



HAL
open science

Le livre de Margery Kempe : plume d'homme, voix de femme

Juliette Dor

► **To cite this version:**

Juliette Dor. Le livre de Margery Kempe : plume d'homme, voix de femme. Colette Stévanovitch; René Tixier. Surface et profondeur. Mélanges offerts à Guy Bourquin à l'occasion de son 75e anniversaire, 7, Association des médiévistes anglicistes de l'enseignement supérieur, pp.249-263, 2003, GRENDEL, 2-901198-35-X. hal-04694152

HAL Id: hal-04694152

<https://hal.science/hal-04694152v1>

Submitted on 11 Sep 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le Livre de Margery Kempe :
Plume d'homme, voix de femme

Vu du début troisième millénaire, dans un premier temps, *Le Livre de Margery Kempe*, que d'aucuns considèrent comme la première autobiographie de la langue anglaise, n'est ni une authentique autobiographie, ni l'œuvre d'une femme. Il faut en effet admettre que ce texte conjugue les paradoxes, et ceux que voici ne sont pas les moindres. Œuvre de femme à une époque où, généralement, seuls les hommes avaient la parole, elle est à peine signée — le nom de Margery est glissé de façon détournée dans les dernières pages —,¹ elle a été dictée à deux scribes, et n'est pas écrite à la première personne.² L'auteur du traité se désigne comme « elle » ou « cette créature », voire encore des variantes du type « la créature déjà mentionnée », énonciations qui appellent immédiatement d'autres interrogations et surtout celle qui s'impose d'emblée : quel rôle exact chacun des deux partenaires a-t-il joué dans la rédaction du texte ? Un bref état des lieux de la critique révèle une vaste variété d'opinions et si la tendance dominante est actuellement d'admettre que Margery est bien « l'auteur » du traité, il serait illusoire d'espérer décrire tous les rouages de leur relation. Pour certains, par exemple, cet homme pourrait avoir substitué au *je* initial une troisième personne moins inconvenante,³ tandis que d'autres voient dans ce procédé rhétorique le stratagème d'un scribe qui s'est posé en témoin objectif et autorisé⁴ avec la volonté de cautionner le texte. Quoi qu'il en soit, le *je* d'aujourd'hui ne se superpose pas à celui d'hier, d'autant que l'autobiographie est alors forcément un genre qui se cherche. La réflexion de Paul Zumthor sur la

¹ Ligne 8186. Sauf indication contraire, mes références renvoient à l'édition de Barry Windeatt (*The Book of Margery Kempe*, Harlow, Longman annotated texts, 2000) ; les traductions françaises sont miennes.

² A l'exception de quelques très rares intrusions du *je*, 417, 1412, 7224-5, 7751. Ces passages sont relevés par Barry Windeatt (p. 42, note 23), qui précise que le contexte est chaque fois celui de l'écriture. Il remarque également que Margery utilise la première personne du singulier dans le discours direct, et la première personne du pluriel en référence à son couple conjugal (1091-2).

³ Verena E. Neuberger, *Margery Kempe : A Study in Early English Feminism*, New York et Berne : Peter Lang, 1994, p. 65.

⁴ On trouvera un bilan récent de ces problèmes dans l'article de Lynn Staley, « Authorship and Authority » (Lynn Staley, éd., *The Book of Margery Kempe*, New York / Londres : Norton, A Norton Critical Edition, 2001, pp. 236-42, article initialement paru en 1994).

naissance de l'autobiographie en langue vulgaire a permis de démêler une partie de l'écheveau de l'apparition du *je* à la fois énonciateur et sujet de l'énoncé en littérature française.⁵ Cette analyse n'est malheureusement guère transférable à la situation en Angleterre, pays dans lequel l'épanouissement littéraire de la langue nationale était entravé par celui du français. Contrairement à l'antécédent d'outre-Manche, la bataille ne s'y limitait pas à développer une méthodologie textuelle qui affranchisse la littérature vernaculaire de l'autorité des textes canoniques latins. Au pays de Chaucer, le nationalisme linguistique grondait de moins en moins sourdement et la mission s'imposait désormais aux auteurs anglophones d'affirmer le statut de leur propre langue et de s'engager dans l'élaboration d'une théorie littéraire spécifique.⁶

Très probablement illettrée dans tous les sens du terme,⁷ Margery avait néanmoins acquis une importante connaissance des traditions et tendances en matière de dévotion. Sa mémoire avait engrangé et intériorisé une documentation dérivée de ce qu'elle avait vu ou entendu à l'église, de lectures qu'elle avait réclamées, de conversations, de souvenirs de ses voyages et pèlerinages et autres expériences.⁸ Son confesseur lui lit « de nombreux livres de contemplation élevée et d'autres livres, comme la Bible avec des gloses de docteurs, le livre de sainte Brigitte, le livre de Hilton, Bonaventure, le *Stimulus Amoris*, l'*Incendium Amoris* et d'autres du même genre » (4818-21). A certains moments, elle lui fait même découvrir des textes qu'il n'aurait jamais lus sans elle. Dans la foulée, elle s'était dotée de mères symboliques, saintes ou mystiques, auxquelles elle s'était efforcée de s'identifier, comme en témoignent tant ses comportements que son itinéraire mystique. Bien des parallélismes pourraient être mis en évidence, et il est incontestable que beaucoup ne sont pas accidentels.⁹ La forte personnalité des vierges martyres l'impressionne, et on

⁵ « Autobiographie au Moyen Age ? », in Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme*, Paris : Seuil, Collection Poétique, 1975, pp. 165-180.

⁶ On trouvera un riche corpus documentaire et des informations détaillées sur cette approche dans Jocelyn Wogan-Browne, Nicholas Watson, Andrew Taylor et Ruth Evans, eds., *The Idea of the Vernacular, An Anthology of Middle English Literary Theory 1280-1520*, University Park, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 1999.

⁷ Elle ne savait probablement ni lire ni écrire : elle se déclare « illettrée » (4290), se fait écrire des lettres et faire la lecture. Elle n'avait incontestablement pas appris le latin ; aussi, lorsque le Steward de Leicester s'adresse à elle en cette langue, lui répond-elle : « parlez anglais, s'il vous plaît, car je ne comprends pas ce que vous dites » (3728-9).

⁸ Les parallélismes avec d'autres femmes qui avaient acquis un savoir de manière similaire ne sont pas rares. Anneke Mulder-Bakker a étudié le cas de Marguerite de Magdebourg dans l'article, « Lame Margaret of Magdeburg: the Social Function of a Medieval Recluse », *Journal of Medieval History*, 22 (1996), 155-69.

