



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN HISTORIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

EMERGENCIAS DE INDIVIDUALIDAD Y MARCAS DE INDIVIDUACIÓN  
DURANTE LA BAJA EDAD MEDIA A TRAVÉS DE LA REFLEXIÓN DEL “YO”:  
GUILLAUME DE MACHAUT, CHRISTINE DE PIZAN Y MARGERY KEMPE (1361-  
1440)

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:

MAESTRA EN HISTORIA

PRESENTA:

KAREN IVONNE JIMÉNEZ ARREOLA

ASESOR: DR. MARTÍN F. RÍOS SALOMA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS  
CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“La gente siempre deja huellas. Ninguna persona está exenta de una sombra”.

Henning Mankell, *El hombre inquieto*, (2009)

“No hay una oposición necesaria entre el universalismo y la diferencia, la biología y la historia, la naturaleza y la cultura, la razón y la emoción, un yo estable y uno descentrado, una psicología atemporal y una historia cronológicamente arraigada o, para el caso, agencia individual y construcción social”.

Lynn Hunt, *The self and its history*, (2014)

## AGRADECIMIENTOS

El resultado de esta investigación no hubiese sido posible sin el valioso apoyo que he recibido de parte de mi familia, amigos, amigas y colegas.

En principio quiero agradecer a Roxana y Arturo, mi madre y padre, por su invaluable amor y apoyo, por motivarme siempre con su ejemplo y por haberme enseñado la importancia de la disciplina, el compromiso, la curiosidad y la perseverancia. También quiero agradecer a Brenda y Miriam, mis amadas hermanas, quienes son una constante inspiración y motivación. Lo he dicho anteriormente y lo diré siempre, la vida sin ellas no sería igual. Asimismo, quiero agradecer a Juan Carlos Serrano, colega y pareja, quien me ha hecho crecer académica y personalmente. Gracias por enseñarme a ver la vida desde otra perspectiva, a ti mi más sincera admiración y amor.

Por otra parte, agradezco a mi tutor el Dr. Martín F. Ríos Saloma, por todas sus enseñanzas y su invaluable guía para concluir este trabajo de la mejor manera. Al Dr. Diego C. Améndolla Spínola, maestro y amigo desde hace ya varios años, quien siempre me ha brindado apoyo y de quien he aprendido tanto del medievalismo. A la Dra. María Teresa Miaja de la Peña, por su detallada y especializada lectura que enriqueció mi trabajo de sobremanera. Al Dr. Antonio Rubial García, por sus valiosas y puntuales correcciones que le proporcionaron mayor profundidad histórica a mi investigación. A la Dra. Laurette Godinas, por sus apreciables observaciones que me permitieron reflexionar sobre mi tema de investigación y que brindaron mayor coherencia y exactitud conceptual al trabajo.

Junto con ellos, al Dr. Gibrán Bautista y Lugo, quien guio y problematizó mi trabajo a lo largo de estos dos años, aportando ideas sugerentes y dudas metódicas que mejoraron la investigación. Gracias por enseñarme a “vivir en el caos”. A mis compañeros y compañeras de la maestría, quienes con sus atentos y atinados comentarios enriquecieron ampliamente mi trabajo. En especial a Rebe y Fran, por su compañía a distancia, su importantísimo apoyo, las interesantes pláticas y el intercambio académico de los cuáles he aprendido tanto.

Asimismo, quiero agradecer a mis tías, Ale, Teté y Luisa. Quienes desde mi niñez me enamoraron de las letras y de las historias. En especial, te agradezco Luisa, donde quiera que estés, pues sin tu inmenso cariño e inagotables enseñanzas, no sería la investigadora que ahora soy.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	5
Problema de investigación.....	5
Estado de la cuestión.....	8
Pregunta rectora de la investigación y objetivos.....	19
Hipótesis.....	20
Fuentes.....	21
Metodología.....	22
Estructura.....	25
<b>I. Individualización sincrónica: el “yo” frente a los “otros”</b> .....	28
I.1 Individuo y el cuerpo social.....	40
I.2 Las experiencias y la voz autoral.....	55
I.3 La singularidad a través de las letras: el “yo” textual.....	65
Conclusiones al capítulo I.....	72
<b>II. Individualización diacrónica: el “yo” constante frente al “yo” cambiante</b> .....	76
II.1 La ruptura y el sentido de uno mismo.....	77
II.2 La voluntad divina y la elección personal.....	85
II. 3: El viaje salvífico y el viaje onírico.....	100
Conclusiones al capítulo II.....	113
<b>III. Individualización a partir del entorno: el “yo” en el mundo</b> .....	116
III. 1: La interiorización de la fe: teología moral y penitencia confesional.....	118
III.2 El espacio urbano y sus fronteras.....	128
III. 3 La construcción narrativa del “yo-aquí” bajomedieval: escisión entre un “yo-narrador” y un “yo-narrado”.....	146
Conclusiones al capítulo III.....	155
<b>Conclusiones</b> .....	159
<b>Bibliografía</b> .....	168

## INTRODUCCIÓN

### Problema de investigación

La presente investigación surge a partir de una pregunta que ha acompañado a la humanidad históricamente –aunque ciertamente no con el mismo significado, interés y respuesta–, a saber: ¿Quién soy yo?<sup>1</sup> A tal cuestionamiento se ha buscado responder desde distintas disciplinas y perspectivas.<sup>2</sup> Dentro del ámbito de la disciplina histórica, se ha puesto como objetivo descifrar el “descubrimiento del individuo”, las características de la individualidad en determinados momentos históricos, la individualización de la conciencia, entre otras cuestiones.<sup>3</sup> Puede decirse que esta interrogante no es una novedad, sino un problema histórico que sigue en la necesidad de ser explicado, y que las renovaciones a esta pregunta responden a las diversas demandas del presente.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> El interés por la pregunta sobre el porqué de uno mismo y el papel de la individualidad e identidad personal ha estado presente, al menos, desde el pensamiento socrático y la reflexión en torno a la inscripción délfica: γνῶθι σεαυτόν. Transliterado *Gnothi seautón*, es decir, “Conócete a ti mismo”. Al respecto Andrea Díaz menciona que: “Ahora, siempre el conocimiento de sí mismo, tanto en Jenofonte como en Platón, se vincula con el ‘autoexamen’”. Vid. Andrea Díaz Genis, “Conocimiento de sí”, *Diccionario iberoamericano de filosofía de la educación*, disponible en <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=C&id=41>. (Consultado el 1 de marzo de 2020). Por otro lado, en el libro X de sus *Confesiones*, San Agustín también enunciaba esta preocupación, relacionando la búsqueda del conocimiento de uno mismo con un carácter auto examinativo: “Grande es el poder de la memoria, una cuestión temerosa, Dios mío, una multiplicidad profunda e infinita; y ésta es el alma, y esto soy yo mismo. ¿Qué soy yo entonces, Dios mío?” / “*Magna vis est memoriae, nescio quod horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. quid ergo sum, deus meus? quae natura sum?*”. En adelante todas las traducciones serán mías salvo se indique lo contrario. Vid. San Agustín, “Liber X”, en *The Confessions of Augustine: An Electronic Edition*, James J. O’Donnell (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1992, versión en línea en HTML 1999 por Anne Mahoney, disponible en <http://faculty.georgetown.edu/jod/conf/>. (Consultado el 1 de marzo de 2020). La pregunta continuó siendo una preocupación durante el Medioevo para pensadores como Tomás de Aquino, Alberto el Grande, Alain de Lille, Abelardo, Juan Escoto, entre otros. Al respecto, vid. Jan A. Aertsen y Andreas Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlín, Walter de Gruyter, 1996, 879 p.; y Jari Kaukua y Tomas Ekenberg (eds.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern philosophy*, Cham, Ed. Springer, 2016, 295 p. Cabe mencionar que, durante la Modernidad y la época Contemporánea, siguió siendo de interés el problema sobre la individualidad y la identidad personal. Al respecto vid John Webber, *The eloquent ‘I’: style and self in seventeenth-century prose*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1968, 310 p.; Paul Oppenheimer, *The birth of the modern mind: self, consciousness and the invention the sonnet*, Oxford, Oxford University Press, 224 p.; Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós, 2015, 152 p. Asimismo, se recomienda revisar las obras de autores como Sigmund Freud, Charles Taylor y René Girard.

<sup>2</sup> Como la filosofía, que ha intentado comprender al “ser” y su lugar en el mundo (*dasein*) desde distintas corrientes; la historia, que ha historiado dicho fenómeno a través, principalmente, de las obras artísticas y los discursos autobiográficos; la psicología, especialmente a partir del psicoanálisis y la psicología social, con énfasis en la labor de la memoria y la narración; la crítica literaria y la filología mediante el estudio del “yo textual”; la biología, sobre todo basada en estudios de genética y del cuerpo; etc.

<sup>3</sup> Véase la discusión historiográfica en el apartado del Estado de la Cuestión.

<sup>4</sup> Como mencionaba Benedetto Croce: “La necesidad práctica, que se encuentra en el fondo de cada juicio histórico, le da a cada historia el carácter de 'historia contemporánea', porque, para aquellos eventos que

Es así, que con la presente investigación pretendo aproximarme a ciertos procesos de individualización para comprender ¿qué elementos caracterizaron la construcción narrativa de individualidad en la Baja Edad Media?, ¿cómo y por qué se conformó dicha reflexión del “yo” a través de la narración? Considero que las explicaciones a dicho cuestionamiento puedan a su vez proponer posibles alternativas para comprender como construimos nuestra individualidad y, tal vez ello, proporcione ciertas directrices sobre la cuestión en torno a la mejoría de la convivencia entre individuos.<sup>5</sup> Con esto no quiero decir que la historia es cíclica, ni que hay un evidente paralelismo entre una sociedad y otra; sin embargo, el hecho de que los seres humanos tengamos historia compartida a través de tradiciones tanto narrativas –orales y escritas– como prácticas –acciones y modos de ser–; me permite aproximarme históricamente a diversos problemas que, aún hoy en día, tienen repercusión. El caso específico que aquí se refiere es aquél sobre la cuestión y emergencia de la individualidad y su construcción o configuración histórica a través de la escritura.

En ese sentido, el fin principal de esta investigación recae en analizar y explicar las distintas marcas de individuación e individualización en tres textos bajomedievales,<sup>6</sup> los cuales contienen en sus narraciones momentos y elementos del recorrido vital de los autores. Estos escritos permiten advertir una diferenciación, emprendida por los escritores, de sí mismos frente a otros, así como una construcción narrativa de su individualidad.<sup>7</sup> La autoría de las obras que serán analizadas en la presente investigación corresponden a: el poeta, músico y canónigo de Reims, Guillaume de Machaut; la escritora de la corte Valois, Christine

---

aparecen cronológicamente remotos y extremadamente lejanos, en realidad, la historia siempre se refirió a la necesidad y la situación actual, en la que esos hechos propagan sus vibraciones”. / *“Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di ‘storia contemporanea’, perché, per remoti e remotissimi che sembrino cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni”*. Vid. Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, p. 5.

<sup>5</sup> Pienso que la violencia que se vive actualmente es producto, entre otras cosas, de la inexistencia de empatía; es decir, una falta de comprensión del otro o la otra; que se da, al mismo tiempo, debido a una incompreensión intrínseca de uno/a mismo/a. Considero necesario un replanteamiento de nuestra identidad personal, como individuos, y posteriormente como género, clase social, y/o grupo cultural; a partir de una reconstrucción de la individualidad. Pero para ello, es sustancial comprender los procesos históricos de individualización e individuación.

<sup>6</sup> Sobre los conceptos de marcas de individuación e individualización se ahonda en el apartado correspondiente a la metodología de la investigación. Por otro lado, el debate historiográfico en torno a la cuestión de la “autobiografía” en el Medioevo se analiza en el apartado referente al estado de la cuestión.

<sup>7</sup> La construcción narrativa de la individualidad será parte sustantiva de la metodología de investigación. Al respecto se explicará en el apartado correspondiente.

de Pizan; y la devota inglesa proveniente de Bishop's Lynn (hoy King's Lynn), Margery Kempe.<sup>8</sup> Se han elegido estos tres autores debido a que sus obras abarcan los últimos años de la Baja Edad Media, así como vitales lugares de actividad política e intelectual durante dicho periodo, los cuales fueron el reino de Francia y el reino de Inglaterra. Si bien los tres textos tienen diferencias importantes en lengua, estilo y contenido, comparten un esquema cristiano-espiritual-moral y diversas herramientas sociales y literarias para poder poner por escrito sus narraciones.

Es necesario mencionar que durante la Baja Edad Media la comunidad medieval atravesó un proceso de textualización, secularización y vernaculización,<sup>9</sup> lo cual a su vez favoreció que ciertas personas aumentaran su actividad literaria y política, al permitir el acceso de las lenguas vernáculas al estatuto de lenguas de cultura.<sup>10</sup> En este sentido, literatos, poetas, y burgueses dedicaron con mayor aplomo sus letras a la vida política y sus vidas a las letras. Igualmente, se desarrollaron dentro de la esfera cortesana y aristocrática actuando no sólo como escritores, sino también como consejeros y/o mensajeros. Por otro lado, escribieron diversas obras narrativas, entre ellas algunas que pueden ser descritas como “autobiografías” o escritos sobre sí mismos;<sup>11</sup> con ello, no sólo brindaron sus lecciones y

---

<sup>8</sup> Los títulos de los mencionados textos, los cuales constituyen el *corpus documental* principal son los siguientes: *Le Livre du Voir Dit* (1361-1365) de Guillaume de Machaut, *L'Advison Christine* (1405) de Christine de Pizan, y *The book of Margery Kempe* (1440) de autoría homónima.

<sup>9</sup> Sobre la textualización de la sociedad bajomedieval y sobre la relación entre texto y poder *vid.* Brian Stock, “History, literature, and medieval textuality”, en *Yale French Studies*, No. 70, 1986, pp. 7-17; y Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983, 616 p. En dicho artículo, Stock menciona lo siguiente: “Los textos adquirieron gradualmente la capacidad de conformar la propia experiencia, y de operar como intermediarios entre las ideas oralmente transmitidas y el cambio social”. / “Texts gradually acquired the capacity to shape experience itself, and to operate as intermediaries between orally transmitted ideas and social change”. Por otro lado, señala que: “Así como la transición de la tradición oral a la escrita como un todo, el cambio en la mentalidad cambió el criterio de la creencia de la comunidad al individuo. Pues [...] era él quien leía, consideraba y juzgaba al texto probatorio”. / “Like the transition from oral to written tradition as a whole, the change in mentality shifted the criteria of belief from the community to the individual. For [...] it was he who read, considered, and judged the probative text”.

<sup>10</sup> Con “estas personas” se hace referencia a los escritores de corte, los universitarios cortesanos, y los burgueses *literati*; los cuales tienen en común el haberse desarrollado dentro de una urbe, haber estado relacionados con el círculo de universitarios, y haber desarrollado una voz poética y política. Al respecto de la urbe como centro de desarrollo intelectual *vid.* Emilio Mitre, *Ciudades medievales europeas. Entre lo real y lo ideal*, Madrid, Ed. Cátedra, 2013, 347 p. Sobre el carácter político que confirieron diversos poetas bajomedievales a sus textos *vid.* Joel Blanchard, “Vox poética, vox política: The poet's entry into the Political Arena in the Fifteenth Century”, en Blumenfeld-Kosinski, Renate y Kevin Brownlee, *The Selected Writings of Christine de Pizan*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 1996, pp. 362-371.

<sup>11</sup> Sin perder de vista que los textos “autobiográficos” medievales no fueron como aquellos autorretratos escritos que se produjeron en la Modernidad; ya que los primeros no buscaban una originalidad excepcional ni pudieron



enseñanzas, sino también relataron sus distintos procesos vitales a manera de una peregrinación en búsqueda de la Salvación; configurando con ello, propongo, su individualidad.

Este tema ha sido polémicamente discutido puesto que la emergencia del individuo se ha señalado, principalmente, como un acontecimiento surgido a partir del pensamiento clásico socrático, que encontró su recuperación, desarrollo y auge en la Modernidad.<sup>12</sup> Con esta investigación busco atender dicho debate histórico, ya que considero que el ser humano se ha caracterizado por su capacidad de reflexión en torno a su realidad y a sí mismo, y que ello no estuvo ausente durante el Medioevo. El enfocarse en los procesos de individualización de la Baja Edad Media aporta mayor amplitud y profundidad a la comprensión de dicha problemática histórica; pues durante el periodo bajomedieval determinadas personas contaron con diversas herramientas y condiciones que viabilizaron ciertos procesos de individualización; los cuales, en gran medida, se debieron a la teología moral, la confesión sacramental, la labor de los frailes urbanos, la textualización de la sociedad y la laicización de los saberes y espacios de poder, entre otras cosas.<sup>13</sup> Empero, esto no necesariamente habla ya de una conciencia individualista, y sería un error afirmar que el individuo moderno piensa y se piensa igual que el individuo medieval. Por ello, la importancia de este análisis histórico recae en la necesidad de esclarecer las características de la individualidad durante el período bajomedieval mediante el estudio de los textos anteriormente mencionados.

### **Estado de la cuestión**

I. El problema de la individualidad en relación con la “autobiografía” en la Baja Edad Media: el caso de *Le Livre du Voir Dit* (1361-1365), *L'Advision Christine* (1405), y *The book of Margery Kempe* (1440).

---

desligar enteramente las decisiones individuales del plan divino o del destino universal y comunal de la cristiandad. Como se mencionó en la nota seis, este tema se discute con mayor amplitud y profundidad en el apartado correspondiente al estado de la cuestión.

<sup>12</sup> Jacob Burckhardt asoció el surgimiento del individuo con el Renacimiento mientras que Johan Huizinga lo hizo con el Humanismo. Cfr. Jakob Burchhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia: un ensayo*, Madrid, Akal, 1992, p. 480; Johan, Huizinga, *El Otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 2001, 432 p.

<sup>13</sup> Cada uno de estos temas serán abordados en el apartado que compone el estado de la cuestión, puesto que dichos procesos han sido estudiados en su relación con el surgimiento del individuo a partir del siglo XII.

Como se mencionó previamente, el debate contemporáneo en torno a la emergencia del individuo en el Medioevo ya ha sido discutido;<sup>14</sup> aunque, hasta el momento y subsecuente a una revisión de bibliografía occidental, no he podido encontrar algún estudio que reúna a Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, o que busque profundizar el análisis en torno a la construcción narrativa de la individualidad y las emergencias del “yo”. No obstante, los tres autores bajomedievales han sido reconocidos por literatos e historiadores como personajes que escribieron textos sobre sí mismos, aunque no sin ciertas oposiciones.<sup>15</sup>

Asimismo, hay una obra colectiva intitulada *Romance and Rhetoric: Essays in Honour of Dhira B. Mahoney* publicado en 2010 que reúne entre sus apartados a los tres

---

<sup>14</sup> Este tema ha sido central en la investigación que realicé para obtener el grado de licenciada en Historia. Vid. Karen Ivonne Jiménez Arreola, “La pluma y la tinta como escudo y espada. Christine de Pizan y la construcción de un espacio de participación dentro de la aristocracia francesa, 1399 – 1430”, tesis de licenciatura dirigida por el Dr. Diego C. Améndolla Spínola, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2018, 166 p.

<sup>15</sup> Por ejemplo, a pesar de que el académico A. C. Spearing rechaza la posibilidad de hablar de “autobiografía” en la Edad Media; como se verá más adelante en el cuerpo de esta investigación, reconoce un grado de proximidad importante entre los textos de Guillaume de Machaut con lo autobiográfico. Al respecto menciona que la obra de Machaut podría constituir “talvez, incluso, parte de una etapa temprana, muy temprana, en vías de algo más parecido a la autobiografía”. / “perhaps it is even an early stage, a very early stage, on the way to something more like autobiography Vid. Anthony C. Spearing, *Medieval Autographies. The “I” of the text*, París, University of Paris Press, 2012, p. 43. Y sobre Margery Kempe indica que “en cierto modo [*The Book of Margery Kempe*] tiene menos en común con la autobiografía que con otras *vitae* de mujeres santas escritas por clérigos medievales, como aquella de Mary of Oignes por Jacques Vitry, de Christina Mirabilis por Thomas de Cantimpré, y Dorothea de Schönau por John Marienwerder”. Vid. *Ibid.*, p. 38. “In some ways it [*The book of Margery Kempe*] has less in common with autobiography than with other vitae of holy women written by medieval clerics, such as those of Mary of Oignes by Jacques Vitry, of Christina Mirabilis by Thomas de Cantimpré, and Dorothea of Schönau by John Marienwerder”. Por su parte, Cheryl Glenn, denomina el texto como una “autobiografía espiritual”, ya que “ella [Margery] dictó a los escribas (el primero cerca de 1431 y el otro en 1436) una autobiografía que relataba las pruebas y triunfos de su peregrinaje en el mundo y de su espíritu”. Vid. Cheryl Glenn, “Author, Audience, and Autobiography: Rhetorical Technique in the Book of Margery Kempe”, en *College English*, Vol. 54, No. 5, 1992, p. 540. “she dictated to scribes (to one about 1431 and to the other in 1436) an autobiography that recounted the trials and triumphs of her pilgrimage in the world and of the spirit”. En cuanto al caso de Christine de Pizan y su obra, Didier Lechat ha manifestado que “como narradora [Christine], en el umbral del sueño que comienza, se muestra a sí misma con dos facetas aparentemente antitéticas de su futuro: sufre el mismo destino que cualquier otro ser humano, pero emerge de esta experiencia en la forma de un individuo único, cuyas particularidades son completamente diferentes de las que posee cualquier otra persona. Su identidad femenina y su gusto por el conocimiento son las características de su personalidad que más tarde Christine propone [...]”. / “La narratrice, au seuil du songe qu'elle commence, se montre sensible a deux facettes apparemment antithétiques de son devenir: elle subit le même sort que tout autre être humain, mais elle ressort de cette expérience sous la forme d'un individu unique, dont les particularités sont entièrement différentes de celles que possède n'importe quelle autre personne. Son identité féminine et son goût pour la connaissance sont les caractéristiques de sa personnalité que Christine met le plus en avant, [...]”. Vid. Didier Lechat, “Histoire collective et histoire individuelle dans L'Advision Cristine”, en Dominique Iogna-Prat y Brigitte Miriam Bedos-Rezak (eds.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier, 2005, 224 p.

autores bajomedievales antes mencionados.<sup>16</sup> Este estudio contiene varios análisis interdisciplinarios sobre diversos textos de “escritores de corte” de la Baja Edad Media.<sup>17</sup> Son dos capítulos los que me interesan, el primero escrito por Elizabeth Archibald: “‘Sisters under the Skin’: Margery Kempe and Christine de Pizan”; y el segundo redactado por Phyllis R. Brown: “Rhetoric and Reception: Guillaume de Machaut’s ‘*Je Maudi*’”. En su capítulo, Archibald se encarga de señalar las diferencias y similitudes, tanto en Margery Kempe como en Christine de Pizan. Las similitudes más prominentes consisten en: 1) la serie de dificultades que ambas autoras tuvieron que superar para poder, en tanto que mujeres, escribir y hacer valer como dignos sus saberes; y 2) que el haber “[...] disfrutado hablar acerca de sí mismas y de su identidad como mujeres escritoras fue crucial para sus escritos didácticos”.<sup>18</sup> Ambas autoras bajomedievales mostraron su capacidad de dar consejo a lo largo de sus textos.

Por su parte, Brown concluye en su estudio que Guillaume de Machaut creó “conciencia de la importancia de luchar por la grandeza a pesar de ser consciente de todas las dificultades y posibilidades de caer en la estupidez”.<sup>19</sup> Dicha lucha personal y literaria también puede encontrar parecido con la actividad de Kempe y Pizan. Si los mencionados autores lograron constituir una identidad personal literaria a través de un proceso de individualización fue, en parte, gracias a las distintas pugnas –personales, literarias, sociales y políticas– que tuvieron que llevar a cabo. En este orden de ideas, es preciso indicar que este libro colectivo muestra ya una justificación para poder comparar a los mencionados autores bajomedievales, a saber: pertenecieron a un universo literario y espiritual similar, utilizaron

---

<sup>16</sup> Georgina Donavin y Anita Obermeier (eds.), *Romance and Rhetoric: Essays in Honour of Dhira B. Mahoney*, Turnhout, Brepols, 2010, 289 p.

<sup>17</sup> En el original *courtly authors*, se refiere a los cortesanos que mediante el mecenazgo de condes, duques, obispos, príncipes, princesas, reyes y reinas, lograron subsistir por medio de sus escritos. Este rasgo lo compartieron tanto Christine de Pizan como Guillaume de Machaut. Por su parte, Margery Kempe fue ella misma una propietaria y burguesa que pudo en su mayoría solventar sus viajes y la elaboración de su libro; no sin el apoyo de diversos personajes pertenecientes, sobre todo, al orden eclesiástico.

<sup>18</sup> Elizabeth Archibald, “‘Sisters under the Skin’: Margery Kempe and Christine de Pizan”; en Georgina Donavin y Anita Obermeier (eds.), *Romance and Rhetoric: Essays in Honour of Dhira B. Mahoney*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 107. “[...] enjoyed talking about themselves, and their identity as women writers is crucial to their didactic writing”.

<sup>19</sup> Phyllis R. Brown, “Rhetoric and Reception: Guillaume de Machaut’s ‘*Je Maudi*’”, en Georgina Donavin y Anita Obermeier (eds.), *Romance and Rhetoric...*, p. 147. “raises awareness of the importance of striving for greatness despite being aware of all the difficulties and opportunities for foolishness”.

la escritura como herramienta de expresión narrativa para hablar sobre sí mismos y dejar huella de *sus* luchas y experiencias, de *su* paso por el mundo.

## II. Construcción narrativa del “yo” en la Baja Edad Media: ¿una conciencia de individualidad o una individuación exclusivamente referencial?

Entre los autores más destacados que han estudiado el tema del individuo medieval de manera más general se encuentran los medievalistas Dominique Iogna-Prat y Brigitte Miriam Bedos-Rezak, quienes han argumentado –a partir de un análisis semiótico del discurso, así como arqueológico y antropológico de la sociedad y la religión– que se puede hablar de individualidad en la Edad Media a través de distintas marcas de individuación –nombre, autoría, sellos, firma– y de un proceso de individualización, el cual consiste en una reflexión introspectiva y narrativa sobre uno mismo y que tuvo especial influencia de la consolidación de la religión cristiana frente al anatema y la herejía.<sup>20</sup> Dicha obra colectiva, publicada en 2005, constituye un gran aporte al debate historiográfico en cuestión, sobre todo en temas metodológicos, ya que al utilizar las marcas de individuación e individualización como categorías de análisis se ha podido concretizar e historizar el proceso de configuración de la individualidad, conjuntando el contenido y la materialidad de las fuentes históricas.

Al respecto, ya desde 1981 la medievalista Linda Georgianna recuperaba el vínculo entre la racionalización personal de la religión cristiana y las emergencias de individualidad, pues en su estudio intitulado *The Solitary Self: Individuality in the ‘Ancrene Wisse’* –análisis de la vida en soledad de tres jóvenes anacoretas femeninas del siglo XIII– mostró que el sacramento de la confesión y la vida espiritual promovió la introyección del “yo”, ya que favoreció un ejercicio individual, aislado, personal y reflexivo de las propias acciones y pensamientos; es decir, se trataba de una autoexploración del alma y la mente. Lo que se complejizaría con las prácticas místicas que suponen una “anulación del yo” para el asentamiento de la Divinidad en el alma. Considero que no se trataría de una anulación, sino

---

<sup>20</sup> Dominique Iogna-Prat y Brigitte Miriam Bedos-Rezak, *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier, 2005, 384 p. Los autores se posicionan en favor de la existencia del individuo en el Medioevo, señalan que no sólo se distinguió al individuo por medio del anatema (el expulsado), sino también en las características de diferenciación tales como las marcas de individuación como el nombre, la firma, la heráldica, etc.; así como mediante el proceso de individualización a través del discurso escrito y visual caracterizado por la autorreflexión sobre uno mismo. Estos elementos serán centrales para esta investigación por lo que se retomarán en el apartado correspondiente a la metodología.

de un diálogo y por tanto, de una “individualidad acompañada”, cuestión que se desarrollará en las siguientes páginas.

Por otro lado, la autora vincula esta espiritualidad con el desarrollo de la teología moral, pues para cada acto era uno mismo quien lo juzgaba como bueno o malo.<sup>21</sup> Por su parte, en 1990, Jeremy Tambling, en su libro *Confession: Sexuality, Sin, the Subject*,<sup>22</sup> también asimiló la narrativa de la confesión como un ejercicio de introspección, pues, desde su perspectiva, se trataba de mirar hacia dentro mediante un examen de autorreflexión con el fin de amonestarse a uno mismo por los pecados cometidos. En su obra analiza las *Confesiones* de San Agustín como un texto atravesado por una cavilación en torno a la búsqueda del conocimiento de la individualidad del propio autor en relación con la divinidad a través de un ejercicio penitencial. De igual manera, sugirió que Agustín de Hipona utilizó el lenguaje, sus palabras y su libro, para presentar su ser, propio e interno, no sólo a Dios, sino también a otros hombres, quienes no podían de otra forma conocer lo que había en su espíritu.

Como se puede notar, entran en discusión la cuestión de la espiritualidad y la individualidad. Sin embargo, hay otros problemas que también han estado presentes en el debate historiográfico en torno a la construcción histórica del individuo, a saber: el tema de la autoría, la narración en primera persona y la originalidad. Se vuelve primordial, entonces, discernir tanto la lógica formal de los textos como sus características semióticas y su estructura discursiva. En este sentido, algunos medievalistas han propuesto que dicho problema histórico debe comenzar por diferenciar los discursos biográficos de aquellos autobiográficos, así como lo que pueda haber en medio de ambos. Al respecto, el historiador Jaume Aurell llama a estos textos autobiográficos, ya que considera que el peso del “yo” textual es substancial.<sup>23</sup> En oposición, la académica mexicana María del Carmen Vera López

---

<sup>21</sup> Linda Georgianna, *The Solitary Self: Individuality in the 'Ancrene Wisse'*, Londres, Harvard University Press, 1981, 169 p.

<sup>22</sup> Jeremy Tambling, *Confession: Sexuality, Sin, the Subject*, Manchester, Manchester University Press, 1990, 215 p.

<sup>23</sup> El académico y medievalista Jaume Aurell se ha caracterizado por estudiar los distintos géneros literarios producidos en el periodo medieval, entre los cuales destacan las hagiografías, las gestas, las *vitae*, etc. También se ha concentrado en estudiar los textos medievales con rasgos autobiográficos. Al respecto *vid.* Jaume Aurell, *Authoring the Past: History, Autobiography, and Politics in Medieval Catalonia*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, 328 p.; Jaume Aurell, "Rethinking Historical Genres in the Twenty-First Century", en *Rethinking History*, vol. 19, no. 2, 2015, pp. 145-157.

indica, en su tesis de maestría de 2014, que no se puede hablar de autobiografía en el periodo medieval pues esto sería anacrónico, en su lugar, se trata de *self writing* (escribir sobre sí mismo), pues algunos textos medievales cuentan con narraciones sobre la experiencia vital de los autores, así como reflexiones del yo.<sup>24</sup> También menciona que dichos escritos bajomedievales “involucran cierta apropiación del discurso ajeno para incorporarlo al propio, por tanto, imbrica la reflexión personal acotada por los patrones sociales colectivos y sobre un aspecto de la vida solamente”.<sup>25</sup> Cabe mencionar que el hecho de negar el género autobiográfico no significa, para Vera López, rechazar la individualidad en el pensamiento y los discursos medievales, los cuales, a través de una narrativa confesional posibilitaron ciertos procesos de individualización. En este sentido, arguye que la individualidad fue, esencialmente, un efecto de la confesión sacramental –en concordancia con las propuestas de Iogna-Prat, Bedos-Rezak, Georgianna y Tambling–, quienes, como ya se mencionó, atribuyen especial injerencia a la espiritualidad de la época en el proceso de individuación e individualización.

Parcialmente próximo a la tesis de Vera López se posiciona Jay Rubenstein, quien sugiere, en un artículo publicado en 2015, que los escritores medievales no produjeron autobiografías en el sentido de que no hablaron sobre su persona como un sujeto único o inusual; sino que más bien produjeron *vitas* siguiendo modelos establecidos.<sup>26</sup> Digo parcialmente, porque el autor rechaza, a diferencia de Vera López, que existiera un proceso de individualización en las narraciones biográficas medievales –las cuales, sin embargo, afirma que se acrecentaron alrededor del siglo XII–, pues a pesar de haber cierta reflexión en torno al yo, no era extraordinariamente perceptible la relación entre originalidad e

---

<sup>24</sup> María C. Vera López, *Escribir la propia vida: memoria, confesión y autobiografía en dos textos medievales*, tesis de maestría dirigida por Marjorie E. Ratcliffe, University of Western Ontario, 2014, p. 84. La autora señala que la escritura retrospectiva también caracteriza el *Self Writing*; y menciona que el género literario de la autobiografía no pertenece al periodo medieval, puesto que éste involucra “las nociones de individualidad y personalidad”, que son propias de la Modernidad. Por ello, prefiere utilizar la categoría de *self writing*, la cual es tomada del discurso foucaultiano.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 85. Cabe mencionar que la autora se posiciona de manera neutral al afirmar que si bien existieron narraciones en primera persona y con fragmentos discursivos del yo, los textos medievales no pueden concebirse como autobiografías modernas. Al respecto de dicho debate *vid.* George Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, Londres, Routledge, 1950, 706 p.; Paul Zumthor, “Autobiography in the Middle Ages?”, *Genre* 6, 1973, pp. 29-48; Gur Zak. “Modes of Self-Writing from Antiquity to the Later Middle Ages”, en *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature – Oxford Handbooks online*, Eds. Ralph Hexter y David Townsend, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 10-16.

<sup>26</sup> Jay Rubenstein, “Biography and Autobiography in the Middle Ages”, en Nancy Partner (ed.), *Writing Medieval History*, Nueva York, Bloomsbury Publishing, 2015, p. 22.

individuo.<sup>27</sup> Bajo esta lógica, Rubestein menciona que la cuestión versa más sobre el problema de la autoría que el de la individualidad; empero, indica que se debe buscar en cada texto medieval la voz autoral –ya que no basta con el “yo” textual–, la cual se muestra de tres maneras significativas, a saber: a) cuando los escritores se insertan a sí mismos en la narración o cuando presentan alguna conexión entre ellos y los personajes o las historias que describen; b) cuando muestran un interés político o intelectual en su discurso; y c) cuando presentan una narración diseñada para demostrar sus ideales.<sup>28</sup>

Frente a estas propuestas, y de manera más radical que Rubestein, se posiciona el académico Anthony C. Spearing al postular que los autores medievales no tuvieron como propósito representar su subjetividad distintiva, sino más bien crear un personaje-narrador lo suficientemente amplio para representar a cualquier lector-escucha; por lo que propone a su vez el concepto de *autographies*, el cual define como textos extensos no líricos y ficcionales que están narrados en primera persona.<sup>29</sup> En este orden de ideas, se posiciona también William Calin, quien indica que el uso del “yo” textual es una herramienta de autoridad narrativa y una cuestión de estilo; por lo que prefiere llamar a estos textos *pseudo personal narratives*.<sup>30</sup>

A pesar de los problemas histórico-literarios relacionados con la cuestión de la individualidad anteriormente mencionados ha prevalecido las tesis de que la emergencia del individuo en la Edad Media ocurrió a partir del siglo XII debido al “renacimiento” de dicho periodo, el apogeo de las lenguas vernáculas, la revitalización del entorno urbano y el creciente poderío de las universidades, así como la renovación espiritual basada en la teología moral –como mencionó Linda Georgianna–. Dicha aseveración ha sido apoyada en el estudio de documentos de carácter político, literario y religioso. Por ejemplo, en 1966 Walter Ullmann estudió el paso del sujeto al ciudadano mediante un análisis que se enfocó en el aspecto político y la calidad jurídica y social de los individuos del Medioevo, especialmente a partir de tres aspectos: las Sagradas Escrituras y la ley romana, el esquema feudal señor-vasallo, y finalmente el contexto humanista de los siglos XII y XIII, con la recuperación de

---

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>29</sup> Anthony C. Spearing, *Medieval Autographies...*

<sup>30</sup> William Calin, *The French Tradition and the Literature of Medieval England*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 604.

la filosofía y política aristotélica.<sup>31</sup> Por su parte, en la década siguiente, Peter Dronke analizó ciertos elementos de la poesía medieval que contribuyen a la constitución de la individualidad; entre los textos que trabajó destacan autores como Abelardo e Hildegarda.<sup>32</sup> A su vez, en 1972, Colin Morris realizó un estudio que abarcó textos religiosos y romances del siglo XII, en el cual afirmó que éste fue justamente el siglo durante el cual se “descubrió” al individuo.<sup>33</sup>

Frente a ello, en la década siguiente, Caroline W. Bynum sostuvo a través de un artículo revisionista que la individualidad del periodo medieval debe ser concebida tanto como un proceso de atención progresiva al “hombre interno”, como un reflexionar acerca del grupo, lo que conjunta holismo e individuo.<sup>34</sup> Desde su perspectiva, la reflexión sobre sí mismo durante el Medioevo estuvo ligada a la reflexión de los universales; tesis que comparte con el investigador John Benton, quien postuló mediante un análisis interdisciplinario entre la historia y la teoría psicoanalítica publicado en 1991, que la sociedad medieval se caracterizó por sostener una tensión entre individualismo y conformidad (entendida como correlación con un grupo o un *standard*) percibida a través de la disidencia religiosa o política; y de la reflexión religiosa introspectiva, como fue el caso de San Agustín, Guillermo de Nogent, Pío II y Margery Kempe, entre otros.<sup>35</sup> En este mismo sentido, el rabino Jacob Immanuel Schochet mencionó en su libro publicado en 1995 que “puede parecer paradójico, pero el énfasis en lo universal, en la unidad definitiva de todo, también enfatiza lo particular. Para todo lo creado por Dios, por lo tanto, todo lo que es parte de lo universal es creado para

---

<sup>31</sup> Walter Ullman, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966, 160 p. Es así que la emergencia del individuo está relacionada con el contexto urbano, puesto que las ciudades no sólo permitieron el desarrollo acelerado del comercio de bienes y monedas, sino también el intercambio de ideas y la confrontación de personas distintas. Al respecto *vid.* Norman Pounds, *The Medieval City*, Connecticut, Greenwood Press, 2005, 233 p.; y Emilio Mitre, *Ciudades medievales europeas. Entre lo real y lo ideal*, Madrid, Ed. Cátedra, 2013, 347 p.

<sup>32</sup> Peter Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1970, 244 p.

<sup>33</sup> Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press, 1972, 188 p.

<sup>34</sup> Carolyn Bynum, “Did the Twelfth Century discovered the Individual?”, en Caroline Bynum (ed.), *Jesus as a Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Ángeles, University of California Press, 1982, pp. 82-86.

<sup>35</sup> John Benton, *Culture, Power, and Personality in Medieval France*, Londres, Bloomsbury Academic, 1991, 544 p. Para Benton, las reflexiones en torno a la individualidad y al individuo no comenzaron en el siglo XII, ni en el centro de Europa. Lo que aconteció en siglo XII fue una renovación moral y de estructuración mental que promovió nuevas formas de pensar, así como nuevos valores en torno al individuo y su relación con los otros. Menciona también el autor diversas formas de individuación, a saber: la autobiografía, la biografía, la confesión, el retrato artístico, el nombre, la introspección, etc.



un propósito distinto, con una tarea específica en relación con el todo”.<sup>36</sup> De igual manera se coloca la tesis del 2008 sustentada por el académico Breeman Ainsworth III, en la cual, desde una interpretación que integra el accionar individual y la sociabilidad colectiva de la comunidad medieval, propone el concepto de *subjectivity* como la negociación entre *individuality* (el ser un individuo) y *subject* (estar sujeto a alguien o a algo) que caracterizó los textos bajomedievales.<sup>37</sup>

Considero que estas últimas posturas señaladas, son las que explican de manera más precisa y completa el fenómeno de la construcción de individualidad durante la Baja Edad Media, pues encuentro mayor riqueza en la relación, la navegación y la dialéctica entre lo individual y lo colectivo, que en una transición pura de una categoría a la otra a través del tiempo. Sobre esto, ahondaré con mayor especificidad en el apartado correspondiente a la hipótesis. Pero antes de ello, es necesario señalar de qué manera Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, han sido estudiados con relación al problema histórico y literario explicado en este apartado.

### III. Religión y sociedad del Occidente bajomedieval: procesos de individualización espiritual y literaria en Machaut, Pizan y Kempe

Como ya se mencionó y de acuerdo con Brian Stock, a partir de la segunda mitad del siglo XI la sociedad medieval atravesó un proceso de “textualización” que promovió la interpretación personal de los textos, así como una meditación cada vez más individualizada que dio pie a una nueva hermenéutica sobre distintos temas (generalmente teológicos).<sup>38</sup>

Por otro lado, la irrupción de algunas vertientes del cristianismo que pregonaron una espiritualidad más personal e interiorizada durante los siglos XIV y XV suministraron cambios en la forma de vivir y pensar a Dios, a Cristo y a la espiritualidad cristiana. Al respecto, David Lyle Jeffrey sugiere que fueron tres los grandes líderes espirituales de

---

<sup>36</sup> Jacob I. Schochet, *The Mystical Tradition Insights into the Nature of The Mystical Tradition in Judaism*, Vol 1, Nueva York, Kehot Publication Society, 1995, p. 53. “It may appear paradoxical, but the emphasis on the universal, on the ultimate oneness of all, also emphasizes the particular. For everything created by God, thus everything that is part of the universal is created for a distinct purpose, with a distinct task in relation to the whole”.

<sup>37</sup> Breeman Neal Ainsworth III, “Aspects of individualism in fourteenth and fifteenth century medieval texts”, tesis de maestría, dirección por Dr. Gwendolyn A. Morgan, Montana, Universidad del Estado de Montana, 2008, p. 74.

<sup>38</sup> Brian Stock, *The Implications of...*

Inglaterra durante el siglo XIV: Richard Rolle como representante de la vida mística que promovía cierto individualismo; Walter Hilton en favor de la vida monástica y comunal; y John Wycliffe a la cabeza de una espiritualidad mixta, basada en la idea de ser un cristiano en el mundo, no completamente alejado de éste.<sup>39</sup> En este sentido, Linda Georgianna propone que ya desde los siglos XII y XIII se puede hablar de un “momento histórico en el que algunas importantes distinciones entre laicos y religiosos comenzaban a romperse. El trabajo de los frailes en los pueblos y ciudades de la Europa medieval tipificó un creciente sentimiento de que la Salvación, incluso la santidad, era posible *en el mundo*”.<sup>40</sup> Esta forma de espiritualidad es lo que Linda Georgianna señala como “[...] una nueva rama de la teología [...] la teología moral, la cual tiene en su centro la noción de conciencia, lo que implica la aceptación y responsabilidad individual de cada cristiano de sus propios pecados”.<sup>41</sup>

La ciudad fue entonces un espacio en el que estas barreras entre el mundo religioso y el siglo cada vez estuvieron más diluidas; en parte gracias al trabajo de los frailes urbanos como ya se ha mencionado, y como también aseveró el geógrafo e historiador británico Norman Pounds, al decir que los frailes “emprendieron deberes pastorales y sus iglesias eran primordialmente para la predicación a grandes congregaciones urbanas”.<sup>42</sup> Además, el entorno urbano promovía el comercio y el intercambio, lo que posibilitó que los laicos accedieran con mayor facilidad tanto a la cultura escrita como a la diversidad de ideas. Esto pudo haber propiciado un proceso de individualización por medio de la confrontación con la alteridad.<sup>43</sup> Por otro lado, la laicización de los saberes permitió que ciertos individuos pudiesen participar en los espacios de poder y de riqueza. Tanto Margery Kempe, como Christine de Pizan y Guillaume de Machaut fueron individuos en posiciones privilegiadas, pues tuvieron acceso a libros, a bibliotecas reales, a la corte y/o al gremio. El hecho de

---

<sup>39</sup> David Lyle Jeffrey, *English Spirituality in the Age of Wyclif*, Vancouver, Regent College Publishing, 2000, 404 p.

<sup>40</sup> Linda Georgianna, *The Solitary...*, *op. cit.*, p. 33. / “historical moment when some important distinctions between laymen and religious were breaking down. The work of the friars in the towns and cities of medieval Europe typifies a growing feeling that salvation, even sanctity, is possible in the world”.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 101. / “[...] a new branch of theology is born –moral theology –which has as its center the notion of conscience, entailing the individual Christian’s awareness of and responsibility for his own sins”.

<sup>42</sup> Norman Pounds, *The Medieval City*, Connecticut, Greenwood Press, 2005, p. 92 / “They undertook pastoral duties, and their churches were primarily for preaching to large urban congregations”.

<sup>43</sup> Al respecto *vid.* Michael Uebel, “Introduction: The Uses of Medieval Alterity”, en Michael Uebel (ed.), *Ecstatic Transformation. The New Middle Ages*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 1-7. El autor menciona que lo extraño, lo otro, tiene una fuerza transformativa que impactó en la identidad cultural del imaginario medieval. Y, añadiría yo, del individuo medieval.

pertenecer a estos sectores, y de estar en un entorno urbano –mayormente conectado mediante las rutas de comercio, peregrinación e intelectualidad–<sup>44</sup>, imbuido de una espiritualidad cada vez más personal e individual, así como el cambio paulatino a un pensamiento cuya base fuese la textualidad, sentaron las pautas para el proceso de individuación e individualización.

Según la especialista en literatura medieval inglesa, Lynn Staley, Margery Kempe “fue una mujer fuertemente arraigada en el mundo [...] escribió desde una posición segura dentro del mundo al que somete a un escrutinio tan cuidadoso”.<sup>45</sup> Un examen, vale la pena decir, al que también sometió su propia vida. Por su parte, Guillaume de Machaut tuvo que consolidar su posición privilegiada a través del patronazgo de sus obras tanto musicales como en prosa, de acuerdo con el estudio que realizó el musicólogo Daniel Leech-Wilkinson, especialista en compositores del siglo XIV.<sup>46</sup> De manera similar, Christine de Pizan tuvo que construir su ascenso en la corte de Carlos VI para finalmente consolidarse como una poeta reconocida.<sup>47</sup>

Es así que los tres personajes que me propongo estudiar mantuvieron, a través de diversas estrategias tanto sociales como literarias una posición privilegiada que les dio el acceso a la cultura escrita, lo que permitió a su vez una espiritualidad y capacidad de reflexión más introspectiva e individual. Al respecto, Lynn Staley señala que Margery Kempe narró la historia de su travesía y crecimiento espiritual, así como su “creciente autonomía personal inequívocamente dentro del contexto de la ciudad medieval tardía”.<sup>48</sup> Por su parte y sobre Guillaume de Machaut, Leech-Wilkinson señala que: “De manera distinta a poetas medievales anteriores, a Machaut le preocupó mucho establecer una ‘identidad poética’ para sí mismo mediante hacer, primero, de manera recurrente, un alter ego ficcional de un

---

<sup>44</sup> Me refiero a redes entre universitarios, mecenas y escritores constituidas por medio del debate epistolar y las dedicatorias de obras. *Vid.* Karen Jiménez, “La pluma y la tinta....”

<sup>45</sup> Lynn Staley. “Introduction”, en Lynn Staley (ed.), *The Book of Margery Kempe*, Medieval Institute Publications, Michigan, 1996, p. 17. “[...] a woman thoroughly rooted in the world [...] Margery Kempe wrote from a secure position within the very world she subjects to such careful scrutiny”.

<sup>46</sup> Daniel Leech-Wilkinson, “Introduction”, en Daniel Leech-Wilkinson (ed.), *Le Livre du Voir Dit*, Guillaume de Mahcaut, Nueva York, Garland Publishing, 1998, p. xii.

<sup>47</sup> Karen Jiménez, “La pluma y la tinta...”.

<sup>48</sup> Lynn Staley. “Introduction...”, p. 5. / “her growing personal autonomy unambiguously within the context of the late medieval town”.

personaje principal [...]”.<sup>49</sup> En cuanto a Christine de Pizan, la académica Justy Louise Engle señala en su tesis doctoral que la escritora parisina perteneció a una tradición autobiográfica agustiniana y que fue capaz de escribir con una voz “distintivamente individual”.<sup>50</sup> Tanto el autor y las autoras del Medioevo produjeron textos que a su vez originaron en ellos una renovada cosmovisión acerca de su entorno y de sí mismos.

A partir de dichos estudios, se vuelve a evidenciar la necesidad e importancia de contribuir al debate en torno a la emergencia de la individualidad en el Medioevo, puesto que todavía hay preguntas al respecto, así como perspectivas y propuestas contrapuestas. Considero que al analizar *Le Livre du Voir Dit* (1361-1377), *L’Advison Christine* (1405), y *The Book of Margery Kempe* (1440) a través de un estudio comparativo y de una observación diacrónica y sincrónica del uso narrativo del yo, se podrá brindar una explicación específica e integral de las marcas de individuación y los procesos de individualización, a partir del acto de escribir y de lo que ello conllevaba en la Baja Edad Media.

### **Pregunta rectora de investigación y objetivos**

El objetivo general de esta investigación recae en resolver los siguientes cuestionamientos: ¿Qué elementos caracterizaron la construcción narrativa de individualidad en la Baja Edad Media?, ¿cómo y por qué se conformó dicha reflexión del “yo” a través de la narración?

En función del objetivo general se despliegan los siguientes objetivos particulares:

- Analizar las marcas de individuación e individualización a través de las obras de los tres escritores medievales anteriormente mencionados.
- Comparar las obras ocupadas en torno a las marcas de individuación e individualización.
- Definir y explicar las variables históricas que permitieron estas formas de reflexión.
- Aclarar y/o poner en cuestión el esquema individualismo-universalismo.

---

<sup>49</sup> Daniel Leech-Wilkinson, “Introduction...”, p. xii. / Unlike earlier medieval poets, Machaut was very much concerned to establish a "poetic identity" for himself by, first, often making a fictional alter ego into a main character [...].”

<sup>50</sup> Justy Lousie Engle, “To Write a Life: Three Women in History”, tesis de doctorado, dirigida por Blake Beattie, University of Louisville, Kentucky, diciembre 2016, pp. 171-175.

## Hipótesis

La presente investigación toma como fuente principal los siguientes documentos literarios: *Le Livre du Voir Dit*, *L'Advision Christine*, y *The Book of Margery Kempe*; los cuales contienen elementos introspectivos y formas autobiográficas que posibilitan una construcción narrativa del “yo”, atravesada por un proceso de individualización y marcas de individuación, explicado a través principalmente de la “textualización” y laicización de la sociedad medieval de los siglos XIV y XV; así como de una espiritualidad cada vez más interiorizada y personal como la teología moral y/o algunas vertientes del cristianismo como la “lolardía”, por ejemplo.<sup>51</sup>

A partir de la tesis de Brian Stock sobre la “textualización” de la sociedad, propongo que este cambio paulatino en torno a las formas de sociabilidad y de pensamiento, tuvo como plataforma la interiorización de una base textual, como columna la reflexión personal e introspectiva, y como remate la discusión oral o escrita con otros y otras; lo que hizo del texto una herramienta de sociabilidad, y del acto de escribir un proceso de individuación e individualización. Para los siglos XIV y XV, este proceso fue aún más agudo.

Tanto en el texto de Guillaume de Machaut como el de Christine de Pizan y el de Margery Kempe, se muestra una construcción narrativa de sí mismos en tanto que individuos, con un propósito que, si bien es universal –el cumplimiento del plan divino y la búsqueda del bienestar de la comunidad cristiana–, les embarca en una misión individual, en un viaje y/o peregrinaje (en varias ocasiones onírico o místico) que los lleva a descubrirse y a exponer sus cualidades únicas, diferentes. Asimismo, cabe señalar que los intereses personales e individuales, aunque matizados, se encuentran presentes entre las páginas de sus manuscritos, a saber: la búsqueda de una autoridad literaria por parte de Guillaume; la persecución del conocimiento de una misma y de la sociedad como herramienta política por parte de Christine, y la pretensión de alcanzar una relación personal con la divinidad por parte de Margery. Por otro lado, podría decirse que esta individualidad es holística, está acompañada, ya sea por la inspiración del Dios Amor, de los consejos de las Virtudes o de la presencia de

---

<sup>51</sup> La lolardía fue el movimiento herético liderado por John Wycliff. Para una investigación sobre el movimiento wyclifista y su relación con la individualización *vid.* Katherine C Little, *Confession and Resistance: Defining the Self in Late Medieval England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006, 204 p.

Jesucristo. Asimismo, es una individualidad dialécticamente construida; es decir, a través del diálogo, de la discusión, de opuestos. Además, se trata de una individualidad con un fin social-corporativo, a saber: el bienestar y la Salvación del “rebaño” de Dios, de la comunidad cristiana, ya sea de manera moral, política-social o espiritual; pero con intereses particulares. En este sentido, considero que tanto el misticismo laico de Margery Kempe como los escritos de Guillaume de Machaut y de Christine de Pizan, que sin duda tienen presente la imagen de Dios y la vía salvífica como meta, están dentro de un mismo esquema de búsqueda personal de su Salvación individual analógica al peregrinaje; lo cual describen mediante la narración de lo vivido por ellos mismos, juzgando así sus propias acciones y pecados.

Por otro lado, se considera que el hecho de que Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe pertenecieran al ámbito cortesano o estuviesen dentro del gremio de la alta burguesía, o cerca de los monarcas y príncipes; permitió que distinguieran y/o ubicaran su lugar dentro del cuerpo social y la importancia de su labor en tanto que portadores de conocimiento y dadores de consejo a través de la escritura; es decir, que la práctica de escribir, de narrar, fue a su vez una vía de individualización, de nuevo, dialécticamente construida, pues también configuraron, a través de la narración, su papel como consejeros, mensajeros y/o intermediarios entre la voluntad divina y el resto del cuerpo social terrenal. Es así que el acto de escribir se vuelve un acto de apropiación, renovación y estructuración mental; mientras que el acto de narrar la propia vida se torna en un proceso de individuación e individualización.

## **Fuentes**

Los tres textos fueron consultados en su forma manuscrita digitalizada y en su lengua original a través de los sitios web de la *Bibliothèque Nationale de France* y *The British Library*. Asimismo, se realizó una lectura paralela con ediciones críticas.

Manuscritos:

- Guillaume de Machaut, *Le livre du voir-dit*, Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Français 1584, p. 221r-308v.
- Christine de Pizan, *L'advison Christine*, Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Français 1176, 1r-81r.

- Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, The British Library, Add MS 61823, 1r-123r.

Ediciones Críticas:

- Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de Machaut, Le Livre du Voir Dit*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1998, 888 p.
- Christine Reno y Liliane Dulac, *Le Livre de l'Advision Christine*, París, Honore Champion, 2001, 368 p.
- W. Butler-Bowdon, *The Book of Margery Kempe. A Modern Version*, Oxford, Oxford University Press, 1954, 349 p.

### **Metodología y marco teórico**

Para lograr el objetivo de este trabajo, será fundamental adentrarse en la materia del Nuevo Medievalismo,<sup>52</sup> ya que a partir de este marco teórico se pretende tomar como herramienta analítica tanto la crítica literaria como la filología; herramientas indispensables para llevar a buen término la presente investigación histórica, ya que se trabajará con fuentes literarias en primera instancia. En este sentido, Stephen G. Nichols señala que los métodos de la nueva filología –en relación con la disciplina histórica– insisten en considerar los textos no sólo como un fenómeno discursivo, sino también como una continua interacción entre lenguaje

---

<sup>52</sup> El *New Medievalism* fue propuesto principalmente por Stephen Nichols en su artículo “The New Philology”. Vid. Stephen G. Nichols, “Introduction: Philology in a Manuscript Culture”, en Stephen G. Nichols (ed.), *The New Philology*, special issue, *Speculum* 65, no. 1, 1990, p. 10. Esta perspectiva teórico-metodológica de la historiografía medieval, debe entenderse más como una “nueva filología” ya que esencialmente es una propuesta revisionista sobre el método de análisis de los textos medievales. Al respecto, Howard Bloch señala que la diferencia entre vieja y nueva filología radica principalmente en la manera de aproximarse al texto; para la primera vertiente se concibe al texto más como un monumento mientras que la segunda le da un carácter de documento contextualmente construido. Asimismo, indica que los elementos constitutivos de esta perspectiva son: la atención a las condiciones materiales del manuscrito medieval, el cuestionamiento sobre autoría y autoridad, la interrogante sobre la integridad del texto medieval, el reconocimiento de la relación entre lo verbal y lo visual. Vid. Howard Bloch, “Introduction. The New Philology Comes of Age”, en Howard Bloch, Alison Calhoun, et. al (eds.), *Rethinking the New Medievalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014, pp. 1- 10. Se consultó la versión Kindle. A su vez, Gabrielle Spiegel indica que esta metodología conlleva un giro de la semiótica a la semántica; es decir, se pasa de ver la cultura como discurso a entenderla como práctica y *performance*. Se trata de una sociología textual situacional que promueve comprender al actor social como un “agente racional e intencional”. Vid. Gabrielle Spiegel, “Reflecons on the New Philology”, en *Rethinking the...*, pp. 39-49. Se consultó la versión Kindle.

textual, manuscritos matriz, actores históricos y contexto social, así como las relaciones que se inscriben entre estos.<sup>53</sup>

Asimismo, los conceptos de *actor*, *auctor* y *autor*, proporcionados por Marie-Chenu, se vuelven relevantes para el presente estudio, puesto que es imprescindible entender las diferencias entre ellos. Por consiguiente, se entiende por *actor* como aquel que hace algo, ya sea una estatua o un texto, puede tratarse del escriba o el compilador de una obra; *auctor* es el que hace un libro, quien tiene la autoridad sobre dicho trabajo (se trata de iniciativa, mas no de originalidad), además su opinión es auténtica; y *author* es la mezcla entre *auctor* y *authenticus*. Lo anterior responde a que el análisis de las fuentes versará, en gran medida, en reconocer tanto las voces autorales de cada texto, como el significado semántico del “yo” textual en tanto que *actor*, *auctor* y/o *author*.<sup>54</sup>

Por otro lado, dentro del Nuevo Medievalismo se considera al texto medieval como una manifestación de una cultura que se va reconstruyendo de nuevo; es decir, que los géneros literarios del periodo medieval son diversos y contienen dinámicos modos de representación. En este sentido, la sociedad medieval puede caracterizarse como innovadora, y los escritores de dicho periodo no excluyen ciertas características “modernas” como la búsqueda de reconocimiento por sus logros.<sup>55</sup> Es así que el escoger al autor y a las autoras mencionadas y disponer como objetivo el análisis de sus textos en tanto que escritos sobre sí mismos, es plausible. Dentro de dichos lineamientos, se busca vislumbrar y explicar su construcción narrativa de individualidad. Los textos medievales son considerados, entonces, no sólo como productos de las ideas de los autores o representaciones de su realidad, sino como constitutivos y transformativos del pensamiento en torno a la individualidad en relación con la comunidad.

En este orden de ideas, en los textos *Le Livre du Voir Dit*, *L’Advision Christine*, y *The Book of Margery Kempe* se buscarán aquellas marcas de individuación (el nombre, la firma,

---

<sup>53</sup>Stephen G. Nichols, “Introduction: Philology....”

<sup>54</sup> Marie-Chenu, “Auctor, Actor, Autor”, en *Archivum Latiniatis Medii Aevi*, Bruselas, 1927, pp. 81-86, disponible en <http://hdl.handle.net/2042/2969>. (Consultado el 1 de marzo 2020).

