

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

**A ESPIRITUALIDADE DE HILDEGARD VON BINGEN:
PROFECIA E ORTODOXIA**

Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira van de Poll

**São Paulo
2009**

Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira van de Poll

**A Espiritualidade de Hildegard von Bingen:
profecia e ortodoxia**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Ana Paula Tavares Magalhães

**São Paulo
2009**

A ESPIRITUALIDADE DE HILDEGARD VON BINGEN:
PROFECIA E ORTODOXIA
Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira van de Poll

para os meus filhos Cora, Evert e Tiago

AGRADECIMENTOS

A finalização deste trabalho tem para mim um significado que ultrapassa as fronteiras de qualquer projeto profissional. Durante a minha trajetória acadêmica, inúmeros obstáculos se interpuseram em meu caminho, alguns deles engendrados pela minha própria imaturidade e outros que se me apresentariam de qualquer forma, devido à ordem natural da vida. Muitas vezes, devido a esses percalços, eu pensei em desistir. Mas o apelo deste projeto que eu concebi há muitos anos foi mais forte que o desânimo. E eu prossegui... No entanto, ter chegado agora à reta final não foi uma vitória unicamente minha. Pessoas especiais, que em mim acreditaram, contribuíram para que hoje eu possa estar aqui. E é a essas pessoas que eu dedico esta página na forma de um agradecimento.

Entre aqueles que me apoiaram, quero registrar aqui minha profunda gratidão ao meu primeiro orientador, o Prof. Dr. Augustin Wernet (*in memoriam*), pela competência, erudição e paciência demonstrada no breve período em que pude desfrutar de sua orientação.

Agradeço muito especialmente à minha orientadora atual, Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães, não só por ter me aceitado como orientanda, mas por sua gentileza, competência, amizade e, sobretudo, pelo grande apoio que me deu no fim dessa jornada quando eu não acreditava que podia terminá-la.

Agradeço também aos integrantes da banca de qualificação, Íris Kantor e Nachman Falbel, cujas correções e sugestões foram extremamente proveitosas para a finalização deste trabalho. Agradeço aos mesmos por integrarem também a banca de minha defesa. Estendo os agradecimentos a Margarida Maria de Carvalho e Ruy de Oliveira Andrade Filho que também integrarão a banca.

Ao setor de pós-graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, instituição pela qual se processaram esses anos do meu doutoramento, registro aqui minha gratidão.

À minha mãe querida, Branca Martiniano, agradeço eternamente pelo apoio incondicional, pelo sacrifício e renúncia com que dedicou sua vida aos filhos e que

fizeram de mim o que eu sou hoje. Mãe, a senhora me ajudou a não desistir. Muito obrigada.

Em memória, agradeço ao meu pai, José Martiniano, pelo suporte financeiro que me proporcionou oportunidades de sempre ampliar meus conhecimentos. Imagino que ele gostaria de presenciar este momento.

Às minhas irmãs, Cláudia e Maura, que são minhas amigas queridas, e que torcem por mim haja o que houver, agradeço pela amizade e amor constantes.

Ao meu marido, Coenraad van de Poll, que sempre me incentivou a terminar este trabalho, acreditando em minha capacidade, agradeço pelo apoio e estímulo.

E por fim, e muito especialmente, agradeço às minhas crianças queridas Cora, Evert e Tiago, pelo simples e maravilhoso fato de existirem e por serem a luz da minha vida. Muito obrigada filhinhos queridos!!!

Meu muito obrigada a todos!!!

RESUMO

Hildegard von Bingen, religiosa beneditina que viveu no século XII, alegava ter escrito sua primeira obra, o *Scivias*, obedecendo a um comando divino, que ela teria recebido em uma visão. Segundo Hildegard, suas visões a acompanhavam desde sua infância, e nelas ela via uma “Luz Viva” e recebia mensagens divinas. O *Scivias* que, segundo Hildegard, consistia na transcrição dessas mensagens divinas, era uma obra com ensinamentos em ortodoxia doutrinária. O caráter profético da obra aliado à sua ortodoxia garantiu-lhe pronta aceitação no meio eclesiástico e deu a Hildegard a reputação de profetisa. Devido à sua fama de profetisa, Hildegard passou a ser buscada como a um “oráculo” espiritual, como conselheira espiritual em diversos assuntos. Monges, abades, abadessas, bispos e imperadores consultavam Hildegard em busca de conselho, consolo e mesmo solução para os seus problemas. A vasta correspondência da religiosa atesta este fato. Neste estudo, procuramos entender, através da análise de um relato mítico incluído no *Scivias* e de parte de sua correspondência, de que maneira profecia e ortodoxia, como expressões da espiritualidade de Hildegard, manifestaram-se em sua obra.

Palavras-chave:

Profecia – Ortodoxia – Espiritualidade Medieval – Mística – Peregrinação

ABSTRACT

Hildegard von Bingen, religious Benedictine woman who lived in the twelfth century, claimed to have written her first book, the *Scivias*, under a prophetic call, that came to her in a vision. According to Hildegard, her visions had been with her since her childhood, and in them she saw a “Living Light” and received divine messages. The *Scivias* which, according to Hildegard, consisted of the transcription of these messages, was a work with teachings in doctrinal orthodoxy. The prophetic character of the book, allied to its orthodoxy, guaranteed it with acceptance in the ecclesiastical environment and gave to Hildegard the reputation of a prophetess. Due to her fame as prophetess, people began to search Hildegard as a spiritual “oracle”, as a spiritual counsellor in different subjects. Monks, abbots, abbesses, bishops and emperors consulted Hildegard in search of admonition, advice, consolation and even solution for their problems. The vast correspondence of Hildegard bears witness to this fact. In this study, we try to understand, through the analysis of a mythical account included in the *Scivias* and of part of her correspondence, in what ways prophecy and orthodoxy, as expressions of Hildegard’s spirituality, were manifested in her work.

Key-words:

Prophecy – Orthodoxy – Medieval Spirituality – Mystique – Pilgrimage

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	08
CAPÍTULO I	
Considerações sobre a fonte e Estado da arte.....	14
CAPÍTULO II	
Hildegard: seu tempo, sua vida e sua obra.....	37
CAPÍTULO III	
A peregrinação da alma no Scivias de Hildegard von Bingen.....	92
CAPÍTULO IV	
Hildegard correspondente: “oráculo” espiritual.....	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	195
BIBLIOGRAFIA.....	200

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo entender de que maneira profecia e ortodoxia, como expressões da espiritualidade de Hildegard von Bingen, manifestam-se em sua obra *Scivias* e em parte de sua correspondência. Com tal finalidade, propusemos-nos a analisar um relato mítico incluído na quarta visão do primeiro livro do *Scivias* e algumas de suas missivas.

O *Scivias* foi a primeira obra de Hildegard von Bingen e, segundo a religiosa, surgiu de sua condescendência a um “comando divino” para que ela dissesse e escrevesse tudo o que via e ouvia em suas visões. Hildegard assegurara que tinha visões desde os três anos de idade¹, mas no *Scivias*², ela nos conta que a “voz divina” apenas lhe ordenara que registrasse o conteúdo dessas visões quando ela tinha quarenta e três anos. E a maneira como Hildegard fornece a sua idade evoca os profetas do Velho Testamento: como Ezequiel (Ez 1:1), ela dá a data precisa do seu chamado; como Jeremias (1:6-7), ela abrirá sua boca somente devido ao comando e poder de Deus. Assim, além do conteúdo profético de suas visões, Hildegard as apresenta ao mundo de maneira semelhante aos profetas veterotestamentários. Ademais, Hildegard enfatiza sua insignificância e sua ignorância de modo a corroborar a sua instrumentalidade divina: ela não se considerava nada além de recipiente das mensagens divinas. Hildegard pretendia com isso assegurar o caráter profético de suas visões.

Na primeira correspondência de Hildegard de que se tem registro, enviada ao abade cisterciense Bernardo de Clairvaux³ em busca de incentivo para a propagação de sua mensagem divina, Hildegard demonstra sua ansiedade e a necessidade que sentia de aprovação para a sua “missão profética”. É possível que a ansiedade de Hildegard tivesse uma causa física: padrão recorrente nas mulheres

¹ Em alguns relatos Hildegard diz que suas visões lhe acompanham desde os três anos e em outros desde os cinco anos de idade. No relato de sua *Vita*, ela declara: “e no terceiro ano de minha, eu vi um brilho tão grande que a minha alma tremeu”, *Vita* apud DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 145.

² Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. p. 3.

³ Cf. Capítulo IV deste trabalho: carta a Bernardo de Clairvaux (nota 21).

visionárias da Idade Média, a inspiração espiritual vinha, muitas vezes, acompanhada de doença. E a enfermidade somente acabava quando se atendia ao “chamado divino” para que se escrevesse. Nos fragmentos biográficos incluídos em sua *Vita* e em outros textos, Hildegard se refere muitas vezes às doenças que a afligiam, deixando-a extenuada, e que só a libertavam quando ela obedecia ao “comando divino”. Desse modo, se Hildegard pudesse difundir sua mensagem, como ela afirmava ser a vontade divina, ela poderia ser aliviada de suas doenças.

Mas nem só problemas lhe causavam suas visões. Numa missiva ao monge Guibert de Gembloux⁴ que, muito interessado na obra de Hildegard e na natureza de suas visões, propusera-lhe várias questões, a religiosa lhe conta que a “Luz Viva” (*lux vivens*) que ela vê é capaz de preenchê-la de uma alegria indizível. Nessa mesma carta, Hildegard afirma que suas visões não são oriundas do estado de êxtase e nem ocorrem em sonhos, mas quando ela se encontra plenamente acordada. O fato de que as visões de Hildegard não ocorrem em estado extático a diferencia de uma mística típica; ademais está ausente de seu modo de visão a relação afetiva, quase erótica que as místicas estabelecem com a divindade. Por isso, se os rótulos nos podem ser de alguma forma úteis, seria mais seguro caracterizar Hildegard como uma visionária, uma profetisa do que como uma mística. Isso não implica em negar o lado místico da religiosa, já que, se misticismo consiste em algum tipo de união com o divino, Hildegard se encaixa nesse perfil. A “Luz Viva” que Hildegard afirma ver (ou sentir, porque ela diz não percebê-la com os olhos corporais) implica numa profunda interação com o divino, ou seja, constitui uma experiência mística.

Por meio da “Luz Viva”, Hildegard diz ser capaz de entender os textos sagrados, textos de homens santos e de filósofos. Portanto, de acordo com a asserção de Hildegard, essa luz a preenche de um conhecimento profundo, transcendental, fornecendo-lhe revelações divinas que, de outro modo, ela não poderia adquirir. Dessas revelações nasceu o *Scivias*, e depois de seu reconhecimento público vieram outras obras. O *Scivias* ganhou notoriedade depois que, durante o Sínodo de Trier (1147-1148), o papa Eugênio III lhe concedeu o selo da aprovação apostólica. Dali em diante, Hildegard estaria autorizada e até

⁴ Cf. Capítulo IV neste estudo sobre: correspondência entre Hildegard e Guibert de Gembloux (nota 1).

incentivada a transcrever e tornar públicas as mensagens recebidas em suas "visões divinas". Assim, o aval apostólico para a difusão de suas revelações estava intimamente associado ao caráter profético da obra de Hildegard. Mas é provável que um outro fator tenha tido papel preponderante para a validação das mensagens de Hildegard: o cunho teológico ortodoxo de suas obras. Desse modo, dois fatores essenciais da espiritualidade de Hildegard – sua condição profética e seu caráter ortodoxo – contribuíram para seu sucesso no mundo medieval.

O reconhecimento público da obra de Hildegard difundiu a imagem da religiosa como uma "profetisa" para os seus contemporâneos, que passaram a buscá-la como a um "oráculo" espiritual. No entanto, não foi apenas devido aos seus dons carismáticos que Hildegard ganhou fama. Hildegard havia ingressado na vida religiosa no mosteiro de Disibodenberg ainda em sua infância,⁵ junto a uma jovem chamada Jutta. Foi Jutta quem instruiu Hildegard no latim e na leitura dos textos sagrados. Quando Jutta morreu, em 1136, Hildegard foi eleita *magistra* pelas outras religiosas, passando a liderar a divisão feminina daquele pequeno mosteiro beneditino. Cinco anos após a morte de Jutta, Hildegard iniciou a redação do seu *Scivias*. Quando Hildegard terminou a redação do *Scivias* em 1151, ela declarou ter recebido outra revelação, segundo a qual ela deveria se mudar com suas irmãs de Disibodenberg para Rupertsberg, não muito longe dali. A novidade não foi bem recebida, mas Hildegard, depois de muita mobilização e algumas deserções de irmãs, conseguiu se mudar com suas mulheres. O incidente traz à tona uma questão de relevância: nos anos de liderança como *magistra* daquele mosteiro e depois de ter recebido a aprovação papal para o *Scivias*, Hildegard deve ter adquirido suficiente autoridade nos meios monásticos para agir como quisesse. A vasta correspondência de Hildegard atesta este fato: abades e abadessas escreviam a Hildegard perguntando-lhe como lidar com suas comunidades religiosas, quais atitudes tomar diante dessa ou daquela situação, geralmente problemática. Portanto, Hildegard era procurada não só devido à sua reputação de profetisa, mas também por sua autoridade em relação aos problemas práticos que surgiam no dia-a-dia dos mosteiros. É possível que sua própria reputação de "oráculo" espiritual tenha se desenvolvido a partir dessa outra faceta de Hildegard. Como conselheira espiritual,

⁵ Há divergências sobre a questão da idade que Hildegard teria ao ingressar na vida religiosa. Esta questão está discutida em notas de rodapé no Capítulo II deste trabalho.

Hildegard seria consultada por diversas razões: para prever o futuro, para curar, para divinação e até para exorcizar. E foi também como uma profetisa que Hildegard proferiu sermões apocalípticos que castigavam o clero corrupto e lhe reservavam um final aterrorizante.

Hildegard condenava o relaxamento moral dos prelados e indignava-se principalmente com a prática da simonia e com o celibato clerical, além de não aceitar a sujeição do poder eclesiástico ao poder clerical. Por essa razão, Hildegard foi uma aliada da Reforma Papal. Mas, como notou Kerby-Fulton⁶, Hildegard nunca idealizou o papa: não há lugar em seu pensamento para um papa infalível. De fato, Hildegard era a favor daquilo que ela considerava como justo e correto, independentemente do lado em que a justiça e a retidão estivessem. A ênfase de seu ensinamento, reflexo de sua clara ortodoxia, estava colocada no viver correto, na prática das virtudes.

É a partir da concepção de que a espiritualidade de Hildegard carrega as marcas nítidas de sua ortodoxia e de seu caráter profético que pretendemos entender a vida e a obra de Hildegard von Bingen. Para compreender a maneira como Hildegard aplicava sua ortodoxia às suas convicções espirituais, analisamos um relato mítico sobre a peregrinação de uma alma pecadora, incluído na quarta visão do primeiro livro do *Scivias*. Já para entender especialmente sua faceta de profetisa trabalhamos com algumas cartas do vasto corpus de correspondência de Hildegard.

*** **

No primeiro capítulo desse estudo intitulado **Considerações sobre a fonte e Estado da arte**, procedemos a uma análise do *Scivias* como documento: os manuscritos, seu estado, sua procedência, sua localização atual. Tratamos também das edições latinas existentes e principalmente da edição que utilizamos neste estudo. Nossa atenção voltou-se para o *Scivias* por ser a obra que serve de base para o nosso trabalho como um todo. Além de devotarmos um capítulo inteiro para o

⁶ KERBY-FULTON, K. Prophet and Reformer: "Smoke in the Vineyard". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. pp. 80-81.

relato incluído em uma de suas visões, reportamo-nos freqüentemente a alguns trechos do *Scivias* como forma de corroboração para nossas considerações.

Nesse mesmo capítulo, reservamos um espaço para abordar igualmente a questão documental referente à correspondência de Hildegard. Mas como as cartas de Hildegard não são o tema central de nosso estudo, utilizamos em nosso trabalho as traduções, sobre as quais discorreremos brevemente.

A bibliografia de caráter geral utilizada em nossa pesquisa também foi comentada, em linhas gerais, nesse capítulo.

No segundo capítulo desse estudo, **Hildegard: seu tempo, sua vida e sua obra**, traçamos, em linhas gerais, o contexto histórico da Alemanha do final do século XI e início do XII, período em que Hildegard nasceu. Ao enfocarmos a situação histórica daquele momento, vieram à tona as transformações que se desencadeavam no cenário do mundo medieval, transformações essas que incluíam renascimento e renovação tanto em termos espirituais como seculares. Trata-se de um período de efervescência religiosa, política, social e cultural. No plano político-religioso, a Reforma Papal alcançara sua culminação com o papa Gregório VII e estava em pleno vigor na idade adulta de Hildegard. Juntamente com os papalistas, Hildegard se posicionava contra a simonia, o celibato clerical e a subserviência dos prelados ao poder secular. Devido a esse posicionamento de Hildegard, demos especial enfoque à Reforma Papal. As ordens religiosas mais importantes da época de Hildegard são rapidamente citadas, assim como a reforma monástica e o posicionamento de Hildegard a respeito da questão reformista.

Nesse mesmo capítulo, analisamos a vida de Hildegard em seus aspectos mais relevantes, assim como citamos e descrevemos em linhas gerais as obras mais importantes da religiosa. Entre essas, demos especial atenção ao *Scivias*, a obra de Hildegard que utilizamos em nosso estudo.

No terceiro capítulo desse estudo, denominado **A peregrinação da alma no Scivias de Hildegard von Bingen**, analisamos um relato, incluído na quarta visão do primeiro livro do *Scivias*, que narra a peregrinação de uma alma pecadora, desgarrada de sua Mãe Sião. O relato é prenhe de imagens alegóricas e simbólicas que procuramos interpretar no decorrer de nossa abordagem: a começar pela

personagem que é uma peregrina e não um peregrino e cujo gênero merece nossa atenção. Ademais, a própria peregrinação carrega um significado importante, tanto no sentido que Hildegard dá a ela de jornada humana, quanto ao seu caráter sagrado de experiência religiosa.

E no quarto capítulo de nosso trabalho, **Hildegard correspondente: “oráculo” espiritual**, procuramos compreender o papel de “oráculo” espiritual de Hildegard a partir da análise de algumas de suas missivas e sermões religiosos. Pudemos perceber que Hildegard era uma mulher multifacetada, tendo sido consultada e tendo atuado em diversas áreas.

Considerações sobre a fonte e Estado da arte

1 – Considerações sobre a fonte: o *Scivias*

O documento com que nos ocupamos em nosso estudo tem data e procedência bastante precisas, fato que, não muito comum na Idade Média, facilita em muito o trabalho de contextualização histórica. O *Scivias* foi escrito em meados do século XII, mais precisamente entre 1141 e 1151, por Hildegard de Bingen, religiosa beneditina, nascida em 1098 na região da atual Alemanha. É a própria autora, em uma declaração incluída no início da obra, à guisa de prefácio, que nos fornece a data em que iniciou a redação da obra. Segundo Hildegard,

*“Factum est in millesimo centesimo quadragesimo primo Filii Dei Iesu Christi incarnationis anno, cum quadraginta duorum annorum septemque mensium essem, maximae coruscationis igneum lumen aperto caelo ueniens totum cerebrum meum transfudit et totum cor totumque pectus meum uelut flamma non tamen ardens sed calens ita inflammauit, ut sol rem aliquam calefacit super quam radios suos ponit. Et repente intellectum expositionis librorum, uidelicet psalterii, euangelii et aliorum catholicorum tam ueteris quam noui Testamenti voluminum sapiebam, non autem interpretationem uerborum textus eorum nec diuisionem syllabarum nec cognitionem casuum aut temporum habebam. (...)”*⁷

⁷ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. Protestificatio, pp. 3-4.

“Aconteceu que, no ano 1141 da Encarnação do filho de Deus, Jesus Cristo, quando eu tinha 42 anos e sete meses, o céu se abriu e uma luz ardente de extremo brilho permeou todo o meu cérebro e inflamou todo o meu coração e todo o meu peito, não como uma chama que queima, mas como uma chama que aquece, assim como o sol aquece qualquer coisa que seus raios tocam e, imediatamente, eu soube o significado da exposição das Escrituras, como os Salmos, os Evangelhos e outros volumes católicos, tanto no Velho quanto do Novo Testamentos, embora eu não tivesse a interpretação das palavras de seus textos ou a divisão das sílabas ou conhecimento de casos e tempos. (...)”

E juntamente com a visão dessa “luz ardente de extremo brilho”, Hildegard ouviu uma voz ordenando que ela escrevesse tudo o que via e ouvia. A religiosa então, obedecendo a essa voz que ela considerava como um “comando divino”, inicia a redação do texto que dará origem à sua primeira obra, o *Scivias*, do qual nos utilizamos em nosso estudo. O *Scivias*, aparentemente uma abreviação de *Scito* (ou *Sci*) *vias*⁸ [Domini] – “Conheça os caminhos” [do Senhor] – só seria concluído em 1151, dez anos depois do início de sua redação. Sendo basicamente um tratado em doutrina cristã, o *Scivias* oferece um vasto campo de estudo àqueles que se interessam por religiosidade medieval. Para aqueles que se ocupam de arte medieval, também se destacam no *Scivias* trinta e cinco iluminuras ricamente elaboradas – essas ilustrações foram confeccionadas com folhas de ouro e prata e em cores. Como notou Barbara Newman,

“o *Scivias* pode ser analisado a partir de muitos ângulos: é uma proclamação profética, um livro de visões alegóricas, um estudo exegético, uma *summa* teológica. Finalmente, ele pode ser considerado um trabalho de multimídia no qual as artes da iluminação, música e drama contribuem com suas diversas belezas para realçar o texto e enaltecer a mensagem visionária.”⁹

Estudos indicam que o manuscrito iluminado tenha sido preparado no próprio *scriptorium* de Hildegard por volta de 1165.¹⁰ Por motivos de segurança, esse

⁸ Numa carta, escrita em 1175, ao monge Guibert de Gembloux, que havia inquirido Hildegard a respeito do título de sua obra, Hildegard lhe explica perfunctoriamente que,

“numa visão, eu também vi que meu primeiro livro deveria ser chamado *Scivias*, porque foi produzido por meio da Luz Viva e não através de qualquer instrução humana.” Cf. Letter 103r apud Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. II, 1998. p. 24.

Mas segundo Führkötter e Carlevaris – que prepararam a edição em latim do CCCM – (Cf. Einleitung apud Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. pp. 13-14, Hildegard teria se inspirado na Bíblia para o título *Scivias*: desde o caminho da árvore da vida [Gn. 3, 24], que está guardado pelos querubins, e que o homem um dia terá que recuperar, até o cântico de Moisés segundo o qual os “caminhos [do Senhor] são justos e verdadeiros” [Ap 15, 3]. Para Führkötter e Carlevaris, essa inspiração se confirma no conteúdo do próprio *Scivias* (II, 3), em que a “voz de Deus” adverte: (...) *respice duas semitas, unam ad orientem et alteram ad aquilonem*. E se o homem diligentemente contemplar a Deus, ele será recebido em Seu reino.

⁹ NEWMAN, B. Introduction, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. p. 25.

¹⁰ Tratava-se do manuscrito de Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Hs. 2. Há divergências entre os especialistas nas iluminuras do *Scivias* a respeito da supervisão das ilustrações por Hildegard. Cf. CAVINESS, M. H. Artist: “To See, Hear, and Know All at Once”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. pp. 110-124, e da mesma autora Cf. Hildegard of Bingen: some recent books, *Speculum: a journal medieval studies*, 77, 2002, pp. 113-120. Cf. ainda Louis Baillet e Maura Böckeler, nota 5 do presente capítulo.

manuscrito foi levado para Dresden por ocasião da Segunda Guerra mundial, mas por uma ironia do destino, desapareceu durante o intenso bombardeio da cidade em 1945. Felizmente, entre 1927-1933, as freiras de Eibingen, sob a supervisão de Josepha Knips, haviam preparado uma versão fac-símile manuscrita e também pintada à mão, e foi por meio dessa cópia que as ilustrações do *Scivias* chegaram até nós.¹¹ Há ainda um outro manuscrito, o *Riesenkodex* (livro gigante) de Wiesbaden¹², produzido em Rupertsberg logo após a morte de Hildegard, sob a supervisão do monge Guibert de Gembloux, que se tornou secretário e amigo da religiosa no fim da vida desta. O *Riesenkodex* preservou todos os textos de caráter profético de Hildegard, incluindo sua correspondência, com exceção de seus textos médico-científicos.

No ano de 1220, o monge Gebeno de Eberbach compilou uma espécie de antologia das profecias apocalípticas de Hildegard, intitulado *Pentachronon* ou *Speculum futurorum temporum* – “O Espelho dos Tempos Futuros”. O *Pentachronon* – uma referência às cinco idades futuras do mundo imaginadas por Hildegard – sobreviveu em centenas de manuscritos, e permanece inédito exceto por fragmentos editados em Pitra, 483-488.¹³ Exceto por este texto, extremamente popular, as três obras de caráter teológico de Hildegard – *Scivias*, *Liber vitae meritorum* e *Liber divinorum operum* – foram freqüentemente resumidas e raramente copiadas. Elas sobreviveram em um número comparativamente pequeno de manuscritos medievais¹⁴, dentre os quais onze correspondem ao *Scivias* (sendo que dois deles desapareceram, aí incluído o que se encontrava em Dresden).