⁹ Comme l'analyse Anneke Mulder-Bakker (« Lame Margaret of Magdeburg », p. 163), toutes les informations ainsi engrangées resurgissent dans les rêves et visions de ces femmes. Dans ses visions, Elisabeth de Schonau « ruminait » sur ses lectures bibliques dominicales ; Marguerite de Magdebourg reçoit des révélations sur le Christ crucifié après avoir été impressionnée par un crucifix.

devine, par exemple, aisément une imitation de la Sainte dans la tête haute et provocatrice de la Margery à laquelle le Maire de Leicester rétorque en ricanant qu'elle n'est pas sainte Catherine d'Alexandrie (3689-90). Les femmes visionnaires qui lui ont ouvert la voie l'ont également fortement marquée, et le *Livre* est émaillé d'allusions à certaines d'entre elles. Sainte Brigitte de Suède, Elisabeth de Hongrie,¹⁰ ou Marie d'Oignies sont ainsi explicitement citées, et l'inventaire des versions anglaises des vies et visions qui circulaient alors dans des cercles proches des conseillers spirituels de notre autobiographe s'accroît d'année en année.¹¹ De surcroît, les lieux de pèlerinage auxquels elle se rend nous autorisent à considérer qu'elle connaissait des Angèle de Foligno ou des Dorothee de Prusse.

Comme André Vauchez l'a bien mis en évidence, elle a voulu « être pour l'Angleterre du début du XV^e siècle ce que Ste Brigitte de Suède († 1373) avait été quelques décennies plus tôt pour la Scandinavie, ou Ste Catherine de Sienne († 1380) pour l'Italie : le point de départ d'un réveil religieux, provoqué par une femme laïque choisie par Dieu... »¹² Sa volonté d'identification à ses modèles est si violente que, non contente de leur emboîter le pas dans une croisade spirituelle, elle va jusqu'à visiter les lieux parcourus par des devancières¹³ avec lesquelles elle partage une intrépide volonté d'affronter le monde. A ces mères révolutionnaires au profil hagiographique viennent s'ajouter celles qui sont connues comme les *mulieres religiosae*, des béguines ou religieuses du XIII^e siècle, particulièrement nombreuses dans des régions situées dans ce qui est devenu la Belgique. Ne fût-ce qu'à travers la *Vie de Marie d'Oignies*, auquel le *Livre* s'attarde, Margery a en effet perçu ces paroles de femmes. Même l'acte d'écriture et les modalités de la mise par écrit doivent s'interpréter à la lumière de ces leaders spirituels dont elle s'est imprégnée. Le phénomène était d'ailleurs loin d'être isolé : « Beaucoup de ces femmes ne savent pas écrire, et en tout cas pas la langue des clercs. Il leur faut s'en remettre à un scribe, admiratif ou plein de doutes, attentif à leurs mots ou ingénument perfectionniste, pour livrer en bon latin de préférence, leur encombrant message à d'autres âmes éprises d'absolu »,

¹⁰ Que le *Livre* confond probablement avec Elisabeth de Töss.

¹¹ Dans *English Mystics of the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1994, Barry Windeatt la présente comme un rare miroir des consommateurs de la littérature mystique en circulation (pp. 11-12 ; 274-5 ; 196). Beaucoup d'extraits de ces textes étaient insérés dans des anthologies, dont plusieurs sont parvenues jusqu'à nous.

¹² Louise Magdinier, trad., *Le Livre de Margerie Kempe, une aventurière de la foi*, Paris : éditions du Cerf, 1989, préface d'André Vauchez, p. VIII.

¹³ Son insistance à reproduire l'itinéraire de sainte Brigitte à Rome est particulièrement flagrante. Signalons aussi son identification à Angèle de Foligno à Assise, et le fait qu'elle signale sa présence dans la basilique un premier août (*on Lammes Day*, 2587), jour d'une vision particulièrement marquante pour Angèle en ce même endroit, doit être d'autant moins fortuit que notre pèlerine avait pu s'entretenir à Assise avec un frère anglais.

a observé Christiane Klapisch-Zuber.¹⁴ Portées par la volonté de dire leur vécu spirituel, beaucoup partagent en effet l'illettrisme de Margery et s'appuient dès lors sur la plume d'un confesseur. Toutefois, si la plupart s'inscrivent dans un mouvement qualifié d'hagio-autobiographique¹⁵ et si presque toutes ne connaissent que leur langue (voire dialecte) maternelle, leur relation au scribe est moins stéréotypée qu'on ne pourrait le croire. Grande initiatrice du mouvement, sainte Brigitte dictait le texte de ses visions en suédois ; ses directeurs spirituels traduisaient en latin et elle vérifia plus tard (entre-temps, elle avait en effet appris la langue des clercs). Sainte Catherine de Sienne dictait ses lettres et autres dialogues à des disciples, et son biographe et directeur spirituel Raymond de Capoue a joué un rôle important dans la promotion du personnage de la sainte. Le confesseur d'Angèle de Foligno traduisait en latin le texte qu'elle lui dictait en dialecte ombrien. L'interaction entre ces deux personnages est intéressante à bien des égards. Mû par un souci de méticuleuse fidélité dans son travail de traduction, il n'écrit aucun mot qui ne corresponde exactement à ce que lui a dicté la Bienheureuse, à laquelle il a soin de faire répéter et préciser ce qu'il ne comprend pas.¹⁶ Ceci n'empêche néanmoins pas le scrupuleux secrétaire de transférer à la troisième les phrases énoncées à la première personne. Julienne de Norwich est une autre de ces « écrivaines » pierres angulaires de la construction de la spiritualité de Margery. Presque voisines géographiquement, les deux femmes se connaissaient et passèrent ensemble « de nombreuses journées ». Margery prend conseil auprès de la recluse, et le chapitre 18 fait état d'une visite qu'elle lui rend pour s'assurer de l'origine divine de ses visions. Détail peut-être significatif, Julienne se désigne par deux fois comme « créature » dans *Les Révélations*, formule qui est une des variations sur le thème du refus de s'approprier l'autorité de créatrice. Julienne n'entend pas usurper, fût-ce dans le domaine restreint de l'écriture, le privilège de créer, droit réservé à Dieu. Quelles qu'en soient ses motivations réelles, humilité ou souci de légitimité, tout comme la recluse, Margery (ou son scribe) souhaite donc rappeler qu'elle n'est qu'une créature. Toutefois, « the personality of the two women could not be more different ».¹⁷ Si celle qui a eu la volonté de se dire dans une autobiographie est soumise à l'être suprême, elle va néanmoins multiplier les affirmations de son ego, et ses actes de rébellion vont se faire de

¹⁴ Georges Duby et Michelle Perrot, eds., *Histoire des femmes en Occident. II. Le Moyen Age*, Paris : Plon, 2000 (1^{ère} éd. 1991), pp. 523-4.