<sup>55</sup> Stephen G. Nichols, “The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval Culture”, en Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee y Stephen G. Nichols (eds.), *The New Medievalism*, Nueva York, John Hopkins University Press, 1991, p. 11. En este sentido “moderno” significa cambio e innovación, por ello se puede hablar de personajes medievales “modernos”. Aquellos que sin dejar de lado la tradición, buscaron innovarla.



el linaje) e individualización (narraciones introspectivas y de autorreflexión, narraciones sobre la historia de uno mismo y de sus opiniones, voluntades, e intereses).<sup>56</sup> Además se explicará la narración en tanto que *self-writing* bajo el estudio de las distintas variables históricas que los afectaron. Para ello es fundamental distinguir el significado medieval de los conceptos como: *identitas*, cualidad de lo que es igual, de conformidad al grupo; en oposición a *alteritas*, *singularitas*, y *diversitas*; por otro lado está el concepto *indivuiduum*, lo que es indivisible, el hombre creado por Dios como una unidad; e *individuatio*, que significa poseer la característica de lo singular, es decir, atañe a lo diferente y a la referencialidad; el vocablo *individuare*, que significa individualizar o ser individualizado; y, finalmente, *persona*, que refiere a la máscara, el actor de teatro, la imagen, o la dignidad para ocupar un cargo.<sup>57</sup> Se trata, en consecuencia, de detener la lectura cada vez que se encuentre algún pronombre propio o referente a la identidad personal del sujeto, del “yo” y lo particularmente “suyo” –*je, moi, soi, I, myself*, etc.–, y lo que lo hace diferente, particular, extraordinario, o, para hablar en términos medievales, maravilloso. De igual manera, se indagarán los distintos significados que pudieron tener en ese momento de enunciación literaria mediante un análisis histórico.

Por otro lado, cabe señalar que lo que procede es estudiar aquello que las autoras y el escritor dejaron para la posteridad, a saber: sus textos, una narrativa, una construcción, significación y conceptualización de su mundo; y, posiblemente, de su camino por éste. Entonces, me parece más acertado buscar ya no la “conciencia de individualidad” plenamente abstracta, sino la construcción narrativa del “yo”, analizando el papel de la escritura de su propia vida, enmarcada en un momento específico de enunciación. Para ello, será necesario conocer los códigos contextuales con los que se escribieron dichos textos; así como la propuesta de la “construcción narrativa del yo”, la cual proviene de las ciencias sociales y de la psicología social. El académico Michael Bamberg propone que a través de la narrativa se organiza la realidad, y, a su vez, contar historias sobre uno mismo permite la construcción de una identidad personal que “navega” a través de tres dilemas, a saber: 1) la singularidad de la persona frente a otros, a la luz de ser igual a todos los demás, 2) el sentido de ser uno

---

<sup>56</sup> Iogna-Prat y Bedos-Rezak, *L'individu au Moyen Âge...*, pp. 24-25.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 6-23. Cabe señalar que la innovación estilística, la creatividad literaria, y la exclusión por alteridad son también cuestiones importantes a tomar en cuenta en el análisis de las fuentes.

mismo a través del tiempo frente al cambio constante, y 3) el nivel de influencia de uno mismo frente al mundo en dos direcciones (ser-al-mundo o mundo-al-ser).<sup>58</sup> Es así que la presente investigación se compondrá de tres capítulos que compararán los mencionados escritos medievales bajo los tres nodos propuestos por Bamberg, con especial atención a las marcas de individuación e individualización mediante un análisis histórico-literario.<sup>59</sup>

Sobre el procedimiento de traducción de las fuentes, cabe mencionar que se siguió la metodología propuesta por Umberto Eco, a saber: una traducción no literal sino más bien semiótica. Es decir, la traducción es vista como una negociación con el texto original, puesto que si bien no se traduce palabra por palabra, se busca traducir el mensaje por medio de la sustitución de unos signos por otros, debido a la diferencia de los distintos códigos culturales, sociales e intelectuales; sin distorsionar el significado.<sup>60</sup> También es pertinente señalar que la lectura de los manuscritos bajomedievales se llevó a cabo de manera paralela con ediciones críticas realizadas por especialistas. Esto fue hecho así, para ayudar a realizar una paleografía y traducción más fluida. En los siguientes capítulos, se citará en primer lugar a la fuente original manuscrita extraída de los repositorios digitales de la BNF y la BL, y subsecuentemente se colocará la versión de las ediciones críticas en cuestión e indicadas en el apartado de “fuentes”. Al cuerpo de esta investigación se colocará la traducción al español realizada por mí, salvo se indique lo contrario.

## **Estructura**

En el capítulo primero se analizarán los procesos de individualización de Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, mediante la oposición del “yo” frente a los “otros”; es decir, a través de la alteridad y la singularidad. En este sentido, se abordarán las

---

<sup>58</sup> Michael Bamberg, “Narrative practice and identity navigation”, en J.A. Holstein & J.F. Gubrium (eds.), *Varieties of Narrative Analysis*, Londres, Sage Publications, 2011, pp. 99-124.

<sup>59</sup> En este sentido, la construcción narrativa del “yo”, e incluso de los “yoes”, puede ser considerada como una “tecnología del yo”, en términos foucaultianos, pues de acuerdo con el filósofo francés las “tecnologías del yo, permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”. *Vid.* Michel Foucault, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Paídos, Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, p. 48.

<sup>60</sup> Umberto Eco indica que el contenido nuclear es el conjunto de interpretación sobre una palabra, y es aquello que debe sustituirse; mientras que el contenido molar se refiere a todos aquellos detalles imprescindibles para reconocer un concepto. Al respecto *vid.* Umberto Eco, *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*, México, Lumen, 2008, 592 p.

relaciones de semejanza y diferencia entre el poeta y las autoras con sus contemporáneos. Tomarán un papel fundamental los siguientes *topoi* literarios: los milagros y la intercesión, la elección divina y/o de *Sophía*, el mensajero y/o consejero, entre otros. Asimismo, las experiencias como criterio de autoridad serán elementales para este apartado, ya que se pretende explicar la vida narrada como construcción de verosimilitud. Posteriormente, el estilo literario en tanto que una característica de singularidad, y el uso del “yo” serán parte del problema a resolver en esta primera instancia.

En el capítulo subsecuente se explicará la individualización diacrónica del “yo” a través de su historicidad; es decir, de los cambios y las continuidades que atraviesan al individuo a partir, primero de un momento de crisis, de ruptura, que promovió la búsqueda del sentido de la vida de uno mismo. Este momento crítico puede ser uno personal o uno social o inclusive, ambos. Tanto Guillaume, como Christine y Margery vivieron una especie de epifanía, de revelación, mediante un diálogo con una fuerza superior proveniente de la divinidad. Se pretende entonces, en este apartado, explicar que símbolos y alegorías constituyeron ese ente divino que acompañó a los autores en su camino por el conocimiento de sí mismos y cuál fue el nuevo “yo” de ellos. Sin embargo, pese a que se trata de una individualización acompañada y dialógicamente constituida, el enfrentamiento entre la voluntad divina y la elección personal (la desobediencia y libre albedrío) será analizado en este capítulo. Por último, restaría examinar la estructura narrativa de las tres obras bajomedievales en tanto que narraciones de búsqueda de la Salvación personal y colectiva, manifestada como un viaje, salvífico u onírico; como una misión con un objetivo tanto interno y espiritual como comunitario y social, que era la garantía del Paraíso y la vida eterna para sí mismos y para el rebaño de Cristo en conjunto.

En el tercer y último capítulo se atenderá la cuestión de la individualización a partir de la relación entre el actor histórico y su entorno; es decir, se trata de una construcción situada de la individualidad en la que las circunstancias específicas del ambiente dan pie a la configuración del “yo” en el mundo. Guillaume, Christine y Margery estuvieron envueltos en una espiritualidad aguda, rodeados de materialidad de lo sacro, en cercanía con ese otro mundo de almas y espíritus, así como de la idea del fin teleológico de la vida en el siglo, debido al apocalipsis profético. En este sentido, la interiorización de la fe mediante la teología

moral y penitencia sacramental serán substanciales en este análisis. Del mismo modo, la consideración del espacio urbano, sus posibilidades y límites de intercambio e interacción permitirán estudiar la secularización de espacios y saberes como palestra del proceso de individualización e individuación. Finalmente, se expondrá la construcción narrativa del “yo” bajomedieval como una actividad escrituraria transformativa, epistemológicamente hablando. Así, el hecho de trazar líneas sobre una materialidad, de fijar ideas y pensamientos con tinta, es una especie de proceso de descubrimiento de uno mismo; pues no sólo es un desarrollo demostrativo y/o comunicativo del saber, sino que se trata también de interpretar la verdad divina, revelada misteriosamente, mediante una serie de estrategias hermenéuticas. Escribir significa entonces encontrarse a uno mismo y comprenderse mejor para alcanzar el fin último que es conocer a Dios. La interrogante que se plantea es: ¿cómo la escritura, proceso mecánico y, más aún, mental, hace visible la individualidad de quien escribe tanto para un lector como para el propio autor o la propia autora? Dicho de manera sucinta, ¿cómo es que la escritura, en este caso bajomedieval, aportó respuestas a la pregunta de quién soy yo?

## Capítulo I. Individualización sincrónica: el “yo” frente a los “otros”

En las páginas introductorias de esta investigación se mencionó que la pregunta sobre la individualidad ha sido una preocupación histórica, a la cual se ha buscado dar respuesta desde distintas disciplinas, siendo la Historia parte fundamental de dicho ejercicio epistemológico. Por otro lado, se señaló que el músico, poeta y canónigo de Reims, Guillaume de Machaut (ca. 1300-1377), así como la escritora de la corte de París, Christine de Pizan (1364-1430), y la burguesa y mística de Bishop’s Lynn, Margery Kempe (1373- después de 1440), han sido estudiados tanto por críticos y teóricos de literatura, filólogos e historiadores, con el fin de explicar sus escritos bajo la tónica anteriormente indicada, a saber: analizar sus respectivas individualidades. Para ello, en primera instancia, los estudiosos y las académicas se han enfocado en explicar si sus textos pueden ser o no descritos como autobiografías.<sup>1</sup>

Como se expuso en la introducción, dicha problemática ha suscitado un relevante debate dentro de la Academia.<sup>2</sup> Por ejemplo, el investigador Ray Rubenstein menciona que los “escritores medievales no produjeron propiamente biografías, puesto que no se propusieron exponer aquello que hacía de su ser algo único, inusual o particularmente excepcional. En cambio, los escritores pre-modernos produjeron *vitas* conforme a modelos y patrones previamente establecidos”.<sup>3</sup> Empero, el propio autor conmina a pensar que los textos medievales, especialmente a partir del siglo XII, contuvieron reflexiones introspectivas y narraciones más personales; es decir, aun cuando las biografías o las *vitae* medievales no muestran características evidentes de individualidad, es posible desentrañar una voz autoral que hable del “yo” escritor/narrador.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vid. Introducción, pp. 5-8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 8-19.

<sup>3</sup> Jay Rubenstein, “Biography and autobiography in the Middle Ages”, en Nancy Partner (ed.), *Writing Medieval History*, Londres, 2010, p. 22. “Medieval writers did not produce proper biographies, in the sense that they were setting out to explain what made their subject unique or unusual or particularly compelling. Instead, pre-modern writers produced their *vitae* according to set models or patterns”.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 24. “Los pensadores medievales, especialmente a partir del siglo XII en adelante, si pensaban de forma abstracta y creativa acerca de sí mismos, y los escritos biográficos o autobiográficos se presentaron como ideales para la aplicación práctica de dichas especulaciones”. / “Medieval thinkers, especially from the twelfth century onwards, frequently did think in abstract and creative ways about the self and biographical and autobiographical writings presented ideal for the practical application of these speculations”.

Esta tradición literaria medieval, de narrativa reflexiva e introspectiva, encuentra uno de sus primeros bastiones en las *Confesiones* de San Agustín.<sup>5</sup> Sin embargo, los autores que robustecieron dicha narrativa confesional y “autobiográfica” fueron el monje benedictino del siglo XII, Guibert de Nogent, con su *De vita sua sive Monodiarum libri tres*, y el escolástico y poeta francés, Pedro Abelardo, con su *Historia Calamitatum*.<sup>6</sup> Puede decirse que si bien las *vitae* buscaban imponer modelos de comportamiento mediante personajes estáticos, trama trazada y repetitiva, así como la propia narrativa ya acabada, los escritos “autobiográficos” cambiaron esos aspectos, pues se trató más bien de construir narraciones dinámicas, que no tuviesen un fin estipulado y, aunque persiguieron el fin común de la Salvación debido a su religiosidad y espiritualidad e hicieron uso de ejemplos contenidos en la tradición literaria clásica y cristiana, tuvieron rasgos particulares e individualizantes.

Autores de los siglos posteriores, como Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, continuaron con esta tradición narrativa al momento de elaborar sus obras durante los siglos XIV y XV. Cabe mencionar que esta investigación no tiene como propósito descifrar o definir si los escritos de los mencionados autores son, en mayor o menor medida, verídicos o falsos; por el contrario, lo que se busca analizar son aquellas marcas de individuación e individualización a partir de considerar sus escritos como narraciones reflexivas, introspectivas, y retrospectivas sobre sí mismos y su camino vital.<sup>7</sup> Dicho en otras palabras, no considero pertinente ni correcto analizar los textos basada en la dicotomía entre verdad y ficción, que suele traducirse de manera análoga al binomio confrontado de poesía y autobiografía.<sup>8</sup> Lo que me interesa explicar es la configuración narrativa de la individualidad,

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 30-32. “Los escritores del siglo XII no descubrieron al individuo o al sujeto, pero si descubrieron algo igual de importante: las herramientas para pensar y escribir acerca del individuo”. / “Twelfth-century writers like Guibert did not discover the individual or the self, but they did discover something as important: the tools for thinking about and writing about the individual”. Esas herramientas se traducen en una narrativa inquisitiva, se trata de un sentido de duda, de ansiedad, de un constante auto-cuestionamiento acerca de las intenciones de uno mismo, entre otras cosas. Otros autores del siglo XII que escribieron con semejante narrativa fueron Suger de Saint Denis y Gerald de Gales.

<sup>7</sup> Para mayor información al respecto del uso metodológico de las categorías de análisis propuestas por Dominique Iogna Prat y Brigitte Miriam Bedos-Rezak, a saber: las marcas de individuación e individualización. *Vid.* Introducción pp. 18-20.

<sup>8</sup> Por ejemplo, el académico e investigador Laurence De Looze, señala que “[...] es un trabajo que los lectores encuentran difícil, el clasificar como ficción o autobiografía [...] textos que afirman ser autobiográficos en el sentido de ser narrativas retrospectivas en primera persona de la vida del autor [...]”. / “[...] it is a work that readers have a hard time classifying as fiction or autobiography [...] texts that claimed to be autobiographical, in the sense of being retrospective first-person narratives about the author’s life [...]”. *Vid.* Laurence De Looze,

en discursos ficcionales y verosímiles, a través de las marcas ya mencionadas, es decir, del uso del “yo” textual, así como de otras marcas de diferenciación entre los autores y sus contemporáneos, sus propios cambios personales y la relación con su entorno. Considero que lo anterior, en conjunto, definió al poeta y las autoras bajomedievales como personas individuales y, me atrevería a decir, excepcionales. Al menos de manera narrativa. Así, los elementos ficcionales de la narrativa de *Voir Dit*, *L’Advision*, y *The Book*, serán analizados con base en el concepto de ficción estipulado por Iván Jablonka, quien ha indicado que “la ficción refleja la psicología del escritor, su cultura, sus convicciones, sus luchas, sus obsesiones, su posición en la sociedad o el campo literario”.<sup>9</sup> En ese sentido, la ficción no es entendida como una representación inconexa con la realidad, sino como una operación cognitiva vinculada y relacionada con el entorno, como “una herramienta que ayuda a construir un saber sobre el mundo”.<sup>10</sup> Entonces, se tratará la ficción de los manuscritos aquí analizados de manera similar a como lo realizó la académica Natalie Z. Davis en su estudio comparativo de súplicas de perdón hechas por hombres y mujeres de la Francia del siglo XIV; es decir, como un elemento narrativo modelador, estructurante y conformador de sentido.<sup>11</sup>

Por otro lado, debo señalar que los tres textos bajomedievales examinados, a saber: *Le Livre du Voir Dit* (ca. 1362-1377) de Guillaume de Machaut, *L’Advision Christine* (ca. 1405) de Christine de Pizan, y *The Book of Margery Kempe* (ca. 1420-1438) de Margery Kempe, contienen una intención de veracidad, la cual, los autores basaron en la narración de sus respectivas experiencias. Asimismo, las tres obras exhiben un interés por parte de los escritores de afirmarse precisamente como los autores de sus respectivos textos, y de igual forma destacan el momento coyuntural de sus vidas que les encaminó a tomar la decisión de

---

*Pseudo-Autobiographie in the fourteenth Century: Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissart, and Geoffrey Chaucer*, Florida, University Press of Florida, 1997, p. 2.

<sup>9</sup> Iván Jablonka, *La historia como una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 198.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 204-206. El autor divide las “ficciones del método en cuatro: el extrañamiento, la plausibilidad, la conceptualización y el procedimiento narrativo.

<sup>11</sup> Natalie Z. Davis lo enunció de la siguiente manera: “Quiero dejar que los aspectos ‘ficticios’ de estos documentos estén en el centro del análisis. Por ‘ficticio’ no me refiero a sus elementos fingidos, sino a utilizar el otro sentido más amplio de la raíz ‘fingere’, sus elementos formadores, modeladores y moldeadores: la elaboración de la narrativa”. *Vid.* Natalie Z. Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 54.

escribir. Por ello, la descripción del proceso de escritura toma un lugar primordial dentro del complejo argumental de las narraciones mencionadas. Es interesante que dichas características hayan sido descritas y adscritas por el académico James Amelang a la autobiografía popular moderna, pues él señala que ésta es “[...] una práctica o proceso que aúna la decisión de escribir, la reflexión sobre la escritura, y la afirmación del escritor como tal. Esta triada de aspectos [...] suponen, respectivamente, la decisión consciente de convertirse en autor, la localización de un punto de vista desde el que mirar el mundo y la adopción de determinadas posturas en lo público y en lo personal”.<sup>12</sup> Es revelador notar que estas líneas pueden describir, también, los textos bajomedievales. Sin embargo, sería un error afirmar que las autobiografías modernas son iguales a los escritos aquí estudiados, pues existen numerosas diferencias en los modos de escritura, los estilos discursivos y los objetivos de los autores. No obstante, es necesario reconocer que no hay una frontera clara y sólida entre lo moderno y lo medieval, al menos en lo referente a las marcas narrativas de individualización.

En ese mismo sentido, cabe señalar que Amelang también habla de una “conciencia autoral” en los escritos autobiográficos de los artesanos de los siglos XVI-XVIII; cuestión que no es perceptible en los manuscritos de Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe. Por esa razón, no se pretende descubrir en los apartados siguientes tal conciencia de individualidad, sino explicar las marcas narrativas que permitieron distintas emergencias de individualidad en los siglos XIV y XV.

Es así que, en lo subsecuente, se analizarán dichas marcas de individuación e individualización. En primera instancia se explicarán aquellas que tienen que ver con la diferenciación del poeta, la escritora y la mística, frente sus contemporáneos, mediante la construcción narrativa de un carácter de excepcionalidad basado en los siguientes *topoi* literarios: los milagros y la intercesión, el mensajero y/o consejero, el autor-narrador. En segunda instancia se estudiará la vida narrada como discurso de verosimilitud y la voz (o voces) autoral(es). Finalmente, se buscará exponer los distintos usos y significados del “yo” textual; esto último es sustancial, ya que el pronombre personal en primera persona puede

---

<sup>12</sup> James S. Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 7.



ser deíctico; es decir, que tiene una carga de referencialidad que no debe omitirse en el análisis de los textos y poemas bajomedievales. Al respecto, Anthony C. Spearing menciona que “el pronombre de la primera persona en su forma escrita dentro del discurso narrativo de un poema o novela *puede* referir a un individuo ficcional, a un orador o narrador distinto del autor, un individuo cuya conciencia la escritura se propone representar [...]”.<sup>13</sup>

Por ello, no debe darse por sentado la dupla de autor/narrador, ni como completamente unidos, ni enteramente distinguibles uno del otro. Asimismo, el hecho de que se encuentre la enunciación del “yo” en los documentos medievales, no quiere decir que en cada ocasión que aparece dicho pronombre aquellos y aquellas que tomaron la pluma hayan implicado una reflexión introspectiva ni una individuación de sí mismos, aunque tampoco se puede descartar inmediatamente dicho proceso ni la toma de conciencia. En ese sentido, es importante no sólo hacer un análisis discursivo de identificación morfológica y sintáctica, sino también comprobar si dichas menciones del pronombre personal en primera persona son atravesadas por un proceso de individuación e individualización. En otras palabras, en la lírica bajomedieval, hay una diferencia entre el “yo” textual, creado al interior de una narrativa y como artificio literario; y el “yo” que existe y experimenta en la realidad humana.<sup>14</sup> Sin embargo, antes de comenzar con el análisis previamente relatado, considero

---

<sup>13</sup> Anthony C. Spearing, *Medieval Autographies. The “I” of the text*, París, University of Paris Press, 2012, p. 21. “The first-person pronoun in written form in the narratorial discourse of a poem or novel *may* refer to a fictional individual, a speaker or a narrator distinct from the author, an individual whose consciousness the writing purports to represent [...]”. Por eso, como se mencionó en la introducción de esta investigación, para Spearing no es válido llamar a los textos medievales como autobiografías, lo más conveniente es llamarlos autografías, pues si bien hacen uso del yo textual, no tienen relación o referencialidad con el yo autor de la realidad. Para el académico el propósito de la autobiografía es narrar la vida de un individuo detrás de un texto, con un referente contextual y una reflexión sobre la propia existencia. *Vid. Ibid.*, p. 39.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 16. “[...] para la mayoría de las letras pre-Chaucerianas en inglés medio. El pronombre de la primera persona puede ser prominente en ellas, pero rara vez refiere a un individuo específico o crea la ilusión de una voz distintiva; es un espacio cercano pero vacío, próximo, pero no personalizado, esperando ser habitado y adoptado por cualquier lector”. / “[...] to most pre-Chaucerian lyrics in Middle English. The first-person pronoun may be prominent in them, but it rarely refers to a specific individual or creates the illusion of a distinctive voice; it is a near but empty space, proximal but not personalized, waiting to be inhabited and adopted by any reader”. Por otro lado, Iván Drpić, mediante un estudio de epigramas bizantinos, señala que en Bizancio la situación del “yo” textual no era demasiado diferente, pues indica que: “El decir “yo” era un gesto cargado de significado en Bizancio. Tanto la moral cristiana como la tradición retórica impusieron severas restricciones a la auto-referencia. *Periautologia*, literalmente ‘hablar de uno mismo’ cargaba una connotación negativa y frecuentemente era equiparado a la jactancia. En la práctica retórica bizantina, el hablar de uno mismo era solamente aceptado o necesario en situaciones específicas, por ejemplo, cuando el narrador es forzado a decir la verdad, defenderse a sí mismo o sí misma, o para edificar moralmente a otros mediante la elaboración de un ejemplo personal de conducta virtuosa”. / “To say “I” was a charged gesture in Byzantium. Both Christian morality and rhetorical tradition imposed severe restrictions on self-reference. *Periautologia*, literally “speaking

indispensable describir brevemente quiénes fueron los autores que escribieron los tres textos principales de la presente investigación. Así como algunos datos esenciales de los manuscritos a tratar.

Es preciso mencionar que Guillaume de Machaut nació *ca.* 1300, en los alrededores de Champaña, dentro de una familia que no era parte de la nobleza o de la burguesía de su época.<sup>15</sup> Por ello, Machaut tuvo que hacer uso de su talento con la pluma y de su afinidad con la música para poder destacar en el ámbito aristocrático clerical y cortesano; a través del mecenazgo de personajes como el rey Juan de Luxemburgo, su hija Bona de Luxemburgo, Carlos duque de Normandía (futuro Carlos V), Carlos rey de Navarra, Juan duque de Berry, y el conde Luis de Male, a quien dedicó su *Voir Dit*, entre otros.<sup>16</sup> Guillaume legó a la posteridad cerca de cuarenta *balades*, treinta *virelays*, veinte *rondeaux*, *lays*, y *motets*. Asimismo, compuso al menos diez extensos *dits amoureux* y música polifónica para la misa.<sup>17</sup> El investigador Daniel Leech-Wilkinson señala que:

[...] varios documentos refieren a Machaut como ‘maestro’. Lo que sugiere que después de una temprana educación, muy posiblemente en la escuela catedralicia de Reims, Machaut persiguió estudios teológicos en la universidad, probablemente en París, terminado con un grado de *magister artium* o de maestro de artes. Machaut, sin embargo, no prosiguió a tomar la santa ordenanza, o eso se puede asumir ya que en ningún sitio se le refiere como sacerdote, y sólo sirvió en oficinas, como canónigo, abierto para aquellos fuera del sacerdocio.<sup>18</sup>

---

about oneself”, carried negative connotation and was often equated with “boasting”. In Byzantine rhetorical practice, to speak about oneself was considered acceptable or necessary only in specific situations, for instance, when the speaker is forced to reveal the truth, defend him –or herself, or morally edify others by setting a personal example of virtuous conduct”. *Vid.* Drpić, Ivan, “The Patron’s ‘I’: Art, Selfhood, and the Later Byzantine Dedicatory Epigram”, en *Speculum*, vol. 89, no. 4, 2014, 906 p.

<sup>15</sup> Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de Machaut, Le Livre du Voir Dit*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1998, p. xii. “[...] él no nació dentro de una familia noble o burguesa [...] Machaut nació a principios del siglo XIV y probablemente en Champaña [...] Machaut frecuentemente hace de su alter ego diegético un clérigo humilde e incluso cobarde, quien se mueve inseguro entre sus mejores [...]”. / “[...] he was not born into a noble or bourgeois family [...] Machaut was born at the beginning of the fourteenth century and probably in Champagne [...] Machaut often makes his diegetic alter ego a humble or even cowardly clerk who moves uncertainly among his betters [...]”.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. xiv-xviii.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. xi

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. xiii-xiv. “[...] various documents refer to Machaut as ‘master’. This suggests that after an early education, quite probably in the cathedral school at Reims, Machaut pursued theological studies at a university, probably Paris, finishing with the degree of *magister artium* or Master of Arts. Machaut, however, did not go on to take holy orders, or so it can be assumed since he is nowhere referred to as a priest and only served in offices, like the canonicate, open to those outside the priesthood”.

La muerte del músico, canónigo y poeta de Reims fue relacionada en abril de 1377, entre los registros del capítulo canónico de dicha catedral. Guillaume de Machaut vivió el conflicto bélico entre el reino de Inglaterra y el de Francia. Asimismo, sufrió y sobrevivió a la pandemia de la peste bubónica, la cual asoló París mientras él escribió. Su manuscrito *Le Livre Du Voir Dit* fue redactado entre 1372 y 1377; y, según Leech-Wilkinson, se trata de un texto complejo que mezcla elementos autobiográficos y ficcionales. En ese sentido, sugiere el investigador que, a pesar de la intención del autor medieval de llamarlo “el verdadero poema”, su contenido no debe tomarse enteramente como una narración verídica. En cambio, se trataría de un escrito que construye una trama en la que “la relación amorosa entre Guillaume y una joven admiradora suya es solo un pretexto imaginado para la exploración de un autor jugueteón sobre las cambiantes relaciones entre poeta, público y patrón –temas indudablemente dominantes en varias de sus otras obras”.<sup>19</sup> Empero, ya se estableció anteriormente que no interesa, para el propósito de esta investigación, discernir la veracidad o falsedad del relato; sino, más bien, explicar aquellas experiencias referidas, tanto las “ficionales” como las “realistas”, y detectar marcas de individuación e individualización en las mismas. El texto se compone de *balades, rondeaux, lays, virelays*, piezas musicales y un conjunto de cuarenta y seis cartas intercambiadas entre Guillaume de Machaut y su joven amada *Toute Belle*, quien ha sido reconocida por distintos especialistas como Peronelle d'Armentières, hija de Gaucher d'Unchair e hijastra de Jean de Conflans.<sup>20</sup> Por último, cabe

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. xxi. “the relationship between Guillaume and a young admirer seems only an imagined pretext for the author's playful exploration of the patron –themes shifting relations among poet, public, and undeniably dominant in several of his other works”.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. xxxix- xl. “Intentos de identificar a Peronne datan del comienzo de los estudios de *Voire Dit*. De Caylus (1753) a Tarbé (1849) ella fue Agnes de Navarra, hermana de Carlos de Navarra y esposa de Gatón de Febus, conde de Foix. De Paris (1875) a Cerquiglioni (1985) y a pesar de numerosas refutaciones en el ínterin, ella fue popularmente reconocida como Peronelle d'Armentières, hija de Gaucher d'Unchair e hijastra de Jean de Conflans, su nombre derivó del anagrama concluyente del texto [...] Más recientemente, Imbs (1991) ha rehabilitado a Peronelle d'Armentière dado que los hechos conocidos acerca de la figura histórica concuerdan con *Toute Belle* de manera conveniente”. / “Attempts to identify Peronne go back to the beginning of *Voire Dit* studies. From Caylus (1753) to Tarbé (1849) she was Agnès of Navarre, sister of Charles of Navarre and wife of Gaston Fébus, count of Foix. From Paris (1875) to Cerquiglioni (1985), and despite numerous refutations in the interim, she was popularly Peronelle d'Armentières, daughter of Gaucher d'Unchair and step-daughter of Jean de Conflans, her name derived from the text's concluding anagram [...] More recently, Imbs (1991) has rehabilitated Peronelle d'Armentière since the known facts about the historical figure fit *Toute-Belle* so conveniently”.

señalar que hoy en día se encuentran tres manuscritos completos del poema, en textos compilatorios, que fueron supervisados por el propio Guillaume de Machaut.<sup>21</sup>

Queda claro, entonces, que la producción de Guillaume de Machaut fue prolífica y numerosa, además, fue reconocida por sus contemporáneos, como por ejemplo René, duque de Anjou y rey de Nápoles, el poeta Eustance Dechamps y la propia escritora Christine de Pizan. Dicha poeta nació en Venecia en 1363 y vivió algunos años en Bolonia, pero vivió la mayor parte de su vida en París; debido a que su padre Tomás de Pisano, astrónomo y médico, fue llamado a la corte por Carlos V el Sabio. La propia autora designó la muerte de su esposo, Etienne Castel, y de su progenitor, como el punto de inflexión en su vida, puesto que dichos sucesos la llevaron a buscar nuevas formas de subsistencia. En consecuencia, fue la escritura el medio que ocupó para solventar sus necesidades y, posteriormente, para defender sus ideas concernientes a la política y a la sociedad de su época. La escritora de la corte parisina buscó el mecenazgo de la aristocracia francesa e inglesa; algunos de sus aficionados lectores fueron Juan duque de Berry, Felipe duque de Borgoña y su hijo Juan Sin Miedo, la reina Isabel de Baviera y Carlos duque de Orleans, así como Juan conde de Salisbury. Finalmente, terminó sus días al lado de su hija en un convento en Poissy tras huir de la toma de París por el bando anglo-borgoñón.<sup>22</sup> Christine de Pizan, y su equipo de copistas y artistas, produjeron bastantes manuscritos, aproximadamente ciento sesenta; en los cuales, la poeta escribió sobre el conflicto externo con los ingleses y la confrontación interna entre las casas de Orleans y de Borgoña; asimismo, ella nunca dejó de lado el tema de la condición femenina, la moral cristiana, la guerra y la paz, pues habló de ello directa e indirectamente entre sus páginas.<sup>23</sup>

*L'Advison Christine* es una de sus obras en prosa, escrita alrededor de 1405. Es la narración de un viaje onírico, durante el cual la propia autora es guiada por tres alegorías, a

---

<sup>21</sup> Domenic Leo, *Ibid.*, p. xcvi. El manuscrito A Paris, Bibliothèque nationale, fonds français MS 1584, fols. CCxxjr-CCCvjr. El manuscrito A\* Paris, Bibliothèque nationale, nouvelles acquisitions françaises MS 11198, fol. 26r-v (escrito al mismo tiempo que A, para sustituirlo en caso de alguna omisión accidental). El manuscrito E Paris, Bibliothèque nationale, fonds français MS 9221, fols. Clxxjr-CCxr; y el manuscrito F Paris, Bibliothèque nationale, fonds français MS 22545, fols. 137v-98v.

<sup>22</sup> *Crf.* María Giuseppina Muzzarelli, *Christine de Pizan, intelectual y mujer. Una italiana en la corte de Francia*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 2013, 175 p.; Simone Roux, *Christine de Pizan. Mujer inteligente, dama de corazón*, Valencia, PUV, 2009, 240 p.; y Régine Pernoud, *Cristina de Pizan*, Madrid, Ed. José Olañeta, 2000, p. 152.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 33; 61.

saber: Libera (Francia), Dama Opinión quien reside en las universidades, y Dama Filosofía quien finalmente se revela como Dama Teología para consolar a Christine por las tribulaciones que han sufrido tanto ella como su reino.<sup>24</sup> Se ha dicho por las estudiosas y traductoras de Christine de Pizan, Charity C. Willard y Glenda K. McLeod, que el manuscrito fue dedicado a Juan Sin Miedo duque de Borgoña, ya que una de las copias originales fue presentada ante él.<sup>25</sup> Podría inferirse que uno de los propósitos de Christine de Pizan fue apelar por el favor del nuevo duque de Borgoña, quien había tomado el poder tras la muerte de su padre Felipe el Atrevido en abril de 1404. Es decir, la mencionada obra fue un intento por parte de la poeta, de legitimar su papel como escritora de corte y demostrar al poderoso mecenas borgoñón la calidad de su saber y su talento con la pluma. Glenda K. McLeod señala que “*l’Advision* es el último y más completo trabajo introspectivo realizado por Christine, pues representa un claro intento de presentar su vida como una narrativa inteligible influenciada en y participando de una historia externa referente al cambio social”.<sup>26</sup> Por último, es preciso indicar que actualmente se tiene noticia de tres manuscritos de la obra.<sup>27</sup>

Al otro lado del Canal de la Mancha, en la Isla del Norte, la tradición escrita introspectiva también fue parte esencial para el desarrollo del texto que narra las visiones y vivencias de la devota inglesa Margery Burham Kempe, hija de John Burham, poderoso burgués y prestigiado alcalde del pueblo de Bishop’s Lynn, en Norfolk. Ella se casó a sus veinte años con John Kempe, otro burgués quien, aunque menos adinerado que su padre, fue elegido chambelán en 1394. Durante su matrimonio tuvo 14 hijos, y fue después del parto

---

<sup>24</sup> Cabe mencionar que la narración sigue una fuerte tradición literaria latina e italiana, pues es clara la huella de textos del siglo VI como *De consolacione Philosophiae* de Boecio; y/o escritos de inicios del siglo XIV como la *Commedia* de Dante. Asimismo, la narrativa utilizada por Christine está influenciada por la escritura agustiniana introspectiva. Por otro lado, el conocimiento filosófico fue, en parte, extraído de la *Metafísica* aristotélica, traducida por Santo Tomás de Aquino, y el conocimiento histórico fue provisto por *Les Grandes Chroniques de France*.

<sup>25</sup> Vid. Charity C. Willard, *Christine de Pizan: her life and works*, Nueva York, Persea, 1984, 350 p.; y Glenda K. McLeod, *Christine’s Vision*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1993, 224 p.

<sup>26</sup> Glenda K. McLeod, *Christine’s Vision...*, p. xviii. “*Advision* is the last and most completely realized of Christine’s introspective works. It represents her clearest attempt to present her life as an intelligible narrative influenced by and partaking of an outer story of social change”.

<sup>27</sup> 1) Brussels MS BR 10309 ; 2) Paris MS BNF. Fr. 1176; y 3) ex-Phillips 128 que se encuentra en posesión privada. Sobre los manuscritos de *L’Advision Christine*, vid. Gilbert Ouy, Christine Reno, e Inès Villela-Petit, *Album Christine de Pizan*, Turnhouyt, Brepols Publishers, 2012, pp. 583-608.

del primero cuando comenzó su conversión; la cual se narra en la obra intitulada *The Book of Margery Kempe*, dictado por la propia Margery a dos escribanos alrededor de 1432-1436.

El redescubrimiento del manuscrito tuvo lugar en 1934 por Hope Emily Allen.<sup>28</sup> Este texto bajomedieval ha sido catalogado como autobiográfico por diversos académicos, entre ellos Cheryl Glenn, quien denomina al documento como una “autobiografía espiritual” ya que “ella [Margery] dictó a los escribas (el primero cerca de 1431 y el otro en 1436) una autobiografía que relataba las pruebas y triunfos de su peregrinaje en el mundo y de su espíritu”.<sup>29</sup> Sin embargo, Anthony C. Spearing menciona que “en cierto modo [*The Book of Margery Kempe*] tiene menos en común con la autobiografía que con otras *vitas* de mujeres santas escritas por clérigos medievales, como aquella de Mary of Oignes por Jacques Vitry, de Christina Mirabilis por Thomas de Cantimpré, y Dorothea de Schönau por John Marienwerder”.<sup>30</sup>

El núcleo de este debate recae en dos polos opuestos: considerar el texto de Margery Kempe como una autobiografía, con todo lo que eso implica, a saber: un carácter de particularidad en la persona de Margery, otorgar la autoría del texto a ella misma, y la veracidad del relato; o, por el contrario, considerar su texto como una *vita* sagrada, ficticia y creada en principio por los dos clérigos-escribas. En una posición neutral se coloca Lynn Staley pues si bien considera que la autoría pertenece a Margery Kempe, manifiesta que el texto debe ser considerado como ficticio.<sup>31</sup> Sin embargo, también está la postura de James Erewin Noble, quien indica que *The Book of Margery Kempe* puede ser entendido como un

---

<sup>28</sup> Al respecto del descubrimiento del manuscrito en la biblioteca personal de Hope Emily Allen, *vid.* Laura Pujolràs Borrut, “*The Book of Margery Kempe (1501): The Construction of Women’s Authority in a Proto-feminist context*”, artículo supervisado por la Dra. Carme Font Paz, Universitat Autònoma de Barcelona 2016, p. 2.

<sup>29</sup> Cheryl Glenn, “Author, Audience, and Autobiography: Rhetorical Technique in the Book of Margery Kempe”, en *College English*, Vol. 54, No. 5, 1992, p. 540. “she dictated to scribes (to one about 1431 and to the other in 1436) an autobiography that recounted the trials and triumphs of her pilgrimage in the world and of the spirit”.

<sup>30</sup> Anthony C. Spearing, *Medieval...*, p. 38. “In some ways it [The book of Margery Kempe] has less in common with autobiography than with other vitae of holy women written by medieval clerics, such as those of Mary of Oignes by Jacques Vitry, of Christina Mirabilis by Thomas de Cantimpré, and Dorothea of Schönau by John Marienwerder”.

<sup>31</sup> Lynn Staley ha mencionado que no se debe considerar al texto como una autobiografía, debido a que su contenido no es verídico; sino como una biografía sagrada, puesto que la propia Kempe-autora construyó un personaje literario-Margery para cumplir con diversos cometidos; especialmente religiosos. Para Staley, el texto es una construcción ficticia cuya autoría es de Margery Kempe. Al respecto *vid.* Lynn Staley, *Margery Kempe’s Dissenting Fictions*, University Park, Pennsylvania University Press, 1994, 240 p.

discurso auto-hagiográfico,<sup>32</sup> ya que sitúa a Margery como “una autora que sabía exactamente lo que estaba haciendo al disponerse a narrar las multifacéticas experiencias místicas que tuvo” a través de un discurso que la presentara como una “mujer sagrada merecedora de atención en su presente y de reconocimiento como una santa en el futuro”.<sup>33</sup> Asimismo, Noble indica que son cinco los elementos que permiten hablar del *Book of Margery Kempe* como una auto-hagiografía: 1) el tema religioso, la conversión y la meditación divina; 2) los *tokens* o regalos que le otorga Dios a Margery; 3) el carácter de intercesión que profesó Kempe; 4) los milagros que se le atribuyeron en la narración; y 5) el sufrimiento emocional a manera de *immitatio Christi* que ella asumió. Considero que esta última postura es la más indicada y en los subsecuentes apartados se argumenta la razón.

Margery Kempe, a partir de su primera experiencia mística, en la cual Cristo la visita en su alcoba, sufrió el escarnio social debido a sus llantos estrepitosos en público, su forma de vestir y su constante hablar de lo divino. Sus contemporáneos la tachaban de hipócrita, falsa, e incluso de herética, pues, la acusaron de lolardía en varias ocasiones. De hecho, fue arrestada en Leicester en 1417, por el alcalde John Arnesby; cabe mencionar que ésta no fue la única detención que tuvo.<sup>34</sup> Sin embargo, todo ello nunca la inmovilizó, pues continuó con sus viajes y su forma de vivir.

Margery Kempe realizó tres grandes peregrinaciones: la primera a Jerusalén pasando por Roma (1413-1415); el segundo viaje fue hacia Santiago de Compostela, pasando por Londres entre otros centros de peregrinación en la isla (1417-1418); y el tercero fue a Prusia con el propósito de acompañar a su nuera de regreso a su hogar; sin embargo, aprovechó para

---

<sup>32</sup> James Erewin Noble caracterizada el texto bajomedieval anteriormente mencionado como una *auto-hagiography* puesto que la obra consiste en una narración de la vida de Margery Kempe en tanto que una mujer dotada de santidad. *Vid.* James Erewin Noble, “Julian of Norwich, Margery Kempe, and The Tradition of Affective Piety”, tesis doctoral supervisada por la Dra. Alyda Faber, Atlantic School of Theology, Halifax, 2015, p. 4.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 33. “an author who knew exactly what she was doing in setting about to record the multi-faceted mystical experiences”. / “a holy woman deserving of present attention and future recognition as a saint”.

<sup>34</sup> También fue detenida en varias ocasiones bajo órdenes del Duque de Bedford, hermano del rey Enrique V. Fue sometida a interrogatorios, examinada públicamente, denunciada en los púlpitos e incluso amenazada de violación por un mayordomo mientras se encontraba en “arresto domiciliario”. Al respecto *vid.* Nicholas Watson, “The making of the Book of Margery Kempe”, en Linda Olson y Kathryn Kerby-Fulton (eds.), *Voices in dialogue: reading women in the Middle Ages*, Indiana, University of Notre Dame, 2005, pp. 395-434.

visitar santuarios como Wilsnack y Achen (1433-1434).<sup>35</sup> Asimismo, contó con distintos aliados que le ayudaron, en primera instancia, a escribir su libro y, en segundo lugar, a no perecer ni en sus arrestos ni bajo las acusaciones de sus contemporáneos. Entre sus aliados más cercanos estuvieron los carmelitas Alan de Lynn y William Southfield, su confesor en Lynn, Robert Springfield y su confesor en Bridlington, William Sleightholme; el anacoreta dominico y la anacoreta Juliana de Norwich, así como el sacerdote Richard Caister, el canónigo de York, John Aclom, y el vicario John Kendal.<sup>36</sup> Cabe mencionar que si bien ellos conformaron una especie de apoyo, muchas veces dudaron de la veracidad de su gracia; no obstante, debido a una serie de pruebas milagrosas, lograron creer en ella.<sup>37</sup> Finalmente, la mística inglesa murió después de 1438 en su ciudad de origen.

En cuanto al manuscrito original de *The Book...*, Lynn Staley señala que fue “copiado poco antes de 1450, por alguien que se firmó a sí mismo como Salthows; por otro lado, la primera página del manuscrito –*British Library*, Add. MS. 61823– contiene la rúbrica “*Liber Montis Gracie. Este boke es de Mountegrace*”, es probable que algunas de las anotaciones (hechas a cuatro manos) sean obra de monjes asociados con el importante priorato cartujo de Monte Grace en Yorkshire”.<sup>38</sup> Dicho manuscrito está dividido en dos partes, escritas por dos escribas distintos:<sup>39</sup> la primera parte contiene ochenta y nueve capítulos mientras que la segunda sólo diez. El texto comienza con dos prefacios y termina con una larga plegaria a Dios en favor de diversos grupos de personas e individuos, no sólo cristianos sino también paganos, herejes, judíos e infieles.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> Para revisar mapas didácticos sobre las peregrinaciones de Margery Kempe *vid.* IS Apps Division and the School of Divinity, "Aspects of the High Middle Ages", <http://www.animatedmaps.div.ed.ac.uk/Divinity2/>. Consultado el 1 de diciembre de 2019.

<sup>36</sup> *Vid.* Nicholas Watson, “The making of...”, p. 396.

<sup>37</sup> De dichas pruebas se hablará con mayor énfasis en el tercer apartado de este trabajo.

<sup>38</sup> Lynn Staley. “Introduction”, en *Margery Kempe's Dissenting Fictions ...*, p. 4. “Copied, probably slightly before 1450, by someone who signed himself Salthows on the bottom portion of the final page, the manuscript contains annotations by four hands. Since the first page of the manuscript (British Library, Additional 61823) contains the rubric, ‘Liber Montis Gracie’, ‘This boke is of Mountegrace’, it is likely that some of the annotations are the work of monks associated with the important Carthusian priory of Mount Grace in Yorkshire”.

<sup>39</sup> La identidad del primero ha sido señalada por diversos académicos como el hijo de la propia Margery; sin embargo, estas inferencias no han podido ser comprobadas.

<sup>40</sup> Pidió por el Papa, los cardenales, los arzobispos, los sacerdotes, los laicos piadosos, los cruzados, los frailes y monjes; también por el rey de Inglaterra y los demás reyes cristianos, los lores y damas; los ricos, que hagan de sus bienes y posesiones buen uso. También pidió por los judíos, sarracenos y paganos, así como por los



Ya que se han descrito y explicado los aspectos más prominentes de las vidas de Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, también de sus obras –*Voir Dit*, *Advision* y *The Book*– y de aquellas discusiones académicas desde los ámbitos de la disciplina histórica, la crítica literaria, la lingüística y la filología, principalmente. Es preciso continuar con el análisis comparativo de las tres obras mencionadas, con respecto a los tres ejes y/o nodos atravesados por marcas de individuación e individualización y que, al mismo tiempo, configuraron una construcción narrativa de individualidad.

### **I.1 Individuo y cuerpo social**

En este apartado se analizará, de manera comparativa, la individuación e individualización sincrónica tanto de Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe con respecto a aquellas “elecciones de los dispositivos discursivos que frecuentemente indican la posición del sujeto hablante en relación con los demás –otros que están siendo referenciados (dentro del discurso) y/o que están siendo apelados (en el contexto considerado bajo el que se realiza el relato)”.<sup>41</sup> Esto, como se mencionó en la introducción, y con base en los postulados teórico-metodológicos del académico Michael Bamberg, quien también propone superar la dicotomía entre lo personal e individual frente a lo colectivo y comunal, con respecto al tema de la construcción narrativa de individualidad.<sup>42</sup>

---

herejes y malos creyentes; por los ladrones, adúlteros, mujeres comunes, y malvientes, que fuesen retraídos de sus malas formas de vida hacia la gracia del Señor a través de sus plegarias y de la piedad de Dios. Así como por sus consejeros espirituales y confesores, por sus hijos, y por toda la gente del mundo. Por sus amigos y enemigos; por los enfermos, leprosos y prisioneros. Por todos aquellos que hablaron de ella, bien o mal. Finalmente pidió por las almas del purgatorio.

<sup>41</sup> Michael Bamberg, “Narrative practice and identity navigation”, en J. A. Holstein y J. F. Gubrium (eds.), *Varieties of Narrative analysis*, Londres, Sage Publications, 2011, p. 104. “[...] choices of discursive devices often signal a position of the speaking subject in relation to others—others who are being referred to (in what the talk is about) and who are being talked to (in the speech situation under consideration)”.

<sup>42</sup> *Idem*. “[...] El contraste o la aparente contradicción entre lo que es social y lo que es personal o individual se disuelve en las perspectivas de la práctica narrativa sobre la construcción de la identidad: lo personal / individual es social y viceversa. Las perspectivas de práctica narrativa ven a la persona empíricamente en interacción y en construcción. No preguntan dónde comienza lo personal (individual / privado) y dónde se vuelve social; ni preguntan dónde comienza lo social (grupal / cultural / sociohistórico) y si afecta o cómo impacta al individuo. Por supuesto, esto no pretende negar que haya sentidos culturalmente compartidos de lo que cuenta como personal, privado e íntimo frente a un espacio que es comunalmente más abierto y público”. / “[...] the contrast or seeming contradiction between what is social and what is personal or individual dissolves in narrative practice perspectives on identity construction: The personal/individual *is* social, and vice versa. Narrative practice perspectives view the person empirically *in interaction* and *under construction*. They do not ask where the personal (individual/private) starts and where it becomes social; nor do they ask where the social (group/cultural/socio-historical) starts and whether or how it impacts the individual. Of course, this is not meant

En este sentido, es importante explicar las marcas de individuación e individualización de Guillaume, Christine y Margery desde su propio contexto y considerar sus respectivas relaciones con, en este caso, otras personas, así como con la escritura de sus propios textos. Ello, sin ubicarlos exclusivamente en un ambiente corporativo bajomedieval en el cual se anula la individualidad, como tendieron a hacerlo algunos autores.<sup>43</sup> Para lo cual será fundamental señalar la diferencia entre identidad e individualidad, ya que, en los manuscritos analizados, existen ambas construcciones discursivas. La investigadora Brigitte M. Bedos-Rezak señala que “en el léxico medieval, el concepto de identidad no hacía referencia a la personalidad individual. En cambio, el concepto de identidad en los siglos XI y XII se centraba en una lógica de igualdad [conformidad] y operaba asumiendo un modelo de similitud, refiriendo a los seres humanos como miembros de una especie idéntica [...]”.<sup>44</sup> Con respecto a la individualidad, la misma autora indica que “la persona individual encontrada en las cartas pre escolásticas es [...] autónoma, voluntariosa, y un agente empíricamente presente, situado dentro de un conjunto de relaciones sociales que surgen del consentimiento y la contradicción”.<sup>45</sup> En este orden de ideas, es necesario señalar que en las narraciones de *Voir Dit*, *Advision* y *The Book*, no se encuentra una clara distinción entre individualidad e identidad; sin embargo, es posible distinguir, explicar e historizar las distintas marcas de individuación e individualización.

Una de las principales características que diferenciaron al poeta y a las autoras respecto de sus contemporáneos fue su carácter de autores, ya que a lo largo de las tres distintas narraciones se hallan esfuerzos por configurar y afirmar la propia imagen de los escritores bajomedievales en tanto que *author* de sus obras, puesto que reclamaban la

---

to deny that there are culturally shared senses of what counts as personal, private, and intimate vis-à-vis a space that is communally more open and public”.

<sup>43</sup> *Vid.* Introducción, en nota al pie número doce.

<sup>44</sup> Brigitte Miriam Bedos-Rezak, *When Ego was Imago. Signs of identity in the Middle Ages*, Boston, Brill, 2011, p. 112. “In the medieval lexicon, the concept of identity did not address individual personality. Rather, identity in the eleventh and twelfth centuries centered on a logic of sameness and operated by assuming a model of similarity, referring to human beings as members of an identical species”.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 137. “The individual person encountered in prescholastic charters is, [...] an autonomous, voluntary, and empirically present agent, situated within a set of social relationships arising out of consent and cont(r)act”. Para demostrarlo la autora expone los planteamientos de San Anselmo en su *Incarnation Verbi*, en los que aseveró que las tres personas de la Trinidad tenían una misma naturaleza, pero, a la vez, eran irremediabilmente distintos uno del otro debido a propiedades distintivas y particulares de cada persona de la divinidad. Siguiendo tales reflexiones, Pedro Abelardo, según la autora, introdujo la noción de que los miembros de una misma especie, como los hombres, pueden también diferenciarse debido a sus propiedades. *Vid. Ibid.*, pp. 129-130.

autoridad sobre sus respectivos manuscritos.<sup>46</sup> Tal es el caso de Guillaume de Machaut, quien se reconoció textualmente como el compositor de su obra: “Deseo comenzar un nuevo trabajo, que compondré para *Toute Belle*”.<sup>47</sup> La capacidad de composición era una característica que lo diferenciaba del resto de la sociedad en general; no así del sector letrado que probablemente le rodeaba tanto en el espacio clerical como cortesano. En este sentido, es importante reconocer que esta fue una fórmula literaria conocida y utilizada por los escritores y escritoras de su época. Esto puede indicar que, si bien existió una marca de individuación asociada con la diferenciación del individuo frente al resto, caracterizada por los méritos sobresalientes que en este caso le dio su maestría con los versos y las letras; no es una individualidad original y única, sino tal vez una instintiva y proveída por la tradición escrita de su momento histórico.

En otra de sus páginas, escribió Guillaume a su amada: “Que te aferres firmemente al hecho de que vivo con más alegría y celebración que cualquier otro amante en el reino donde vivo, y he comenzado nuevamente a componer ese libro sobre ti en el que serás alabada y honrada de la mejor manera que mi habilidad me lo permita [...] Y, por tanto, yo no cambiaría mis deseos, mis recuerdos y mis dulces pensamientos por la posesión de un buen reino”.<sup>48</sup> Aquí se encuentran varios elementos que pueden entenderse como marcas de individuación, a saber: la caracterización de sí mismo como un amante excepcional sin igual en todo el

---

<sup>46</sup> Siguiendo el concepto que propone Marie-Chenu. *Vid.* Introducción, en el apartado de metodología, pp. 18-19.

<sup>47</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir Dit*, BNF, MS 1584, p. CCXXIr “Weil commencer chose nouvelle / Que ie feray pour toute belle”. Y Daniel Leech-Wilkinson (ed.), *Guillaume de Machaut...*, p. 1. El poeta bajomedieval, cuando describió el proceso de la elaboración de su poema a Dama Esperanza; aprovechó nuevamente la oportunidad para construir, por medio de su narración, una imagen de sí mismo que tuviese la *auctoritas* para escribir: “Después de haber compuesto las palabras y la música / de este bonito *lay* que yo canto / Muy a menudo en remembranza / de mi dulce dama Esperanza / Lo tenía yo escrito y anotado / tan asertivamente que ningún hombre pudiere hallar / nada excepto a la buena Esperanza [...] / lo doblé cuando hube terminado / lo envié junto con esta carta / a mi Dama mediante un siervo / quien emprendió la marcha por ninguna otra razón / y le escribí a ella cómo había sido / tomado prisionero por Esperanza mientras estuve transitando el camino [...]”. / “Quant ieus fait le dit et le chant / De ce ioly lay que ie chant / Moult souvent en la ramembrance / De ma dame et douce esperance / Et le fis escrire et noter / Si bien, quon ni peust noter / Fors tant sans plus quen bon espoir / [...] / Quant il fu fais ie le ploiyay / Et en ces lettres lenvoiyay / A ma dame par un vallet / Qui pour autre chose nalet / Et li escriis comment iestoie / Pris desperence en my ma voie”. *Vid. Ibid.*, f. CCLIXv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 183.

<sup>48</sup> *Ibid.*, f. 262v; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 194. “Si tenez fermement que ie vif en ioie et en revel, plus que amans qui soit en pais ou ie demeure, et me suis remis a faire vostre livre, en quel vous serez loee et honnoree de mon petit pooir, [...] Si ne donroie mie mes souhais, mes souvenirs, et mes douces pensees pour lavoit dun tresbien bon roiaume”.

reino; su capacidad como escritor y autor de un libro; y la alta valorización que pone a *sus* deseos, memorias y pensamientos. Cada uno de estos elementos –*souhails, souvenirs, pensées*– son propios a todos los súbditos franceses; sin embargo, Machaut está aludiendo a los suyos, mediante el uso del pronombre posesivo *mes*, los cuales tienen un origen específico y propiedades singulares.

En este mismo sentido, la joven Peronelle –*Toute Belle*– reafirma la calidad de autor de su amado al decir en una de sus epístolas lo siguiente: “me complace enormemente que tu mensaje diga que la música es de tu agrado. Y ciertamente no tomo gran placer en cantar o escuchar otras canciones o poemas como lo hago con los que proceden de ti; por lo bueno que he escuchado hablar de ellas y porque creo que hay más de ellas de lo que se puede incluso decir. Yo amo y estimo todo lo que proviene de ti [...]”.<sup>49</sup> Es así que no sólo remarcó una y otra vez el hecho de que Guillaume producía poemas y líricas, sino que también señaló la buena fama de las mismas, e instigó a conocerlas aún más. E, inclusive, buscó legitimar su propio carácter de escritora, de aprendiz de las letras, pues mencionó en una de sus cartas, que ella lo hizo “permanecer despierto en las noches y escribir durante la mayor parte del día”, y luego continuó “y por mi fe, tú también me lo haces a mí, excepto que yo no escribo tanto como lo haces tú [...] mi hermana vino a mi mientras estaba escribiendo esta carta y me preguntó si le estaba escribiendo a mi amante. Y le respondí que sí [...]”.<sup>50</sup> Destaca el hecho de que *Toute Belle* buscó acercar, que no equiparar, su labor escrituraria con la de su amante y mentor –lo que recuerda a la tradición literaria contenida en la *Historia Calamitatum*, en la que se cuenta la historia de amor y admiración intelectual entre Abelardo y Eloísa–. Empero, a pesar de que existe una clara identificación con dicho modelo establecido por Abelardo y Eloísa, es sobresaliente cómo reitera que ha escrito por su propia mano. De nuevo, destaca la imbricación entre tradición y apropiación de modelos literarios; a partir de lo cual, se puede inferir una construcción narrativa de individualidad compleja y

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, f. 226v ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 27 “[...] et aussi me plaist elle moult, pour tant que vous mavez mande que la musique vous plaist, Et certes ie ne pren nul si grant plaisir à chanter ne a oir nulle chansons ne nuls dis comme ie fais a ceuls qui viennent de vous, car pour le bien que ien ay oi, et que ie croy quencore y ait il plus que on ne porroit dire, Je aim et tien chier tout ce qui de vous vient [...]”. Aparecen los pronombres *Je* e *ie*.

<sup>50</sup> *Ibid.*, f. CCLXVIJr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 210 “[...] fais veillier grant partie des nuis, et escrire grant partie des iours, et par ma foy ainsi le me faites vous, Excepte ce que ie nescri mie tant que vous faites [...] et vint a moy quant ie faisoie escrire ces lettres et me demanda se ie escrivoie a mon amy, Et ie li respondi que oil”.

navegante entre lo personal y lo colectivo. Es decir, no visto como una característica dada en una determinada época, sino como un proceso de ida y vuelta.

Del mismo modo, el proceso escriturario en la época no era un camino ni corto ni sencillo; al contrario, era un acto complejo en el cual eran partícipes no sólo los autores, sino también los escribas, copistas y notarios. En otras líneas, Peronelle advierte que “si las cartas están mal escritas, por favor excúsame, pues no siempre he encontrado un notario de mi agrado”.<sup>51</sup> Cabe señalar que, si bien la excelencia de sus escritos depende de la injerencia de otro, masculino y capacitado a través de sus estudios universitarios; fue ella la que mantuvo la autoridad para componer sus textos, pues no sólo fue la primera que redactó, sino también la que escogió mediante su voluntad y agrado al notario. En ese sentido, puede decirse que Guillaume de Machaut también contribuyó a la afirmación de su amada Peronelle como una joven escritora. En una de sus cartas señaló lo siguiente: “Mi atesorado corazón, me escribes con demasiada franqueza, y siempre has escrito de esa manera, que yo no sé si es bueno para mi poner tus epístolas en mi libro justo como están, así que por favor dime tus deseos sobre este asunto”.<sup>52</sup> Se muestran, entonces, tanto la práctica de escribir como el estilo particular – llano, sincero y claro– de Peronelle.