¹¹ As iluminuras foram reproduzidas em fac-símile por Fürkötter, *The Miniatures from the Book Scivias*, e elas ilustram o *Scivias* do CCCM. O Rheinisches Bildarchiv, Cologne, tem alguns negativos em preto e branco (feitos por volta de 1925) das ilustrações do manuscrito perdido de Rupertsberg. Há também uma única cópia fotográfica feita por volta de 1927 na própria Abadia de Santa Hildegard em Eibingen. As fotografias em branco e preto foram publicadas (todas ao mesmo tempo) apenas duas vezes: BAILLET, Louis. Les miniatures du ‘Scivias’ de Sainte Hildegarde conservé à la bibliothèque de Wiesbaden, *Académie des inscriptions et Belles Lettres, monuments et mémoires*, 19, Paris, 1911, pp. 49-149 e BÖCKELER, Maura. *Hildegard von Bingen, Wisse die Wege, Scivias*. Salzburg, 1928.

¹² Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Hs. 2, *Riesenkodex*, ca. 1180-1190.

¹³ *Analecta Sanctae Hildegardis*. Ed. Jean-Baptiste Pitra. *Analecta Sacra*, vol. 8. Monte Cassino, 1882.

¹⁴ Para uma listagem completa dos manuscritos do *Scivias* preservados em arquivos ao redor da Europa, ver LAUTER, Werner. (Unter Verwendung der Hildegard-Bibliographie von). *Hildegard von Bingen: internationale wissenschaftliche Bibliographie / Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte*. Mainz: Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1998.

Durante muitos anos, os estudiosos de Hildegard que trabalhavam com o *Scivias* e não tinham acesso aos manuscritos, foram obrigados a se servir de uma única e mesma edição – a de Jacques Lefèvre d’Etaples¹⁵ de 1513. Este texto, reimpresso anonimamente em 1628, foi incorporado, em 1855, com muitos erros – como observou Peter Dronke¹⁶ – à *Patrologia Latina* de Migne, vol 197.¹⁷ Mas o ano de 1978 testemunhou o aparecimento, no *Corpus Chistianorum*, de um novo texto do *Scivias*, editado por Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris.¹⁸ As diferenças entre o texto de Lefèvre e o de 1978 podem ser claramente percebidas: os editores mais recentes estabeleceram um paralelo entre as leituras de Lefèvre (f) e a cópia que ele realizou em 1513 (m), num aparato separado ao fim de cada página. As divergências da cópia de Lefèvre com o original variam desde pequenas substituições por todo o *Scivias* até, por vezes, frases elaboradamente reescritas, especialmente nas duas primeiras visões do Livro II.

Finalmente, com a edição de Führkötter e Carlevaris tem-se um texto baseado nos manuscritos medievais e não no texto de Lefèvre. O texto do “novo” *Scivias* é precedido por uma descrição dos códices¹⁹ em que se baseou, além de uma breve sinopse de cada visão. Ainda na introdução ao texto, os editores tentam inventariar as fontes em que Hildegard teria se baseado, tarefa difícil e delicada uma vez que Hildegard nunca faz qualquer referência a possíveis leituras que ela houvesse feito, com exceção das Escrituras bíblicas. Ainda no final do texto, os editores inserem, não apenas um índice escritural e litúrgico, como também um “Index Auctorum”. Segundo Dronke, embora estas dez páginas de referências (653-662) tragam notável progresso para o estudo de Hildegard como um todo, “*muitas*

¹⁵ Cf. DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. p. 97, mas na introdução à edição do *Scivias* do *Corpus Christianorum*, p. 56, Führkötter e Carlevaris chamam Jacques Lefèvre de Etaples de Iacobus Faber.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 97.

¹⁷ *Patrologie cursus completus: Series latina*. Ed. J.-P. Migne. 221 vols. Paris: Migne, 1841-1864.

¹⁸ *Hildegardis Bingensis. Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. Esse é o texto que serve de base ao nosso estudo.

¹⁹ Os primeiros códices listados pelos editores são:

- Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Hs. I, um 1165, que se trata do manuscrito perdido em 1945, e que eles chamam de W. O objetivo desta citação é mostrar que os outros dois manuscritos a serem utilizados constituem a réplica deste primeiro:

- Eibingen, Bibl. Der Abtei St. Hildegard, Fotokopie von W (Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Hs. 1, 1927)

- Eibingen, Abtei St. Hildegard, handgefertigtes Pergament-Faksimile, 1927-1930.

*das fontes e analogias sugeridas podem e devem ser questionadas.*²⁰ De maneira geral (não há uma discussão detalhada a respeito), os editores do *Scivias* do CCCM apontam na obra, além da utilização explícita dos textos bíblicos, uma clara influência de Santo Agostinho, Gregório, o Grande, Beda, Rabanus Maurus, Rupert de Deutz, e, principalmente no Livro III, a de Pastor Hermas.²¹

Quanto à utilização dos manuscritos citados na edição, Dronke aponta uma falha: embora os manuscritos estejam descritos em detalhe cuidadoso, os editores não procuraram estabelecer como eles se relacionam uns aos outros. E não há indicação, em nenhum momento, de qual manuscrito está sendo seguido como uma base.²²

Segundo Dronke, sucintamente falando, a situação dos manuscritos do *Scivias* é a seguinte: dos onze manuscritos citados no trabalho, três foram escritos no *scriptorium* de Hildegard em Rupertsberg – dois ainda durante a sua vida, inclusive o que se perdeu em 1945. O terceiro (o *Riesenkodex*) foi escrito na década seguinte à sua morte. Dentre os outros, pelo menos dois (e possivelmente um outro que se perdeu) também pertencem ao século XII, mas foram copiados em outros centros; dois outros podem ser datados dos primeiros anos do século XIII (um tendo sido copiado em Trier em 1210, e o outro, de proveniência desconhecida, do início do século XIII). Por fim, há outros dois manuscritos mais tardios que não apresentam valor independente, e um último manuscrito, copiado do texto impresso de 1513.²³

Quanto às fontes utilizadas por Hildegard, Dronke cita ainda outras às quais Führkötter e Carlevaris não se referiram. Como Hildegard nunca mencionou nenhuma das leituras nas quais ela parece se basear, torna-se difícil não só precisar de onde provêm suas influências, como também afirmar que de fato ela se serviu de qualquer fonte. Para respaldar sua asserção de que Hildegard utilizou diversas fontes, Dronke toma um trecho da *Vita* de Hildegard onde se lê:

“In eadem visione, scripta prophetarum, evangeliorum, et aliorum sanctorum, et quorundam philosophorum, sine ulla humana doctrina intellexi, ac quedam ex illis

²⁰ DRONKE, P, op. cit., p. 98.

²¹ Cf. Einleitung apud Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. p. 14.

²² Idem, p. 99.

²³ Cf. DRONKE, P. Problemata Hildegardiana, *Mittelateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. p. 99.

*exposui, cum vix noticiam litterarum haberem, sicut indocta mulier me docuerat. Sed et cantum cum melodia in laude dei et sanctorum, absque doctrina ullius hominis, protuli, et cantavi, cum nunquam vel neuman vel cantum aliquem didicissem.*²⁴

No excerto acima, Hildegard alega que, através de sua visão, ela foi capaz de entender “os textos dos profetas, os evangelhos, e outros textos de outros homens santos, e de outros filósofos sem qualquer instrução humana.” Ao citar esta passagem, Dronke busca corroborar sua afirmação de que Hildegard se apóia em diversos autores ao produzir seus textos. Dronke argumenta acertadamente que Hildegard não está falando exclusivamente de testemunhos religiosos – profetas, evangelhos e outros homens santos.

“O que ela está dizendo é que ela entendia os textos bíblicos, outros textos sagrados (por exemplo, teológicos), e aqueles de certos filósofos, intuitivamente – sem qualquer preparo formal em estudos bíblicos, teologia ou filosofia.”²⁵

O que, para Dronke, significa dizer que Hildegard admite conhecer e utilizar alguns textos filosóficos, assim como textos sagrados.

A partir dessa convicção, Dronke acredita perceber no *Scivias* ecos do estoicismo de Lucano²⁶: como Lucano, Hildegard via as transgressões humanas refletidas numa escala cósmica; assim, no começo e no fim da história humana, ela vê distúrbios no universo, os elementos pressagiando e expressando à sua própria maneira o desastre, a doença e o mal que afligem a humanidade. Como, por exemplo, na queda de Adão:

“Todos os elementos do mundo [*Omnia elementa mundi*], que tinham existido previamente em grande calma, reviraram-se em grande agitação, causando grande terror. Porque aquela criação, que havia sido feita para servir ao homem, e que não conhecia hostilidade, infligiu ao homem muitas adversidades quando esse se

²⁴ *Vita* apud DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. p. 107.

²⁵ *Ibidem*, p. 107.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 109.

rebelou, pois o homem se inclinou para coisas mais baixas e por isso agora seria coagido pela natureza.”²⁷

A inspiração estóica de Hildegard pode ter sido buscada, segundo Dronke, também em outros autores, como Sêneca, por exemplo; mas como o texto de Sêneca não conheceu ampla difusão em meados do século XII, Dronke acredita que um texto com o qual a religiosa pode de fato ter tido contato seja *De natura deorum* de Cícero: como em Cícero, na concepção visionária de Hildegard, físico e divino são vistos em união.²⁸

Outras fontes deixaram suas marcas no *Scivias* de Hildegard: segundo Newman, a obra reflete, de sua autora, uma idéia do mundo claramente platonista, que Barbara Newman chama de “cosmologia platonista” e que encerra elementos como as idéias divinas, eternas na mente de Deus e incorporadas nas criaturas; a alma do mundo; a profunda ressonância do macrocosmo com o microcosmo; a esperança fervorosa de acesso a Deus através da racionalidade humana e da virtude.²⁹

Newman, ao tratar do “divino feminino” no *Scivias* e em outros textos de Hildegard, vê também na religiosa traços de certas damas alegóricas de clássicos da Antiguidade tardia, como a “Senhora *Philosophia*” da *Consolação* de Boécio, a “Rainha *Sapientia*” da *Psychomachia* de Prudêncio. Segundo Newman, os elementos destas tradições teriam convergido, no século XII, dando origem a obras como a *Cosmographia* de Bernardo Silvestre, ao *Anticlaudianus* de Alan de Lille e às visões sapienciais de Hildegard.³⁰

A obra de Hildegard também apresenta traços semelhantes à de seu contemporâneo Rupert de Deutz. Kathryn Kerby-Fulton, ao analisar as idéias apocalípticas de Hildegard, observa que a imagem da *Ecclesia* como a Noiva de

²⁷ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I,2, 27, p. 32.

²⁸ DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. pp. 111-112.

²⁹ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. pp. 44-45.

³⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 43-44.

Cristo, maltratada e humilhada, que aparece em uma das últimas visões do *Scivias* é semelhante à figura da *Ecclesia* que Rupert representa em seu *Carmina*³¹

O *Scivias* apresenta ainda uma passagem interessante, que parece se destacar do seu caráter ortodoxo e que traz à tona justamente o problema das fontes de Hildegard. Na quarta visão do primeiro livro, Hildegard insere um subitem em que trata das diferenças de personalidade dos seres humanos a partir de uma analogia com diferentes tipos de queijos. Trata-se de uma “analogia do queijo” da concepção humana que tem suas raízes em diferentes tradições. Para Hildegard, tal analogia explica “a desigualdade da semente humana e a diversidade das pessoas feitas delas”: aqui Hildegard compara o sêmen do homem ao leite e as personalidades humanas ao queijo; assim, quanto mais grosso o leite, mais forte o queijo, do mesmo modo que um sêmen forte produz homens fortes – pessoas energéticas, que recebem dons espirituais e materiais e que são úteis em suas obras perante Deus e o homem. Já do leite fino, queijos fracos são produzidos, assim como o sêmen imperfeitamente maduro produz pessoas fracas, tolas, lânguidas e inúteis em suas obras aos olhos de Deus. E há ainda o leite misturado com corrupção e deste, queijos amargos são formados; este sêmen, basicamente emitido em fraqueza e confusão, produz pessoas mal formadas que têm amargura, adversidade e opressão no coração e são incapazes de elevar suas mentes para coisas mais altas.³²

Além de seu interesse intrínseco, a analogia do queijo levanta, como dissemos acima, a questão das fontes de Hildegard. Segundo Peter Dronke, a analogia do queijo pode ser encontrada no *De generatione animalium* de Aristóteles e numa curta passagem do *Protrepticus* de Clemente de Alexandria, mas nenhum destes havia sido traduzido durante a vida de Hildegard.³³ Barbara Newman acredita ser ainda menos provável que Hildegard conhecesse a versão de Avicenna (*Cânon*

³¹ Cf. KERBY-FULTON, K. Prophet and Reformer: “Smoke in the Vineyard”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. pp. 76-80. A respeito das semelhanças entre Hildegard e Rupert, Cf. também NEWMAN, B. Hildegard of Bingen: Visions and Validation, *Church History*, 54, 1985, pp. 172-175.

³² Hildergardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I, 4, 13, pp. 75-76.

³³ DRONKE, P. Problemata Hildegardiana, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. pp. 111-112. p. 115.

de Medicina) de tal analogia.³⁴ No entanto, a mesma analogia, que talvez tenha sido inspirada em Aristóteles, pode ser encontrada no tratado de Constantino da África, *De humana natura*. Segundo Peter Dronke, parece cronologicamente possível que Hildegard tenha conhecido esse texto. No entanto, caso Hildegard não houvesse conhecido qualquer um destes textos, é provável, conforme observa Dronke, que ela tenha retirado sua teoria determinista de tradições folclóricas em que o queijo e o nascimento das crianças estão intimamente relacionados. Alguns exemplos se destacam: a analogia do queijo surge entre os bascos de Sainte-Engrâce, no sul da França; para o norte da Europa, Dronke cita Bächtold-Stäubli onde uma série de crenças populares aparece ligando a emergência e desenvolvimento da vida humana a analogias do queijo. Outras regiões como os Alpes suíços e o norte da Inglaterra possuem igualmente tradições em que aparece a analogia do queijo, cada uma dessas tradições apresentando diferenças locais.³⁵

A inserção da analogia do queijo no *Scivias* denota uma característica da espiritualidade de Hildegard particularmente importante para o nosso estudo: o fato de que, mesmo em uma obra de caráter teológico ortodoxo como o *Scivias*, Hildegard aborda temas que foi buscar no rico repertório de crenças populares do período medieval.³⁶ A ortodoxia de Hildegard não exclui (e porque deveria?) sua participação no cenário de uma espiritualidade “popular”.

*** **

Há duas traduções do *Scivias* para o inglês. Mas apenas uma delas, a de Columba Hart e Jane Bishop, pode ser considerada como um trabalho de cunho acadêmico. A tradução de Columba Hart e Jane Bishop foi publicada pela primeira vez em 1990. Em nosso trabalho, procedemos, por vezes, ao cotejamento da edição latina do *Scivias* (do CCCM) – que respalda nosso estudo – com essa tradução. Embora constitua um trabalho de fôlego, uma tradução cuidadosa, com prefácio de Caroline Walker Bynum e introdução de Barbara Newman, ambas renomadas

³⁴ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 138.

³⁵ Para as tradições regionais da “analogia do queijo”, Peter Dronke utilizou o estudo antropológico de Sandra Ott, *Aristotle among the Basques: The 'Cheese Analogy' of Conception*, in: *Man* (N.S.) 14 (1979), 699-711.

³⁶ Trabalharemos esta questão com mais profundidade nos capítulos III e IV deste trabalho.

especialistas em história medieval, a obra, ao nosso ver, apresenta uma falha grave. Em nenhuma parte do texto, seja nas informações catalogais, no prefácio ou na introdução, consta qualquer informação sobre o texto utilizado, ou seja, o texto que serviu de base para a tradução. A única referência que aparece na informação de catálogo é: translation of: *Scivias*. A pergunta que inevitavelmente emerge é: qual *Scivias*? O manuscrito? Em caso de resposta afirmativa, qual manuscrito? O da abadia de Eibingen? Ou será que foi utilizada a edição impressa do CCCM?

Tanto o prefácio quanto a introdução ignoram igualmente esse dado. No prefácio, Caroline Bynum aborda principalmente o estado atual da arte sobre a espiritualidade feminina, e a valorização crescente que a nossa era tem testemunhado no que concerne ao estudo das mulheres escritoras da Idade Média. Segundo Bynum, se ela tivesse escrito esse prefácio em 1950, ela “*teria argumentado que a única coisa que as diversas mulheres escritoras da Idade Média tinham em comum era a negligência dos trabalhos acadêmicos modernos.*”³⁷ Mas agora esta situação estava se revertendo.

Quanto à introdução, Newman trata brevemente da vida e da obra de Hildegard, de sua espiritualidade, de seu lugar na tradição, e por fim, apresenta uma síntese do conteúdo do *Scivias*, acompanhada por uma sinopse de cada uma das visões da obra. Embora Newman mencione a trajetória do manuscrito desaparecido de Rupertsberg, ainda assim não faz qualquer referência ao documento que as tradutoras utilizaram em seu trabalho.

As próprias tradutoras apresentam duas notas explicativas no início do livro, mas também não dizem se utilizaram um manuscrito ou a edição impressa em sua tradução. Imagino que não tenha sido utilizada a edição impressa do CCCM, pois esta traz todo um aparato (como foi dito acima) ao final de cada página, a título comparativo com a edição de Jacques d'Étapes, além de índices bíblico, litúrgico e autoral que não constam desta tradução. O índice apresentado nessa tradução é geral.

A tradução de Columba Hart e Jane Bishop traz, no entanto, uma séria bibliografia de apoio e constitui um trabalho interessante para quem queira se iniciar no tema.

³⁷ BYNUM, C. W. Preface, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. p. 1.

No quarto capítulo deste trabalho, procuramos identificar as diversas esferas em que Hildegard atuou a partir da análise de sua correspondência. Grande parte do corpus da correspondência de Hildegard se concentra basicamente no *Riesenkodex* (manuscrito supracitado – ver nota 6 neste capítulo). A correspondência do *Riesenkodex* consiste de uma série de cartas pareadas em que uma carta escrita a Hildegard é seguida por sua réplica. Segundo Sabina Flanagan, o compilador do *Riesenkodex* tomou algumas liberdades em relação à correspondência de Hildegard, fazendo, algumas vezes, de duas cartas uma só, ou alterando o nome do destinatário.

“Isso significa que não podemos tomar a correspondência do *Riesenkodex* como autênticas quanto a representar a resposta particular de Hildegard a pedidos epistolares específicos. Por outro lado, mesmo se o pareamento é suspeito, nós podemos, pelo menos, examinar os tipos de pergunta que Hildegard recebia, os tipos de resposta que se esperava dela, e freqüentemente a base da confiança que seus correspondentes depositavam nela. Pela mesma razão, suas próprias cartas, mesmo se nem sempre redigidas em resposta a um pedido específico, nos capacitam a deduzir alguma coisa da natureza da atividade pastoral de Hildegard, assim como da amplitude social e geográfica de sua clientela espiritual.”³⁸

Mas em relação às alterações realizadas no *Riesenkodex*, de acordo com Joan Ferrante, Lieven van Acker acredita que Hildegard

“tenha concordado com mudanças extensas feitas por seus secretários na coleção ‘oficial’ (o *Riesenkodex*) feita no fim de sua vida. Se, como ele sugere, o formato dessa coleção foi desenhado pelo seu primeiro secretário, Volmar, ele deve ter contado com o consentimento de Hildegard e [a coleção] é ‘autêntica’ no sentido de que Hildegard é de fato a autora das cartas que aparecem em seu nome e aprovou as revisões editoriais.”³⁹

³⁸ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 153.

³⁹ FERRANTE, J. Correspondent: “Blessed is the Speech of Your Mouth”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998a. p. 91.

Embora Guibert de Gembloux tenha editado as cartas de Hildegard no *Riesenkodex* após a morte da mesma, a coleção segue sendo uma declaração pública que Hildegard autorizou. E como argumentou Ferrante, deixando de lado a autoria divina que Hildegard reivindica para grande parte de sua correspondência, pode-se dizer que as cartas de Hildegard são tanto dela quanto as cartas de Bernardo de Clairvaux são dele ou talvez até mais, uma vez que Bernardo freqüentemente permitiu que seus secretários interpolassem seus pensamentos, e algumas vezes reclamava das liberdades que eles tomavam.⁴⁰

Marianna Schrader e Adelgundis Führkötter, J.-P. Migne e Pitra⁴¹ editaram cartas de Hildegard tendo como base o *Riesenkodex*. Já a edição mais recente, de Lieven van Acker, que editou 250 cartas de Hildegard no *Epistolarium*⁴², utiliza manuscritos que representam versões mais antigas do que as utilizadas pelas edições anteriores. Joseph L. Baird and Radd Ehrman traduziram as cartas de Hildegard a partir da edição do *Epistolarium* de Lieven van Acker. Essa tradução, *The Letters of Hildegard of Bingen*⁴³, consiste de três volumes, publicados em 1994, 1998 e 2004. Um dos tradutores desses volumes, Joseph Baird, selecionou cartas de seu próprio trabalho e compilou um livro menor – *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*⁴⁴. Em nosso estudo, utilizamos as traduções. Para a correspondência entre Hildegard e Richardis de Stade e entre Hildegard e Guibert de Gembloux, nos baseamos em *The Letters of Hildegard of Bingen*; para a maioria das outras correspondências, utilizamos as traduções que aparecem na compilação de Baird, e para as demais missivas, nos baseamos em citações de Sabina Flanagan, Joan Ferrante e Peter Dronke.

⁴⁰ FERRANTE, J. Correspondent: “Blessed is the Speech of Your Mouth”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998a. pp. 91-92.

⁴¹ SCHRADER, M.; FÜHRKÖTTER, A. *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen*, Cologne and Graz, 1956. Cf. Pitra (vol. 8) e Migne (vol. 197) citados em nossa bibliografia.

⁴² Hildergardis Bingensis. *Epistolarium*. Ed. Lieven van Acker. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, vol.1 (cartas 1-90), 1991; vol.2 (cartas 91-250), 1993. Um terceiro volume está sendo preparado por Monica Klaes e incluirá as cartas restantes e alguns trabalhos menores de Hildegard.

⁴³ Hildergardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. I, 1994; vol. II, 1998; vol. III, 2004.

⁴⁴ Hildergardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with na introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.

2 – Estado da arte

No prefácio à tradução do *Scivias*, realizada por Columba Hart e Jane Bishop, Caroline Bynum se mostra satisfeita com os desenvolvimentos alcançados, a partir da segunda metade do século XX, pela pesquisa sobre a espiritualidade feminina na Idade Média. De acordo com Bynum, até aquela época, as mulheres visionárias da Europa ocidental medieval eram negligenciadas pelos estudiosos. Os historiadores alemães tendiam a ver as duas grandes religiosas renanas do século XII, Hildegard de Bingen e Elisabeth de Schönau, e o grupo místico de convento de Helfta (século XIII) importantes apenas à medida que renunciavam a Reforma Protestante.

“A intensa piedade feminina do início do século XIV descrita nas coleções de visões e biografias piedosas conhecidas como *Nonnenbücher* deixava os estudiosos tão nervosos que eles negligenciavam todos estes textos ao mesmo tempo, com exceção da evidência filológica do desenvolvimento da língua alemã. Estudantes ingleses do misticismo denegriam as suas próprias mulheres místicas e as da tradição continental como “experimentais”, e julgavam seus trabalhos, juntamente com o de homens escritores devocionais tais como Richard Rolle, inferiores a escrita especulativa e mística neo-platônica. Historiadores da ciência e psicologia, assim como fenomenologistas da religião, repetidamente explicaram as experiências visionárias das mulheres como neurose ou doenças (enxaqueca, histeria, anorexia nervosa, e assim por diante).”⁴⁵

No entanto, essa situação se modificou (a partir da segunda metade do século XX) e tanto a piedade feminina quanto os textos religiosos escritos por mulheres passaram a receber ênfase particular. Nesse contexto, trabalhos importantes sobre as mulheres religiosas da Idade Média começaram a ser produzidos e entre eles se destaca o de Peter Dronke, *Women writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, surgido na década de 80. Cada capítulo da obra de Dronke é dedicado a uma mulher e o sexto capítulo constitui uma análise da vida e da obra de Hildegard.

⁴⁵ BYNUM, C. W. Preface, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. p. 1.

Dronke vê em Hildegard uma figura enigmática e ao confrontar o conjunto de sua obra com a de outras mulheres religiosas da Idade Média, ele a compara apenas a Avicenna. Já para os séculos mais recentes, Dronke acredita que “*Goethe mostre talvez maior afinidade com aquela combinação de impulsos poéticos, científicos e místicos, aquela liberdade com imagens e idéias que caracterizaram Hildegard.*” Ao comparar Hildegard a personagens tão marcantes destas duas épocas distintas, Dronke demonstra a admiração que tem pela obra de Hildegard. Em seu texto, Dronke traça primeiramente os dados bibliográficos de Hildegard a partir da análise de excertos da *Vita* de Hildegard. Ao abordar o papel de profetisa que Hildegard se atribui, Dronke discute o modo da *visio* de Hildegard encaixando-o em uma das definições de tipos de visão elaborada por Richard de Saint Victor. Trata-se de uma visão interior em que

“o espírito humano, iluminado pelo Espírito Santo, é guiado através da semelhança das coisas visíveis, e através de imagens apresentadas em forma de figuras e sinais, para o conhecimento das coisas invisíveis.”⁴⁶

Segundo Dronke, a visão de Hildegard constituía o que Dionísio chamava de visão simbólica, através da qual Hildegard, iluminada por aquilo que ela considerava como a voz divina, conseguia compreender o significado das imagens alegóricas e figurativas que ela contemplava.