¹⁵ Voir notamment Alexandra Barratt, *Women Writing in Middle English*, Harlow, Longman Annotated Texts, 1992, pp. 8-9.

¹⁶ Le chapitre 2 du *Livre d'Angèle de Foligno. D'après les textes originaux, 1285-1298* (texte traduit du latin par J.-Fr. Godet, Grenoble, Jérôme Millon, 1995) comporte les explications du frère écrivain sur la composition du *Mémorial*. Voir aussi Barry Windeatt, *Margery Kempe*, p. 16.

¹⁷ Laurie A. Finke, *Women Writing in English. Medieval England*, Harlow : Longman, 1999, p. 176.

plus en plus téméraires. Après avoir triomphé sur le terrain conjugal, elle s'attaquera à la scène publique (religieuse et civile), et s'emploiera ensuite à être reconnue d'un scribe initialement réticent. Son émancipation culminera au sein du cercle des lecteurs, espace où elle veut survivre « à tout jamais » en témoin exemplaire des grâces divines qui lui ont été conférées.¹⁸

Margery Kempe a assuré son autorité d'auteur en s'appuyant sur deux plumes masculines. Dans un premier temps, elle a dicté à un secrétaire que d'aucuns veulent identifier avec le fils dont il est question au Livre II. Nous apprenons qu'il écrit mal — il n'a pas écrit « clairement et de façon intelligible à notre façon de parler » — mais qu'il a néanmoins « produit un sens vrai, lequel, grâce à l'aide de Dieu et de celle qui avait tout ce traité en connaissances intuitives et en actions, est maintenant correctement tiré de cette copie pour en faire ce petit livre » (fin du livre I : 7418-22). Il écrit de façon presque illisible, et la langue utilisée n'est ni de l'allemand ni de l'anglais. Après la disparition de ce premier scribe Margery devra attendre quatre ans pour que « un prêtre pour lequel cette créature avait beaucoup d'affection » (97) finisse par assurer la révision de la première version. Celui-ci procédera ensuite à l'écriture personnelle du Prologue,¹⁹ puis rédigera le livre II sous la dictée de son auteur (*after her own tongue*, 7433), afin de relater quelques-unes des grâces que notre Seigneur envoya à « sa simple créature » (7431-2) au cours des années ultérieures. Le *Livre de Margery Kempe* se subdivise ainsi en deux sous-livres, précédés d'un Prologue et suivis de son rituel de prière. Le second scribe a rédigé le Prologue afin d'apporter des précisions sur la genèse du texte et d'en justifier certains manquements. Il a en quelque sorte assumé les responsabilités d'éditeur : révisions, prologue, datation, authenticité du texte, des démarches qui sont bien celles du clerc.

Nous en sommes avertis dès les deux prologues, les événements, qui s'étalent sur quarante ans, ne sont pas présentés chronologiquement : « Ce livre n'est pas écrit dans l'ordre, les choses à la suite les unes des autres comme elles se sont passées, mais bien suivant la façon dont la matière venait à l'esprit de la créature au moment où elle devait être écrite » (134-6) et « pas dans l'ordre où cela s'est produit, mais comme la créature pouvait s'en souvenir lorsque [le traité] fut écrit » (156-8). Illogique aux yeux du clerc, cet ordre, régi par la mémoire, est néanmoins supérieur à tout autre ; elle « n'a rien fait écrire dont elle ne sût très bien que c'était parfaitement vrai » (138-9), et c'est Dieu qui a dirigé le flux de ses pensées. Quant aux tentatives de justification, elles aussi

¹⁸ Démarche assez semblable à celle d'Angèle de Foligno, qui rapporte (début du « deuxième pas supplémentaire ») que Dieu lui avait dit sur le chemin de Saint-François : « Je ferai en toi de grandes choses au regard des gens; je serai connu à travers toi, et en toi mon nom sera loué par bien des gens » (*Livre d'Angèle de Foligno*, p. 86).

¹⁹ Celui-ci se subdivise en deux parties. Plus dépouillée, la seconde (153-74) a vraisemblablement été écrite en premier lieu.

présentes dans les deux prologues — « car il se passa tellement de temps avant la mise par écrit qu'elle avait oublié l'époque et l'ordre des événements » (136-7) et « car il s'était passé vingt ans et davantage depuis l'époque où cette créature avait abandonné le monde » (158-9) —, elles émanent incontestablement du clerc. Cet homme décline ainsi avec insistance toute responsabilité face au manque de structure logique du livre, trahissant peut-être par là l'échec de ses tentative de réorganisation chronologique. La mémoire de Margery fonctionne tout autrement : elle est sélective et s'appuie essentiellement sur des associations sensuelles / sensorielle et affectives.²⁰ S'efforcer de reconstruire l'ordre séquentiel du récit tiendrait de la gageure, même si certaines données du texte permettent parfois de reconstituer la trame chronologique. Quel est l'agent de cet effort de remise en ordre, est-il dû à l'auteur ou à son scribe ? Rédigées par le clerc, les informations du Prologue sur les temps de l'écriture sont présentées selon les règles de l'art des lettrés. Mais d'autres données temporelles — fêtes religieuses (« le jour de Saint Jacques », §62, « un vendredi saint », §57), ou événements que la critique a pu dater — sont débités pêle-mêle, à la manière de Margery. Ce ne sont pour elle que des détails d'un récit dont la logique n'est pas celle du fil du temps. La plupart des chapitres s'ouvrent et se déroulent d'ailleurs dans l'intemporel ou presque : « Un mercredi... » (§ 48), « Une fois... » (§ 58), « Une autre fois... » (§ 51).