La individualización narrativa sincrónica que parte de diferenciar al autor de aquellos que no escriben, también fue una característica de las obras de Christine de Pizan, quien representa la generación que le siguió a Guillaume de Machaut. Tal es el caso, que, en su *Advisión Christine*, solicitó a Dama Opinión –alegoría de la razón que inspira a los universitarios– lo siguiente: “[...] por favor asegúrame si he errado en los asuntos que engendraste en mí; cosas que, a través del estudio, el aprendizaje y entendimiento que yo poseo, son expresadas de la mejor manera que puedo en mis volúmenes y compilaciones. No hay sabio que a veces no se equivoque; y si es así, es mejor que desee corregirlos más tarde que nunca”.<sup>53</sup> Como puede leerse, Christine mostró una preocupación por la excelencia de

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, f. CCCr-CCCv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 353 “Et se les lettres sont mal escriptes, si le me pardones, car ie ne trueve mie notaire tous iours a ma volente”.

<sup>52</sup> *Ibid.*, f. CCXCIIIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 320 “Mon tresdous cuer vous mescrivez moult ouvertement, Et avez tousiours escript, Si ne say se il est bon que ie mette vos lettres en mon livre tout ainsi comme elles sont, Si men weilliez mander vostre volente”.

<sup>53</sup> Christine de Pizan, *L'Advisión Christine*, BNF MS 1176 f. 48v; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 86 “[...] vous me certefier, se es choses par vous engendrees en moy lesquelles a mon povoir par le moyen destude

sus discursos e, incluso, tras el velo de una petición enmascaró la autoridad que tenía sobre sus letras, pues solamente ella podía modificarlas o corregirlas; claro, con la debida inspiración de Dama Opinión. Sin embargo, no debe perderse de vista la identificación que buscó hacer de sí misma con los “sabios” de quienes habló a lo largo de las primeras páginas de su segunda parte del volumen.<sup>54</sup> Del mismo modo, resaltó el hecho de ser, además de una autora, reconocida entre la corte real de Francia, así como de otros reinos:

Les presenté algunas cosas nuevas de mis libros sobre varios temas, por pequeños y débiles que fueran. Estos [los príncipes] los vieron de buena gana y, por su gracia, los recibieron con alegría, como príncipes amables y gentiles; y más, pienso, por la novedad de una mujer que podía escribir (ya que eso no había ocurrido durante bastante tiempo), que por cualquier valor que pudiera haber en ellos. De esta manera, mis dichos libros pronto se discutieron y se llevaron a muchas tierras y regiones diferentes.<sup>55</sup>

Algunos de estos nobles príncipes que buscaron obtener las obras de Pizan, además de los Valois, fueron del conde de Juan de Salisbury, el propio Enrique Lancaster y el duque de Milán, Giangaleazzo Visconti. De nuevo sale a la vista el hecho de que Christine buscó hacer notar su valía como mujer de letras, más aún, su singularidad. Ella misma menciona que no es cosa enteramente nueva pero que si es extraño y había dejado de suceder en “bastante tiempo”. Es importante mencionar que, al igual que con Machaut, Pizan construyó narrativamente una individualidad por medio de la diferenciación de las demás personas, ensalzando su capacidad de escribir, su entendimiento, e inclusive, su carácter de *femme lettrée*; aunque no por ello dejó de asociarse o identificarse con modelos literarios ya prescritos.

Podría pensarse que el caso de Margery Kempe es diferente, ya que *The Book of Margery Kempe*, a pesar de llevar su nombre en el título –marca de individuación–, está redactado en tercera persona, firmado por un tal Salthows, y fue escrito por dos clérigos distintos. Inclusive, a lo largo de la obra, aparecen diversas personas que sirvieron a Kempe

---

et de tel science et entendement comme iay qui en mes compillacions et volumes sont declariees se en aucune chose yay erre Comme si sage ne soit qui aucune fois ne erre Car sainsi estoit mieulx vouldroye tart que iamais les amender”. Destacan pronombres como *moy, mon, mes*.

<sup>54</sup> Los sabios y filósofos griegos, desde Tales hasta Aristóteles.

<sup>55</sup> *Ibid.*, f. 62v; Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 120 “[...] leur fis present comme de nouvelles choses quelque petiz et foibles que ilz soient/ de mes volumes de pluseurs matieres lesquieulx de leur grace comme princes benignes et tres humbles les virent volentiers et recourent a ioye Et plus comme ie tiens pour la chose non usagee que femme escripse comme pieca ne avenist/ que pour dignete qui y soit/ et ainsi furent en peu de heure ventilez et portez mes diz livres en pluseurs pars et pays divers”.

como guías espirituales. Por todo ello, podría decirse que Margery no tuvo injerencia y mucho menos autoridad sobre la composición del libro. Inclusive su nombre completo sólo aparece una vez en toda la obra, pues es llamada “creatura” en el resto del texto.<sup>56</sup> Sin embargo, Margery tuvo voz y poder de decisión en la elaboración de la obra que narra los hechos de su vida. En primer lugar, cabe mencionar que la voz de Margery tomó la primera persona en algunos diálogos y es solamente en esos fragmentos cuando su “yo” textual aparece. Además, los propios redactores del manuscrito atribuyeron a Kempe cierta *auctoritas* sobre la obra, pues así anuncia el final del primer libro el segundo escriba:

Aquí termina este tratado ya que Dios se llevó en su misericordia a aquél que escribió la copia de este libro [el primero]; y aunque él no la escribió claramente como tampoco abiertamente a nuestra manera de hablar; él, en su manera de escritura y ortografía logró mucho sentido; el cual, con la ayuda de Dios y de ella misma [Margery], quién trabajó y tuvo todo este tratado en sentimiento; ha sido verdaderamente extraído de la copia en este pequeño libro [el segundo].<sup>57</sup>

La escritura se muestra como ese proceso del cual son partícipes más de una persona. *The Book...* tiene más de una voz autoral, lo cual hace de detección de marcas de individuación e individualización un ejercicio de análisis complejo, aunque no imposible. Para demostrar esto, es necesario acudir ahora al final del segundo libro. Éste consiste en una larga plegaria que realiza Margery Kempe en primera persona. Pidió a Dios por la Salvación de diversos grupos de personas y por personas individuales, como es el caso del papa y del

---

<sup>56</sup> Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, BL MS 61823 f. 117v. “Cuando ella [Kempe] estuvo entrando a Londres, mucha gente se dio cuenta de su presencia enseguida. Por cuanto que no estaba vestida como le hubiera gustado debido a la falta de dinero, ella, deseando pasar desapercibida mientras conseguía prestado un poco de dinero, usó un pañuelo sobre su rostro. A pesar de que ella hiciera esto, algunas malas personas, suponiendo que era Mar Kempe de Lynne, dijeron, para que ella pudiera escuchar fácilmente, estas palabras de reprobación [...]”. / “Whas sche was comyn in to London mech pepil knew hir wel a now / in as mech as sche was not clad as sche wold a ben / for defawte of mony / sche desirÿgto a gon vn knowyn / in to þe tyme þt sche myth a made sū chefsyawns / bar a kerche be for hir face / Not wtstondyng sche dede so / Sū dissolute psonys supposyng it was · Mar · kempe of lynne / seydyn þt sche myth esily heryn þes wordys / in to Repref [...]”. Es la única vez dentro del texto en que su apellido aparece. Cabe destacar que la gente de Londres ya la podía reconocer. No se menciona si debido a sus rasgos físicos, sólo por su nombre, o por su comportamiento devocional estruendoso.

<sup>57</sup> *Ibid.*, f. 106v. “her endith þis tretþ for god toke hym to hys macy þt wrot þe copy of þis boke / & þow þt he wrot not clerly / ne opynly to owr mana of spekyng / he in hys mana of wrytyng & spellyng · / mad trewe sentens / þe wech thorw þe help of god & of hir selfe / þt had al þis tretys in felyng & werkyng / is trewly · drawyn owt of þe copy / in to þis lityl boke”.

rey de Inglaterra. También pidió por los cardenales, los arzobispos, los obispos, los sacerdotes, y los laicos, etc.<sup>58</sup>

Al mencionar a cada una de esas personas se nota que, si bien el grupo y/o el gremio fueron importantes, también lo fue cada individuo. Cada uno tenía su participación en el arduo y difícil camino de la Salvación. Y el papel de Margery fue primordial, de acuerdo con dicho tratado, pues Dios le otorgó su gracia.<sup>59</sup> Asimismo, suplicó a Dios que también se le otorgase tal gracia y salvación a todos aquellos que tuvieron fe en sus oraciones. Con esto puedo inferir que, su trabajo y participación en la misión colectiva consistió en una especie de predicación. Del mismo modo, cabe señalar que no pidió específicamente por los escritores del libro. Y curiosamente, la obra se termina con este canto, con esta plegaria a Dios y su corte celestial, redactada en primera persona.

En los tres casos, aunque de forma distinta, puede notarse un esfuerzo narrativo por construirse una imagen identificada con tradiciones literarias y religiosas, aunque también claman con fervor un llamado de atención a su *persona* particular.<sup>60</sup> Una que se confronta y diferencia del resto, a través de la capacidad y del talento de escribir y componer una obra, a partir de diversas características distintivas.<sup>61</sup> Por ejemplo, Christine de Pizan se identificó como una viuda caída en desgracia, Margery Kempe como una mística incomprendida, y Guillaume de Machaut como un amante caprichoso. Son “roles” que enmarcan un estatus de

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, f. 123r.

<sup>59</sup> *Ibid.*, f. 121v. “[...] y hazme digna de ser parte de sus alabanzas, y a ellos de las mías, y a cada uno de nosotros de la de otros”. / “[...] & make me worthy to be partabyll of her payerys / & hem of myn / & eche of vs of oþa is”.

<sup>60</sup> En cuanto al concepto de *persona*, Anthony Spearing menciona que en la Baja Edad Media el término se definía “[...] primariamente con base en su sentido etimológico, ese decir, como una máscara sostenida frente a un actor”. / “[...] primarily in its etymological sense as a mask held before an actor”. *Vid.*, Anthony C. Spearing, *Medieval...*, p. 345. En la misma sintonía, John Benton explica que “[...] en la Edad Media, el viaje hacia el interior era un viaje hacia uno mismo, por el bien de Dios; hoy comúnmente es solo por el bien de uno mismo [...] En el pensamiento medieval, la persona no era interna sino externa, y mirar detrás de la máscara individualizada eventualmente acercaba a la unicidad, no de sí mismo, sino de Dios” / “[...] in the Middle Ages the journey inward was a journey toward self for the sake of God; today it is commonly for the sake of self alone [...] In medieval thought the persona was not inner but outer, and looking behind the individualized mask eventually brought one closer to the uniqueness, not of self, but of God”. *Vid.* John Benton, *Culture, Power, and Personality in Medieval France*, Londres, Bloomsbury Academic, 1991, p. 346

<sup>61</sup> La propia Christine de Pizan habla de atributos o cualidades accidentales, como el color de una persona. Cosa que puede cambiar pero que no va a variar su substancia esencial que es el ser un hombre o una mujer. *Vid.* Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f. 30v; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 66.



diferencia a través del aislamiento. Por ejemplo, Christine de Pizan señaló en una de sus baladas lo siguiente:

Qué desgracia, ¿dónde encontrarán consuelo?  
Pobres viudas, despojadas de sus bienes,  
[...]  
Los nobles no se apiadan de ellas  
Tampoco los clérigos, grandes y pequeños.  
Y los príncipes no se dignan a escucharlas.  
En los caballeros no tienen refugio seguro;  
Por los prelados no están bien aconsejadas;  
Los jueces no evitan la injusticia;  
Los magistrados no les otorgan ni dos peniques  
[...]  
Las viudas están condenadas arbitrariamente.  
Ayúdalas y cree en mi canción,  
Porque no veo a nadie compasivo hacia ellas  
Y los príncipes no se dignan a escucharlas.<sup>62</sup>

El reclamo que hizo Christine de Pizan no se esconde tras ninguna metáfora, se trata de un mensaje claro y afanoso, pues ella misma había vivido tales injusticias por parte de los acusados en dichos versos. De nuevo no se puede deslindar tajantemente individualidad de identidad. Pizan se identificó con el sector vulnerable de las viudas, despojadas de todo apoyo social según la propia autora; un grupo evidentemente colectivo, pero no por eso no individual. Pues fue el aislamiento como grupo lo que posiblemente potenció en Pizan una creciente individualización, al menos, narrativa. Es ella la que escribe y narra una experiencia que no fue única, pero sí suya:

¿Puedes entender ahora que, para mí, una mujer débil en cuerpo y naturalmente tímida, el hacer una virtud de la necesidad era un negocio peligroso e indecoroso de acuerdo con mi educación? Tuve que correr tras ellos de acuerdo con el procedimiento, luego sentarme y esperar en sus tribunales o antecámaras con mis papeles y citatorios, la mayoría de los días sin lograr ni recibir nada después de largas demoras, respuestas ambiguas y falsas esperanzas [...] ¡Y que Dios quiera reparar todas las conciencias culpables, porque encontré algunas perversas entre ellas!<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, f. 58v-59r; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 115 “Helas ou donc trouveront reconfort / pauvres vesves de leurs biens despouilliees / [...] / Les nobles gens nen ont nulle pitie / Aussi nont clers li greigneur ne li mendre / Ne les princes ne les daignent entendre / Des chevaliers nont elles nesun port / Par les prelas ne sont bien conseillees / Ne les juges ne les gardent de tort / Des officiers narioient deux maillees / [...] / Davoir mains maulx de cuer haitie / Secourez les et croiez mon dittie / car nul ne voy qui vers elles soit tendre / Ne les princes ne les daignent entendre”.

<sup>63</sup> *Ibid.*, f. 59r-59v; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 114 “Or puez savoir se a moy femme foible de corps et naturelment cremeteuse faire de neccessite vertu mestoit labour qui a dongier et coust de compagnie selon

Por otro lado, y aunque separada por tierra y años de Christine, entre las páginas del manuscrito de Margery se encuentran constantemente narraciones que conforman su *persona* como una mística que sufrió también el escarnio social tanto de la comunidad burguesa de Bishop's Lynn, como del resto de la Isla del Norte. La crítica, las ofensas, e inclusive la persecución que sufrió Margery, fueron, a mi parecer, parte esencial del motor individualizante de la trama de la historia de salvación que se encuentra en el manuscrito. Cabe mencionar que el repudio social que vivió se debió principalmente a la manera en que externaba su religiosidad, pues fue a través de llantos estruendosos, de su vestimenta, de su dieta y de sus “sermones”. Así se menciona en el texto: “Y entonces fue ella calumniada y repudiada por mucha gente debido a su estricta manera de vivir”.<sup>64</sup> Asimismo, se menciona que la gente le llamaba falsa e hipócrita porque lloraba a voluntad y no por un sentir divino. Otra acusación que le hicieron fue la siguiente: “¿Por qué hablas tanto de la alegría que hay en el cielo? Tu no conoces el cielo y no has estado allí más que cualquiera de nosotros”.<sup>65</sup> Aquí, una vez más hay una distinción, la diferencia implica una construcción de individualidad a partir de la otredad.

Pero, ¿cómo se expresaba ese rechazo social en prácticas específicas? Los escribas de la voz de Margery Kempe relataron varios sucesos al respecto que acontecieron tanto en Bishops Lynn como en el resto de los lugares que visitó la devota inglesa, e inclusive, durante el trayecto de sus viajes. Son dos los ejemplos que me parecen oportunos mencionar, a saber: el rechazo que físicamente alejaba y/o aislaba a Margery del resto de la congregación y las acusaciones y represalias de nombrarla una hereje. Sobre el primero se da noticia en el capítulo 71, donde se narra la llegada de un fraile “muy famoso y reconocido” a Lynn, quién a mitad de pleno sermón debido a los ruidosos llantos de Margery, ordenó que la sacaran de la iglesia y sentenció que ella no podría entrar al santo recinto mientras él estuviese dando el

---

lestat appris me convenoit trotter apres eulx selon le stile puis en leurs cours ou sales en commun muser a tout ma boiste et mandement/ le plus des iours sanz y riens faire ou par long trayn avoir responses doubles en esperance mais longue estoit lattente. O dieux quantes paroles anuyeuses quans regars nyces que de rigolages de aucuns remplis de vins et graisse daise souvent y ouoie/ lesquieulx choses de paour de empirer mon fait comme celle qui besoing avoit ie dissimuloie sanz riens respondre me retournant de autre part ou faisant semblant que ne lentendisse le gittoie a truffe/ ¡Et dieux amender vueille toutes villes consciences, car de mauvaises en trouvoye!”.

<sup>64</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 7r. “& þan was sche slaꝝ wnderyd & repuyd of mech pepul for sche kept so streyt a le-vyng”.

<sup>65</sup> *Ibid.*, f. 6v. “why speke 3e so of þe mth þat is in heuyn 3e know it not & 3e haue not be þer no mor þas we”.

sermón, a menos que dejase de sollozar y aceptase que su *clamor* no venía de Dios, sino que era una enfermedad cardiaca natural. Pero ella se rehusó a negar la presencia de Dios en su alma.<sup>66</sup> Sobre el otro ejemplo, está la ocasión en que la acusaron de lolardía (movimiento inspirado en Wyclif fuera de la ortodoxia cristiana) cuando, en uno de sus peregrinajes, salió huyendo del monasterio de Canterbury, pues los “monjes siguiéndola le gritaron ‘tú debes ser quemada, falsa lolarda. Aquí hay un carro lleno de espinas listo para ti, y una hoguera para quemarte’. La criatura se quedó afuera de las puertas de Cantenbury [...] llegaron dos hombres jóvenes y justos, y le preguntaron ‘Señora, ¿acaso no es usted una hereje o lolarda?’; ella contestó ‘No señores, yo no soy ni hereje ni lolarda’”.<sup>67</sup>

Sin embargo, al igual que en el caso de Christine de Pizan, todo ese rechazo social y sentimiento de abandono producido por el aislamiento forzado, no impidió que ambas lograran identificarse con grupos y colectividades en condiciones similares. Ya se vio que en el caso de la escritora que radicó en París fue el grupo de las viudas; en el caso de Margery fue con las místicas, de las cuáles logró tener noticia gracias a la tradición hagiográfica a la cual accedió mediante la lectura de sus textos. Así lo expresó mediante las letras de los escribanos que surcaron las páginas del capítulo 68, pues allí se narra la llegada a Lynn del Maestro Custaws, quien consoló a Margery diciéndole que él sabía de una mujer que recibió el mismo regalo de Dios que ella, y que también había sido reprobada por un clérigo que la expulsó de la iglesia.<sup>68</sup> Asimismo, en el capítulo 29 Margery tiene un diálogo con la Virgen

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, f. 73v. “[...] él no creía que su llanto fuera un regalo de Dios, y dijo que si ella no podía contenerlo cuando lo sintiera, era, según creía él, porque se trataba de una enfermedad cardiaca o algún otro padecimiento; y si así ella lo reconocía, él tendría compasión e incitaría a la gente a rezar por ella y, bajo tal condición, él tendría paciencia con ella y le permitiría sufrir el llanto tanto como lo necesitase, pues ella padecía una enfermedad natural. Pero ella misma sabía muy bien, por revelación y por la experiencia de la gracia, que no se trataba de una enfermedad, y por ello no pudieron estar de acuerdo”. / “[...] he wolde not leuyn þt it was a 3yft of god but he seyð 3yf sche myth not wtstond it whan it cam he leuyd it was a cardiakyl er sū oþ sekenesse & 3yf sche wolde be so a knowyn he seyð he wold haue cōpassyon of hir & steryn þe pepil to pry for hir and vndyr þis condicion he wolde han paciens in hir & suffyr hir to cryen a now / þt sche xulde sey þt it was a kindly seknes & hir self knew wel be reuelacyon & be expiens of werkyng it was no sekenes & þt for sche wolde not for al þis world sey oþr wyse þt sche felt”.

<sup>67</sup> *Ibid.*, ff. 14r-14v. “þei folwyng & crying vp on hir þow xalt be brent fals lollare · her is a cartful of thornys redy for þe & a tōne to bren þe wyth · And þe creatur stod wythowtyn þe 3atys at Cawntyrbery [...] þ komyn tweyn fayr 3ong men & seyð to hir · Damsel art þow non erylke ne no loller · And sche seyð no Serys I am neyþ erylke ne loller [...]”. Margery fue detenida en varias ocasiones bajo órdenes del Duque de Bedford, hermano del rey Enrique V. Fue sometida a interrogatorios, examinada públicamente, denunciada en los pulpitos e incluso amenazada de violación por un mayordomo mientras se encontraba en “arresto domiciliari”. Al respecto *vid.* Nicholas Watson, “The making of...”, *op. cit.*, pp. 395-434.

<sup>68</sup> *Ibid.*, f. 80v.

María, quien le recuerda que ella no debe avergonzarse de sus episodios de llanto, pues tanto ella como María Magdalena lloraron por el dolor de la pasión de Cristo.<sup>69</sup> Puede notarse que, si bien se transcribe la historia particular de Margery Kempe, ésta se encuentra enmarcada por pautas conductuales modélicas basadas en hagiografías y en las propias Escrituras.<sup>70</sup>

En el caso de Guillaume de Machaut también es notable la dialéctica entre individualización narrativa e identificación; pues si bien se crea una *persona* en tanto que un amante inseguro y melancólico, así como excepcional, se halla una correlación con modelos literarios anteriores, especialmente con el *Roman de la Rose*. En cuanto a las marcas de individuación –diferenciación– se menciona en *Voir Dit* lo siguiente:

No hay persona en todo el mundo,  
aunque sea rica, hermosa, o virtuosa,  
en quién yo pueda encontrar dicha,  
al ver y oír, tanto como en ti.<sup>71</sup>

El poeta se coloca en una posición superior con respecto a los demás. De igual modo, dicha marca de individuación, se encuentra a la inversa; es decir, en lugar de distinguirse por ser el hombre más superior, lo hace por ser el más inferior: “No soy de ninguna manera inculto, tonto ni mal educado; sin embargo, tampoco poseo la inteligencia, el coraje, la bondad o la belleza que le darían a tus dulces ojos razón alguna para contemplar o mirarme, y además ni siquiera soy digno de pensar en ti [...] Y luego ves todos los días muchos hombres que son mejores y más guapos que yo [...]”.<sup>72</sup> Ya sea en lo más alto, o en lo más

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, f. 35r.

<sup>70</sup> Es así que en el capítulo 58, Margery mantuvo un diálogo breve con Dios, en el cual le pidió que le mandase algún clérigo para que pudiese leerle las Santas Escrituras, puesto que “su alma” siempre sentía hambre de la Palabra de Dios. Tiempo después llegó a Lynn un sacerdote que se convirtió en su confesor y que le leyó la Biblia, así como el Libro de Santa Brígida de Suecia, el Libro de Hylton, Bonaventure, *Stimulus Amoris*, *Incendium Amoris*, entre otros. Más tarde en el capítulo 72 se menciona también la influencia de Isabel de Hungría.

<sup>71</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCXXIIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 6 “Quen tout le monde na personne / Tant soit riche bele ne bonne / Dont tant se peust resioir / Com de vous veoir et oir”.

<sup>72</sup> *Ibid.*, f. CCXXXIIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 56 “Je sui petis, rudes, et nices et desapris, ne en moy na scens, vaillance, bonte ne biaute, par quoy vos dous yeus me deussent veoir ne esgarder, et aussi ie ne sui mie dignes de penser a vous [...] Et sen vees tous les iours pluseurs milleurs et plus biaux sans nulle comparison que ie [...]”.

bajo, Guillaume se encuentra siempre en una posición distinguida con diferencia de los demás.

Igualmente, existe otra persona en quien encuentra identificación; a saber: su amada *Toute Belle*. Así, por ejemplo, Guillaume le dice a Peronelle: “Cuando te veo enferma / Cariño, yo no podría estar en calma / Porque tu dolor es mi dolor”.<sup>73</sup> Asimismo, en otra carta que le escribe el poeta a la dama le dice que “[...] no hay diferencia entre tú y yo, lo que es bueno para uno lo es para el otro”.<sup>74</sup> Esa nula diferencia no se queda solamente a nivel de palabras, pues la intención de la dama es que también los bienes sean compartidos, dado que ambos son iguales, la misma *persona*.<sup>75</sup> Así lo redactó en una carta dirigida a Guillaume: “Y si no notas diferencia entre los bienes tuyos y míos, que lo que posee uno lo tiene también el otro, por mi fe que estás en lo correcto, puesto que yo tampoco hago distinción en esta materia, ya que tengo por cierto que todos tus bienes son míos y de igual forma todos mis bienes son tuyos”.<sup>76</sup> El vínculo entre los amantes se dio a partir de sus intereses poéticos y culminó con la unión de sus bienes materiales.

Guillaume de Machaut construyó su individualidad a partir de la diferenciación de los otros hombres, pero no se apartó del modelo establecido por la tradición poética del buen amor; pues su *persona* se constituyó con aquellas características propias del buen amante, figura que acumuló tinta en demasía durante la Baja Edad Media. Empero, son otras cuestiones las que separan al canónigo de Reims de sus contemporáneos, a saber: sus

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, f. CCXLIIIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 106 “Et quant ie vous voy a malaise / Amis je ne porroie estre aise / Car vostre douleur est la moie”.

<sup>74</sup> *Ibid.*, f. CCXLVv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 204 “[...] ne ie ne mes nulle difference entre vous et moy, que le bien de lun ne soit le bien de lautre”.

<sup>75</sup> Es necesario señalar que si bien el poema de Machaut contiene la utilización de un “yo lírico”, el manejo de éste con relación a la trama total de la obra y de su forma estructural, permite hablar de una poesía innovadora que fue parte del paulatino desarrollo de la narratividad y de la individualidad. Al respecto, la académica Antonia Martínez Pérez menciona que la lírica de Guillaume de Machaut llevó a cabo “[...] una narrativización del lirismo incluyéndolo en un relato, con una pluralización de voces y, en ocasiones presentando un intercambio epistolar [...] las inserciones líricas se estructuran de acuerdo a una organización temporal, de linealidad, que las inserta en el tejido del mismo; frente al lirismo repetitivo y discontinuo del gran canto cortés [...]”. Vid. Antonia Martínez Pérez, “En torno a la estructuración temática de las inserciones líricas en el *Voir Dit* de Guillaume de Machaut”, en *Homenaje al profesor Trigueros Cano Tomo II*, eds. Pedro Luis Ladrón de Guevara, Antonio Pablo Zamora y Giuseppia Mascali, Murcia, Universidad de Murcia, 1999, pp. 473-486.

<sup>76</sup> *Ibid.*, f. CCXLVIIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 209 “Et se vous ne metes difference entre les biens de vous et de moy, que le bien de lun ne soit le bien de lautre, par ma foy vous avez droit, car aussi ni en mes ie point, que ie tieng certainement que tout le bien de vous, est le mien, et le mien si est le vostre”.

emociones y estados de ánimo. Él mismo describió que su estado de melancolía lo aislaba de los demás: “Y más aún, yo estaba considerablemente disgustado, en todo aquello que los demás encontraban placentero”.<sup>77</sup> Asimismo, otorgó a su sentir un lugar de excepcionalidad, pues mencionó que “seguramente ningún hombre vivo, ni nadie que haya sido o vaya a ser, podría pensar, imaginar o llegar a comprender, en cien mil años, la centésima parte de la alegría que será mía”.<sup>78</sup>

Por su parte, Christine de Pizan no se describió a sí misma como una melancólica, pero sí que externó, como ya se demostró, el sufrimiento que vivió a causa del abandono jurídico, social y económico que le atrajo su estado de viudedad. En ese mismo sentido, el hecho de encontrarse en un país extranjero promovió en ella una noción de alteridad, lo cual a su vez coadyuvó a que su percepción sobre ella misma atravesara un proceso de individuación.<sup>79</sup> Por otro lado, de manera similar que en el libro de Margery Kempe, Christine encontró consuelo en las palabras de un ser divino, a saber: Dama Filosofía.<sup>80</sup> La escritora de la corte Valois, externó en varias de sus obras que Fortuna había obrado en su contra, causándole innumerables desgracias como las muertes de su padre y de su esposo, la pérdida económica de bienes, el conflicto en el reino donde vivía, los chismes y ataques de sus contemporáneos, etc. Ante esto, Filosofía le respondió que “[...] las dificultades que dices que sufriste no son tan grandes como tú las consideras; asimismo, nacen por ti y para tu propio beneficio, si haces tu propia parte”.<sup>81</sup> Del mismo modo, Filosofía preguntó a Christine lo siguiente: “¿[...] hubieses cambiado voluntariamente tu estilo de vida simple, el deseo, amor y placer que tienes en las meditaciones de tu solitaria existencia, para poseer la

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, f. CCXXVIIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 33 “Et aussi moult me desplaisoit, Tout ce qui autres plaisoit”.

<sup>78</sup> *Ibid.*, f. CCXXIVv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 20 “Certainnement tuit cil qui sunt, et qui seront, et qui ont este, ne porroient penser . ymager ne considerer en cent mille ans la centisme partie de la ioie que ie aroie [...]”.

<sup>79</sup> Christine de Pizan, *L’Advision...*, BNF MS 1176 f. 64v ; y Glenda K. Mcleod, *Christine’s...*, p. 123 “[...] quant ie voy ces autres accompagniez de leurs lignages freres et parens destat/ et aisiez eulx resiouir ensemble/ et ie pense que ie suis hors des miens en estrange lieu/ Et meismement .ii. freres germains que iay sages preudeshommes et de belle vie. que ila convenu que par ce que de ca nestoient pourvues que ilz soient alez vivre ou pais de la/ sus les heritages venus du pere [...]”. Sus hermanos habían regresado a Italia para solicitar y resguardar los bienes de la familia que estaban en esos lugares.

<sup>80</sup> El tema de la consolación no era algo novedoso, de hecho, la influencia principal en torno a esta cuestión fue Boecio.

<sup>81</sup> *Ibid.*, f. 72v; y Glenda K. Mcleod, *Christine’s...*, p. 133 “[...] de tribulacions que tu dis avoir passees/ nestre si grandes que tu les poises/ et aussi que pour ton prouffit te sont permises se en toy ne tient”.

problemática responsabilidad de tan diferentes cargas, la conciencia dañada, los deseos codiciosos y todas las emociones que tienen los más afortunados [...]?”.<sup>82</sup> Con los más afortunados se refiere a los príncipes, las princesas, los duques y condes, los ricos burgueses, etc. Aquellos por los que se sintió rechazada y abandonada.

Ese estilo de vida, en realidad, fue lo que contribuyó a la individualización narrativa de Christine de Pizan. Dichas experiencias a las que les buscó consuelo. Otro tipo de experiencias que narrativamente demuestran el carácter de diferenciación con el resto de la comunidad es el hecho de ser elegido para ser digno portador y/o portadora de la gracia divina. Así, por ejemplo, *Toute Belle* fue descrita por Guillaume de la siguiente manera: “¿No son estos verdaderos milagros? Ve y trata de encontrar un santo que logre lo mismo, y que pueda, dentro de una hora, bajar una fiebre”.<sup>83</sup> El poeta de Reims insistió en repetidos versos en asemejar a su amada con una especie de sanadora, y le adjudicó la calidad de milagrosa al poder realizar lo que ninguna otra persona podía, a saber: devolverle la salud y la inspiración para escribir.

Ello es todavía más evidente en el manuscrito de Margery Kempe, pues en más de una ocasión sus plegarias movieron la voluntad de Dios –para cambiar el clima o aliviar a personas–. Asimismo, realizó diversos hechos milagrosos, pero son dos los que considero más relevantes. El primero se narró en el capítulo nueve, en el cual se dijo que tras el derrumbe de la iglesia en la que Margery se encontraba una enorme roca le cayó encima de su espalda y cabeza; sin embargo, no murió. Dos hombres fueron testigos del milagro, John de Wyreham, quien la ayudó a salir de los escombros, y el fraile blanco Aleyn, quien midió el peso de la roca que le había caído; ambos concluyeron que fue un milagro el hecho de que ella saliese con vida. El segundo ejemplo se describe en el capítulo 40, durante la estadía de

---

<sup>82</sup> *Idem*, “[...] que tu voulsisses avoir changie ton simple estat et maniere de vivre/ la volente que tu as et lamour et delit de estude que tu prens a ta vie solitaire/ pour avoir la cure et charge de tant de devers faisselz/ Et dame de conscience et lardeur de convoitise et tout tel courage comme a le plus eureux [...]?”.

<sup>83</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCXXVIIIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 35 “Ne sont ce pas belles miracles / Or querez un saint qui ce face / Et quen leure une fievre efface”.

Margery en Roma. Allí se corrió la voz de que ella tenía por confesor a un sacerdote holandés que no podía entender el inglés, más que cuando “salía de la boca de la mujer piadosa”.<sup>84</sup>

En consecuencia, estas experiencias milagrosas pueden considerarse marcas de individuación, en tanto que contribuyen a una narración que insiste en la diferenciación del autor y las autoras frente al común de sus comunidades. Aunque, como ya se explicó, sin dejar de mostrar una identificación con algunos grupos afines a sus experiencias y sentires. Sobre las experiencias se hablará con mayor profundidad en el siguiente apartado.

## **I.2 Las experiencias y la voz autoral**

Las experiencias narradas por Guillaume de Machaut en su *Voir Dit*, por Christine de Pizan en su *Advision*, y por Margery Kempe en *The Book...* pueden separarse en tres categorías, que denomino de la siguiente manera: “experiencias literario-vitales”, “experiencias de tradición”, y las “experiencias futuras”. Las primeras consisten en aquellas experiencias cuyo fin dentro de la estructura discursiva buscaba legitimar una voz autoral al interior del texto, en tanto que herramientas literarias forjadoras de *auctoritas*. Es decir, poseen una funcionalidad al interior del texto, ya que buscaron identificar al propio manuscrito como un discurso “verdadero” en el cual las experiencias concordaran con los eventos descritos en la historia, y una funcionalidad para justificar el derecho a la palabra y a ser escuchados en las esferas cortesanas y aristocráticas clericales. En este tipo de experiencia encuentro una pretensión de individualización, puesto que, si bien es muestra de veracidad y autoridad, es propias tanto de las obras como de sus compositores. La segunda categoría sería la concerniente a las “experiencias de tradición”, puesto que son tomadas de ejemplos procedentes tanto en literatura sacra como pagana, con el principal objetivo de dejar una enseñanza, ya sea moral o política. Finalmente, se encuentran las “experiencias futuras”, que más bien son una especie de pronósticos o revelaciones, cuya intencionalidad consiste en manifestar una calidad de excepción y de privilegio de la palabra del enunciante por encima de las otras personas.

---

<sup>84</sup> Vid Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823, fols. 11r-11v y 47r-48r.



Sin embargo, antes de adentrarme en el análisis de las experiencias narradas en los tres textos anteriormente mencionados, conviene advertir el significado que dicho vocablo tenía en la Baja Edad Media. En ese sentido, Phyllis R. Brown indica que para el fraile franciscano Guillermo de Ockham la experiencia era el “conocimiento de las cosas individuales y la clave para comprender la verdad”, en contraposición de los saberes generales; en palabras del escolástico inglés, los “universales son solamente constructos en la mente (conceptos), creados mediante la sustitución de un conjunto de términos por aquellos derivados intuitivamente de la experiencia [...]”. Al respecto, Brown menciona que “una implicación mayor de este cambio filosófico, fue que la subjetividad de la poesía en primera persona pudiese asumir cierta importancia como posible autoridad en cuanto a la búsqueda de la verdad. Sin embargo, muchos poetas del siglo XIV también fueron conscientes del poder del arte del engaño [...]”.<sup>85</sup> Entre esos autores, Brown destaca a Dante y a Guillaume de Machaut, a quienes señala como poetas talentosos y comprometidos tanto con la expresión de la experiencia humana como con la complejidad de la verdad.

En este orden de ideas, resulta significativo que Guillaume de Machaut no sólo llamara a su texto el “Verdadero Poema”, sino que insistiera en dicha cuestión a lo largo de la obra. Por ejemplo, mencionó que “Ahora yo te relataré / a ti punto por punto / sin mentir sobre ninguna cosa / todo lo que me contaron [...]”.<sup>86</sup> Es sobresaliente el hecho de que señaló que no iba a falsificar el relato. Asimismo, más adelante en la historia apunta: “Te diré sin omitir o añadir cosa alguna / aquello que había en la carta”.<sup>87</sup> Una vez más, persistió en que no iba a adulterar el contenido de la historia ni de las epístolas que intercambié con su amada,

---

<sup>85</sup> Phyllis R. Brown, “Rhetoric and Reception: Guillaume de Machaut’s ‘Je Maudi’”, en Georgina Donavin y Anita Obermeier (eds.), *Romance and Rhetoric: Essays in Honour of Dhira B. Mahoney*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 139. “Ockham argued that experience —knowledge of individual things— was key to an understanding of truth and because ‘universals are nothing but constructs in the mind (concepts), created by substituting one set of terms for those derived intuitively from experience [...]; most of what had been supposedly “proven” as true was a product of fallacious reasoning’. A major implication of this philosophical shift is that the first-person subjectivity of poetry can take on new importance as a possible authority in truth seeking. However, many fourteenth-century poets were also conscious of the power of art to deceive, to be, in Dante’s words, ‘bella menzogna’, a beautiful lie. Writers like Machaut evince the power of poetry to explore the complexity of truth and celebrate human achievement in the context of profound doubt”.

<sup>86</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCXXIV; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 4 “De ce que dire li oy / Or vous diray de point en point / Si que ie nen mentirai point / Tout ce que la me raconte [...]”.

<sup>87</sup> *Ibid.*, f. CCXXIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 7 “Vous diray sans oster ne mettre / Ce quil yavoit en la lettre”.

pero para dotar de veracidad a su poema, no era suficiente solamente dejar por escrito las intenciones de procurar transferir los relatos de manera exacta, sino también fue necesario que recurriera a la contextualización de su obra; es decir, a la mención de aquellos sucesos que acontecieron mientras compuso su obra. No se trata de un poema ficticio, sino de una historia verdadera que se relató en un ambiente verdadero; en ese sentido, tanto la mención de la epidemia causada por la Peste Negra, como de la inseguridad de los caminos generada por los conflictos bélicos contra los ingleses y bretones, así como el pillaje, fueron elementos necesarios para contribuir a fortalecer el aura de veracidad que tanto importó a Guillaume de Machaut dar a su *Voir Dit*. Así, por ejemplo, describe lo siguiente: “Esto te lo digo por tu bien / este reino está lleno de saqueadores / que toman a la gente prisionera y las retienen / y les roban –no sé de dónde provienen– / y los matan; porque en sus escondites / cada uno de ellos hace el mal / ¿Dije cada uno de ellos? Quise decir sin falla / que no hay una regla sin excepciones”.<sup>88</sup> Quizá al leer dichos versos, los lectores contemporáneos al canónigo de Reims pensarían que la historia era verdadera, ya que lo que el poeta experimentaba y describía era cercano y familiar, pues debido a los enfrentamientos bélicos, que causaban muertes de caballeros, insuficiencia de recursos, pobreza e inseguridad, los caminos eran territorio hostil. También lo describió de la siguiente manera: “Hay escasez de grano y vino / por ello la gente está pobre / pues Dios desde lo alto nos hace la guerra / Y el papa no tiene voz / el Diablo incita la guerra / Como también lo hace el rey de Inglaterra [...] y esta gran epidemia mortal / asola las villas, los poblados y las ciudades [...]”.<sup>89</sup>

Sin embargo, todas esas tragedias generales del reino de Francia y de la comunidad cristiana no son tan relevantes frente a las desgracias personales de Guillaume, pues sus preocupaciones amorosas son la verdadera razón de su aflicción: “Pero todo este infortunio / esta pestilencia y estos tiempos difíciles / no me dejan ni frío ni caliente / puesto que, lo juro por mi fe, no me importan / lo que sí me causa dolor y pena / es que no he podido ver a

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, f. CCLVIIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 174 “Je le te di pour le milleur / En ce pais sont tuit pilleur / Qui prennent les gens et detiennent / Et robenent ne say dont il viennent / Et sen tuent, car en leur ombre / Chascuns a mal faire sa ombre / Di ie chascuns: Je ment sans faille / Quar il nest regle qui ne faille”.

<sup>89</sup> *Ibid.*, f. CCLXXr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 224 “Les blez et les vins sont faillis / Dont li pueples est mal baillis / Si que dieus damont nous guerrie / Et li papes ne sen feint mie / Li diables atise la guerre / Aussi fait li rois dengleterre [...] Et sest si grans mortalitez / En bours, en villes, en citez [...]”.

mi dama / ni he escuchado novedades de ella”.<sup>90</sup> Pero entonces, ¿por qué se mencionan primero las tribulaciones del reino? ¿Acaso el individuo no es suficiente por sí mismo, sino sólo frente a lo universal o colectivo? Aunque la respuesta a tales cuestionamientos fuese afirmativa, la experiencia personal y sus desasosiegos se nombraban, relataban y experimentaban.<sup>91</sup>

En ese sentido, Christine de Pizan también habló de sus experiencias personales; no para dotar a su texto de veracidad, pues al parecer no lo consideró necesario, sino para legitimar su propia voz, pues la experiencia le sirvió como un criterio de autoridad en su discurso, misma que había adquirido a través de sus vivencias y que, a su vez, buscaba transmitir a manera de enseñanzas. Entonces, para legitimar su voz tuvo que recurrir a su linaje, es decir, a la mención de la nobleza de sus padres e incluso de su abuelo. No se trató de una nobleza de sangre sino de virtud y educación, pues ello era lo que consideraba más valioso. Para ella, el conocimiento otorgaba la responsabilidad de hacer escuchar la voz por el bien de los valores y la unidad cristiana y, de manera más específica, de los franceses. Por ello menciona lo siguiente: “Yo nací de padres nobles en el reino de Italia, en la ciudad de Venecia [...] mi abuelo, un escolar y doctor [...] graduado de la Universidad de Bolonia [...] mi padre también fue concejal de dicha ciudad [...] dos excelentes reyes lo convocaron al mismo tiempo a sus cortes debido a su gran fama y su autoridad escolar [...] el rey cristiano Carlos el Sabio quinto de su nombre, rey de Francia; y el otro era el rey de Hungría”.<sup>92</sup> Finalmente, su padre, Tomás de Pizano, escogió Francia pues quería conocer los colegios de la Universidad de París así como la nobleza de la corte de los franceses.

---

<sup>90</sup> *Idem*, “Mais toutes ces maleurtez / Ces pestilences ces durtez / Ne font a moy ne froit ne chaut / Car par ma foy il ne men chaut / Mais ce me fait peinne et anoy / Que ie ne voy ma dame noy / Ne que nouvelles de li nay”.

<sup>91</sup> Aquí es necesario decir que la “lejanía de la dama” en términos líricos medievales, fue un tópico usual. No obstante, la interpretación que aquí se hace va en un sentido más amplio. Al respecto de dicho tópico *vid.* Victoria Cirlot, “El amor de lejos y el valor de la imagen. Elaboración y negación del mito del amor en la Europa medieval”, en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII*, coords. José Ignacio de la Iglesia Duarte y José Luis Martín Rodríguez, 2003, pp. 281-310.

<sup>92</sup> Christine de Pizan, *L'Advison...*, BNF MS 1176 ff. 52v-53r; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 108 “[...] ie fusse nee de nobles parens au pays dytalie en la cite de Venise, [...] mon dit pere avoit de long temps devant a mon aiol clerc licencie et docteur [...] gradue a lestude de boulongne la grasse [...] et certains messages tout en un temps de .ii. tres excellens roys lesquelx pour la grant fame de lautorite de sa science le mandoient priant et promettant grans salaires [...] des roys crestiens le roy de france. Charles le sage quint de cellui nom/ Et lautre fu le roy de honguerie [...]”.

La historia de vida de Christine comienza desde su niñez, a diferencia de Margery Kempe quien la comenzó a partir de su conversión. Asimismo, Guillaume narró su experiencia vital, únicamente con aquello relacionado con su amorío con Peronelle; lo cual está relacionado con su sanación y la vuelta de su inspiración para escribir. De manera similar, Christine atravesó un proceso de “sanación” que, si bien no dejó de ser doloroso, le proveyó de la fuerza necesaria para consolidarse como una escritora de corte. Ella menciona que tuvo que “pilotar la nave que quedó sin navegante ni capitán en un mar tormentoso [...] de todos lados los impedimentos se alzaron ante mi [...] pleitos y acciones legales me rodearon [...] mis deudores me atacaron para que yo no avanzara [...] también me vi involucrada en un largo pleito en la Cámara de Cuentas en contra de un hombre despiadado que fue y todavía es uno de los señores y maestros de los que no pude obtener justicia”.<sup>93</sup> Dichos conflictos que comenzaron en el momento en que quedó viuda, se prolongaron, según Christine, más de seis años.

Al haber narrado tales experiencias, la poeta de la corte Valois legitimó la necesidad que tuvo de acercarse a las letras como medio de subsistencia. Asimismo, el hecho de escribir sobre ello fue un proceso de reflexión en torno a sí misma, por ende, una marca de individualización. Christine de Pizan sabía que no era la única viuda que se enfrentaba a tales problemáticas, como ya se vio anteriormente; pero se esforzó por dar cuenta de su propia experiencia al respecto. Asimismo narró su experiencia en tanto que autora y consejera; fue así que ella escribió: “[...] mi mente, siempre estudiando diferentes temas, bebió de más y más nuevas cosas, enriqueciendo mi estilo con mayor sutileza y temas más nobles de aquellos que en el año de 1399, cuando comencé a escribir, hasta este año de 1405, durante el cual no he cesado de hacerlo. Durante este tiempo he compilado quince volúmenes principales [...] como la experiencia lo revela”.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, f. 55v; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 112 “[...] et estre conduisarresse de la nef demeuree en la mer en orage et sanz patron [...] Adonc me sourdirent angoisses de toutes pars [...] plais et proces mavironnerent de touz lez. Et ceulz qui me devoient massaillirent affin que ne mavancasse de leur riens demander [...] Et moy en la chambre des comptes demenee par long plait contre cellui sanz pitie qui en estoit et encore est des maîtres et seigneurs de qui avoir droit ne povoie”.

<sup>94</sup> *Ibid.*, f. 62r; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 120 “[...] Ainsi tousiours estudiant diverses matieres mon sens de plus en plus simbuoit de choses estranges amendant mon stile en plus grant soubtillete et plus haulte matiere depuis lan .M. CCC .xx..iiii. xix. que je commencay jusques a cestui .CCCC. et cinq. ouquel encore ie ne cesse/ compile en ce tandis .xv. volumes principaulx [...] omme lexperience en est manifeste”.

Christine de Pizan fue consciente de su trabajo como escritora, teniendo en cuenta el número de volúmenes, así como los años de producción. Del mismo modo, externó que sus textos le dieron fama y reconocimiento no sólo entre los aristócratas franceses, sino también en distintas cortes europeas como la del reino de Inglaterra o la del duque de Milán en Lombardía, Giangaleazzo Visconti: “[...] mis dichos trabajos ya me habían dado reputación. Fueron enviados allá, no por mi sino por otros, como novedades surgidas del juicio de una mujer. Como dice el proverbio, las cosas nuevas atraen [...]”.<sup>95</sup> Aquí sobresale una marca de individuación, a saber, la novedad que implicó el hecho de desarrollarse como una escritora de corte femenina, lo que la hacía diferente al resto de la mayoría de poetas de corte que eran varones. A ello se suma el hecho de haber sido extranjera, pues la propia Dama Libera – alegoría del reino de Francia– describió dicha calidad de Pizan: “Oh mi buena y amada sirvienta, compañera de mis penas, puede que tu no seas parte de la cosecha de mi tierra, pero tu corazón noble no es ingrato con los beneficios que has recibido aquí [...] que la experiencia te asegure la verdad de mis historias [...]”.<sup>96</sup> Es así, que el haber contado tales experiencias le sirvió a Christine como una herramienta literaria para obtener *auctoritas* en su voz, y al mismo tiempo, fue un proceso de individualización pues tuvo que reflexionar en torno a su recorrido vital así como al respecto de aquellas marcas de individuación que la hicieron diferente al resto. E inclusive, diferente de sí misma, previo a la muerte de su esposo. Sobre este último aspecto se volverá más adelante.

De manera similar, en *Voir Dit* también se encuentra un proceso de individualización puesto que Peronelle expresó cierta reflexión en torno a su vida, al ser consciente de aquellas cosas que le hubieran gustado hubiesen sido diferentes. Así lo señala en una de las cartas a Guillaume: “[...] el mayor remordimiento que siento es por el buen tiempo que hemos perdido, y no hay nada que no daría para que pudiésemos haber comenzado más temprano”.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, f. 63v; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 121 “Sicomme devant est dit comme ja meussent donne nom mes ditz volumes par les presens qui a maint prince de estranges terres fais en furent non pas de par moy envoyez mais par autres comme de chose nouvelle venue de sentement de femme. Sicomme dit le proverbe. Choses nouvelles plaisent [...]”.

<sup>96</sup> *Ibid.*, f. 9r; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 22 “[...] o ma bonne nourrice et chiere amie compaigne de mon dueil tout ne soies tu mie du fruit de ma terre mais ton cuer de noble nature non ingrat des biens que y as receus pleures avec moy [...] Et que experience te face certaine de la verite de mes narracions [...]”.

<sup>97</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCLXIIIv ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 197 “Car cest le plus grant regret que iaie, que dou bon temps que nous avons perdu, et nay riens que ie ne vosisse avoir donne par quoy nous eussions plus tost commencie”.

Esta reflexión que hizo Peronelle en su epístola, es una marca de individualización, pues el arrepentimiento del desperdicio del tiempo, de *su* tiempo compartido con su amado, es algo que le es propio y que le pertenece solamente a ella.

Pero surge una nueva pregunta, ¿qué permitió que Peronelle d'Armentières y Guillaume de Machaut fuesen capaces de formular tales reflexiones en torno a sus vivencias, agradables y desagradables? Las razones son varias, y ciertamente las trataré de explicar en el avance de la presente investigación. Una de ellas, que considero necesario mencionar aquí, fue el hecho de haber poseído un bien no material indiscutidamente muy valioso, a saber: tiempo. Minutos, horas, días, meses y años que utilizaron para pensar en torno a las circunstancias que les rodeaban, sus relaciones con sus contemporáneos y sus propias decisiones. En este sentido, es pertinente mencionar que Guillaume de Machaut dejó por escrito que en algún punto de su vida cayó gravemente enfermo. Dicha condición lo forzó a relegarse a su habitación, a su cama por bastante tiempo; mismo que utilizó para reflexionar y escribir.<sup>98</sup>

Justamente esta experiencia de padecer una larga enfermedad, que permitiese tener tiempo para la reflexión, fue experimentada por Margery Kempe.<sup>99</sup> Durante su matrimonio tuvo 14 hijos, y fue después del parto del primero cuando comenzó su conversión; ya que, temerosa por su débil estado de salud tras el parto, y aterrada de morir en pecado, mandó llamar a su confesor y le hizo saber que: “[...] tenía una cuestión en su conciencia, la cual nunca había mostrado a nadie en toda su vida. Pues ella había sido atraída y manipulada por el enemigo, el demonio, quién le había dicho cuando ella estaba sana que no necesitaba de la confesión, sino que bastaba con hacer penitencia por ella misma, sola, y que todo le sería perdonado puesto que Dios era lo suficientemente piadoso”.<sup>100</sup> Ante tales afirmaciones

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, f. CCXXVIIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 35 “Durante estos dos meses de los que te he hablado / mientras estuve enfermo y en mi cama / yo compuse los cuatro trabajos que mandé adjuntos con esta carta / y que también están copiados más abajo” / “En ces .ij. mois que dit vous ay / En ma maladie dittay / Et en mon lit ces .iiij. choses / Qui sont en ces lettres encloses / Et sont yci apres escriptes”.

<sup>99</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 66v. El capítulo 56, se narra acerca de las diversas enfermedades que padeció la mística inglesa. Ella se enfermó de gripa, tuvo dolores en la cabeza y en la espalda. Asimismo, sufrió dolores en su estómago que le duraron ocho años. Cuando se alivió, después de dicho tiempo, se cuenta que sus lamentos y llantos incrementaron. Fueron estos tan fuertes y abundantes que los sacerdotes preferían confesarla en privado, en las capillas, y no abiertamente en la Iglesia a la hora de la misa.

<sup>100</sup> *Ibid.*, f. 4r. “[...] sche had a thyng in conscyens which sche had neu schewyd be forn þt tyme in alle hyr lyfe · for sche was eu lettyd be hyr enmy þe deuel · eu mor seyng to hyr whyl sche was in good heele · hir nedyd no

Margery fue reprendida por su confesor, lo que la llevó a perder los estribos. En el texto se menciona que la devota de Lynn tenía visiones terroríficas de demonios que la atormentaban y que nadie podía ayudarla a mejorar. Sólo pudo descansar cuando tuvo una visión en la que Jesús se apareció en su habitación para consolarla con estas palabras: “Hija, ¿por qué me has abandonado cuando yo nunca te abandoné?”.<sup>101</sup> Margery comenzó su peregrinaje espiritual con ciertas prácticas ascéticas como la castidad sexual y el abstenerse de comer carne, así como vestir de blanco, confesarse y tomar la eucaristía cada domingo en lugar de una vez al año.<sup>102</sup> Le costó un gran esfuerzo practicar una forma de vida tan estricta, pues convencer a su esposo de vivir en castidad no fue ni pronto ni fácil.<sup>103</sup> También sufrió escarnio social, como ya se mencionó, por sus llantos en público, su forma de vestir y su constante hablar de lo divino. Sus contemporáneos la tachaban de hipócrita, falsa, e incluso herética. Por todo ello, una de las preocupaciones que más sobresalen en el relato de su vida, consistió en legitimar la veracidad y divinidad de sus visiones. Para ello, tanto las experiencias milagrosas, las revelaciones de experiencias futuras, como los diálogos con la divinidad, funcionaron para dotar al texto y a ella misma de autoridad.

---

cōfessyon · but don penawns be hir self a loone & all schuld be for 3ouyn · for god is mecyful i now”. El pecado que la atormentaba jamás, en todo el libro, se menciona. Sin embargo, es a raíz de este momento de arrepentimiento que comienza el camino a la salvación, el peregrinaje tanto físico como espiritual.

<sup>101</sup> *Ibid.*, f. 4v. “Dowtyr why hast þow forsakyn me · And I forsoke neu þe”.

<sup>102</sup> Sobre el uso de vestimenta blanca *Vid.* Cheryl Glenn, “Author, Audience...”, *op. cit.*, p. 549. “Las ropas blancas podían indicar tanto una vida casta como la salvación sin pasar tiempo en el Purgatorio. Y Margery las usó por ambas razones”. / “White clothes could indicate either chaste living or salvation without time in Purgatory, and Margery wore them for both reasons”.

<sup>103</sup> *Ibid.*, f. 6v. “... ella le dijo a su esposo ‘yo no podré negarte mi cuerpo pero el amor de mi corazón y mi afección está lejos de todo aquello terrenal y puesto solo en Dios. Él [su esposo] haría su voluntad y ella obedecería con gran aflicción y llanto por no poder vivir en castidad. Y de vez en cuando esta criatura [Kempe] aconsejaba a su esposo de vivir en castidad y le dijo que más de una vez, ella sabía bien, habían displacido a Dios con su ordinario amor y la delectación que habían tenido al usarse el uno al otro. Y que ahora sería bueno que ellos, por común acuerdo, se castigaran y encomendaran a la castidad al abstenerse de los impulsos lujuriosos de la carne, Su esposo le dijo que sería bueno hacerlo así, pero no todavía, sería cuando fuese la voluntad de Dios. Y así él la siguió usando como hasta entonces había hecho, sin piedad para ella. [Kempe] lloró y rogó a Dios que la dejara vivir en castidad y tres o cuatro años después, cuando le complació a Nuestro Señor, él [esposo de Kempe] hizo un voto de castidad...”. / “... sche seyð to hir husbond · I may not deny 3ow my body · lbut þe lofe of myn hert & mý affeccyon is drawyn fro alle erdly creaturys & sett only in god · he wold haue his wylle & sche obeyd wt greet wepyng & sorwyng for þt sche mygth not levyn chast · / & oftyr tymys þis creatur counseld hir husbond to levyn chast · & seyð þt þei haddyn eyþ of hem in vsyng of oþ · l& now it wer good þt þei schuld be her boþins wylle & cōsentynng of hem bothyn punschyn & chastysyn hem self wylfully be absteynȳg fro her lust of her bodys · [hir husbond seyð it wer good to don so · but he mygth not zett · he xuld whis god wold · And so he vsyd her as he had do be for · he wold not spar · And eu sche pyd to god þat sche mygth levyn chast · l& iii · or iiii · 3er aft whan it plesyd ower lord he made a vow of chastyte[...].”.

Fue así que, incluso, uno de los escribas que participo en la elaboración del manuscrito dudó de Kempe cuando ésta les habló de sus visiones y vivencias: “El sacerdote que escribió este libro, para probar la veracidad de los sentimientos de la criatura [Margery], muchas veces preguntó por muchas cosas que todavía no habían sucedido”.<sup>104</sup> Se trata de una especie de ordalía, en la que la veracidad de las visiones de Margery se puso a prueba a través de la narración de experiencias futuras.

Otro ejemplo de estas actitudes puede encontrarse en el capítulo 71 en el cual se consigna que un sacerdote le solicitó a Margery que rezara para obtener la verdad sobre el asunto del prior de Lynn y su estada o retiro de dicha diócesis. Ella hizo lo indicado y obtuvo como revelación que dicho hombre sería retirado a Norwich y sustituido por otro clérigo. Otra visión que se consigna y que se volvió realidad fue aquella sobre la muerte del rey Enrique V en el reino de Francia en 1422, a la que se suma la falsedad del rumor de la muerte del obispo de Winchester. Sin embargo, cabe mencionar que este tipo de experiencias proveyeron a Margery cierta calidad de excepcionalidad, aunque no de unicidad, pues no fue solamente ella quien experimentó tales visiones “premonitorias”, ya que tal fenómeno era una característica propia de la literatura hagiográfica. Empero, no se trataba sólo de una mística más, sino de Margery Kempe, una burguesa devota que se encontraba dentro de una larga tradición religiosa y moral, y que buscó inscribirse, a sí misma, en ella. Por ello la importancia de contar sus experiencias de vida y de subrayar las particularidades de su propio recorrido vital.<sup>105</sup> De tal manera que logró compaginar los eventos de *su* vida con las historias modélicas de las que había oído hablar. Es así que tales narraciones pueden leerse como marcas de individuación, puesto que articulaban una trama enriquecida por y basada en una cosmovisión medieval religiosa, alegórica, analógica y modélica; a la cual se aspiraba a participar desde la individualidad de cada creyente, de cada miembro del rebaño de Cristo.

Sin embargo, no solamente se encuentran marcas de individuación en el texto de la vida de Margery Kempe, sino también de individualización. Además de haber concebido

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, f. 27r. “The pst wech wrot þis boke for to puyt þis creat ys felyngf · many tymes & dyuers tymes · he askyd hir qwestyons & demawndf of thyngf þt wer for to komyn”.