Ao abordar, em seu trabalho, a temática do modo da *visio* de Hildegard, Dronke evidencia, na realidade, o enfoque que será sempre o seu na análise da vida e obra de Hildegard, a saber a interpretação dos símbolos subjacentes às visões da religiosa. Dronke não se preocupa tanto com a imagem e papel de profetisa de Hildegard; ao contrário, ao definir o modo de visão da religiosa, a intenção de Dronke é buscar nos símbolos e alegorias representados nas visões de Hildegard a mensagem que ela pretendia veicular. Assim como Hanz Liebeschütz⁴⁷ havia feito anos antes, Peter Dronke acredita que a experiência visionária de Hildegard mascarava, na realidade,

⁴⁶ DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 144-201. p. 146.

⁴⁷ Liebeschütz, H. *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen* (Leipzig, 1930) apud MEWS, C. Religious Thinker: “A Frail Human Being”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 53. Sobre o estudo de Liebeschütz, Cf. BURNETT, Charles; DRONKE, P. (eds.). *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*. London, 1998. Ver outros estudos de Dronke sobre Hildegard na bibliografia.

uma sofisticada familiaridade com tradições literárias que ela expressava por meio de símbolos e alegorias. Mas embora Dronke defina Hildegard como a “Sibila do Reno”, sua abordagem tende a negligenciar o caráter profético da obra de Hildegard. Em sua preocupação em associar o significado das visões de Hildegard com diferentes tradições literárias, Dronke deixa de lado a essência da experiência visionária de Hildegard que é, no mais das vezes, transmitir uma mensagem ortodoxa.

A interpretação das imagens simbólicas das visões de Hildegard constitui também a preocupação de Barbara Newman, mas a partir de uma abordagem distinta. Newman defende que ao representar muitas de suas visões por meio de figuras femininas, Hildegard teria desenvolvido uma “teologia do feminino”.⁴⁸ Para Newman, as formas ideais que aparecem nas visões de Hildegard, como a Sabedoria divina e o amor celestial; Eva e Maria como arquétipos do mundo caído e redimido e *Ecclesia* como a Noiva de Cristo e mãe do povo de Deus, convergem para a cristalização de um feminino divino no pensamento hildegardiano. No entanto, segundo Newman, esse pensamento não é único a Hildegard: assim como Hildegard, em sua autoconcepção como profetisa, é herdeira da tradição bíblica vetero-testamentária, também suas visões do feminino divino não são menos devedoras à literatura bíblica sapiencial e à literatura de figuras femininas que se desenvolve na Antigüidade tardia.

Segundo Newman, as figuras femininas que Hildegard chamava de *Caritas* ou *Sapientia* se associavam com o mistério da criação, constituindo o laço entre criador e criatura. As imagens femininas eram a contraparte divina na criação, o outro lado de Deus, a sua imanência. Ao abordar a obra de Hildegard a partir desta perspectiva, Newman não negligencia a mensagem profético-religiosa de Hildegard, que ela também enfoca em sua obra. Mas corre o risco de fazer de Hildegard um ícone do feminismo, papel que não se encaixa no perfil da religiosa. Helen J. John,⁴⁹ analisando alguns textos sobre Hildegard, notou como o estudo de Newman estabelece a relevância de Hildegard para as feministas. Argumento que, na realidade, constitui uma falácia. Embora Hildegard tenha sido, de fato, em muitos

⁴⁸ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997.

⁴⁹ JOHN, H. J. Hildegard of Bingen: A New Twelfth-century Woman Philosopher? *Hypatia: a journal of feminist philosophy*, 7, 1992, pp. 115-123.

aspectos uma mulher à frente de seu tempo, ela nunca reivindicou para si ou para o papel das mulheres de sua época qualquer tipo de mudança. Se, de fato, Hildegard desenvolveu uma “teologia do feminino”, suas idéias não ultrapassaram o plano religioso. A própria validação de sua atividade profética só foi viabilizada por meio de sua experiência visionária, e Hildegard acreditava que este dom só lhe havia sido dado devido à insignificância de sua existência, como ser humano e como mulher. Hildegard se posicionava sempre como uma “pobre pequena mulher”, uma mulher sem qualquer conhecimento literário cuja única missão era receber e transmitir a mensagem divina. Em seu artigo *Hildegard of Bingen: Visions and Validation*, Newman observa que

“é impossível entender a atividade profética de Hildegard fora do contexto de sua experiência visionária, pois suas visões proveram tanto o material quanto a autoridade para o seu ensinamento. Enquanto é verdade que sua carreira pública progrediu devido às suas visões, não é menos verdade que essas visões lhe asseguraram uma audiência que uma mulher não poderia do contrário ter obtido.”⁵⁰

Em dois artigos em que a questão da mulher na obra de Hildegard foi trabalhada, demonstra-se que a própria Hildegard possuía idéias conservadoras a respeito do papel da mulher em sua sociedade. Em um deles, *Hildegard of Bingen on Gender and the Priesthood*, Augustine Thompson analisa a rejeição da ordenação das mulheres por Hildegard em relação às suas concepções do divino feminino. Segundo Thompson, embora alguns autores pensem haver um conflito entre tais concepções e a negação do sacerdócio feminino, na realidade,

“a rejeição da ordenação para mulheres no pensamento hildegardiano não é evidência de qualquer inconsistência em seu pensamento; em verdade, essa posição está integrada elegantemente como parte de seu entendimento geral de Deus, da criação, dos sacramentos e do gênero.”⁵¹

⁵⁰ NEWMAN, B. Hildegard of Bingen: Visions and Validation, *Church History*, 54, 1985, p. 164.

⁵¹ THOMPSON, A. Hildegard of Bingen on Gender and the Priesthood, *Church History*, 63, 1994. pp. 350-351.

Desse modo, ao se posicionar contra a ordenação das mulheres, Hildegard refletia o pensamento comum medieval de exclusão feminina do sacerdócio, mas expressava suas próprias concepções do feminino, segundo as quais as mulheres não deveriam ser ordenadas 'porque elas são uma habitação inferior e fraca, designadas para ter filhos e criá-los'.⁵²

No outro artigo, *Hildegard von Bingen on the nature of woman*, seu autor, Bernhard W. Scholz, procura demonstrar que

“apesar de seus argumentos em apoio à sujeição da mulher ao homem, as fulminações de Hildegard contra papa e imperador, seu desafio de bispos, suas constantes reclamações sobre uma sociedade governada por homens (...) pareciam refletir uma profunda desilusão com a ordem social que dava às mulheres poucos direitos e nenhum poder.”⁵³

Mas os argumentos de Scholz se baseiam em uma ideologia do século XX: não me parece que a desilusão de Hildegard tenha qualquer relação com a posição das mulheres na ordem social de seu tempo. O que Hildegard combatia na realidade era o relaxamento moral do clero: em suas idéias apocalípticas, a religiosa não “prevê” um final aterrorizante para todos os homens de seu período, mas apenas para o clero corrupto. Os estudos de Kathryn Kerby-Fulton⁵⁴ atestam bem este dado. Kerby-Fulton, analisando textos de Hildegard, principalmente seus sermões apocalípticos contra o clero, aponta a indignação de Hildegard em relação às atitudes imorais de parte do clero. Tendo em vista tal atitude de Hildegard, Kerby-Fulton estabelece o conceito de que Hildegard foi uma “reformadora apocalíptica” que previa a destruição do clero corrupto e a instauração de uma nova Igreja. Mas não havia lugar, nas concepções apocalípticas de Hildegard, para uma preocupação direcionada à questão feminina de seu tempo. A ênfase de Hildegard estava direcionada para a “vivência correta”, para a prática das virtudes. Nem mesmo suas idéias reformistas visavam a uma transformação da estrutura monástica como

⁵² Hildegardis Bingensis. *Scivias*, II.6, p. 76 apud THOMPSON, A. Hildegard of Bingen on Gender and the Priesthood, *Church History*, 63, 1994. p. 351.

⁵³ SCHOLZ, B. W. Hildegard von Bingen on the nature of woman, *The American Benedictine Review*, 31, 1980. pp. 370-371.

⁵⁴ Cf. KERBY-FULTON, K. na Bibliografia.

acontecerá com as novas ordens religiosas que emergirão nos séculos seguintes. E nesse sentido, mesmo a noção de uma “reformadora apocalíptica” estabelecida por Kerby-Fulton soa exagerada. A esse respeito, John van Engen, em seu texto *Abess: “Mother and Teacher”* expõe a abordagem mais adequada sobre a postura de Hildegard em relação à vida monástica:

“Sem ligações mais profundas com movimentos ou figuras reformistas, Hildegard, no entanto, pode ser comparada em seus atos e idéias com muitos deles. Ela viu “o caminho virginal” como o coração da vida cristã, como a maioria dos reformadores do século XII. Ela urgia submissão à Regra de São Bento, como os cistercienses. Ela abandonou o mosteiro em que vivia para estabelecer uma casa independente, como reformadores freqüentemente faziam. Ela insistia nas vocações adultas, como os reformadores. Ela esperava liderança de Roma mas acreditava que a verdadeira renovação começava com a autodisciplina – como fizeram a maioria dos reformadores daquela era. Ainda assim, Hildegard era uma abadessa imperial (...). Ela construiu uma casa independente com as doações e a proteção dos círculos mais altos, alcançando o arcebispo de Mainz e o imperador. Ela manteve a prática de oferecer preces em troca de doações e de aceitar doações em troca de ingresso [em sua casa]. (...) Apenas com a independência e reconhecimento conquistados como uma abadessa imperial e uma visionária, Hildegard poderia ter desempenhado estes papéis, nunca como uma reclusa ligada a uma nova ordem reformada.”⁵⁵

Apesar das divergências entre os estudiosos de Hildegard a respeito de suas idéias sociais, de sua percepção do papel da mulher na sociedade de seu período, de suas concepções reformistas, há, no entanto, uma convicção sobre a espiritualidade de Hildegard a respeito da qual a grande maioria dos estudos sobre a religiosa parece convergir. Trata-se do caráter profético de suas visões, através do qual Hildegard ganhou notoriedade nos meios religiosos e mesmo políticos. Ninguém nega que foi a sua proclamada “instrumentalidade divina” que fez de Hildegard a figura popular e carismática que ela se tornou. Tal pressuposto,

⁵⁵ VAN ENGEN, J. *Abess: “Mother and Teacher”*. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley. Los Angeles, London, University of California Press, 1998. pp. 50-51.

associado à declarada ortodoxia da religiosa, garantiu sua aceitação e autoridade no mundo medieval.

A temática dos dons proféticos de Hildegard será também abordada por Sabina Flanagan, em seu livro *Hildegard of Bingen (1098-1179): A Visionary Life*. No livro, Flanagan fornece um relato biográfico de toda a trajetória de Hildegard, além de proceder à descrição e análise das obras mais importantes de Hildegard, desde suas obras de cunho teológico, passando por seus trabalhos ditos “médico-científicos”, até a correspondência da religiosa. O estudo de Flanagan é bastante útil para aqueles que desejam ter uma visão abrangente da vida e obra de Hildegard, mas não constitui um trabalho mais aprofundado e analítico das obras da religiosa, porque embora Flanagan forneça descrições detalhadas do conteúdo das obras que referencia, ela não se detém numa análise interpretativa das mesmas.

Uma questão abordada por Flanagan merece nossa atenção. Trata-se da natureza da visão de Hildegard. Ao tentar definir a maneira como Hildegard “recebe” suas visões, Flanagan quer decifrar suas causas, e apoiando-se em sugestões do historiador da ciência Charles Singer⁵⁶ e do neurologista Oliver Sacks⁵⁷, ela argumenta que as visões de Hildegard foram provocadas por uma fusão de fatores físicos e psicológicos: ataques de enxaqueca, caracterizados por “flashes” de luz em seu campo visual, que, depois de um longo período de frustração e doença no início de sua vida, Hildegard veio a interpretar como tendo um significado espiritual profundo. A meu ver, independentemente dos fatores desencadeadores das visões de Hildegard, deve-se evitar o reducionismo de uma abordagem que assume que uma causa fisiológica das visões exclui a possibilidade de qualquer inspiração espiritual. Mesmo porque a própria pesquisa desses fatores é problemática, já que qualquer que seja o resultado, sempre será posto à prova em virtude da subjetividade da temática. Essa é uma busca da “verdade” que não deveria pautar as atitudes de historiadores da religiosidade. Como notou Dominique Julia,

⁵⁶ SINGER, Charles. *The Scientific Views and Visions of Saint Hildegard*, *Studies in the History and Method of Science*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1951.

⁵⁷ SACKS, Oliver. *Migraine: Understanding a Common Disorder*. Berkeley: University of California Press, 1985.

“O que interessa ao operador, ao analista, não é a condição de verdade das afirmações religiosas que estuda, mas a relação que mantém essas afirmações, esses enunciados com o tipo de sociedade ou de cultura que os explicam . (...) Quer se trate do clero, quer das práticas de piedade ou das teologias, nós interrogamos os fenômenos religiosos em função daquilo que são suscetíveis de ensinar-nos de uma certa condição social quando, justamente, essas teologias eram, para os contemporâneos, o próprio fundamento da sociedade.”⁵⁸

Da mesma maneira, o que deveria preocupar aqueles que estudam a vida e a obra de Hildegard é a sua própria crença e a de seus contemporâneos nos seus dons carismáticos, ou seja, no caráter profético de suas realizações. A verdade de tais asserções não nos diz respeito, mas sim a sua realidade.

*** **

A bibliografia a respeito de Hildegard é vasta. Há estudos sobre sua vida, sobre o caráter profético de suas obras, sobre suas obras teológicas, sobre seus tratados médico-científicos, sobre as iluminuras em seus trabalhos, sobre sua correspondência. Referenciaremos brevemente algumas delas (entre as que ainda não foram citadas acima).

Constant Mews⁵⁹, em seu texto incluído na coletânea de Barbara Newman, aborda o pensamento religioso de Hildegard na maioria de suas obras, mas principalmente em sua trilogia de caráter teológico. Mews aponta a ênfase que Hildegard dá, em sua obra, ao termo *viriditas* ao qual ela imputa sentidos diversos como vitalidade, frescor, seiva, essência, verdura, sempre como atributos da natureza divina. Mews também observa a importância que Hildegard atribuiu à prática das virtudes como meio de se alcançar a salvação.

⁵⁸ JULIA, D. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 108.

⁵⁹ MEWS, C. Religious Thinker: “A Frail Human Being”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.

O artigo de J. Oroz Reta, *La Sibila del Rhin: misión profética de santa Hildegarda de Bingen*,⁶⁰ traça as passagens biográficas mais relevantes da vida de Hildegard, mas sublinha o caráter da “missão profética” da religiosa que encarnara a figura da “Sibila do Reno” ao atuar como “oráculo” espiritual.

Sabina Flanagan, no artigo “*For God Distinguishes the People of Earth as in Heaven*”: *Hildegard of Bingen’s Social Ideas*,⁶¹ discutirá as idéias sociais de Hildegard de Bingen, baseando-se principalmente na correspondência entre Hildegard e Tengswich de Andernach.

Sobre a correspondência de Hildegard, Joan Ferrante⁶² traz um texto na coletânea de Newman⁶³ que, embora trate muito brevemente de algumas questões levantadas pela correspondência da religiosa, pode servir de guia para abordagens mais aprofundadas. Também Sabina Flanagan analisa algumas missivas e sermões de Hildegard no oitavo capítulo de seu livro supracitado⁶⁴. Seu tratamento do assunto também é breve.

Em *Scribe quae vides et audis: Hildegard, Her language, and Her Secretaries*⁶⁵, Joan Ferrante, tendo como base algumas cartas e outros textos de Hildegard, analisa a linguagem de Hildegard e sua relação com aqueles que foram seus secretários durante seus anos de atividade literária.

Em *The Flesh of the Voice: Embodiment and the Homoerotics of Devotion in the Music of Hildegard of Bingen (1098-1179)*⁶⁶, Bruce Wood Holsinger vê a música de Hildegard como a expressão de uma devoção erótica. Anne Bagnall Yardley⁶⁷ trabalha com o uso da música em mosteiros na Europa e aborda a importância

⁶⁰ RETA, J. O. *La Sibila del Rhin: misión profética de santa Hildegarda de Bingen*, *Latomus: revue d'études latines*, 53, 1994, pp. 608-634.

⁶¹ FLANAGAN, S. *For God Distinguishes the people of Earth as in Heaven: Hildegard of Bingen’s social ideas*, *The Journal of Religious History*, 22, 1998a, pp. 15-34.

⁶² FERRANTE, J. *Correspondent: “Blessed is the Speech of Your Mouth”*. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998a.

⁶³ NEWMAN, B, op. cit.

⁶⁴ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. pp. 152-171.

⁶⁵ FERRANTE, J. “*Scribe quae vides et audis*”: Hildegard, her language and her secretaries. In: TOWSEND, D. and TAYLOR, A. (ed). *The Tongue of the Fathers: Gender and Ideology in 12th century latin*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998b.

⁶⁶ HOLSINGER, Bruce Wood. *The Flesh of the Voice: Embodiment and the Homoerotics of Devotion in the Music of Hildegard of Bingen (1098-1179)*, *Signs: journal of women in culture and society*, 19, 1993, pp. 92-125.

⁶⁷ YARDLEY, A. B. “*Ful weel she soong the service dyvyne*”: The Cloistered Musician in the Middle Ages. In: BOWERS, J.; TICK, J. (ed.). *Women making music. The Western Art Tradition, 1150-1950*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.

atribuída à performance musical em Rupertsberg. Já Margot Fassler e Peter Dronke abordam a faceta de Hildegard de compositora, dramata e poetisa em seus textos respectivos *Composer and Dramatist: "Melodious Singing and the Freshness of Remorse"*⁶⁸ e *Hildegard of Bingen as Poetess and Dramatist*⁶⁹. Os textos poéticos de Hildegard também são estudados por Barbara Newman num trabalho – *Poet: "Where the Living Majesty Utters Mysteries"*⁷⁰ – incluído em sua própria coletânea.

As iluminuras que ilustram as obras de Hildegard recebem atenção nos estudos de Madeline Caviness, *Hildegard of Bingen: Some Recent Books*⁷¹ e *Artist: "To See, Hear, and Know All at Once"*⁷². O estudo supracitado de Louis Baillet⁷³ também trata do assunto. E os tratados médico-científicos de Hildegard são analisados em *Medical Writer: "Behold the Human Creature"*⁷⁴, de Florence Eliza Glaze. Joan Cadden⁷⁵ trabalha com a questão da sexualidade e das diferenças de gênero no "Livro de medicina composta", editado sob o nome de *Causae et curae*.

De caráter mais geral, há uma bibliografia sobre mística que inclui breves estudos sobre Hildegard e que vale a pena ser conferida:

- GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Traduit de l'anglais par Guy Maximilien et Edith Marguerite. Paris: editions du Seuil, 1972.
- KING, Ursula. *Christian Mystics: The Spiritual Heart the Christian Tradition*. New York: Simon & Schuster Editions, 1998.

A bibliografia aqui citada abarca apenas alguns poucos títulos dentre a vasta produção acadêmica sobre Hildegard de Bingen. Nossa intenção ao citá-la é fornecer àqueles que se interessam pelo assunto um título que sirva como ponto de

⁶⁸ FASSLER, M. *Composer and Dramatist: "Melodious Singing and the Freshness of Remorse"*. In: NEWMAN, B, op. cit.

⁶⁹ DRONKE, P. *Hildegard of Bingen as Poetess and Dramatist*. In: IDEM. *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry (1000-1150)*. London: Westfield College, University of London, 1986.

⁷⁰ NEWMAN, B. *Poet: "Where the Living Majesty Utters Mysteries"*. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.

⁷¹ CAVINESS, M. H. *Hildegard of Bingen: some recent books*, *Speculum: a journal medieval studies*, 77, 2002, pp. 113-120.

⁷² Idem. *Artist: "To See, Hear, and Know All at Once"*. In: NEWMAN, B, op. Cit.

⁷³ BAILLET, Louis. *Les miniatures du 'Scivias' de Sainte Hildegarde conservé à la bibliothèque de Wiesbaden*, *Académie des inscriptions et Belles Lettres, monuments et mémoires*, 19, Paris, 1911, pp. 49-149

⁷⁴ GLAZE, F. E. *Medical Writer: "Behold the Human Creature"*. In: NEWMAN, B, op. cit.

⁷⁵ CADDEN, J. *It takes all kinds: sexuality and gender differences in Hildegard of Bingen's 'Book of Compound Medicine'*, *Traditio*, 40, 1984, pp. 149-174.

partida para posteriores estudos. Cada um dos textos citados inclui uma bibliografia específica sobre a temática trabalhada.

*** **

Dentre toda a bibliografia por nós citada e trabalhada nesta tese, chama atenção o fato de que nenhum estudioso tenha se interessado pelo longo relato da peregrinação da alma presente na quarta visão do livro I do *Scivias*. Alguns apenas o citam, mas ninguém se voltou para esse relato tão rico em alegorias e símbolos. Nem mesmo Barbara Newman, que trabalha com as imagens femininas na obra de Hildegard, se deteve na figura da peregrina filha de Sião.



HILDEGARD: SEU TEMPO, SUA VIDA E SUA OBRA

1 – O tempo de Hildegard

Hildegard von Bingen nasceu na região da atual Alemanha na virada do século XI para o XII, período considerado pela historiografia medieval como de renascimento e renovação tanto em termos espirituais como seculares. Mas Hildegard acreditava ter nascido numa época em que a religião tornara-se “preguiçosa e vacilante (...)”⁷⁶. E mais de uma vez, Hildegard afirmou ter nascido “num período efeminado”⁷⁷ – numa comparação ao que ela considerava como a fraqueza feminina – que, segundo ela, teria tido início no reinado de Henrique IV e estaria sendo perpetuado por Frederico Barbaruiva.

Portanto, a impressão que Hildegard tinha de seu próprio tempo se choca com a visão da historiografia moderna. Sabemos, por exemplo, que no curso do século XI, a Europa ocidental começa a se recuperar de um período de estagnação e contração que se seguira à dissolução do Império Carolíngio. Os ataques externos, dos sarracenos no sul, magiares no leste e especialmente dos vikings no norte e no oeste, cessaram gradualmente, trazendo uma sensação de segurança à população. Concomitantemente, houve um aumento significativo da produtividade agrícola, acarretando crescimento populacional e impulsionando o mundo medieval para fora de seus estreitos horizontes, tanto metafórica quanto fisicamente. Esse sentimento de vigor renovado e de possibilidades crescentes para a ação se manifestou de formas diversas: na Primeira Cruzada, que triunfantemente alcançou Jerusalém em 1099, no aumento da terra cultivada, no crescimento dos centros urbanos, na

⁷⁶ Hildegardis Bingensis. *Letters* 77r, p. 169; *Vita*, II.2, p.22 apud NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 19.

⁷⁷ *Vita*, II.2, p.22 apud DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 145.

expansão das escolas catedralísticas e na fundação de novas ordens religiosas, como os Cistercienses, os Cartuxos e os Premonstratenses.

Trata-se, portanto, de um período em ebulição que atingiu todas as esferas da vida medieval e no qual a vida, a obra e a carreira profética de Hildegard estão inseridas como parte e consequência deste cenário histórico. Não à toa, Barbara Newman pôde afirmar que:

“Estudar a obra completa de Hildegard é também estudar toda a extensão da cultura e sociedade do século XII. Sua carreira profética e sua vasta correspondência contribuem, mas também precisam ser iluminadas pelo conhecimento de todas as questões religiosas e políticas de sua época: o conflito entre império e papado, as ambições territoriais de Frederico Barbaruiva, as devastações do cisma e da guerra civil, o carreirismo dos prelados contemporâneos, a ameaça crescente da heresia Cátara, a Segunda Cruzada, os desenvolvimentos e crises na reforma monástica, o nascente movimento de pobreza evangélica, a competição por dotes lucrativos e relíquias, a luta pelo celibato clerical. Ademais, para a compreensão da massiva trilogia visionária de Hildegard, o leitor precisa estar ciente da teologia sacramental do século XII, da emergente doutrina do purgatório, das relações entre cristãos e judeus, exegese bíblica, e cosmologia, para nomear apenas alguns dos tópicos que sua vida e obra abrange.”⁷⁸

Quando Hildegard nasceu, o Reino da Alemanha estava dividido em cinco grandes ducados: Franconia, Suábia, Saxônia (que incorporava a Turíngia), Bavária e Lotaríngia. Talvez por ter sofrido menos desagregação com as invasões bárbaras do que outras partes da Europa, a Alemanha foi uma das primeiras áreas a se recuperar do caos político resultante. No entanto, a aparente estabilidade que permitiu aos reis Saxões e Sálios conquistarem o poder e aí permanecerem por mais de um século foi edificada sobre estruturas frágeis.

Parte do problema se devia à composição do próprio reino. Por causa da descentralização do governo, tipicamente medieval, no decorrer dos anos, grande parte do poder foi transferida para os duques, marqueses, condes, e sua autoridade

⁷⁸ NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 2.

creceu de maneira inversamente proporcional à freqüência das visitas do rei ao seu território. Ao mesmo tempo, a posição dos bispos, investidos de direitos temporais pelo rei desde a época carolíngia, tornara-se mais importante com o crescente desenvolvimento urbano, gerando potencial para um conflito de interesses com a nobreza (sem mencionar a emergência do homem citadino). Uma sucessão de reis do século XI se aliou ora com a nobreza, ora com o episcopado. A situação se complicava ainda pela ausência de uma fronteira clara entre os dois grupos conflitantes, uma vez que os próprios bispos eram, na maioria das vezes, provenientes das camadas nobres.