Si la technique du clerc se distingue parfois aisément de celle de sa protégée, tous les cas ne présentent pas la même simplicité. Le début d'un chapitre insère souvent un élément destiné à le situer dans le temps par rapport à des événements dont il a déjà été question. « Comme il est écrit avant, elle eut ce type de visions et de connaissances intuitives [de l'humanité du Christ] peu après sa conversion, lorsqu'elle fut bien décidée à servir Dieu [...], et surtout durant le carême ; c'était l'époque où, à force d'insistances et de prières, elle obtint de son mari la permission de vivre chaste et pure ; c'était aussi l'époque où elle pratiqua d'importantes pénitences corporelles avant de se rendre à Jérusalem. Mais ensuite, quand son mari et elle firent de commun accord vœu de chasteté, comme il est écrit plus haut, et qu'elle se fut rendue à Rome et à Jérusalem et qu'elle eut souffert [...], notre Seigneur, dans sa merci attira son affection sur sa divinité » (7026-38). Ailleurs, il s'agit plus simplement de l'insertion d'un détail destiné à clarifier la chronologie : ainsi, « Richard de Caister était alors toujours en vie » (3380), précision réclamée par la logique de la narration. De même, « bien que la chose soit écrite avant ceci, elle eut néanmoins lieu après ceci » (5544-5), ou encore, le texte juge utile d'indiquer que son pèlerinage sur la tombe de cet homme s'effectua peu après son décès (4930). Les procédés peuvent encore gagner en complexité : le chapitre 16 se

²⁰ Voir Wendy Harding, « Body into Text : *The Book of Margery Kempe* », in Linda Lomperis et Sarah Stanbury, eds., *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993, 168-87 ; ici, p. 171.

conclut, par exemple, en invitant le lecteur à lire le chapitre 21 avant le 17. Un autre commentaire invoquera la facilité pour expliquer pourquoi un épisode est traité à un endroit plutôt qu'à un autre : les exemples similaires ont été regroupés indépendamment de leur distribution dans le temps (1878-81). Pareilles remarques pourraient être le fruit d'une collaboration entre l'auteur et son secrétaire,²¹ lequel manque de repères et la questionne afin de débrouiller au mieux l'imbroglio. Lors de leurs séances de travail le scribe a également pu réclamer des explications sur certains termes, voire sur le sens de ses paroles. De tels scénarios sont d'autant plus plausibles qu'ils ont été ceux de la collaboration d'Angèle de Foligno et de son confesseur-secrétaire. Et, d'ailleurs, cette forme de travail d'équipe est évoquée lorsque le texte s'excuse pour l'orthographe des toponymes, clarifiant par là la responsabilité de chacun dans la rédaction du traité : « Si les noms de lieux ne sont pas bien écrits, que l'on ne s'en étonne pas, car elle se concentrait plus sur sa contemplation que sur les noms de lieux, et celui qui les a écrits ne les avait jamais vus, aussi, excusez-le ! » (7836-9). Les commentaires de notre éditeur médiéval sur les coupures auxquelles il a procédé relèvent indubitablement de la même politique. Il s'agit parfois de déclarer qu'il a éliminé les redondances inutiles : « Cette créature eut en connaissance intuitive bien d'autres révélations de ce genre ; les écrire toutes se ferait peut-être au détriment de choses plus profitables » (1745-6), ou encore, « Il serait impossible d'écrire toutes les pensées saintes, les paroles saintes, et les révélations élevées que notre Seigneur lui montra en elle-même, à la fois à son sujet et au sujet d'autres hommes et femmes » (4834-6). La démarche peut aussi s'assimiler à une forme de censure, tout n'étant pas convenable à rapporter : « le Maire lui fit de violents reproches et répéta beaucoup de paroles injurieuses et scandaleuses, qu'il convient mieux de cacher que d'exprimer » (3819-21), ou « et il multiplia ainsi beaucoup de paroles dures devant l'Archevêque — il ne convient pas de les répéter » (4479-80).²²

Nous touchons ici à l'épineuse question des rôles respectifs de l'auteur et de son secrétaire dans le processus d'écriture. D'aucuns ne veulent admettre qu'elle n'ait pu écrire et voient dans l'intervention masculine un stratagème déployé par Margery, voire le duo, une sorte de laissez-passer destiné à valider son texte. Les pistes d'investigation renforcent tantôt l'hypothèse de l'illettrisme intégral, tantôt celle d'une certaine connaissance de l'écriture.²³ Si dicter des lettres est le propre d'une illettrée, que fait-elle en revanche agenouillée un livre

²¹ Le début du chapitre 88 nous permet presque de visualiser le duo en action dans les appartements de Margery.

²² Dans les deux cas, le terme que je traduis par « convient » est *expedient*. Selon le *MED* : 1. suitable for a certain purpose... ; fitting... ; agreeable. 2. conclusive to a (good) purpose, advisable. Il est difficile d'interpréter de manière nuancée les motivations de ces silences : « cela s'écarte de ses propos », « ce n'est pas convenable », « ce n'est pas agréable » ?

²³ Windeatt établit un bilan des indices (*The Book of Margery Kempe*, pp. 8-9).

à la main (656-9) ? Probablement était-elle absorbée par des images ou autres indications étrangères à l'écriture au sens strict, bien sûr ; peut-être aussi les paroles du Christ « que tu lises ou écoutes lire, je serai content de toi » (342-3) ne dépassent-elles pas la simple formule. Tout porterait d'ailleurs à imaginer que, bien qu'illettrée, elle s'est familiarisée avec le texte écrit de certaines phrases qu'elle connaissait par cœur, associant dès lors le texte qui lui était lu avec des emplacements précis dans ses manuscrits ou leurs miniatures. Quoi qu'il en soit, le traité est hétéroclite, « a babel of contradictory and conflicting signs — noise — which can be read only against the backdrop of the social realignments of fifteenth-century England ».²⁴ Il est impossible d'attribuer au scribe la paternité d'une œuvre défiant les règles de l'art alors en vigueur, d'autant que son Prologue désavoue le manque de structure du texte en l'épinglant comme une transgression. Toutefois, en éditant le traité, le scribe cautionne manifestement la production textuelle de son auteur. Autre point fondamental ici, la dynamique de la collaboration scribe / confesseur / biographe et femme écrivain doit s'interpréter à la lumière d'une tradition dont les deux protagonistes étaient informés. Le « genre » démarre avec des biographies écrites le plus souvent par le(s) conseiller(s) spirituel(s) et glisse de façon assez intangible dans l'autobiographie. Dans d'autres cas, les écrits déclinés au féminin se doublent d'une *vita* au masculin, et il peut aussi arriver que, rédigé en langue vulgaire, un de ces textes soit ensuite réécrit en latin, ce qui permettait à l'Eglise de canaliser les propos et expériences de ces femmes et de les récupérer à travers un discours masculin.²⁵ Souvent ces écrits cléricaux s'engageaient dans une campagne de récupération hagiographique de l'altérité de la visionnaire, aussi leur applique-t-on parfois l'étiquette quasi-autobiographie, voire auto-hagiographie orale.²⁶ Qu'il s'agisse des *vitae* de celles que l'on a appelées les *mulieres sanctae* de Liège, ou d'autres, un examen même sommaire des schémas de collaboration révèle plusieurs motifs récurrents. Difficulté de se résoudre à passer à l'écriture. Difficulté à se faire admettre par le(s) scribe(s), d'autant que, celui-ci articule maladroitement ce nouveau phénomène.²⁷