<sup>105</sup> *Ibid.*, f. 31r “[...] ella fue con el venerable hombre [un obispo inglés representante del Papa, quien residía en Constanza] y le mostró toda su vida, desde el comienzo hasta esa hora”. / “[...] sche went to þat worshepful man [Obispo inglés representante del Papa que residía en Constanza] & schewyd hir hym hire lyfe fro þe begynnyng vn to þt owyr”.



como parte fundamental de la obra sus vivencias y experiencias particulares, la devota inglesa también realizó intensos cuestionamientos con respecto a sí misma, a su forma de actuar y llevar a cabo los designios de Dios en el mundo terreno. Así lo expuso en una de sus conversaciones divinas: “[...] Señor, el mundo no aceptará jamás que yo haga tu voluntad o siga tus indicios; y por eso te ruego, si es tu voluntad, quítame este llanto que me das al momento de los sermones; para que no llore yo en el momento de tu santa prédica [la misa]; y déjame tener estos llantos cuando esté sola, conmigo misma; para que no me alejen de tus santas palabras ni de tus santas predicaciones [...]”.<sup>106</sup> Le pidió que le permitiese llorar en su alcoba, cuando estuviese sola y no frente a la gente, en público. Tal deseo de soledad al momento de experimentar *su* devoción por medio de las singulares propiedades de sus experiencias místicas, provino de saberse juzgada y rechazada por sus congéneres. La propia segregación que padeció tanto en sus viajes de peregrinación como en su hogar en la ciudad de Bishop’s Lynn, pudieron haber coadyuvado a incitar en Margery tales cavilaciones con respecto a su vida y a aquello que la hacía diferente de los demás. Ante tal cuestionamiento, de acuerdo con el manuscrito, Dios le contestó que no le quitaría el llanto y que ella debía llorar de acuerdo a su voluntad. Le dijo que en ocasiones le mandaría sollozos suaves, pero en otras se trataría de llantos y rugidos sonoros. Asimismo, la comparó con los planetas y con el clima, ya que a veces Él mandaba temblores, lluvias, fuegos, y otros fenómenos que atemorizaban a los pecadores de su ira. De ese mismo modo, los llantos desgarradores de Margery tendrían esa función, a saber: sembrar el temor de Dios y recordarles a los hombres el sufrimiento de la Pasión, es decir, acercarlos a la buena espiritualidad y a la salvación de sus almas.

Así, para los tres autores bajomedievales aquí estudiados, tanto sus experiencias de vida, como las experiencias encontradas en la literatura cortesana y religiosa, e incluso las experiencias místicas u oníricas –revelaciones–, sirvieron para dotar a sus obras y a sí mismos de autoridad y veracidad; lo cual muestra también que en sus textos pueden encontrarse diversas marcas de individuación e individualización. Tales marcas constituyeron parte

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, f. 88v “[...] lord þe worlde may not suffyr me to do thy wil ne to folwyn afr þi steryng & þt for I pay þe 3yf it be thy wil / take þes cryingþ fro me in þe tyme of sermownys · þt I cry not at þin holy prechyng / & late me hauyn hem be my self alone / so þt I be not putt fro heryng of þin holy prchyng & of þin holy wordþ [...]”.

fundamental de la construcción de un “yo” literario que, considero, contribuyó a una construcción narrativa de individualidad que referenciaba a un “yo” real. Esta cuestión se analizará en el siguiente apartado.

### I.3 La singularidad a través de las letras: el “yo” textual

Lo que aquí interesa es explicar cómo y para qué utilizaron el “yo” textual tanto el poeta de Reims, como la escritora de París y la mística de Bishop’s Lynn. Los tres construyeron un “yo” literario con el propósito de conceder autoridad y veracidad a su voz. Además de ello, es importante mencionar que tras el análisis de sus textos –*Voir Dit*, *Advision*, y *The Book*– detecté que ese “yo” narrativamente construido no necesariamente aparece literalmente, es decir, conviene distinguir entre un “yo” gráfico-literario en sus diversas locuciones, a saber: *I, myself, me, mine, je, moy, ie, moie, me*, etc.–, y un “yo” de trama, que literalmente está ausente pero que se hace visible por medio de distintas características propias del autor y las autoras, por ejemplo cuando se habla de *sus* pensamientos, deseos, gustos, conocimientos, sentimientos, memorias, rasgos físicos, etc.

En ese sentido, por ejemplo, en uno de los versos iniciales de *Voir Dit* la voz de Guillaume se hizo oír con las siguientes palabras: “Y por mi encantadora dama / a quien he entregado cuerpo y alma / Y a quien amo con un corazón de verdadero amante / sin comparación más que a mí mismo”.<sup>107</sup> En el manuscrito destacan dos vocablos, *iay* y *mi*, donde el primero equivaldría a “yo he” y el segundo a “mi mismo”. Como se trata del comienzo del poema, todavía no se tienen suficientes elementos para discernir si se trata solamente de un yo-personaje o si esta información refiere ya a un yo-autor; es decir, si esa voz corresponde a un autor heterodiegético o si a uno homodiegético.<sup>108</sup> Sin embargo, lo que sí se puede ya colegir es que hay una *persona* cuyos elementos más importantes son su cuerpo, su alma y su amor por *Toute Belle*. Más adelante, dijo Machaut que “si alguien quisiera reprocharme / [...] por escribir aquí nuestros mensajes / [...] yo les respondo así a todos ellos / que este es el dulce mandato / de mi dama quien lo ordena / [...] desea que yo

---

<sup>107</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCXXIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 1 “Et pour ma gracieuse dame / A cui iay donne corps et ame / Et que iaim de vray cuer dami / Sans comparison plus que mi”.

<sup>108</sup> El narrador heterodiegético es el que se encuentra fuera de la historia y el homodiegético dentro de ésta.

ponga en este verdadero poema / todo lo que yo he compuesto y escrito para ella / y todo lo que ella ha escrito para mí [...]”.<sup>109</sup> Como ya se mencionó en el primer apartado de este capítulo, otra importante característica propia tanto de Guillaume de Machaut como de su amada, Peronelle, fue su capacidad de escribir y componer poemas y epístolas. Además, encontramos tres vocablos más relativos al “yo” literario, a saber: *je*, su variación *ie*, y *moy*. Con esto, ya son al menos cinco las palabras utilizadas para referir a las acciones –entregar, responder, escribir, componer– y a los sentimientos –el amor por la *ami*– altamente manifiestos de Guillaume, lo que revela una preocupación genuina del poeta en torno a cómo describir o expresar narrativamente la individualidad, ya sea suya o del personaje.

En cuanto al texto de Christine de Pizan, también allí se encuentran estos vocablos en distintos fragmentos del manuscrito: *ie*, *me*, *moy*, *mon*, *ma*, *je*. Dichas palabras aparecen tanto en la voz de Christine-personaje como en la voz de las distintas alegorías con las que dialoga en esta obra –Dama Libera, Dama Opinión y Dama Filosofía–.<sup>110</sup> Cabe destacar que, en este texto de la escritora bajomedieval, el uso de la palabra *Je* es menor en cantidad con respecto a la palabra *moy* y que, en algunas frases, aparecen juntas. Un ejemplo de ello se encuentra en el pasaje en el que Christine solicitó a Dama Filosofía que no la olvidase, es decir, que le permitiese seguir cosechando su conocimiento a través de ella: “yo creo que tu no me olvidarás a mí, tu humilde sierva [...]”.<sup>111</sup> Con respecto a la palabra *moy* por sí sola, ésta aparece en frases como la siguiente: *de moy femme ignorant*.<sup>112</sup> Por otro lado, los pronombres posesivos también fueron considerablemente utilizados por Christine, ejemplo de ello son las siguientes frases: *mon esperit*, *mon corps*, *ma force*, *ma puissance*, etc.<sup>113</sup> De manera similar que ocurre con Guillaume de Machaut, resalta que para Christine de Pizan también el individuo era esencialmente el conjunto de espíritu/alma y cuerpo, como parte de la tradición

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, f. CCXXIVr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, pp. 17-18 “Et sil est nuls qui me repregne / [...] De mettre cy nos escriptures / [...] Je respons a tous telement / Que cest au dous commandement / De ma dame qui le commande / [...] Wet que ie mette en ce voir dit / Tout ce quay pour li fait et dit / Et tout ce quelle a pour moy fait [...]”.

<sup>110</sup> Christine de Pizan, *L’Advison...*, BNF MS 1176 f. 10v; y Glenda K. Mcleod, *Christine’s...*, p. 23.

<sup>111</sup> *Ibid.*, f. 52r.

<sup>112</sup> *Ibid.*, f. 51v.

<sup>113</sup> *Ibid.*, ff: 2r, 2v, 24r.

filosófica medieval. Por otro lado, destacó características propias de sí misma como la habilidad y la fortaleza.

Margery Kempe también utilizó este tipo de vocabulario referente al “yo”. Inclusive, a pesar de que la mayor parte del texto está escrito en tercera persona, el “I” de Margery aparece en los diálogos que sostuvo con Cristo, Dios, La Virgen María, etc. Por ejemplo, en el sexto capítulo de su obra el escriba menciona lo siguiente: “entonces ella dijo a nuestro señor Jesucristo ‘Jesús, ¿qué debo pensar yo?’ Nuestro señor Jesús respondió en su mente [...]”.<sup>114</sup> Como mencioné, aquí se encuentra, a manera de diálogo, el primer “yo” literal de Margery Kempe. Cabe destacar que se trata de un “I” visible a través de la meditación y del coloquio espiritual. Por otro lado, es llamativo que la acción que continúa al pronombre personal en primera persona sea el verbo “*thynke*”, pues éste conlleva a una acción reflexiva e interior. Sin embargo, hay que recordar que existe, en la narrativa, otra presencia: la del Señor. Su esencia divina dialoga en la “*mende*” de Margery. Considero que fue, justamente, en el diálogo entre ambos, que tuvo lugar el proceso de individualización. Podría afirmarse que la individualidad existió durante el periodo bajomedieval, aunque en varias ocasiones de manera desdeñada o incomprendida. En ese sentido, la compañía constante de Dios era el ideal anhelado y buscado. Se trata de una individuación e individualización acompañada divinamente, por un *logos* de moral superior y perfección absoluta. Pero ello no descarta las diversas formas de experimentación de una individualidad solitaria.

Si bien ya se ha explicado cómo fue que se dio esa soledad en el caso de Margery Kempe en el apartado anterior, es importante señalar que el rechazo y aislamiento social que la devota inglesa vivió no fueron las únicas marcas de individuación que aparecen en su texto. También debe considerarse el hecho de haberse sentido una persona singular, es decir, no solamente se concibió a sí misma como una *persona* diferente, sino que también intentó definirse a sí misma, pero antes de eso tuvo que pensarse como una persona individual. Ello sucedió, una vez más, a través del diálogo con Dios, pues en una de sus experiencias místicas éste le comentó lo siguiente: “Yo [Jesucristo] te he dicho antes que tú eres una amante singular, y por ello tú tendrás un amor singular en el cielo, así como una recompensa singular

---

<sup>114</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 9v. “þ sche seyde to ower lord Ihū ést · Ihū what no schal I thynke · ower lord Ihū answeyde to hir mende [...]”.

y una adoración singular”<sup>115</sup>. Se tiene entonces a una persona *singular*, lo que en inglés medio podía significar “aquello perteneciente a uno mismo; privado, personal”.<sup>116</sup> Podría inferirse entonces que Margery Kempe se imaginó a sí misma como una mujer única, y que en su diferencia o extrañeza radicaba su valía ante Dios. Definitivamente lo que interesa aquí no es si realmente fue una mujer única o no, sino la manera en que, a través de la trama construida en su obra, configuró una especie de individualidad.

Hasta ahora se han revisado los vocablos de los diferentes “yos” textuales que pueden encontrarse en las obras aquí analizadas. Sin embargo, también se hayan entre las páginas de dichos manuscritos, atributos específicos de esos “yos” narrativos, inclusive si el pronombre en primera persona no aparece en el cuerpo del texto. Por ejemplo, un elemento distintivo del poeta de Reims es su gusto por cierto tipo de música y de poesía. Así lo señaló en una carta que escribió para su amada: “Las dos obras que me enviaste están muy bien compuestas según mi gusto, pero si pudiera pasar un día contigo, te instruiría y enseñaría lo que nunca le he enseñado a nadie; y de esta manera compondrías aún mejor”.<sup>117</sup> Pero no sólo fue su gusto particular, sino sus propios sentimientos, los que le dotaron a su *persona*: “quien no compone desde sus sentimientos, produce trabajos falsos”.<sup>118</sup> Mencionó esto porque para él, su amor por *Toute Belle*, fue la mayor fuente de inspiración para escribir. Y para ella, otros elementos que conformaban a su *persona* fueron: “Mis pensamientos, mis recuerdos / Mi deseo / Y mi amor entero / son completamente suyos [...]”.<sup>119</sup>

Es interesante observar que, si bien Margery Kempe habló de “pensar”, Guillaume de Machaut y Peronelle abordaron el tema del “pensamiento”, e inclusive, también los “recuerdos” fueron importantes para pensar sus *personas* de cierto modo. Además de estos

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, f. 26r. “I haue telde þe be for tyme þt þu art a synguler louer [singularis amatrix] & þ for þu xalt haue a synguler loue in heuyn / a synguler reward / & a synguler worshep”. La parte en latín aparece con tinta roja al margen del manuscrito.

<sup>116</sup> Consultado en el diccionario de Oxford en línea: <https://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/dictionary/MED40465>.

<sup>117</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CXXXIIIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 57 “Les .ij. choses que vous mavez envoies son tresbien faites a mon gre, mais se ie estoie un iour avec vous ie vous diroie et apenroie ce que ie napolis onques a creature, par quoy vous les feriez mieux”.

<sup>118</sup> *Ibid.*, f. CCXXXVr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 65 “[...] ce que qui de sentement ne fait, son dit et son chant contrefait [...]”.

<sup>119</sup> *Ibid.*, f. CCXXXVIIv ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, pp. 76-77 “Mi penser mi souvenir / Mi desir / Et mamour entierement / Sont en li sans departir”.

elementos internos, debe considerarse uno que resulta fundamental para Guillaume: su conocimiento. Por ello dejó por escrito a su amada lo siguiente: “[...] ... mi alma, mi inteligencia y comprensión no son suficientes para agradecerte”.<sup>120</sup> Para un poeta de corte como Guillaume de Machaut, la inteligencia era una característica clave, pues no sólo le permitía elaborar sus obras, sino que lo distinguía del resto de poetas cortesanos.

Para Christine de Pizan, en tanto que también una escritora de corte, su *entendement* y su *sens* igualmente fueron particularidades relevantes de su *persona*. Y se esforzó por establecerlo en sus obras. Sin embargo, ella comenzó por describir a su *persona* como una mujer, a la cual le habían interesado desde muy pequeña las cuestiones filosóficas y el conocimiento: “[...] una pequeña forma humana fue hecha para mí. Me dieron el sexo femenino [...]”<sup>121</sup>. Entonces, a pesar de ser mujer, se esforzó por establecer una *image* de sí misma en tanto que una *femme lettrée*. Para ello, considero que fue necesario entablar un diálogo con alegorías de sustancias o entidades superiores, como Dama Opinión o Dama Filosofía, por ejemplo. La mayoría de las veces, estos personajes simbólicos se refieren a la poeta de París como “gentil amiga y mi querida sierva [...]”<sup>122</sup> y también como “Hija estudiada”.<sup>123</sup> El hecho de ser amiga del conocimiento y su sierva, no era de ninguna manera algo excepcional, pues muchos poetas de la época se definieron así e incluso construyeron una relación de amor cortés con la propia filosofía, tomando como modelo a Boecio. Sin embargo, como he insistido, eso no significa que Christine de Pizan no haya llevado a cabo un proceso de reflexión y construcción narrativa imbuidos de marcas de individuación e individualización. En ese sentido, se entiende que, si bien las características de su ser escritora no variaban de aquellas ya preestablecidas, el intento y la forma de expresarlo constituyeron en sí mismos una construcción de individualidad.

A diferencia de Christine de Pizan y de Guillaume de Machaut, a Margery Kempe no le interesó el problema del conocimiento filosófico, como tampoco le concernió demasiado la excelsitud lírica, sino que más bien focalizó su atención en la expresividad de sus

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, f. CCXXXVIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 72 “[...] mes scens ne mes entendemens ne sont pas tels que ie peusse faire mon devoir de vous en mercier,”.

<sup>121</sup> Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f. 2v ; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 21 “ie portay sexe femenin [...]”.

<sup>122</sup> *Ibid.*, f. 17r; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 32 “A douce amie et ma chiere nourrie”.

<sup>123</sup> *Ibid.*, f. 26v ; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 60 “fille descolles”.

encuentros con la divinidad, pues para ella lo más importante era compartir su devoción por Cristo y la fuerza de la fe cristiana. Sin embargo, para poder transmitir este mensaje de conducta y Salvación, tuvo que navegar a través de un caótico mar de sentimientos y deseos. Éstos últimos no siempre estuvieron en concordancia con la voluntad de sus congéneres, de sus guías espirituales, e inclusive, de Dios. Por ejemplo, en el capítulo once de su manuscrito, se describe una escena en la que “[...] su esposo se sentó debajo de la cruz, atrayendo a su esposa a él y diciéndole las siguientes palabras: ‘Margery, concédeme mi deseo y yo te concederé el tuyo [...]’”.<sup>124</sup> Tal deseo se trataba de llevar a cabo las “responsabilidades matrimoniales” de Margery, ya que desde que había tenido sus visiones se había esforzado por mantener la castidad en su matrimonio. Pero lo que más atrae la atención con respecto a la problemática estudiada en la presente investigación, es el papel que juegan el “*desyr*”. Tanto John Kempe como Margery tuvieron deseos. Cada uno diferente del otro, y podría decirse, particular de cada uno. Asimismo, es notable el hecho de que aparezca el nombre de Margery, ya que ello también implica una marca de individuación, pues podría haber sido descartado por el mero hecho de considerarse un texto escrito en tercera persona.

Con respecto al deseo y a la preocupación por la castidad por parte de la devota inglesa, se sabe que no fue una inquietud que le fuese exclusiva, sino que más bien fue un elemento central dentro de la espiritualidad cristiana de la época. Sin embargo, la manera de expresar dicha preocupación es lo que sí muestra una marca de individualización, pues le rogó a Dios lo siguiente: “Ay señor, las doncellas bailan ahora felizmente en el cielo, ¿podré hacer yo lo mismo? Porque yo no soy una doncella, la falta de doncellez es para mí gran pena [...] Ay querido Dios, yo no te he amado todos los días de mi vida, y ese dolor me hiere. He corrido lejos de ti y tú has corrido a alcanzarme. He caído en la desesperanza y tú me has aliviado del sufrimiento”.<sup>125</sup> Se trata de un ejercicio de reflexión introspectiva y retrospectiva, pues ella dejó por escrito que no sólo le preocupaba el porvenir y la Salvación en el Juicio Final, sino también lo que había dejado detrás, los “malos” pasos que había dado al haberse

---

<sup>124</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 12v. “[...] hyr husbond sett hym down vndyr þe cros clepyng hys wife vn to hym & seyng þis word.þ on to hir · Margery grawnt me my desyr & I schal grawnt 3ow 3o desyr [...]”.

<sup>125</sup> *Ibid.*, f. 25r. “A lord Maydenys dawnsyn now myly in heuyn xal not I don so · for be cawse I am no mayden · lak of maydenhed is to me now gret sorwe [...] A der god I haue not lovyd þe alle þe days of my lyue · & þt sor þwyth me · I haue ronnyng a wey fro þe · & þow hast ronnyng aft me · wold fallyn in dyspeyr & þu woldyst not suffer me”.

encontrado lejos de Dios. Además de este ejercicio de análisis personal, se puede observar un ejercicio de comparación que llevó a cabo Margery, pues tomó consciencia que ella no era parte de aquellas “*maydenys*”.

Del mismo modo, Christine de Pizan realizó una especie de apreciación sobre sus acciones pasadas, pues mencionó lo siguiente: “Oh virtuosa paciencia, no siempre te tuve a la mano; de hecho, a menudo la amargura te abatió en mí. Presencié el momento en que estuve indefensa ante las demandas y acciones legales de cuatro tribunales parisinos; y te juro por mi alma que fui maltratada injustamente por partes malvadas”.<sup>126</sup> Por otro lado, Guillaume de Machuat, al menos en *Voir Dit*, no fue mucho más atrás del momento en que comenzó su romance con Peronelle. Mencionó que tuvo una mala racha, en la que se encontró enfermo y sin inspiración para escribir, pero nada más. Sin embargo, en su texto hay otro proceso de individualización que consistió, no en recordar y reflexionar acerca de su pasado, sino de imaginar cómo podría haber sido su vida si fuese más “digno” de su amada. La preocupación que lo acechó durante la historia fue el temor de no ser suficiente para *Toute Belle* y que su amor resultara imposible. Así imaginó la situación el músico y canónigo de Reims: “Y si yo fuese el más digno, el más sabio, y el más rico hombre que jamás haya existido; y si yo pudiese vivir cien años; ni así sería yo capaz de merecer incluso la menor parte de los beneficios que me otorgas”.<sup>127</sup>

El haber estado en una posición de expectativa, de no saber cómo iba a resultar su amorío con *Toute Belle*, se puede traducir en un desasosiego que lo llevó a plantearse diversas posibilidades en que podría haber vivido. Una vez más, no importa realmente si se trata de la situación real de Guillaume de Machaut canónigo de Reims, puesto que el solo hecho de realizar tal ejercicio de imaginación, reflexión, y comparación; evidencia procesos de individuación e individualización. Cabe señalar la importancia y la necesidad de tomar en

---

<sup>126</sup> Christine de Pizan, *L'Advison...*, BNF MS 1176 f. 56v-57r ; y Glenda K. Mcleod, *Christine's...*, p. 113 “[...] o vertu de pascience tousiours ne te avoie mie en la bourse ains te suspeditoit souvent en moy grant amertume j'e vi le temps que a .iiii. cours de paris estoye en plait et proces deffenderresse et sur mon ame ie te iure que a tort estoie grevee de mauvaises parties [...]”.

<sup>127</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCXXXIIv ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 55 “Et se ie estoie li plus vaillans et li plus sages et li plus riches qui onques fust, et vesquisse cent mille ans, Je ne porroie mie desservir la menre partie des biens que vous me faites”.



cuenta la escritura como una forma de expresión mucho más compleja y significativa que solamente un discurso de forma y contenido intransitivo.

## Conclusiones al Capítulo 1

A lo largo de esta primera sección, se explicó la individuación e individualización narrativa de los autores bajomedievales Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe a través de tres etapas, a saber: la comparación de uno mismo frente al resto del cuerpo social, la reflexión sobre las diferentes experiencias vividas, y los diferentes significados y usos del “yo” textual.

Tras dicho análisis se puede concluir, en primera instancia, que la diferenciación no fue solamente discursiva, sino también fáctica, pues tanto Guillaume como Margery y Christine se configuraron como personas solitarias, frecuentemente aisladas, ya fuese por devoción al estudio, el padecimiento de una enfermedad o el sufrimiento del escarnio social. Asimismo, esa segregación parcial les proveyó de tiempo para componer sus volúmenes, así como la necesidad de darle sentido a su *persona*, es decir, de dotarla de significado. Para ello, acudieron a la identificación con modelos tradicionales filosóficos, literarios y/o espirituales.<sup>128</sup>

Otro elemento que valió como marca de individuación frente a los “otros” fue la incompreensión. El poeta y músico de Reims expresó en su manuscrito el sentimiento de sentirse incomprendido, tanto por su amada como por los hombres del rey, y dejó claro el miedo a las burlas de éstos. Por su parte, Christine de Pizan compuso *balades* y *dits* sobre las penurias que tuvo que sufrir al haber sido “abandonada” por los hombres y la justicia del reino; a su vez, Margery y sus escribas relataron con detalle en el libro de su peregrinaje, todas aquellas acciones en que la devota inglesa padeció rechazo, acusaciones y difamación. Pienso que esa incompreensión y rechazo promovieron un razonamiento relativo a la pertenencia, es decir, que Guillaume, Christine y Margery concibieron que su pertenencia

---

<sup>128</sup> Como menciona Brigitte Bedos-Rezak, el mundo de Machaut, Pizan y Kempe fue uno en “donde *ser* era normativamente percibido como *ser como*, la individualidad estaba asociada a la otredad, la alteridad”. Vid. Brigitte Bedos-Rezak, *When Ego...*, p. 252. “where to be was normatively perceived as being alike, individuality was akin to otherness, to alterity”.

era otra a la del común. Ellas no podían expresar abiertamente su ser en sus espacios, lo que conllevó a las reflexiones contenidas en sus obras. Como menciona Phyllis R. Brown, durante la Baja Edad Media, especialmente los siglos XIV y XV, los “poetas negociaron sus relaciones con la tradición [...]”.<sup>129</sup>

En ese mismo sentido, también confirieron significado a las experiencias de su vida. La intención de verosimilitud tuvo el propósito de defender la posición social y/o moral de cada uno de los autores; se trató de legitimar el discurso como verdadero, a partir de crear un modelo a través de un ejemplo de vida personal, de convertirse a sí mismos en un *exempla*, que, si bien sigue pautas previamente establecidas, busca incorporarse a dicha tradición literaria y/o religiosa. En este sentido, puede decirse que Guillaume de Machaut pretendió establecerse como un autor mediante un discurso de excelencia poética, de originalidad musical y de veracidad mediante el intercambio “real” epistolar. Asimismo, Christine de Pizan deseó constituirse como una autora para otorgar a sus escritos autoridad y que sus consejos permearan en la realidad que vivía. Ello lo hizo a través de un discurso verosímil basado en sus experiencias vitales, en la pureza intelectual de su linaje, en su propio talento y conocimiento, y en la elección de Filosofía/Teología para que ella fuese su testigo y mensajera. A su vez, Margery Kempe también procuró otorgar a su discurso un carácter de verosimilitud basada en la autoridad de la Divinidad y del Verbo, dado que su vida se basó en el camino a la Salvación. Buscó situarse moralmente por encima de sus contemporáneos y darle a su vida una voz que pudiese insertarse dentro de la tradición hagiográfica. Las experiencias, entonces, deben entenderse tanto como criterio de verdad, como un proceso cognitivo de individualización. Es lo que Jean-Philippe Beaulieu llamó “una tensión entre la generalidad de un mensaje (la dimensión alegórica que lo hace válido para todos) y la unicidad de la experiencia del soñador (el mensaje en cuestión se revela a un solo humano)”.<sup>130</sup> La palabra soñador puede también designar a aquél o aquella que experimenta

---

<sup>129</sup> Phyllis R. Brown, “Rhetoric and Reception...”, p. 132. “poets negotiated their relationships to tradition [...]”.

<sup>130</sup> Jean-Philippe Beaulieu, “L’Advision Christine ou la tentation autobiographique”, en *Littératures*, n. 18, 1998, p. 19. “une tension entre la generalité du message (la dimension allegorique rendant celui-ci valable pour tous) et l'unicite de l'experience du reveur (le message en question n' etant revele qu'a un seul humain)”.

una visión que no pertenece al mundo terrenal. Así, tanto Margery como Guillaume y Christine establecieron un diálogo que les permitió construir su “yo”.

Al respecto, cabe mencionar que no se pueden tomar los “yos” de los textos bajomedievales como un “reflejo directo” del individuo enunciante; pues cualquier construcción narrativa es una invención, si bien reveladora también subjetiva. En este orden de ideas, el punto no es hablar del “individuo real-enunciante”, puesto que es inaccesible a través de la escritura, sino comprender al “individuo textual-enunciado”; ese que fue construido a través de significaciones, símbolos, y relatos. Tal aseveración, sin embargo, no impide ni obstaculiza pensar en una construcción narrativa de individualidad, porque dicha configuración indica una incipiente conformación de autoconciencia, es decir, de “conocimiento de uno mismo” y de significación de uno mismo, a través de la apropiación de otras tramas e historias. Por ello, concuerdo cuando Elizabeth Archibald, al referirse a las mujeres escritoras del Medioevo, afirma que “cada una es excepcional en su propio modo, pero existen factores comunes en su excepcionalidad [...]”.<sup>131</sup>

Ante tales inferencias e interpretaciones, me surge el siguiente cuestionamiento: ¿se trata de una individualidad cimentada en la tradición retórica cristiana y sus modelos? De ser así, podría pensarse que el individuo de la Baja Edad Media más que construir su propia individuación e individualización a partir de ideas originales y particulares, de-construyó y re-construyó su individualidad a partir de la diferenciación, del diálogo entre lo común y lo extraordinario, lo similar y lo singular, lo colectivo y lo propio. Ante ello, la expresión de Roland Barthes cobra pleno sentido: “la historia de la narrativa comienza con la historia de la humanidad; no existen, ni han existido nunca, personas sin narrativas”.<sup>132</sup>

En el siguiente capítulo se analizarán otro tipo de marcas de individuación e individualización que corresponden a un proceso de construcción narrativa de individualidad

---

<sup>131</sup> Elizabeth Archibald, “‘Sisters under the Skin’: Margery Kempe and Christine de Pizan”; en Georgina Donavin y Anita Obermeier (eds.), *Romance and Rhetoric: Essays in Honour of Dhira B. Mahoney*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 92. “each is exceptional in her own way, but there are common factors in their exceptionality [...]”.

<sup>132</sup> Roland Barthes, “An Introduction to the structural analysis of Narrative”, en *New Literary History*, Vol. 6, No. 2, 1975, pp. 237–272. “the history of narrative begins with the history of mankind; there does not exist, and has never existed, a people without narratives”.

diacrónica; es decir, que ahora la comparación versará en el interior y no en el exterior. En este sentido, se estudiarán los cambios y las permanencias de uno mismo o una misma; en este caso, de Guillaume de Machaut, Margery Kempe y Christine de Pizan. Los tres autores tuvieron en su vida narrada un episodio de crisis mayor, de ruptura, lo que implicó su propia re-construcción e, incluso, la construcción de un nuevo “yo”, el cual tuvo, por ende, una nueva misión (dentro del contexto espiritual teleológico cristiano) y nuevos objetivos. Ello da pie a los siguientes cuestionamientos: ¿qué ocurrió con sus viejos deseos y motivos?, ¿qué tuvieron que atravesar para alcanzar la configuración de su nueva *persona*?, y ¿qué papel tuvo la voluntad propia de los autores frente a la voluntad de aquellas fuerzas trascendentales (Dios, Cristo, Amor, Esperanza, Dama Opinión y Dama Filosofía) con las que Margery Kempe, Guillaume de Machaut y Christine de Pizan entablaron diálogo en sus respectivos textos? En el capítulo siguiente se brindarán respuestas a dichas preguntas.

## Capítulo II. Individualización diacrónica: el “yo” constante frente al “yo” cambiante

En el capítulo anterior se revisó la cuestión de la individualización sincrónica en el tejido narrativo de los textos estudiados; es decir, aquel proceso de comparación reflexiva entre lo propio de uno mismo frente a lo característico de los otros. En las siguientes páginas, se analizará la individualización diacrónica, la cual se refiere a la reflexión en torno a la diferenciación de uno mismo a lo largo del tiempo, del recorrido vital propio. En este sentido, el objetivo ya no es buscar la comparación externa, con los otros; sino analizar y explicar el cotejo interno que involucra la cavilación sobre las acciones tomadas y realizadas a lo largo del camino de la vida. A esto, el académico Michael Bamberg describe como “la constancia y el cambio a través del tiempo” de uno mismo.<sup>1</sup>

Para ello es importante mencionar que tanto Guillaume de Machaut, como Christine de Pizan y Margery Kempe tuvieron un momento de ruptura y de crisis en sus vidas, o al menos así lo dejaron ver a través de sus letras. Para el poeta de Reims ese momento crítico fue el haber perdido la inspiración para componer sus obras, mientras que para la escritora de la corte Valois su vida dio un giro radical al convertirse en viuda, y para la mística inglesa el punto y aparte de su vida surgió justamente con su primera revelación y su posterior conversión. A partir de esos tres momentos de repentino y colosal cambio, los tres tuvieron que emprender una búsqueda de construcción narrativa de un “nuevo yo”, con nuevas actividades y objetivos. Para ello, primero tuvieron que reflexionar en torno a su “viejo yo”. En el caso de Margery Kempe, como ya se ha visto, se trató de una mujer alejada de la divinidad, tanto en práctica como en pensamiento. El caso de Christine de Pizan es más bien un cambio de acciones y financiamiento, lo cual también pudo llevarla a nuevas formas de pensar su realidad. Finalmente, para Guillaume de Machaut, se trataba más bien de encontrar una nueva inspiración y así poder recuperar sus habilidades como escritor y poeta.

---

<sup>1</sup> Michael Bamberg, “Narrative practice and identity navigation”, en J. A. Holstein y J. F. Gubrium (eds.), *Varieties of Narrative Analysis*, Londres, Sage Publications, 2011, p. 103. Además, en su investigación, indica que la individualidad está en constante construcción, por lo que no se trata de responder “quién soy” sino “cómo he cambiado”, por medio del análisis entre lo que ha sido constante y lo contingente. *Vid. Ibid.*, p. 104. “Speaking subjects are required to navigate this dilemma by positioning who-they-are in terms of some form of continuity, constructing their identities in terms of some change against the background of some constancy (and vice versa)”. / “Los sujetos hablantes requieren navegar este dilema mediante el posicionamiento de quiénes-son-ellos en términos de algún tipo de continuidad, construyendo sus identidades en términos de algún tipo de cambio frente a un pasado de cierta constancia (y viceversa)”.

Para llevar a cabo dicho análisis, primero se abordará ese punto de quiebre, ese súbito momento de cambio que impulsó la exploración narrativa de sentido de cada uno de los autores mencionados, así como el deseo de contar la propia historia. En segunda instancia, se rastrearán aquellas particularidades de los nuevos “yo” de Guillaume, Margery y Christine; con especial interés en el diálogo interno y las elecciones propias de los individuos bajomedievales en cuestión; su obediencia y desobediencia, así como la cuestión del libre albedrío. Y, finalmente, se estudiará el papel del peregrinaje, del viaje, como vía de búsqueda y encuentro del nuevo “yo”.

## II.1 La ruptura y el sentido de uno mismo

El filósofo Héctor Salinas menciona que la construcción de la individualidad está relacionada con el fenómeno de crisis, puesto que ésta “supone algo que se interrumpe [...] que separa, detiene, y obliga a optar”.<sup>2</sup> Se trata de una ruptura que “hace irrumpir los interrogantes vitales. Concentra la atención en la propia existencia [...] una crisis es una chispa, un acontecimiento polémico que inicia la deconstrucción y posterior reconstrucción de una individualidad”.<sup>3</sup> Tal deconstrucción y posterior reconstrucción de uno mismo se llevó a cabo mediante el lenguaje escrito, a través de la narrativa tejida en las obras mencionadas – *Voir Dit, L’Advision, The Book...*–. El académico Mark Freeman señala que “el propio intento de responder la pregunta ‘¿Quién soy?’ y ‘¿Cómo he llegado a ser de este modo?’ requiere un acto de comprensión sinóptica, un proceso configurativo que transforme los sucesos y experiencias del pasado en episodios, en partes de una historia que, en menor o mayor medida, son consistentes”.<sup>4</sup> En ese sentido, la acción de contar la propia historia es parte de ese “proceso configurativo”, y al mismo tiempo dota de sentido a esa nueva *persona* que se busca construir.

---

<sup>2</sup> Héctor Salinas, *Individuo, cultura y crisis*, Bilbao, Editorial Descleé de Brouwer, 1998, p. 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>4</sup> Mark Freeman, “Culture, narrative, and the poetic construction of selfhood”, en *Journal of Constructivist Psychology*, Routledge, Londres, 1999, p. 105. “The very attempt to answer the question “Who am I?” and “How might I have come to be that way?” requires an act of synoptic understanding, a configurational process of transforming the events and experiences of the past into episodes, into parts of a story that, to a greater or lesser degree, hang together”.

Guillaume de Machaut estableció este deseo de contar su propia historia en el comienzo de su poema pues señaló lo siguiente: “Y yo contaré toda mi aventura / Que no fue amarga ni ruin / Sino al contario gentil y agradable / Dulce, placentera y encantadora / Pues yo no era apreciado y estaba privado del gozo / Pero fui dulcemente confortado / Por ella, y lo que sigue fue mi consolación”.<sup>5</sup> Es así que el canónigo y poeta de Reims se propuso a relatar todos aquellos eventos que le sucedieron y que involucraron su viaje amoroso y la búsqueda de la renovación de su inspiración para escribir. Tal fue el punto de quiebre y lo que incentivó la deconstrucción y reconstrucción narrativa de su individualidad. Sin embargo, como ya se mencionó previamente, este suceso se dio de manera distinta en la vida del poeta y las autoras.

Así, por ejemplo, para Christine de Pizan el momento de ruptura se dio cuando su esposo, Etienne Castel murió a los treinta y cuatro años, dejándola viuda a la edad de veinticinco y a cargo de mantener a tres jóvenes infantes, así como a una extensa propiedad. La misma autora describió de la siguiente manera cómo se sintió en ese momento, en que su vida cambió: “Pero como Fortuna ya me había colocado en el giro descendiente de su rueda, encaminada hacia las desgracias que ella deseaba proporcionarme para que yo fuese arrojada lo más bajo posible, no tenía la intención de dejar que este buen hombre continuara para mí por mucho tiempo [...] viendo la inminente avalancha de problemas que se precipitó sobre mí, anhelaba la muerte más que la vida”.<sup>6</sup> Estos problemas no involucraban sólo el malestar emocional por la pérdida del ser amado, sino la difícil situación económica y de desamparo que involucraba la viudedad y que ya se ha revisado en el capítulo anterior.

En el caso de Margery Kempe, y también como se mencionó en el primer apartado de esta investigación, el punto de quiebre se dio después de que ella tuvo el parto de su primer hijo, cuando tenía aproximadamente veinte años de edad; pues quedó en un débil estado de

---

<sup>5</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir Dit*, BNF MS 1584, f. CCXXIr ; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, p.2 “Et diray toute maventure / Qui ne fu villeinne ne sure / Eins fu courtoise et agregable / Douce, plaisant, et delitable / Car iestoie descongeus / Et de ioie despourveus / Mais doucement sui confortez / Par elle, et fu mes confors tels”.

<sup>6</sup> Christine de Pizan, *Le Livre de l'Advison Christine*, BNF MS 1176 ff. 55r-55v ; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, pp. 111-112 “mais comme ia fortune meust mise ou declin de sa roe disposee au mal que donner me vouloit pour du tout au plus bas me flatir/ souffrir ne vouldt que gaires me durast [...] voyant venir le flou de tribulacion qui sur moy acouroit fus plus desirant morir que vivre”.

salud y temió morir en pecado. Ello la acercó a la confesión y conversión, de la mano de sus visiones. El escribano de la primera parte de su libro menciona que “sus bienes terrenales, los cuales eran abundantes y copiosos para esa fecha, un poco después quedaron completamente estériles y desiertos. Luego, la pompa y el orgullo fueron abatidos y puestos a un lado. Y aquellos que antes la adoraban pronto la reprendieron bruscamente, sus parientes y amigos ahora eran sus enemigos”.<sup>7</sup> Fue a partir de ese momento que Margery decidió optar por una vida de castidad y mesura, de ayuno y penitencia. Dejó de lado sus negocios, como la fabricación de cerveza y la molienda de grano, e incluso buscó alejarse de su esposo para dedicarse en cuerpo y alma a Dios y la vida virtuosa. En cierto sentido, ella identificó que el giro en su vida se debía al llamado y la misericordia de su Señor, pues lo expresó de la siguiente manera: “Ay de mí, desde que ya no he pecado, hay completo gozo en el Cielo”.<sup>8</sup>

Como se ha visto, en los tres autores bajomedievales encontramos ese momento de crisis producido por un súbito cambio, que les pasmó en principio pero que después les inspiró y/u obligó a mirarse a sí mismos, a deconstruir y reconstruir su individualidad a través de la narración de su propia vida, de la escritura de su historia. Pensar en los cambios de su propia vida y en la de sus seres queridos fue parte del proceso de individualización. Por ejemplo, la escritora de la corte Valois exclamó ante Dama Filosofía lo siguiente: “¿Cuántas lágrimas, suspiros, quejidos, lamentos, y dolores agudos te imaginas que he sufrido en esta situación en la que he estado, sola en mi retraimiento, o cuando vi alrededor de mí, en mi hogar, a mis infantes pequeños y a mis parientes pobres? Pensé en las desgracias pasadas y presentes, cuya inundación me hundió tan bajo que yo no pude remediarlas”.<sup>9</sup> Es notoria la necesidad, por parte de Christine de Pizan, de examinar y contemplar aquellos eventos del pasado para comprender la nueva forma de pensar o ser; es decir, para la configuración del

---

<sup>7</sup> Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, BL MS 61823 f. 1v. “Her werdly goodþ which wer plentyuows & abundawnt at þt day. in lytyl whyle after wer ful bareyn & bare · þa was pompe & pryde cast down & leyd on syde · / þei þt be forn had worshepd her · sythen ful scharply repeuyd her · her kynred & þei that had ben frendþ · wer now hyr most enmys”.

<sup>8</sup> *Ibid.*, f. 6r. “Alas · þat eau I dede synne it is ful mery in hevyn”.

<sup>9</sup> Christine de Pizan, *L'Advison...*, BNF MS 1176 f. 57r ; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 113 “O douce maistresse quantes larmes souspirs plains lamentacions et griefs pointures cuides tu que quant ie estoye seulete a mon retraitt que ie eusse et gittasse en ce tendis/ ou quant a mon fouier veoie environ moy mes petis enfanz et pouvres parens et consideroye le temps passe/ et les infortunes presentes dont les flos si bas me affondoient et remedier ny povoye es quieulx meschiefs plus plaingnoie mes prochains que ma personne”.



nuevo “yo” de la escritora de París, fue fundamental reflexionar en torno a las vicisitudes acaecidas en su vida.

De manera similar, Margery Kempe puso atención a la narración de su manera de vivir. Ya se ha dicho que en principio su estilo de vida era aquél correspondiente a la de una burguesa inglesa, pues mantuvo sus negocios y una vida ostentosa en pareja de John Kempe. Posteriormente, con su conversión, ciertos hábitos y pensamientos cambiaron. Pero antes de abordar ello, es necesario mostrar cómo la devota inglesa expresó su deseo de contar su historia a otras personas: “[...] ella le mostró a él [arzobispo de Canterbury] su manera de vivir, de su niñez, así como lo recordaba en su mente; que injusta había sido con nuestro Señor Jesucristo; que orgullosa y vana había sido en su comportamiento; que obstinada contra las leyes de Dios; y que envidiosa de sus hermanos cristianos. Después, cuando fue la voluntad de nuestro Señor Jesús, le contó de cuando se volvió casta [...]”.<sup>10</sup>

Queda visto, entonces, que tanto para Guillaume de Machaut como para Christine de Pizan y Margery Kempe, el deseo de relatar lo vivido fue un primer paso en la configuración de su nueva concepción sobre sí mismos; es decir, que una parte importante en el proceso de individualización es la reflexión y narración de la propia vida. Pero antes de hablar de ese nuevo “yo” de cada uno de los autores bajomedievales, es relevante analizar qué cambios específicos notaron en sí mismos dichos personajes.

En este orden de ideas, puede decirse que tanto el poeta como las autoras estudiadas, percibieron la contingencia de las personas; esto es, el carácter cambiante de cada ser humano, y más específicamente de sí mismos. Así, por ejemplo, el poeta y canónigo de Reims estipuló en su *Voir Dit* que: “[...] cuando Amor hiere a un amante / él no permanece el mismo todos los días / Sino que tiene muchos pensamientos diferentes / algunos dulces, otros perversos / Y entonces yo caí en la melancolía / contraria a mí, actuando locamente [...]”.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Margery Kempe, *The Book...*, *op. cit.*, BL MS 61823 f. 19v. “[...] sche schewyd hym al hyr man of levyng · fro hyr chyldhod as ny as it wolde come to hir mende · how vnkynd sche had ben a geyn owyr lord Ihū c̄st · · how prowde & veyne sche had ben in hir apert · how obstynat a geyns þe lawes of god · & how envyows a geyn hir euyne c̄sten · Sythen wh it plesyd owyrlord c̄st Ihū how sche was chastysed [...]”.

<sup>11</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 ff. CCXXXIV-CCXXXIIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 52 “[...] quant amours .i. amant point / Il nest pas tous iours en .i. point / Eins a des pensees diverses / Et des douces et des parverses / Si pris une merencolie / Contre moy dont ie fis folie [...]”.

Concordante con lo mencionado anteriormente, Guillaume de Machaut percibió en una primera instancia el porte cambiante en la forma de pensar y actuar de las personas, y en una segunda instancia, percibió lo dicho en sí mismo, al reconocer que la melancolía que sintió modificó su forma de conducirse.

Sin embargo, posteriormente el poeta describe que gracias a la reconciliación con su amada Peronelle volvió a sentir inspiración, y con ello sus acciones y emociones volvieron a modificarse: “Por un largo tiempo me he contenido / de componer *lays* / Por estar yo vacío de amor / pero de ahora en adelante escribiré canciones y *virelays* / Esto he resuelto yo / habiéndome rendido a Amor para siempre”.<sup>12</sup> Cabe señalar que esta acción de componer cambió una y otra vez, siempre dependiendo de los altibajos en la relación entre Guillaume y Peronelle.

Es interesante la manera en que ese carácter versátil, el subir y bajar de las emociones, íntimamente vinculadas a la inspiración artística, permitieron que el poeta bajomedieval percibiera con mayor claridad el cambio y la constancia de sí mismo, así como de su amada, pues en cierta ocasión le escribió lo siguiente: “Pero, mi muy atesorado corazón y querida dama, me parece que me escribes cartas más breves de lo que acostumbras, y éstas son más difíciles de leer y de pobre escritura”.<sup>13</sup> Puede leerse que Guillaume apreció un cambio en la forma de escribir de Peronelle. En ese sentido, es destacable señalar que el proceso de individualización a través de la comparación diacrónica de los cambios y las constancias de uno mismo está relacionado con las acciones que se realizan o que se abandonan. Dicho de otro modo, el proceso de individualización no es solamente un proceso al interior del individuo, sino que también está relacionado con el exterior de éste, con su realidad material.

De manera similar, Christine de Pizan dejó por escrito su pensar con respecto a esto, pues los cambios económicos que padeció al perder tanto a su padre como a su esposo fueron piezas fundamentales en el andamiaje del cambio en su pensamiento y que promovieron una

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, f. CCLVIIIr; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, p. 55 “Longuement me sui tenus / De faire lays / Car damours estoie nus / Mais des or mais / Feray chans et virelais / Gy sui tenus / Quen amours me sui rendus / A tous iours mais”.

<sup>13</sup> *Ibid.*, f. CCCIIIv; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, p. 366 “Mais mon tresdous cuer et ma chiere dame il mest avis que vous mescrisiez plus briefment que vous navez acoustume, plus obscurement et de pieur lettre”.

reflexión sobre las transformaciones tanto de su entorno como de su interior. Así, por ejemplo, describió la situación de su condición económica: “En ese tiempo, las grandes pensiones de mi padre desaparecieron. Ya no le pagaban 100 francos por completo al mes, con sus libros y regalos, que apenas valían menos, como descubrió”.<sup>14</sup> Dicho cambio financiero la llevó, como ya se ha discutido anteriormente, a modificar su estilo de vida y a dedicarse a la escritura como medio de subsistencia a través del mecenazgo cortesano. No obstante, es sugestivo observar que para Christine tal “cambio” fue más bien una especie de retorno, pues para ella el estado que le era natural era el del conocimiento, el de los libros:

Después, dado que mis días de juventud y la mayoría de mis ocupaciones externas habían terminado, yo regresé a la vida que naturalmente me agradaba más, esa es la vida solitaria y tranquila. Debido a esta soledad, regresaron a mí, de días más tempranos, los recuerdos de pasajes de latín memorizados, así como de los lenguajes de las ciencias nobles –varias *sententia* y retórica pulida que yo había escuchado en el pasado cuando mis queridos padre y esposo, ahora fallecidos, estaban vivos; aunque a causa de mi estupidez retuve poco de lo que obtuve de ellos. Porque aunque estaba naturalmente inclinada hacia la erudición desde mi nacimiento, mi ocupación con las tareas comunes a las mujeres casadas y la carga de tener hijos con frecuencia me habían privado de ello para emplearme allí.<sup>15</sup>

Conviene preguntarse si en el caso de la escritora bajomedieval se puede hablar de un retorno a un “viejo yo” en lugar de una innovación. Aunque el fragmento de donde salen las oraciones anteriores se encuentra en un apartado intitulado “*Dit Christine comment elle nuva sa maniere de vivre*”, por lo que puede inferirse que la propia autora percibió ese momento de su vida como un cambio y como una renovación. Tal nueva manera de vivir involucró una nueva forma de ser y por tanto un “nuevo yo”.

En el caso de Margery Kempe fue, en cierta manera, distinto a lo que sucedió tanto con Guillaume de Machaut como con Christine de Pizan; pues se trató de una inversión de sus pensamientos y acciones, ya que reemplazó lo terrenal con lo celestial al momento de

---

<sup>14</sup> Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f. 54v; y Glenda McLeod, *Christine's...*, p. 110 “Adont faillirent a mon dit pere ses grans pensions plus not .c. franz le moys bien paieez avec ses livres et dons qui gaires moins ne montoient comme apris avoit”.

<sup>15</sup> *Ibid.*, BNF MS 1176 f. 59v; y Glenda McLeoda, *Christine's...*, p. 117 “Aprés ces choses, comme ja fussent passez maiz plus jeunes jours et aussi la plus grant partie de mes occupacions foraines, revins a la voie qui plus naturellement me plasoit, c'est assavoir solitaire et quoye. Adonc par solitude me vindrent au devant le rumigacions du latin et des parleures des belles sciences et diverses sentences et polie rethorique que ouy le temps passé au vivant de mes amis trespassez, pere et mary, je avoie d'eulx, non obstant que par ma fouleur petit en retenis, Car, non obstant que naturellement et de nativité y fusse encline, me tolloit y vaquier l'occupacion des affaires que ont communément les mariees et aussi la charge de souvent porter enfans”.

iniciar su peregrinaje espiritual. Ya se ha mencionado que abandonó sus negocios temporales –la elaboración de cerveza y la molienda de grano–, de igual manera modificó su dieta para ayunar, y su vestimenta con predilección por el blanco. Asimismo, intentó separarse de la vida matrimonial e inclusive terminó por vivir en otra casa que la de su esposo, John Kempe. Esto lo narró uno de sus escribas en el capítulo 66, cuando describió el terrible accidente que sufrió John Kempe que terminaría por ocasionarle la muerte. Se trató de una severa caída que le provocó fractura de cráneo y que le imposibilitó ciertas actividades motrices. Al momento del incidente, se menciona que tuvieron que trasladarse para avisar a Margery, pues ella ya no vivía con él, por mutuo acuerdo y con fin de permanecer castos tras la conversión de la devota inglesa. Así se relata en el manuscrito: “Teniendo [Margery y John Kempe] conocimiento de cuan propensa era la gente a pensar mal de ellos, y deseando evitar toda ocasión de ello tan bien como pudieran hacerlo, ellos, con su propio libre albedrío y común consentimiento, se separaron, en lo referente a su alojamiento y a sus aposentos, y fueron a hospedarse en diferentes lugares”.<sup>16</sup> De nuevo, puede apreciarse que el cambio al interior del pensamiento está vinculado con transformaciones en su realidad, como el hecho de alterar los espacios de sociabilidad y vivienda. Por otro lado, Margery también modificó la vida estática en Bishop’s Lynn por una serie de travesías peregrinales, sometiéndose a los peligros de viajar sin compañeros, sin dinero, y bajo sospecha de herejía. Todo ello con el fin de perseguir la salvación de su alma y alentada por sus visiones.

Pero, entonces, ¿cómo era esta Margery “renacida” espiritualmente? De las características que describen sus dos escribas entre las páginas del libro que lleva su nombre como título, destacan la piedad y el sufrimiento. Es verdad que esta nueva manera de vivir está muy relacionada e influenciada por las hagiografías de otras santas, en especial de Juliana de Norwich. Sin embargo, a pesar de que no se puede hablar de un estilo de vida enteramente original, sí se puede notar que el hecho de narrar esas variantes en su forma de vivir configuró un nuevo sentido de ser. En este orden de ideas, conviene recordar que

---

<sup>16</sup> Margery Kempe, *The Book...*, *op. cit.* Vid. BL MS 61823 f. 87v. “They hauyng knowlach how þne þe pepil was to demyn euyl of hem / desiryng to avoydyn al occasyon in as mech as þei myth goodly be her good wil & her boþins cōsentyng / þei partyd a sūdyr / as towchýg to her boord & to her chambrys / & wentyn to boord in diuas placf / & þis was þe cawse / þt sche was not wt hym / & also þt sche xulde not be lettyd fro hir cōtemplacyon”.

principalmente fue el llanto durante los sermones y las experiencias místicas, aquellas características propias de la nueva forma de vida de Margery Kempe.

Además, es interesante notar que la compañía divina a través de sus visiones fue una especie de confortación para sus penurias terrenales, un consuelo. Así se describió en el manuscrito lo que le dijo Dios a Margery en una de sus visiones: “[...] Yo mismo te confortaré, pues yo te hablaré más a menudo de lo que me dejarás”.<sup>17</sup> Este consuelo es similar a lo que sucede con Christine de Pizan pues su tercer apartado en *L'Advisión* es una consolación de Filosofía, al igual que, en su momento, Amor y *Toute Belle* reconfortaron a Guillaume de Machaut en su *Voir Dit*. De esta forma, en una carta en prosa el poeta de Reims le dijo a su dama lo siguiente: “[...] tus dulces escritos me han devuelto la fuerza para oír y hablar, para ir y venir, y han regresado la alegría a mí [...] tú has resucitado mi cuerpo, mi mente, y mi pequeña porción de talento artístico, el cual había estado totalmente sofocado”.<sup>18</sup> De esa forma, Guillaume describió como cada vez que Peronelle d'Armentières le escribía él se sentía reconfortado, acudiendo al *topos* de la *consolatio*.

Mismo al que recurrió Christine de Pizan, especialmente en el tercer apartado de su texto, en el cual dialogó con Dama Filosofía, a quien le pidió lo siguiente: “Por lo tanto, sabiduría celestial [Dama Filosofía], la verdadera y justa sanadora [...] yo voy a liberar a ti todos los lamentos de mis meditaciones; confiada en que tu amabilidad evitará que desdeñes la voz de tu humilde sirvienta, y que tu supervisarás la reparación de mis esperanzas devastadas [...]”.<sup>19</sup> Puede verse, entonces, que para los tres autores fue recurrente el tema de la *consolatio*, y que éste apareció debido a los fuertes cambios que atravesaron en sus vidas, cambios que, como ya mencioné, fueron críticos y una especie de ruptura con su forma de vida previa. Tal cuestión promovió en él y ellas una revisión reflexiva de su paso por el mundo, de sus emociones y acciones. Lo que fue parte de un proceso de individualización diacrónica. Inclusive, Christine de Pizan no sólo examinó la historia de su vida, sino que

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, f. 82v. “[...] I xal cōfortyn þe myself / for I wolde spekyn to þe oftynar þas þu wilt latyn me [...]”.

<sup>18</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCXXIVv-CCXXVr; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, p.220 “[...] mais vos douces escriptures me font oir et parler, venir et aler, Et mont rendu ioie [...] vous avez ressuscite mon corps, mon avis, et mon petit engien qui estoit tous arrudis [...]”.

<sup>19</sup> Christine de Pizan, *L'Advisión...*, BNF MS 1176 f. 52r ; y Glenda McLeod, *Christine's...*, p. 107 “Et pouvre a toy celestielle cognoissance [...] de dittie et vraye phisicien, [...] ne essoseray et esuenteray les complaints de mes pensées, confiant que ta clemence nara a de humble voix de la servante et ameinstreras reparacion [...]”.

imaginó como pudo haber sido ésta, ya que Dama Filosofía le explicó lo siguiente entre metáforas: “[...] si tú te hubieses mantenido rica, poderosa, y sin cuidados, si te hubieses alimentado en rica carne [...] no hubieras conocido el mundo ni lo hubieras repudiado, como Dios te encomienda a hacer, consecuentemente tú no serías tan sabia como eres”.<sup>20</sup> Pensar acerca de situaciones hipotéticas concernientes a la contingencia que implica la toma de decisiones así como las alteraciones de la vida, involucra la reflexión de uno mismo y de aquellas características que configuran la individualidad, justamente es esa toma de decisiones, así como la cuestión del libre albedrío lo que se analizará en el siguiente apartado en tanto que un componente del proceso de individualización diacrónica.

## II.2 La voluntad divina y la elección personal

En el apartado anterior se estudió el proceso de individualización diacrónica, específicamente la cuestión de narrar la propia historia, así como la descripción de los cambios y continuidades de uno mismo a lo largo de la vida; dentro de lo cual un momento de crisis o ruptura es una especie de catalizador. Igualmente se atendió al análisis del nuevo “yo” del poeta y las autoras bajomedievales, el cual en los tres casos resultó tener una vinculación con el *topos* de la *consolatio*.

En el presente apartado, me concentraré en examinar otro aspecto fundamental del proceso de individualización diacrónica, a saber: la cuestión del libre albedrío además de las elecciones y deseos personales. En ese sentido cabe recordar que tanto para el canónigo de Reims como para la escritora nacida en Bolonia y la devota de Lynn, la presencia divina fue una constante en sus escritos, ya fuese alegóricamente o a través de la experiencia mística. Asimismo, en el primer capítulo de esta investigación se concluyó que el diálogo entre los autores-personajes y las fuerzas de la divinidad fue pieza clave dentro de la configuración narrativa de individualidad. En este apartado, ese diálogo interesa sobre todo cuando al interior de los tres distintos manuscritos se haya un rasgo de desobediencia, de arrepentimiento o de conflicto entre los deseos de los entes celestiales y los terrenales. Ello,

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, f. 67r ; y Glenda McLeod, *Christine's...*, p. 129 “[...] Item se riche et garnie et sans tribulacion fusses demeuree/ en delices te fusses nourrie [...] si neusses mis l'experience de cognoistre le monde/ et cause de tant le hair la quellechose dieu veult/ et par consequent ne fusses si scavent”.

porque considero que a través de tales intenciones se puede vislumbrar un proceso de individualización.

No es tarea sencilla buscar en textos medievales aquellos índices del deseo personal, puesto que la autoridad de la divinidad, la idea de la misión del rebaño de Cristo y el predominio e influencia de la literatura modélica –como los *exempla* y las hagiografías– que justamente buscaban imponer modelos de comportamiento entre los fieles, conformaban una fuerza casi sofocante sobre los individuos. Sin embargo, aun así, es posible encontrar tanto en *Voir Dit* como en *L'Advision* y *The Book* indicios de una voluntad personal propia de cada uno de los autores bajomedievales aquí estudiados, pues aquellas fuerzas espirituales fueron tomadas como fuente de inspiración, reflexión y creación artística.

Por ejemplo, Guillaume de Machaut escribió lo siguiente en uno de sus versos: “Todo mi deseo es por ella / todo mi corazón y todos mis pensamientos [...] / Yo soy completamente suyo, sin división [...] / Yo la veré cuando me sea posible / Y no cuando yo quisiera [...] / La dama me ama con un corazón perfecto / En sus palabras, sus pensamientos, y sus hechos”.<sup>21</sup> Puede notarse que pese a la imposibilidad de acudir a su amada debido a su enfermedad, Guillaume no perdía el deseo de verla. Asimismo, mencionó que adoraba a Peronelle con todo su ser, sin división; lo que lleva a pensar en un ente-unidad, es decir, en un individuo completo –con corazón, alma, pensamiento, y acciones–. En consecuencia, se encuentra en el texto de Machaut ese deseo personal por estar con *Toute Belle*, aunque cabría preguntarse si ese deseo puede atribuírsele únicamente al poeta de Reims, o es una influencia del Dios Amor. Pienso que no se puede encontrar un deseo enteramente personal, ya que la tradición escrita y la espiritualidad de la época sin duda intervinieron en el proceso creativo de escritura del canónigo bajomedieval. Empero, la manera de narrar y describir tales deseos como suyos, implican ya un ejercicio de individualización, pues se trató de la expresión de *sus* emociones y deseos, más allá del origen de éstos.