O poder dos reis Saxões e Sálíos, assim como o dos carolíngios, que se viam como representantes de Deus na terra e protetores da Igreja, era essencialmente teocrático. Estes reis, em sua relação íntima com o poder eclesiástico, efetuaram uma verdadeira reforma do papado, libertando-o, ao menos temporariamente, da influência secular das famílias romanas. No entanto, tal reforma teve como consequência a ascendência ao poder de papas cujas idéias sobre a reforma da Igreja e a relação desta com os líderes seculares acarretariam inevitavelmente a colisão destas duas esferas de influência, o que culminaria por sua vez na célebre Questão das Investiduras⁷⁹, conflito que engendrou a excomunhão e deposição de Henrique IV pelo Papa Gregório VII (1073-1085). Durante o reinado de Henrique IV, esta controvérsia, associada a tensões sociais, produziu décadas de guerra civil na Alemanha.

A Reforma do século XII, que, na realidade, iniciara-se no século anterior, constitui um capítulo importante na história da Idade Média. Menos enaltecida do que o Renascimento, a reforma religiosa medieval nem por isso foi menos influente na trajetória histórica medieval. E apesar de sua conotação religiosa, as modificações que acarretou não se limitaram à religião, já que, no mundo medieval, não havia fronteiras claramente definidas entre sagrado e profano, entre religiosidade e secularidade.

⁷⁹ A investidura leiga constituía a concessão, por um soberano leigo, de um feudo com bispado ou abadia a um súdito. O ritual de enfeudação se efetuava mediante a entrega do anel e do báculo, símbolos da dignidade episcopal. No Sacro Império Romano Germânico, esse costume antigo (originara-se com os reis francos) evoluiu de maneira que os próprios reis nomeassem bispos e clérigos, realizando assim uma investidura leiga.

Comumente, atribui-se a iniciativa da Reforma religiosa ao papa Gregório VII (1073-1085). Daí a denominação recorrente na historiografia moderna de Reforma Gregoriana. No entanto, a ideologia reformista já vinha deitando raízes no mundo eclesiástico bem antes de Hildebrando – Gregório VII – tornar-se papa. Uma das prerrogativas básicas da reforma, o combate ao casamento ou concubinato clerical, já estava presente, em 1022, no concílio de Pavia. Neste, o papa urgiu que se renovasse a antiga proibição em relação ao casamento clerical e declarou que os filhos do clero não-livre deveriam permanecer sob o status de seus pais. Na realidade, o objetivo destes decretos era proteger o patrimônio monástico e eclesiástico e não salvaguardar a moral eclesiástica⁸⁰, aspecto que só se delineará mais tarde no programa reformista. Mas já é possível vislumbrar em seu conteúdo uma das demandas básicas dos reformadores que era precisamente o celibato clerical. A outra demanda era a abolição da simonia.

O termo *simonia* é derivado de Simon (Simão) Magus (Atos dos Apóstolos – 8:9-24), que ofereceu dinheiro a São Pedro para que também pudesse se tornar capaz de conceder o Espírito Santo. Mas a partir do século IV, o termo simonia teve o seu significado ampliado, indo além da tentativa de compra de poder espiritual descrito nos Atos. De acordo com Blumenthal, uma divisão tripartite, estabelecida pelo Papa Gregório, o Grande, e freqüentemente citada no curso da reforma do século XI, determinou que simonia significava, primeiramente, a compra ou venda de ofícios eclesiásticos e sacramentos; em segundo lugar, sua aquisição através de serviço ou favores; e em terceiro, sua aquisição através de intercessão.⁸¹ Gerd Tellenbach explica que

“a noção original e essencial de simonia implicava em dar e receber dinheiro ou presentes para os dons do espírito, em particular para a dispensa dos

⁸⁰ Nesse sentido, é interessante a observação de Gerd Tellenbach:

“o casamento clerical era visto mesmo menos favoravelmente de que o concubinato clerical, devido aos seus efeitos sobre a propriedade da igreja. Padres casados tentavam deixar suas igrejas para seus filhos, tornando-nas assim ‘igrejas hereditárias’, ou pelo menos passavam as terras da igreja pro seus filhos. Bispos e sínodos reagiam contra este costume, argumentando que os filhos de padres unidos com mulheres livres deveriam tornar-se dependentes não-livres da igreja de seus pais, de maneira que a renda da igreja não fosse reduzida.” TELLENBACH, Gerd. *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 163.

⁸¹ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 75.

sacramentos: batismo; confirmação e crisma; penitência; última unção; enterro; a ordenação de padres e bispos em particular; a consagração de igrejas e cemitérios; a concessão do pálio, que possibilitava a seu detentor receber a consagração episcopal; e bênçãos de todo tipo. A aquisição de todas essas coisas através de compra foi, desde os princípios da Igreja, repetidamente condenada por concílios, papas, e proibições incluídas em coleções de lei canônica.”⁸²

Mas é durante o pontificado de Leão IX (1049-1054) que a intenção reformista se apresentará clara e explicitamente. O combate ao nicolaísmo – casamento ou concubinato clerical – e à simonia assumem aí uma conotação moralizante que perpassará a partir de então as aspirações reformistas. Influenciado pelas idéias de Pedro Damião, Leão IX dará um impulso sem precedentes ao programa reformista. Pedro Damião nasceu em Ravenna e eventualmente se tornara prior de Fonte Avellana. Infatigável em sua ânsia por reforma, ele considerava simonia e casamento clerical sérios abusos que deveriam ser erradicados. O apoio a suas idéias partiu primeiramente do rei Henrique III⁸³ e, em seguida, do papa Leão IX, a quem Damião havia dedicado sua obra *Liber Gomorrhianus*. Os sínodos presididos pelo papa Leão demonstram que este compartilhava com Pedro Damião as mesmas idéias sobre o relaxamento moral entre o clero, o foco primário da reforma em Roma. Outra questão, também defendida por Damião, e de grande significado para a Reforma da Igreja era a primazia papal. Para Damião, grande estudioso da lei canônica, as leis de Deus não deviam se contradizer, e se tal fato ocorresse, um dos cânones deveria ser invalidado. Ele acreditava que

⁸² TELLENBACH, Gerd. *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 167.

⁸³ Henrique III, da linhagem dos reis sálios, foi imperador da Alemanha de 1039 até a sua morte em 1056. Mais que os monarcas que o precederam, Henrique III simbolizava o reinado teocrático, ou seja, a liderança da Igreja e do Estado, como uma entidade única, pelo imperador divinamente eleito e ungido.

“Uma piedade profunda e uma exata interpretação de seus deveres combinavam-se na pessoa de Henrique com uma consciência orgulhosa de seu poder e da santidade do seu alto ofício como representante de Deus tanto no domínio secular como no eclesiástico. Em seu reino, motivos religiosos e políticos estavam interligados.” BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 49.

Henrique III conferiu sensibilidade e empatia à reforma eclesiástica. Sua percepção da simonia harmonizava-se com a dos reformadores e foi nesse sentido que ele apoiou as idéias de Pedro Damião.

“todos os concílios, mesmo os não ecumênicos, e todos os decretos papais – porque o papa é o sucessor de São Pedro – representavam fontes legais de validade universal.”⁸⁴

A partir destas convicções, Damião postulou a obediência absoluta ao papa. Não à toa, durante a Reforma Papal, a obediência ao papa foi elevada ao nível de dogma. E o próprio papa Gregório VII, que partilhava essas idéias, reiterava a infalibilidade do papa em seu *Dictatus papae*.

Outro teórico da reforma que atacou a simonia e cujas convicções deram suporte à ideologia reformista foi o cardeal Humberto da Silva Candida. Suas idéias confrontaram-se com as de Pedro Damião no que concerne à validade das ordenações simoníacas. Para Damião, a eficácia de um sacramento não dependia do valor pessoal do padre que o conferia, uma vez que era mediado pelo Espírito Santo imanente no sacramento. Portanto, a ordenação assim conferida prosseguia válida e não havia necessidade de reordenação. Humberto da Silva Candida discordava inteiramente de Damião. Em seus dois primeiros livros contra os simoníacos – *Libri tres adversus simoniacos* – escritos entre 1057/1058, ele pronunciou a nulidade das ordenações simoníacas e a necessidade de (re)ordenação.⁸⁵ Uma vez que um simoníaco não adquire, mas apenas aparentemente adquire, o Espírito Santo, ele não o possui e por isso não pode passá-lo em suas ordenações. De acordo com Silva Candida, toda ordenação conferida por um simoníaco consistia em nada, e era apenas uma formalidade vazia sem a menor significância.

Ao contrário da teologia sacramental de Damião, que teve forte impacto sobre a sua época, as idéias de Silva Candida quase não encontraram eco entre seus contemporâneos. No entanto, a influência do cardeal se faria sentir um pouco mais tarde, nos progressos da reforma conduzidos pelo papa Nicolas II (1059-61) e, posteriormente, por Gregório VII. A própria evolução do termo simonia que culminaria com as acusações contra a investidura leiga pode ser observada nos escritos do cardeal. No seu terceiro *Libri tres adversus simoniacos*,⁸⁶ ele postulou

⁸⁴ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 72.

⁸⁵ Ididem, p. 75.

⁸⁶ Ididem, p. 89.

que nenhum bispado deveria ser outorgado por reis e príncipes, sob pena de incorrer no pecado da simonia, pecado este que ele associa primariamente à investidura leiga na Igreja. Portanto, no seu terceiro livro, Humberto muda a estratégia e ao invés de atacar a simonia, ataca a participação do laicato no processo de eleição para o ofício eclesiástico. Para ele, essa intervenção nas questões eclesiásticas internas tornaram os laicos – aí incluídos imperadores e reis – heréticos que tinham perdido o direito a participar na comunidade dos fiéis. Ele condena assim toda intervenção laica em questões eclesiásticas.

Mais ou menos à mesma época em que o cardeal terminava seu livro, o papa Nicolas II, no sínodo de 1059, postulava que: *“nenhum clérigo ou padre deveria receber uma igreja de um laico, fosse livremente ou sob pagamento.”*⁸⁷ Como notou Tellenbach, *“a formulação era tão geral que se aplicava a todas as igrejas, de bispados até capelas rurais”*⁸⁸, o que teve como consequência príncipes serem aí vistos como meros laicos, que não possuíam nem mesmo algum traço de um caráter ‘quasi-clerical’. O sínodo de 1059, refletindo a ideologia reformista do momento, combatia fortemente o nicolaísmo e a simonia. Os escritos do famoso cardeal e os decretos do papa Nicolas II tiveram importante significado para a época e são considerados como as primeiras proibições de investidura leiga.

Mas será no pontificado de Gregório VII que a proibição da investidura leiga atingirá seu ápice. Quando Hildebrando foi eleito papa em 1073, sua eleição foi solenemente realizada pelos cardeais e clérigos de Roma de acordo com os postulados do decreto papal do sínodo de 1059.⁸⁹ Hildebrando, que assumiria o nome de Gregório VII, havia sido monge em Santa Maria, um mosteiro orientado para a reforma. Ora, quando Leão IX se tornou papa em 1049, Hildebrando fazia parte do grupo que o acompanhou em sua entrada na Cidade Eterna. Gregório VII foi, portanto, não apenas o sucessor, mas o herdeiro espiritual dos papas reformistas do século XI. O papa manteve o programa da reforma inalterado, com duas

⁸⁷ TELLENBACH, Gerd. *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 177.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 177.

⁸⁹ Segundo o decreto de 1059, as eleições papais pertenciam aos cardeais-bispos. Se possível, eles deveriam escolher o futuro papa entre o clero da Igreja romana, mas, caso necessário, um membro de outra igreja poderia ser eleito. No caso de impossibilidade de realizar as eleições em Roma sem incorrer em simonia, os cardeais-bispos poderiam realizar a eleição em outro lugar, juntamente com clero e laicos piedosos, mesmo se esses fossem pouco numerosos.

diferenças em relação aos seus predecessores: ele promoveu mudanças muito mais rápida e intensamente, e reivindicou para si o direito de depor líderes seculares, no lastro da proibição geral da investidura leiga.

Ao outorgar-se o direito de deposição dos líderes seculares, Gregório VII estava, na realidade, aplicando o conceito de obediência que sempre permeou suas convicções. Para Gregório VII, o conceito de obediência absoluta à vontade de Deus era inquestionável. E como papa e representante de São Pedro, Gregório requeria tal obediência para si mesmo. Gregório se identificava com o príncipe dos apóstolos e por isso acreditava que suas ações como papa eram ações diretas do próprio São Pedro. Como todos os reformadores, Gregório insistia que seus procedimentos estavam enraizados nos cânones dos Padres da Igreja. E ao se reservar o direito papal de promulgar novas leis, ou de alterar antigas, ele se baseava na lei canônica da qual tal prerrogativa fazia parte desde os primórdios da Igreja. Assim foi que Gregório VII decretou a proibição da investidura, acreditando, com todo fervor religioso, que deveria ser obedecido.

Não à toa, quando, em janeiro de 1076 em Worms, Henrique IV renunciou à obediência ao Papa Gregório, este agiu depondo o monarca com a firme convicção de que realizava uma missão divina. Henrique IV, filho de Henrique III (1039-1056), tinha apenas seis anos quando seu pai morreu. Já moribundo, Henrique III confiou seu filho e herdeiro, assim como o Império aos cuidados do papa. O reinado de Henrique III se caracterizara pela estreita interação entre política e religião e o imperador fora suficientemente habilidoso para atender aos interesses reais e ao mesmo tempo prosseguir com a reforma na Igreja. Um exemplo claro desta relação era o firme controle que o imperador exercia sobre as nomeações episcopais. Nestas, a eleição era sucedida pela investidura através do rei e, finalmente, pela consagração através de um bispo metropolitano assistido por pelo menos outros dois bispos. Na época de Henrique III, o termo simonia ainda não estava associado ao combate à investidura leiga. Por isso, como notou Blumenthal, ninguém se preocupava com as investiduras realizadas por Henrique III e nem com a transferência simbólica do báculo.

“Assim como também não houve objeções quando Henrique, numa típica acentuação da sacralidade de suas ações, adicionou ao báculo o anel episcopal,

que expressava o casamento místico do bispo com a Igreja, sua noiva. Henrique foi aparentemente o primeiro a incluir o anel. O abade ou bispo investido jurava então uma promessa de fidelidade ao imperador.”⁹⁰

As ações de Henrique enfatizaram como nunca antes os aspectos quasi-clericais da dignidade imperial. Por outro lado, sua relação com o papado, que, devido à sua intervenção, havia sido libertado de seu envolvimento excessivo com a nobreza romana local, acarretara o surgimento de um papado revigorado, universalista que, por sua vez, desencadearia a reforma da Igreja. A associação destes dois fatores resultaria, finalmente, no choque entre duas esferas de poder, ambas com a resoluta vontade de interferência nos mesmos assuntos. Tal choque ocorreria no reinado de Henrique IV.

Durante a minoridade de Henrique IV, seu reino esteve sob a regência de sua mãe, a imperatriz Agnes. A regência de Agnes propiciou complicações nas relações entre a corte alemã e o papado reformado, as quais ocasionaram a perda parcial da influência imperial em Roma. O jovem Henrique se tornara maior e apto a governar em 1065. As tensões entre Roma e a corte alemã prosseguiram, intensificando-se no final do pontificado do Papa Alexandre II (1061-1073) – também atuante na reforma da Igreja – e resultando na excomunhão de vários conselheiros de Henrique no sínodo de Lenten de 1073.⁹¹ Desde 1072, dois arcebispos vinham se confrontando em Milão: Arcebispo Atto, apoiado pela Pataria⁹² e pelo papa, e um candidato real, Godfrey, que havia sido nomeado antes pelo rei. O apoio de

⁹⁰ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 52.

⁹¹ Segundo Tellenbach assinala:

“é provável que Hildebrando [o futuro papa Gregório VII] tenha exercido uma influência decisiva na cúria durante os últimos anos de Alexandre II. O governo papal já mostrava traços do estilo que se tornaria evidente em seu próprio pontificado”. TELLENBACH, Gerd. *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 204.

E a decisão do papa de pronunciar as excomunhões dos conselheiros reais deveu-se em grande parte a esta influência de Hildebrando.

⁹² A *Pataria* foi uma rebelião popular ocorrida em Milão logo após o sínodo papal de 1059. Como vimos acima, os decretos papais daquele ano combatiam a simonia e o nicolaísmo. Decretos que puniam severamente o casamento ou concubinato clerical e a simonia foram distribuídos como sumários ou trechos em cartas papais aos fiéis de toda a Europa. Um dos cânones do sínodo ordenava que os fiéis boicotassem as missas celebradas por padres que viviam em casamento ou concubinato com mulheres. Os decretos contra o nicolaísmo, provavelmente devido à demanda de apoio popular para o incentivo ao celibato, estimularam o surgimento de rebeliões em meio à população. Assim foi que eclodiu a *Pataria* em Milão, liderada por Arialdo de Carimate e Landulf Cotta, e envolvendo principalmente as classes mais baixas.

Henrique IV a Godfrey foi o fator que desencadeou as excomunhões de seus conselheiros no sínodo papal.

Quando, em 1073, após a morte de Alexandre II, Hildebrando se tornou papa, Henrique IV não estava presente. É possível que a excomunhão dos conselheiros reais explique essa ausência. Embora as relações entre rei e papa tenham se apaziguado um pouco mais tarde, com a absolvição dos conselheiros de Henrique IV, ao que parece, Gregório VII nunca esqueceria o evento de Milão. A investidura real de vários bispos do norte da Itália foi a gota d'água que desencadeou o ferrenho confronto entre Henrique IV e Gregório IV, assim como entre seus respectivos sucessores, sobre a relação adequada entre poder secular e eclesiástico. Os historiadores concordam que o conflito eclodiu devido à obstinada recusa de Henrique IV em abandonar seus direitos sobre a nomeação do arcebispo de Milão. Depois da vitória sobre a Pataria pela facção dos cidadãos de Milão, Henrique investiu o clérigo Tedald. Em resposta, assim como o papa Alexandre II havia procedido dois anos antes, Gregório excomungou cinco conselheiros de Henrique no sínodo de Lenten de 1075. Numa carta endereçada a Henrique antes da renúncia à obediência em Worms em janeiro de 1076,

“o papa reprova violentamente o rei por manter contato com os homens excomungados na primavera. O pontífice reclamava que o comportamento de Henrique em Milão estava em completo contraste com as expressões reais de devoção e obediência manifestadas em cartas e em negociações com sua mãe, a imperatriz Agnes.”⁹³

O tom ríspido da carta do papa deve ter sido o fator que predisps Henrique a despachar as cartas antipapais de Worms, as quais expressavam a insatisfação geral dos bispos alemães com o regime papal em função da redução de independência de seus episcopados devido à intervenção papal. No dia vinte e quatro de janeiro de 1076, dois arcebispos e a maioria do episcopado alemão enviaram uma declaração a Gregório VII retirando sua obediência em relação ao papa. Simultaneamente, Henrique enviou mensagens tanto para o papa, a quem

⁹³ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 119.

chamou pelo nome Hildebrando, como para os romanos, pedindo a Gregório que renunciasse ao seu ofício papal.

Quando o papa recebeu as cartas de Worms, no sínodo de Lenten de 1076, reagiu imediatamente e, durante o próprio sínodo, declarou a excomunhão dos dois bispos e do rei, este último numa prece dirigida ao Apóstolo Pedro. Nesta prece, Gregório lança anátema sobre Henrique e o proíbe de governar tanto na Alemanha como na Itália, invalidando as promessas de fidelidade, passadas ou futuras, de seus súditos e os proibindo de servir a Henrique como rei. O rei Henrique fora assim excomungado e deposto pelo papa. Estavam lançados os dados que engendraram a longa luta conhecida como a Questão, ou Controvérsia, das Investiduras.

As razões citadas pelo papa em sua prece de deposição⁹⁴ – o orgulho e a arrogância de Henrique em seu confronto com a Igreja, sua desobediência, seu contato com os excomungados – devem ter constituído, aos olhos de Gregório, razões mais que suficientes para justificar uma violenta reação papal, com ou sem precedentes. De toda forma, não parece que a proibição da investidura leiga tenha sido a causa efetiva da disputa entre papa e rei. Tal proibição havia sido pronunciada apenas para o caso de Milão; e na correspondência trocada entre Gregório e Henrique em meados de 1075, não há referência à questão das investiduras. Da mesma forma, embora o sínodo de 1075 tenha proibido temporariamente que Henrique investisse bispos, caso ele mantivesse contato com os conselheiros reais, uma proibição geral de investidura não foi mencionada uma só vez. Como observa Blumenthal,

“pode-se concluir que nenhuma proibição clara e definitiva de investidura poderia ter causado o grande choque de 1076, pois tal proibição foi promulgada por Gregório VII pela primeira vez no concílio do outono de 1078 e repetida em 1080. A proibição da investidura emerge assim como o resultado da disputa entre papa e rei e não como sua causa principal.”⁹⁵

⁹⁴ Para um conteúdo mais detalhado da carta, cf. TELLENBACH, Gerd. *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 234.

⁹⁵ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 121.

Na realidade, o que estava em jogo na disputa entre papa e rei

“era uma mudança fundamental na relação entre papa e bispos e a rígida subordinação do rei ao papa que pretendia ser a incorporação da vontade de Deus e de São Pedro. (...). Os eventos de 1075-76 foram a consequência da idéia de uma igreja governada centralmente pelo papa – a quem todos os seus membros, laicos e eclesiásticos, deviam obediência – que havia evoluído desde meados do século. O comportamento de Henrique IV e dos bispos alemães era uma demonstração de como a resistência oferecida pelas concepções religiosas tradicionais estava enraizada profunda e conscientemente. Isto teria influência decisiva na história da igreja no longo período que se seguiu, levando, como o fez, a uma redefinição e intensificação da tensão entre os dois mais altos poderes dentro da Igreja.”⁹⁶

O conflito destes poderes se prolongaria por muitos anos ainda, sendo herdado por novas gerações de reis e papas. Os estágios finais do drama se delinearam quando o filho de Henrique IV, Henrique V, revoltou-se contra o pai, aprisionando-o no castelo de Bockelheim e passando a governar em seu lugar. Henrique IV morreu em 1106 e, em 1111, o jovem Henrique convocou os nobres para sua causa e tentou resolver o problema das investiduras marchando para Roma com um grande exército. No entanto, mais tarde, o papa revogaria o direito de investidura cedido a Henrique sob coação, desencadeando assim novo período de guerra civil, que só se encerraria em 1122 com a Concordata de Worms, um acordo segundo o qual os bispos seriam canonicamente eleitos e investidos pelo papa com anel e báculo (símbolos do seu ofício espiritual), enquanto os imperadores mantinham o direito de intervir em eleições disputadas e de investir bispos com sua *regalia* (símbolos de seu papel secular e feudal).

Os papas que se sucederam ao Papa Gregório VII deram continuidade ao programa de reforma. E os imperadores e papas continuaram lutando por domínio. O papa Urbano II, por exemplo, o mesmo que, em 1095, exortara uma multidão de fiéis a marchar sobre a Terra Santa libertando-a das mãos dos infiéis, renovou a excomunhão de Henrique IV e a proibição da investidura leiga. Imperadores

⁹⁶ TELLENBACH, Gerd. *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 237.

poderosos tentaram controlar o papado nomeando “antipapas” de sua própria escolha para o alto ofício, enquanto papas “legítimos” retaliavam excomungando imperadores e apontando “anti-reis”. Um dos mais longos desses cismas foi o que eclodiu em 1159, quando Frederico Barbaruiva desafiou o Papa Alexandre III, apoiando a eleição do anti-papa Victor IV.