²⁴ Laurie A. Finke, *Feminist Theory, Women's Writing*, Ithaca et Londres : Cornell University Press, 1992, pp. 104-5.

²⁵ Michel Lauwers (« Paroles de femmes, sainteté féminine. L'Eglise du XIII^e siècle face aux béguines », in Gaston Braive et Jean-Marie Cauchies, eds., *La Critique historique à l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, pp. 99-115) relève notamment le cas de Béatrice de Nazareth ainsi que celui d'Eve de St Martin, laquelle rédigea la biographie de Julienne de Cornillon en langue *gallica* (p. 107).

²⁶ John Coakley, « Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography », in Renate Blumenfeld-Kosinski et Timea Szell, eds., *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1991, pp. 222-46, ici p. 223, n. 3.

²⁷ Anneke Mulder-Bakker fait remarquer que Thomas, le premier biographe de Margaret d'Ypres, est plus à l'aise lorsqu'il écrit ultérieurement la vie de Lutgard de Tongres. Ces hommes ont éprouvé des difficultés « in articulating a new religious phenomenon for the first time » (« Lame Margaret of Magdeburg », p. 162).

Présence d'un prologue éditorial du clerc et insistance sur la fidélité du témoignage et sur le souci de ne pas falsifier la vérité divine. Développement de ce que Michel Lauwers a appelé de « véritables 'réseaux' de sociabilité féminine, liant entre elles les *mulieres religiosae* ». ²⁸ La formation de ces femmes ²⁹ et leur rapport à l'écriture ainsi qu'à la langue maternelle ³⁰ sont autant d'autres problèmes pas toujours bien résolus. Chronologiquement, Margery est plus tardive, ce qui signifie non seulement que le genre littéraire mûrit, mais aussi qu'elle est postérieure à tout un cortège de ces couples soudés par l'écriture, une tradition dont nos coéquipiers du *Livre de Margery Kempe* avaient connaissance.

Je me propose de passer en revue un éventail d'indices jetant quelque lumière sur la dynamique de leur collaboration. Dans un premier temps, par une sorte de miracle inversé, alors que la vue du scribe éditeur est excellente pour tout le reste, elle lui fait défaut lorsqu'il s'agit d'entreprendre ce travail, aussi doit-il reporter la réécriture du manuscrit. Je vois là une belle métaphore du lettré, digne représentant de l'autorité patriarcale, qui ne peut ou ne veut entrer dans le discours subversif de Margery; il faudra le temps et un autre miracle ³¹ pour qu'il sorte de ce blocage. Longtemps imperméable et réticent, notre homme finit donc par prendre la plume, acceptant la marginalité de cette femme, du moins dans ce qu'il a transcrit du texte, car, après tout, peut-être a-t-il opéré d'autres sélections que celles énoncées dans le *Livre*. Il finira par s'effacer en grande partie devant elle, et sera même gagné par ses pleurs. Au-delà de la réalité physique du caractère contagieux des cris de la visionnaire, se profile une autre métaphore, celle de la soumission du clerc à une voix de femme, une femme de communication qui refuse les discours cléricaux et pratique le langage bien plus polysémique du corps. Comme la plupart des autres confidants, il s'incline devant son altérité : « through that very otherness the women signified to these men the presence of the divine », ³² et accepte de lui servir de moyen d'expression pour dire l'ineffable de ses entretiens avec le Christ : « elle-même n'aurait jamais pu dire la grâce qu'elle ressentait, tant la chose était céleste, tellement plus haut que sa raison et l'intelligence de son corps, et son corps était si faible au moment de la présence de la grâce qu'elle n'aurait jamais pu exprimer exactement avec ses mots ce qu'elle ressentait dans son âme »

²⁸ « Paroles », p. 102.

²⁹ « Plusieurs des semi-religieuses du XIII^e siècle paraissent instruite et cultivées. Les œuvres de Béatrice de Nazareth [...] d'Hadewijch ou de Marguerite Porète attestent de leur formation intellectuelle. Julienne de Cornillon [...] Alice de Schaerbeek [...] Ida de Léau [...] En revanche [d'autres étaient illettrées, ainsi] Christine l'Admirable [...] Ide de Louvain [...] Ludgarde » (Lauwers, « Paroles », p. 108).

³⁰ Ces questions mériteraient de plus amples développements ; j'espère y revenir ailleurs.

³¹ Ou, plus exactement, l'exaucement des prières de Margery, qui mettra un terme à l'emprise diabolique.

³² John Coakley, « Friars as Confidants of Holy Women », p. 225.

(Prologue, 61-64). Ce sont ainsi pleurs, cris, hurlements, convulsions, évanouissements, parfois poussés au paroxysme. Rien de singulier, puisqu'elle s'inscrit ainsi dans un courant d'expression où « un langage propre naît alors, où le corps [...] parle au même titre que la voix »,³³ « à lui seul il est langage, code verbal qui entre dans une syntaxe nouvelle où le corps et les symptômes affectifs fusionnent avec les mots [...] Et voici que s'éloigne la sainte qui méditait dans le silence... ».³⁴