---

<sup>21</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 ff. CCXXVr-CCXXVv; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, pp. 21-22 “En li sont mis tuit mi desir / Tout mon cuer, et tuit mi penser [...] / Que ie suis tous siens sans partie [...] / Je la verray quant ie porray / Et non mie quant ie vorray [...] / Elle mamoit de cuer parfait / Par dit par pensee, et par fait”.

Fue así que volvió a expresar ese apasionado deseo más adelante en su manuscrito: “Todo mi deleite, toda mi fuerza / Y mi imaginación / Así como mi consideración / Mis comportamientos y mi conocimiento / tan ingenuo y poco sofisticado como pueda ser / Estuvieron dirigidos a poderla ver [...]”.<sup>22</sup> Sin embargo, no es sólo el deseo de verla el que está presente en el manuscrito de Guillaume de Machaut, hay otras expresiones de ambición personal, de intención voluntariosa. Por ejemplo, en cierto momento, presa de los celos, desconfió de su amada y le mandó una carta a Peronelle, con amargas palabras. Después de haber visto la respuesta dolida de ella, él se arrepintió y exclamó: “¡Alas, qué aflicción! Ya veo / que he dañado a mi dama / Pues ella entendió mi carta / de una manera que yo no pretendía”.<sup>23</sup> Puede leerse que el poeta de Reims deseaba afectar a su amada de otra forma a como finalmente terminó sucediendo; es decir, de nuevo se puede apreciar que, si bien algunos sucesos se dieron de forma contraria a su voluntad, él no perdió sus deseos personales, los mantuvo y expresó entre sus letras.

En *L'Advisio*n también se hallan algunos indicios de expresión del anhelo íntimo, propio. En las primeras páginas del manuscrito, Christine señaló tanto los deseos de Libera, alegoría coronada del reino de Francia, como los suyos: “Yo estaba tan cercana a esta amada princesa [Libera] que ella me favoreció grácilmente con las revelaciones de los secretos de su corazón. Y no temió concederme, a mí, una mujer, el honor de convertirme en escribana de estas aventuras de antaño. Deseaba que yo compusiera canciones y poemas de éstas, y ya conocía tanto de mis emociones como de quién era yo”.<sup>24</sup> En primera instancia está la noción, por parte de Christine, de los deseos de esa fuerza superior, los cuáles eran relatarle a la poeta nacida en Venecia la historia del reino de Francia, desde su mítica fundación hasta los tiempos contemporáneos a ella. En segunda instancia, está la interesante expresión de que esa alegoría conocía, a su vez, el interior de Christine; es decir, sus emociones y aquello que

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, f. CCXLIIv ; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, pp. 102-103 “Tuit mi delit et tuit mi fort / Et mon ymagination / Et ma consideration / Mes alees et mon estude / Comment quelle soit nice et rude / Estoient tuit a li veoir [...]”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, f. CCLXXVIIr ; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, p. 252 “helas dolens bien voy / Que iay vers ma dame mespris / Et quen autre maniere a pris / La lettre que ie ne lent”.

<sup>24</sup> Christine de Pizan, *L'Advisio*n..., BNF MS 1176 f. 3v ; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 14 “[...] ie la dieu mercis si prochaïne princesse amie a dycelle que de sa grace faveur ot a me descouvrir les secrez de son cuer/ et not orreur daioindre a moy femme tel honneur comme de minstituer estre antygrafe de ces adventures. Et vouldt que par moy orasons et chancons en fussent faittes. Ja estoit infourmee tant de mes affections comme qui iestoye.”.



conformaba su *ser*. Asimismo, puede inferirse que el deseo por servir a Libera, al reino de Francia, a la corte Valois de París, fue persistente no sólo en esta obra sino en la mayoría de las que escribió.

En la segunda parte de *L'Advision*, Christine se encuentra con otra alegoría de fuerza superior a lo terrenal. Se trató de Dama Opinión, y la halló en los pasillos de la Universidad, entre escolásticos y canónigos. En uno de sus diálogos, la alegoría le comentó lo siguiente: “[...] yo hago que ellos deseen, luego ellos se contentan con sus deseos. Pero yo soy diferente dentro de ellos, pues hago que una persona piense que una manera de vivir y ciertos anhelos son buenos, mientras que esas mismas cosas no complacerían a otro [...] estas diferencias surgen en concordancia con las edades y temperamentos de los hombres [...]”.<sup>25</sup> Es interesante este párrafo, pues por un lado queda evidenciado que para Christine de Pizan, la voluntad enteramente humana no existía, lo que probablemente se debió a la fuerte presencia de la espiritualidad cristiana. No obstante, aunque las querencias y deseos de las personas sean impuestos por una fuerza espiritual superior –en este caso Dama Opinión– éstos dependen y varían de acuerdo con las características individuales de cada persona. Se mencionan algunas, como la edad o la condición de cada cual.

En este sentido, pienso que Dama Opinión simboliza el conocimiento de cada individuo, si bien no es la Verdad –en el sentido medieval–, es una vía analógica y dialéctica para llegar a ella. Además, Christine también enfatizó que en varias ocasiones el conocimiento de los hombres es errado, pues el único conocimiento perfecto es el de Dios. En este orden de ideas, no se niega la individualidad, sino que se contempla de acuerdo a su momento histórico, en este caso, embestido de espiritualidad cristiana, de literatura alegórica y de retórica escolástica.

Con el manuscrito de *The Book of Margery Kempe*, el análisis y estudio de la voluntad personal es un poco más compleja, puesto que el texto está escrito en tercera persona. Sin embargo, hay fragmentos en los que Margery tomó la palabra y externó algunos de sus deseos

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, f. 44r; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 81 “[...] ie leur fais desirer Adonc sont ilz contens de la chose quilz vouloient mais je suis different en eulx car ie fais penser et cuidier a lun que bon lui est une maniere de vivre, et certaines choses quil appete lui sont bonnes qua un autre ycelles meismes ne plairoient point, ains lui plairoient toutes contraires Et cestes differences viennent selon les condicions et aages des gens [...]”.

más íntimos. Principalmente destacaron aquellos relacionados con su ferviente devoción hacia la Pasión de Cristo, así como los distintos viajes de peregrinación que llevó a cabo. De nuevo, y de manera similar a lo que relató Christine de Pizan en su *Advisión*, sobresale el hecho de tener una voluntad divina junto a la voluntad personal. Muchas de las decisiones que Margery Kempe realizó a lo largo de su vida narrada tuvieron que ver con los deseos de Dios y de su corte celestial. No obstante, hubo momentos en lo que los anhelos propios de la mística inglesa se enunciaron; por ejemplo, uno de los más relevantes fue el instante en que la burguesa de Lynn manifestó a su esposo su avidez por comenzar una vida de castidad. En el manuscrito se puede leer lo siguiente con respecto a ello:

[...] ella le dijo a su esposo ‘yo no podré negarte mi cuerpo, pero el amor de mi corazón y mi afeción está lejos de todo aquello terrenal y puesto solo en Dios’. Él [su esposo] haría su voluntad y ella obedecería con gran aflicción y llanto por no poder vivir en castidad. Y de vez en cuando esta criatura [Margery] aconsejaba a su esposo de vivir en castidad y le dijo más de una vez, que ella sabía bien que habían displacido a Dios con su ordinario amor y la delectación que habían tenido al usarse el uno al otro. Y que ahora sería bueno que ellos, por común acuerdo, hicieran penitencia y se encomendaran a la castidad al abstenerse de los impulsos lujuriosos de la carne, su esposo le dijo que sería bueno hacerlo así, pero no todavía, sería cuando fuese la voluntad de Dios. Y así él la siguió usando como hasta entonces había hecho, sin piedad para ella. [Margery] lloró y rogó a Dios que la dejara vivir en castidad y tres o cuatro años después, cuando le complació a Nuestro Señor, él [esposo de Kempe] hizo un voto de castidad [...].<sup>26</sup>

Con esto se pueden apreciar distintas cuestiones. En primer lugar, está el hecho de que inclusive pese a las circunstancias adversas a la voluntad de Margery Kempe, ella expresó sus deseos a su esposo en más de una ocasión, hasta que finalmente logró que éste accediera; de manera similar a lo que sucedió con el deseo de Guillaume de Machaut de ver a su amada Peronelle. Por otro lado, podría pensarse que la vida en castidad de John Kempe y Margery sucedió tiempo después, cuando Dios lo tuvo a bien; es decir, que se “hizo la voluntad de Dios” y no la de Margery. Empero, aunque el proceso fue largo, ya se ha visto que el anhelo de castidad que tuvo la devota inglesa permaneció hasta que se cumplió. Por

---

<sup>26</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 6v. “[...] sche seyde to hir husbond · I may not deny 3ow my body · but þe lofe of myn hert & mȳ affeccyon is drawyn fro alle erdly creaturys & sett only in god · he wold haue hys wylle & sche obeyd wt greet wepyng & sorwyng for þt sche mygth not levyn chast · & oftyen tymys þis creatur cownselde hir husbond to levyn chast · & seyde þt þei oftyen tymes sche wyst wel had dysplesyd god be her inordynat lofe · & þe gret delectacyon þt þei haddyn eyþ of hem in vsyng of oþ · & now it wer good þt þei schuld be her bobyns wylle & cōsentyng of hem bothyn punschyn & chastysyn hem self wylfully be absteynȳg fro her lust of her bodys · hir husbond seyde it wer good to don so · but he mygth not 3ett · he xuld whis god wold · And so he vsyd her as he had do be for · he wold not spar · And eu sche pyd to god þat sche mygth levyn chast · & iii · or iiiii · 3er aft whan it plesyd ower lord he made a vow of chastyte [...]”.

ello, de manera similar a Christine de Pizan, se trata de una voluntad personal que convivía con una voluntad divina. De nuevo, no se trata de una negación de la individualidad, sino una manera específica de configurarla, así como un proceso específico e histórico de individualización.

Con respecto a este diálogo entre la voluntad divina y la voluntad personal, cabe mencionar que éste es mucho más explícito y recurrente en los textos de Christine de Pizan y Margery Kempe. En *Voir Dit* los diálogos transcurren principalmente entre el poeta y su amada, con la excepción de un sueño en el que le habla Dama Esperanza al poeta para reprocharle que no le haya compuesto ningún poema o balada, dado que ella fue quién lo mantuvo fuerte en momentos de desesperación. Ante tal petición, el canónigo de Reims accedió y procedió a escribir el poema a Esperanza.<sup>27</sup> Fuera de ese apartado, son sólo menciones de alegorías y no diálogos extensos los que integran el manuscrito de Guillaume de Machaut. Por otro lado, el texto de Christine de Pizan está conformado estructuralmente por tres diálogos, los cuales componen los tres apartados del manuscrito. Ya se ha dicho que el primero atiende la conversación entre Libera –Francia– y la poeta, mientras que en el segundo y tercer apartado los coloquios son entre Dama Opinión, Dama Filosofía y Christine, respectivamente. Por su parte, Margery Kempe presenció a Jesucristo en su primera visión cuando éste le cuestionó por qué ella lo había abandonado, haciendo referencia a la vida de lujo y pecado que ella llevaba. Posteriormente, la devota inglesa mantuvo conversaciones con otras figuras celestiales, como fue el caso de la Virgen María, Dios Padre, María Magdalena, los santos y arcángeles, entre otros. Con base en lo anterior, a continuación abordaré la siguiente pregunta: ¿en qué medida hay espacio para el libre albedrío dentro del diálogo entre la divinidad y la persona mortal?

Al respecto de dicha interrogante, se puede decir que Christine de Pizan esbozó algunas reflexiones en torno al lugar de procedencia del libre albedrío y el entendimiento humano. Por ejemplo, en la segunda parte de *L'Advision* sonó la voz de Dama Opinión a través de la pluma de Christine en relación con la constitución de su naturaleza y que a su vez tiene que ver con la cuestión del pensamiento humano: “Tan pronto como nace un

---

<sup>27</sup> Para el apartado en que Esperanza habla con Guillaume de Machaut *vid.* Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 ff. CCXLv-CCXLiv; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, pp. 92-97.

humano, tan pronto como el entendimiento comienza a abrirse paso en él, yo entro en él [...] A través de mí, junto con la inclinación y el hábito constante del estudio, todos adquieren sus valores, buenos o malos, sabios o tontos, dependiendo de cómo se aplique a sí mismo”.<sup>28</sup> En este orden de ideas, se podría inferir que para Christine de Pizan, el conocimiento humano, así como sus valores, se desarrollaban junto a una sustancia metafísica divina, o inclusive, que ese propio conocimiento era parte de la instancia metafísica. De nuevo, es factible decir que, para la escritora bajomedieval, hay una fuerza motora que origina el entendimiento, pero que éste no es igual siempre, sino que depende de cada persona, de sus inclinaciones y sus acciones, pues no sería lo mismo para alguien que dedica más tiempo al estudio que para quien no se lo dedica en absoluto.

Más adelante surge de nuevo el tema, y una vez más Dama Opinión cuestionó a la autora bajomedieval con respecto a ello: “[...] te pregunto, ¿cuál es más noble: el autor quien es el principio de la cosa primeramente formada, o el trabajo que depende y proviene del poder del autor, ¿quién es el primer principio?”.<sup>29</sup> A esto la poeta de la corte de París respondió que para ella Dios era el principio de todas las cosas y que, de acuerdo con Aristóteles, el conocimiento era una bendición. Asimismo, sentenció que el primer principio era el más perfecto. En este sentido, podría decirse que para Christine de Pizan, dentro del diálogo entre el humano y Dios, la voluntad divina era superior a la humana; no obstante, ésta existía, por muy imperfecta que fuese. Asimismo, cabe señalar que lo más sustancial para el proceso de individualización, en este caso, es el acto mismo de la autora de colocarse como *dramatis personae* que responde, pues fue ella quien definió que el primer principio es más perfecto y este acto de enunciación es la expresión “activa” de su despliegue de

---

<sup>28</sup> Christine de Pizan, *L'Advison...*, BNF MS 1176 ff. 27v-28r ; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 62 “Plus te diray de ma nature tres que creature humaine est nee si tost quentendement commence aucun petit a ouvrer en lui [...] Par moy avec linclinacion ou longue coustume denseignement Toute personne prent ses meurs bons ou mauvais sages ou folz selon quil saplique”.

<sup>29</sup> *Ibid.*, BNF MS 1176 f. 40v; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 77 “[...] Je te demande le quel est plus noble. Ou lacteur qui est principe de la chose premierement mise en fourme ou loeuvre qui depent et vient de la poissance de lacteur premier principe?”.

individuación. En ese sentido, Christine de Pizan no es sólo la autora, también se colocó como interlocutora en su relato.<sup>30</sup>

En *The Book of Margery Kempe*, también se alude al tema del entendimiento humano, el cual, al igual que en *L'Advisión*, proviene de la divinidad. Asimismo, Dama Opinión se encuentra dentro de cada niño que nace, Dios se encuentra dentro de Margery Kempe, y así se expresó en el manuscrito bajomedieval la voz divina: “Y aunque yo a veces quite el sentimiento de la gracia de ti, ya sea de tu discurso o de tu llanto, no debes temer pues yo soy un Dios Escondido en ti para que no vayas a sentir vanagloria [...]”.<sup>31</sup> Puede notarse que su mente y alma siempre estuvieron con la presencia de Dios, y que, de hecho, su virtud provino de Él. ¿Qué quedaría de su individualidad sin la gracia divina? En una primera instancia parecería que no quedaría nada y que tal individualidad sería nula; empero, tanto los escribas como la propia Margery se esforzaron por enfatizar de manera repetitiva que la devota de Bishop’s Lynn había sido elegida por la divinidad debido a ciertas características propias, tales como su fe y su fortaleza. Inclusive, en ciertos fragmentos, Dios mismo aceptó que Margery tenía una voluntad propia, aparte de la suya; por ejemplo, cuando le dijo: “Y si tu deseas ser obediente a Mi voluntad, yo seré obediente a tu voluntad”.<sup>32</sup> Aparecen, entonces, dos voluntades juntas.

Por otro lado, en el capítulo 73 del manuscrito y ya con la voz de Margery Kempe, en un breve diálogo que tuvo con algunos de sus contemporáneos y vecinos de Lynn, ella expresó lo siguiente: “Para que todas las formas de alabanza pertenezcan a Él, y todo el desprecio, la vergüenza y reprobación caigan en mí; pues yo lo tengo bien merecido”.<sup>33</sup> En concordancia con los argumentos previos, aquí puede notarse también que aunque Dios habitó en su alma y ella basó la mayoría de sus acciones en la voluntad de Él, existieron otras que realizó por su propia voluntad (las cuales casi siempre fueron erradas, pero aun así fueron

---

<sup>30</sup> Vid. M. Bajtin, *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 396; y Walter L. Reed y Marshall P. Duke, “Personalities as dramatis personae. An Interdisciplinary Examination of the Self as Author”, en *Common Knowledge*, vol. 11, n° 3, Duke University Press, 2005, pp. 502-513.

<sup>31</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 15v. “And þow I wythdrawe sūtyme þe felyng of grace fro þe eyþ of spech er of wepýg drede þe not þ of · for I am an hyd god in þe · þt þu schuldyst haue no veynglory [...]”.

<sup>32</sup> *Ibid.*, f. 77r. “And 3yf þu wilt be buxom to my wyl / I schal be buxom to thy wil”.

<sup>33</sup> *Ibid.*, f. 75v. “For al man of worschep longith to hym / & al despite schame & rep fe longt to me / & þt haue I wel defuyd”.

su elección). En este orden de ideas, es posible afirmar que a pesar de la coexistencia entre ambas voluntades, se puede distinguir una individualidad que, si bien es débil y perfectible o corrupta e inclinada al pecado, existe. Como anteriormente ha quedado indicado, el llanto y las visiones fueron regalos de Dios, sin embargo, en la narración se puede encontrar que Margery tuvo voluntad propia y que pudo utilizarla tanto para desobedecer a Dios como para obedecerlo, y al haber aceptado sus regalos y su misión, el sufrimiento y el escarnio, ella fue merecedora de la Salvación. Puede notarse, entonces, un juego de voluntades, en el cual la superioridad la lleva siempre Dios. ¿Qué fue Margery Kempe? ¿un vehículo de la voluntad divina? ¿una persona con voluntad y decisión propia, pero con un destino señalado? ¿hubo, en el pensamiento bajomedieval, lugar para la individualidad dentro del plan de Dios? Parece ser que sí, y que, de hecho, sin esa voluntad propia, la misión cristiana no tendría sentido, pues sin un individuo pecador, no puede haber una vigilancia cristiana, ni, por lo tanto, cristiandad universal.

Antes de abordar el tema de la desobediencia, considero pertinente analizar ciertos fragmentos dentro de los manuscritos estudiados en esta investigación, que expresan ese conflicto interno, esa duda entre el deseo personal y el deber impuesto por la divinidad. Cabe mencionar, que en el texto de Christine de Pizan, tal conflicto interno no está presente o al menos no de manera explícita, puesto que más bien se trata de un viaje onírico guiado por el diálogo con las tres alegorías indicadas previamente –Libera, Opinión, Filosofía–. En cambio, tanto en *The Book* como en *Voir Dit* esta disputa interna quedó más manifiesta.

En el manuscrito compuesto por Guillaume de Machaut, el conflicto interno entre los deseos personales y la voluntad divina recae principalmente entre mantener la virtud y caer en las pasiones de la carne. Siguiendo la tradición escrita del amor cortés y sobretodo con fuerte inspiración del *Roman de la Rose*, el conflicto principal está entre ceder a la pasión y al deseo, y mantener una actitud regida por los valores cristianos y caballerescos. Así, por ejemplo, se quejó Peronelle en una carta que envió a su amado, debido a la distancia y tiempo que largamente les había impedido verse. Le mencionó lo siguiente: “[...]Y entonces todos mis pensamientos son mis enemigos mortales, siempre oponiéndose a mí [...] ¡Ahora que sea lo que Dios ordene! Aunque yo he entregado a ti tan libremente, a mí misma y a mi amor

que ya no hay vuelta atrás [...]”.<sup>34</sup> En dichos versos puede leerse que para Peronelle era complejo y se oponía en su interior el deseo por su amado con su deber como dama; un conflicto que de manera diacrónica, es decir a lo largo de su vida, posiblemente le hizo dedicar cierto tiempo a la reflexión en torno sí misma, sus emociones y deberes.

De manera similar se sintió Guillaume de Machaut, o al menos así lo manifestó en su “verdadero poema” en más de una ocasión. Al igual que su amada *Toute Belle*, el poeta y canónigo de Reims expresó la lucha interna de virtudes y vicios. Por ejemplo, cuando narró la primera vez que se encontró en persona con su amada: “Lado a lado nos sentamos / Pero yo tuve un cruel huésped / Deseo, quien no se alejó / sino que mi corazón partió / Porque cara cara me encontré con ella / Su gentil cuerpo, formado perfectamente [...] / Y hubo una lucha dentro de mi / entre ardiente Deseo y el pensamiento [...]”.<sup>35</sup> Llama la atención que sea el vicio del deseo un huésped, porque eso implica que se encontró habitando dentro de Guillaume, aunque no de manera permanente sino temporal, lo que habla de una contingencia en el sentir del poeta bajomedieval, quien además era un hombre de iglesia y por ello debía guardar castidad. El hecho de que Guillaume de Machaut haya podido narrar de esta manera su sentir, da indicios de un conocimiento sobre sí mismo y sobre los cambios –en este caso emocionales– a lo largo de su vida.

En el caso de Margery Kempe, también son numerosos los episodios en los que narró, con su voz o con la de los escribas, conflictos internos entre sus deseos y sus obligaciones tanto sociales como espirituales. Sin embargo, el que a mi parecer fue el mayor conflicto que tuvo Margery fue aquél concerniente a la manera de expresar su devoción por Dios, pues en varias ocasiones pidió a la divinidad que le quitara aquella forma estruendosa de llorar. La habitante de Lynn deseaba venerar la Pasión de Jesucristo por medio de su propio sufrimiento causado por el rechazo social, pero había ocasiones en las que soportar aquello le parecía una tarea imposible. Así, por ejemplo, uno de los escribas de su obra mencionó lo siguiente: “[...] ella lloró, sollozó y chilló ruidosa y escandalosamente en contra de su voluntad, pues ella

---

<sup>34</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCXXXIIIv; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, p. 59 “[...] Si queinsi sont mi mortel anemy / Tuit mi penser, et toudis contre my [...] / Or soit einsi com dieux la ordene / Mais ie vous ay si franchement donne / Moy et mamour que cest sans departir [...]”.

<sup>35</sup> *Ibid.*, f. CCXXXIIIr; y Daniel Leech-Wilkinso, *Guillaume de...*, p. 99-100 “La nous seismes coste a coste / Mais iavoie un trop crueus hoste / En desir qui ne se partoit / De mon cuer einsois le partoit / Car ie veoie vis a vis / Son gentil corps fait a devis [...] / Savoie en moy une bataille / Dardant desir et de pensee [...]”.

hubiese preferido llorar suave y secretamente, que abiertamente, si hubiese tenido la decisión en su poder”.<sup>36</sup> El conflicto, entonces, es entre el sosiego y la consternación, la actividad del llanto en secreto y oculto en oposición a la visibilidad del espacio público.

De acuerdo con lo narrado en el manuscrito bajomedieval, Margery hubiese preferido expresar su devoción de una manera más discreta con el fin de no padecer el escarnio y la reprimenda social. Sin embargo, ello era imposible, pues la voluntad de Dios era que ella manifestase su devoción frente a sus contemporáneos sin importar la desaprobación de éstos. Margery Kempe cruzó una y otra vez el umbral entre la devoción completa, a pesar del sufrimiento que eso pudiese atraerle, y el deseo de que tal pesadumbre terminara mediante la medida de su llanto.<sup>37</sup> De tal forma, que en el capítulo 63 se describe que Dios retiró el llanto disonante de ella para que pudiese volver a entrar a la iglesia y presenciar la misa, pues se le había corrido de allí debido a sus sollozos y lamentos ensordecedores. Pese a esto, se le siguió acusando de hipócrita y falsa. Posteriormente se narra en el manuscrito que volvió a manifestar sus episodios de sollozo en público por mandato divino.

Con los ejemplos previamente citados, puede notarse que ni Guillaume de Machaut ni Margery Kempe o sus escribas percibieron su propio sentir como algo estático, sino como una especie de *psychomachia*, en la que vicios y virtudes se enfrentaban en su interior, de acuerdo con la espiritualidad cristiana del periodo bajomedieval.<sup>38</sup> Con esto se pueden afirmar que hubo en ambos una noción del interior de uno mismo que era cambiante, pues si a veces dominaba la esperanza y la devoción, otras veces la desesperanza y el deseo amenazaban con conquistar el pensamiento de cada uno. Me parece conveniente indicar que justamente dicho conocimiento permitió que tanto el poeta de Reims como la devota de Lynn llevaran a cabo una exploración reflexiva en torno al cambio y la constancia de sí mismos, clave en el proceso de individualización diacrónica.

---

<sup>36</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 75r. “[...] sche wept sobbyd & cryid ful sor a geyn hir wyl / sche myth not chesyn / for sche had leu a wept softly & puyly þ opynly 3yf it had ben in hyr power”.

<sup>37</sup> Como también se observó en el primer capítulo de la presente investigación, a través de la petición que Margery Kempe le hizo a Dios de permitirle expresar su devoción en solitario. *Vid.*, f. 43v.

<sup>38</sup> Concepto tomado de la obra escrita en la Antigüedad Tardía por Prudencio. De acuerdo con el académico Juan Manuel Danza, se trata de una “epopeya alegórica, primera en su tipo, que retrata la lucha entre las Virtudes y los Vicios por la salvación del alma”. *Vid.* Juan Manuel Danza, “La Psychomachia de Prudencio: un artefacto inspirado”, en *Circe*, de clásicos y modernos, No. 25, 2021, p. 143.



Parte significativa de dicho proceso y del conflicto interno entre los deseos personales y la voluntad divina, así como entre los vicios y las virtudes, es la toma de decisiones y junto con ello la desobediencia. Esto, porque el desobedecer implica un reconocimiento de la voluntad propia y un acto; es decir, que además de percibir y conocer el deseo de uno mismo, se actúa en consecuencia y se lleva a la *praxis* aquello que estaba en el pensamiento, lo cual podría asumirse como la parte conclusiva del proceso de individualización diacrónica que se ha planteado en la presente investigación. En ese sentido, es relevante mencionar que en *Voir Dit* no se narra como tal algún acto de desobediencia, solamente se expresan deseos de desobedecer, pero en ningún momento Guillaume o Peronelle desobedecen a ninguna fuerza superior a ellos. En el caso del manuscrito de *L'Advision*, Christine de Pizan buscó explicar en qué constaba ese deseo de indocilidad o protesta, aunque tampoco quedó señalado acto alguno de tal orden. En cambio, en *The Book*, sí se narran actos que Margery realizó en oposición a los deseos de diversas personas.

Al respecto, en el manuscrito compuesto por Guillaume de Machaut, específicamente en uno de los versos recopilados por el poeta y escrito por su amada, ella mencionó lo siguiente: “Y entonces debes considerar perdonarme / Porque en contra de mi voluntad debo obedecer / Pero esto te prometo a mi regreso / tu pena será sanada por mí”.<sup>39</sup> Los versos pertenecieron a un *rondel* que Peronelle le dedicó a Guillaume y en el que trató de disculparse y consolarlo debido a que el día en el que él la visitaría después de un largo viaje de Reims a París, ella tendría a su vez que salir de viaje en compañía de su hermana. Ello representaba una pena para ambos amantes, pues difícilmente podían verse debido a la distancia que los separaba. Es notorio en estas líneas que se expresó un sentimiento de inconformidad con el deber de obedecer, empero se acató tal disposición y ella viajó.

En otra ocasión, un problema similar aquejó al poeta de Reims, pues deseoso de emprender el viaje hacia su amada se vio obstaculizado por las órdenes de su Señor el duque de Normandía, quien se encontraba en ese momento con él en una villa en Crécy. El poeta tuvo que seguir las órdenes del duque y permanecer a su lado, a pesar de sus deseos de viajar:

---

<sup>39</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCXLVIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 123 “Si me devez tenir pour excusee / Car il me faut mal gre mien oubeir / Mais ie tenray convent au revenir / Vostre langueur sera par moy sanee”.

“[...] Al final fui a pedir permiso para partir / Pero mi señor hizo que me quedara / Tres o cuatro días en contra de mi voluntad / Para su esparcimiento y distracción / Más tarde con su permiso yo partí [...] / Los dejé sin retraso / y emprendí mi camino directo / a mi amada y mi diosa [...]”.<sup>40</sup> De nuevo puede verse que a pesar de la inconformidad con las ordenes de su señor, Guillaume no se atrevió a desobedecerle; no obstante, expresó firmemente su deseo de incumplir con el mandato.

Como se mencionó previamente, en el caso de *L'Advision*, Christine de Pizan tampoco manifestó memoria alguna de haber desobedecido alguna orden o mandato de alguno de sus patronos o contemporáneos, salvo el hecho de que se dedicó a escribir sobre diversos temas inclusive cuando algunos individuos le exhortaron a dejar de hacerlo, como en el caso del debate en torno al *Roman de la Rose*, disputado principalmente entre los escolásticos Pierre y Gontier Col y la escritora de la corte Valois. Entonces, lo que se encuentra narrado en el manuscrito redactado aproximadamente en 1405, son una serie de reflexiones por parte de la autora bajomedieval acerca de la dificultad de permanecer impotente ante los designios o mandatos de fuerzas superiores. Es decir que, al igual que Guillaume de Machaut, ella no desobedeció, pero si expresó su insatisfacción con respecto a ciertas disposiciones. Por ejemplo, en la tercera parte que compone el manuscrito la escritora manifestó lo siguiente: “¡Ah, que infortunio y sufrimiento es experimentado por aquel corazón que está demasiado unido a la voluntad de sobrevivir en contra de los presuntos deseos de Fortuna! No hay miseria como esa, y nadie puede creerlo si no lo ha experimentado”.<sup>41</sup> Christine dejó por escrito en varias ocasiones y de forma reiterativa su sentir con respecto a los giros que había dado su vida, percibiéndose principalmente como una víctima de los caprichos de Fortuna. Asimismo, en las líneas que se acaban de citar, de nuevamente evoca ese sentimiento y sobresale el hecho de un corazón con voluntad propia que lucha por no acatar tales infortunios y desventuras designadas por la divinidad. Sin embargo, como persona terrenal no pudo más que transitar por el camino que ya había sido

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. CCLiv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 144 “[...] En la fin ialay congie prendre / Mais monsieur me fist atendre / Contre mon gre .ij. iours ou .iiij. / Pour soulatier et pour esbatre / Et puis par son gre me parti [...] / Et lors me parti sans delay / Et men alay la droite adresse / Devers mamour et ma deesse [...]”.

<sup>41</sup> Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f 50v. ; y Glenda McLeod, *Christine's...*, p. 113 “ha quel fardel et quel pointure a cuer qui trop aime le vouloir soustenir/ et fortune ne vueille. Il nest doulour a celle pareille/ et nul ne le croit sil ne lessaie”.

elegido por la deidad, aunque no por ello con completa aceptación y sin rebeldía en el espíritu, como ella misma mencionó.

Ante tales quejas y aseveraciones por parte de la poeta, Dama Filosofía la reprendió y le dijo: “Ciertamente, me parece que percibo gran ingratitud e ignorancia en ti con respecto a los muchos beneficios y favores que Dios tan frecuentemente te concedió y que aún sigue concediéndote todos los días. No sólo no le agradeces, sino que te piensas a ti misma como un recipiente de grave injusticia, como si tu fueras digna, no solamente de tener lo mejor sino de tener todo lo que siempre deseaste”.<sup>42</sup> Con esto no sólo es la propia Christine quien expresó su malestar frente a la voluntad de Fortuna, sino que Dama Filosofía también lo señaló y se lo increpó. En este sentido, podría inferirse que para la escritora bajomedieval los designios divinos deben ser sobrellevados pues en lo divino no hay equivocación, aunque el individuo no puede dejar de sentir la necesidad de oponerse a ello si estos mandatos contravienen los deseos personales.

Margery Kempe dio un paso más en este sentido, pues no sólo expresó los deseos propios y de insatisfacción frente a fuerzas exteriores, sino que también actuó en consecuencia. Algunas de sus decisiones se contrapusieron a las órdenes de clérigos, frailes, magistrados, burgueses e incluso, de algunos santos personajes de sus visiones. Por ejemplo, la escritura del propio manuscrito que narra su vida, el cual se le había encomendado redactar por órdenes de un fraile blanco con mayor celeridad y, sin embargo, el escriba encargado de dicha tarea confesó en las primeras páginas que el volumen se escribió hasta que Margery así lo decidió, varios años después, cuando lo sintió correcto en su espíritu.<sup>43</sup> Por otro lado, mientras se encontraba en Roma durante su peregrinaje, volvió a mostrar su desobediencia a un fraile inglés que le reprochaba su decisión de vestir ropajes blancos –pues estos no eran los adecuados para mujeres casadas–, sin embargo la mística inglesa continuó llevando ropas blancas. En consecuencia, el fraile inglés –del que no se menciona su nombre– se dedicó a hablar en contra de Margery en sus sermones. Ante tal situación, el escriba narró lo siguiente

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, BNF MS 1176 f. 67v; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 126 “Et certes par ce que il me semble en toy appercois grant ingratitude/ et descognoissance quant de foison biens et graces que par tant de fois ta faittes et fait chascun iour non pas seulement ne le remercies ains te reputes recepvoir tres grant tort comme se digne fusses non pas sanz plus se digne de mieulx avoir mais toutes choses a ton souhaid”.

<sup>43</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 3v.

en el manuscrito: “[...] la razón de su malicia era que ella no lo obedecía; y ella sabía muy bien que estaba en contra de la salud de su alma el obedecerle como él hubiese querido”.<sup>44</sup> Posteriormente Margery aceptaría abandonar sus ropajes blancos y volver a vestir de negro, específicamente cuando un amable fraile de origen alemán que conoció en la iglesia de San Juan de Letrán en Roma, quien la aceptó y cobijó cuando sus acompañantes ingleses la rechazaron y alejaron del grupo, se lo pidió. Empero, a su regreso a casa, volvería a vestir de blanco e inclusive a tomar la comunión vestida de esa manera, en la catedral de Norwich, frente a sus contemporáneos.<sup>45</sup>

Cabe mencionar que distintas acciones desafiantes como la que se acaba de señalar fueron realizadas por Margery Kempe, quien defendió su estilo de vida y su forma de devoción frente a más de un alcalde, fraile o laico. Asimismo, como se mencionó previamente, la devota inglesa llegó a comportarse de manera desafiante con algunas de las presencias celestiales que la visitaban en sus visiones. Por ejemplo, próximo al final del primer tomo del manuscrito, se narra que, durante la Semana Santa, específicamente en la procesión del Jueves Santo, Margery tuvo una visión de la Virgen María, María Magdalena y los doce Apóstoles despidiéndose de Jesucristo. Se describe que la mujer bajomedieval sufrió tanta pena y dicha al mismo tiempo por haber contemplado tal escena, que rompió en llanto y comenzó a gemir, rugir y sollozar con fuerza sin importarle el desconcierto y desaprebo del resto de la procesión. En otra ocasión, gracias a sus experiencias místicas presencié el ascenso de la Virgen María en compañía de los Apóstoles, y de nuevo le fue imposible contener las lágrimas. Debido a eso, se menciona que “los Apóstoles le ordenaron dejar de llorar y permanecer callada. La criatura respondió: ‘¿Quieren ustedes que vea morir a la Madre de Dios y no lllore?’ Eso no podrá ser, pues estoy tan llena de dolor que no podré soportarlo. Yo necesito llorar y sollozar”.<sup>46</sup> Podría inferirse que esta fue una de las acciones desobedientes de mayor implicación para Margery, pues para ella sus visiones fueron su bien más preciado y desafiarlas no debió haber sido una tarea sencilla. En varias ocasiones se ha

---

<sup>44</sup> *Ibid.* f. 41v. “[...] þe cawse of hys malice was · for sche wold not obeyn hym / & sche wist wel it was a geyn þe helth of hir sowle for to obeyn hym as he wolde þat sche xulde a don”.

<sup>45</sup> *Ibid.* f. 51r.

<sup>46</sup> *Ibid.* f. 85r. “þe Apostelys comawndyd hir to cesyn & be stille The creatur answeyrd to þe Apostelys · / Wolde 3e I xulde see þe modyr of god deyin & I xulde not wepyn / it may not be / for I am so ful of sorwe þat I may not wtstonde it / I must nedys cryn & wepyn”.

visto que Margery aceptó y obedeció las instrucciones de Dios y otras santidades a pesar de que ella tuviese dudas o deseos contrarios; sin embargo, en esta ocasión fue clara y no vaciló al exponer que su sentir y pensar eran contradictorios a lo que le ordenaban los Apóstoles en su visión. Su propio dolor fue, en este caso, mayor a la orden que se le había dado. El hecho de que este suceso ocurra próximo al final de la narración podría indicar que para este momento la confianza en sí misma y en sus emociones devocionales había crecido de tal forma que se atrevió a externar su opinión frente a figuras tan imponentes como las de los primeros seguidores de Jesucristo.

Esto, forma parte del proceso de individualización diacrónica, pues se realizó un examen del camino recorrido y la narración de las experiencias vividas por uno mismo, así como la noción de los cambios ocurridos, a través del tiempo. Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe pudieron construir narrativamente y de mejor forma su individualidad, la cual se expresó de manera interesante por medio de la descripción de actitudes y acciones relativas a la desobediencia, en tanto que forma de expresión del deseo y la voluntad personal.

Hasta ahora se han analizado aquellas narraciones dentro de los manuscritos bajomedievales concernientes a la necesidad de contar la propia historia proveída por un momento de crisis o de ruptura y que a su vez promovió un ejercicio de reflexión en torno a los cambios y permanencias experimentados tanto por el poeta de Reims como por la escritora de la corte Valois y la mística de Bishop's Lynn, que les permitieron configurar un “nuevo yo”. Asimismo, se estudiaron las actitudes desafiantes y las acciones desobedientes que llevaron a cabo los tres individuos bajomedievales y la manera en que expresaron la convivencia entre sus voluntades personales y los designios de la divinidad u otros personajes. En el siguiente apartado se busca examinar la misión de este “nuevo yo” de los autores aquí estudiados, la ruta que debieron u optaron por seguir y la forma en que configuraron la búsqueda del cumplimiento de sus objetivos.

### **II. 3: El viaje salvífico y el viaje onírico**

Guillaume de Machaut describió en su *Voir Dit* el camino que tuvo que recorrer para finalmente encontrarse cara a cara con su amada *Toute Belle*, Peronelle d'Armentières,

aproximadamente diez meses después de haber escuchado de ella por primera vez.<sup>47</sup> De manera similar, Christine de Pizán narró en su manuscrito el recorrido onírico que realizó guiada por Dama Libera, Dama Opinión y Dama Filosofía, para poder obtener el ansiado consejo y consolación de ésta última. Por su parte, Margery Kempe relató, con ayuda de sus dos escribas, su peregrinaje tanto espiritual como físico, en búsqueda de la misericordia de Dios y de la Salvación. Considero que el hecho de que los tres textos se encuentren estructurados con respecto a la noción de “recorrido” o “senda”, fue parte de la espiritualidad de la época, en la que la vida de cada individuo era parte de una misión universal que tenía un inicio y un final. En ese sentido, el hecho de narrar la propia vida requirió una estructura análoga a la acción de andar o transitar hacia ese fin. Dicho de manera sucinta, la vida de los cristianos era entendida como un peregrinaje y se le narraba como tal.

Es preciso mencionar que, dentro del proceso de individualización diacrónica – reflexión en torno al recorrido vital de cada persona a través del tiempo–, tiene un rol fundamental el hecho de narrar un viaje onírico o un peregrinaje corporal, puesto que en ese transcurso pueden distinguirse tres cuestiones, a saber: poseer el tiempo para cavilar en torno a la vida de uno mismo, asumir la noción de misión personal y colectiva, y, en consecuencia, preguntarse por la búsqueda de cada individuo.<sup>48</sup> En este sentido, cabe señalar que en los apartados anteriores se trató de analizar cómo Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe pensaron y describieron quiénes habían sido en el pasado y quiénes eran en ese momento de escritura o redacción de los manuscritos; así como qué deseos personales poseyeron y cómo buscaron hacer valer sus voluntades. En el presente apartado, lo que se pretende es indagar acerca de la manera en que tanto el poeta de Reims, como la escritora de París y la devota de Lynn dieron respuesta a las siguientes interrogantes: ¿cuál es el fin último

---

<sup>47</sup> Daniel Leech-Wilkinson, “*Le Voir Dit*: a reconstruction and a guide for musicians”, en *Plainsong and Medieval Music*, Vol. 2, Octubre, 1993, p. 115.

<sup>48</sup> Al respecto, Margaret W. Labarge menciona que “a partir del final del siglo XIV, e incluso más durante el siglo XV, los reportes de viajeros desarrollaron un toque más personal. El lector puede comenzar a conocer algo del individuo y no solamente juzgar la exactitud del observador”. / “By the end of the fourteenth century, and even more in the fifteenth, travellers’ reports developed a more personal flavour. The reader can begin to know something of the individual and not merely judge the accuracy of the observer”. *Vid.* Margaret W, Labarge, *Medieval travellers. The rich and restless*, Londres, Phoenix, 1982, p. xiv.

de mi existencia y por qué? Las cuales, considero, juegan un papel esencial en el proceso de configuración narrativa de la individualidad.

Por lo tanto, en lo subsecuente se abordarán las nociones de peregrinaje y los espacios visitados, así como aquellos aspectos esenciales de los traslados. Posteriormente se explicará cómo Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe concibieron su misión, tanto personal como colectiva; y, finalmente, se abordará la cuestión de la búsqueda que cada uno de ellos llevó a cabo, de acuerdo con sus textos. Todo esto tomando en cuenta la espiritualidad mesiánica que les rodeó e inspiró.

Es preciso señalar que, si bien viajar de un lugar a otro durante la Edad Media era complicado debido a los peligros de los caminos y las largas distancias, ello no impidió que las personas se trasladaran. La historiadora Margaret W. Labarge menciona que durante dicho periodo hubo diversos tipos de viajeros que se movilizaron por distintas razones; con frecuencia los reyes y las reinas viajaban con sus cortes, los nobles con sus familiares y vasallos, ya fuese por motivos bélicos, de caza, de negocios, religiosos (peregrinaciones y penitencias), o personales (visitar familiares y/o propiedades).<sup>49</sup>

En el caso de Guillaume de Machaut, sus viajes de mayor distancia los llevó a cabo mientras servía a Juan de Luxemburgo, rey de Bohemia, pues lo acompañó a sus territorios en Bohemia, Prusia, Polonia, Lituania e Italia.<sup>50</sup> Posteriormente, alrededor de 1340, Guillaume se asentó en Reims como canónigo y dejó de realizar viajes largos, empero, continuó con desplazamientos relativamente cortos a París, pequeñas expediciones de caza, y acudió al llamado de sus mecenas. Por ejemplo, en *Voir Dit* se menciona que tuvo que

---

<sup>49</sup> *Idem.* Y *Cfr.*, Jean Subrenat, “L’attitude des hommes en face du voyage d’après quelques textes littéraires”, en *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1976, p. 395-412. Disponible en <http://books.openedition.org/pup/4345>. “Car nous savons que l’homme du xiie ou du xiiie siècle se déplace souvent, aisément et parfois fort loin : échanges commerciaux, marchés et foires, ambassades, guerres, croisades, réunions de cours seigneuriales, tournois, pèlerinages ; voilà quelques occasions ou quelques buts de voyages. En outre, il faut bien dire qu’un déplacement un peu important pose des problèmes ; le voyage peut être long, fatigant, son issue parfois incertaine à cause de maladies, de brigands, d’imprévus, son déroulement sans doute coûteux et soulevant malgré tout des difficultés de ravitaillement, de logement et autres, même si les routes étaient jalonnées, les étapes prévues et des gîtes accessibles.”

<sup>50</sup> Margaret W. Labarge, *Medieval travellers...*, p. 124-125. Asimismo, la mayoría de esos recorridos se describen en sus obras *Le Confort d'Ami* (1357) y *La Prise d'Alexandrie* (1370).

acudir a Crécy con su señor el duque de Normandía, ya que éste solicitó su presencia.<sup>51</sup> Del mismo modo, en una ocasión anterior, Carlos duque de Normandía –quién posteriormente sería Carlos V rey de Francia– convocó a Guillaume de Machaut a Rouen, durante el invierno de 1363; sin embargo, se relata en el manuscrito que el poeta no pudo acudir debido a los peligros de los caminos tanto por el duro clima invernal como por la inseguridad de éstos, pues la guerra empeoraba la situación. Por otro lado, en una de las cartas que escribió Peronelle y que Guillaume adjuntó en su *Voir Dit*, ella mencionó que su familia tuvo que salir de París temporalmente debido a un brote de plaga.<sup>52</sup>

A pesar de dichos peligros, Guillaume decidió visitar a su amada en París a inicios de mayo de 1363 para poder al fin conocerla. Estuvo con ella 7 días y se marchó; empero, volvió a visitarla el siguiente mes, el siete de junio, día en que comienza *la Bénédiction du lendit*. Así, comenzaron Guillaume y Peronelle su peregrinaje a San Denis, viajaron juntos ocho días, y posteriormente él regresó a Reims.<sup>53</sup> Cabe mencionar que durante este peregrinaje, estuvieron siempre acompañados por un sirviente del poeta y la hermana de Peronelle. En dicho traslado, ambos tuvieron la oportunidad de beber vino, jugar bolos, comer deliciosos quesos cosechados en Brie y demás actividades de recreación.<sup>54</sup> Asimismo, pudieron pasar la noche juntos, aunque en compañía de la hermana de Peronelle.<sup>55</sup> Lo más destacable de ello, fue que, si bien se trató de un viaje con fines religiosos, los intereses seculares personales no dejaron de concurrir. Además, de acuerdo con las palabras de Guillaume de Machaut, en todo el recorrido él no dejó de pensar tanto en su amada como en *sus* emociones por ella: “El

---

<sup>51</sup> Al respecto, Daniel L. Wilkinson menciona que seguramente el lugar al que el duque de Normandía llamó al poeta fue Crécy-en-Brie, y que probablemente estuvo allí quince días. *Vid.* Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. XXXIV.

<sup>52</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCLXVIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 209 “Car nous devons partir ce lundi prochain venant ma suer et moy pour y aler pour doute de la mortalite qui est trop grant ou ie sui”.

<sup>53</sup> *Ibid.*, f. CCLIIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, pp. 147-148 Al respecto de la datación de las cartas y de los eventos relatados tanto en prosa como en verso, Daniel Leech-Wilkinson menciona que “Leal a su nombre, *Voir Dit* ofrece una historia que está plausiblemente situada en un tiempo y espacio real, así como con eventos que frecuentemente involucran los movimientos verificables de personas históricamente documentadas (el rey de Francia, el duque de Normandía, el duque de Bar); a menudo la narrativa y las cartas conectan plausiblemente con eventos históricos”. / “True to its name, the *Voir Dit* offers a story that is plausibly situated in real time and place as well as events that often involve the verifiable movements of historically documented people (the king of France, the duke of Normandy, the duke of Bar); often the narrative and letters connect plausibly to historical events”. *Vid.* Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. XXXV.

<sup>54</sup> *Ibid.*, BNF MS 1584 f. CCLIIIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 153 “Puis alames iouer aus boules / Pour vin, pour chapons et pour poules / Pour poules et pour lappereaus / Et pour fromages sautereaus”.

<sup>55</sup> *Ibid.*, BNF MS 1584 f. CCLIIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 150.



conocer su peregrinaje / el cual ella tenía intención de cumplir / Con un corazón humilde y mucha devoción / Y yo, en cambio, era devoto / En verdad, a mi amor por ella / Y a admirar su persona”.<sup>56</sup> Lo que, a la vez, le permitió elaborar una narrativa no sólo de sus actividades durante el traslado, sino también de sí mismo, sus deseos y sentimientos.

En el caso de Christine de Pizan y su *Advision*, no se trató de un peregrinaje físico, sino más bien alegórico y onírico. Sin embargo, conviene recordar que la escritora también viajó por diversos territorios pues nació en Venecia y de allí se trasladó junto a su familia a Bolonia, para posteriormente terminar viviendo la mayor parte de su vida en París. Además, tuvo la oportunidad de viajar al menos en dos ocasiones a Poissy, la primera para visitar a su hija y la segunda para resguardarse allí tras la entrada triunfante del bando anglo borgoñón en París. Su primer traslado al convento de Poissy la inspiró para realizar su obra *Dict de Poissy*. Este dato es interesante porque muestra como el acto de viajar podía incluso inspirar a la creación artística y narrativa.

Además de dichos viajes, al menos en tres de sus obras Christine de Pizan narró viajes alegóricos, a saber: *Le Livre de la Mutacion de Fortune*, *Le Livre du Chemin de Long Estude* y *Le Livre de L'Advision Christine*. El primero fue escrito entre 1402 y 1403, y relata la historia del viaje que emprendió la poeta bajomedieval, enviada por Madre Naturaleza, a la corte de Fortuna. Durante el viaje la tempestad que asoló a la escritora la hizo tener una metamorfosis en hombre, para después visitar el castillo de Fortuna. El resto de la obra consta de la descripción de las pinturas que se encontraban en la fortaleza de Fortuna y que refieren la historia de la humanidad, desde el Génesis hasta los días que Christine de Pizan vivió. El segundo manuscrito también fue escrito alrededor de 1402 y 1403 y describe el viaje onírico que realizó la autora-personaje guiada por la Sibila, a través del orbe conocido y por las esferas celestiales, para finalmente culminar el viaje ante la presencia de un debate dirigido

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, f. CCLIIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p.148 “Cestoit a son pelerinage / Quelle voloit dumble coraje / Paier, et tresdevotement / Et ie pour samour vraiment / Et pour sa contemplation / Y avoie devotion”.

por Dama Razón y en el cual se buscó establecer al mejor dirigente entre los humanos para llevarlos a la paz universal.<sup>57</sup>

El tercer manuscrito, y el cual es el que más interesa en la presente investigación, fue escrito en 1405 y relata un viaje onírico de Christine de Pizan dividido en tres partes y encaminado en cada una de éstas por Dama Libera, Dama Opinión y Dama Filosofía. De acuerdo con los medievalistas Renate Blumenfeld Kosinski y Kevin Brownlee, esta obra representa “[...] una especie de viaje interior, en el cual Christine espera encontrar un significado sobre su reino y sobre su propia vida, mediante la examinación de éxitos y fracasos pasados, con la ayuda de figuras alegóricas de autoridad”.<sup>58</sup>

Cabe mencionar que, aunque en los tres manuscritos bajomedievales se encuentren descripciones alegóricas, estas no están tajantemente desconectadas de la realidad, en este caso, del pensamiento y los deseos de la autora bajomedieval. Al respecto, el académico Stéphane Gompertz, indica que en estas obras “[...] el viaje promueve maravillosamente la yuxtaposición de alegoría y realidad. A través del contacto con la alegoría, lo real adquiere un valor simbólico. La alegoría, por el contrario, se basa en la verdad. El conjunto no es más que una ‘unidad oscura y profunda’”.<sup>59</sup>

El viaje en *L'Advision* comienza cuando Christine se encontró agotada tras un largo viaje de peregrinación y fue a recostarse. En ese momento describe cómo fue que comenzó su visión: “Enseguida, con mis sentidos limitados por el peso del sueño, una sorprendente visión vino a mí, como una extraña y profética señal. Inclusive si yo no soy Nabucodonosor, Escipión, o José; pues los secretos del Todopoderoso no están negados a los más ignorantes”.<sup>60</sup> Cabe señalar que el comienzo del desplazamiento onírico, aunque un *topos*

---

<sup>57</sup> Renate Blumenfeld-Kosinski y Kevin Brownlee, *The selected writings of Christine de Pizan*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 1997, pp. 59-60; 88-89.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 174. “[...] is a kind of interior journey where Christine hopes to find meaning for her country and her own life by reviewing past successes and failures with the help of authoritative allegorical figures”.

<sup>59</sup> Stéphane Gompertz. “Le voyage allégorique chez Christine de Pizan”, en *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1976, p. 195-208. Disponible en: <http://books.openedition.org/pup/4332>. “[...] le voyage favorise à merveille la juxtaposition de l’allégorique et du réel. Par le contact avec l’allégorie, le réel acquiert une valeur symbolique. L’allégorie, inversement, se fonde en vérité. L’ensemble ne constitue plus qu’une ‘ténébreuse et profonde unité’”.

<sup>60</sup> Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f. 1r; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 11 “Et comme tost apres mes sens liez par la pesanteur de sompne me survenist merveilleuse en signe de strange presag. tout ne soye mie nabugodonozor scipion ne Joseph ne sont point veez les secrez du treshault aux bien simples.”.

literario frecuente en la tradición escrita de su época, es un suceso que le ocurrió específicamente a ella, incluso cuando ella misma se reconoció como inferior con respecto a los grandes modelos de soñadores. Al respecto, Gompertz apunta lo siguiente: “Indudablemente, estamos tocando aquí una de las diferencias fundamentales que separan el viaje alegórico en Christine de Pisan de todos los que se compusieron antes que ella: el ‘yo’ del viajero no es sólo un personaje o un simple presentador de la acción y la visión simbólicas, realmente representa al autor del texto”.<sup>61</sup> En este orden de ideas, es posible acceder a través del análisis de la narrativa a las marcas de individualización diacrónica. Asimismo, es preciso indicar que cada uno de estos reconocidos soñadores como José o Escipión, tuvo una misión que cumplir y por la cual se les presentó tal visión. Asimismo, tal misión colectiva implicó una búsqueda personal. Con Christine de Pisan pasó algo similar, pues a través de su viaje onírico y alegórico, estableció e, incluso, atravesó un proceso de individualización al reflexionar en torno a la misión que tenía en tanto que escritora de la corte Valois y sobre su búsqueda personal. Con respecto a esto y con base en el análisis de *Long Estude y Mutacion*, Gompertz afirma que “El viaje resulta en una redefinición de uno mismo. La búsqueda del conocimiento se identifica con la búsqueda de la verdad personal [...] Viajar es una búsqueda de lugar y metamorfosis”.<sup>62</sup> En el caso de *L'Advision*, el viaje es una especie de éxodo personal, de retiro y reflexión, en torno a la propia vida de Christine.

En el caso de *The Book*, se narran los peregrinajes corporales que llevó a cabo Margery Kempe en su vida, así como de las experiencias místicas que también la trasladaron a otros espacios y tiempos, como por ejemplo a la Pasión de Cristo. De los viajes físicos con fines espirituales que llevó a cabo, en el capítulo quince se da cuenta del momento en el que se le encomendó ir a Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela, los tres lugares más importantes de peregrinación durante la Edad Media. Asimismo, realizó un largo viaje a Prusia para acompañar a su nuera, quien había enviudado y deseaba regresar con su familia

---

<sup>61</sup> Stéphane Gompertz. “Le voyage allégorique...”, p. 17 “Nous touchons sans doute là à une des différences fondamentales qui séparent le voyage allégorique chez Christine de Pisan de tous ceux qui ont été composés avant elle : le “je” du voyageur n’est pas un pur actant, un simple présentateur de l’action et de la vision symboliques, il représente réellement l’auteur du texte”.

<sup>62</sup> *Idem*. “Le voyage aboutit à une redéfinition de soi. La recherche du savoir s’identifie à la quête de la vérité personnelle [...] Le voyage est recherche du lieu et métamorphose”.

de origen.<sup>63</sup> Además de realizar estos cuatro viajes de gran distancia, llevó a cabo peregrinajes locales, es decir, al interior de la Isla del Norte. Por ejemplo, junto a su esposo fue a ver al obispo de Lincoln, Philip Repington, pasando por Londres, Lambeth y Canterbury. Otro ejemplo se describe en el episodio diecisiete cuando visitó al vicario de Norwich, radicado en St. Stephens; quién fue para ella un importante aliado.

Es importante mencionar que, durante estas peregrinaciones, todos sus acompañantes la fueron traicionando, salvo su esposo –cuando éste viajó con ella, ya que no siempre lo hizo–. Asimismo, se enfrentó con ataques y acusaciones tanto en Roma como en otras localidades de Inglaterra. Ya se ha dicho que incluso se le llegó a poner en prisión, debido a que la consideraban una mujer falsa, lolarda y herética. En este sentido, sus viajes no implicaron solamente una necesidad espiritual, sino también una experiencia de riesgo, en la que llegó a sentirse desprotegida y abandonada. De tal suerte que acudió a la consolación de la divinidad y la búsqueda de sentido de los acontecimientos traumáticos que vivió. De manera similar al caso de Guillaume de Machaut, sobresale que, a pesar de tratarse de viajes religiosos, la expresividad de sus emociones y sentimientos fue alta. Por otro lado, en similitud con el texto de Christine de Pizan, en el libro de Margery también se encuentra una noción de exploración interior, con fin de encontrar ese propósito o misión que le ha encargado Dios; es decir, el conjunto y la convivencia entre la misión colectiva universal de la cristiandad y la búsqueda personal de *su* lugar en el mundo.

Tanto en el caso de Margery Kempe como en el de Christine de Pizan, el propósito, colectivo e individual, que se buscó alcanzar por medio de la elaboración de sus respectivos manuscritos, quedó mucho más explícito en la narrativa que en el caso del *Voir Dit* de Guillaume de Machaut. Empero, es posible localizar tal propósito en el texto del canónigo y compositor de Reims, aunque de manera implícita. La intención del viaje que emprendió Guillaume fue la de recuperar la habilidad de escribir, pero más aún consolidar su figura en tanto que músico y compositor, a través de la narración de una “historia verdadera” acompañada de diversos textos líricos de la mejor calidad. La mejor manera para consolidarse

---

<sup>63</sup> En el primer capítulo de la presente investigación se exponen las fechas de estos viajes y se especifican algunos lugares visitados durante dichos desplazamientos. Asimismo, se vincula a un sitio web que contiene mapas didácticos que reconstruyen los viajes de Margery Kempe. *The Book...*, BL MS 61823 f. 13v.

como tal, fue convirtiéndose no sólo en un autor, sino también en un maestro del arte de componer y escribir. Esto lo logró mediante la instrucción a su amada *Toute Belle*, a quien buscó educar en el ámbito literario.

Así, por ejemplo, el poeta bajomedieval indicó a su amada lo siguiente con relación a uno de sus *lays*, en específico, el *lay desperence*: “Y te suplico tan amorosamente desde el corazón como me es posible, que por favor te lo aprendas [el *lay desperence*] ya que está inspirado en ti, pues yo no tendría necesidad de Esperanza si no fuera por ti. Y mi muy dulce amor, ya que ha sido compuesto en tu honor, es justo que lo aprendas antes que nadie. Adiós, dulce corazón, y que Dios te conceda el bien, el honor y la alegría que me gustaría para mí”.<sup>64</sup> El *lay* de Esperanza estaba adjunto en la carta que Guillaume de Machaut envió a Peronelle. Puede notarse como el compositor bajomedieval pretendió exponer en su manuscrito una cantidad de textos de diferente género –poemas, baladas, *lays*, *rondels*, cartas–, que tuvieran con la misma calidad. Con tal tarea, y con una pupila-musa, logró establecerse como un apreciable compositor y escritor, entre tantos otros de sus contemporáneos, y su manuscrito sería uno que perduraría a través del tiempo: “[...] durante cien años se hablará de nuestra historia de amor como completamente buena y honorable [...]”.<sup>65</sup> En este sentido, la historia de amor “verdadera” tuvo la misma importancia para Guillaume que el hecho de consolidarse como uno de los mejores poetas y compositores entre sus contemporáneos. La misión colectiva se imbricó con la búsqueda personal e individual de colocarse en la cima de las letras de Francia.