Hildegard nasceu nesse período de efervescência política e religiosa. Quando ficou adulta, a reforma ainda fazia parte das questões eclesiásticas, a simonia ainda era um fator a ser combatido, e ela, como religiosa que se tornara, não tardou a abraçar a causa da reforma com tenacidade e convicção. Hildegard foi uma reformadora. E o foi no sentido amplo da Reforma religiosa daquele período que, como observou Giles Constable, em seu *The Reformation of the twelfth century* (A Reforma do século XII),

“(…) nos séculos XI e XII, aplicava-se a instituições, incluindo a Igreja, o Império e a sociedade como um todo. É um termo menos exclusivamente cultural e secular do que o termo renascimento, da maneira como é usado hoje, e é por isso um sinal de que o movimento de renovação incluía a vida religiosa e as instituições assim como os desenvolvimentos artísticos e intelectuais.”⁹⁷

E em meio a esse amplo movimento de renovação, Hildegard esteve especialmente envolvida na luta contra a simonia e contra o relaxamento dos valores cristãos dentro da Igreja. Mas a participação de Hildegard nessa luta religiosa está longe de ser partidária desta ou daquela facção: seu alvo principal era a preservação dos valores cristãos que ela acreditava ameaçados. Kathryn Kerby-Fulton elucida de maneira clara a atitude de Hildegard no período da Reforma:

“Ao descrever algumas das variações em atitudes entre os reformistas Gregorianos, John Gilchrist ressaltou que ‘é um grave erro ver a reforma eclesiástica neste período simplesmente como uma luta de opostos, por exemplo, entre laicos e clérigos, imperialistas e papalistas (...). Divisões tão rígidas ignoram a complexidade da situação.’ Não poderia haver melhor exemplo do que o de Hildegard; a dela não é

⁹⁷ CONSTABLE, G. *The Reformation of the twelfth century*. Glasgow: Cambridge University Press, 1996. p. 3.

de maneira alguma uma postura simplesmente pró-papal e antiimperial. (...). Por um lado, ela seguiu a linha Gregoriana ao castigar Henrique pelos problemas da Igreja e por ele não mostrar nenhuma consideração pelas esperanças apocalípticas populares de ter um último imperador santo mundial. Por outro lado, se ela nunca idealizou o imperador, ela também nunca idealizou o papado, mesmo de maneira apocalíptica; não há lugar em seu pensamento para um papa infalível, todopoderoso como o que se encontra no 'Dictatus Papae' de Gregório VII.”⁹⁸

Longe dos holofotes da controvérsia entre papado e império, a reforma também atingira a vida monástica. E no cenário da Reforma da Idade Média, um dos pilares centrais foi a reforma monástica, que, na realidade, abastecera com seus ideais a reforma papal. Como notou Uta-Renate Blumenthal,

“não pode haver dúvida alguma de que as mesmas raízes alimentaram tanto a reforma da Igreja quanto a monástica e de que as reformas monásticas prepararam o caminho para a reforma da Igreja como um todo. Esse movimento é melhor descrito como uma expansão e um aprofundamento da preocupação monástica pela renovação religiosa que eventualmente foi partilhada por grupos ainda maiores tanto dentro da Igreja como entre os laicos.”⁹⁹

A reforma monástica aspirava prioritariamente a uma renovação, ou melhor dizendo, a um retorno a um estado original percebido como perfeito e como prístino. Esta condição original e perfeita de uma vida monástica encontrava-se representada no ideal de vida monástica imaginado por Bento de Aniane. No começo do século X, os primeiros sinais de uma ânsia por reforma no mundo monástico começaram a despontar na Lotaríngia (Brogne, Gorze, Verdun) e na Burgundia (Cluny). Era a herança espiritual de Bento de Aniane fundida com ideais eremíticos. Uma onda de renovação transformou a estrutura dos mosteiros em particular, mas também as casas do clero regular secular. Na Lotaríngia, o mosteiro de Gorze destacou-se

⁹⁸ KERBY-FULTON, K. Prophet and Reformer: "Smoke in the Vineyard". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. pp. 80-81.

⁹⁹ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 65.

como o mais influente, cujos ideais reformistas, de mais longa permanência, irradiaram-se logo para outras regiões. Os fundadores destes mosteiros foram geralmente grandes proprietários (senhores feudais), laicos, assim como bispos, que faziam parte da alta aristocracia. É provável que os ideais da reforma monástica na Lotaríngia tenham exercido influência na evolução da Reforma Papal. Da Lotaríngia originava-se o bispo Bruno de Toul, que se tornaria, em 1049, o papa Leão IX, o papa que deu impulso à Reforma. De lá vieram também muitos dos companheiros do papa, que se transferiram com ele para Roma por época do seu pontificado. Na Lotaríngia, enfatizava-se o estudo da lei canônica e seus bispos e abades demonstravam atitudes incomuns perante os reis da França e Alemanha. No entanto, como observa Blumenthal, baseada num estudo de Kassius Hallinger, é necessário diferenciar o movimento reformista na Lotaríngia da reforma geral.¹⁰⁰ Ou seja, da reforma do século XII e ainda da reforma iniciada em Cluny. O movimento de reforma monástica originado na Lotaríngia se espalhou, segundo a historiadora, por toda a Alemanha, contando com o forte apoio dos reis otônianos e dos primeiros reis sálios no período anterior à controvérsia das investiduras. Este movimento não apresentava inicialmente nenhuma ligação direta com Cluny. As reformas de Gorze não derivaram de Cluny.¹⁰¹ E a abadia cluniacense, por sua vez, ainda que tenha realizado uma reforma na vida monástica, não estava imbuída exatamente dos mesmos ideais reformistas que se alastrariam durante o século XII.

A fundação da Ordem Cluniacense, em 909 (ou 910), por Guillaume, duque da Aquitânia e conde de Mâcon, que doou seu domínio de Cluny para que aí se estabelecesse um mosteiro beneditino, baseou-se na necessidade que seu fundador sentiu de subtrair à casa toda intervenção vinda do exterior, eliminando todas as prerrogativas em relação a seus bens, aí compreendidas a do próprio fundador ou de seus descendentes e mesmo a do papa, estabelecendo oficialmente a proteção e a garantia da Santa Sé.

¹⁰⁰ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 9.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 9.

“O objetivo da fundação é então o da defesa do patrimônio monástico numa época em que os laicos tendem freqüentemente a se apossarem, direta ou indiretamente, dos bens da casa religiosa.”¹⁰²

Ademais, seu propósito espiritual consistia na rígida observância da Regra de São Bento a partir de sua interpretação por Bento de Aniane.

Sob o abade Odo (927-42), para quem a exata observância das tradições era de grande importância para a realização do verdadeiro monasticismo, Cluny começou a prosperar, crescendo rapidamente e ganhando grande número de adeptos e prestígio em toda a Europa. Cluny manteve excelentes relações com a nobreza, a classe de origem da maioria de seus monges. O apoio episcopal foi decisivo para o crescimento e renome da abadia cluniacense. A colaboração dos cluniacenses com reis e papas, com a nobreza e com o episcopado ilustra a inserção de Cluny na sociedade contemporânea. Como salienta Blumenthal,

“os monges de Cluny não baniram simplesmente o laicato do seu campo de visão de maneira a se devotarem à contemplação e oração sem serem distraídos. Não há de necessidade de sublinhar mais uma vez que os mesmos monges renomados por seu ascetismo e santidade estavam por toda parte entre os mais estimados conselheiros dos reis, bispos e nobres, os quais confiaram àqueles a reforma de inúmeros mosteiros (...).”¹⁰³

Logicamente, em sua relação com a sociedade secular e devido à origem nobre da grande maioria de seus monges, Cluny acumulou muitas riquezas. A ambição dos cluniacenses, associada à sua proximidade com o laicato e com as questões seculares, vai se chocar com o novo ideal de simplicidade e de fuga do mundo buscado pelos reformadores. Segundo Giles Constable,

“a acusação mais séria contra Cluny, com exceção dos pontos específicos levantados pelos cistercienses, não era o afrouxamento da observância da regra,

¹⁰² PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Nathan, 2004. p. 72.

¹⁰³ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. p. 67.

mas suas ambições de expandir e dominar, atestadas pelo recorde de crescimento nos séculos XI e XII.”¹⁰⁴

“Enquanto, por séculos, o monasticismo beneditino havia considerado a prosperidade corporativa como um sinal do bem-estar comunal e do favor divino, as novas ordens pregavam o ódio à riqueza.”¹⁰⁵

O próprio Hildebrando, o futuro Papa Gregório VII, no sínodo romano de 1059, fez um apelo pelo retorno aos ideais da Igreja primitiva e, durante todo o seu papado, enfatizou a necessidade da pobreza de Cristo naqueles que quisessem imitá-lo.¹⁰⁶

Pairava no ar um clima de renovação e ardor espirituais intensos. Essa efervescência espiritual, aliada à expansão demográfica daquele período, dará ensejo também ao movimento cruzadístico e ao surgimento das heresias. As fronteiras do espaço geográfico da cristandade ocidental eram muito limitadas para conter o crescimento populacional. O recente desenvolvimento urbano não fora suficiente para absorver os excedentes populacionais que se amontoavam às margens da sociedade, insatisfeitos com as injustiças sociais. A busca de novos espaços e de diferentes caminhos para a inclusão desse excedente populacional se manifestou de diversas maneiras, entre as quais, a marcha para o Oriente, através das cruzadas, o questionamento dos valores tradicionais através das heresias e da fundação de novas ordens religiosas. Para Giles Constable, a percepção que o próprio homem medieval tinha da pressão populacional e da escassez de espaço no século XII parece ter influenciado na fundação de casas religiosas e no número de pessoas que entravam para a vida religiosa.¹⁰⁷ Assim como influenciou também no surgimento das heresias. Portanto, na raiz da reforma religiosa reside este questionamento de valores que, por um lado, desviou-se para a heterodoxia, dando origem às heresias, e por outro, buscou novas respostas na ortodoxia, resultando na fundação das ordens religiosas reformadas.

¹⁰⁴ CONSTABLE, G. *The Reformation of the twelfth century*. Glasgow: Cambridge University Press, 1996. p. 28.

¹⁰⁵ KERBY-FULTON, K. A return to “The First Dawn of Justice”: Hildegard’s visions of clerical reform and the eremitical life, *The American Benedictine Review*, 40, 1989. p. 387.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 387.

¹⁰⁷ CONSTABLE, op. cit., p. 46.

Segundo Kathryn Kerby-Fulton,

“o sucesso do movimento da reforma tem sido atribuído a numerosos fatores, entre os quais estão a fundação das novas ordens religiosas, o direcionamento para uma piedade pessoal e a emergência de novas heresias. (...) Não era apenas a ameaça à unidade cristã, mas os rígidos ideais de ascetismo e pobreza a que aderiam os grupos heréticos que envergonhavam e deixavam perplexos os reformadores por toda parte.”¹⁰⁸

Muitos dos ideais que abasteceram as concepções heréticas estavam presentes também nas convicções religiosas dos reformadores. As ordens religiosas que surgirão no período da reforma do século XII buscavam imitar o ideal de *vita apostolica* como fora vivido nos primórdios da Igreja, de maneira ascética e pobre. Havia também uma vontade quase nostálgica de retorno à *ecclesia primitiva*. A aquisição de um estilo de vida representado por esses ideais só seria possível pela renúncia ao mundo.

É em função desta necessidade que sente de ruptura com o mundo que Robert de Molesme funda, em 1098, a abadia cisterciense. Buscando recuperar a regra beneditina em sua forma pura, os cistercienses tiveram como prioridade a fuga total do mundo e de tudo que lhe dizia respeito. Para realizar seu ideal, praticavam a pobreza, o trabalho e o silêncio, sendo que estes não constituíam por si só virtudes positivas, mas sim meios de atingir as verdadeiras virtudes.

“A originalidade dos cistercienses reside em sua vontade de renovar o ardor monástico e responder às aspirações espirituais de seu tempo através de uma restauração completa do cenobitismo, numa época em que, ao contrário, as tendências reformistas buscavam seja o eremitismo, seja um compromisso entre este e o sistema comunitário, ou ainda um regime de comunidade aberto ao mundo e atuante sobre a sociedade.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ KERBY-FULTON, K. A return to “The First Dawn of Justice”: Hildegard’s visions of clerical reform and the eremitical life, *The American Benedictine Review*, 40, 1989. p. 385. Hildegard partilhava essa vergonha e indignação, assim como um senso de urgência evangélica, com os reformadores de sua época.

¹⁰⁹ PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Nathan, 2004. pp. 143-144.

O século XII testemunhou o aparecimento de inúmeras ordens religiosas, mas poucas tão renomadas quanto Císter e que tenham expressado tão claramente o ardor da busca monástica e espiritual da época. Mais rígidos que os cistercienses em sua busca por ascetismo, mas também representantes da mentalidade reformista da época, destacar-se-ão os cartuxos, fundados por são Bruno em 1104, e mais tarde os premonstratenses, fundados em 1120 por são Norberto.

Algumas ordens que surgiram como expressão da renovação religiosa seguiram a mesma conduta de ordens antigas, realizando apenas algumas modificações. É o caso de Hirsau, na região da Floresta Negra, na Alemanha, ali bem próximo a Hildegard. Embora a Alemanha na segunda metade do século XI fosse palco da guerra civil que se seguiu à Questão das Investiduras, a região não se excepcionou no que concerne à renovação religiosa. Na realidade, foi durante aqueles anos problemáticos que a vida monástica na região presenciou algo da renovação. Tal fato se deveu em grande parte aos esforços de William de Hirsau, morto em 1091, que, em 1059-1060, fundou sua abadia sobre as ruínas de um antigo mosteiro que datava da época carolíngia. Ainda que a renovação em Hirsau se exprimisse por uma reafirmação das obrigações da regra de são Bento, por uma organização fundada sobre o cenobitismo e pela realização de uma ascese mais dura, estabelecida a partir de uma real renúncia ao mundo, sua ação, no entanto, visava unicamente uma melhor observância da regra beneditina e não diferia quase nada de Cluny.

Mais tarde, em meados do século XII, no vale do rio Reno, também na Alemanha, e também consoante aos apelos da reforma religiosa, uma mulher fundaria, em Rupertsberg e Eibingen, suas próprias casas para mulheres, de acordo com a regra beneditina. Ao agir assim, esta mulher, chamada Hildegard, atendia à crescente demanda feminina, ensejada pela reforma, por um lugar na vida religiosa, e respondia de maneira única àquela aspiração feminina com a fundação de estabelecimentos independentes para mulheres. Embora, ao agir assim, Hildegard desafiasse os padrões de comportamento considerados aceitáveis para as mulheres em sua época, a religiosa, no entanto, não deixou de ser fruto de seu tempo e de seu contexto histórico, salvaguardando-se sempre na ortodoxia religiosa como uma forma de sobrevivência.

Mas ao se resguardar sob o véu da ortodoxia, Hildegard não o fazia apenas como uma maneira de sobrevivência, pois ela de fato acreditava na ortodoxia que pregava. Talvez tenha sido devido à essência ortodoxa de seu pensamento que Hildegard, em meio à percepção otimista do clima espiritual de seu tempo, julgava seu momento histórico como de declínio e de decadência espirituais. Porque é possível que ela estivesse pensando nos problemas político- religiosos que a cercavam, como, por exemplo, o conflito entre o papa e o imperador que causaram distúrbios tão sérios ao seu redor. Ou, talvez, como propõe Sabina Flanagan,

“Hildegard estivesse considerando a história e seu próprio lugar nesta sob uma perspectiva diferente da de um historiador moderno. Ela estava, de fato, situando a época de seu nascimento na ampla varredura da história da salvação, desde a criação do mundo até a sua eventual consumação. Visto sob a ótica da historiografia cristã, o presente, na realidade todo o tempo que se passara desde a Encarnação, estava sendo vivido sob a sombra do eminente fim do mundo. Não que o fim do mundo fosse sentido como particularmente próximo – havia visões diferentes acerca desta difícil questão e Hildegard teve cuidado, em seus escritos, em não se comprometer com uma data. No entanto, considerava-se que o mundo e tudo o que lhe pertencia estivesse em declínio, tendo atingido sua última idade.”¹¹⁰

De toda forma, quaisquer tenham sido as preocupações escatológicas de Hildegard, o fato é que ela agiu sobre o seu mundo e sobre o seu tempo com a clara intenção de salvá-lo, ou pelo menos, de salvar as almas que nele viviam através da prática cristã da religiosidade.

2 – A vida de Hildegard

Hildegard nasceu em 1098 em Bermersheim, no vale do rio Reno. Era filha do nobre Hildebert de Bermersheim, e de sua mulher Mechthild. Pouco se sabe sobre a vida desta família além de que era rica, prolífica – consta que Hildegard era a mais

¹¹⁰ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 19.

nova de dez irmãos – e que pertencia à nobreza. Embora possamos contar com mais de uma fonte sobre a vida de Hildegard, entre estas uma biografia de Hildegard, a *Vita Sanctae Hildegardis*¹¹¹ (Vida de Santa Hildegarda), as fontes revelam muito pouco a respeito de sua infância. A *Vita* obedece ao padrão estereotipado das vidas de santos da Idade Média, as hagiografias, em que o objetivo era enaltecer a espiritualidade do santo, assegurar sua veneração como santo e, se possível, sua canonização pela Igreja. A “Vida de Santa Hildegarda” enfatiza assim as causas sobrenaturais dos eventos que envolvem Hildegard, como por exemplo sua carreira profética, e tem muito menos a dizer sobre seus primeiros anos e suas últimas décadas.

O monge Godfrey de São Disibod iniciou a composição da *Vita* de Hildegard ainda antes de sua morte, entre 1174-1176, mas ele próprio veio a falecer antes de Hildegard, deixando de concluir o trabalho. Alguns anos depois da morte de Hildegard, outro monge foi comissionado para terminar a tarefa, Theodoric de Echternach. Este, porém, parece não ter convivido com a biografada e pouco sabia de seus trabalhos. Por isso, ao invés de terminar a narrativa de Godfrey, ele decidiu compor um segundo livro da *Vita* com as memórias que a própria Hildegard havia ditado para o seu primeiro biógrafo, intercalando-as com seus comentários. E por conhecer pouco Hildegard, Theodoric tentou encaixar sua *Vita* naquele padrão estereotipado de santidade feminina de sua época.

No primeiro volume da *Vita*¹¹², Godfrey afirma que Hildegard demonstrava uma espiritualidade precoce. Ainda que tal afirmação expresse o estereótipo da piedade da época, de acordo com um relato da própria Hildegard, incluído no segundo livro da *Vita*¹¹³, ela teve sua primeira experiência visionária ainda antes dos 5 anos de idade. Segundo tal relato, enquanto caminhava com sua ama, a pequena Hildegard exclamou: “veja que bezerrinho bonitinho dentro desta vaca. Ele é branco com manchas no peito, nas patas e nas costas”. Quando o bezerro nasceu, algum tempo depois, constatou-se que era exatamente conforme a descrição de Hildegard. Talvez tenha sido este episódio, reflexo da nascente espiritualidade da pequena

¹¹¹ Gottfried von St. Disibod e Theodoric von Echternach. *Vita Sanctae Hildegardis*. Ed. Monika Klaes. CCCM 126 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1993. A tradução para o inglês é de Feiss, Hugh. *The Life of the Saintly Hildegard*. Toronto, 1996.

¹¹² FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 1.

¹¹³ *Ibidem*, p. 1.

Hildegard, um dos fatores determinantes na decisão de seus pais de dedicá-la à vida religiosa quando contava apenas oito anos de idade. Apesar da pouca idade de Hildegard, ao invés de iniciarem-na na vida religiosa como uma oblata para que se tornasse uma freira, seus pais optaram por colocá-la na clausura, na cela de uma anacoreta, junto ao mosteiro beneditino de Disibodenberg.¹¹⁴ É provável que as razões para tal decisão não tenham se resumido ao fator espiritual: os pais de Hildegard mantinham uma relação próxima com a família de Jutta de Sponheim, a jovem anacoreta que se tornaria a tutora de Hildegard. Jutta, seis anos mais velha que Hildegard, nasceu em 1092, filha do conde Stephen de Sponheim e de sua esposa Sophia.

“Embora a família Sponheim fosse mais renomada que a dos Bermersheim, os dois clãs eram afiliados e é possível que tivessem um parentesco distante. Por

¹¹⁴ Neste ponto, há uma discrepância entre a *Vita Sanctae Hildegardis* e a *Vita domnae Juttae* (esta última descoberta em 1992). Godfrey, o biógrafo de Hildegard, afirma que

“quando Hildegard tinha cerca de 8 anos de idade, ela foi enclausurada no Monte São Disibod com Jutta (...).” *Vita* I.I, p. 6.

No entanto, de acordo com a *Vita* de Jutta, antes de se enclausurar em Disibodenberg, esta passou três anos com uma viúva chamada Uda e apenas se estabeleceu em São Disibod quando tinha 20 anos. Daí, alguns historiadores, como Bárbara Newman por exemplo, concluírem que Hildegard havia passado estes três anos ao lado de Jutta na casa da viúva Uda. Ademais, segundo Barbara Newman, quando Hildegard tinha 8 anos (1105/1106), o mosteiro de Disibodenberg ainda não havia sido reconstruído. No entanto, a também estudiosa e especialista em Hildegard, Sabina Flanagan, discorda de tal interpretação. Segundo Flanagan, a *Vita* de Jutta não afirma que este tenha sido o caso, ou seja, que Hildegard tenha passado aqueles três anos na casa de Uda

“esta é uma conclusão a que chegaram aqueles que tentam encaixar o relato tradicional, oferecido pela própria Hildegard e seus biógrafos, com a evidência da nova *Vita*. No entanto, até que se chegue a uma evidência mais persuasiva, seja externa (para corroborar ou contradizer algumas das muitas datas dadas no texto) ou intertextual, prefiro seguir aquilo que é considerado como o relato tradicional, dado por Hildegard e seus biógrafos mais ou menos contemporâneos”. FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 205. Há ainda uma terceira interpretação a respeito desta questão, a de John van Engen. De acordo com Van Engen

“quando Hildegard tinha 8 anos, seus pais ofereceram-na ‘com suspiros’ (nas palavras de Hildegard), como um ‘dízimo’, segundo Guibert of Gembloux. Aos catorze anos, no dia de Todos os Santos de 1112, eles entregaram-na ao mosteiro de São Disibod, a quinze milhas de casa, como uma reclusa sujeita à formação espiritual da nobre jovem Jutta. Este período crucial de seis anos, sempre em conflito em relatos tardios, freqüentemente confundiu os historiadores. Há muito em jogo aqui. Como uma menina nobre, Hildegard permaneceu, de alguma maneira, ligada à casa familiar até que seus pais pudessem encontrar uma situação adequada. Por isso, Hildegard se recordava ainda de contar à sua ama sobre visões que ela experimentara entre o seu terceiro e décimo quinto anos. Quando Hildegard atingiu idade de se casar, no entanto, como Guibert o coloca, ‘bestas do campo’ ameaçaram agarrar aquilo que seus pais haviam destinado à vida religiosa. Assim, em sua adolescência, eles encontraram pra ela um refúgio sagrado e uma aliança social. Eles pediram que ela se juntasse à filha do ascendente conde Stephen de Sponheim, para se tornar uma reclusa em São Disibod”. VAN ENGEN, J. Abbess: “Mother and Teacher”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley. Los Angeles, London, University of California Press, 1998. p. 32.

isso, quando a adolescente Jutta tomou a precoce decisão de se iniciar na vida religiosa, os pais de Hildegard reforçaram a vantajosa aliança oferecendo sua filha mais nova para ser sua companheira.”¹¹⁵

Ademais, jovens que se entregavam plenamente à vida espiritual não constituíam algo tão raro na Europa daquele momento. O continente, na virada do século XII, encontrava-se tomado por uma revivescência da vida eremítica e do ideal ascético, cujas raízes eram buscadas no início da era cristã. Em número crescente, homens e mulheres procuravam não apenas um casamento mas também a segurança de mosteiros para viver uma vida austera e solitária como eremitas (no caso dos homens) ou como reclusas enclausuradas (o tipo de vida recomendado para as mulheres naquele tempo). E as jovens particularmente chegavam a extremos para adotar este tipo de vida, resistindo à autoridade dos pais com a determinação de mártires. Assim, quando, aos doze anos, Jutta adoeceu, ela fez votos de se tornar uma freira caso sobrevivesse e a partir daí recusou qualquer pretendente a casamento, para o desgosto de sua família. De acordo com a *Vita* de Jutta, em torno de 1106, a jovem ingressou numa vida religiosa sem votos, na casa da senhora Uda, uma viúva de Göllheim. Após a morte de Uda, Jutta manifestou a vontade de sair em peregrinação, mas seu irmão Meinhard, mais tarde conde de Sponheim, frustrou tais planos e a persuadiu a se estabelecer, aos 20 anos de idade, no mosteiro de Disibodenberg. Assim, no dia primeiro de novembro de 1112, no Dia de Todos os Santos, a jovem nobre foi formalmente enclausurada como uma reclusa, fazendo seus votos monásticos, juntamente com duas outras meninas (provavelmente uma delas era Hildegard). Portanto, quaisquer sejam os locais de ingresso na vida religiosa – ou a casa de Uda, ou São Disibod –, o fato é que desde tenra idade, o destino de Hildegard se encontrava entrelaçado ao de Jutta. Daí a descoberta, em 1992, da biografia de Jutta de Sponheim ter trazido alguns esclarecimentos sobre a vida de Hildegard enquanto menina. Ainda sim, sua infância e juventude permanecem pouco conhecidas dos historiadores, já que a ênfase recai sempre sobre sua vida religiosa.

¹¹⁵ NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 4.

Sabemos que depois de ser entregue à tutoria de Jutta, Hildegard passou a ser instruída na recitação dos salmos durante grande parte do dia e, obviamente, em outras ocupações femininas no tempo que restava depois da programação de orações. Como *magistra*, tutora ou preceptora das jovens sob sua tutela, Jutta deve ter, certamente, ensinado às meninas, além dos salmos, a leitura do latim em nível elementar. Nesse sentido, é interessante o fato de que Hildegard, numa lacônica referência à sua tutora, afirma que ela própria possuía pouco conhecimento literário por ter sido aluna de uma mulher sem cultura.¹¹⁶ No entanto, o biógrafo de Jutta, ao contrário, enaltece sua capacidade intelectual e sua memória tenaz, além de apresentá-la repetidamente como professora, e suas companheiras como alunas, chegando mesmo a se referir à sua cela como escola. Mas mesmo que Jutta demonstrasse de fato um certo nível intelectual – a levar em conta as referências de seu biógrafo –, as alegações de ignorância de Hildegard não devem ser desconsideradas. Diferentemente dos jovens rapazes de mesma vocação e status que Hildegard, ela não teve a oportunidade de freqüentar uma escola catedralística ou de seguir mestres itinerantes como era costume da época. Tampouco Hildegard havia estudado em um convento com uma grande biblioteca, como foi o caso de sua contemporânea Heloisa, que recebeu uma educação clássica em Argenteuil. E uma vez que Hildegard nunca tivera a oportunidade de estudar o *trivium*, ou artes literárias, seu comando da gramática latina permaneceria sempre comprometido. No entanto, se a educação obtida nos primeiros anos de sua vida foi pouco significativa, Hildegard adquiriria um aprendizado prodigioso no fim da vida. Por volta da metade do século XII, São Disibod já desfrutava de uma substancial biblioteca própria. Assim, Hildegard não era tão *indocta* (iletrada) quanto alegava e, na realidade,

“o principal motivo desta aparente autodepreciação não era se diminuir ou comentar as falhas de sua primeira educação, mas sim enfatizar que a fonte de suas revelações era divina, e não humana. Sem este indispensável apelo à profecia, sua carreira como escritora e pregadora teria sido impensável.”¹¹⁷

¹¹⁶ *Vita* II.2, p. 24 apud NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 6.