Margery et son confesseur ne forment pas d'emblée un couple fusionnel. Cet homme se démarque d'elle un certain nombre de fois,³⁵ et n'hésite pas à la tester afin de vérifier le bien-fondé des intuitions dont elle fait état. Au chapitre 24, par exemple, nous le voyons se livrer à une sorte de chantage, la menaçant de déposer sa plume si elle lui démontre pas son don de prophétie. Dans l'analyse de ce qu'elle perçoit comme le caractère dialogique du traité, Laurie A. Finke, a fait remarquer que le rôle éditorial du prêtre se double ici de la vigilance du critique, soucieux d'authentifier le texte.³⁶ Lorsque, ébranlé par les prédications d'un frère franciscain, il n'ose plus lui adresser la parole, il est convaincu que la perte de sa foi en elle est irréversible. Or peu de temps après, il découvre *La Vie de Marie d'Oignies*, et comprend son erreur au miroir de ce texte. Les cris, pleurs et évanouissements spectaculaires de la Nivelloise, ainsi que les désordres que suscitent chez elle la vue du crucifix ou le récit de la Passion le contraignent à admettre la légitimité de la manière d'être de Margery. Si le scribe a dû être impressionné par les similitudes comportementales entre les deux femmes, il a surtout été rassuré par la caution manifestement apportée à Marie d'Oignies par l'auteur de sa *Vie*, Jacques de Vitry. Nous lisons ainsi que le biographe « traite spécialement des innombrables grâces de ses larmes dans le livre au sujet duquel on vient d'écrire, au chapitre XVIII, qui commence : *Bonus es, domine, sperantibus in te* et aussi au chapitre XIX, où il explique qu'à la demande d'un prêtre, qui ne voulait pas être dérangé ou distrait par ses pleurs et ses sanglots durant sa messe, elle sortit par la porte de l'église avec des hurlements qu'elle ne pouvait réprimer. Et Notre Seigneur visita aussi le prêtre durant sa messe et il reçut ainsi une telle grâce et une telle dévotion que lorsqu'il devait lire le saint Evangile il pleurait de façon stupéfiante, à tel point qu'il mouillait ses vêtements et ornements de l'autel et il ne pouvait contrôler ni ses pleurs ni ses sanglots, tant ils étaient abondants; il ne pouvait ni les réprimer, ni bien se tenir devant l'autel. Il comprit alors que la brave femme, pour laquelle il avait auparavant peu d'affection, ne pouvait réprimer ses pleurs, sanglots et cris et ressentait bien plus la grâce que lui : aucune comparaison n'était possible »

³³ Danielle Régnier-Bohler, in Georges Duby et Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, p. 579

³⁴ André Vauchez, cité *ibidem*.

³⁵ Ainsi, ch. 24, 25 et 62.

³⁶ *Feminist Theory*, p. 104.

(5135-5151). La découverte d'autres exemples lors de ses lectures (ainsi, comme le précise le texte, « Elisabeth de Hongrie, elle aussi, pleurait particulièrement bruyamment, comme il est écrit dans son traité », 5173-4) lui confirmera l'authenticité des visions de sa protégée, et il s'efforcera alors de conférer une légitimité au texte en l'inscrivant dans une tradition hagiographique identique. Il servira alors d'intermédiaire auprès des lecteurs de Margery pour relayer ce qu'elle découvre lors de ses contacts directs avec Dieu. On remarquera enfin qu'il n'éprouve apparemment pas de honte à admettre qu'il s'est un moment trompé au sujet de Margery, et le fait qu'il ait pris la plume pour consigner le livre de son auteur démontre bien qu'il est convaincu de son erreur passée.

Ses intuitions étant dictées par Dieu, et la Vierge, mère spirituelle par excellence, ayant de surcroît entrepris sa formation,³⁷ Margery ne craint pas de s'opposer à son secrétaire, et plusieurs épisodes du *Livre* évoquent leurs dissensions. Dans certains cas, c'est au conseiller spirituel, représentant de l'Eglise, qu'elle tient tête. Elle rapporte ainsi une conversation avec le Christ au tombeau de la Vierge. Après l'avoir félicitée pour sa soumission à l'autorité de l'Eglise et de son confesseur, le Christ l'invite à faire ce que lui-même lui dira, « car je suis au-dessus de la Sainte-Eglise, et j'irai avec toi et te garderai parfaitement » (2366-7),³⁸ ou « aucun clerc de par le monde ne peut t'instruire mieux que moi et, si tu acceptes d'obéir à ma volonté, j'obéirai à ta volonté » (5301-3), ou encore « aucun clerc ne peut parler contre le mode de vie que je t'enseigne ; s'il le fait, il n'est pas le clerc de Dieu, mais le clerc du diable » (5308-10). Au Livre II, on la voit tiraillée entre l'envie de s'embarquer pour l'Allemagne avec sa bru, la peur d'agir sans le soutien divin, et la pression de l'ordre ecclésiastique qui lui enjoint de regagner sa propre ville. On admirera l'analyse subtile de ses sentiments et hésitations face à des instructions et pulsions contradictoires : « Elle allait et venait dans le chœur, en pensant mentalement 'Seigneur, si telle était ta volonté, je prendrais congé de mon confesseur, et je partirais en mer avec elle' » (7585-8). Croyant ensuite comprendre qu'elle va pouvoir rester en Angleterre, elle « fut toute heureuse [...] car, dans le passé, elle avait connu de grands périls en mer et avait décidé de ne jamais retourner de sa propre initiative » (7592-5). Elle entend toutefois bien obtenir de son confesseur l'autorisation d'accompagner sa belle-fille jusqu'au port d'Ipswich, malgré les handicaps de son âge et d'une blessure au pied : et elle déclare à cet homme avoir la certitude que Dieu l'aidera. Peu après, elle

³⁷ Le Seigneur a demandé à la Vierge de lui expliquer son amour ; elle s'exécute lors d'une des visions de Margery et lui déclare : « Ma fille, je suis ta mère, ta dame, et ta maîtresse, afin de t'enseigner dans tous les domaines comment tu plairas le mieux à Dieu. » (1606-8).