En el caso de Christine de Pizan fue todavía mayor la superposición de ambos propósitos, pues en la primera parte del texto se narra la historia de su reino a través de Dama Libera, alegoría coronada de Francia; mientras que en la tercera parte la narrativa se centra en la vida personal de la escritora bajomedieval y en la consolación de Dama Filosofía. Como dos líneas paralelas que se entrecruzan, así configuró Christine de Pizan la historia de su vida

---

<sup>64</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir...*, BNF MS 1584 f. CCLXr-CCLXv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 184-185 “Et vous pri tant amoureusement et de cuer comme ie puis plus quil vous plaise a le savoir, car il vient de vous ne nay mestier desperence se nest pour vous, Et ma tresdouce amour puis quil est fais pour vous, il est raison que vous le sachiez premiers que li autre, A dieu mon dous cuer qui vous doint tel bien, tel honneur et tele ioie comme ie vorroie pour moy meismes”.

<sup>65</sup> *Ibid.*, f. CCLXVv ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Guillaume de...*, p. 206 “[...] et que on parle de nos amours iusques a .C. ans ci apres en tout bien et en toute honnour [...]”.

y la de su reino. Por tanto, al finalizar la primera parte de *L'Advisio*n, Dama Libera expresó a la escritora de la corte Valois lo siguiente:

Entonces mi querida amiga, al final de mi discurso, te agradezco tu leal amor y compañía, que, te suplico, nunca me falte, aunque se te solicite en otro lugar [Inglaterra, Italia] y tengas pocas recompensas de mí y los míos. Que tu buen corazón no esté dispuesto a abandonar la crianza de tu infancia. Quédate conmigo, firme en el afable trabajo de tus escritos, con los que aún me traerás muchos placeres a mí y a mis hijos, a quienes ruego me guardes y les hagas conocer los lamentos de mi llanto [...].<sup>66</sup>

A esto, Christine respondió con la promesa de llevar a cabo y cumplir con la responsabilidad que Dama Libera le había encomendado. En este sentido, el hacer ver a los Príncipes de la Sangre, a los Valois, las desgracias que estaban acaeciendo en el reino, fue parte fundamental de su misión. Ella debía de ser la acompañante de Dama Libera, tenía que escuchar sus lamentos y servir de testigo y mensajera, con el propósito de ayudar a los príncipes de Francia a restaurar la paz y gloria del reino.

Sin embargo, junto a esta misión de talante colectiva, se halla, como ya se ha dicho, una búsqueda personal de trascendencia, similar al caso de Guillaume de Machaut; pues la escritora bajomedieval pretendió que sus consejos traspasaran las barreras temporales a través de la tinta. Así, en la tercera parte de *L'Advisio*n, Dama Filosofía dijo a Christine lo siguiente: “Ahora quiero que surjan nuevos libros de ti, los cuales presentaran tu memoria ante los príncipes terrenales en el futuro, y mantendrán siempre y en todas partes todo brillante; estos [libros] los librarás de tu memoria con alegría y placer a pesar del dolor y el trabajo”.<sup>67</sup> Con esto, Christine se investió de un mandato divino para poder llevar a cabo su objetivo personal, el cual era colocarse dentro del grupo letrado de sus contemporáneos y que sus libros fuesen adquiridos por los personajes más poderosos y ricos de su época y de los

---

<sup>66</sup> Christine de Pizan, *L'Advisio*n..., BNF MS 1176 f. 24r; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 40 “Si te mercy ma bien amee en fin de mes paroles de ta loial amour et compagnie/ la quelle te pry que ne me faille iusques a la fin non obstant que dailleurs tu soies requise/ et que de moy et des miens tu ayes petiz esmolumens/ mais ton bon courage ne vueille delaissier la nourriture de son enfance/ si demeure constante avec moy ou gracieux labour de tes dittiez\* duquel maint plaisirs encore feras a moy et mes enfans. lesquelx ie te pry que me salves/ et que leur segnefies les plaines de mes clamours [...]”.

<sup>67</sup> *Ibid.*, f. 61v; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 19 “Or vueil que de toy naiscent nouveaulx volumes lesquieulx le temps avenir et perpetuelment au monde presenteront ta memoire devant les princes et par lumiers en toutes places lesquieulx en ioie et delit tu enfanteras de ta memoire non obstant le labour et travail lequell tout [...]”.

tiempos por venir.<sup>68</sup> De hecho, en la segunda parte de *L'Advison*, Dama Opinión también auguró algo similar, pues le comentó a la escritora de París lo siguiente:

Yo te profetizo que muchas personas darán testimonio de este libro de distintas maneras. Algunos proporcionarán veredictos diferentes sobre tu lenguaje. Muchos dirán que no es muy elegante, otros que la composición del material es extraña, y aquellos que lo entiendan hablarán bien de él. En los tiempos venideros, se hablará más de él que en tu vida. Por esto te vuelvo a decir: has venido en mal momento. Las ciencias no son muy estimadas en la actualidad [...] Pero después de tu muerte, vendrá un príncipe lleno de sabiduría y valor, que –por tus libros– deseará haber vivido en tu tiempo y anhelará haberte conocido.<sup>69</sup>

Puede notarse de manera más explícita que en *Voir Dit* que en el texto de Christine de Pizan, la misión universal que involucró a los príncipes y súbditos del reino de Francia estuvo acompañada por la búsqueda personal de fama y reconocimiento de parte de la autora bajomedieval. Algo parecido ocurrió en el libro de Margery Kempe, aunque el contenido tanto de la misión colectiva como de la búsqueda personal fue distinto. Para la devota inglesa, todas las vivencias narradas en su libro, así como la propia escritura del mismo, tuvieron como propósito la Salvación de los cristianos y de la propia Margery, a través de la peregrinación y la penitencia. Esta misión universal encomendada a la mística inglesa se expresó de manera clara con la voz de Dios, a través de la pluma de los escribas, cuando éste dijo a su devota lo siguiente: “Hija, haré que todo el mundo se maraville ante ti, y muchos hombres y muchas mujeres hablarán de Mi gracias a tu amor [piedad], y me alabarán en ti”.<sup>70</sup> Entonces, la tarea de Margery Kempe era la de llevar tanto el mensaje de Dios, como el

---

<sup>68</sup> Sobre el vínculo entre las alegorías y la divinidad (como el caso de Dama Filosofía, entendida como inteligencia divina, conocimiento proveniente de Dios), Suzanne Conklin Akbari menciona que “*Glose* draws upon philosophical authorities for its interpretative force, while *allegorie* draws upon scripture and the Fathers of the Church”. / “*Glose* se basa en las autoridades filosóficas por su fuerza interpretativa, mientras que la *allegorie* se basa en las Escrituras y los Padres de la Iglesia”. Vid. *Suzanne C. Akbari*, “The Movement from Verse to Prose in the Allegories of Christine de Pizan”, en Rebecca Dixon y Finn E. Sinclair (eds.), *Poetry, Knowledge and Community in Late Medieval France*, Nueva York, D. S. Brewer, 2008, pp. 136-150. Por su parte, Nicolette Zeeman habla de “una práctica exegética” en la Baja Edad Media que se vincula con las técnicas de lectura de la Biblia, a saber: literal o histórica, moral o tropológica, y alegórica o figurativa. Vid. Nicolette Zeeman, “Medieval religious allegory: French and English”, en Rita Copeland y Peter T. Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 148-161.

<sup>69</sup> Christine de Pizan, *L'Advison...*, ff. 49r-49v; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 89. “Et si te prophetise que yceste lecture sera de pluseurs tesmoignee diversement/ les uns sur le language donront leur sentence en plusieurs manieres/ diront que il nest pas bien elegant/ les autres que la composition des materes est estrange/ Et ceulx qui lentendront en diront bien/ Et le temps a venir plus en sera parle que a ton vivant. Car tant te dis ie encore que tu es venue en mauvais temps/ car les sciences ne sont pas a present en leur reputation [...] Mais apres ta mort venra le prince plein de valour et sagece qui par la relacion de tes volumes desirera tes iours avoir este de son temps/ et par grant desir souhaidera tavoir veue”.

<sup>70</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 36r. “Dowt I xal makyn al þe werld to wondryn of þe / & many man & many woman xal spekyn of me for lofe of þe & worshepyng me in þe”.

ejemplo de Cristo, al resto de sus contemporáneos para que éstos no dejaran de profesar una fe estricta y llena de piedad y devoción. Tal cuestión no era única de la mística inglesa, pero si fue una característica específica a lo largo de su vida, la cual pudo describir en su obra.

Ejemplo de ello es el haber mencionado que, a pesar de haber sido menospreciada y atacada por sus contemporáneos, ella estaba decidida a orar por ellos y por su Salvación. Con esto, Margery Kempe siguió el modelo de Jesucristo pues, a pesar de haber sido traicionado, entregado, torturado y crucificado por sus congéneres, le pidió a Dios Padre que los perdonara. De igual manera lo hizo Margery Kempe: “Tengo gran maravilla en mi corazón, Señor, pues yo he sido una mujer muy pecadora y la más insignificante criatura en todo el mundo, a la que Tú le hayas mostrado tu misericordia; que debo tener gran caridad con las almas de mis compañeros cristianos”.<sup>71</sup> En esta estrofa la voz de Margery es la que se hizo escuchar a través de la tinta y el pergamino. Menciona que fue ella, su particular persona, la que tenía encomendada la misión de orar por las almas de sus semejantes, ya que ella había sido elegida por la gracia de Dios. La pregunta de ¿por qué ella?, fue resuelta en el capítulo sesenta y cuatro, cuando el Señor le expresó a la devota de Lynn, que debajo del manto de la santidad se escondía, demasiadas veces, la maldad.<sup>72</sup> Con ello se refirió a la corrupción de algunos clérigos y sacerdotes.

Lo anterior podría ser un motivo por el cual, según el manuscrito en cuestión, Dios escogió a Margery Kempe para llevar a cabo la misión previamente indicada. Cabe destacar, que una misión que involucraba a la sociedad cristiana en general, y que era además una misión que conllevaba una larga tradición literaria y religiosa, fue apropiada por Margery Kempe, y narrada a través de su voz y de la habilidad de sus escribas, para ponerse por escrito en el manuscrito del siglo XV. Conviene recordar, que a través del estudio de dichos párrafos se puede explicar un proceso de configuración narrativa de la individualidad a través de las marcas de individuación e individualización; es decir, que a pesar de tratarse de una cuestión no particular a Margery Kempe, es posible encontrar y analizar a través de su vida y de su voz rasgos correspondientes a su proceso de individualización, como fue el hecho de

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, f. 68v. “I haue gret mueyl in myn hert lord / þt I which haue ben so synful a woman / & þe most vnworthy creatur þt eu þu schewedist þi mcý on to · in alle þis werlde / þt I haue so gret charite to myn euyen cristen sowlys”.

<sup>72</sup> *Ibid.*, f. 77r.



concebir y describir la historia de su propia vida, enlazada con el destino espiritual universal, pero propio de su persona.

La historia de la vida de Margery Kempe, así como sus experiencias y vivencias a lo largo del tiempo, se volvieron tan importantes como la enunciación del mandato divino a través de sus conversaciones místicas con los diferentes personajes celestiales, en especial con Cristo y Dios Padre. Fue así que, en el capítulo 88, se hizo mención tanto del escribano como de la escritura del manuscrito en cuestión: “Cuando este libro comenzó a ser escrito, la mencionada criatura pasaba más tiempo en la recámara de su casa con su escritor, y rezaba menos de lo que había rezado antes, para dar velocidad a la escritura”.<sup>73</sup> Además, el escriba mencionó que, asustada, Margery fue a la iglesia pues temía ofender a Dios por dedicarle más tiempo a la escritura del libro que a sus rezos y llantos devocionales. La divinidad habló con ella y le aseguró que no debía tener miedo, pues tanto le agrada su llanto como la escritura del libro. De esta forma otorgó su aprobación tanto a Margery como a “*he þt writith*”, debido a que el libro sería una herramienta que acercaría a los demás hombres y mujeres a Dios: “por este libro muchos hombres serán devueltos a mí y creerán en esto”.<sup>74</sup>

En consecuencia, la narración de la vida de Margery Kempe se convirtió en parte esencial de la misión colectiva encomendada a ella a través de la gracia divina, y, a su vez, el fin último universal de la Salvación del alma, fue el motor dentro de la narrativa de las vivencias y peripecias que acaecieron en la vida de Margery. Así, de manera similar al texto de Christine de Pizan, y más evidente que en *Voir Dit*, la historia de la *persona* se imbricó con la historia universal, y, entre esas dos tramas trenzadas, se creó progresivamente un espacio para la individualización diacrónica. Es decir, en la narración del acontecer individual y colectivo, en estos tres manuscritos bajomedievales aparece una reflexión en torno a los cambios y las constancias del “yo” del personaje-autor. Un “yo” que atravesó distintas dificultades, diferentes anécdotas particulares, pero que estuvieron siempre ligadas a la voluntad divina y a la tradición literaria.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, f. 104v. “whan þis booke was first in wrytyng þe sayd creatur was mor at hom in hir chambre wt hir writer / & seyde fewere bedþ / for sped of wrytyng þas sche had don 3erys be forn [...]”.

<sup>74</sup> *Ibid.*, f. 105r. “be þis boke many a man xal be tyned to me & beleuyn þa in”.

## Conclusiones al capítulo 2

En este segundo capítulo se analizaron aquellas cuestiones correspondientes al proceso de individualización diacrónica. En primera instancia se estudió el momento de crisis o ruptura que implicó que tanto Guillaume de Machaut, como Christine de Pizan y Margery Kempe buscasen un nuevo sentido de vida por medio de la configuración narrativa de un distinto “yo”, el cual, no obstante, construyeron con base en amplias tradiciones literarias tanto escolásticas, humanistas, hagiográficas y místicas. En un segundo momento, se explicó la relación dialógica entre la voluntad divina y la elección personal, con el fin de colocar el “libre albedrío” dentro del proceso de individualización en tanto rasgo del deseo individual. Finalmente, se examinó la correlación entre la narración de una historia universal y una personal dentro de la trama de la propia vida del poeta y de las autoras.

Una primera conclusión consiste en afirmar que la narración de la propia vida fue para Guillaume de Machaut una sanación, una recuperación de habilidades perdidas –en este caso de la composición lírica y literaria–. Sin embargo, fue una recuperación ambivalente, pues fue cambiando en un constante subir y bajar. Se trató de una frecuente adquisición y pérdida de inspiración para escribir y componer, dependiente de la intervención de Peronelle d'Armentières. Si esquematizáramos la trama vital del canónigo y poeta de Reims, ésta se vería como una línea cortada a la mitad, que tras la separación inicia de nuevo y nunca más vuelve a romperse, aunque asciende y desciende, dependiendo de la inspiración otorgada y/o negada por *Toute Belle*. En el caso de Christine de Pizan, se trata de un retorno ya que en un principio ella fue atraída por la vida de erudición y conocimiento, que posteriormente se vio interrumpida debido a las responsabilidades y tareas que ser madre y esposa le conllevaron, como ella misma estableció en su manuscrito. Con la pérdida de esos roles, debido a la muerte de su padre y de su esposo, se perdió aquella *persona*, en el sentido medieval de la palabra, y Christine se encontró en la necesidad de buscar el favor de la familia Valois y de otros ricos y poderosos nobles, lo cual logró a través del regreso a las letras, a la retórica y la lírica. Por su parte, para Margery Kempe la narración de su vida se trató de una inversión, pues antes de tener su primera visión mística, sus prioridades habían versado y consistido en procurarse bienes terrenales, así como en ostentar la dignidad de su estado como burguesa e hija del alcalde de la ciudad de Lynn. Posteriormente, la situación se invirtió de tal modo que lo

principal en su vida fue demostrar su devoción y piedad por medio de largas peregrinaciones y penitencias, tales como los ayunos y la castidad. De tal manera que, si bien el hecho de narrar la propia historia no fue algo excepcional o único de estos tres individuos bajomedievales, si lo hicieron de manera particular y diferente, individualizada.

Otra resolución de este segundo capítulo es que en los tres manuscritos se encontró una consolación de Filosofía o de la divinidad, tema inspirado fuertemente en Boecio.<sup>75</sup> Tal cuestión fue abordada en los tres textos a manera de diálogo introspectivo y reflexivo. Se trata entonces de un diálogo hacia dentro, hacia el *ser* y su sentimiento. ¿Es esto una marca de individuación e individualización? Considero que la respuesta es afirmativa, ya que es la examinación y descripción de una vida particular, de experiencias personales, y es además una reflexión sobre los cambios del “yo” a través del tiempo. En ese sentido, la consolación de Filosofía en *L'Advision* se parece a lo descrito por Margery Kempe en *The Book*, pues ella buscó constantemente el consuelo de Dios y Cristo a sus desgracias (cabe notar que no con alegorías; una diferencia de forma en el estilo, pero no de fondo en el contenido). En ambas “consolaciones”, el sufrimiento fue visto como una bendición, como un sacrificio necesario y que eventualmente sería recompensado tanto con la Salvación como con el reconocimiento inmortalizado de las letras entintadas. En el caso de *Voir Dit*, la consolación proviene de su *Toute Belle* o de la alegoría de Esperanza, quien confortó al poeta francés cuando los celos o el deseo le vulneraron el corazón. Sin lugar a dudas, los tres muestran una *persona* sufriende, y buscaron alivio en entes divinos, celestiales: Cristo y su corte celestial; Libera, Opinión, Filosofía y Teología (todas provenientes de Dios); y *Toute Belle* (símbolo del Amor, parte también de la Divinidad).<sup>76</sup>

Asimismo, se concluye que en los tres manuscritos se haya una intercalación entre la narración de un propósito colectivo y uno individual. Sin embargo, esta interposición y

---

<sup>75</sup> Vid. Boecio: *La consolación de la filosofía*, México, Alianza, 1999, 189 p.

<sup>76</sup> Como se mencionó en la nota 67, el vínculo entre la narración alegórica y la Divinidad se explica en la tradición y práctica literaria exegética, en el que la metáfora se usa como hermenéutica. Al respecto vid. Virginie Minet-Mahy, “Quelques traces d'une « théorie du texte » dans l'allégorèse en moyen français. La fiction, moteur de la quête du sens ?”, en *Le Moyen Âge*, Vol. cx, No. 3-4, 2004, pp. 595-626. Asimismo, el pensamiento alegórico se utilizó en la literatura medieval como parte de las narraciones oníricas por su relación con “las verdades reveladas trascendentes” o “los sueños proféticos”, vinculados a su vez con la Divinidad. Al respecto vid. J.-Ch. Payen, “Genèse et finalités de la pensée allégorique au Moyen Age”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 78, No. 4, 1973, pp. 466-479.

enunciación no es igual en las tres obras, pues en *Voir Dit* es mucho menos explícito el tema tanto del peregrinaje como de la misión. Por el contrario, ambos temas son mucho más evidentes en *L'Advision* y *The Book*. Empero, el hecho de que en el texto de Guillaume no aparezca tan prístinamente la cuestión de la misión universal, indica y permite inferir que su voluntad personal, así como sus deseos estuvieron mucho más presentes que en los dos textos de las autoras bajomedievales. Quizá por tratarse de un canónigo ya reconocido y con buenos patronos fue más sencillo para él enunciar sus deseos personales, a través de la historia de su vida.

Sin embargo, en los tres textos, se halla una narrativa construida alrededor de una trama dialógica; es decir, que la concatenación de los eventos surge a partir del diálogo con otras entidades.<sup>77</sup> En *Voir Dit* se trata del diálogo con Peronelle, principalmente, y con otros personajes como Dama Esperanza o los mensajeros entre los amantes; en *L'Advision* el diálogo fue con Dama Libera, Dama Opinión y Dama Filosofía; mientras que en *The Book*, los diálogos principalmente fueron entre Margery y Jesucristo, Dios, la Virgen María, etc.; así como las voces descriptivas de los escribas. ¿Se trata entonces de una configuración narrativa de individualidades dialécticas que sintetizan tradición y diálogo con creatividad y experiencia? En el siguiente capítulo se buscará analizar justamente el proceso de individuación e individualización en relación con el entorno de la Francia y la Inglaterra bajomedieval, poniendo especial interés en el ámbito espiritual, literario y urbano.

---

<sup>77</sup> Cabe señalar que esa era la forma preponderante de presentar el pensamiento escolástico, por medio de la que se llegaba a la verdad revelada o al verdadero conocimiento. Al respecto *vid.* Alex J Novikoff, “Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation” en *Speculum*, Vol. 86, No. 2, 2011, pp. 387–418; y George Makdisi, “The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology”, en *Speculum*, Vol. 49, No. 4, 1974, pp. 640–661.

### Capítulo III. Individualización a partir del entorno: el “yo” en el mundo.

En el apartado anterior se explicaron los distintos procesos de individualización diacrónica, que tienen que ver con la reflexión de un individuo en torno a los cambios y las continuidades en las nociones sobre sí mismo a lo largo del tiempo. En este caso, dichos procesos se expusieron a partir del análisis de específicas marcas de individuación contenidas en las narraciones de Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, en relación con aquellos elementos novedosos y/o constantes de su propio devenir a lo largo *su* historia.

Así, primeramente, se buscó estudiar en los tres manuscritos bajomedievales –*Voir Dit*, *L’Advision* y *The Book*– un momento de crisis, de ruptura en la continuidad del “yo” narrado, para la subsecuente construcción narrativa de un nuevo “yo”. Proceso que, cabe mencionar, fue heterogéneo en los tres autores mencionados, y que inclusive, en algunos casos, sucedió en más de una sola ocasión, de acuerdo con sus obras. En un segundo momento, se analizaron aquellas características y elementos que conformaron las marcas de individuación surgidas a raíz de dicho punto de quiebre en la conformación narrativa de individualización diacrónica como, por ejemplo, las tomas de decisión y la desobediencia, entre otras. Y, por último, se estudiaron las vías y formas narrativas mediante las cuales tanto Guillaume de Machaut como Margery Kempe y Christine de Pizan buscaron constituir su nuevo “yo”; por ejemplo, a través de narraciones oníricas o de peregrinación.

En este orden de ideas, en este tercer y último capítulo de la presente investigación concierne explicar los procesos de individualización surgidos a partir de la interacción del poeta y de las autoras bajomedievales con su entorno. Me refiero especialmente a la espiritualidad de la época y a las condiciones materiales propias del medio en el que se desarrollaron Christine de Pizan, Margery Kempe y Guillaume de Machaut. En este sentido, de acuerdo con Michael Bamberg, “el sujeto hablante es visto como un agente corporal (*i.e.*, como corporalmente presente *in situ* e *in vivo* e involucrado interactivamente)”.<sup>1</sup> Conviene, entonces, reconocer que un proceso cognitivo tan complejo como la construcción narrativa de individualidad está íntimamente vinculado con aspectos

---

<sup>1</sup> Michael Bamberg, “Narrative practice and identity navigation”, en J. A. Holstein y J. F. Gubrium (eds.), *Varieties of Narrative Analysis*, Londres, Sage Publications, 2011, p. 106. “[...] view the speaking subject as a bodily agent (*i.e.*, as bodily present and *in situ* and *in vivo* and interactively involved”.

que van más allá de lo intangible y de lo lingüístico. Es posible afirmar que la individualidad y la sociedad, en tanto que dos formas distintas, aunque relacionadas de experimentar el mundo y de transitar la vida, no se explican en una dicotomía; sino en una constante relación de ida y vuelta entre ambos, pues el individuo no está fuera de la sociedad ni ésta se explica sin individuos.<sup>2</sup>

Sobre ello, la historiadora Lynn Hunt menciona que “la conciencia individual” está “encarnada y moldeada por la interacción social”; es decir, que la individualidad cuenta con un cuerpo que existe en sociedad, que es definido, limitado y transgredido por ella, por lo que la individualidad no debe entenderse “como una especie de subjetividad o intencionalidad incorpórea, sino más bien a través de cadenas de interacción entre el yo, la mente, el cuerpo y el entorno, así como por la interpretación continua de éstos por parte del individuo”.<sup>3</sup> En ese sentido, para comenzar a comprender los procesos de construcción narrativa de individualidad durante la Baja Edad Media, a partir de los tres textos bajomedievales ya mencionados, es necesario prestar atención a las marcas de individuación correspondientes a la relación entre el yo y *su* mundo, sus elementos y sus formas de expresión.

Así, en un primer apartado explico el aspecto de la religiosidad bajomedieval – específicamente la interiorización de la fe– y cómo tal fenómeno social afectó la construcción narrativa de individualidad por parte de Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe. En un segundo apartado, se analizará la cuestión del espacio urbano y sus límites materiales con relación a los individuos mencionados. Finalmente, se concluirá con un tercer apartado dedicado a explicitar el proceso de individualización e individuación a través del

---

<sup>2</sup> El académico Jerrold Seigel menciona que: “El punto importante, diría yo, es que la individualidad sea reconocida como una combinación heterogénea de estas cualidades: lo corporal-material, lo relacional-social y lo reflexivo; y no como construido puramente de cualquiera de ellas”. / “The important point, I would argue, is that selfhood be recognized as some heterogeneous combination of these qualities the bodily, the relational, and the reflexive and not as constructed purely out of any one”. *Vid.* Jerrold Seigel, “Problematizing the self”, en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Los Ángeles, University of California Press, 1999, p. 299.

<sup>3</sup> Lynn Hunt, *Writing History in the Global Era*, pp. 116-117. “Individual consciousness –though embodied and shaped by social interaction– is still capable of reflection and thereby changing the outcome of an action. It does this not through the expression of free will imagined as a kind of disembodied subjectivity or intentionality, but rather through chains of interaction between self, mind, body, and environment and the self’s ongoing interpretation of them.”

acto de escribir, que cada uno de los personajes estudiados llevó a cabo a finales del siglo XIV y principios del XV.

Tras lo anteriormente descrito, y antes de entrar en materia de la espiritualidad bajomedieval, conviene recordar las palabras del historiador James S. Amelang quien de manera similar a Bamberg y Hunt concibió el proceso de la narración sobre uno mismo, es decir la escritura autobiográfica, como una experiencia dinámica que transita entre la voz individual y el discurso colectivo; se trata de “una manifestación del deseo de tener voz en la configuración del discurso público [...] lo individual se une a lo colectivo, y lo personal y lo social se superponen y enriquecen mutuamente y, a veces, se mezclan y contradicen”.<sup>4</sup> Si bien la tesis de Amelang está enfocada a los escritos del s. XVI, su proposición bien puede atender a los textos aquí estudiados, como ya se ha mencionado.<sup>5</sup>

### **III. 1: La interiorización de la fe: teología moral y penitencia confesional**

Resulta evidente que para comprender de mejor manera la construcción narrativa de la individualidad por parte de Christine de Pizan, Guillaume de Machaut y Margery Kempe, es necesario y fundamental atender sus distintas lógicas y relaciones con la espiritualidad de su época, con el discurso colectivo y social de la salvación cristiana.

Para los siglos XIV y XV, la forma de experimentar el cristianismo había atravesado un proceso de interiorización, en el cual el aspecto moral se antepuso al ritual; es decir, cobró mayor relevancia la conciencia sobre la práctica mecánica de la experiencia cristiana. Cabe mencionar que para esta época el cristianismo estaba conformado por diferentes posturas teológicas e interpretativas y tenía distintas formas de experimentarse.<sup>6</sup> Sin embargo, el proceso de interiorización, que tiene que ver con la toma de conciencia de la Salvación personal y de la culpa individual, estuvo presente en la mayoría de los diferentes cristianismos, especialmente en aquellos movimientos de renovación cristiana, tanto dentro de la ortodoxia –agustinos, tomistas y franciscanos– como fuera de ésta –Wycliff, Huss y los

---

<sup>4</sup> James S. Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003/1998, p. 237.

<sup>5</sup> En el Capítulo I de la presente investigación. *Vid.* supra, p. 6.

<sup>6</sup> Al respecto, *vid.* José Ángel García de Cortázar, *Historia religiosa del occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid, Akal, 2012, 590 p.

lolardos–, y de las corrientes místicas, las cuales le otorgaron un peso importante a la experiencia de la emotividad.<sup>7</sup>

Es cierto que mucho antes de los siglos XIV y XV, San Agustín ya había puesto las primeras semillas hacia una interiorización de la fe, sobre todo en sus *Confesiones*, escrito en el que, según la medievalista Linda Georgianna, el Padre de la Iglesia demostró elocuentemente “que el cristianismo podía proporcionar tanto una razón como un método para examinar la historia personal de uno mismo, la colección de experiencias únicas, aunque mundanas, que conforman la vida de un individuo”.<sup>8</sup> La misma autora indicó que las semillas de San Agustín tardaron en germinar y que no fue hasta el siglo XII que la idea se afianzó firmemente con la conformación de la teología moral, “[...] rama del estudio teológico que se ocupa de las cuestiones prácticas involucradas en distinguir el bien del mal”.<sup>9</sup> Ejercicio que promovió la toma de conciencia de los pecados y las virtudes en la acción individual. De acuerdo con Georgianna, Pedro Abelardo fue uno de los autores que cimentó las bases para esta forma de experimentar la religiosidad cristiana, pues para el teólogo y monje francés, el pecado “se define no por acciones externas, sino por intenciones personales, traslada la carga de la responsabilidad de la Iglesia al individuo, quien es el único que puede reconocer y articular las motivaciones y deseos que definen su vida moral”.<sup>10</sup> Ello, junto a la nueva imagen del Dios amoroso sembrada por San Anselmo, produjo el sacramento de la confesión,<sup>11</sup> lo cual promovió aún más la introyección del “yo”, pues favoreció un ejercicio individual, personal y reflexivo de las propias acciones y pensamientos, la autoexploración de la conciencia y de la vida de cada individuo.

---

<sup>7</sup> David Lyle Jeffrey, *English Spirituality in the Age of Wycliff*, Vancouver, Regent College Publishing, 2000, 404 p.

<sup>8</sup> Linda Georgianna, *The Solitary Self: Individuality in the 'Ancrene Wisse'*, Londres, Harvard University Press, 1981, p. 1. “that Christianity could provide both reason and a method for examining one’s personal history, the collection of unique though mundane experiences that make up an individual’s life”.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 2. “[...] the branch of theological study that deals with the practical questions involved in distinguishing right from wrong”.

<sup>10</sup> *Idem.* “[...] is defined not by external actions but by personal intentions shifts the burden of responsibility from the Church to the individual, who alone can recognize and articulate the motivations and desires that define his moral life”.

<sup>11</sup> Asimismo, Linda Georgianna señala a Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers, Alano de Insulis y a Graciano como pensadores y profesantes de la teoría “contricionista” del siglo XII, donde la penitencia quedaba altamente subjetivizada e interiorizada y por tanto las actividades del sacerdote al respecto quedaba minimizada. Por el contrario, Hugo de San Victor insistió que sólo la absolución del sacerdote podía aliviar el alma y limpiar el pecado. *Vid. Ibid.*, p. 98.



Fue en tal escenario que la práctica cristiana de la confesión tomó renovada importancia. De acuerdo con Linda Georgianna, dicho ejercicio religioso era llamado por los Padres de la Iglesia como “penitencia” en lugar de “confesión”. En ese sentido, era más importante el castigo externo y público que la reflexión introspectiva de reconocer los pecados de uno mismo y externarlos mediante la voz. Fue la iglesia celta-irlandesa la primera en establecer libremente un sistema de penitencia privado; esto, gracias a su lejanía de la Iglesia católica romana.<sup>12</sup> Sin embargo, a pesar de ser un método confesional personal no terminó por ser íntimo, pues de acuerdo con la autora, los primeros manuales penitenciarios escritos tanto en Irlanda como en Inglaterra muestran solamente listas cuantitativas o *tariff penances* que “simplemente equiparan penitencias específicas y pecados particulares. Se le prestó poca atención al estado interior del penitente, ya sea a su motivación cuando cometió los pecados o al remordimiento o falta de él cuando hizo su confesión”.<sup>13</sup> Esto fue cambiando gradualmente hasta llegar a lo que la medievalista llama un “sistema monacal penitencial” concentrado en la *metanoia* o “cambio de corazón, una comprensión profunda de los pecados de uno que fuerza un cambio dramático en la propia vida”.<sup>14</sup>

Para el siglo XIII, el ejercicio penitencial y de confesión se volvió un sacramento que articuló la importancia de la toma de conciencia del confesante sobre su propia moral y la necesidad de un sacerdote-juez que permitiera la absolución. Linda Georgianna lo señala de la siguiente manera:

El Canon veintiuno del IV Concilio de Letrán de 1215 restableció de una vez por todas (o al menos durante trescientos años, hasta que el problema volvió a surgir durante la Reforma) la necesidad de la absolución para la remisión de los pecados, sin negar, sin embargo, la importancia de la contrición y la confesión. Los cristianos estaban obligados a confesar sus pecados al menos una vez al año a su propio párroco, quien debía interrogar al pecador cuidadosamente para juzgar la gravedad de sus pecados, el alcance de su dolor y, equilibrando estos dos, declarar penitencia. Finalmente, la confesión o la penitencia se había convertido en un sacramento fijo, con todas sus partes contribuyendo a su eficacia, y más o menos satisfactorio tanto desde el punto de vista eclesiológico como psicológico.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 83. “which simply equate specific penances and particular sins. Little attention was paid to the interior state of the penitent, either to his motivation when he committed the sins or to his remorse or lack thereof when he made his confession”.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 85. “[...] change of heart, a profound realization of one’s sins that forces a dramatic reversal of one’s life”.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 98. “Canon Twenty-One of the Fourth Lateran Council of 1215 reestablished once and for all (or at least for three hundred years, until the problem arose again during the Reformation) the necessity of absolution

Los manuales de confesión del siglo XIII son los *sumae confessorum*. Puede decirse que si bien este nuevo proceso de confesión involucraba una actividad introspectiva y de auto-examinación que promovía mayor individualización por parte del confesante; asimismo producía en el confesor un proceso similar y paralelo, pues el sacerdote pasaba de ser un simple y mecánico administrador del sacramento a un verdadero juez que debía reflexionar y calcular según su criterio (aunque apoyado en los manuales y en las Escrituras) las penitencias.

La interiorización de la culpa conllevó un despertar de la conciencia en torno a la evaluación moral de las acciones cometidas a lo largo de la vida.<sup>16</sup> En ese sentido, la escritura del viaje vital individual toma un papel fundamental dentro de la religiosidad bajomedieval. La escritura de la propia vida puede entenderse, entonces, como una especie de confesión. El relato escrito de las decisiones tomadas, de las emociones experimentadas, de la búsqueda de sentido y del conflicto interno a manera de *psychomachia*, son parte de la consolidación de la teología moral en la espiritualidad de los individuos de la Baja Edad Media.<sup>17</sup>

Conviene recordar el escrito de San Agustín intitulado *Confesiones*, y que es la narración de la trayectoria de su ser, sus acciones y sus pecados. El crítico literario Jeremy Tambling ha señalado que el “yo” escrito en el texto de San Agustín implicó “[...] la convicción de que hay una vida interna que debe ser relatada y que el concepto de interioridad es relevante”.<sup>18</sup> Asimismo, el académico británico ha mencionado que “la ubicación de la palabra “yo” en la narrativa implica que la persona será alguien que hablará sobre sí misma, pero narrar en el pasado establece la expectativa adicional de que revelará una conversión,

---

to the remission of sins, without, however, denying the importance of contrition and confession. Christians were obligated to confess their sins at least once a year to their own parish priest, who was to question the sinner carefully to judge the gravity of his sins, the extent of his sorrow, and, balancing these two, declare penance. Finally, confession or penance had become a fixed sacrament, with all its parts contributing to its efficacy, and more or less satisfactory from both an ‘ecclesiological and a psychological point of view’”.

<sup>16</sup> Vid. Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión. Siglos XIII al XVIII*, Madrid, Alianza, 1992, 150 p. Al respecto, Delumeau menciona que “Conciencia individual y confesión están unidas [...] entre el «conócete a ti mismo» de Sócrates y el de Freud, se produjo, como vínculo y como multiplicador, la aportación enorme —el adjetivo no es demasiado excesivo— de la confesión tal como fue enseñada y vivida en el catolicismo”. Vid. *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>17</sup> Al respecto, vid. Jean-Charles Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale: (des origines a 1230)*, Geneve, Librairie Droz, p. 56.

<sup>18</sup> Jeremy Tambling, *Confession: Sexuality, Sin, the Subject*, Nueva York, Manchester University Press, 1990, pp. 18-19. “[...] the conviction that there is an inner life to be reported and that the concept of interiority is relevant”.

un cambio, una muerte del yo anterior, una ruptura entre el pasado del tiempo narrativo y el ahora de la escritura”.<sup>19</sup> Aunado a ello, como se señaló en el capítulo anterior, dicha ruptura y la subsecuente construcción narrativa del nuevo “yo” son marcas de individuación y parte fundamental del proceso de individualización.

En este sentido, los tres escritos bajomedievales aquí estudiados que contienen narraciones de los autores sobre sí mismos y sobre sus vidas, pueden entenderse como una confesión escrita, en la que el individuo no es uno pleno y en armonía, sino uno incompleto, fracturado o perdido, en busca de la unidad con el Todo Divino, con Dios. Se trata de un proceso de individualización que parte de una idea de comunión previa con el todo y que atraviesa un camino lleno de tentaciones, enmarcado en un plan mesiánico colectivo de Salvación y/o condenación.<sup>20</sup>

Por ejemplo, para Guillaume de Machaut, la forma de experimentar la religiosidad desde la vertiente de la teología moral y del ejercicio confesionario, influyó en su escritura y en la construcción narrativa de su individualidad. Así, cuando el poeta y canónigo de Reims se dispuso a viajar para ver a su amada narró lo siguiente: “Entonces fui a la iglesia, / Pero al poner un pie dentro, / Yo hice un voto en silencio / Que durante toda mi estadía / Todos los días compondría nuevas obras / Por el amor de mi dulce dama, / Quien quiere y desea todo / Aquello que me complace tanto —que Dios la guarde—”.<sup>21</sup> En este verso, hay una cuestión que refiere a la espiritualidad de la teología moral y a la práctica de la penitencia confesional, que a su vez promueve un proceso de individualización, a saber: el voto interno, en silencio, que va hacia dentro y que funge como promesa realizada por el individuo hacia Dios. Aquí,

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 19. “The siting of the word ‘I’ in narrative implies that the person will be someone who would tell about their self, but telling in the past sets up the further expectation that it will reveal a conversion, a change, a death of the former self, a break between the past of narrative time and the now of writing”.

<sup>20</sup> Por ejemplo, en su investigación sobre el *Ancrene Wisse*, Linda Georgianna señala que “Each time the anchoress prepares to confess she prepares an autobiography of sorts, consciously a continuity in her whole life. It is, of course, a painful continuity, for the thread that runs throughout is sin”. / “Cada vez que la ancoreta se prepara para confesar, prepara una especie de autobiografía, conscientemente una continuidad en toda su vida. Es, por supuesto, una continuidad dolorosa, porque el hilo que la recorre es el pecado”. *Vid.* Linda Georgianna, *The Solitary Self...*, p. 113.

<sup>21</sup> Guillaume de Machaut, *Le Livre du Voir Dit*, BNF MS1584 f. CCXXXVIIv ; y Daniel Leech-Wilkinson (ed.), *Guillaume de Machaut, Le Livre du Voir Dit*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1998, p. 74. “Si alay a lesglise, mais / Tantost com le piet mis dedens / Je fis un veu entre mes dens / Que tant comme laiens seroie / Tous les iours de nouvel feroie / Pour lamour de ma dame douce / Qui wet et qui desire tout ce / Qui me plaist par bien dieus li mire”.

la escritura es una confesión escrita del ejercicio interior del juramento que Guillaume realizó para sus adentros, como un acto individual.

Como se ha visto en los capítulos anteriores, este proceso de individualización no refiere a una individualidad aislada, sino a un diálogo con la Divinidad que es interno y personal, que permite la búsqueda y construcción narrativa de la individualidad tanto del poeta de Reims como de la escritora de París y la devota de Bishop's Lynn. En ese sentido, los escribas de Margery Kempe, relataron que, durante la estadía de la mística inglesa en un monasterio como parte de su peregrinaje, acudió a comer varias veces con el abad de dicha comunidad monacal y en todas las ocasiones “[...] ella dijo buenas palabras, ya que Dios las puso su mente [...]”.<sup>22</sup> Se trata de una individualidad no solitaria, sino acompañada por Dios, de una fe interiorizada, con mayor conciencia de sí misma y de sus actos. Al respecto, destaca el hecho de que se mencione que las palabras eran escuchadas en su mente, en su interior; similar al voto silencioso previamente descrito en el caso de Guillaume de Machaut.

Puede inferirse, entonces, que la espiritualidad estaba encaminada a la vía introspectiva y reflexiva; esto tal vez en favor de una religiosidad más interiorizada y menos imitativa o mecánicamente repetitiva. Se requería una “verdadera” conversión. Relacionado a esto, conviene enunciar las siguientes líneas encontradas en el capítulo 36 de *The Book*, en el cual se relatan los eventos acaecidos a Margery durante su visita a Roma, así como los diálogos que mantuvo con Dios; de acuerdo con la mística: “Y yo [Dios] te he dicho varias veces, hija, que pensar, llorar y la alta contemplación son las mejores formas de vida en este mundo. Y que tu tendrás más mérito en el cielo por un año de pensar en tu mente, que cien años de rezos con tu boca [...]”.<sup>23</sup> Una vez más, vuelve a destacar la importancia que se le da a la interiorización de la fe.

Por su parte, Christine de Pizan, mencionó en la tercera sección de su obra, bajo la voz de Dama Filosofía y con respecto a la relación entre cada individuo y Dios, lo siguiente:

---

<sup>22</sup> Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, en BL MS 61823 f. 13r. “[...] sche seyde many good wordʃ · as god wold hē puttyn in hir mende [...]”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, f. 44r. “And I haue oftyn tymes dowtr teld þe / þt thynkyng · wepyng · & hy cōtemplacyon is þe best lyfe in erthe · And þu xalt haue mor m yte in heuyn · for o 3er of thynkyng in þi mende / þ for an hundryd 3er of pyng wt þi mowth [...]”.

“Todos aquellos bendecidos son entonces Dios, aunque sólo hay un Dios por naturaleza, y en ellos [cada persona bendecida] Él es muchos por participación”.<sup>24</sup> Así, sin negar el dogma de un solo Dios creador, la escritora de la corte Valois hizo notar su consideración sobre la relevancia de cada individuo como miembro de la comunidad cristiana, lo cual tenía relación con la paulatina sistematización del sacramento de la eucaristía como comunión, eje central de la comunidad cristiana. Se trata de la construcción narrativa de una individualidad no aislada, sino entrelazada tanto con la divinidad como con el entorno social.

Es necesario remarcar la importante jerarquía que Christine de Pizan otorgó tanto a la voluntad individual y personal, como a la colaboración y relación entre cada creyente y Dios. Depositó un gran peso en la conciencia personal de los pecados y la culpa de cada individuo. En ese sentido, el remordimiento cristiano contribuyó a la conformación de una responsabilidad moral individual como marca de individuación. Sobre esto, en la primera parte de su obra a través de la voz de Dama Libera, alegoría del reino de Francia, mencionó lo siguiente: “Ya que el que se siente culpable vive no sin remordimiento de conciencia, lo vuelve temeroso, y el miedo a ser castigado nunca lo abandona”.<sup>25</sup> Podría decirse, entonces, que la vigilancia interna y constante de las acciones, actitudes y pensamientos de uno mismo, fue un eslabón fundamental dentro de la espiritualidad cristiana bajomedieval, la cual permitió a su vez un proceso de conformación y construcción de la individualidad.

Dicha relación y el proceso de individualización tuvieron significativa presencia en el acto de la confesión, entendida ésta no solamente como el acto de pronunciar las faltas cometidas a un sacerdote, sino hacerlas consientes en silencio ante uno mismo. Por ejemplo, en *Voir Dit*, Guillaume de Machaut escribió lo siguiente en una carta en prosa musicalizada para *Toute Belle*: “[...] porque el amor es verdadero dentro de mí, de mi corazón y me impulsa a confesarlo”.<sup>26</sup> Aquí la confesión abarca la cuestión de decir de manera escrita los deseos y las necesidades del corazón, de los sentimientos internos y personales del poeta de

---

<sup>24</sup> Christine de Pizan, *Le Livre de l'Advisioin Christine*, BNF MS 1176 f. 78v ; y Glenda K. McLeod (ed.), *Christine de Pizan, Christine's Vision*, Nueva York, Routledge, 2018, p. 140. “Donc tous beneurez sont dieux/ mais par nature il nest que un dieu/ et par participacion il en est moult”.

<sup>25</sup> *Ibid.*, BNF MS 1176 f. 17v; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 33. “Et tout ainsi comme celui qui se sent coupable ne vid sans le runge de conscience le rend paoureux la paour de punicion ne de lui ne depart”.

<sup>26</sup> Guillaume de Mahcaut, *Voir Dit...*, *op. cit.*, p. 55. *Vid.* BNF MS 1584 f. CCXXXIIv. “Pour ce est vraie amour en mi mon cuer qui wet que ie die”.

Reims. En este caso, no sólo las acciones tienen la importancia de confesarse, sino también las emociones, lo que podría considerarse como parte de la religiosidad bajomedieval descrita anteriormente.

Margery Kempe igualmente fue partícipe de este tipo de confesión interna, pues relató que en Roma ningún clérigo quiso confesarla por la mala reputación que tenía debido a sus llantos y episodios de compunción estrepitosos. De hecho, el único sacerdote que estuvo dispuesto a escucharla no podía entender el inglés. Ante tal situación, de acuerdo con el relato de Margery, Dios le envió a San Juan el Evangelista como su confesor interior, ella lo observó en su mente y le contó todos sus pecados y sus tribulaciones, escuchó de él su penitencia y obtuvo la absolución, pues el santo le dijo que tenía que confiar en el Señor Jesucristo y que debía obtener el sacramento de la eucaristía en el altar.<sup>27</sup> A partir de ese momento “ella rezó con todo su corazón, todo el tiempo mientras escuchó la misa: ‘Señor, tan segura como que no estás mal en mí, concédeme el llanto, para que pueda yo recibir tu Preciado Cuerpo con todas las lágrimas posibles de devoción para alabarte y para incrementar mi mérito, pues Tu eres mi felicidad, Señor, mi bendición, mi bienestar y todo el tesoro que tengo en este mundo, pues otras alegrías mundanas no deseo yo, sólo a Ti’”.<sup>28</sup> La confesión vuelve a realizarse de manera interna y no externa, debido a las limitantes ya mencionadas como lo fue la impopularidad de Margery Kempe o la barrera del lenguaje.

En ese sentido, la confesión fue un espacio de afirmación del “yo” confesante. En el caso de la devota inglesa, quedó clara la aseveración por sí misma y sobre sí misma, como una fiel creyente y merecedora de la absolución. Sin embargo, fue un tema de intenso debate durante la Baja Edad Media la necesidad o no de un sacerdote-confesor. Era peligroso fomentar una religiosidad en la que los sacerdotes no tuviesen el monopolio de la absolución, y por ello las vertientes cristianas que quitaban este poder al estamento clerical, fueron catalogadas como herejías. Tal es el caso de John Wycliff y sus seguidores, quienes negaban

---

<sup>27</sup> Margery Kempe, *The Book...*, f. 40r.

<sup>28</sup> *Idem*. “[...]sche pyd wt al hir hert · alle þe tyme as sche herd hir messe / lord as wistly as þu art not wroth wt me · grawnt me a welle of teerys wher thorw I may receyue þi p cyows body · wt al man terys of deuocyon / to þi worshep & encresyng of my myte / for þu art my Ioye lord · My blysse · my comfort / & alle þe t sorno bñ þt I haue in þis world / for oþ werdlys Ioye · coueyt I non but only þe”.

ese y otros sacramentos.<sup>29</sup> Por esto el temor de Margery Kempe de ser acusada como hereje o lolarda, cuestión que como ya se ha visto, finalmente sucedió. No obstante, la burguesa de Bishop's Lynn optó por buscar siempre que fuese posible la absolución de un clérigo, aunque como ya se ha visto, no le fue viable en todas las ocasiones.

Al respecto, conviene señalar que Christine de Pizan también consideró el hecho de que sus pensamientos y emociones fuesen solamente comprendidas por la Divinidad y no por otros seres humanos: “[...] tal como Él conoce el peso de mis preocupaciones (por las que ninguna persona en ningún lugar me consuela) y que mis dichas tribulaciones –escondidas y secretas– no son reveladas sino que están bastante ocultas por mí [...]”.<sup>30</sup> La académica Justy Engle indica que con tal afirmación Christine de Pizan “demuestra que cree que el Espíritu Santo la guía de forma individual y la comprende en un nivel que los simples humanos no pueden”.<sup>31</sup> Lo anterior es sugestivo porque desmitifica la creencia de una espiritualidad y sociabilidad cristiana medieval que privilegia lo comunal y anula lo individual, pues queda evidenciado que para la escritora nacida en Bolonia, el camino a su Salvación y su *chemin de longue étude*, son comprendidos de manera absoluta únicamente por Dios. Se trata de una relación uno a uno con la divinidad, pese a la existencia de un rebaño colectivo.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> El especialista y traductor argentino Christian Kupchik señala que “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)”. Vid. Christian Kupchik, “Margery Kempe: la mística y la pasión. La mujer, el viaje y la letra”, en *Medievalia*, No. 34, 2002, p. 23. Por otro lado, la académica Nadine Marín Romero indica que “la espiritualidad de Margery al optar por su propia voluntad, como medio para acercarse a la divinidad, supuso una molestia para los cargos eclesiásticos que creyeron que era partícipe de la herejía de los lolardos. Fue usual la participación femenina en ellos, ya que fue la manera que optaron para obtener un protagonismo superior, frente a la exclusión que soportaban en la religión cristiana oficial”. Vid. Nadine Marín Romero, “La voz femenina silenciada: discurso y emociones en el ‘Libro de Margery Kempe (ca. 1373- ca. 1440)’”, tesis de maestría, Dir. Jesús ángel Solórzano Telechea, Universidad de Cantabria, 2019, p. 45.

<sup>30</sup> Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f. 52r ; y y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 107. “[...] just as He knows the weight of my anxieties (for which no person anywhere consoles me) and that my said troubles –hidden and secret– are not revealed but are quite concealed by me [...]”.

<sup>31</sup> Justy Louise Engle, “To write a life: three women in history”, en *Electronic Theses and Dissertations*, Universidad de Louisville, Kentucky, 2016, p. 194. “Through this Christine demonstrates that she believes that the Holy Spirit leads her on an individual basis and understands her on a level that mere humans cannot”.

<sup>32</sup> Sobre ello, Emilio Mitre menciona que la “salvación del hombre se logra a través de un conocimiento salvador cuyo punto de partida es la fe y cuyo itinerario está marcado por la dialéctica, especie de arte divina inscrita por el Creador en el corazón mismo de las cosas. En ese caminar hay un descenso (de la unidad suprema se pasa a la diversidad de géneros, especies e individuos) y posteriormente un ascenso en el que las criaturas retornan a Dios”. Vid. Emilio Mitre, “Sociedad y cultura cristianas en el Occidente Altomedieval”, en Emilio Mitre (coord.), *Historia del Cristianismo II*, Madrid, Universidad de Granada, 2004, p. 130.

En el caso de Guillaume de Machaut, las menciones directas al acto de la confesión son pocas, pero sustanciales, pues fue a través de la confesión de *Toute Belle* que finalmente pudieron los dos amantes estar en paz con su amor. Cabe mencionar que, en el caso de *Voir Dit*, la presencia de un sacerdote en el momento de dicho sacramento es necesaria; esto quizá debido a que el propio autor fue un canónigo. Así describió el poeta de Reims tal momento crucial dentro de su historia:

Un amigo mío que era sacerdote / Un maestro en el campo de la lógica, / Pasó y me saludó;  
/ Me habló con mucha sabiduría, / Diciendo que estaba errando en demasía / Al acreditar  
algo tan fácilmente, / Especialmente cuando era en relación a mi señora. / Que ella le había  
dicho / Todos sus pensamientos en la confesión. / La dama deseaba (y esto la complacía) /  
Que él me lo contara; esto ella permitió. / Luego él dijo que ella nunca me había traicionado  
/ Que nunca tuvo la intención de traicionarme / En hecho, deseo o pensamiento.<sup>33</sup>

Gracias a la intervención crucial del sacerdote amigo de Guillaume, el acto de la confesión adquirió validez indiscutible, pues lo dicho durante el sacramento confesional era tomado por verdadero. Sin embargo, es necesario enfatizar que nuevamente la declaración de los sentimientos y de las emociones son relevantes en la obra del poeta de Reims. Los pensamientos, personales e íntimos de su amada Peronelle, fueron sacados a la luz por medio de la confesión sacramental. Una vez más, dicho acto se presenta como una marca de individuación de las emociones y como parte del proceso individualización.

Como puede notarse, a través del presente análisis, el ejercicio confesional y la espiritualidad proveniente de la teología moral, impulsaron la conformación de una responsabilidad y vigilancia personal, individual e introspectiva en los individuos de la Baja Edad Media. Sin embargo, es pertinente mencionar que esto no sucedió en todos los ámbitos y/o estamentos sociales. Sucedió principalmente con aquellos individuos que tuvieron el poder adquisitivo y/o social para tener acceso a las bibliotecas y a los libros; como lo indica el especialista en literatura y religión, David L. Jeffrey: “el uso de la oración vernácula y los

---

<sup>33</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCXXXVIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, pp. 354-355. “Un mien ami qui estoit prestres / Et en lart de logique mestres / Vint a moy et me salua / Et moult sagement margua / En disant que trop mesprenoie / Queinsi legierement creoie / Especiaument vers ma dame / Et me iura son corps et same / Que dit toute sentention / Li avoit en confession / Mais bien voloit et li plaisoit / Dou dire a moy et li loisoit / Lors me dist quonques ne faussa / Vers moy ne fausser ne pensa / En fait, en desir, nen pensee [...]”.



libros privados de devoción prevaleció especialmente entre las clases altas, aquellos que podían pagar los libros”.<sup>34</sup>

En ese sentido, los laicos ciudadanos, debido a su cercanía con las cortes principescas y con las universidades, así como con los debates escolásticos y teológicos que acaecían dentro de sus muros, fueron los principales partícipes de tal forma de espiritualidad, y del mencionado proceso de individualización. Conviene destacar también la labor de las órdenes mendicantes en las urbes que buscaban acercar el modelo de la *Imitatio Christi* a los creyentes laicos. La académica Linda Georgianna menciona que, aunque el ideal de la vida en solitario propuesta por los anacoretas siglos atrás no dejó de existir, para el siglo XII y en adelante la Iglesia redireccionó su interés en lo mundano; es decir, que la virtud y la excelsitud espiritual podían alcanzarse *en* el mundo, en el siglo, y no apartado de éste: “El trabajo de los frailes en los pueblos y ciudades de la Europa medieval tipifica un sentimiento creciente de que la salvación, incluso la santidad, es posible en el mundo”.<sup>35</sup>

En consecuencia, es pertinente analizar el espacio urbano, aquellas importantes ciudades en las cuales se desarrollaron Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, así como los diversos movimientos y traslados que llevaron a cabo. Todo ello con el fin de analizar la penetración por parte de los laicos de los espacios y de los saberes, su compaginación con los debates escolásticos y las corrientes místicas, así como aquellos movimientos de renovación religiosa. En el siguiente apartado se busca, entonces, responder a la siguiente pregunta: ¿De qué manera el espacio ciudadano fue significativo para el proceso de individualización llevado a cabo por el poeta de Reims, la escritora de París y la mística de Bishop’s Lynn?

### **III.2 El espacio urbano y sus fronteras**

Las ciudades en las que principalmente se desarrollaron los individuos aquí estudiados, fueron urbes relacionadas tanto con el comercio como con centros de letras y sedes de poder

---

<sup>34</sup> David Lyle Jeffrey, *English Spirituality...*, p. 29. “The use of vernacular prayer and private books of devotion was especially prevalent among the upper classes, those who could afford books”.

<sup>35</sup> Linda Georgianna, *The Solitary Self...*, p. 33. “The work of the friars in the towns and cities of medieval Europe typifies a growing feeling that salvation, even sanctity, is possible in the world”.

eclesiástico. Reims, por ejemplo, fue la ciudad en la que la mayoría de los reyes de Francia fueron ungidos y coronados, como el caso de Ludovico Pío en 816. Al respecto, la musicóloga y medievalista Anne W. Robertson señala que a partir del “inicio de 999, el prelado de Reims aseguró el privilegio de la unción de una vez por todas por medio de la proclamación papal. Desde ese momento en adelante, solamente dos reyes fueron coronados en otro sitio”.<sup>36</sup> En ese sentido, tanto la catedral de Reims como la abadía de San Remigio, fungieron como focos de actividad y poder eclesiástico, y, a la vez, de desarrollo cultural, debido a importantes obispos como Adalberón de Reims o Gerberto de Aurillac, y la escuela catedralicia en la que se enseñaban las artes liberales. Asimismo, “Reims fue la primera ciudad al norte de París que recibió mendicantes comenzando en 1219, y la llegada de estas órdenes monásticas nuevas, particularmente los dominicos, cambiaron la vida religiosa en la ciudad destacadamente”.<sup>37</sup> Además, las vertientes fluviales próximas como la del río Vesle y el hecho de que la ciudad estuviese localizada en una cuenca permitieron la productividad agrícola (viñedos) y el comercio, pues “la ciudad mantenía dos ferias anuales: una ocurrida en la *Cité* durante el Pentecostés y la otra en el *bourg* de Saint-Rémi en el banquete de dicho santo (enero 13)”.<sup>38</sup>

Por su parte, la ciudad de París ha sido ampliamente estudiada ya que durante la Edad Media no sólo fue la sede monárquica a partir de que Clodoveo la hiciese la capital en el 508 y durante el reinado de los Capeto; sino que también fue una sede episcopal y universitaria.<sup>39</sup> En ese sentido, París era una urbe y “[...] un horizonte espacial, en el cual confluyeron distintas redes comerciales, fluviales y terrestres; políticas por la presencia del rey, de la *curia regis*, y de la corte; así como eclesiásticas, por haber sido un obispado y sede de la *univeristas*

---

<sup>36</sup> Anne W. Robertson, *Guillaume de Machaut and Reims: Context and Meaning in His Musical Works*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 20. “beginning 999, the prelate of Reims secured the privilege of unction once and for all through papal proclamation. From this time forward, only two kings were crowned elsewhere”.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 21. “Reims was the first city north of Paris to welcome the mendicants, beginning in 1219, and the arrival of these new monastic orders, particularly the Dominicans, changed religious life in the city markedly”.

<sup>38</sup> *Idem.* “The city had two fairs annually: one held in the *Cité* around Pentecost, and the other in the *bourg* of Saint-Rémi on the feast of this saint (13 January)”.

<sup>39</sup> *Vid.* Philippe Lorentz y Dany Sandron, *Atlas de Paris au Moyen Age. Espace urbain, habitat, société, religion, lieux de pouvoir*, París, Parigramme-Compagnie parisienne du libre, 2011, 240 p.; Georges Duby, y Robert Mandrou, *Historia de la civilización francesa*, México, FCE, 1981, 580 p.; y Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 2008, 188 p.

*parisiensis*”.<sup>40</sup> Durante la Baja Edad Media el río Sena y el puerto de la Grève fueron la vía primordial de entrada y salida de productos y comercio, mientras que el palacio real del Louvre y la universidad de París fueron los principales centros de letras, el primero debido a la colección artística y la biblioteca de Carlos V resguardada allí, y el segundo en tanto que espacio de convivencia de maestros y escolares tanto parisinos como extranjeros.