¹¹⁷ NEWMAN, B, op. cit., p. 7.

Porquanto foi como uma visionária, uma profetisa, que Hildegard ganhou aceitação e notoriedade no meio eclesiástico medieval. Numa época essencialmente masculina, apenas a concessão divina poderia possibilitar a uma mulher a participação em atividades consideradas prioritariamente masculinas. Pouquíssimas mulheres foram escritoras ou pregadoras no mundo medieval. E quando era o caso, a exceção apenas confirmava a regra. Hildegard precisou, portanto, da “bênção” divina para se impor como escritora, e a presença divina era algo sempre implícito em uma profecia. Sua carreira como “profetisa” teria início quando, em 1141, aos quarenta e três anos, Hildegard recebeu um “chamado divino” para que começasse a escrever. Segundo Hildegard,

“No quadragésimo terceiro ano da minha jornada terrestre, enquanto eu observava com grande medo e atenção trêmula uma visão celeste, eu vi um grande esplendor no qual ressoou uma voz do Céu, me dizendo, ‘O frágil humana, cinza das cinzas, e sujeira das sujeiras! Fale e escreva o que você vê e ouve. Mas uma vez que você é tímida na fala e simples na exposição, e sem aptidão para a escrita, fale e escreva essas coisas não pela boca humana, e não pelo entendimento da invenção humana (...), mas como você as vê e ouve nas alturas nos lugares celestiais nas maravilhas de Deus”¹¹⁸

Como Hildegard se recusasse a escrever, ficou doente e acamada. Em suas próprias palavras, Hildegard explica a razão pela qual se negou primeiramente a atender o comando divino:

“Mas eu, embora visse e ouvisse estas coisas, recusei-me a escrever por muito tempo devido à dúvida e à má opinião sobre mim mesma e à diversidade das palavras humanas, não por causa de teimosia, mas no exercício da humildade, até que sujeitada pelo açoitamento divino, eu caí em uma cama adoecida; então, compelida finalmente por muitas doenças (...), eu me pus a escrever.”¹¹⁹

¹¹⁸ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. Protestificatio, p. 3.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 5.

A obra que nasceu desta condescendência ao comando divino, Hildegard denominaria *Scivias* – aparentemente uma contração de *Sci vias Domini*, “Conheça os Caminhos do Senhor” – e levaria dez anos para ser finalizada. De acordo com Hildegard¹²⁰, a ajuda de uma das irmãs do mosteiro, que provavelmente é Richardis de Stade, e do monge Volmar foi decisiva para a realização do trabalho. Ela nos conta ainda que imediatamente após iniciar a escrever, recuperou-se e viu acabarem suas doenças. Daquele momento em diante, Hildegard nunca mais deixaria de escrever.

Para compreender o alcance da obra literária de Hildegard, é preciso se inteirar primeiramente de sua vida. Como vimos acima, Hildegard entrou para a vida religiosa sob a tutela de Jutta. Quando esta e suas pupilas se juntaram à comunidade, São Disibod estava longe de constituir uma casa bem estabelecida. Embora Disibodenberg fosse de fato um antigo local sagrado, cuja fundação era atribuída a um eremita irlandês do século VII, o mosteiro sofrera muitas vicissitudes e estivera abandonado por muitos anos durante o exílio político do Arcebispo Ruthard de Mainz (1089-1109). Este voltara em 1106, recomeçando a comunidade dois anos mais tarde, restaurando o local dilapidado e repovoando-o com monges que provavelmente estiveram associados com a congregação Beneditina reformada de Hirsau. Assim, quando Jutta e Hildegard chegaram a São Disibod, o mosteiro existente era bastante novo e ainda em fase de construção. Hildegard cresceu pois rodeada pelo barulho dos martelos e dos carpinteiros. É possível que tal experiência tenha sido proveitosa para Hildegard quando de sua decisão de se mudar de Disibodenberg para um outro e novo local com a conseqüente necessidade de construir o novo estabelecimento, perspectiva que não a atemorizou. No entanto, tal fato só se daria em 1150. Voltemos aos anos anteriores vividos em São Disibod.

Sob a tutela de Jutta, Hildegard parece ter aprendido mais que o Saltério. Sabe-se que, assim como acontecerá mais tarde com Hildegard, Jutta também era considerada como sendo dotada de dons proféticos: quando um abade morreu,

¹²⁰ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. Protestificatio, p. 3.

“ita quod tandem multis infirmitatibus compulsa, testimonio cuiusdam nobilis et bonorum morum puellae et hominis illius, quem occulte, ut praefatum est, quaesieram et inueneram, manus ad scribendum apposui”

Deus lhe mostrou quem seria seu sucessor¹²¹. Ainda como Hildegard, ela ganhou uma reputação de curandeira e fez de São Disibod uma meca para peregrinos, os quais a reverenciavam como a um oráculo. Ademais, a maneira resoluta como Jutta empregou sua vocação deve ter influenciado bastante naquilo que Hildegard viria a se tornar. No entanto, a conduta da discípula no que concerne à vida monástica era bastante diferente da de sua tutora: a clássica virtude beneditina da moderação sempre pautara a vida de Hildegard, enquanto Jutta era extremamente ascética. Tanto que Jutta morreria aos quarenta e quatro anos, aniquilada por suas austeridades, enquanto Hildegard, embora de saúde frágil, chegaria aos oitenta e um.

À morte de Jutta em 1136, Hildegard, então com trinta e oito anos, viu quando, nas mãos dos anjos, o espírito de sua tutora passou perto das chamas do purgatório e sofreu falsas acusações do demônio antes de ser recebido por São João Evangelista e conduzido ao paraíso.¹²² As visões de Hildegard não eram uma novidade e, de acordo com as biografias das duas mulheres, desde que entrara em Disibodenberg, Hildegard continuara a ter visões, as quais culminariam com o “chamado divino” para que ela as transcrevesse. E foi este comando para que escrevesse o que via em suas visões o momento crucial na vida Hildegard. Mais do que a morte de sua tutora e mais mesmo do que sua eleição – escolha unânime das irmãs – como a nova *magistra* logo em seguida. Pois embora sua eleição como líder do convento sugerisse algum reconhecimento de seus dons e habilidades pelo seu círculo próximo, neste estágio de sua vida, estes não eram aparentemente tão distintos a ponto de destacá-la entre muitas de suas agora esquecidas contemporâneas.

Inicialmente, Hildegard teria confiado sua “problemática” situação apenas ao monge Volmar, que havia sido seu professor e se tornaria seu grande amigo, secretário e confidente. Segundo Barbara Newman¹²³, com toda a probabilidade, ele teria sido também seu confessor. No entanto, apesar do apoio de Volmar, Hildegard

¹²¹ Vita Juttae 5, p. 178 apud NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 7

¹²² Vita Juttae 9, pp. 185-186 apud NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. pp. 7-8.

¹²³ NEWMAN, op. cit., p. 8.

se sentiu tão desalentada pelo prospecto de escrever e pelo concomitante medo do ridículo que, como vimos acima, ficou severamente doente.

Barbara Newman nos explica que

“este se tornaria um padrão recorrente tanto na vida de Hildegard quanto nas narrativas de inúmeras visionárias da Idade Média tardia. Uma visão ou comando divino para escrever aterroriza tanto a mulher que provoca doença, ao mesmo tempo punitiva e motivadora, o que em conseqüência virá a ser uma catálise para a ação: a futura profetisa não pode ser curada até que obedeça à voz celeste.”¹²⁴

No caso de Hildegard, o incentivo de Volmar e o cauteloso apoio de Kuno, abade de São Disibod, possibilitaram que Hildegard, eventualmente, superasse seus medos e, em 1141, embarcasse na tarefa. Em 1146-1147, quando Hildegard ainda continuava ocupada com seu *Scivias*, o abade cisterciense Bernardo de Clairvaux empreendeu uma viagem em pregação ao redor da Europa com o objetivo de promover a Segunda Cruzada contra o Islã, e um de seus destinos era o vale do Reno. Ali, sua pregação foi muito bem recebida e entre seus muitos féis se encontrava Hildegard, que endossava o esforço cruzadístico. Um ano depois, Bernardo voltou às terras renanas, desta vez acompanhado de seu antigo discípulo, o então Papa Eugênio III, para o sínodo de bispos de Trier (novembro 1147-fevereiro 1148). Neste encontro, a obra de Hildegard recebe o selo apostólico de aprovação. Nos anos anteriores, Henrique, arcebispo de Mainz, ouvira falar das visões e revelações de Hildegard e – talvez entrevendo aí uma maneira de aumentar o prestígio de sua diocese – se incumbiu de trazer o assunto à tona perante a assembléia de prelados.

O Papa Eugênio, apoiado por Bernardo de Clairvaux, continuou a agenda reformista dos papas do século XI, fazendo tudo que podia para centralizar e consolidar a autoridade papal. Em particular, ele respondeu à ameaça da heresia empreendendo uma investigação e o conseqüente julgamento de livros de teologia potencialmente controversos. Assim, informado das revelações de Hildegard, ele nomeou uma comissão papal para visitá-la em Disibodenberg e trazer um

¹²⁴ NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 8.

manuscrito do ainda inconcluído *Scivias*. Depois de receber o livro, o papa o leu perante grande audiência e enviou a Hildegard uma carta ordenando que continuasse registrando suas visões.

A pronta aceitação de Hildegard no meio eclesiástico não se deve obviamente a um único fator, mas um motivo se destaca: a clara ortodoxia de Hildegard. Não há dúvida de que os prelados se sentiram em grande parte atraídos por tal ortodoxia: no *Scivias*, Hildegard enfatiza doutrinas como a origem divina do casamento, a santidade da eucaristia e a dignidade do sacerdócio que os Cátaros¹²⁵ negavam tão veementemente. Para as freiras de Hildegard em São Disibod, a validação papal chegou como uma bênção. A palavra de um papa viajava rápido, o que fez com que a fama de Hildegard se espalhasse ao redor da Europa. Desde que Jutta morrera em 1136, a comunidade havia crescido a ponto de acomodar dezoito ou vinte mulheres que trouxeram com elas ricos dotes e doações, e o número de peregrinos havia multiplicado. Para o abade Kuno e seus monges, as vantagens materiais e espirituais que a presença de Hildegard representava para o seu estabelecimento era inegável. No entanto, para Hildegard, é possível que a situação começasse a se tornar insustentável já que o mosteiro se encontrava lotado e, em consequência, as acomodações se tornavam desconfortáveis. Ademais, toda a riqueza trazida pelas mulheres continuava nas mãos do abade. Naturalmente, Hildegard sentia uma necessidade de independência tanto espiritual quanto financeira. De toda forma, em 1148, ela anunciou o recebimento de uma nova revelação, que declarava que ela e suas irmãs deveriam se mudar para sua própria casa, cuja localização deveria ser em Ruperstberg, um morro com vista para a junção dos rios Reno e Nahe, a 30 km de Disibodenberg. Tal local, ocupado apenas por uma capela, uma casa de fazenda e alguns vinhedos, deve ter sido observado por Hildegard em suas viagens a Mainz. Mas esta novidade inesperada não foi recebida com alegria. Ao contrário, muitas freiras e suas famílias objetaram contra tal decisão alegando as dificuldades e a pobreza que tal mudança acarretaria. O abade Kuno e os monges, por sua vez,

¹²⁵ No século XII, a heresia Cátara surge na França, na cidade de Albi, ganhando inúmeros adeptos na França e na Alemanha e crescendo de maneira ameaçadora para a Igreja. Estes dissidentes religiosos eram dualistas que rejeitavam o mundo material e o corpo como criações de um Deus mau, a quem eles renegavam abstendo-se da procriação, seguindo uma rígida dieta vegetariana e, idealmente, terminando suas vidas num ato de fome sacramental. Além disso, os cátaros rejeitavam a prática do sacerdócio católico, tendo organizado uma hierarquia própria dentro de sua igreja. Hildegard foi uma forte opositora à heresia cátara.

ficaram transtornados com o prospecto da partida das freiras de sua casa. As propriedades (geralmente na forma de terra) que as freiras traziam com elas quando entravam no mosteiro contribuía para a riqueza da casa como um todo, sem mencionar as doações feitas pelos fiéis atraídos pela piedade religiosa de Hildegard. Para os monges, portanto, a partida de Hildegard significava a perda de sua líder espiritual e de parte de sua segurança material, pois uma vez que as freiras se encontrassem fisicamente distantes de Disibodenberg, o exercício de autoridade temporal e espiritual sobre elas tornar-se-ia difícil de ser mantido.

Quanto a Hildegard, perante a possibilidade de sua nova aspiração não se concretizar, ela adoeceu e ficou novamente de cama, dessa vez com uma doença paralisante. De acordo com suas memórias¹²⁶, Hildegard ficou incapaz de se levantar ou de trabalhar até que a resistência à nova demanda divina fosse rompida. Segundo a *Vita*¹²⁷ de Hildegard, tal rompimento veio na forma de um milagre: Kuno tentou levantar fisicamente a adoecida Hildegard da cama, mas encontrando-a “dura como uma pedra”, reconheceu que não se tratava de uma doença humana e sim de um castigo divino, permitindo então que Hildegard partisse. Liberada então para seguir o seu novo destino, Hildegard deu início às negociações para adquirir a terra em que sua nova casa deveria ser estabelecida. Nesse quesito, contou com a ajuda de Henrique de Mainz e da marquesa Richardis de Stade. Esta, uma nobre pertencente a uma rica família saxônica, era prima de Jutta de Sponheim e mãe da freira favorita de Hildegard, também chamada Richardis.

O estabelecimento de uma nova casa constituía na realidade uma questão de influência política e de recursos materiais, especialmente quando a proposta era romper com uma casa diretamente sujeita ao arcebispo da importante diocese de Mainz. Nesse sentido, a intervenção da marquesa Richardis foi decisiva, uma vez que ela persuadiu o arcebispo de que aquelas mulheres poderiam adquirir Ruperstberg. O local pertencia então a dois irmãos e, de acordo com uma “lista de bens” copiada por volta de 1195¹²⁸, a propriedade foi adquirida por vinte marcos em 1147. Os recursos materiais vieram de uma rede de nobres que apoiavam Hildegard

¹²⁶ Vita II.5, pp. 27-28 apud NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 12.

¹²⁷ Vita I.5, pp. 10-11 apud Ibidem, p. 12.

¹²⁸ VAN ENGEN, J. Abbess: “Mother and Teacher”. In: Ibidem, p. 38.

e suas monjas: o conde palatino Hermann von Stahleck e sua mulher Gertrude (irmã do imperador, Conrado III), o Conde Meinhard von Sponheim (irmão de Jutta), os irmãos de Hildegard e outros nobres locais (provavelmente com irmãos ou parentes entre as freiras). Pelo menos uma doação foi especificada como dada por uma viúva a sua filha que entrava para a casa¹²⁹, o que significava que Hildegard mantinha uma prática que os reformadores rotulavam cada vez mais de simonia. As fontes não precisam exatamente quando Hildegard e suas freiras se mudaram para Rupertsberg, embora se situe a data por volta de 1150. Numa passagem autobiográfica, Hildegard revela ter residido inicialmente com vinte meninas nascidas ricas em circunstâncias pobres¹³⁰. O contraste material entre o rico complexo monástico que elas tinham deixado e as acomodações provisórias em que elas acabavam de se estabelecer deve ter sido chocante. De fato, os habitantes de Bingen, os parentes das religiosas, e mesmo várias das irmãs do mosteiro não concordaram com a mudança de um lugar em que se tinha todo o conforto para um local com tamanha pobreza. No entanto, para Hildegard a mudança significaria um progresso no quesito psicológico e espiritual já que ela adquiriria controle e autonomia. Ela estava emergindo da sombra do mosteiro de Disibodenberg para o brilho de sua própria fundação.

Ademais, não demoraria para que Hildegard iniciasse a construção de um complexo monástico, um processo que ela havia testemunhado em São Disibod durante grande parte de sua vida. Assim, de acordo com Guibert, vinte e sete anos mais tarde, o monte São Rupert se tornaria um complexo, não grande, mas amplo e apropriado para a vida religiosa, e nunca desprovido de visitantes¹³¹.

No entanto, naqueles primeiros anos, algumas irmãs abandonaram Hildegard, porque nem todas aquelas nobres estavam satisfeitas com aquela mudança e as durezas acarretadas por ela. Mas, para Hildegard, o fato mais marcante desta época foi a perda de sua querida Richardis of Stade. Em 1151, ano em que o *Scivias* finalmente ficava pronto (dez anos depois de ter sido iniciado), a jovem protegida de Hildegard foi convidada por seu irmão, o Arcebispo Hartwig of Bremen, a aceitar o

¹²⁹ VAN ENGEN, J. Abbess: "Mother and Teacher". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley. Los Angeles, London, University of California Press, 1998. p. 38.

¹³⁰ Vita II. 5, pp. 28-29 apud Ibidem, p. 39.

¹³¹ Guibert, *Epistolae*, 38, pp. 368-369 apud Ibidem, p. 39.

cargo de abadessa num convento aristocrático em Bassum, ao norte da Alemanha. Hildegard, inconformada com a novidade, tentou, numa campanha frenética de correspondências (que alcançaria o próprio Papa Eugênio), demover os envolvidos da decisão. Em vão. Nem mesmo as alegações plausíveis de Hildegard de que a decisão fora motivada por interesses políticos e não pela vontade divina, com a insinuação de simonia¹³², foram suficientes para mudar a situação. Hildegard apelou para a mãe de Richardis, a marquesa Richardis, avisando que tal tentativa de promover a filha apenas arruinaria sua vida; pediu ao Arcebispo, irmão de Richardis, que intervisse. Nada adiantou.

Barbara Newman acredita que uma das motivações de Hildegard para tamanha oposição possa ter sido uma certa

“inveja do título de abadessa que ganharia a mais jovem, mas mais bem-nascida Richardis, uma dignidade que Hildegard ambicionava, mas sabia não poder alcançar devido à recente fundação de sua casa religiosa”¹³³.

De toda forma, quaisquer tenham sido os motivos de Hildegard, o fato é que humanamente, espiritualmente e politicamente, Hildegard se sentiu aniquilada por ter sido abandonada por sua favorita. Para Richardis, Hildegard escreveu de maneira terna e íntima, expressando todo o pesar pela perda de alguém muito querido.

¹³² Na luta contra a remoção de Richardis para Bassum, Hildegard, como vimos, pôs-se freneticamente a enviar cartas de apelo a todos os envolvidos e possíveis colaboradores no caso. Entre tais correspondências, encontra-se a que, direcionada a Henrique de Mainz, alude a simonia:

“O Espírito de Deus diz: ‘Oh, pastores, lamentem-se e enlutem-se sobre o tempo presente, porque vocês não sabem o que estão fazendo quando desprezam os deveres estabelecidos por Deus em favor das oportunidades de dinheiro e da tolice de homens maus que não temem a Deus.’” Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 42-43.

No entanto, quanto à insinuação de simonia, Sabina Flanagan não acredita que Hildegard

“estivesse sugerindo que Richardis tivesse sido eleita com votos comprados, mas antes que qualquer eleição eclesiástica contra a manifesta vontade de Deus torna seus participantes suspeitos de tráfico de ofícios da Igreja.” FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. pp. 173-174.

¹³³ NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 13.

“Pobre de mim, sua mãe, pobre de mim, filha – porque me abandonastes como a um órfão? Eu amava a nobreza de sua conduta, sua sensatez e castidade, sua alma e todo o seu ser, tanto que muitos disseram: O que estás fazendo?”¹³⁴

Segundo Sabina Flanagan, a carta de Hildegard a Richardis reflete a luta daquela para salvaguardar alguma coisa em sua aparente derrota:

“numa linguagem que, para Hildegard, é intensamente pessoal, introspecção meditativa se alterna com lamentação. Em face da oposição laica e eclesiástica e da certeza da mudança de Richardis, Hildegard parece, pelo menos momentaneamente, ter duvidado de sua apreensão da vontade de Deus. E uma vez que esta era a fonte da maneira de Hildegard lidar com o mundo, tal perda se tornava ainda mais ameaçadora do que a de Richardis. Assim, nesta carta, vemos Hildegard substituir sua certeza anterior de que a eleição era contrária à vontade de Deus por uma nova certeza, a de que tal eleição fora planejada por Deus com o propósito mais profundo de mostrar a Hildegard a vaidade de seus laços terrestres.”¹³⁵

Desse modo, a dor pela perda do afeto de sua querida Richardis deve ter sido tão intensa a ponto de levar Hildegard a buscar uma razão divina para aquele acontecimento. Assim, Hildegard encontrou na própria vontade divina uma lógica que explicasse uma situação que tanto a fizera sofrer. E

“a lógica desta situação demanda que Hildegard rejeite estas afeições transitórias, desviando seu olhar ‘da nobreza humana, que falha assim como a flor cai, para Deus como a águia para o sol’.”¹³⁶

A afeição de Hildegard por Richardis se mostrou, mediante toda esta situação, extremamente intensa, revelando assim uma outra face da religiosa, sua

¹³⁴ Letter 64. Hildergardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. I, 1994. pp.143-144.

¹³⁵ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 175.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 175.

face humana. De acordo com Barbara Newman, todo o evento permite um vislumbre no tipo de laço, casto, mas problemático, intensamente erótico, entre freiras, que, mais tarde, diretores espirituais chamarão de amizade particular e proibirão severamente¹³⁷. Na realidade, como nota Sabina Flanagan,

“Hildegard experimentara alguns dos paradoxos entre amor humano e divino que receberam sua resolução definitiva no contemporâneo ‘De spirituali amicitia’ (Sobre a Amizade Espiritual), escrito pelo cisterciense inglês, Aelred of Rievaulx. De fato, as razões que ela dá para sua afeição a Richardis são as mesmas que Aelred acreditava formarem a própria base da amizade espiritua.”¹³⁸

A luta de Hildegard para que Richardis permanecesse em Rupertsberg foi vã, mas todo o apelo da freira resultou ao menos na promessa de Richardis de voltar a Bingen, nem que fosse apenas para uma visita. No entanto, em 1152, a jovem abadessa foi levada por uma febre repentina antes que pudesse fazê-lo. Hildegard recebeu a notícia através de uma carta de Hartwig, irmão de Richardis. Na carta, ele assegura que a irmã havia tido um bom final e que morrera

“após fazer sua última confissão de maneira sagrada e piedosa e depois da confissão, ela foi ungida com óleo consagrado. E cheia do seu usual espírito cristão, com lágrimas ela expressou a vontade de rever seu antigo claustro com todo o seu coração. Ela então se comprometeu com o Senhor através de Sua mãe e São João. E três vezes abençoada com o sinal da cruz, ela confessou na Trindade e na Unidade de Deus, e morreu em 29 de outubro (...).”¹³⁹

Com a morte de Richardis, Hildegard pôde se consolar e ao mesmo tempo se justificar explicando a morte da jovem¹⁴⁰ como uma maneira encontrada por Deus, o

¹³⁷ NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p.13.

¹³⁸ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p.176.

¹³⁹ Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp.48-49.

¹⁴⁰ Hildegard to Hartwig of Bremen. Hildegardis Bingensis. *Secrets of God: writings of Hildegard of Bingen*. Trans. and selected by Sabina Flanagan. Boston & London: Shambhala, 1996. pp.162-163. A autora não utiliza numeração em sua compilação.

verdadeiro amante das virgens, para levar Richardis para si antes que a sua beleza pudesse ser corrompida pelo mundo. Como notou Flanagan, “*agora Hildegard podia ver a morte de Richardis como uma prova do favor especial de Deus.*”¹⁴¹

“Deus a favorecera tão grandemente que o desejo mundano não teve poder para abraçá-la. (...) Mas a antiga serpente havia tentado privá-la daquela honra abençoada, assaltando-a através de sua nobreza humana. Porém, o Juiz poderoso levou minha filha para Ele, retirando-a de toda a glória humana. Por isso, embora o mundo amasse sua beleza física e sua sabedoria terrena enquanto ela estava viva, minha tem grande confiança em sua salvação. Porque Deus a amava mais. Desse modo, Ele não estava pronto para dar Sua querida para um amante sem coração, isto é, o mundo.”¹⁴²

A carta de Hildegard a Hartwig demonstra como Hildegard interpretou toda a situação a partir de uma conotação afetiva. Mesmo Deus havia levado Richardis por Seu amor a ela, para não permitir que ela viesse a padecer nas mãos de “*um amante sem coração*”. Assim, segundo Flanagan, se a princípio Hildegard interpretou sua separação de Richardis como uma reprimenda divina, “*agora tal separação parecia certamente se dever à malícia da ‘velha serpente’, que queria privar Richardis do lugar abençoado preparado para ela.*”¹⁴³

Em outras palavras, como Hildegard havia sempre assegurado, com exceção do seu momento de dúvida na carta a Richardis, o evento constituíra uma perversão da vontade divina e apenas ela o reconheceu.