³⁸ Comme l'a écrit Alexandra Barratt (« Margery Kempe and the King's Daughter of Hungary », in Sandra J. McEntire, éd., *Margery Kempe. A Book of Essays*, New York / Londres, Garland Publishing, 1992, pp. 189-201), pareille affirmation peut, par ailleurs, lui avoir été inspirée par le personnage d'Elisabeth de Hongrie, dont les *Révélations* contiennent des déclarations similaires.

commente ses inquiétudes : « Elle ne cessait de recevoir en son cœur l'ordre de traverser la mer avec sa fille. Elle aurait voulu chasser cette idée de son esprit, mais elle revenait toujours si vite que son esprit ne pouvait connaître aucun repos ni répit, et que cela la troublait et lui ordonnait de traverser la mer. Elle pensait qu'il était difficile d'entreprendre une telle aventure et elle se justifiait mentalement auprès du Seigneur en disant : 'Tu sais bien que je n'ai pas l'autorisation de mon père spirituel ; or je suis tenue à l'obéissance et ne puis donc agir de la sorte sans sa volonté et son consentement.' La réponse lui fut donnée en pensée : 'Je te demande d'y aller en mon nom, Jésus, car je suis au-dessus de ton père spirituel ; je t'excuserai, te guiderai et te ramènerai saine et sauve' » (7622-34). Les débats, intérieurs et autres, se poursuivent, et l'épisode se conclut sur la réaction étonnée de ses concitoyens, alors que ceux qui la connaissaient mieux (et tel est bien entendu le cas de son confesseur) avaient compris que l'argument décisif était la glorification de Dieu et de sa volonté. Chaque fois l'homme finit par s'effacer, convaincu du caractère exceptionnel du dialogue qu'elle entretient avec Dieu.

Consciente de l'impossibilité de communiquer les flots de pensées et enseignements dont elle est l'intermédiaire, elle décide d'opérer des sélections (6791-2). Elle découvre simultanément les limites de l'expression verbale : « C'était si saint et si élevé qu'elle se retrouvait embarrassée de le dire à quelque créature que ce soit [...] et aussi, cela dépassait tellement son esprit charnel qu'elle n'aurait jamais pu exprimer avec sa bouche charnelle la connaissance intuitive qu'elle en avait. Elle comprenait mieux en son âme qu'elle ne pouvait le dire » (6792-6). Ailleurs elle avouera que si les mots lui manquent pour le dire, c'est aussi faute de modèles. Les instructions que lui transmettent chacune des personnes de la Trinité sont telles qu'elle n'a jamais rien entendu de semblable dans un livre : pas davantage « Walter Hilton que le livre de Sainte Brigitte, ou le *Stimulis Amoris*, l'*Incendium Amoris*, ou aucun autre qu'elle avait entendu lire » (1257-9). Cette déclaration appelle toutefois quelques commentaires. Si aucune des autorités énumérées (la plupart masculines) n'est à la hauteur du message divin, des autorités autres lui ont ouvert la voie par leurs « chants, cris et sainte folie » féminins, et elle a adopté leur langage. Tout comme une Angèle de Foligno, par exemple, elle conjugue ainsi manifestations corporelles intempestives et déclarations sur l'ineffable de ses dons divins et sa propre incapacité à les dire.³⁹ Elle fonctionne en effet fortement selon le schéma de figure religieuse développé par les *mulieres religiosae*, « la femme pénitente, contemplative et mystique, dont même les gémissements et les vociférations sont admissibles, pourvu qu'ils se conforment avec ce type ».⁴⁰ Dhira B. Mahoney reconnaît judicieusement dans le parcours de Margery la lente

³⁹ Par exemple, Angèle de Foligno, *Livre d'Angèle de Foligno*, pp. 212-3.

⁴⁰ Lauwers, « Paroles », p. 115.

progression de la femme illettrée qui, n'étant initialement pas prête à entrer dans le système des clercs, commence par se créer un espace d'expression autre.⁴¹ Les premiers jalons en furent les scandales d'une vie publique, du célibat et du port de la robe blanche. Ils furent bientôt accompagnés de ses pleurs et autres extravagances corporelles, manifestations qui échappaient à l'entendement de ces messieurs.

Nous la voyons aussi réfléchir sur l'écriture. Malgré les demandes formulées successivement par différents clercs respectables, dont certains proposent même de tenir la plume pour elle, la première autographe refuse longtemps de s'aventurer dans le « livre de ses connaissances intuitives et révélations » (Prologue, 79-80) qu'on lui réclame : « elle avait l'ordre, en son âme » que c'était prématuré (Prologue, 81-2), ou encore « ce n'était pas la volonté de Dieu que ses connaissances intuitives soient mises aussi tôt par écrit » (1073-4).⁴² Il faudra attendre vingt années et davantage avant qu'elle ne passe à l'action. Elle en reçoit alors le commandement divin et l'ordre qui lui est donné est celui de devenir auteur nouveau : il ne s'agit plus seulement d'exposer ses « connaissances intuitives et révélations », mais bien d'y inclure « son mode de vie » (Prologue, 86-7). Ces quelques mots disent bien en quoi son traité se différenciera du genre des révélations,⁴³ le faisant glisser vers l'autobiographie. En vraie écrivaine, Margery découvre les effets physiques des moments de l'écriture, qu'elle attribue à l'action de Saint-Esprit. Elle pleure, et « une flamme de feu pénètre dans sa poitrine, très chaude et délectable » (7370-1). Le dialogue avec Dieu se poursuit pendant la rédaction du *Livre*. Ainsi, lorsqu'elle est traversée de scrupules et s'enquiert si elle ne lui consacre pas trop de temps au détriment de la prière, son divin interlocuteur la rassure : « L'effort de concentration que tu effectues pour que soit mise par écrit la grâce que je t'ai montrée, me plaît beaucoup, de même que celui qui l'écrit. Car même quand vous⁴⁴ étiez à l'église et y pleuriez beaucoup ensemble [...] vous n'auriez pu me plaire davantage que maintenant avec votre écriture⁴⁵ [...] Car, ma fille, par ce livre beaucoup d'hommes seront attirés vers Dieu » (7282-8), trois phrases riches en informations sur leur acte d'écriture. On remarquera tout d'abord l'excellente formulation des rôles respectifs de la voix et de la plume : elle se concentre et lui met par écrit. Autre détail de poids, en attribuant la seconde

⁴¹ « Margery Kempe's Tears and the Power of Language », in Sandra J. McEntire, éd., pp. 37-50.

⁴² Alexandra Barratt (*Women Writing in Middle English*, p. 9) explique que la plupart de ces femmes visionnaires ont dû vaincre un blocage psychologique pour passer à l'écriture. Voir aussi mes remarques sur les motifs récurrents (*supra*).

⁴³ Les premiers modèles de « révélations » qui viennent ici à l'esprit sont ceux de Brigitte de Suède, Julienne de Norwich et Elizabeth de Hongrie.

⁴⁴ Deuxième personne du pluriel, le scribe et elle (*ye*).

⁴⁵ Il s'agit de *writing*, c'est-à-dire le nom verbal, l'acte d'écriture.

phrase au Créateur, le traité affirme simultanément la supériorité de l'écriture sur le langage du corps. Quant à la troisième phrase, elle amorce ce que développera l'oraison finale, à savoir, le souhait d'une large diffusion et influence du livre.