El caso de Bishop’s Lynn no fue muy diferente a las ciudades francesas. La ciudad inglesa fue una urbe portuaria, atravesada por el río Gran Ouse, lo que facilitó el comercio y el intercambio de productos. El historiador y geógrafo Norman Pounds señaló que “durante la Edad Media, sin embargo, Boston [Lincolnshire] y King's Lynn [Bishop's Lynn] fueron los puertos más importantes fuera de Londres, llevando a cabo lo que fue por primera vez un gran comercio con Europa continental [...]”.<sup>41</sup> Dos de los más importantes mercados de dicha ciudad fueron *Friday Market* y *Saturday Market*, los cuales tomaron su nombre por el día en el que solían operar.<sup>42</sup> Cabe mencionar que gracias a su cercanía con el mar y debido a sus desembocaduras fluviales, la ciudad tuvo espacios para la agricultura, en la que destacó el uso de molinos. Otra edificación importante fue el Gremio de la Santísima Trinidad, espacio de gran actividad religiosa y comercial, en el cual participó Margery Kempe, su padre y su esposo como parte de la burguesía de dicha ciudad. Los centros religiosos principales durante la Baja Edad Media en Bishop’s Lynn fueron la iglesia de Santa Margarita y los monasterios agustino y dominico al norte de la ciudad, junto con los monasterios franciscano y carmelita al sur.<sup>43</sup>

Como puede notarse, las tres ciudades –Reims, París, Bishop’s Lynn– fueron centros culturales, religiosos y comerciales importantes durante la Plena y Baja Edad Media. El hecho de que los espacios en los que mayormente se desarrollaron Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe hayan tenido tales características, es crucial para

---

<sup>40</sup> Alicia Inés Pérez Rodríguez, “París tripartita: construcción y confrontación de redes de poder en la configuración de espacios universitarios (1200-1277)”, tesis dirigida por el Dr. Diego Carlo Améndolla Spínola, México, UNAM, 2018, p. 50.

<sup>41</sup> Norman Pounds, *The Medieval City*, Connecticut, Greenwood Press, 2005, p. 93. “During the Middle Ages, however, Boston and King’s Lynn [Bishop’s Lynn] were the most important ports outside London, carrying on what was for the first time a large trade with continental Europe [...]”.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>43</sup> Stephen Alsford, *History of Medieval Lynn*, sitio web: <http://users.trytel.com/tristan/towns/lynnmap1.html>, creado julio 15 de 1998, última actualización enero 8 de 2017.

comprender de mejor manera los procesos narrativos de individuación e individualización, en parte gracias a la convivencia constante con el flujo de letras, de personas de distintos lugares, y de diversos productos.<sup>44</sup> Al respecto, la medievalista Lynn Staley menciona que Margery Kempe “no muestra los modales ni los gustos de la corte ni del convento, sino la piedad, la cultura, los valores con fines de lucro y la conciencia de estatus de la ciudad medieval tardía. Como miembro del poderoso gremio de la Santísima Trinidad en la próspera ciudad de Bishop’s Lynn [...]”.<sup>45</sup> Por su parte, Christine de Pizan, en tanto que una escritora de corte también puede ser descrita bajo tales palabras, pues se encontró en una posición privilegiada por su cercanía a reyes, reinas, príncipes, duques, duquesas, etc. Asimismo, tanto su espiritualidad fue eje fundamental de su escritura, como los valores burgueses y ciudadanos. Guillaume de Machaut no fue diferente en ese sentido, pues si bien fue un hombre de fe con una misión en tanto que canónigo, fue también un hombre público, en el mundo, con bienes e intereses ligados al mecenazgo y a la corte.

Es así que el proceso de individualización e individuación narrado y marcado entre las páginas de los manuscritos del poeta de Reims, la escritora de París y la devota de Bishop’s Lynn, no pueden comprenderse en profundidad sin el análisis de los espacios urbanos en los que habitaron. Asimismo, conviene recordar que, si bien las ciudades mencionadas fueron el principal centro de su labor escrituraria, los tres se caracterizaron por haber visitado diversas urbes, como se observó en el capítulo anterior.<sup>46</sup> Puede inferirse que el hecho de haber viajado y recorrido territorios diversos, ya fuese por motivos personales, devocionales o por el llamado de algún mecenas, les proporcionó mayores experiencias y herramientas para configurar sus narraciones y llevar a cabo sus correspondientes procesos de individuación e individualización.

---

<sup>44</sup> Al respecto del espacio urbano como un ámbito de escritura *vid.* James S. Amelang, *Writing Cities: Exploring Early Modern Urban Discourse*, Nueva York, Central European University Press, 2019, 280 p.

<sup>45</sup> Lynn Staley, “Introduction”, en *The Book of Margery Kempe*, Medieval Institute Publications, Michigan, 1996, p. 17. “She evinces the manners and the tastes neither of the court nor of the nunnery, but the piety, the culture, the profit-oriented values, and the status-consciousness of the late medieval town. As a member of the powerful guild of the Holy Trinity in the prosperous East Anglian town of Bishops Lynn, Margery Kempe wrote from a secure position within the very world she subjects to such careful scrutiny”.

<sup>46</sup> *Vid. Supra*, capítulo II, apartado 3.

En ese sentido, el viaje no fue un impedimento para escribir, sino que, al contrario, fue una oportunidad para remojarse la pluma en el tintero. Por ejemplo, en una carta en prosa que Guillaume de Machaut escribió a su amada mientras se encontraba de viaje con el duque de Normandía, probablemente en Crécy-en-Brie, describió lo siguiente: “No estoy enviando *rondels*, porque hay mucha gente en esta corte y mucho ruido, lo que es molesto y me impide componer mucho más. Sin embargo, escribo ahora lo que puedo en tu libro [*Voir Dit*]. Mi dulce corazón, escíbeme en respuesta a través de este mensajero [...]”.<sup>47</sup> Son varios elementos los que interesan aquí: por una parte, es notorio que a pesar de haberse encontrado fuera de su hogar en Reims, el poeta bajomedieval continuó con su escritura tanto en las misivas enviadas a Peronelle como en el propio manuscrito de *Voir Dit*. Quizá tal acción se vio fomentada por el duque y sus cortesanos, pues la poesía y la literatura era parte del entretenimiento en la corte.<sup>48</sup>

Puede inferirse que la interacción entre el poeta, su mecenas y los cortesanos, favoreció que Guillaume escribiera y describiera su sentir conforme a tal situación, la cual le pareció fastidiosa debido al bullicio de la multitud reunida allí. Asimismo, puede decirse que la relación de mecenazgo que unía al duque de Normandía con Guillaume de Machaut pudo haber propiciado también el reconocimiento de sí mismo, en tanto que subordinado a su señor y mecenas, pero al mismo tiempo responsable de fidelidad a éste. En ese sentido, se atiende a lo que Lynn Hunt llamó “*embodied self*”, pues el proceso de individualización no se observa únicamente desde el libre albedrío o desde una subjetividad incorpórea, sino “a través de cadenas de interacción e interpretación que incluyen, pero no se limitan al pensamiento consciente”.<sup>49</sup> Dicho de manera concreta, la interacción entre el poeta y su mecenas

---

<sup>47</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCLv ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 103. “Je ne vous envoie rien de rondelet, car il a tant de gent a ceste court, et de noise, et tant mi annoie, que ie y puis po faire de nouvel, Toutes voies ie fais ades en vostre livre ce que ie puis, Mon dous cuer rescrisiez moy vostre bon estat et vostre bonne volente par ce message”. La propuesta de que el lugar de residencia de la corte de Carlos duque de Normandía en ese momento la realiza Daniel Leech-Wilkinson, editor del manuscrito y especialista en los estudios sobre Guillaume de Machaut. *Vid.* Daniel Leech-Wilkinson, “Introduction”, en *Guillaume de Machaut, Le Livre du Voir Dit*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1998, pp. xi-ci.

<sup>48</sup> Para un análisis destacado sobre ello *vid.* Diego C. Améndolla Spínola, “Creación del modelo de caballería a través de la cultura lúdica: producción, transmisión y recepción de las obras de Chrétien de Troyes, 1165-1300”, tesis de maestría, Dir. Martín Ríos Saloma, UNAM, 2013, 207 p.

<sup>49</sup> Lynn Hunt, “The self and its history”, en *The American Historical Review*, Vol. 119, No. 5, 2014, p. 1584-1585. “[...] through chains of interaction and interpretation that include but are not limited to conscious thought”.

proveyeron a Guillaume de la experiencia necesaria para conformar su individualidad, al menos de manera narrativa, pues mencionó en otra de sus cartas a *Toute Belle* que justamente recibió una de estas misivas “cuando estaba en el pueblo de Crécy / Estuvo presente el duque de Normandía, / Mi legítimo señor, no importa lo que digan los demás, / Desde que me he beneficiado de su protección / Y así soy por derecho su hombre”.<sup>50</sup> Guillaume de Machaut se amparó al patrocinio del duque y a su vez le brindó a éste sus servicios de manera legítima. La interacción e interdependencia no debe verse como un aspecto de colectividad solamente, sino también como una característica fundamental del proceso de individualización.

Sin embargo, en *Voir Dit* no fue solamente Guillaume de Machaut quien se aventuró a viajar, también lo hizo su amada Peronelle d'Armentières, quien se desplazó en ocasiones con el propio poeta, otras veces en compañía de sus hermanos y su séquito. En una de las cartas en prosa que Peronelle envió a Guillaume mientras se encontraba de viaje en Brie, ciudad dónde su hermano tenía ciertas posesiones, describió lo siguiente:

He estado en el lugar que conoces desde el veinte de agosto. Y creo que nos íbamos a ir pronto para ir a otra parte, pero nos dijeron que había muchísimos enemigos en las cercanías y nadie se atrevió a viajar [...] pero nos marchamos como XVII días después [...] para ir a Brie a ver las casas de mi hermano, que mi hermana aún no había visto [...] Y hubo muchas diversiones, porque todo lo que hicimos en el camino fue cantar y visitar a damas, niñas y mujeres en casas de religión. Pero cuanto más fui testigo de buenos momentos y alegría, más me disgustó porque recordaba que no podía verte ni enviarte mensajes [...] Mi hermana y yo estamos aquí como dos prisioneras, y no conozco a nadie excepto los de mi séquito. Y no tendría nada agradable que hacer si no fuera por leer tu libro y esas composiciones que me enviaste, además de pensar en ti. Y si no fuera por los pensamientos y recuerdos que tengo de ti, sería muy miserable.<sup>51</sup>

A través de esta narración escrita por Peronelle, puede notarse que a pesar de los conflictos bélicos ocurridos en el reino de Francia alrededor de la segunda mitad del siglo

---

<sup>50</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCLIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 140. “Je recus ceste lettre cy / Droit en la ville de crecy / La fu le duc de normendie / Mon droit signeur quoy que nuls die / Car fais sui de sa nourriture / Et sui sa droite creature”.

<sup>51</sup> *Ibid.*, ff. CCLXXIV-CCLXXIr ; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, pp. 234-235. “Et sui ou vous savez des le xxe. iour daoust, Et cuidoie que nous deussiens tantost partir a aler ailleurs, mais on nous dist quil avoit grant foison danemis tout a lenviron, et ni osoit nuls aler [...] mais nous partismes en environ xvij. iours apres [...] pour aler en brye, pour veoir les maisons de mon frere que ma suer navoit onques mais veues [...] biau cop, car en tout le chemin on ne faisoit que chanter, et veoir dames et damoiselles, et dames de religion, mais quant ie veoie plus de esbatement et de ioie et plus me desplaisoit quant il me souvenoit que ie ne vous pooie veoir ne envoyer pardevers vous [...] Et sommes la ma suer et moy si comme ij. prisonnieres, ne ie ni congnois nulle personne dou monde se ce nest de mes gens, Si nest nuls esbatemens que iaie se ce nest de lire vostre livre, Et ce que vous mavez envoie, et de penser a vous, Et se ce ne fust la pensee et le souvenir que iay de vous, Je fusse trop a malaise”.

XIV, las personas no dejaron de moverse y trasladarse del todo, aunque sí lo hicieron con menor frecuencia. Al igual que las descripciones de Guillaume, es interesante el hecho de que Peronelle estuvo casi en todo momento acompañada tanto por sus familiares como por su séquito *–mes gens–*; el poeta tampoco pudo escapar a la multitud de la corte del duque de Normandía. No obstante, ambos encontraron el momento para redactar sus manuscritos y sobre todo para dejar por escrito sus sentires y pensares acerca de la situación que vivieron. Una vez más, la lectura y la escritura estuvo presente y ayudó, junto con “el pensamiento y el recuerdo” *–le pensee et le souvenir–*, a desarrollar la reflexión sobre sí mismos. Sin embargo, este profundo pensar sobre las experiencias vividas y los sentimientos sentidos, probablemente fue posible gracias a la interacción entre el desplazamiento, la convivencia y la ausencia.

Christine de Pizan también dejó por escrito en *L'Advision* la descripción de un traslado hacia otra ciudad. Cabe mencionar que tal viaje fue descrito como uno onírico, ya que lo realizó bajo la guía de Dama Libera –alegoría de Francia–. Sin embargo, la académica y medievalista Glenda K. Mcleod, quien editó y tradujo dicho manuscrito, ha señalado que tal viaje en efecto fue realizado por Christine y su madre, cuando emprendieron el rumbo desde Bolonia hasta París para alcanzar a su padre, Tomás de Pizano, quien había partido con anterioridad atendiendo al llamado de Carlos V, el Sabio.<sup>52</sup> En la descripción del viaje, la escritora de la corte Valois mencionó que se encontró “[...] atravesando países extranjeros, los altos Alpes, páramos salvajes, bosques profundos y ríos rápidos, viajé durante muchos días hasta que la luz del país al que me acercaba se me apareció desde lejos, brillante en honores. Discerniendo mejor su gloria cuanto más me acercaba, terminé mi largo viaje en su ciudad principal, la que se llamó la segunda Atenas”.<sup>53</sup>

Una diferencia interesante con respecto a lo descrito por Guillaume de Machaut y Peronelle d'Armentières en *Voir Dit*, es el hecho de la temporalidad de escritura. La distancia

---

<sup>52</sup> Glenda K. Mcleod, *Christine's Vision*, Nueva York, Routledge, 2018, p. 45.

<sup>53</sup> Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f. 3r; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 13. “[...] et ainsi avec eulx marchant par sus les entrailles du dit ymage traversant estranges contrees alpes haultaines landes sauvages fores parfondes et bruiant rivieres tant cheminay par maintes tournees que de loings ia mapparu la lueur de la marche resplendissant en honneurs ou ie tendoye Et ainsi appercevant de mieulx en mieulx sa haultece com plus en approchoie parfinay ma longue, voye iusques en sa maistre cite laquelle estoit nommee la seconde Athenes”.

entre el momento del viaje y el momento de escritura es mayor en el caso de Christine de Pizan; sin embargo, en ambos ejemplos puede notarse que el acto de desplazarse de una urbe a otra, el hecho de moverse, en tanto que categoría de “estar en el mundo”, impulsó la reflexión y la escritura. Es importante notar que la interacción de la escritora de París con su entorno y medio ambiente son parte también de la construcción narrativa de *su* viaje y de *su* individualidad.

Otra cuestión que me parece importante de señalar del texto escrito por Christine de Pizan, es el hecho de la experiencia de la violencia que transgredió las fronteras del campo e irrumpió en las urbes. La escritora de la corte Valois vivió la mayor parte de su vida en una *cit * relativamente pacífica durante parte del reinado de Carlos V, lo cual supuso una pausa a los conflictos bélicos tanto externos como internos enmarcados por la Guerra de Cien Años.<sup>54</sup> Sin embargo, el ambiente violento fue parte del entorno de la autora bajomedieval, tanto en la tradición escrita como en su realidad material, sobre todo cuando estall  el conflicto directo entre la casa de Orleans y la de Borgoña. A través del análisis de *L’Advision*, puede decirse que fueron particularmente las revueltas campesinas durante el reinado de Carlos VI el Loco –*revolt  des Tuchins* en 1382, *revolt  des Maillotins* entre 1382 y 1384, y posteriormente la *revolt  des Cabochiens* en 1413– las que mayormente impactaron a Christine de Pizan, junto con el conflicto entre los príncipes Valois, especialmente entre Luis de Orleans y Juan Sin Miedo de Borgoña debido a dos cuestiones, a saber: 1) el enfrentamiento con la alteridad, con aquellas personas del campo, de los bosques, tan diferentes a los burgueses ciudadanos y en ojos de Christine, sumamente violentos; y 2) el motivo por el cual aquellos aldeanos decidieron levantarse en armas: el incremento de los impuestos. En ese sentido, la escritora nacida en Bolonia, bajo la voz de Dama Libera, mencion  que “[...] vinieron hombres furtivos, habitantes de los bosques, que decían que era asunto suyo compartir cosas privadas y personales”.<sup>55</sup> En el manuscrito aparecen las palabras *propres et privees*, “propias” y “privadas”. El entorno de la escritora de París, en este caso bélico, promovió la reflexión en torno a aquellas cosas que fuesen

---

<sup>54</sup> Sobre dicho conflicto bélico *vid.* Philippe Contamine, *La guerra de Cien Años*, Madrid, RIALP, 2014, 140 p., y Edouard Perroy, *La guerra de los cien años*, Madrid, Akal, 1982, 336 p.

<sup>55</sup> Christine de Pizan, *L’Advision...*, BNF MS 1176 f. 9r; y Glenda K. McLeod, *Christine’s...*, p. 20. “[...] Apres ces choses vindrent les esperiz larrescineux habitans es silves qui distrent qua eulx appartenoit a departir les choses propres et privees, yceulz firent des communs usages closes mansions et a eulz les approprient”.



propiedad de ciertos individuos frente a otros grupos de personas, cada vez más despojados debido a las continuas guerras, y que buscaban retornar a un pasado utópico comunal en el que la propiedad era compartida.<sup>56</sup>

En el caso de Margery Kempe, como ya se mencionó, un elemento clave de su entorno fue el hecho de ser parte del gremio de la Santísima Trinidad en Bishop's Lynn, es decir, pertenecer al estamento de la burguesía; pues antes de su primera experiencia mística y su subsecuente fervor devocional, sus intereses y deseos estuvieron mayormente enfocados en los bienes mundanos y materiales. Ella quería ser adorada por el pueblo de Bishop's Lynn, debido al poderío de su linaje, sus caros ropajes y demás lujos.<sup>57</sup> Siguiendo lo indicado en el capítulo anterior, el hecho de haber transitado de un espacio urbano y burgués a otro religioso y piadoso a través de sus distintas peregrinaciones tanto físicas como místicas, le permitió desarrollar una narrativa sobre los cambios y las continuidades en su vida y en su ser. Este proceso no podría terminar de comprenderse si no se mira el complejo de relaciones e interacciones que Margery tuvo tanto con sus contemporáneos ciudadanos, como con el propio contexto urbano que la rodeó.

Otra ciudad que fue fundamental en su búsqueda por lograr satisfacer a Dios, fue Leicester. Allí fue apresada por el alcalde y acusada de lolardía, debido a sus episodios de llanto estruendoso. Antes de enviarla a prisión, el alcalde “le preguntó de qué lugar provenía e hija de quién era. Ella le respondió: ‘Yo soy de Lynn en Northfolk [Norwich], hija de un buen hombre también de Lynn, quién ha sido alcalde cinco veces de ese honorable burgo, y concejal por muchos años; y tengo por esposo a un buen hombre también burgués de dicho pueblo de Lynn’”.<sup>58</sup> Así se presentó la devota inglesa. Las marcas de individuación a subrayar son el lugar de origen, su linaje y relación conyugal. Cabe destacar que no lo fue su nombre en aquél preciso momento, quizá porque Margery Kempe claramente no poseía *auctoritas*

---

<sup>56</sup> La especialista Glenda K. McLeod indica que probablemente Christine se refería a las “*revolts Maillotins*” de 1380, o a las rebeliones de “*Tuchins*” alrededor de 1382, causadas principalmente por un aumento de impuestos requeridos por el duque de Anjou. Vid. Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 20.

<sup>57</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 5r. “Alle hir desyr was for to be worshepd of þe pepul [...]”.

<sup>58</sup> *Ibid.*, f. 54r. “[...] askyd hir of what cūtre sche was / & whos dowtr sche was · Syr sche seyde · I am of lynne in Norfolke a good mannys dowtr of þe same lynne / wech hath ben Meyr fyve tymes of þat worshepful burwgh · / And aldyrman also many 3erys / & I haue a good man also a Burgeys of þe seyde town oflynne to myn husband”.

aunque su esposo y padre si la tuvieran. ¿Pudo esa diferenciación (entre lo que implicaba ser un hombre público y una mujer burguesa), a partir de la relación (puesto que tanto John Kempe, como John Brunham y Margery Kempe fueron miembros del mismo gremio y, además, estaban emparentados), promover una reflexión en torno a su individualidad? No hay pruebas que permitan afirmarlo contundentemente, pero considero que es plausible sostener la hipótesis de que efectivamente el hecho de no poseer la autoridad que gozaban su padre y esposo, aun siendo parte del mismo gremio y del mismo estamento, le hicieron reflexionar y pensar sobre sí misma. La interacción con el alcalde de Leicester, así como con la práctica jurídica y moral de su época que éste representaba, jugaron un papel crucial dentro del proceso de individualización en Margery Kempe, pues a pesar de sus “credenciales” tras su presentación ante el alcalde, éste decidió llamarla “falsa prostituta” –*strumpet*– y lolarda –*lollard*–.<sup>59</sup>

Otro aspecto que considero necesario de enfatizar, es el papel que tiene la ciudad de Bishop’s Lynn en la presentación de Margery frente al alcalde. La urbe portuaria fue un referencial, una marca de individuación, ya que funcionó en el discurso de la mística inglesa como parte fundamental de su estirpe, pues se trataba de la ciudad en la que *su* familia tenía poder y renombre. La mención de Lynn le sirvió para reforzar su *persona* en tanto que burguesa destacable y motivó el desarrollo de su *individuum*. A pesar de que tal construcción narrativa no tuvo el peso ni el influjo esperado en su diálogo y encuentro con el alcalde de Leicester, me parece que sí tuvo injerencia en el proceso de su individualización narrativa, puesto que probablemente se dio cuenta que la *auctoritas* no la obtendría de su *ser* burguesa, sino de su *ser* mística.

Las ciudades pueden entenderse, entonces, como espacios de interacción, confrontación y producción, no sólo material sino también cognitiva, y el proceso de construcción narrativa de individualidad no fue la excepción.<sup>60</sup> En este sentido, los espacios que anteriormente habían sido apropiados por el poder eclesiástico mediante la construcción de catedrales, parroquias y monasterios, fueron paulatinamente disputados por el sector de

---

<sup>59</sup> *Idem*.

<sup>60</sup> Susanna Burghartz, Lucas Burkart y Christine Göttler, *Sites of Mediation. Connected Histories of Places, Processes, and Objects in Europe and Beyond, 1450–1650*, Leiden, Brill, 2016, 410 p.

la burguesía y de la baja nobleza, a través de la secularización del espacio y del saber por medio del intercambio de letras.

Es importante mencionar que previamente al primer encuentro físico entre Guillaume de Machaut y la joven noble Peronelle d'Armetieres, ella le dijo por medio de una misiva qué eran aquellas cosas que amaba de él: “[...] tú sabes bien que nunca te he visto y que no te amo en absoluto por cualquier belleza o deleite que haya percibido alguna vez al mirarte; más bien te amo por tu virtud y por tu fama”.<sup>61</sup> Tras la lectura de esta cita, puede inferirse que el intercambio de epístolas o cartas fue un medio por el cual los individuos laicos y pertenecientes a la nobleza, como el caso de Peronelle, pudieron acceder a distintos saberes y, a la vez, lograron perfeccionar y mejorar su escritura. Cabe señalar que la actividad del intercambio de misivas, propició una especie de apropiación de los saberes por parte del sector secular.<sup>62</sup> Ello permitió identificar y reconocer a los individuos, no sólo por sus características físicas –aquellas que podían ser percibidas a través de los sentidos–, sino también, e inclusive primero, por características abstractas, tales como el estilo de escritura, el intelecto y el renombre o fama.<sup>63</sup>

En consecuencia, dichos elementos implican un reconocimiento individual de una persona determinada. Pues mientras que el estilo propio de escritura, el intelecto individual y la fama de cierta persona son marcas de individuación, el continuo intercambio de misivas propició un proceso de individualización, pues involucró una reflexión sobre aquellas *propiedades* de una persona específica, que no son perceptibles por los sentidos, sino pensadas e imaginadas cognitivamente.

---

<sup>61</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCXXXIVr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 60. “[...] Car vous savez bien que ie ne vous vi onques / et que ie ne vous aime point pour biaute ne pour plaisece que ie veisse onques en vous / eins vous aime pour la bonte et bonne renommee de vous [...]”.

<sup>62</sup> Un antecedente claro en este sentido son las cartas de Abelardo y Eloísa. *Vid.* Egbert Ürk, “Héloïse à Abélard: Rhetorici colores et discours persuasif”, en Thomas Deswarte, Klaus Herbers y Hélène Sirantoine (dirs.), *Epistola 1. Écriture et genre épistolaires*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018, pp. 69-82. Disponible en: <http://books.openedition.org/cvz/4892> consultado el 10 de abril de 2021.

<sup>63</sup> Aleida Assmann señala que la fama es una “forma secular de auto-inmortalización, que tiene mucho que ver con la imagen que una persona crea para sí misma”; se trata de una “inmortalidad del nombre que es la variación secular de la inmortalidad del alma. No requiere de miembros de la familia, sacerdotes, monasterios o actos de caridad, sino bardos, poetas e historiadores”. *Vid.* Aleida Assmann, *Cultural Memory and Western Civilization. Arts of Memory: Functions, Media, Archives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 23-29.

Dicha apropiación de los saberes, del conocimiento, por parte de nobles y poetas, fue realizada a través tanto de la escritura como de la lectura. Así lo explicitó Guillaume de Machaut en su *Voir Dit*: “Cuando terminé mi balada / La dulce dama de mi deseo / Dijo: ‘Bien hecho, que Dios me guarde’ / Y luego su dulce mirada / Me ordenó que le diera el trabajo / Que podría leer, pronunciando las palabras / Porque si lo leyera, Ella lo entendería mejor / Y esto lo hice de buena gana / Y desde el corazón, porque mientras / Mi escriba estaba copiando / Mi dulce dama estaba leyendo / Aprendiendo así parte de la pieza”.<sup>64</sup> Puede notarse que tanto la práctica de la lectura como de la escritura fueron parte de la apropiación de los saberes.

Aunado a esto, el uso de las letras, ya fuese leyéndolas o escribiéndolas, propició que no sólo el estilo o el intelecto de una persona fuesen reconocidos, sino también que los sentimientos y emociones de quien escribía fuesen comunicados y concientizados. Tal fue el caso de Peronelle, quien tras una larga serie de intercambios de cartas y baladas en las que tanto ella como Guillaume se atacaron debido a la desconfianza y los celos, escribió a su amado poeta lo siguiente:

Te ruego con toda la certeza que puedo, que conserves el bien y la paz entre tú y yo, para que toda la ira y todo el disgusto, y todos los mensajes y conversaciones anotados y hablados entre nosotros que han hecho y podrían hacer que nos enfademos quede olvidado, ni tú ni yo deberíamos recordar nada de eso; y que podamos amarnos dulce y fielmente y tomar placer el uno en el otro cuando agrade a Dios que podamos vernos.<sup>65</sup>

Pueden leerse en la carta emociones como la ira y el disgusto, así como el enfado y la preocupación o esperanza del perdón y la paz entre ambos amantes. Cabe señalar que la misiva escrita por Peronelle d'Armentières fue un medio de comunicación y de expresión de sus sentimientos y deseos. De manera similar, la escritora de la corte de París, expresó sus sentimientos y emociones a través de sus escritos y obras. Asimismo, no sólo se apropió de

---

<sup>64</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCXLIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 99. “Quant ieus ma balade finee / Ma douce dame desiree / Dist cest bien fait se dieus me gart / Adont par son tresdous regart / Me commanda quelle leust / Par quoy sa bouche la leust / Car en cas quelle la liroit / Assez mieus len entenderoit / Et ie le fis moult volentiers / Et de cuer, mais endementiers / Que mes escrivains lescrisoit / Ma douce dame la lisoit / Si quelle en sot une partie”.

<sup>65</sup> *Ibid.*, f. CCXCIXv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 351. “Je vous pri si acertes comme ie pour garder le bien et la pais de vous et de moy, que toute ire et tous courrous, tous escrits et toutes paroles qui ont este dittes et scriptes entre vous et moy, dont nos cuers puelent estre et ont este correciez, soient toutes mises en oubli, et que iamais il nen souveingne ne a vous ne a moy, Et que nous nous puissions doucement et loiaument amer, et demener bonne vie quant il plaira a dieu que nous nous puissions veoir”.

los saberes mediante sus letras, sino atravesando las fronteras de la Universidad, aunque de manera alegórica y onírica. Así lo señaló en su *Advision*: “[...] me pareció que iba viajando por la ciudad de Atenas [París], con muchas ganas de escudriñar más, hasta que de repente me encontré en las escuelas. Encantada de haber llegado a una universidad tan noble, ansiosa de que mi mente bebiera provechosamente de su erudición, hice una pausa entre los eruditos de las diversas facultades científicas que discutían y debatían juntos varias cuestiones [...]”.<sup>66</sup> La entrada a la Universidad de París le estaba negada a las mujeres, no obstante, a través de la imaginación y la retórica Christine logró atravesar sus muros y escuchar las discusiones de los escolásticos y universitarios. Las letras de la escritora de París expresan *su* emoción, así como *su* deseo de aprender y continuar con la apropiación de los distintos saberes. Puede inferirse, entonces, que el proceso de individualización tuvo cauce a través de la escritura, pues Christine de Pizan fue consciente de su *ser mujer* y de cómo esto le resultó una barrera para llevar a cabo su objetivo de enriquecer su conocimiento; por lo que tuvo que recurrir a las herramientas de la imaginación y la retórica onírica. Entonces, no sólo hay una apropiación de saberes y estrategias retóricas y literarias, sino también de espacios, como la Universidad de París, aunque de manera simbólica.

En este mismo sentido, en la tercera parte de su *Advision*, Christine describió la forma en que se acercó a distintas civilizaciones, lejanas en tiempo y espacio, a través de la lectura y estudio de libros e historias:

[...] fui a las historias antiguas desde el principio del mundo, la historia de los hebreos, los asirios y los inicios de los reinos, pasando de uno a otro, en orden descendente, de los romanos a los franceses y de pestos a los británicos y muchos otros. Luego pasé a las deducciones de las ciencias, según lo que pude entender en el tiempo que las había estudiado. Luego fui a los libros de los poetas, y mientras continuaba aumentando el bien de mi entendimiento, me sentí contenta por haber encontrado el estilo natural para mí [...] En este punto, mi mente y mis sentimientos estaban insatisfechos; de hecho, Naturaleza quería que surgieran nuevos volúmenes de mí a través de la generación del estudio y las cosas que yo había visto [...].<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f. 25 r; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 59. “[...] me sembloit que desireuse de plus avant en querre aloye tracent par la cite dathenes tant que membatoie entre les estudes. lors ioyeuse destre parvenue a si noble universite volontaire de mon sens par leur savoir profitablement imbuer marrestoye entre les escoliers de diverses facultez de sciences disputons ensemble de maintes questions formant pluseurs argumens [...]”.

<sup>67</sup> *Ibid.*, ff. 61r-61v; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, pp. 118-119. “[...] me pris aux hystoires ancienes des le commencement du monde/ les hystoires des hebreux/ des assiriens et des principes des seigneuries/ procedant de lune en lautre descendant aux rommains/ des francois/ des bretons et autres plusieurs

Este acercamiento a las distintas civilizaciones y conocimientos, en gran medida fue posible debido a que Christine de Pizan radicó en París y estuvo relacionada con la corte Valois, lo que le permitió acceder a los volúmenes de la Biblioteca Real. Este aspecto local y material debe tomarse en consideración para poder comprender de mejor manera la actividad escrituraria que llevó a cabo la poeta. Asimismo, el hecho de haber mencionado un que encontró un estilo natural para ella (*ioz trouve le stile a moy natural*) en cuanto al estudio y la escritura se refiere, refuerza la noción de la construcción narrativa de individualidad, tanto como parte de su proceso de individualización a través de las letras, como una marca exclusiva de individuación encontrada dentro de la extensa trama de tradiciones literarias.

Por su parte, Margery Kempe no tuvo acceso a una biblioteca como la perteneciente a los reyes Valois; no obstante, logró acceder a los saberes y las letras a través de su relación y diálogo con frailes y monjes instruidos en el arte de la escritura. En ese sentido, a pesar de no haber comprendido plenamente el latín y de no dedicarse a la escritura recurrentemente, logró apropiarse de conocimientos y del lenguaje teológico, mismo que le permitió relatar la historia de su vida y expresarla en su *The Book of Margery Kempe*. Sin embargo, en algunas ocasiones, debido a sus diversos viajes y peregrinaciones, se encontró frente a clérigos extranjeros que no hablaban su lengua, por lo que no podía comprenderlos. No obstante, la devota inglesa logró franquear la barrera de la lengua a través de su fe y misticismo. Al respecto, en el capítulo 41 se describe lo siguiente:

Algunas veces a la mencionada criatura, al presenciar los sermones que daban los holandeses y otros hombres, enseñando las leyes de Dios, la invadía la pena y el dolor en su corazón; lo que ocasionaba que se quejara, con la cara sombría, por la falta de entendimiento, deseando ser llenada con las migajas del entendimiento espiritual; entonces su muy estimado y querido Señor Soberano, Jesucristo, cuya melodiosa voz, la más dulce de todas las delicias, suave sonido en su alma, le dijo: “Yo te predicaré a ti, yo te enseñaré a ti, pues tu voluntad y tu deseo son aceptables para mi” [...].<sup>68</sup>

---

hystoriagrafes/ apres aux deducions des sciences selon ce que en lespace du temps que ie y estudiay jen pos comprendre puis me pris aux livres des pouetes/ et comme de plus en plus alast croiscent le bien de ma cognoissance Adonc fus ie aise quant ioz trouve le stile a moy natural [...] Ne souffist pas atant a mon sentement et engin Ains volt que par lengendrement destude et des choses veues nasquissent de moy nouvelles lectures [...]”.

<sup>68</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 48r. “Svm tyme whan þe forseyd creatur was at sermownys wher duchemen & oþ men p chyd techyng þe lawys of god · sodeyn sorwe & heuynes occupying hir hert · cawsyd hir to compleyn wt mornyng cher for lak of vndirstondyng / desyryng to be refreschyd wt sū crūme of gostly vndirstondyng / vn to hir most trustyd & entyrlyest belouyd souereyn lordcrist Ihū · Whos melydiows voys swettest of alle sauowrys · softly sowndyng in hir sowle / seyde / I xal p che þe & teche þe my selfe / for þi wyl & thy desyr is acceptabyl vn to me [...]”.

Son notorias ciertas emociones como el afligimiento y la tristeza, propias de la experiencia que vivió Margery Kempe, al sentirse en un territorio ajeno a ella y que escapaba a su comprensión y entendimiento. Además, esta cita muestra una espiritualidad mucho más íntima, personal, e individual profesada por la mística de Lynn. Dicha forma de experimentar la fe, auspiciada por la teología moral, como ya se ha visto, permitió que Margery salvara la brecha que ocasionó su desconocimiento de otras lenguas. De nuevo, se advierte que el espacio urbano y sus fronteras, no infranqueables, son importantes de considerar cuando se analiza la construcción narrativa de individualidad, pues la extrañeza de encontrarse frente a una lengua, una sociedad o una cultura ajena, permite que una persona se mire en el espejo del otro y busque encontrarse a sí misma.

Es preciso recordar que, si bien la burguesa de Lynn no se relacionó con cortesanos, nobles, príncipes y reyes –a diferencia de Guillaume de Machaut y Christine de Pizan–, si lo hizo con hombres pertenecientes tanto al clero como a las autoridades de distintos condados y poblaciones, como los arzobispos de Canterbury –Thomas Arundel– y de York –Henry Bowet–; y los alcaldes de Lynn –John Brunham, padre de Margery– y el de Leicester –John Arnesby–, quién se encargó de interrogarla en 1417 cuando fue acusada de lolardía. Dichas relaciones las estableció en gran medida debido a sus traslados y viajes, los cuales causaron que la devota inglesa llevara a cabo un intercambio de ideas y prácticas con dichos hombres de letras y algunas mujeres como Juliana de Norwich. Cabe señalar que tanto Margery Kempe como Christine de Pizan se rehusaron a permanecer dentro de un convento, no obstante, lograron mantenerse en contacto con el mundo de las letras y del conocimiento.

Así, la devota inglesa frecuentó a frailes, monjes, anacoretas, obispos, alcaldes y mayordomos, con el fin de mostrar sus sentimientos y pensamientos con respecto a Dios. Al respecto, Genelle Gertz señala que “su interpretación de la confesión convierte el discurso penitencial en un discurso autorizador de sus propias revelaciones”.<sup>69</sup> En ese sentido, la confesión auricular le permitió expresar y narrar su vida desde una trayectoria narrativa propia.<sup>70</sup> E infiero, que el hecho de que dicha actividad de intercambio verbal fuese llevada

---

<sup>69</sup> Genelle Gertz, *Heresy Trials and English Women Writers, 1400-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 52. “Her interpretation of confession converts penitential discourse into an authorizing discourse of her own revelations.”.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 76.

a cabo de manera constante, permitió que tal narrativa, en tanto que propia y sobre *su* vida, se convirtiera en una marca de individuación.

Al respecto, en el capítulo once de *The Book*, se narra que Margery y su esposo John Kempe, tras jurarse castidad, “[...] fueron a *Bridlingtonward* y a otras ciudades, y hablaron con los siervos de Dios, anacoretas, reclusos y muchos otros amantes de nuestro Señor; con muchos clérigos importantes, doctores de la divinidad y bachilleres, en diversos lugares. Y esta criatura [Margery] mostró a muchos sus sentimientos y sus contemplaciones, como fue comendada, para reconocer si había o no engaño en sus sentimientos”.<sup>71</sup> Si bien la última sentencia en cuanto a la autenticidad de la religiosidad de Margery Kempe la tenían los hombres de fe que ella visitó y ante quienes se confesó, la práctica social de dar a conocer sus nociones sobre la divinidad, sus experiencias religiosas y datos específicos sobre sí misma, contribuyeron a su proceso de individualización. En ese sentido, el poder de categorizar como válido o inválido el estilo de vida de Margery Kempe estuvo en las manos de aquellos clérigos y confesores que la escucharon; sin embargo, dicha validación o rechazo no impidió que las relaciones y prácticas que llevó a cabo Margery le permitieran individuarse e individualizarse, al menos de manera narrativa.

El hecho de cruzar fronteras territoriales y pasar por distintos espacios geográficos, jurídicos y lingüísticos, le hicieron verse en la necesidad de exponer una y otra vez su forma de experimentar su religiosidad, para justificar su actividad y particular forma de devoción. Lo hizo así en York, en Leicester, en Roma, en Jerusalén, etc. En este orden de ideas y como se mencionó anteriormente, los diversos viajes que realizó Margery Kempe, también coadyuvaron al proceso de construcción de individualidad narrativa, que como se ha visto, no puede entenderse si se atiende en solitario y de manera aislada la vida y obra de la devota inglesa. En este sentido, los viajes también fueron esenciales para el poeta de Reims, Guillaume de Machaut, pues sirvieron como fuente de inspiración para escribir sobre su amor por *Toute Belle*. Así lo expresó en su *Voir Dit*: “Y en mi viaje compuse los dos poemas /

---

<sup>71</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 13r. “þ went þei forth to brydlyngton ward · And also to many oþ cōtres & spokyn wyth goddys fuawntþ boþen Ankrys & reclusys & many oþ of owyr lordþ louerys · wt many worthy clerkys · doctorys of dyuynyte · & bachelers also · in many dyuers placþ · [ & þis creatur to dyuersn of hem schewyd hir felyngþ & hyr cōtemplacyons as sche was comawndyd for to don · to wetyn yf any disseyt were in hir felyngys”.



Incluidos en este libro”.<sup>72</sup> No obstante, los viajes no sólo fueron caudales de motivación para la escritura de las experiencias, ideas y sentimientos, sino también una actividad social que trasladaba y ponía en contacto a individuos, tanto de manera física como representativa, en tanto que la idea de la *persona* específica viajaba de boca en boca, a través de los y las viajeros. Con ello, la noción de fama se reforzó durante la Baja Edad Media. Dicho reconocimiento y notoriedad social era proporcionada, entonces, a través de la oralidad y la escritura, pero, sobre todo, del traslado y contacto proveído por los viajes.

Al respecto, se puede tomar la siguiente descripción hecha por Guillaume de Machaut en una de sus cartas en prosa a Peronelle d'Armentières, pues el canónigo mencionó lo siguiente: “[...] varios grandes señores conocen nuestra historia de amor y me han enviado un capellán que es muy amigo mío, a través de él ordenándome que les envíe algunas de tus composiciones y las que te he escrito en respuesta [...] y querían saber si es cierto que poseo un retrato tuyo. Y a su mensajero se lo mostré [...]”.<sup>73</sup> Podría decirse que la imagen de Peronelle difundida entre los nobles cercanos al poeta de Reims era aquella de la *Toute Belle* de la que tanto escribía Guillaume, la cual podría o no corresponder a la propia Peronelle en su individualidad; no obstante, el hecho de haber enviado no sólo sus escritos sino también los de ella, permitió que la idea de la *persona* de Peronelle que se difundió entre dichos señores fuese aquella proveída por ella misma y sus letras.

Por otro lado, el objeto del retrato de Peronelle d'Armentières debe concebirse como una marca de individuación, puesto que representaba la imagen específica y física de la amante del poeta de Reims, pues al verla los nobles señores “[...] se maravillaron mucho y me aseguraron [a Guillaume] que no tienes rival entre las mujeres”.<sup>74</sup> De esta forma, aunque se tratase de una herramienta poética propia del género literario de la obra de Guillaume de

---

<sup>72</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCXXXVIIIv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 80. “Si fis en alant ces. ij. choses / Qui en ce livre sont enclozes”.

<sup>73</sup> *Ibid.*, f. CCLXIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, pp. 192-193. “[...] grans, seigneurs scevent les amours de vous et de my, et ont envoie par devers moy un chapellain qui est moult mes amis / et mont mande que par li ie leur envoie de vos choses, et les responses que ie vous ay fait [...] Et ont volu savoir se il est verite que ie aie vostre ymage, Et ie lay moustree a leur message [...]”.

<sup>74</sup> *Ibid.*, f. CCLXVv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 205. “Si en ont moult grant merveille, et mont bien mande que vous estes la nonpareille des dames”.

Machaut, se trata también de una marca de individuación, puesto que se hace referencia a la persona individual y particular de Peronelle d'Armentières.

Es preciso notar que las marcas de individuación y los procesos de individualización de los que se ha hablado, tienen fuertes vínculos y se explican a través de las relaciones de los individuos –Guillaume de Machaut, Margery Kempe y Christine de Pizan– con sus espacios geográficos, culturales, y sociales; así como con los traslados y cruces de fronteras entre dichos ámbitos. De la misma manera que en el caso previamente explicado concerniente al poeta de Reims, Christine de Pizan también se vio afectada por el interés de la corte y la nobleza con la que se relacionaba. Este interés se propició tanto por su labor escrituraria como por su circunstancia de viuda. Ella misma lo describió de la siguiente manera en su *Advison*: “¿No se decía de mí en toda la ciudad que tenía amantes? [...] tales reputaciones generalmente surgen (y a menudo injustamente) de conjeturas y subterfugios que parecen verdaderos y del discernimiento de una gran cantidad de personas que se encuentran frecuentemente en compañía de los demás. Sin embargo, te juro por el alma que este hombre no me conocía [...]”.<sup>75</sup>

La escritora de París se refirió así a la difamación que sufrió dentro del espacio social de la corte de los Príncipes Valois. Tal “*renommees*” o fama que se hizo sobre ella y su supuesto amante pudo haber sido verdadera o no; sin embargo, esa no es la cuestión que interesa descifrar en la presente investigación, sino, por el contrario, hacer notar y explicar la manera en que tal conocimiento –falso o verdadero– sobre la *persona* particular de Christine de Pizan, que fue construido socialmente por “*les personnes ensemble*” de la alta y baja nobleza parisina, motivó a la poeta a refutar dichas acusaciones por medio de la narración descriptiva de *sus* actos, sentimientos y experiencias sociales. De nuevo, se hace evidente la necesidad de estudiar la construcción narrativa de individualidad por parte de los individuos en relación con el entorno que les rodeó, inspiró y afectó. Se trata de un *embodied*

---

<sup>75</sup> Christine de Pizan, *L'Advison...*, BNF MS 1176 f. 58 r; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 114. “[...] ne fut il pas dit de moy par toute la ville que ie amoye par amours. [...] Car comme telz renommes communement vient et souvent a tort par grant accointance et frequentacion les personnes ensemble et par coniectures et couleurs voir semblables Mais ie te iure mame que ycellui ne me cognoissoit [...]”.

*self*, en términos de Lynn Hunt, que nutre sus procesos de individualización y sus marcas de individuación debido a la constante interacción con los espacios que atraviesa.<sup>76</sup>

A partir de lo anterior, surge la siguiente pregunta: ¿En qué medida el “yo” narrativamente construido por parte de Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, constituyó un “yo-narrador” y un “yo-narrado”? En el tercer y último apartado del presente capítulo se buscará resolver dichos cuestionamientos.

### **III. 3 La construcción narrativa del “yo-aquí” bajomedieval: escisión entre un “yo-narrador” y un “yo-narrado”**

Se ha mencionado al inicio del presente capítulo que la espiritualidad específica correspondiente a la teología moral bajomedieval infundió un clima idóneo para el desarrollo de una cultura confesional que afectó las formas de socialización entre creyentes y eclesiásticos, así como entre los mismos devotos. Igualmente, modificó las diversas formas de escritura sobre uno mismo. Así, al escribir sobre la propia vida y la trayectoria del “yo”, el escritor, la poeta y la mística no sólo realizaron una narrativa descriptiva y/o comunicativa, sino también una constructiva que les permitió, en primera instancia, desdoblarse y diferenciar un “yo-narrado” de un “yo-narrador”, y en un segundo momento, configurar una noción de su individualidad.

Cabe recordar que dicho fenómeno confesional y escriturario no comenzó súbitamente en la Baja Edad Media. Ya se ha mencionado, por ejemplo, la relevancia de las obras de San Agustín al respecto. En este orden de ideas, el académico Jeremy Tambling, indica que el mencionado Padre de la Iglesia escribió lo siguiente: “¿Cómo saben si estoy diciendo la verdad, ya que nadie conoce los pensamientos de un hombre, salvo el propio espíritu del hombre que está dentro de él? (10.3). La práctica confesional, como una forma de llegar al interior de la mente del confesante al crearla, ha mejorado mucho desde la época

---

<sup>76</sup> Lynn Hunt, *Writing history...*, p. 115. “Los *embodied selves*, no los cerebros, toman decisiones; ven, escuchan, huelen y saborean; y son irreflexivos o reflexivos. La identidad, la agencia y la individualidad son procesos que surgen y cambian continuamente en el curso de las interacciones entre el cerebro, el cuerpo y el mundo”. / “Embodied selves, not brains, make decisions; see, hear, smell, and taste; and are thoughtless or thoughtful. Identity, agency, and selfhood are processes that emerge and continually change in the course of interactions between the brain, the body, and the world”.

de Agustín [...]”.<sup>77</sup> En ese sentido, el acto de confesión permite que esa verdad interior pueda ser transmitida al exterior.

En los escritos que se analizan en la presente investigación, dicha práctica escrita es representativa. Por ejemplo, en la obra de Guillaume de Machaut, el poeta y canónigo de Reims expresó lo siguiente: “Y luego pensé profundamente / A cómo podría componer / Algún tipo de trabajo nuevo / Eso mantendría mi espíritu alto. / Pero, en verdad, no tenía / El tema, material o inspiración / Con la que podría empezar una, / O que podría ayudarme a completarla / Desde que Amor, se convirtió en mi estricto maestro, / Entonces no he tenido dominio sobre mí [...]”.<sup>78</sup> En primera instancia puede leerse que la labor de redactar una obra, para Guillame, no podía llevarse a cabo sin la injerencia de una inspiración mayor a lo terrenal, sublime o divina, en este caso la alegoría de tal fuerza trascendente es Amor. No obstante, es el escritor, el hombre, Guillaume, quien ostentó la pluma. En ese sentido, también es reconocible que en este párrafo la voz que narra es la del “yo-narrador”, no la del “yo-narrado” o “yo-personaje”. Por ello, considero que el acto de escribir debe reconocerse tanto como un medio comunicativo como creativo y estructurante.

En ese sentido, conviene mencionar las palabras que el mismo poeta de Reims le escribió a su amada Peronelle en una carta en prosa: “Mi más querida y soberana dama, no soy el tipo de hombre que es lo suficientemente sabio como para agradecerte apropiadamente por tus mensajes dulces, corteses y amorosos. No obstante, te juro por mi fe que estos mensajes me han hecho tanto bien que no me despierto, a cualquier hora, sin pensar en ellos; y que solo tengo ojos, corazón y pensamientos para ti”.<sup>79</sup> Así, la escritura es algo más que

---

<sup>77</sup> Jeremy Tambling, *Confessions...*, p. 12. “how do they know whether I am telling the truth, since no-one knows a man’s thoughts, save the man’s own spirit that is within him? (10.3)”. Confessional practice, as a way of getting at the interior of the mind of the confessant by creating it, has greatly improved since Augustine’s time [...]”.

<sup>78</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCXXIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 3. “Si que parfondement pensoie / Par quel maniere ie feroie / Aucune chose de nouvel / Pour tenir mon cuer en revel / Mais ie navoie vraiment / Scens matiere, ne sentement / De quoy commencer le sceusse / Ne dont parfiner le peusse / Quamours qui or fort me maistrie / Seur moy navoit nulle maistrie [...]”.

<sup>79</sup> *Ibid.*, BNF MS 1584 f. CCXXIXv; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 43. “Ma treschiere et souverainne dame, le ne suis mie tels ne si sages que ie vous sceusse mercier ainsi comme il apartient, de vos douces, courtoises et amiables escriptures, Et toutevoies ie vous iur en ma leaute quelles me font tant de bien, que ie ne me resveille a nulle heure quil ne men souveingne, Et que ie naie lueil, et le cuer, et la pensee a vous”.

una herramienta de comunicación y expresión de los sentimientos, pues también los fomenta y cambia.

Por otro lado, el autor francés no sólo reflexionó en torno a los escritos de Peronelle d'Armentières, sino también sobre los de su propia autoría. Así describió su estilo y forma de escribir: “Voy a copiarte una de las obras que escribí en el pasado llamada *Morfeo*, y te la llevaré o enviaré [...] Estoy agradecido de que no encuentres la longitud de mis composiciones molestas, porque realmente cuando empiezo casi no puedo parar, tanto placer encuentro en pensar, hablar y escribir [...] te pido que no compartas copias de las obras que envío porque tengo la intención de escribir música para ellas, sobre todo para las que más te agradan”.<sup>80</sup> En este caso, el “yo-escritor”, es decir Guillaume de Machaut, parece haber sido consciente de su propia escritura, su estilo específico y sus emociones con respecto a sus preferencias literarias.<sup>81</sup>

Dicho de manera sucinta, para el poeta y canónigo de Reims, la escritura le permitió construir su individualidad al promover la reflexión sobre sí mismo y al admitir la separación narrativa de un “yo-narrante” que piensa y escribe sobre un “yo-narrado”. Ello, en gran parte, debido también a la cultura confesional propia de la espiritualidad bajomedieval. En este sentido, la cuestión de la veracidad también es relevante, especialmente si se recuerda la cita de San Agustín a la que referí al inicio de este apartado, pues el fin último del acto de confesión oral o escrito, implícito en la narración de la propia vida y trayectoria del “yo”, es transmitir al exterior la “verdad” interior del poeta. Cabe señalar que, dentro de tal ambiente espiritual, la “verdad” de cada individuo se refiere a sus emociones, pensamientos y acciones personales realizadas. Así, la “verdad” de la vida de Guillaume de Machaut y de sí mismo

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, ff. CCXXIXv-CCXXXr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, pp. 44-45. “Je vous fais escrire lun de mes livres que iai fait darreinement que on apelle *morpheus*, et le vous porteray ou envoieray [...] Je vous merci de ce que la longueur de mes escriptures ne vous anuie point, Car certainement quant ie commence ie ni say faire fin, pour la tresgrant plaisece que ie pren en penser, en parler, et en escrire [...] ie vous pri que vous ne bailliez nulls copies de ce que ie vous envoie pour ce que ie y pense a faire les chans, especiaument seur celles qui mieus vous plairont”.

<sup>81</sup> Para Michel Zink, fue durante el siglo XIII que la literatura francesa cobró conciencia de sí misma. *Vid.* Michel Zink, *La subjetivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 17.

no sólo se expresó al interior de su obra, sino el propio nombre de la misma: *Le Livre du Voir Dit*, cuestión que describió Guillaume de la siguiente manera:

Ahora es el momento de las difíciles, bellas y sutiles ficciones con las que pretendo perfeccionarlo [su *Voir Dit*], y debido a esto, tú y otros lo mirarán de buen grado y alcanzará una reputación digna para todos los días venideros. Sepan que lo que queda por hacer es poner las cartas que me enviaste y las que te envié desde que te fuiste [...] tu libro se llamará *El Libro del Verdadero Poema*, porque no quiero ni debo mentir ahí [...] sabes bien que sólo puedo componer desde mis emociones [...].<sup>82</sup>

Así, el acto de escribir se muestra como uno que se realiza desde los sentimientos y sin mentir, salvo, para hacer más atractiva la lectura de la obra. Con este párrafo, entonces, se evidencia la relación entre la cultura confesional y el acto de escribir durante la Baja Edad Media. Correspondencia que de manera dialéctica produjo una construcción narrativa de individualidad. Por su parte, la escritora de la corte Valois, Christine de Pizan, también dejó entre sus líneas la noción de una escritura que fuese más allá del acto meramente comunicativo. Así lo expresó en su *Advisión*:

Para mostrar a los demás cómo he lidiado con estas adversidades y desgracias, y las razones de las mismas [...] ya que es una carga dolorosa guardar todo esto dentro de una misma sin resistir [...] Esto me llevó a rimar lamentos llorosos deplorando la muerte de mi amado y cómo los buenos tiempos se habían ido –como aparece en el comienzo de mis primeros poemas, *Cien baladas*– y componer poemas amorosos y alegres con los sentimientos de los demás para pasar el tiempo y atraer algo de alegría a mi triste corazón –como digo en uno de mis *virelais*.<sup>83</sup>

Dicha enunciación habla de la forma de escribir y lo que eso significó para la propia Christine, a saber: un intento de superación de las tragedias que le sucedieron tras las muertes consecutivas de su padre y de su esposo. Además se puede notar que la voz que narró dicho párrafo fue la de la “yo-escritora”, que se escindió de su “yo-narrado” para poder contemplar

---

<sup>82</sup>*Ibid.*, ff. CCLXXIXv-CCLXXXr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, pp. 263-264. “Car ores vient le fort et les beles et subtives fictions dont ie le pense a parfaire, par quoy vous et li autre le vees volentiers, et quil en soit bon memoire a tous iours mais, et sachiez que il ni faut mais a mettre que les lettres que vous mavez envoies et ie a vous puis que vous partisites [...] Et aussi vostres livres avera non, *le livre dou voir dit*, Si ni weil ne doy point mentir [...] Et aussi vous savez bien que ie ne say faire que de sentiment [...]”.

<sup>83</sup> Christine de Pizan, *L'Advisión...*, BNF MS 1176 f. 59v ; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 116. “[...] Voir est que ou temps de mes perplexitez dessus dittes pour ce que descouvrir a autrui si quay touche ses adversitez et affaires/ la cause pour quoy [...] comme ce soit moult grief faïssel de douleur/ tenir enclose sanz regehir ne mavoit encore tant grevee [...] ycelles me faisoient rimer complaints plourables regraittant mon ami mort et le bon temps passe/ sicomme il appert au commencement de mes premiers dittiez ou principe de mes *cent balades*. Et meismement pour passer temps Et pour aucune gayete attraire a mon cuer dolooureux faire ditz amoureux et gais dautrui sentement comme je dis en un mien *virelay*”.

y reflexionar sobre su propia vida y la trayectoria de su-s “yo-es”. Puede decirse, entonces, que escribir le permitió a Christine de Pizan estructurar su “yo-aquí”, con referentes más claros del tiempo, de su pasado, presente y futuro. Así lo señaló la poeta que radicó en París:

[...] Entonces yo, reflexionando sobre las aventuras del pasado a mis espaldas y el fin de todas las cosas por delante, considerando el mundo tan lleno de peligrosas ilusiones, consciente de que para todo hay un solo bien (es decir, el camino de verdad), volví al camino al que me habían inclinado mi propia naturaleza y los astros, es decir, el amor al estudio. Cerré mis puertas, o mis sentidos, que ya no se desviaron hacia lo externo, y te arrebaté [a Filosofía] esos hermosos libros y tomos, diciendo que recuperaría una cosa de mis pérdidas pasadas [...].<sup>84</sup>

En este párrafo no sólo se relató la manera específica en que Christine de Pizan retomó el camino de las letras tras enviudar, sino la manera en que la visión de su pasado, presente y futuro, antes caótica, al ponerla por escrito resultó más asequible, más llevadera, y con un sentido. Asimismo, habló de su *propre nature*, que era una encaminada al estudio ya las letras. La “verdad” de su interior, retomando el fundamento del acto confesional enunciado por San Agustín y esbozado por Guillaume de Machaut, fue aquella naturaleza o esencia que la propia Christine de Pizan se esforzó por construir narrativamente y pictóricamente, en tanto que una dama de letras. Infiero que recuperar-se cómo escritora o poeta, significó recuperar-se a sí misma. Pero ello lo tuvo que realizar a través del propio acto de escribir.

El caso no fue distinto para la devota inglesa Margery Kempe, quien con ayuda de sus dos escribas elaboró el libro de su propia vida, *The Book of Margery Kempe*. Tal obra no sólo fue la descripción de sus acciones piadosas y experiencias místicas, sino la develación de su “verdad” interior, aquello que fue parte de la construcción narrativa de individualidad. Por lo general, Margery fue identificada por la mayoría de sus contemporáneos como una farsante, pero el sentido que ella otorgó a su “yo” fue el de la elegida por Dios. Ambas construcciones identitarias fueron socialmente elaboradas y ambas permearon en su proceso de individualización.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, f. 61r; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 118. “[...] Ainsi considerant le monde tout plein de laz perilleux/ et que il nest fors pour toute fin un seul bien qui est la voye de verite me tray au chemin ou propre nature et constellacion mencline. Cest assavoir amour destude. Adonc cloy mes portes Cest assavoir mes sens que plus ne fussent tant vagues aux choses foraines et vous happay ces beaulx livres et volumes/ et dis que aucune chose recouvreroye de mes pertes passes [...]”.