A morte de Richardis seria a primeira de uma série de perdas que Hildegard experimentaria naquele período. Em 1153, o Papa Eugênio e São Bernardo de Clairvaux morreram, assim como Henrique de Mainz, depois de ter sido deposto por desvio de dinheiro – apesar dos esforços de Hildegard para interceder por clemência em seu nome. No entanto, o que de fato ocupou Hildegard durante aqueles anos foram questões materiais. Depois que Rupertsberg fora fundada e dedicada,

¹⁴¹ FLANAGAN, S, op. cit, pp. 176-177.

¹⁴² Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary.* Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 50.

¹⁴³ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life.* London and New York: Routledge, 1998b. p. 177.

Hildegard se envolveu com duas questões institucionais cruciais: os dotes e doações que as freiras haviam trazido com elas e a liberdade de Monte São Rupert do abade de Disibodenberg. Demorou até que Hildegard e os monges de São Disibod chegassem a um acordo sobre tais questões. Novamente, Hildegard caiu enferma, paralisada por alguma doença, e não pôde se mover até resolver viajar para São Disibod. Assim, em 1155, quando finalmente visitou Disibodenberg, Hildegard se dirigiu aos monges e ao moribundo abade Kuno acusando-os de “saqueadores do templo” se eles ousassem reter os bens das irmãs, e “filhos de Belial”¹⁴⁴ se eles ousassem ameaçá-la com algum castigo espiritual. O abade Kuno morreu antes que as questões fossem solucionadas. Desse modo, seu sucessor, o abade Helengar (1155-1178) herdou o problema e chegou a um acordo em que os monges deveriam ser pagos em dinheiro e deveriam permanecer com a maioria dos bens doados pelas famílias das freiras, em troca pela virtual autonomia de Monte São Rupert daí em diante.

Hildegard insistiu em receber um acordo por escrito, e o Arcebispo Arnolfo de Mainz emitiu dois documentos em maio de 1158, um confirmando as propriedades que a casa havia adquirido naquele ínterim e outro selando seu acordo com São Disibod.¹⁴⁵ As irmãs estariam livres dos monges e poderiam conservar as propriedades de Monte São Rupert independentemente, com todas as doações presentes e futuras pertencendo a elas. Os bens que as irmãs haviam trazido quando de seu ingresso permaneceriam com São Disibod e em troca as freiras receberiam oito terrenos próximos a Bingen. Os monges também concordaram em prover amparo espiritual, profissão religiosa e defesa eclesiástica quando as irmãs necessitassem, além de lhes garantir livre eleição do sucessor de Hildegard. E, por fim, o arcebispo de Mainz colocou o novo estabelecimento diretamente sob sua proteção, assim como São Disibod já estava, proibindo qualquer diligência laica. Assim, dez anos depois de se mudar, Hildegard havia conquistado a independência de sua fundação religiosa.

Pouco se sabe sobre a vida que se conduzia dentro das paredes de São Rupert. Van Engen nos informa que, em 1177, Guibert observava que, nos dias

¹⁴⁴ VAN ENGEN, J. Abbess: “Mother and Teacher”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley. Los Angeles, London, University of California Press, 1998. pp. 39-40.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 40.

festivos, as irmãs se devotavam a cantar, a ler e a aprender em silêncio; em dias normais, elas copiavam livros, cerziam roupas e realizavam tarefas manuais.¹⁴⁶ A própria Hildegard nunca descreveu a vida em seu estabelecimento, mas as notícias sobre sua comunidade se espalhavam rapidamente. Entre 1150 e 1177, o número de irmãs em Rupertsberg cresceu de vinte para cinqüenta. Em 1165, ela fundou uma outra casa, em Eibingen, do outro lado do Reno, com lugares pra trinta pessoas. Relata-se que Hildegard visitava o lugar duas vezes por semana, embora não se saiba quase nada sobre as circunstâncias e o propósito desta fundação.¹⁴⁷ É possível que o aumento do número de mulheres buscando sua liderança espiritual tenha levado Hildegard a fundar uma nova casa para acolher aquelas mulheres para as quais não havia espaço em Rupertsberg.

A verdade é que, naquela época, a fundação de um mosteiro por uma mulher (e Hildegard fundou dois), não por um imperador, bispo ou príncipe, e ademais um estabelecimento bem-sucedido, era algo sem precedentes, quase um milagre. A evolução da carreira religiosa de Hildegard, que culminaria com a fundação de seus estabelecimentos, iniciara-se bem antes, em 1136. Para Van Engen, entre 1136 e 1158, Hildegard se tornara de fato uma abadessa, ainda que oficialmente não possuísse o título. Quando Jutta morreu, em 1136, Hildegard, obedecendo a uma ordem do Abade Kuno (1136-1155) e atendendo ao pedido de suas companheiras, tornou-se uma espécie de “*prioressa*”¹⁴⁸ para as irmãs de Disibodenberg. Segundo Van Engen, nesse local, que não constituía nem um mosteiro inteiramente misto, nem uma casa de mulheres com uma abadessa, Hildegard aprendeu o que era liderança espiritual¹⁴⁹. Hildegard sujeitara seu corpo ao seu espírito e se mostrara austera consigo mesma. Com suas companheiras, ela agiu de maneira mais compassível de acordo com suas necessidades e limites. Ela praticava uma forma de religião que era severa sem ser onerosa ou insuportável. Ela repreendia e tolerava pacientemente mas não cortava ou reprovava amargamente aquelas que se rebelavam mesmo contra o menor dos castigos. Como já foi dito, Hildegard não foi

¹⁴⁶ Guibert, *Epistolae* 38, pp. 368-369 apud VAN ENGEN, J. *Abbess: “Mother and Teacher”*. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley. Los Angeles, London, University of California Press, 1998. p. 40.

¹⁴⁷ Brede, Maria. “Die Kloster der hl. Hildegard Rupertsberg und Eibingen”, p. 82 apud *Ibidem*, p. 41.

¹⁴⁸ Ainda que o título não fosse acurado, Guibert de Gembloux utilizou-o para explicar o fato de que Hildegard estava sujeita a um abade e as freiras sujeitas a ela apud *Ibidem*, p. 35.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 35.

praticou um ascetismo tão intenso como Jutta o fez, mas manteve o intento de formar uma comunidade cujo propósito era espiritual e não social.

Assim mesmo, a dimensão social estava presente naquela vida religiosa. Todas as irmãs que ingressavam para a comunidade religiosa liderada por Hildegard pertenciam a famílias nobres. Tanto que a conduta de Hildegard em aceitar apenas jovens nobres gerou rumores. Tengswich of Andernach, uma religiosa reformista devotada à nova pobreza, notou a fama crescente da comunidade de Hildegard e lhe enviou uma missiva¹⁵⁰ questionando sua prática de permitir que apenas jovens nobres aí ingressassem, chegando mesmo a recusar mulheres que não pertenciam à nobreza. Num trecho da carta que enviou como resposta e que se tornou célebre, Hildegard defendeu tal política como congruente com a ordenação divina do mundo, utilizando uma analogia rural: “*Bois, jumentos e ovelhas não são mantidos no mesmo estábulo.*” Tal separação era necessária para a manutenção da boa ordem, pois do contrário não nobres poderiam se juntar à comunidade apenas por vanglória enquanto as nobres poderiam desprezar as outras.¹⁵¹

Segundo Peter Dronke, ao associar essa divisão social a uma ordenação divina do mundo, Hildegard

“havia se enganado pensando que o mito político da classe dominante de sua época era uma verdade divina: se enganado no sentido de que ela imaginava que este mito é consistente com os ensinamentos de Cristo, sobre o qual em princípio ela não tem dúvida alguma, mas que ela não havia consultado em relação a essa questão. Aqui, ela está de pleno acordo com as crenças sociais dominantes de sua classe e de seu período.”¹⁵²

A comunidade que Hildegard criou refletia, assim, sua própria personalidade e maneira de ver o mundo. Para suas nobres companheiras, Hildegard elaborou observâncias especiais, com roupas próprias, rituais e músicas. Ainda em São

¹⁵⁰ Letter 4. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary.* Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 24-26.

¹⁵¹ Letter 5. Ibidem, pp. 26-29.

¹⁵² DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310).* Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 167.

Disibod, Hildegard começou a escrever canções e melodias originais para as freiras cantarem, complementos ao saltério e ao ofício. Suas canções falavam de virgens abençoadas como pessoas nobres em que Deus o Rei distinguia toda a beleza celestial. Em dias de festa, Hildegard elaborava um ritual em que as irmãs iam pra Igreja rezando os salmos e usando tiaras de ouro com um emblema do cordeiro de Deus, anéis de ouro em seus dedos, e véus de seda branca que chegavam ao chão, sob os quais os cabelos estavam soltos.

Numa carta ao monge Guibert de Gembloux, que lhe pergunta sobre o significado das tiaras de ouro, ela explica que

“viu que todos os níveis da Igreja tem emblemas brilhantes de acordo com o brilho celestial, mas a virgindade não tem um emblema brilhante – nada além de um véu negro e uma imagem na cruz. Então eu vi que esse seria o emblema da virgindade: que a cabeça da virgem seria coberta com um véu branco, por causa da vestimenta branca radiante que os seres humanos tinham no paraíso, e perderam. Na cabeça dela [da virgem], haveria uma tiara de três cores que se congregariam em uma cor. Porque esta tiara simboliza a Trindade sagrada.”¹⁵³

Como notou Dronke, para Hildegard

“a virgindade é uma imagem contínua do estado paradisíaco na terra. (...). Se sua comunidade de virgens pode ser uma imagem do paraíso, se mesmo na terra elas são as rainhas do Noivo divino, então elas devem manifestar alegria como uma permanente qualidade do seu ser. (...). Na fantasia de Hildegard na esfera divina, o véu negro, sugestivo da serviçal (*ancilla*), é substituído pelo jubiloso véu branco, e pela tiara que simboliza a *domina*.”¹⁵⁴

Para o costume de deixar os cabelos soltos, Hildegard oferecia uma outra justificativa, também teológica: porque as virgens não estivessem ligadas a um

¹⁵³ Letter 103r. Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. II, 1998. p. 24.

¹⁵⁴ DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 169.

homem, a vitalidade de cada uma delas, manifestada em seus cabelos, permanecia sujeita à sua vontade. Elas poderiam escolher cobrir seus cabelos em sinal de humildade ou mostrá-los quando iam como noivas ao encontro de seu Esposo.¹⁵⁵

Para Hildegard, o “caminho virginal” era o coração da vida cristã, o único meio de se alcançar a divindade. Hildegard via a si mesma como a escolhida para guiar as almas através do caminho justo e virginal. Na liderança de suas fundações religiosas, ela se considerava “mãe” e “professora”. Como mãe, ela cuidava para que as almas de suas filhas fossem guiadas através da regra beneditina que deveria ser seguida como uma lei em suas vidas monásticas. Hildegard se referia a São Bento como um “segundo Moisés”¹⁵⁶ e, em Rupertsberg, ela declarou que toda palavra da Regra era inspirada pelo Espírito Santo. E esta regra deveria ser a norma para a vida religiosa. Ainda assim, ela pregava constantemente a “moderação”, alegando que a regra beneditina era moderada, oferecendo a vida virginal como acessível a todos. Na prática, moderação para Hildegard era o equilíbrio entre sono e vigílias, assim como a permissão de certos tipos de alimentos (aves, por exemplo), e a não ostentação na recusa do alimento. As vestimentas deveriam ser ajustadas de acordo com as necessidades e a permissão da regra. Ademais, ela reiterava que os pais só deveriam dedicar seus filhos à vida religiosa com o consentimento deles, ou seja, eles mesmos deveriam confirmar sua opção pela vida religiosa.

Como professora, Hildegard priorizava o ensinamento das escrituras. O estudo das escrituras deveria preencher o ofício e a leitura diários, modulando a memória e a linguagem de suas freiras. Todos os ensinamentos de Hildegard envolviam a explicação das escrituras. Hildegard cuidava ainda para que houvesse turnos diários de preces cantadas, pois para ela prece e canto expressavam um trabalho do Espírito ascendendo a alma a Deus. Hildegard atribuía grande importância à música. De fato, sua obra conta com uma vasta composição musical.

Portanto, Hildegard era uma mulher de atividade incessante. Uma abadessa em tudo, menos no nome, ela se ocupava com a liderança espiritual e material de suas casas e se dedicava ainda ao trabalho intelectual. Depois do *Scivias*, Hildegard

¹⁵⁵ VAN ENGEN, J. Abbess: “Mother and Teacher”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley. Los Angeles, London, University of California Press, 1998. p. 37.

¹⁵⁶ Hildergardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. II.5.20, p. 193. Aqui Hildegard declara que “quia idem Benedictus est quase alter Moyses”.

compôs outras duas obras que, junto com aquele, compuseram uma trilogia – O *Livro dos Méritos da Vida* (1158-1163) e o *Livro das Obras Divinas* (1163-1173). Outras obras e algumas composições musicais vieram à tona neste ínterim.¹⁵⁷ No entanto, foi através de um trabalho um pouco diferente que as idéias de Hildegard tiveram maior impacto sobre o seu tempo: sua correspondência. Durante a sua vida religiosa, Hildegard se correspondeu com grande número de pessoas. Muitos foram pessoas comuns que buscavam o aconselhamento da profetiza para seus problemas. Mas a maioria das suas cartas era endereçada a clérigos e monges ou monjas, entre estes abades e abadessas. Hildegard se correspondeu ainda com imperadores e reis. Um destes monarcas foi Frederico Barbaruiva.

Outra atividade a que Hildegard se dedicou foram as pregações religiosas. A partir de 1158, já aos sessenta anos, Hildegard fez quatro viagens com o objetivo de pregar sermões religiosos. As primeiras três viagens foram realizadas principalmente de barco através dos grandes rios alemães, enquanto a última foi uma longa viagem por terra na Suábia. Por ocasião desta última excursão, a religiosa já contava setenta anos. Dentre seus sermões públicos, os mais importantes foram o de Trier (Pentecostes 1160) e Colônia (1163). Nestes, Hildegard urge uma ação pastoral vigorosa contra os Cátaros.¹⁵⁸ Neste mesmo ano (1163), em agosto, muitos cátaros seriam queimados vivos em Colônia.

Em 1177, Hildegard se regozijou com a notícia do fim do longo cisma romano, quando Barbaruiva finalmente desistiu de suas tentativas de controlar o papado, pacificando-se com Alexandre III no Tratado de Veneza (1177). Em setembro de 1179, Hildegard deixou a vida, “fazendo uma passagem abençoada para o Noivo celestial”, enquanto dois arco-íris cruzavam o céu, iluminando todo São Rupert com fogos celestiais.¹⁵⁹ A morte de Hildegard fora, para suas monjas e todos os que a rodeavam, uma morte miraculosa, assim como fora toda a sua vida. Uma vida miraculosa e santificada. Não à toa, os amigos e as irmãs de Hildegard se decidiram por fazer uma reivindicação formal pela canonização de Hildegard. Esperavam ter sucesso em sua empreitada, já que Hildegard prestara grande apoio ao papa

¹⁵⁷ O último item deste capítulo será dedicado a uma análise mais detalhada das obras de Hildegard.

¹⁵⁸ Hildegard, “*De Catharis*”, in Pitra, 348-351 apud NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 20.

¹⁵⁹ Vita III.27, pp. 69-70 apud Ibidem, p. 28.

Alexandre III (ainda vivo quando ela morreu), contava entre seus amigos nobres e bispos influentes, e era inegavelmente famosa por seus dons proféticos, poderes curativos e obstinada defesa da ortodoxia. Mas por aquela época, o papado havia centralizado e burocratizado os processos de canonização. O processo de canonização de Hildegard foi arquivado. Nunca houve uma canonização formal de Hildegard. Mas seu culto prosseguiu. Em 1940, o Vaticano aprovou oficialmente a celebração do seu dia de festa em todas as dioceses alemãs.

De toda forma, ao nosso estudo não importa o título ou mesmo o caráter de santidade atribuído a Hildegard. Suas ações, sua obra e o impacto destas no cenário da espiritualidade medieval são o tema com que nosso trabalho se preocupa.

3 – A obra de Hildegard

Hildegard iniciou sua produção escrita em 1141, aos quarenta e três anos, atendendo ao que ela denominou de “chamado divino”. A voz de Deus se manifestou em “um grande esplendor”, fazendo um apelo para que Hildegard dissesse e escrevesse o que via e ouvia.¹⁶⁰ Depois de hesitar e adoecer, a freira de Bingen finalmente decidiu se sujeitar ao comando divino, e começou a escrever. Foi, portanto, através de uma visão que Hildegard se iniciou como escritora, e é por isso que não se pode dissociar sua carreira autoral de sua condição de visionária. Hildegard foi uma visionária: a começar pelo “comando divino” e perpassando a maioria de suas obras, o conteúdo daquilo que Hildegard escrevia era recebido através de visões. Suas principais obras são constituídas por visões, as quais Hildegard considerava como revelações divinas ou proféticas.

A obra de Hildegard é composta por uma massiva trilogia que combina doutrina e ética cristãs com cosmologia; uma enciclopédia de medicina e ciência natural; uma vasta correspondência compreendendo centenas de cartas para pessoas de todo estrato social, mas principalmente para um público do meio monástico e clerical e também para reis e imperadores; duas vidas de santos; diversos textos ocasionais; e um corpus musical que inclui setenta canções litúrgicas

¹⁶⁰ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. Protestificatio, pp. 3-4.

e a primeira peça moral conhecida. Como observou Bárbara Newman em sua introdução à tradução do *Scivias*, “*não devemos subestimar a coragem que ela [Hildegard] precisou ter como primeira mulher a pegar tábuas de cera e pena em nome de Deus.*”¹⁶¹

Para seus contemporâneos, Hildegard foi a “Sibila do Reno”, um oráculo que se procurava em busca de conselho a respeito de todos os assuntos, desde problemas conjugais e de saúde até à questão do destino das almas. Algumas vezes, ela oferecia conselhos sem que a requeressem: é o caso de Frederico Barbaruiva, a quem ela repreendeu severamente por sua atuação no cisma papal.

A primeira obra de Hildegard, que surgiu como resultado direto daquilo que Hildegard considerava como o “chamado divino” – portanto uma obra profética – foi o *Scivias*, uma abreviação de *Scito vias Domini*, ou *Conheça os Caminhos do Senhor*. Hildegard levou dez anos para concluir o *Scivias*, de 1141 a 1151. Durante sua vida, este foi o seu trabalho mais conhecido, já que a aprovação do papa Eugênio III propagou a sua fama. O *Scivias* se dirigia prioritariamente a um público monástico e clerical, mais especificamente a um público masculino de teólogos que Hildegard considerava indolentes.

Um trecho incluído na primeira visão do *Scivias* atesta tal fato: a voz divina ordenou que Hildegard falasse

“da origem da salvação pura até que aquelas pessoas estejam instruídas, eles que, embora vejam o conteúdo das Escrituras, não desejam dizê-lo ou pregá-lo, porque são mornos e preguiçosos no serviço da justiça de Deus. Abra-lhes a porta dos mistérios que eles, tímidos com são, ocultam num campo escondido e infrutífero. Exploda numa fonte de abundância e transborde com conhecimento místico, até que eles, que agora pensam que você é desprezível por causa da transgressão de Eva, sejam movidos pela inundação de sua irrigação.”¹⁶²

¹⁶¹ NEWMAN, B. Introduction, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. p. 9

¹⁶² Hildergardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.1, p. 8. Segue o trecho em latim:

“(…) *clama et dic de introitu incorruptae saluationis, quatenus hi erudiantur qui medullam litterarum uidentes eam nec dicere nec praedicare uolunt, quia tepidi et hebetes ad conseruandam justitiam Dei sunt, quibus clausuram mysticorum resera quam ipsi timidi in abscondito agro sine fructu celanr. Ergo in fontem*

O tom de Hildegard é desafiador e tal desafio envolve, na passagem acima, o papel do gênero feminino na sociedade medieval. Aqui, Hildegard não só revela a visão masculina predominante sobre a mulher, como também enaltece seu próprio gênero como aquele que tem como missão revelar o conhecimento das escrituras aos homens (sexo masculino).

O *Scivias* começa com uma breve declaração de Hildegard, à guisa de introdução (o *Protestificatio*), na qual ela fala do “chamado divino” para que ela escrevesse (citado acima) e da hesitação e ansiedade que sentiu antes que condescendesse e embarcasse na tarefa. O *Scivias* é dividido em três livros de tamanho desigual que tratam respectivamente da criação, redenção e salvação. O terceiro livro é o maior, contendo o mesmo número de visões que o primeiro e o segundo juntos – o primeiro livro contém seis visões, o segundo, sete, e o terceiro, treze. Cada visão, desigual em extensão, contém um número variante de subdivisões, indicado por subtítulos numerados. Mas em toda visão, a organização é uniforme: Hildegard sempre começa com a descrição, geralmente breve, daquilo que ela viu, e ao fim de cada visão tem início a interpretação da mesma, sempre introduzida pela fórmula: “*E eu ouvi uma voz do céu, dizendo(...)*”. Segue, a partir daí, uma interpretação alegórica do fenômeno visual, acompanhada de um ensinamento elaborado, elucidando pontos de doutrina e moralidade que foram sugeridos na visão.

No *Scivias*, a ordem das visões é organizada de acordo com o sistema da doutrina cristã: por exemplo, na divisão em três livros enfocando a criação, a redenção e a salvação, há uma alusão à Trindade. O primeiro livro explora conexões entre macrocosmo e microcosmo, o que está acima e o que está abaixo, o mundo criado e o mundo caído. No segundo livro, que é dominado pela figura da *Ecclesia* ou Mãe Igreja, Hildegard profere seu ensinamento nos sacramentos de redenção: batismo, confirmação ou crisma, ordenação, penitência e eucaristia.¹⁶³ O terceiro livro apresenta uma estrutura dupla, ao mesmo tempo histórica e moral. A maioria das visões aí contidas desenvolve a imagem de um complexo edifício alegórico, o “edifício da salvação”, que é sustentado pela divindade e habitado pelas Virtudes.

abundantiae ita dilatate et ita in mystica eruditione efflue, ut illi ab effusione irrigationis tuae concutiantur qui te propter praeuaricationem Euae uolunt contemptibilem esse (...).”

¹⁶³ Hildegard não inclui aqui o casamento, que é discutido no primeiro livro como uma consequência da Queda.

Através da descrição de suas paredes, pilares e torres, Hildegard traça as idades sucessivas da história da salvação, da criação até o julgamento final, enquanto suas visões das Virtudes personificadas permitem que ela apresente uma teologia da vida moral. A última visão do *Scivias* termina com uma sinfonia de louvor para os habitantes do céu. Após as canções, há uma peça curta que narra a luta de uma alma tentada pelo Diabo, mas resgatada e fortalecida por um coro de Virtudes, até que finalmente alcança a salvação e vê o diabo derrotado.

Embora seu caráter visionário lhe empreste um tom e estilo únicos, o *Scivias* é uma obra de teologia. Como notou Barbara Newman, “se Hildegard tivesse sido um teólogo, seu *Scivias* teria sido indubitavelmente considerado uma das mais importantes *summas* medievais.”¹⁶⁴

Para Newman, aparte sua singularidade como uma obra visionária, o *Scivias*, como um compêndio da doutrina cristã, pode ser comparado com muitos trabalhos semelhantes do período.¹⁶⁵ Com o *Scivias*, o objetivo de Hildegard é, através dos ensinamentos em doutrina cristã, mostrar o caminho que, por meio da prática das virtudes, deve ser percorrido para se alcançar o reino celeste.

Se o *Scivias* tem a intenção de revelar a jornada em direção ao Céu por meio de uma existência virtuosa, o *Liber vitae meritorum*, como um aprofundamento deste tema, apresenta os Vícios que, durante a caminhada terrena, podem assediar o homem impedindo-o de alcançar as esferas celestiais. Hildegard iniciou a produção do *Liber vitae meritorum – Livro dos Méritos da Vida* – em 1158, terminando-o em 1163. No todo, a obra tem uma estrutura e um método mais simples que o *Scivias*. Ao invés de uma série de visões aparentemente dissociadas, o livro inteiro consiste de seis visões, sendo todas variações do mesmo tema. Nas seis visões, é usado o mesmo método, o qual começa com a descrição da visão, seguida por uma explicação detalhada daquilo que Hildegard vê. No entanto, diferentemente do *Scivias*, a divisão entre a visão e sua explicação não é tão claramente delineada.

¹⁶⁴ NEWMAN, B. Introduction, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. p. 23.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 23. Barbara Newman compara o *Scivias* de Hildegard à *summa* de Hugo de São Vitor – *Sobre os Sacramentos da Fé Cristã* –, escrita apenas uma década antes. Segundo Newman, as vinte e seis visões do *Scivias* abordam questões semelhantes às trinta seções de Hugo. Dos tópicos cobertos por Hugo, Hildegard omite apenas assuntos filosóficos como causalidade, predestinação e lei natural. Por outro lado, ela inclui uma abordagem extensiva das virtudes que Hugo omite. Ademais, o fato da inspiração visionária dá ao trabalho de Hildegard tom e estilo bastante diferentes do de Hugo.

No *Líber vitae meritorum*, para cada vício há uma virtude correspondente, não tanto para servir de exemplo de superação aos vícios, mas mais como uma maneira de definir e descrever os próprios vícios em oposição às virtudes. E os vícios do *Líber* são criaturas grotescas e feias.