Je ne m'arrêterai pas ici à la dimension strictement lexicale et stylistique de son écriture,⁴⁶ pas plus qu'à l'omniprésence de l'appel aux sens dans le texte. Je me pencherai plutôt sur une autre marque de la déclinaison au féminin du texte, la façon « autre » dont Margery relate son itinéraire personnel. Le temps réel est aboli, « chez Julian de Norwich ou Margery, la réactualisation foudroyante du passé, le discours bousculé, haletant, du présent de l'affect, le temps de la Passion revécue expriment peut-être le retour à un temps 'premier', qui nie la successivité, et disent la fusion accomplie ».⁴⁷ Son texte se caractérise par le rejet de structure logique, au profit d'un travail de mémoire activé par des sensations et associations. Les thèmes qu'elle exploite sont le plus souvent dictés par le calendrier liturgique, et ce n'est d'ailleurs pas par hasard que notre couple se met à écrire « le jour après Marie-Madeleine » (Prologue, 173-4), c'est-à-dire le jour de la sainte Brigitte, deux femmes qui ont profondément marqué notre « créature ».⁴⁸ Le site de la Passion et la vue du crucifix avaient été dans son existence les moteurs d'un langage rituel que d'aucuns voulaient assimiler à l'hystérie. En examinant le lien entre l'inspiration qu'elle reçoit et les lieux où elle se trouve, on constate que ces derniers déclenchent plus d'une fois des *streams of consciousness* au cours desquels elle procède à des regroupements de souvenirs, rassemblés au mépris de la chronologie et de toute autre logique rationnelle. Dans certains cas, ces mêmes moteurs spatiaux ou temporels génèrent des visions apparentées. C'est ainsi que saint Jérôme lui apparaît pendant qu'elle se recueille sur sa tombe à Rome et lui affirme que ses torrents de larmes sont un don divin. Les méandres des associations dont résultent les propos qu'elle met ainsi dans la bouche du Père de l'Eglise sont assez accidentés. Il y a fusion entre le personnage qui surgit du lieu de la vision, les réminiscences d'une conversation avec Julienne de Norwich, peut-être aussi un rappel de la vie de sainte Brigitte,⁴⁹ sans parler de sa volonté de légitimation.

Les prières finales, témoins de celles systématiquement pratiquées par Margery, ne sont pas une sorte de postface destinée à terminer en beauté, en se conformant aux ukases ecclésiastiques. Leur langage est particulièrement

⁴⁶ Ce travail a été amorcé par Wendy Harding, qui a comparé les phrases du traité avec d'autres plus directement attribuables au scribe (« Body into Text »).

⁴⁷ Danielle Régnier-Bohler, in Georges Duby et Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, p. 596.

⁴⁸ Sur l'influence de la Sainte suédoise, on consultera notamment Julia Bolton Holloway, « Bride, Margery, Julian, and Alice: Bridget of Sweden's Textual Community in Medieval England », in Sandra J. McEntire, éd., pp. 203-21.

⁴⁹ Voir Windeatt, *The Book*, p. 210, n. 3266.

hybride. L'autobiographe adopte en effet ici un genre officiel, voire des rythmes et formes rhétoriques étrangères à son propre discours.⁵⁰ Mais, constatation fondamentale, la prière, écrite en discours direct, utilise systématiquement la première personne, victoire d'un *je* très longtemps refoulé. On pourrait objecter que le genre dans lequel s'inscrit l'oraison implique l'affirmation du sujet parlant, mais, comme le confirmeront un certain nombre d'éléments de cette prière, ce *je* ne triomphe pas uniquement sur le plan grammatical. Margery ne passe plus par l'autorité du prêtre pour s'affirmer. Elle parle bien en son nom propre et sollicite ouvertement l'autorisation du Saint-Esprit.

Après s'être agenouillée en signe de dévotion, elle récitait l'hymne chanté à la Pentecôte, le *Veni creator spiritus*, comme on va le voir, un choix qui n'était pas fortuit. Dans un premier temps, elle sollicitait une illumination semblable à celle qu'avaient vécue les apôtres, une grâce classique puisqu'elle le priait de mieux comprendre et exécuter la volonté divine, et de ne succomber à aucune tentation, qu'elle provienne de ses ennemis spirituels, de son propre orgueil ou de croyances erronées inspirées par le démon. La suite de sa requête dépasse l'humilité stricte : elle voudrait en effet faire reconnaître l'œuvre divine dans ses cris et pleurs et faire admettre la vertu apostolique de ce langage. Mais son affirmation du moi ne s'arrête pas là. Après lui avoir demandé de prendre sa défense⁵¹ et d'expliquer au monde que ses larmes et autres démonstrations tonitruantes étaient bien inspirées par le Saint-Esprit, elle implore « Fais, Seigneur, que mes pères spirituels te craignent en moi et t'aient en moi... » (8398-9). Si la suite de son oraison procède de conceptions en général plus orthodoxes,⁵² elle y poursuit pourtant un combat de plus en plus égocentrique. Elle implore la pitié divine pour « toutes les créatures qui, en ce monde, ont parlé de moi, en bien ou en mal, et continueront à le faire jusqu'à la fin des temps » (8451-3). La visionnaire voit grand en appliquant à son propre renom une formule qui postule qu'elle croit à la pérennité de sa notoriété ! A l'instar de ses initiatrices, Margery clame son lien privilégié avec Dieu, la Trinité, le Père, le Fils et l'Esprit Saint, et dès lors sa supériorité sur son secrétaire. Elle s'est autorisée à se dispenser de l'intermédiaire d'un prêtre pour vivre sa relation à Dieu, et l'homme auquel elle dicte n'est plus que l'instrument de la mise par écrit, un vulgaire mortel qui, après quelques soubresauts autoritaires, a bien dû mettre sa plume au service d'une voix de femme.

⁵⁰ Voir Mahoney, pp. 47-8.

⁵¹ *Excuse me ageyn al this world...* (8386) : MED, *excusen* v. sens 2 : *excusen again* : to defend sb as right, to justify or explain.

⁵² Il faut néanmoins préciser qu'elle étend sa prière pour le salut de catégories humaines moins traditionnellement reconnues, ainsi, notamment, Juifs, Sarrasins, païens, hérétiques, mécréants, ainsi qu'à toute une gamme de personnes aux pratiques condamnées, dont les femmes de mauvaise vie.