garí, Blanca. 2001. “Las amargas lágrimas de Margery Kempe”. *DUODA Revista de Estudios Feministas*, nº 20 (2001): 51-79.
- Godman, Anthony. 2002. *Margery Kempe: And Her World*. London, New York: Routledge.
- Kempe, Margery, 1985. *The Book of Margery Kemp*. Trans. Barry Windeatt. Harmondsworth: Penguin.
- Kristeva, Julia. 1982. “Motherhood according to Giovanni Bellini”. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Art and Literature*. Ed. Leon S. Roudiez. Oxford: Basil Blackwell. 237-270.
- Kristeva, Julia. 2004 [1980]. *Los poderes de la perversión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Krug, Rebecca. 2002. *Reading Families: Women’s literate practice in Late Medieval England*.
- Kügeler-Race, Simone. 2018. “Carnal Manifestations of Divine Love in the Mystical Writings of Elsbeth of Oye, Mechthild of Magdeburg and Margery Kempe” *Neophilologus*, nº 102 (2018): 39-58.
- Lochrie, Karma. 2012. *Margery Kempe and Translations of the Flesh*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- McAvoy, Liz Herbert. 2008. “‘For we be double of God’s making’: Writing, Gender and the Body in Julian of Norwich”. *A Companion to Julian of Norwich*. Ed. Liz Herbert McAvoy. Cambridge: D.S. Brewer. 166-180.
- Riehle, Wolfgang. 2014. *The Secret Within: Hermits, Recluses, and Spiritual Outsiders in Medieval England*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Robertson, Elizabeth. 2008. “Julian of Norwich’s ‘Modernist Style’ and the Creation of Audience”. *A Companion to Julian of Norwich*. Ed. Liz Herbert McAvoy. Cambridge: D.S. Brewer. 139-154.
- Romagnoli, Alessandra Bartolomei. 2006. “El tema del cuerpo en la mística femenina medieval.” *El dulce canto del corazón: Mujeres místicas, desde Hildegarda a Simone Weil*. Ed. María Chiaia. Madrid: Narcea. 39-66.
- Salih, Sarah. 2004. “Margery’s Bodies: Piety, Work and Penance”. *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Eds. John Arnold and Katherine J. Lewis. Cambridge: D. S. Brewer. 161-176.

Yoshikawa, Naoë Kukita. 2007. *Margery Kempe's Meditations: The Context of Medieval Devotional Literatures, Liturgy and Iconography*. Cardiff: University of Wales Press.