Al respecto, en el capítulo 55 de *The Book* se mencionó que antes de regresar a Lynn, ciudad de origen de Margery Kempe, ella mandó una carta a su esposo, a su confesor Master Robert y al doctor en divinidad Master Aleyne, para contarles sus tribulaciones más recientes, debido a las acusaciones en su contra, las cuales la señalaban como una “falsa lolarda”. Asimismo, les dijo que no regresaría a Lynn hasta no haber hablado con el arzobispo de Canterbury, pues necesitaba obtener de éste su protección y salvoconducto de puño y letra: “‘Porque cuando yo estuve frente al arzobispo de York’, ella dijo, ‘él no mostró crédito a mi palabra debido a que yo no tenía carta y sello de mi señor de Canterbury. Y entonces yo le prometí que no entraría a Lynn’s Bishop hasta que no tuviera la carta y sello de mi señor de Canterbury’”.<sup>85</sup> El párrafo es interesante puesto que se puede observar y leer la distinción entre el “yo-narrador” y el “yo-narrado” de Margery Kempe, en conjunto con las voces de los escribas. Dentro del diálogo, en el que la devota y mística inglesa toma la palabra, se aprecia el “I” literal, ese “yo” escrito que en este caso refiere al “yo-personaje”, pero ese “I” salió de la voz del “yo-narrador” de Margery Kempe, quien reflexionó en torno a su propia vida. La voz del escriba se hizo presente con la expresión “*sche seyde*”, lo que permite hablar de una polifonía de voces al interior de la obra; lo cual no imposibilita la construcción narrativa de individualidad porque, como se ha explicado anteriormente, dicho proceso escriturario de individualización se realizó de manera dialógica, en relación y/o confrontación con otras voces y personas. Por otro lado, también es notoria a lo largo de toda la obra, la constante necesidad de la mística inglesa de obtener la aprobación y/o el soporte de una voluntad mayor a la suya, lo cual tampoco imposibilitó la expresión e incluso la acción de su propia voluntad, como se explicó en el segundo capítulo de esta investigación. En el caso del párrafo anterior, el sello y la carta de puño y letra (es decir firmada) de parte del arzobispo de Canterbury, en tanto que marcas de individuación, representaban la autoridad del jefe eclesiástico.

Otra autoridad y voluntad que acompañó los deseos y actos de Margery Kempe fue la de la Divinidad, Dios Padre y Dios Hijo específicamente. Sin embargo, como se explicó en el segundo capítulo, esto propició una individualización a partir del diálogo interno e

---

<sup>85</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 66r. “for whan I was befor þe erche · of 3orke / sche seyde / he wolde 3eue no credens to my wordþ / in as meche as I had not my lordþ letr & seel of Cawntrebery / And so I behested hym þt I schulde not comyn in lynne bischop / tyl I had my lordþ letryr & þe seel of Cawntrebery”.



intenso que dio sentido tanto a la vida de Margery, como al libro que la narra. En uno de esos constates diálogos, Dios le dijo a la mística lo siguiente:

[...] todas tus gracias son mis gracias y yo mismo las trabajo en ti para que tu tengas la mayor recompense en el cielo. Y yo te digo ciertamente, hija, que todo buen pensamiento y todo buen deseo que tienes en tu alma es la palabra de Dios [...] Y por eso, hija, yo soy un Dios escondido en tu alma. Y algunas veces te retiro tus lágrimas y tu devoción para que puedas pensar en ti misma, que tú no tienes bondad por ti misma, sino que toda la bondad viene de mí [...] pero en todas las otras cosas, puedes ser una hipócrita si así lo deseas, es decir, en entendimiento, en tus rezos, en grandes ayunos, en hacer gran penitencia pública para que otros hombres puedan verlo, o grandes limosnas dadas con tus manos, o buenas palabras habladas por tu boca. En todo esto, hija, puedes ser una hipócrita si así lo deseas; y también puedes hacerlo bien y de manera sagrada si así lo deseas tu misma.<sup>86</sup>

Todo pensamiento y toda acción proviene de la inspiración divina. Del mismo modo, el llanto estruendoso, rasgo distintivo de la devoción y piedad de Margery, es proveída y retraída por la voluntad de Dios. Sin embargo, se dice, la mística de Lynn tuvo el poder de la elección en sus manos, pues pudo haber elegido ser una “ypocrte” o actuar “wel & holily”. De tal manera que *The Book of Margery Kempe* no es la historia de las obras divinas sino el libro de la vida y las acciones de quien lleva el nombre, de la devota y burguesa de Lynn, Margery Kempe.

De manera similar, se puede leer una individualización a partir del diálogo en *L'Advision* de Christine de Pizan, especialmente en la tercera parte de la obra, justamente cuando la poeta describió su conversación con Dama Filosofía. Tras la narración de las adversidades vividas por Christine, la alegoría del conocimiento le respondió lo siguiente: “[...] tu pareces querer atribuirle todo a Fortuna, como si ella no tuviera nada que hacer más que ocuparse de tus molestias. ¿Sabes qué te lleva a tales fantasías? Es el cariño excesivo y la buena opinión que tienes de ti misma y de tus placeres agradables; te hace atribuir todo lo que pudo haber ocurrido en contra de tus deseos a tu designio imaginado”.<sup>87</sup> En el mensaje

---

<sup>86</sup> *Ibid.* ff. 99r-99v. “[...]alle þes gacys ar my gacþ & I werke hem in þe my self for þu xuldist han þe mor mede in heuyn · And I telle þe trewly dowtr / euay good thowt & euay good desyr þt þu hast in þi sowle is þe speche of god [...] And þa for dowtr I am as an hyd god in þi sowle And I wythdrawe sū tyme þi teerys & þi deuocyon / þt þu xuldist thynkyn in thy self þt þu hast no goodnes of þi self / but al goodnes comyth of me [...] for in alle oþs thyngþ þu maist ben an ypocрте yf þu wilt / þt is to sey / in vndirstandyng / in many bedþ byddyng / in gret fastyng / in gret penawnce doying / wt owtyn forth / þt men may se it · / er in gret almes dedþ doying / wt þin handþ / er in good wordþ spekyng wt þi mowth / In alle þes dowtr þumaist ben an ypocрте yf þu wilt And þu maist also don hem wel & holily yf þu wilt þi selfe”.

<sup>87</sup> Christine de Pizan, *L'Advision...*, BNF MS 1176 f. 66v; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 125. “[...] il semble que vuelles appliquier a aventure quant tu dis que fortune ten despouilla/ Tout ainsi comme se autre

que se oculta en las palabras de Filosofía se encuentra la negación del propósito de Fortuna, fuerza trascendental a la que Christine de Pizan había culpado de sus desdichas. La invitación que nace de dicho diálogo es a repensar, a reflexionar, sobre la trayectoria de Christine y sobre sus pensamientos en torno a sí misma. Entonces, de manera similar al dialogo narrativo en la obra de Margery, en “la visión de Christine” esta herramienta discursiva además propició el proceso de individualización. Cabe señalar que también esta obra contiene en su título el nombre de la poeta, una marca de individuación.

En el *Voir Dit* de Guillaume de Machaut, el nombre del poeta no aparece en el título. Empero, dicho nombre, así como el de su amada, surgen dentro de la obra de distintas maneras. Sin embargo, antes de abordar dicha cuestión, cabe señalar que existen otras marcas de individuación. Por ejemplo, las cartas firmadas y escritas de puño y letra, caso similar con *The Book*, cuando se mencionó la necesidad de Margery de contar con la carta y el sello del arzobispo de Canterbury. En el caso de *Voir Dit*, así lo describió el poeta de Reims cuando se refirió a una carta de su amada Peronelle d'Armentières: “Esta balada se adjuntó / En su carta, y supongo / Fue escrito por su propia mano, / Dado que ella sabe escribir”.<sup>88</sup> La capacidad de escribir se vuelve entonces una marca de individuación de Peronelle. Lo mismo que la marca de individuación del “renombre” o el reconocimiento de las características personales ejemplares o sobresalientes de una persona, en este caso la habilidad retórica y la virtuosidad de Peronelle. Así lo indicó su amado en un verso: “Oh Dios, cuando pueda escuchar su noble renombre / Mencionado, y su dulce nombre / Pronunciado por cualquier motivo, / No hay un clérigo que pueda resumir / Describir, concebir o estimar / La alegría que se ensombrece en mí”.<sup>89</sup>

Como previamente se indicó, además de la firma, de la escritura de puño y letra, del sello y del renombre, el propio nombre es una marca de individuación. A lo largo de la

---

chose ne eust a faire fors soy occuper pour tes nuisances Et sces tu la cause qui te meut a tieulx ymaginacions/ cest la trop grant faveur et tendreur que as a toy meismes et a laise de tes plaisirs qui te fait tout ce qui avient contre ce que voudroies attribuer au propos de ce que tu ymaginez [...]”.

<sup>88</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCLXVIIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 211. “Ceste balade encor enclose / Fu en sa lettre, et si suppose / Que de sa main escript lavoit / Einsi comme escrire savoit”.

<sup>89</sup> *Ibid.*, BNF MS 1584 f. CCXXXIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 49. “He dieux quant son noble renon / Puis oir, et son tresdous non /Daucune aventure nommer / Il nest clers qui sceust sommer / Dire, penser ne mettre a nombre / La ioie qui en moy saombre”.

narración de *Voir Dit* no se menciona nunca de manera explícita el nombre de Peronelle, pues se le denomina *Toute Belle*; de igual manera, el nombre de Guillaume de Machaut no fue mencionado de manera directa. No obstante, ambos nombres aparecen codificados a lo largo de la obra.<sup>90</sup> Así lo indicó el propio Guillaume de Machaut:

Ahora está bien que te lo diga / El nombre de mi linda dama / Y el que tengo yo, quien compuso esta obra / Que se llama El verdadero poema / Y si deseas escuchar y comprender / Debes mirar al noveno verso / Desde el final de este libro, / Y luego las ocho letras / Justo al comienzo del octavo verso / Verás nuestros nombres claramente en ese pasaje / Ve cómo los he codificado / Me agrada que todo hombre aprenda / Como sin arrepentimientos ni mentiras / Amo a mi dama tan fervientemente / Que por mi alma no tengo ganas / De cambiarla por otra mujer [...].<sup>91</sup>

En el caso de *The Book*, además de llevar en el título el nombre de Margery Kempe, esta marca de individuación adquiere importante significado en el episodio relatado en el capítulo 85, cuando la devota inglesa tuvo una visión en la que un ángel infantil se le acercó y mostró el *Libro de la Vida*, texto en el cual se tiene la creencia que Dios anota los nombres de aquellos destinados a la Salvación y que podrían entrar al Paraíso. El ángel enseñó a Margery que su nombre estaba escrito justo debajo de la trinidad.<sup>92</sup>

En *L'Advisión Christine* no sólo se habla de la importancia del nombre sino también de la conciencia de uno mismo. Así lo planteó Christine de Pizan a través de la voz de Dama Filosofía: “Porque a menudo vemos personas que son elogiadas debido a la falsa opinión de la gente, pero que no poseen el bien que se dice que está dentro de ellos. Esto no puede más que traerles gran vergüenza cuando sienten que carecen de aquello por lo que son elogiados. Y si el hombre honorable debe ser alabado por su virtud, ¿qué le importa si no busca la buena opinión de la gente, sino el bien de su propia conciencia?”<sup>93</sup> Una conciencia no sobre las

---

<sup>90</sup> Daniel Leech-Wilkinson, “Introduction”, en *Guillaume de Machaut...*, pp. xxxviii-xl.

<sup>91</sup> Guillaume de Machaut, *Voir Dit...*, BNF MS 1584 f. CCCVIr; y Daniel Leech-Wilkinson, *Le Livre du Voir...*, p. 375. “[...] Or est raison que ie vous die / Le nom de ma dame iolie / Et le mien qui ay fait ce dit / Que len appelle le voir dit / Et sau savoir volez entendre / En la fin de ce livre prendre / Vous couvenra le ver .ix. / Et puis .viij. lettres de luitisme / Qui sont droit au commencement / La verres nos noms clerement / Vesci comment ie les enseigne / Il me plaist bien que chascuns teingne / Que iaim si fort sans repentir / Ma chiere dame, et sans mentir / Que ie ne desire par mame / Pour li changier nulle autre fame [...]”.

<sup>92</sup> Margery Kempe, *The Book...*, BL MS 61823 f. 100r.

<sup>93</sup> Christine de Pizan, *L'Advisión...*, BNF MS 1176 f. 77r; y Glenda K. McLeod, *Christine's...*, p. 138. “[...] Car on voit souvent louer par fausse opinion de pueple ceulz qui nont mie en eulx le bien que on y dit/ Et ce ne puet estre sanz leur grant honte quant ilz sentent que ce leur fault dont ilz sont louez/ Et sil est ainsi que pseudome doie estre louez pour sa vertu qui lui chault quant il ne quiert pas la faveur du peuple/ mais la bonte de sa conscience”.

opiniones ajenas, de otras personas, sino sobre sí misma, sobre las propias acciones y pensamientos. Por ello, la conciencia también es una marca de individuación.

Si bien el sello, el nombre, y la firma pueden ser tanto marcas de individuación como marcas de identificación, la conciencia sobre uno mismo y la escritura sobre la propia vida, así como la observación y construcción narrativa de un “yo-narrado” y un “yo-narrador”, son propias de un proceso de individualización. Cabe señalar, que dicho proceso no puede entenderse si no se presta atención tanto a aquellos elementos que afectaron a los individuos aquí analizados, como fue el caso de la espiritualidad bajomedieval y de las condiciones del medio urbano en que habitaron. Por ello, una vez más se hace evidente la necesidad de hablar de un *embodied self*, en términos de Lynn Hunt. Asimismo, cabe la posibilidad de hablar de un *self* construido de manera dialéctica a través de la síntesis entre un “yo-observador” y un “yo-observado”, sin olvidar que dicho proceso de observación y construcción fue llevado a cabo por Guillaume de Machuat, Christine de Piza y Margery Kempe, a través de sus palabras convertidas en letras.

### **Conclusiones al capítulo 3**

A lo largo de este capítulo se ha abordado la construcción narrativa de individualidad bajomedieval a través del análisis de las fundamentales propuestas teórico-metodológicas de los académicos y especialistas Michael Bamberg, James Amelang y Lynn Hunt, que justamente proponen una aproximación al *self*, al “yo”, a partir de las constantes interacciones y confrontaciones entre la persona individual (sus pensamientos y experiencias personales), las circunstancias materiales y sociales que les rodearon, y el acto de escribir (una escritura no sólo comunicativa sino también creativa y estructurante).

En cuanto al aspecto mental-espiritual, se destacó y explicó la conformación histórica de la teología moral y su injerencia en el acto confesional. Principalmente se trató de una progresiva toma de conciencia de las acciones realizadas, por parte de los y las creyentes. Por ello, la espiritualidad no debe verse como pasiva sino como activa, pues se propició que los individuos cristianos reflexionaran de manera retro e introspectiva sobre su trayectoria vital, sus experiencias, decisiones y pensamientos. En ese sentido, la auto-examinación resultó crucial, lo que a su vez promovió un proceso de individualización. Se puede, entonces,

hablar tres tipos de confesiones para este momento y periodo histórico, a saber: a) una confesión externa, oral y acompañada; b) una confesión interna, pensada y hecha en solitario; y c) una confesión transitoria, escrita y relacional. Estos tres tipos de confesión fueron fundamentales para la construcción narrativa de individualidad por parte del canónigo de Reims, la poeta de París y la mística de Bishop's Lynn. Al respecto, Linda Georgianna menciona que en la Baja Edad Media “[...] ya no estamos en el desierto, donde el santo se mantiene firme mientras las fieras lo asaltan desde afuera. En este paisaje espiritual, la bestia salvaje vive en el propio corazón [...] que inicia una acción disruptiva desde dentro”.<sup>94</sup> Esa bestia salvaje es la “verdad” interior de cada individuo que sólo mediante la confesión se puede transmitir y buscar la redención por parte de algún sacerdote, y, sobre todo, de la Divinidad.<sup>95</sup>

En cuanto al aspecto del entorno material y social, se explicó la importancia de las condiciones urbanas (el comercio de ideas y productos, los debates teológicos y filosóficos de las *universitas*, y el impacto de los centros políticos de poder como las cortes, las alcaldías, los gremios, etc.) para la construcción narrativa de individualidad. El académico Michel Zink afirma que “[...] al descubrir la ciudad, a principios del siglo XIII, la literatura descubre un espacio con varios centros, con varios sentidos, con varias jerarquías. Cada categoría, cada profesión tiene su calle, su barrio, su centro. El poder se reparte entre la comuna y el señor, entre el rey y el obispo, entre el obispo y el abad o el canciller de la universidad en un embrollo de artimañas [...] La ciudad está llena de [...] colores y abundancia”.<sup>96</sup> Asimismo, los viajes y traslados propiciaron la convivencia con lo contrario, con lo ajeno (otras prácticas, costumbres, lenguas, espacios), lo que a su vez permitió la reflexión sobre lo propio y lo contrario, hecho que es parte del proceso de individualización. Considero que

---

<sup>94</sup> Linda Georgianna, *The Solitary Self...*, pp. 60-61. “[...] we are no longer in the desert, where the saint stands firm as wild beasts assault him from without. In this spiritual landscape, the wild beast lives in the anchoress's own heart, and disruptive action is initiated from within, by the anchoress herself”.

<sup>95</sup> Sobre esto, Michel Foucault indicó que dentro de la espiritualidad cristiana la existencia estaba plagada de un diálogo, interno y externo, que funcionaba como “un método para descubrir la verdad del alma” y que “la purificación del alma era imposible sin un conocimiento de sí mismo”. *Vid.* Michel Foucault, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Paídos, Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, p. 68; p. 81.

<sup>96</sup> Michel Zink, *La subjetivité littéraire...*, p. 21 “[...] en découvrant la ville, au tournant du XIIIe siècle, la littérature découvre un espace a plusieurs centres, a plusieurs sens, a plusieurs hiérarchies. Chaque catégorie, chaque profession a sa rue, son quartier, son centre. Le pouvoir est dispersé entre la commune et le seigneur, entre le roi et l'évêque, entre l'évêque et l'abbé ou le chancelier de l'université en un embrouillamini chicanier [...] La ville est [...] grouillante et bigarrée”.

probablemente la vida en sociedad permitió, gracias al ejercicio epistémico de construir la identidad personal por medio de la otredad, que los individuos construyeran una conciencia de individualidad. Por ejemplo, Jean Claude Schmitt menciona que las constantes disputas entre monjes urbanos conllevaron certámenes en los que figuras individuales destacaron por su expresión y exposición individual.<sup>97</sup>

Cabe señalar que tales fenómenos fueron principalmente llevados a cabo mediante la escritura, en la cuál, a la vez, se realizó un acto de observación a la trayectoria narrativa del “yo”, que permitió la escisión entre un “yo-narrador” y un “yo-narrado” que de manera dialéctica dieron paso a la constitución de “uno mismo”.<sup>98</sup> Al respecto, el académico Laurence de Looze llama a este tipo de escritura sobre uno mismo pertenecientes a la Baja Edad Media: “pseudo autobiografías”. El especialista en literatura comparada indica lo siguiente sobre el texto de Guillaume de Machaut:

La confluencia de la vida como libro, el poeta como escritor (o creador) del libro y la elección del poeta como protagonista, permitieron al poeta otorgarse a sí mismo una especie de vida secular después de la muerte, que pudiese controlar; es decir, los términos en los que sería recordado. La obra literaria llegó a representar la vida del poeta como un proceso de creación de obras literarias sobre esa vida. Los diversos aspectos del libro se relacionan con y en el poeta.<sup>99</sup>

Así, el término “pseudo” tiene más que ver con la idea de la “veracidad” del relato, en este caso de la vida y de la *persona* de Guillaume de Machaut; lo que puede aplicar a los otros textos que relatan la vida y las reflexiones sobre esta, de Christine de Pizan y Margery

---

<sup>97</sup> Jean Claude Schmitt, *The Conversion of Herman the Jew. Autobiography, History, and Fiction in the Twelfth Century*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2010, p. 58. “La explosión del *ordo monasticus*, el nacimiento de nuevas órdenes de monjes y canónigos, su frecuente rivalidad en la supuesta escala de perfección y la intensificación concomitante del debate teológico en las escuelas monásticas (y luego urbanas) fomentan la expresión de personalidades individuales que no son reacias a exponer a sus lectores u oyentes las adversidades que han tenido que afrontar y las secretas ansiedades que les atormentan”.

<sup>98</sup> Aquí, el concepto de observación se refiere a que “el observador está dentro del mundo que intenta observar o describir. Entonces tenemos a) que el observador observa operaciones y b) que él mismo es una operación, de otra manera no podría observar: él mismo se construye en el momento en que construye los enlaces de la operación”. Vid. Niklas Luhmann, “Lección seis, el observador”, en *Introducción a la teoría de sistemas*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 117.

<sup>99</sup> Laurence de Looze, *Pseudo-Autobiography in the Fourteenth Century: Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissart, and Geoffrey Chaucer*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, p. 9. “The confluence of the life as a book, the poet as the writer (or creator) of the book, and the casting of the poet as protagonist enabled the poet to grant himself a kind of secular afterlife — to control, that is, the terms in which he would be remembered. The literary work came to depict the poet’s life as a process of creating literary works about that life. The various aspects of the book all fold back in and on the poet”.

Kempe. No obstante, la variable de la “veracidad” no afecta el proceso de construcción narrativa de individualidad que llevaron a cabo tanto el poeta y canónigo de Reims, como la poeta de la corte Valois y la burguesa de Bishop’s Lynn. Considero que las “mentiras” construidas acerca de sí mismos son también parte de esa individualidad narrativa, social e históricamente construida (de forma escrita, sincrónica y diacrónica). En este orden de ideas, es plausible aseverar que la individualidad no es una cuestión que se encuentre o se deleve, sino que es parte de un proceso constructivo en el cual el acto de escribir es parte esencial.

Las letras, las narraciones, fueron fundamentales para Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe. Pero también lo fueron las relaciones que lograron tejer entre sus contemporáneos y las fronteras que lograron cruzar. Sin ello, difícilmente pudiesen haber desplegado con vehemencia narrativa su individualidad.

## Conclusiones generales

Para el historiador ruso Arón Gurévich, la “transición de la máscara teatral [concepto de *persona*] a la personalidad moral que posee la unidad interior tuvo lugar en el cristianismo. Porque fue entonces cuando la persona adquirió un alma, vista como la base de la individualidad humana y el núcleo indestructible y metafísico de la persona”.<sup>1</sup> Ya Boecio, autor recuperado de manera significativa por Christine de Pizan y Guillaume de Machaut, había dado su definición de dicho concepto, a saber: “persona es la sustancia individua de la naturaleza racional”.<sup>2</sup> Puede afirmarse, entonces, que tanto en la filosofía medieval como en la teología cristiana tomista y agustina ya se encontraba en debate la cuestión de la individuación e individualización de las *personas*, compuestas por *un* cuerpo y *un* alma, que pertenecía a un plan *colectivo* de Salvación anunciado por el hijo de Dios, Jesucristo, y que se planteaba en continua búsqueda de la unión con el *Logos*. Aunado a esto, el cristianismo planteó la idea de un compromiso moral personal de cuyas acciones dependía también la condenación eterna, no solo la salvación.

En el siglo XIII “encontramos evidencia de que las demandas de reconocimiento del yo personal son cada vez más urgentes. En el arte vemos personas representadas individualmente, los inicios del retrato; en la literatura se escribe cada vez más en las lenguas vernáculas, que se muestran más capaces que el latín de expresar los distintos matices de la emoción humana; comienzan a aparecer estilos individuales en la escritura a mano”.<sup>3</sup> Durante los siglos XIV y XV, tales procesos de individuación e individualización fueron todavía más marcados e, inclusive, salieron del ámbito universitario y clerical, esencialmente masculino y latino. Esto permite comprender las voces de Peronelle d'Armentières, Christine de Pizan

---

<sup>1</sup> A. J. Gurévich, *Categories of Medieval Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1972, p. 296 “The transition from the theatrical mask to the moral personality possessed of inner unity took place in Christianity. For it was then that the persona acquired a soul, seen as the basis of human individuality and the indestructible, metaphysical core of the person”.

<sup>2</sup> Boecio, “Sobre la persona y las dos naturalezas”, en C. Fernández, *Los filósofos medievales*, Selección de textos, Madrid, 1979, vol.1, p. 545.

<sup>3</sup> A. J. Gurévich, *Categories...*, p. 308. “[...] we find evidence that the claims of the personal self to be recognized are becoming more and more pressing. In art we see people individually depicted, the beginnings of portraiture; in literature, more and more is written in the vernacular languages, which show themselves to be more capable than Latin of expressing the various shades of human emotion; individual styles in handwriting begin to appear”.



y Margery Kempe, quienes de manera narrativa también participaron de dichos procesos, como igualmente lo hizo el canónigo de Reims, Guillaume de Machaut.

En la presente investigación se han analizado tres textos bajomedievales considerados como escritura sobre la vida de los propios autores (*selfwriting*), a saber: en *Le Livre du Voir Dit*, *Le Livre de L'Advison Christine*, y *The Book of Margery Kempe*. Dicho estudio se realizó de manera comparativa y con ejes transversales basados en los siguientes núcleos y/o dilemas: la individuación sincrónica, la individualización diacrónica y la relación entre el individuo y el entorno espiritual, material y social de éste. Ello, para responder los cuestionamientos señalados a continuación: ¿Qué elementos caracterizaron la construcción narrativa de individualidad en la Baja Edad Media?, ¿cómo y por qué se conformó dicha reflexión del “yo” a través de la narración?

Una primera conclusión a la que se llegó, consiste en la necesidad e importancia de reconocer el acto escriturario como uno activamente estructurante y no sólo como meramente descriptivo y/o comunicativo. Sin la habilidad de la lecto-escritura, los procesos de individualización llevados a cabo por el canónigo de Reims, Guillaume de Machaut, la poeta de la corte Valois, Christine de Pizan, y la mística de Bishop's Lynn, Margery Kempe, no podrían comprenderse en su complejidad. Una escritura que se alimentó de modelos literarios socialmente construidos y que buscó trascender de los autores individuales para llegar a la comunidad cristiana universal. Pero no por ello, se debe negar la individualidad durante el Medioevo, sino comprenderla históricamente, construida dialécticamente a partir del diálogo contradictorio entre la *singularitas* y la *identitas*, entre la “ipseidad” y la “mismidad”, en términos de Paul Ricoeur.<sup>4</sup>

De igual manera, el diálogo entre la Divinidad -en cualquiera de sus representaciones- y el poeta y las autoras, fue parte fundamental del proceso de individualización y construcción narrativa de individualidad. Así, el individuo bajomedieval teológicamente se concibió como un receptáculo de la presencia y Gracia divina, así como su cuerpo era pensado como el receptáculo del alma.<sup>5</sup> Sin embargo, en esa propia concepción se anidó la

---

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 1-11 y 106-166.

<sup>5</sup> De acuerdo con la académica Gloria Silvana Elías, el filósofo y teólogo medieval, Juan Duns Escoto, arguyó en su teoría de la individuación que “la noción de persona instauro un orden trascendental, en el que cada

noción de la voluntad personal, marca de individuación. El libre albedrío, que es una condición de la espiritualidad cristiana, que alberga en sus bases teológicas la idea de libertad de palabra, obra y omisión de cada individuo. Entonces, se concluye que a pesar de la vigilancia colectiva de cada acto individual y del acompañamiento casi perenne de una divinidad omnipresente en cada pensamiento de una persona, los individuos bajomedievales desarrollaron vías y mecanismos de individuación e individualización, al menos de manera narrativa.<sup>6</sup> La relación entre comunidad e individuo no debe ser vista como una limitante, sino más bien como una base para el pensamiento y la reflexión introspectiva sobre uno mismo y su propia vida. Quizá, entonces, sea conveniente y necesario preguntarse si la noción de una individualidad enteramente “individual”, valga la redundancia, sin ninguna conexión o influencia de la sociedad y del entorno, es posible. O si más bien, se trata de un mito de la Modernidad, que terminó por fomentar la idea del “individualismo”, para promover y legitimar el liberalismo económico y el capitalismo.

En ese sentido, catalogar el proceso de construcción narrativa de individualidad realizado por Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe como parte de una consciencia del “yo” moderna, me parece que apoyaría la continuidad del mito anteriormente descrito. Por ello, prefiero reconocer que esta construcción narrativa de individualidad se explica en los propios términos de las condiciones bajomedievales. Concierta también recordar que el análisis histórico aquí realizado, se hizo con base en el estudio de textos y no de vidas como tales. Por eso mismo, hablar de una consciencia sería, a mi parecer, problemático, pues como se dijo anteriormente, dichas consciencias pasadas son ahora inaccesibles debido a la distancia temporal; aunque soslayar el proceso de

---

individuo persona es irrepitible, independiente e incommunicable [...] En suma, la naturaleza espiritual individuada es condición de posibilidad de la persona, que no significa por ello que sea anterior a la misma”. Vid. Gloria Silvana Elías, “La haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, No. 64, 2015, p. 99.

<sup>6</sup> De acuerdo con Michel Foucault, el “yo” medieval debía construirse a sí mismo a través de la experiencia de la obediencia. No se trata de un “yo” autónomo, pero no por eso deja de ser un “yo” construido a través de un proceso de individuación e individualización. Asimismo, el filósofo francés habla de una “renuncia del yo”, debido a las variables medievales de la obediencia y la contemplación. No obstante, yo considero más acertado hablar de una reconstrucción paulatina y continua del “yo” narrativo, alimentada por multitud de elementos exteriores; en parte, debido a la corporeidad de “uno mismo”, afectada, influenciada y transgredida por el entorno. En ese sentido, no se trataría de una renuncia a la individualidad, sino de una existencia individual enmarcada y entretejida por una serie de variables que involucran al entorno y a otros. Vid. Michel Foucault, *Tecnologías del yo...*, pp. 38-39.

individuación e individualización sería inconveniente, pues a lo largo del análisis se hizo evidente un reconocimiento narrativo de los constituyentes propios al ser particular e individual de cada uno de los autores estudiados. Debido a lo anterior, considero que es preciso hablar, entonces, de una específica manera de construir narrativamente la individualidad en la Baja Edad Media, que si bien ya vislumbra una forma de pensar que se vincula en ciertos aspectos con la noción del “individualismo moderno”, tiene fuertes elementos característicos del pensamiento escolástico-cristiano,<sup>7</sup> que le permiten sostenerse por sí misma, los cuáles se analizaron y explicaron a lo largo de los tres capítulos de la presente investigación.

Así, tras la indagación realizada en el primer capítulo, se puede concluir que el proceso de individualización sincrónica se compuso principalmente de una reflexión en torno a la diferencia entre el “yo” del autor y las autoras frente al “ellos” de sus contemporáneos. Una diferencia discursiva pero también fáctica, pues Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe no sólo se distinguieron de los otros debido a su habilidad para la escritura o por sus características extrañas o maravillosas, sino que sufrieron una separación física del resto de la comunidad. En el caso del canónigo de Reims, debido a una enfermedad, en cuanto a la poeta de la corte Valois, por su calidad de viuda que rehusó a volver a casarse o a entrar a un convento, y en la situación de la devota inglesa, por sus estruendosos llantos que sus vecinos de Lynn concibieron como falsos e hipócritas. Dicho rechazo social, permitió que el poeta y las autoras reconocieran sus características propias y distintas, por medio de un proceso de individualización en diálogo con una base de identificación. De nuevo, no es posible encontrar una individualidad aislada, sino construida de manera interconectada y dialógica.

Por otro lado, después de haber analizado en el segundo capítulo el proceso de individualización diacrónica enunciado tanto en *Le Livre du Voir Dit*, *Le Livre de L'Advisio*

---

<sup>7</sup> Aquí es necesario considerar tanto la “vía antigua” representada por la filosofía teológica realista, como la “vía moderna” representada por la corriente nominalista y que terminó por desembocar en el Humanismo. El nominalismo, como ya se ha mencionado, tuvo como sus principales expositores a Duns Escoto y a Ockham; quienes a diferencia de Tomás de Aquino, abogaron por una individuación “perteneciente a la propia esencia, una actualización ontológica que Escoto denominó *haecceitas*, que posibilita la singularidad tanto de los seres materiales como de los espirituales”. *Vid.* Vicente ángel Álvarez Palenzuela, “Innovación intelectual: de la escolástica al humanismo”, en Emilio Mitre (coord.), *Historia del cristianismo II...*, p. 580.

*Christine*, y *The Book of Margery Kempe*, concluyo que las *personas* del poeta y las autoras fueron caracterizadas como individuos sufrientes, que habían perdido en algún punto de su recorrido vital una parte esencial y constitutiva de su “yo”, tras lo cual iniciaron una búsqueda de un nuevo “yo”. En el caso de Guillaume de Machaut, lo que perdió fue su habilidad y talento con la pluma y la tinta, actividad primordial para su lugar en el mundo, es decir, su lugar social como escritor al servicio de importantes mecenas. Christine de Pizan perdió también su lugar social tras la muerte de su padre y de su esposo, y tuvo que retornar a un “yo” versado y letrado, para convertirse en una mujer económicamente autodependiente a través de las letras. Por su parte, Margery Kempe igualmente modificó sus hábitos, prácticas y valores tras un proceso de conversión, con el cual abandonó un estilo de vida burgués para emprender una vida humilde, piadosa y devota. Para construir narrativamente sus respectivas “nuevas individualidades”, hicieron uso del viaje, de la peregrinación, tanto física como onírica; y del recurso literario de la *consolatio*. Se comprueba una vez más que la construcción narrativa de individualidad bajomedieval no puede entenderse sin la relación entre la actividad individual y la colectiva, sin la inspiración personal y la influencia de la tradición literaria y moral.

Finalmente, en el tercer capítulo se estudió el proceso de individualización relacional entre el “yo-narrador”, el “yo-narrado” y el entorno de éste; principalmente en relación con los aspectos espiritual, material y escriturario. Así, se abordó la construcción narrativa de individualidad por parte de Guillaume, Christine y Margery como un proceso llevado a cabo por un *embodied self*, es decir, por un individuo inmerso en un cuerpo físico socialmente determinado y con específicas relaciones sociales, económicas e intelectuales. Subsecuente a dicho análisis, se concluye que tanto la teología moral como el sacramento confesional influyeron en una espiritualidad más personal y consciente basada en una auto-vigilancia y una auto-examinación de los pecados cometidos a lo largo de la vida tanto en obra como en pensamiento. Asimismo, los espacios urbanos en los que se desarrollaron el canónigo de Reims, la escritora de París y la mística de Bishop’s Lynn, así como sus respectivas moviidades espaciales, les permitieron atravesar su proceso de individualización. Cuestión que también se logró debido a una escisión, a un desdoblamiento de la voz autoral en un “yo-

narrador” y un “yo-narrado”,<sup>8</sup> lo que facilitó un distanciamiento epistemológico y cognitivo, que permitió la reflexión personal sobre la propia vida a través del *self-writing*.

En ese sentido, se puede concluir que no fue la diferencia entre el “yo” y los “otros” lo que explicó la individuación sincrónica de los tres autores aquí estudiados, sino lo que esa propia diferencia hizo reflexionar a Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, en torno a sí mismos. Cavilación que no podría pensarse sin la presencia de aquellos contemporáneos, de aquella comunidad en la que se desarrollaron. De manera similar, no fue la ruptura en la diacronía del “yo” del poeta de Reims y de las autoras bajomedievales lo que explica la individualización entre el cambio y la continuidad de la propia vida, sino en el ordenamiento y la reconstrucción de uno mismo; hecho que difícilmente se podría haber realizado sin la actividad escrituraria. Asimismo, no fue en la desobediencia pura y total, sino el diálogo y la actitud desafiante que tanto Guillaume de Machaut como Christine de Pizan y Margery Kempe esbozaron al dar voz a su voluntad personal dentro de un contexto de vigilancia colectiva. Cabe mencionar, que tampoco fue solo en la ubicación citadina dónde se desplegó el “yo” de los autores mencionados, sino también en el trayecto, en el viaje y/o peregrinaje; es decir en el movimiento. El principio de inteligibilidad de la construcción narrativa de individualidad no está, entonces, en las marcas de individuación e individualización, sino en los elementos compartidos y en sus diferencias. De allí, la importancia del análisis comparativo e histórico realizado en la presente investigación.

En consecuencia, considero que lo que conviene trascender dentro del discurso académico es la noción dicotómica entre comunalidad e individualidad, para optar por una mirada que atienda las relaciones entre ambas formas de “estar en el mundo”. Es así que, antes de hablar de una oposición y/o una paulatina transición entre ambas categorías epistemológicas, es necesario y pertinente partir de las interacciones específicas y contextuales de una comunalidad de individuos o de una individualización en comunidad. En ese sentido y con respecto a la Edad Media, es preciso indicar que aunque en una primera

---

<sup>8</sup> Al respecto, la filósofa y psicoanalista Julia Kristeva menciona que “Para descubrir el dialoguismo inmanente de la palabra denotativa o histórica, deberíamos recurrir al psiquismo de la escritura como huella de un diálogo consigo mismo (con el otro), como distancia del autor con respecto a sí mismo, como desdoblamiento del escritor en sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado”. *Vid.* Julia Kristeva, *Semiótica I*, Caracas, Ed. Fundamentos, 1978, pp. 202-203.

instancia la jurisdicción señorial, la sociedad estamental y la espiritualidad cristiana parezcan haber favorecido lo comunal antes que lo individual, tras una segunda mirada analítica se logra percibir que ni una ni otra implicaron una anulación social y cultural de la individuación e individualización; pues, como se ha mostrado, existieron relaciones y pactos entre individuos, así como creaciones narrativas tanto individuales como individualizantes.<sup>9</sup>

Por otro lado, pienso que haber partido de los postulados teórico-metodológicos del Nuevo Medievalismo aportó a la investigación un análisis más amplio y profundo, pues las tres fuentes literarias aquí estudiadas no se tomaron como discursos estáticos, prístinos, exactos y fijos; sino, por el contrario, como textos variantes, dinámicos, múltiples, y en ocasiones contradictorios. En ese sentido, la crítica de estas fuentes debe tener un ojo meticuloso, que busque observarlas como “lenguaje situado”; es decir, en su complejidad, dinamismo, y presentismo.<sup>10</sup> Esto último es clave para comprender la literatura medieval como parte de proyectos discursivos-políticos, colectivos e individuales, que afectan y son afectados por las condiciones históricas de su tiempo y espacio específico. Asimismo, la reflexión en torno a la historia y la literatura promueve la problematización de lo que se considera como ficción y lo que se ha denominado “verdad histórica”, lo cual, a su vez, apunta a la necesidad de mantener una conciencia y reflexión crítica ante los discursos en general, y ante la disciplina histórica en particular. Igualmente, se ha enfatizado en la necesidad de no considerar el periodo medieval como la etapa previa al Renacimiento, sino que debe entenderse por sí mismo, para lo que es crucial estudiar sus modos, métodos, formas de representación y creación, así como sus producciones materiales e intelectuales y

---

<sup>9</sup> Al respecto, Emilio Mitre ha señalado que: “Un estamento está integrado, según L. de Stefano, por un conjunto de personas con responsabilidades y aspiraciones comunes, hermético y antiindividualista, en el que toda consideración queda al margen de los bienes que se poseen. Una definición que puede antojarse excesivamente rígida y que se presta a distintas matizaciones. Los estamentos/estados/condiciones/órdenes responden a un esquema ideológico: cada cual debe desempeñar correctamente su función o ministerio dentro del grupo al que pertenece a fin de lograr la necesaria armonía del conjunto. En efecto, el pensamiento social del Medioevo concebía el mundo como una integración armónica de los hombres en Dios, en la naturaleza y entre ellos mismos”. Vid. Emilio Mitre, “Sociedad y cultura cristianas en el Occidente Altomedieval”, en Emilio Mitre (coord.), *Historia del Cristianismo II*, Madrid, Universidad de Granada, 2004, pp. 97-98.

<sup>10</sup> Vid. Stephen G. Nichols, “The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval Culture”, en *The New Medievalism*, Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee y Stephen G. Nichols (ed.), Nueva York, John Hopkins University Press, 1991, pp. 1-26; Brian Stock, *Listening for the text: on the uses of the past*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, 208 p.; y Gabrielle Spiegel, “History, historicism, and the social logic of the text”, en *The Past as Text*, Londres, The John Hopkins University Press, 1997, pp. 3-28.

artísticas, además de sus relaciones de poder y sus sistemas de comunicación específicos.<sup>11</sup> Sin embargo, una de las limitantes que se pudo encontrar a esta perspectiva teórico-metodológica, fue el hecho que al admitir la multiplicidad de los textos medievales se sale del foco de análisis la cuestión de las implicaciones de manuscritos que contienen tanto verso como prosa, como es el caso del *Voir Dit* de Guillaume de Machaut. Pese a esto, con base en los postulados de Michel Zink, podría pensarse que en el texto del poeta y canónigo de Reims, los versos atañerían a una poesía que ya no estaba hecha para leerse en voz alta, sino para demostrar el juego creativo y complejo de los géneros literarios medievales por parte del autor, es decir, Guillaume de Machaut.<sup>12</sup> En consecuencia, concluyo que conviene más hablar de una forma autobiográfica en cada uno de los manuscritos analizados en la presente investigación, que de un género único autobiográfico; se trata, entonces, de un texto en tensión entre la oralidad y la escritura, alimentado por distintos géneros literarios.<sup>13</sup>

Finalmente, cabe señalar que aún quedan preguntas sin resolver. Los tres autores aquí estudiados, a saber: Guillaume de Machaut, Christine de Pizan y Margery Kempe, fueron individuos pertenecientes a los estamentos de la baja nobleza o de la alta burguesía. Se vieron rodeados de personas influyentes y poderosas política, intelectual y económicamente. El acceso a los libros, a círculos de lectura y de escritura, así como a distintos espacios de conocimiento, les fue posible en gran parte debido a su condición estamental. El mecenazgo cortesano para el caso del poeta de Reims y de la escritora de París, así como el apoyo y la guía espiritual por parte de monjes, frailes y alcaldes en el caso de Margery Kempe, les permitió significativamente elaborar sus respectivas narrativas sobre sí mismos y la subsecuente construcción de su individualidad. La pregunta que surge, entonces, es si es posible la configuración de individualidad fuera del ámbito de las letras, sin el acto crucial de la escritura, y sin las relaciones con personas influyentes intelectualmente y poderosas políticamente. Considero que la respuesta podría ser afirmativa, sin embargo, surge el

---

<sup>11</sup> Sobre esto, Emilio Mitre señaló lo siguiente: “[...] presentar los siglos XIV y XV como etapa de decadencia, de clausura de una época o de mera etapa de transición hacia otra, es recurrir a viejos tópicos ampliamente cuestionados por los recientes avances de la investigación”. Vid. Mitre, Emilio, *Historia del Cristianismo...*, p. 11.

<sup>12</sup> Michel Zink, *La subjetivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, 1985, Presses Universitaires de France, Paris, p. 68.

<sup>13</sup> Para estudiar *Voir Dit*, *L'Advision* y *The Book...* de esa forma, fueron fundamentales los conceptos de “traslación” y de “actualización” provenientes del Nuevo Medievalismo.

siguiente cuestionamiento: ¿Cómo construyeron su individualidad aquellas personas pertenecientes a los estamentos que no tuvieron acceso a la escritura ni apoyo de cortesanos o dirigentes sociales? Debido al propósito y a la estructura establecida para la presente investigación, me veo incapaz de ofrecer respuesta alguna, aunque queda claro que una indagación al respecto es requerida y necesaria para continuar enriqueciendo este debate histórico e historiográfico sobre la pregunta fundamental de ¿Quién soy yo?, y con ello, espero, ofrecer alternativas desde la propia escritura, para una mejor relación entre individuos.



## Bibliografía

### Fuentes manuscritas:

- Guillaume de Machaut, *Le livre du voir-dit*, Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Français 1584, ff. 221r-308v.
- Christine de Pizan, *L'Advisio Christine*, Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Français 1176, ff. 1r-81r.
- Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, The British Library, Add MS 61823, ff. 1r-123r.

### Estudios:

- Aertsen, Jan A., y Andreas Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlín, Walter der Gruyter, 1996, 879 p.
- Amelang, James S., *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 1998, 300 p.
- \_\_\_\_\_, *Writing Cities: Exploring Early Modern Urban Discourse*, Nueva York, Central European University Press, 2019, 280 p.
- Archibald, Elizabeth, “‘Sisters under the Skin’: Margery Kempe and Christine de Pizan”, en Georgina Donavin y Anita Obermeier (eds.), *Romance and Rhetoric: Essays in Honour of Dhira B. Mahoney*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 91-107.
- Assmann, Aleida, *Cultural Memory and Western Civilization. Arts of Memory: Functions, Media, Archives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 424 p.
- Aurell, Jaume, "Rethinking Historical Genres in the Twenty-First Century", en *Rethinking History*, Vol. 19, No. 2, 2015, pp. 145-157.
- \_\_\_\_\_, *Authoring the Past: History, Autobiography, and Politics in Medieval Catalonia*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, 328 p.
- Bajtin, Mijail, *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1982, 396 p.
- Bamberg, Michael, “Narrative practice and identity navigation”, en J. A. Holstein y J. F. Gubrium (eds.), *Varieties of Narrative Analysis*, Londres, Sage Publications, 2011, pp. 99-124.
- Beaulieu, Jean-Philippe, “L’Advisio Christine ou la tentation autobiographique”, en *Littératures*, No. 18, 1998, pp. 5-30.

- Bedos-Rezak, Brigitte Miriam, *When Ego was Imago. Signs of identity in the Middle Ages*, Boston, Brill, 2011, 295 p.
- Benton, John, *Culture, Power, and Personality in Medieval France*, Londres, Bloomsbury Academic, 1991, 513 p.
- Blanchard, Joel, “Vox poética, vox politica: The poet’s entry into the political arena in the Fifteenth Century”, en Blumenfeld-Kosinski, Renate y Kevin Brownlee, *The Selected Writings of Christine de Pizan*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 1996, pp. 362-371.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate y Kevin Brownlee, *The selected writings of Christine de Pizan*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 1997, 392 p.
- Ainsworth III, Breeman Neal, “Aspects of individualism in fourteenth and fifteenth century medieval texts”, tesis de maestría, dir. Dr. Gwendolyn A. Morgan, Montana, Universidad del Estado de Montana, 2008, 74 p.
- Brown, Phyllis R., “Rhetoric and Reception: Guillaume de Machaut’s ‘Je Maudi’”, en Georgina Donavin y Anita Obermeier (eds.), *Romance and Rhetoric: Essays in Honour of Dhira B. Mahoney*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 125-146.
- Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia: un ensayo*, Madrid, Akal, 1992, 480 p.
- Burghartz, Susanna, Lucas Burkart y Christine Göttler, *Sites of Mediation. Connected Histories of Places, Processes, and Objects in Europe and Beyond, 1450–1650*, Leiden, Brill, 2016, 410 p.
- Bynum, Carolyn, “Did the Twelfth Century discovered the individual?”, en *Jesus as a Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Caroline W. Bynum (ed.), Los Ángeles, University of California Press, 1982, pp. 82-86.
- Calin, William, *The French Tradition and the Literature of Medieval England*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, 604 p.
- Cirlot, Victoria, “El amor de lejos y el valor de la imagen. Elaboración y negación del mito del amor en la Europa medieval”, en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII*, coords. José Ignacio de la Iglesia Duarte y José Luis Martín Rodríguez, 2003, pp. 281-310.
- Contamine, Philippe, *La guerra de Cien Años*, Madrid, RIALP, 2014, 140 p.

- Croce, Benedetto, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, 298 p.
- Danza, Juan Manuel, “La Psychomachia de Prudencio: un artefacto inspirado”, en *Circe, de clásicos y modernos*, No. 25, 2021, pp. 141-159.
- De Looze, Laurence, *Pseudo-Autobiographie in the fourteenth Century: Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissart, and Geoffrey Chaucer*, Florida, University Press of Florida, 1997, 224 p.
- Delumeau, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión. Siglos XIII al XVIII*, Madrid, Alianza, 1992, 150 p.
- Donavin, Georgina y Anita Obermeier (eds.), *Romance and Rhetoric: Essays in Honour of Dhira B. Mahoney*, Turnhout, Brepols, 2010, 289 p.
- Dronke, Peter, *Poetic Individuality in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1970, 244 p.
- Drpić, Ivan, “The Patron's ‘I’: Art, Selfhood, and the Later Byzantine Dedicatory Epigram”, en *Speculum*, Vol. 89, No. 4, 2014, pp. 895-935.
- Duby, Georges y Robert Mandrou, *Historia de la civilización francesa*, México, FCE, 1981, 580 p.
- Elías, Gloria Silvana, “La haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, No. 64, 2015, pp. 91-100.
- Engle, Justy Louise, “To write a life: three women in history”, en *Electronic Theses and Dissertations*, Universidad de Louisville, Kentucky, 2016, 307 p.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Paídos, 1990, 150 p.
- Freeman Mark, “Culture, narrative, and the poetic construction of selfhood”, en *Journal of Constructivist Psychology*, Routledge, Londres, 1999, pp. 99-116.
- García de Cortázar, José Ángel, *Historia religiosa del occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid, Akal, 2012, 590 p.
- Georgianna, Linda, *The Solitary Self: Individuality in the ‘Ancrene Wisse’*, Londres, Harvard University Press, 1981, 182 p.
- Gertz, Genelle, *Heresy Trials and English Women Writers, 1400-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 258 p.

- Glenn, Cheryl, “Author, Audience, and Autobiography: Rhetorical Technique in the Book of Margery Kempe”, en *College English*, Vol. 54, No. 5, 1992, pp. 540-553.
- Gompertz, Stéphane, “Le voyage allégorique chez Christine de Pisan”, en *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1976, pp. 195-208
- Gurévich, A. J., *Categories of Medieval Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1972, 347 p.
- Huizinga, Johan, *El Otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 2001, 432 p.
- Hunt, Lynn, “The self and its history”, en *The American Historical Review*, Vol. 119, No. 5, 2014, pp. 1576-1586.
- \_\_\_\_\_, *History in the Global Era*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 2014, 208 p.
- Iogna-Prat, Dominique y Brigitte Miriam Bedos-Rezak, *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier, 2005, 384 p.
- Jablonka, Ivan, *La historia como una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 348 p.
- Jardin, Jean-Pierre, José Manuel Nieto Soria, Patricia Rochwert-Zuili y Hélène Thieulin-Pardo (coords.), *Cartas de Mujeres en la Europa Medieval. España, Francia, Italia y Portugal (siglos XI-XV)*, Madrid, La Ergástula, 2018, 442 p.
- Jeffrey, David Lyle, *English Spirituality in the Age of Wycliff*, Vancouver, Regent College Publishing, 2000, 404 p.
- Jiménez Arreola, Karen Ivonne, “La pluma y la tinta como escudo y espada. Christine de Pizan y la construcción de un espacio de participación dentro de la aristocracia francesa, 1399 – 1430”, tesis de licenciatura dirigida por el Dr. Diego C. Améndolla Spínola, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2018, 166 p.
- Kaukua, Jari y Tomas Ekenberg (eds), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Cham, Ed. Springer, 2016, 295 p.
- Kristeva, Julia, *Semiótica I*, Caracas, Ed. Fundamentos, 1978, pp. 202-203.

- Kupchuk, Christian, “Margery Kempe: la mística y la pasión. La mujer, el viaje y la letra”, en *Medievalia*, No. 34, 2002, pp. 21-32.
- Labarge, Margaret W., *Medieval Travellers. The Rich and Restless*, Londres, Phoenix, 1982, 286 p.
- Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 2008, 188 p.
- Lechat, Didier, “Histoire collective et histoire individuelle dans L’Advision Christine”, en Dominique Iogna-Prat y Brigitte Miriam Bedos-Rezak (eds.), *L’individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier, 2005, pp. 211-227.
- Leech-Wilkinson, Daniel, *Guillaume de Machaut, Le Livre du Voir Dit*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1998, 888 p.
- Lorentz, Philippe y Dany Sandron, *Atlas de Paris au Moyen Age. Espace urbain, habitat, société, religion, lieux de pouvoir*, París, Parigramme-Compagnie parisienne du libre, 2011, 240 p.
- Luhmann, Niklas, “Lección seis, el observador”, en *Introducción a la teoría de sistemas*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1996, 303 p.
- Marín Romero, Nadine, “La voz femenina silenciada: discurso y emociones en el ‘Libro de Margery Kempe (ca. 1373- ca. 1440)’”, tesis de maestría, Dir. Jesús ángel Solórzano Telechea, Universidad de Cantabria, 2019, 100 p.
- Martínez Pérez, Antonia, “En torno a la estructuración temática de las inserciones líricas en el Voir Dit de Guillaume de Machaut”, en *Homenaje al profesor Trigueros Cano Tomo II*, eds. Pedro Luis Ladrón de Guevara, Antonio Pablo Zamora y Giuseppia Mascali, Murcia, Universidad de Murcia, 1999, pp. 473-486.
- McLeod, Glenda K., *Christine’s Vision*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1993, 224 p.
- Misch, George, *A History of Autobiography in Antiquity*, Londres, Routledge, 1950, 706 p.
- Mitre, Emilio, *Ciudades medievales europeas. Entre lo real y lo ideal*, Madrid, Ed. Cátedra, 2013, 347 p.

- \_\_\_\_\_, *Historia del Cristianismo II*, Madrid, Universidad de Granada, 2004, 778 p.
- Morris, Colin, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press, 1972, 188 p.
- Muzzarelli, María Giuseppina, *Christine de Pizan, intelectual y mujer. Una italiana en la corte de Francia*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 2013, 175 p.
- Nichols, Stephen G., “The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval Culture”, en Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee y Stephen G. Nichols (eds.), *The New Medievalism*, Nueva York, John Hopkins University Press, 1991, pp. 1-26.
- Noble, James Erewin, “Julian of Norwich, Margery Kempe, and The Tradition of Affective Piety”, tesis doctoral, dir. Dra. Alyda Faber, Atlantic School of Theology, Halifax, 2015, 102 p.
- Ouy, Gilbert, Christine Reno e Inès Villela-Petit, “L’Advision Christine”, en *Album Christine de Pizan*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 583-608.
- Payen, Jean-Charles, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale: (des origines a 1230)*, Geneve, Librairie Droz, 1968, 650 p.
- Pérez Rodríguez, Alicia Inés, “París tripartita: construcción y confrontación de redes de poder en la configuración de espacios universitarios (1200-1277)”, tesis, dir. Dr. Diego C. Améndolla Spínola, México, FFyL-UNAM, 2018, 138 p.
- Pernoud, Régine, *Cristina de Pizan*, Madrid, Ed. José Olañeta, 2000, 152 p.
- Perroy, Edouard, *La guerra de los cien años*, Madrid, Akal, 1982, 336 p.
- Pounds, Norman, *The Medieval City*, Connecticut, Greenwood Press, 2005, 233 p.
- Pujolràs Borrut, Laura, “The Book of Margery Kempe (1501): The Construction of Women’s Authority in a Proto-feminist context”, artículo supervisado por la Dra. Carme Font Paz, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, pp. 1-28.
- Reed, Walter L. y Marshall P. Duke, “Personalities as dramatis personae. An Interdisciplinary Examination of the Self as Author”, en *Common Knowledge*, Vol. 11, No. 3, Duke University Press, 2005, pp. 502-513.
- Robertson, Anne W., *Guillaume de Machaut and Reims: Context and Meaning in His Musical Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 480 p.

- Roland Barthes, “An Introduction to the structural analysis of Narrative”, en *New Literary History*, Vol. 6, No. 2, 1975, pp. 237–272.
- Roux, Simone, *Christine de Pizan. Mujer inteligente, dama de corazón*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2009, 240 p.
- Rubenstein, Jay, “Biography and Autobiography in the Middle Ages”, en *Writing Medieval History*, Nancy Partner (ed.), Nueva York, Bloomsbury, 2015, pp. 22-41.
- Salinas, Héctor, *Individuo, cultura y crisis*, Bilbao, Editorial Descleé de Brouwer, 1998, 203 p.
- Schmitt, Jean Claude, *The Conversion of Herman the Jew. Autobiography, History, and Fiction in the Twelfth Century*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2010, 302 p.
- Schochet, Jacob I., *The Mystical Tradition Insights into the Nature of The Mystical Tradition in Judaism, Vol 1*, Nueva York, Kehot Publication Society, 1995, 165 p.
- Seigel, Jerrold, “Problematizing the self”, en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the study of society and culture*, Los Ángeles, University of California Press, 1999, pp. 281-314.
- Spearing, Anthony C., *Medieval Autographies. The “I” of the Text*, París, University of Paris Press, 2012, 348 p.
- Staley, Lynn. *Margery Kempe's Dissenting Fictions*, University Park, Pennsylvania University Press, 1994, 240 p.
- Stock, Brian, “History, literature, and medieval textuality”, en *Yale French Studies*, No. 70, 1986, pp. 7-17.
- \_\_\_\_\_, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983, 616 p.
- Subrenat, Jean, “L’attitude des hommes en face du voyage d’après quelques textes littéraires”, en *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1976, pp. 395-412
- Tambling, Jeremy, *Confession: Sexuality, Sin, the Subject*, Nueva York, Manchester University Press, 1990, 215 p.

- Uebel, Michael, “Introduction: The Uses of Medieval Alterity”, en *Ecstatic Transformation. The New Middle Ages*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005, 227 p.
- Ullman, Walter, *The individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966, 160 p.
- Ürk Egbert, “Héloïse à Abélard: Rhetorici colores et discours persuasif”, en *Epistola 1. Écriture et genre épistolaires*, Thomas Deswarte, Klaus Herbers y Hélène Sirantoine (dirs.), Madrid, Casa de Velázquez, 2018, pp. 69-82.
- Vera López, María C., *Escribir la propia vida: memoria, confesión y autobiografía en dos textos medievales*, tesis de maestría, dir. Dra. Marjorie E. Ratcliffe, University of Western Ontario, 2014, 97 p.
- Watson, Nicholas “The making of the Book of Margery Kempe”, en Linda Olson y Kathryn Kerby-Fulton (eds.), *Voices in dialogue: reading women in the Middle Ages*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2005, pp. 395-434.
- Zak, Gur, “Modes of Self-Writing from Antiquity to the Later Middle Ages”, en Ralph Hexter y David Townsend (eds.), *Oxford The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature – Oxford Handbooks online*, Oxford University Press, 2012, pp. 10-16.
- Zink, Michel, *La subjetivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 267 p.
- Zumthor, Paul, “Autobiography in the Middle Ages?”, *Genre 6*, 1973, pp. 29-48.

#### Sitios Web

- Alsford, Stephen, *History of Medieval Lynn*, sitio web: <http://users.trytel.com/tristan/towns/lynnmap1.html>, creado julio 15 de 1998, última actualización enero 8 de 2017.
- Borchers, Charles W. y Joel Fredell, *The Book of Margery Kempe, Digital Humanities Project*, Southeastern Louisiana University's Department of English, sitio web: <http://english.selu.edu/humanitiesonline/kempe/showcase/webapp.php>



- Díaz, Andrea Genis, “Conocimiento de si”, *Diccionario iberoamericano de filosofía de la educación*, disponible en <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?!=C&id=41>.
- IS Apps Division and the School of Divinity, "Aspects of the High Middle Ages", <http://www.animatedmaps.div.ed.ac.uk/Divinity2/>.
- Marie-Chenu, “Auctor, Actor, Autor”, en *Archivum Latiniatis Medii Aevi*, Bruselas, 1927, pp. 81-86, disponible en <http://hdl.handle.net/2042/2969>.
- San Agustín, “Liber X”, en *The Confessions of Augustine: An Electronic Edition*, James J. O’Donnell (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1992, versión en línea en HTML 1999 por Anne Mahoney, disponible en <http://faculty.georgetown.edu/jod/conf/>.
- Skemp, Mary y Chris Loomis, *Lavision-Christine de Christine de Pizan: an electronic transcription*, Electronic Text Research Center, University of Minnesota, Minneapolis, MN, 1999, sitio web: [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/15siecle/Christine/chr\\_a000.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/15siecle/Christine/chr_a000.html)