“Na literatura medieval tradicional, todas as virtudes e vícios eram convencionalmente femininos, especialmente porque os substantivos abstratos latinos que os designavam eram femininos no gênero. Hildegard se afastou dessa convenção de forma a evitar a depreciação das representações femininas, retratando seus Vícios, ao contrário, como criaturas grotescas, parodiadas, parte humanas e parte animais, para apresentar o pecado o mais feio possível. O brilho do trabalho reside em suas falas, uma vez que a função dos vícios é tornar o pecado atraente. Numa seqüência de debates em que os Vícios, sedutores, autocomplacentes e gementes, são refutados pelas sóbrias e incorruptíveis Virtudes do Scivias, Hildegard dramatiza sua convicção de que o autoconhecimento, ou o que o Gênesis chama de “conhecimento do bem e do mal”, é a raiz para o discernimento moral da ação correta.”¹⁶⁶

Mas o *Líber vitae meritorum* não é um mero catálogo de vícios e punições. Ao colocar a ênfase no castigo futuro e na presente penitência, através da qual as dores podem ser evitadas ou pelo menos mitigadas, Hildegard trabalha questões importantes no contexto da época. Uma das preocupações dos reformadores clericais do século XII foi o cuidado pastoral e a conversão do laicato. Entre as conseqüências dessa luta se destaca uma rápida expansão do sistema penitencial, culminando no decreto do Quarto Concílio de Latrão (1215) de que todo cristão deveria confessar seus pecados privadamente a um padre e receber a Comunhão pelo menos uma vez ao ano. O gênero pastoral dos manuais dos confessores provia os padres com guias detalhados de como interrogar penitentes sobre a natureza e a severidade de seus pecados, após o que a penitência apropriada deveria ser prescrita. O *Livro dos Méritos da Vida* tem muito em comum com tais manuais, já que Hildegard recomenda os remédios da oração, jejum, doação de esmolas, e

¹⁶⁶ NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. pp. 18-19.

penitências mais severas (como o uso do silício) para cada pecado que ela descreve. Como parte do sistema penitencial, o pecador que houver se arrependido, mas que não tiver completado sua penitência na terra, recebe a oportunidade de terminar de pagá-la no purgatório.¹⁶⁷ Refletindo a ideologia religiosa do século XII, com o *Líber*, Hildegard está entre os primeiros autores a fornecer um relato vívido dos tormentos do purgatório (como por exemplo um lago de fogo ou um pântano fétido).¹⁶⁸ Sua promoção de todos os aspectos do sistema penitencial – instrução cuidadosa sobre os pecados, confissão auricular, penitência e purgatório – denota, mais uma vez, a associação de Hildegard com o movimento reformista.

Mas o que de fato parece se destacar no *Livro dos Méritos da Vida* é, como o próprio título enuncia, a preocupação de Hildegard em conduzir as almas humanas, através de uma vida meritória – pela prática das virtudes e resistência aos vícios – para a eterna morada celeste.

A obra que completa a trilogia de Hildegard é o *Líber divinatorum operum* – *Livro das Obras Divinas*. Iniciado em 1163, levou, como o *Scivias*, dez anos para ser concluído. Quando Hildegard se preparava para finalizar o trabalho, revisando-o, a morte de seu amigo e único secretário, Volmar, em 1173, foi um choque e ao mesmo tempo um fator paralisante para a obra. Ele foi substituído por Gottfried de São Disibod, que começou a compor sua *vita*, e depois por Guibert de Gembloux, um monge belga que, além de grande admirador de seu trabalho, se tornaria também muito amigo de Hildegard.¹⁶⁹ De toda forma, Hildegard conseguiu concluir a obra ainda em 1173. O *Livro*

¹⁶⁷ Segundo Jacques Le Goff, o Purgatório como lugar, definido através de um substantivo, não aparece, na cristandade ocidental, antes de 1170. O fogo purgatório (na função adjetiva), o fogo que expurga, que purifica, que expia os pecados, já vinha se fundamentando no imaginário medieval desde algum tempo. Mas é apenas na segunda metade do século XII que a crença é incluída no corpus doutrinário da Igreja, dando origem ao purgatório como lugar (um “lugar intermédio”) e assinalando então o que Le Goff chamou de “o nascimento do purgatório”. Para uma análise profunda e detalhada do processo de enraizamento e surgimento da crença no purgatório na sociedade medieval, ver Le Goff, Jacques. O Nascimento do Purgatório.

¹⁶⁸ Embora Hildegard utilize vários dos conceitos associados ao purgatório, na sua obra o purgatório ainda não aparece como um lugar. Como observa Sabina Flanagan:

“Hildegard não oferece uma figura clara da geografia do outro mundo no ‘Líber vitae meritorum’. Ela parece sugerir que as punições purgatorias têm lugar numa divisão mais alta do inferno.” FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 75.

¹⁶⁹ Gottfried of São Disibod também veio a falecer em 1176, deixando Hildegard desamparada novamente. Assim, respondendo ao urgente chamado de Hildegard, Guibert de Gembloux, um monge belga com quem Hildegard se correspondia, viajou para Rupertsberg em 1177, tornando-se amigo da religiosa e secretário em Rupertsberg até 1180, muitos meses após a morte de Hildegard. Guibert é o responsável por um projeto que tinha como objetivo a preservação de todos os trabalhos de Hildegard (com exceção de sua produção médica) num único enorme volume, o *Riesenkodex*, ou “livro gigante”, de Wiesbaden.

das *Obras Divinas* consiste num estudo de fôlego das harmonias entre macrocosmo e microcosmo. A estrutura da obra dá continuidade ao modelo estabelecido nos dois outros livros – *Scivias* e *Liber vitae meritorum* –, sua forma comum marcando os três trabalhos como uma trilogia unificada, apesar da diferença dos temas. O livro é composto por três partes: a primeira contendo quatro visões, a segunda apenas uma (a quinta visão) e a terceira cinco. Hildegard começa cada seção introduzindo uma visão, usando uma fórmula direta recorrente nos profetas bíblicos: “*E eu vi*”. Em seguida, ela apresenta a cena da visão, nos mínimos detalhes, com cores e proporções. Depois de completar a porção visual, a religiosa marca a transição para a parte explanatória, bem mais longa, didática e alegórica, com expressões como: “*Eu ouvi uma voz do céu me dizendo (...)*”. Desse modo, a visão inicial do texto desempenha o mesmo papel que um texto bíblico num comentário: a autora retira dali toda as instruções que ela deseja transmitir. Finalmente, cada visão termina com um aviso (mesma fórmula para todas as visões) para o leitor:

“Que ninguém seja tão audaz a ponto de adicionar ou retirar nenhuma palavra deste livro, a menos que tal pessoa queira ser apagada do livro da vida (...). Quem quer que faça o contrário, peca contra o Espírito Santo, e não será perdoado nem neste mundo nem no outro.”¹⁷⁰

O *Livro das Obras Divinas* é inspirado pela visão de uma enorme figura divina, a *Caritas* ou *Amor Divino* e apresenta as idéias mais maduras de Hildegard sobre cosmologia, história da salvação e escatologia, conduzindo o leitor para um final apocalíptico. Há, na obra, uma meditação reverente sobre o cosmos e suas proporções, os quais têm seus análogos no microcosmo do corpo humano. Assim como a forma humana está inscrita no centro do universo, Cristo, ou o amor encarnado, está inscrito no centro do tempo.

Muito falamos do caráter profético¹⁷¹ da maioria das obras de Hildegard, ou seja, do fato de que se originaram a partir de uma visão ou “revelação divina”. Em alguns de

¹⁷⁰ Hildegardis Bingensis. *Hildegard of Bingen's Book of Divine Works, with Letters and Songs*. Trans. Robert Cunningham. Ed. Matthew Fox. Santa Fe, New Mexico: Bear & Company, 1987. p. 266.

¹⁷¹ Preferimos, a respeito da análise das obras de Hildegard, organizar o nosso trabalho enumerando primeiramente as obras que formam a trilogia de caráter profético, sem nos atermos à ordem cronológica da produção intelectual de Hildegard. Após a análise de sua trilogia, procedemos então à abordagem de suas outras obras.

seus trabalhos, no entanto, Hildegard não reitera este apelo à inspiração divina. Nem Hildegard, nem seus secretários procuraram propagá-los, nem estão incluídos no enorme manuscrito de uma coletânea de suas obras¹⁷², preparada em Rupertsberg logo após a sua morte. Como observa Sabina Flanagan, “*Em parte alguma, Hildegard atribui seu conhecimento nestes assuntos a qualquer tipo de revelação.*”¹⁷³

A omissão sugere que Hildegard fazia uma clara distinção entre o trabalho divino (suas visões) e o seu próprio trabalho. De toda forma, sua obra de caráter não profético denota criatividade e curiosidade ilimitadas. É o caso de seus dois trabalhos científicos, *Physica* ou *Liber simplicis medicinae* (Livro da Medicina Simples) e *Causae et curae* (Causas e Curas) ou *Liber compositae medicinae* (Livro da Medicina Composta), escritos antes de 1158.¹⁷⁴ A obra *Physica* lida com remédios “simples” empregando um único ingrediente, como uma erva, mineral, ou partes de um animal, enquanto *Causae et Curae* apresenta receitas que utilizam inúmeros ingredientes, muitos deles exóticos ou não facilmente encontrados na natureza.

Physica consiste de nove livros ou secções, o primeiro contendo duzentos capítulos curtos sobre plantas. Seguem então os livros que tratam dos elementos (terra, água e ar, mas fogo não), árvores, jóias, pedras preciosas, peixes, aves, animais, répteis e metais. Nem todo esse material está voltado para uso prático e, acima tudo, sua análise atesta a fascinação de Hildegard com o cosmos como uma obra de Deus. Na obra *Physica*, as plantas têm propriedades médicas e fisiológicas.

¹⁷² Trata-se do *Riesenkodex* – “livro gigante” – de Wiesbaden, um manuscrito produzido em Rupertsberg sob a supervisão de Guibert de Gembloux logo após a morte de Hildegard.

¹⁷³ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 78.

¹⁷⁴ Embora não haja informações precisas sobre a data de produção destes trabalhos, sabe-se que foram escritos antes de 1158, já que no prefácio ao seu *Livro dos Méritos da Vida*, iniciado em 1158, Hildegard, ao listar seus trabalhos prévios, afirma ter recentemente concluído um trabalho com o título *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum* (*Sutilezas das Diferentes Naturezas das Criaturas*). Embora esta obra específica não tenha sobrevivido, acredita-se que tenha dado origem aos manuscritos *Physica* e *Causae et Curae*. Segundo Barbara Newman, uma explicação controversa para tal fato é que copistas, por volta do final do século XII e início do XIII, tenham levantando material do livro original e organizado-o em compilações separadas correspondendo a gêneros estabelecidos de escritos médicos. Em consequência, muitos têm duvidado da autenticidade destes trabalhos, mas Florence Eliza Glaze defende a autoria de Hildegard, argumentando que

“estas dúvidas derivam mais de nossas suposições modernas sobre autoria médica feminina, assim como uma ignorância geral da literatura médica medieval, do que de evidência substancial”. GLAZE, F. E. *Medical Writer: “Behold the Human Creature”*. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. pp. 146-147.

“A visão tradicional das coisas criadas consistindo da mistura de quatro qualidades elementais – quente/frio/molhado/seco – na qual uma ou duas qualidades predomina, está combinada com uma noção teológica derivada do Gênesis segundo a qual tudo na Terra está à disposição do homem. Uma vez que o equilíbrio dos elementos e seus humores correspondentes foi o que determinou a boa ou má saúde no homem, era importante conhecer as qualidades elementais das plantas. Podia-se então determinar seu efeito nas pessoas que as comiam ou usavam, analisando se elas próprias revelavam equilíbrio nos humores. Assim, a coisa mais importante que Hildegard tinha a dizer sobre as plantas era se elas eram consideradas quentes, frias, secas ou úmidas.”¹⁷⁵

Na *Causae et Curae*, as necessidades terapêuticas são o tema central da obra. Aqui o material não é organizado por ingredientes, mas por doenças, ordenadas de acordo com as partes do corpo que as doenças afligem. No livro, poções médicas se alternam com material sobre sexualidade humana, a queda de Adão e Eva, tipos de personalidade masculina e feminina, especulações sobre o tempo (clima) e os planetas, e mesmo horóscopos lunares. *Causae et Curae* consiste de cinco secções, de diferentes tamanhos. A primeira começa com a criação de mundo e inclui cosmologia e cosmografia. A segunda secção situa o homem (ser humano) neste contexto, e tendo expandido a teoria dos humores, começa a introduzir uma série de doenças e desordens às quais o homem está sujeito. Aqui as doenças são nomeadas, mas não descritas. Esta secção é a mais longa, consistindo de 296 capítulos. As outras duas secções apresentam remédios ou curas para as condições previamente listadas. Os remédios são em sua maioria extraídos das ervas e a obra emprega receitas detalhadas e complicadas com grande atenção às proporções e aos ingredientes a serem usados. A quinta e última parte é um mosaico, contendo capítulos sobre questões médicas gerais como sinais de vida e morte, uroscopia, banhos quentes e uma longa lista de prognósticos lunares, de acordo com o estado da lua no momento da concepção. Aqui, uma predição é dada para cada dia do mês.

¹⁷⁵ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 79.

Portanto, *Causae et Curae* começa com uma descrição da criação do mundo e dos corpos celestes. No curso deste relato, Hildegard introduz a teoria dos quatro elementos primários (terra, água, ar e fogo), os quais são particularmente relevantes para as disposições e doenças da humanidade. E a partir da teoria da associação destas disposições e doenças com os quatro elementos, Hildegard vai buscar encontrar remédios e curas adequadas.

O conhecimento médico de Hildegard pode ter-se baseado em observação e experiência. É possível que em Rupertsberg houvesse, como em muitos mosteiros da época, um hospício para acolher hóspedes e peregrinos, incluindo também uma enfermaria para os doentes. No século XII, a maioria dos cuidados médicos ordinários era prestado por mosteiros, sejam masculinos ou femininos, assim como por curandeiros de vilas. Embora alguns homens adquirissem conhecimento médico em escolas médicas, tratamento “médico” era acessível apenas aos ricos. Assim, eram os mosteiros que, além proverem hospitalidade para todos, ofereciam ao menos a esperança de cura, tanto por meio natural como sobrenatural. Monges e freiras receitavam remédios baseados num conhecimento médico milenar, transmitido desde a Antiguidade Greco-Romana e acrescentado pela sabedoria e experiência das práticas locais e populares. Na liderança de Rupertsberg, Hildegard, lidando com o sofrimento de peregrinos, assim como com sua saúde frágil, se interessou grandemente pelo aprendizado da cura. Daí se dedicar tão intensamente à investigação das propriedades tóxicas de plantas, animais, pedras preciosas, alimentos e bebidas, além de outros aspectos de seu ambiente.

Os interesses de Hildegard não paravam aí; além de sua trilogia de caráter profético e cunho teológico e de suas obras médico-científicas, a religiosa se dedicou ainda à produção de uma obra bastante inusitada, a *Lingua ignota* (*Língua Desconhecida*). Esta era constituída de um glossário de mais ou menos mil palavras imaginárias, formadas por um “secreto alfabeto” próprio. Não se sabe precisamente como Hildegard pretendia utilizar esta língua. Acredita-se que pode ter sido uma tentativa de reproduzir a pura e virginal linguagem falada por Adão e Eva no paraíso,

constituindo assim um tipo de jogo sagrado para aumentar a camaradagem de suas freiras.¹⁷⁶

Hildegard se dedicou ainda a um outro tipo de trabalho, bem mais comum que a produção de uma linguagem própria e muito mais disseminado na Idade Média, as vidas de santos. As hagiografias atendiam ao apelo espiritual do homem medieval, à sua necessidade de contato com o miraculoso, à sua vontade de milagres. E o faziam enaltecendo a vida do santo e revelando os seus milagres. Hildegard compôs duas vidas de santos.

Depois de se mudar para Rupertsberg e se estabelecer em sua nova fundação religiosa, Hildegard sentiu necessidade de reavivar o culto, há muito esquecido, do patrono do local, que havia sido um obscuro nobre do século IX, chamado Rupert. A profetiza sabia que um mosteiro requeria patronos fortes tanto na terra quanto no céu. Para suprir esta necessidade, Hildegard escreveu a *Vida de São Rupert*, assim como uma seqüência musical para o dia de sua festa.

No início de 1170, anos depois de se reconciliar com os monges de São Disibod, Hildegard foi convocada pelos mesmos a escrever a vida de seu patrono, um também desconhecido monge irlandês que havia morrido séculos antes. Assim, Hildegard escreveu sua segunda hagiografia, a *Vida de São Disibod*.

Hildegard deixou também seu legado no domínio da arte musical: foi uma compositora. E suas músicas, assim como as visões, Hildegard também as atribuía à revelação divina.

“Ela sempre manteve que seu dom musical, como suas visões e seu entendimento da Escritura, vinha para ela “sem nenhuma instrução humana”: ela gravava suas canções e as ensinava para as suas freiras da mesma forma que ela as ouvia cantadas por vozes celestiais.”¹⁷⁷

Aparte o caráter profético da composição musical de Hildegard, o que releva aqui é a importância que, para Hildegard, o canto tinha para a vida religiosa dentro

¹⁷⁶ Cf. SCHNAPP, J. T. *Virgin words: Hildegard of Bingen's Lingua Ignota and the development of imaginary languages ancient to modern*, *Exemplaria: a journal of theory in medieval and Renaissance studies*, 3, 1991, pp. 267-298.

¹⁷⁷ NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard's Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 15.

de um mosteiro. De fato, um acontecimento ilustra o lugar central que ocupava o canto no mosteiro de Rupertsberg. Em 1178, um certo nobre, do qual não se conhece a identidade, foi enterrado em Rupertsberg. Os ricos que ali eram enterrados vinham acompanhados de doações que constituíam uma boa fonte de renda para os monásticos. Não à toa, Hildegard apreciava tais enterros. Mas o nobre em questão havia sido excomungado anos antes devido a um grave pecado, também desconhecido, embora testemunhas afirmassem que o anátema havia sido retirado. Porém, os clérigos de Mainz, a cuja diocese pertencia Rupertsberg, desconheciam tal absolvição e ordenaram que Hildegard exumasse o cadáver por este ser desmerecedor de estar enterrado num local sagrado. Caso a freira não respeitasse a ordem, seu mosteiro sofreria um interdito. No entanto, Hildegard considerava a exumação do corpo uma profanação e por isso não acatou a ordem.

O interdito, a excomunhão coletiva, postulava que, enquanto durasse, as freiras não poderiam nem receber a Comunhão e nem cantar o Ofício Divino, podendo apenas recitá-lo. É significativo que Hildegard, durante o interdito, tenha objetado bem mais contra a perda do direito de cantar do que contra a perda do sacramento. Numa carta aos prelados de Mainz, em defesa ao canto litúrgico, ela argumentou que

“Assim como o corpo de Jesus Cristo nasceu da pureza da Virgem Maria através da intercessão do Espírito Santo, assim também o cântico de louvor, refletindo a harmonia celestial, está enraizado na Igreja através do Espírito Santo. O corpo é a vestimenta do espírito, que tem uma voz viva, sendo então apropriado para o corpo, em harmonia com a alma, usar esta voz para cantar louvores a Deus.”¹⁷⁸

Como notou Margot Fassler, a respeito do trecho acima citado,

¹⁷⁸ Letter 72. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 160.

“Hildegard definia o canto comunal como um ato encarnacional, básico para a regeneração criativa da vida que se passa dentro de uma comunidade monástica. Cantar era central em sua definição do que significava ser uma freira.”¹⁷⁹

As canções sagradas de Hildegard estão divididas em duas grandes categorias: a *Symphonia armonie celestium revelationnum* (*Sinfonia da Harmonia das Revelações Celestiais*) que constitui um ciclo com todas as extensas peças litúrgicas que ela compôs (com exceção da peça); e os textos e a música que formam a peça, o *Ordo Virtutum* (*Peça das Virtudes*). É provável que Hildegard tenha composto seu *Ordo virtutum* para uma festa de profissão de noviças, que eram muitas em Rupertsberg. O *Ordo virtutum* era um drama do progresso da alma do peregrino desde a oscilação da conversão na juventude, através de tentação e pecado, até uma maturidade mais triste, mas mais sensata e o triunfo final sobre Satã.

Hildegard sempre dividiu suas canções litúrgicas da peça; assim mesmo, as canções e a peça, embora separadas, estão interligadas nas idéias e função juntamente com o esquema teológico de Hildegard e os propósitos educacionais. Sua música não pode ser completamente entendida fora do monasticismo que a inspirou a compor e a criar as formas particulares de música que ela compôs.

Hildegard produziu, portanto, obras religiosas, científicas e musicais. Mas há ainda uma outra área em que Hildegard atuou: um vasto corpus de correspondência. Como líder espiritual de uma comunidade religiosa, Hildegard passou a ser consultada a respeito de toda sorte de questões. Aqueles que não podiam vir pessoalmente buscar seu aconselhamento, enviavam cartas relatando seus problemas e aflições e interrogando-a a respeito de soluções. Hildegard era procurada, portanto, como uma “profetisa”, um “oráculo” espiritual que transmitia a voz de Deus. Por isso, a correspondência de Hildegard se apresenta também caráter profético.

Hildegard era consultada por leigos, tanto homens como mulheres, mas também por clérigos de todas as categorias. Entre aqueles que buscavam as

¹⁷⁹ FASSLER, M. Composer and Dramatist: “Melodious Singing and the Freshness of Remorse”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 149.

palavras sensatas da religiosa havia papas, arcebispos, bispos, abadessas e abades, freiras e monges, além de reis, rainhas e imperadores.

Ao que parece, sua correspondência tem início na época do Sínodo de Trier (1147-1148) com a carta a Bernardo de Clairvaux, em que Hildegard é quem pede aconselhamento e consolo a respeito da redação do *Scivias*. Os conselhos de Bernardo devem ter-lhe servido de exemplo, pois a partir daí Hildegard não mais pararia de se corresponder, prestando conselhos a toda espécie de pessoas sobre toda classe de problemas, tendo escrito, até a sua morte, em torno de 390 cartas.

Suas cartas passam pelo rei Henrique II da Inglaterra e por sua esposa Eleanor de Aquitânia, chegando até à imperatriz de Bizâncio e ao bispo Almaric de Jerusalém, o qual, tendo ouvido sobre Hildegard através de peregrinos que vinham até a Terra Santa, escreveu à religiosa “numa tempestade de ansiedade”, pedindo seu consolo e preces. Como notou J. Oroz Reta, tais dados

“nos autorizam a deduzir algo da qualidade e do método da atividade pastoral de Hildegard, e também da amplitude social e geográfica de sua clientela espiritual”.¹⁸⁰

¹⁸⁰ RETA, J. O. La Sibila del Rhin: misión profética de santa Hildegarda de Bingen, *Latomus: revue d'études latines*, 53, 1994. p. 623.



A peregrinação da alma no *Scivias* de Hildegard von Bingen

“Ego peregrina ubi sum? In umbra mortis. Et qua via eo? In via erroris. Et quam consolationem habeo? Quam peregrini habent.”¹⁸¹

Assim Hildegard inicia o relato de um mito introduzido logo após a conclusão da descrição de uma de suas visões. Isso ocorre na visão de número quatro do livro I do *Scivias*, a que Hildegard denominou de “Alma e Corpo”: ali, a religiosa descreve primeiramente sua visão, e em seguida, ao invés de partir para a interpretação e explicação dessa visão, como o faz em todos os outros capítulos, ela foge a este esquema e inicia a narração de um mito. O mito de um peregrino; na realidade, uma peregrina¹⁸², pois se trata de uma mulher. Não que o relato desse mito surja dissociado do relato da visão; pelo contrário, a introdução do mito dá prosseguimento ao enredo da visão. Nessa, Hildegard vê

“a imagem de uma mulher que tinha uma forma humana perfeita em seu útero. E atenção! Pelo desígnio secreto do Grande Criador, aquela forma moveu-se com movimento vital, de maneira que um globo ardente que não tinha delineamentos humanos possuiu o coração daquela forma e tocou seu cérebro e se espalhou por todos os seus membros. Mas então, essa forma humana, dessa maneira vivificada, deixou o útero da mulher e mudou sua cor de acordo com o movimento que o globo fez naquela forma. E eu vi quando muitos redemoinhos

¹⁸¹ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.1, p. 62.

“Uma peregrina, onde estou eu? Na sombra da morte. E em que caminho eu estou viajando? No caminho do erro. E que consolo tenho eu? Aquele que os peregrinos têm.”

¹⁸² No desenvolvimento deste capítulo, abordaremos o significado dessa figura feminina que desempenha o papel da peregrina na narrativa. No entanto, observamos de antemão que o objetivo deste capítulo não é trabalhar as concepções hildegardianas sobre o feminino, e sim entender como esta peregrina sintetiza as etapas doutrinárias abordadas no próprio *Scivias* e como, dessa maneira, ele apresenta, em sua jornada, elementos ao mesmo tempo ortodoxos e maravilhosos.

assaltaram um desses globos em um corpo e o curvaram até o chão; mas, retomando sua força e erguendo-se bravamente, ele os resistiu com coragem e disse com um gemido.”¹⁸³

O relato da visão acima transcrito se interrompe para dar lugar à narrativa da peregrina, que não está caracterizada como parte da visão propriamente dita e que, na realidade, associa-se mais apropriadamente à última etapa da visão. Vejamos como isso se dá. Acompanhando o relato, podemos distinguir nele quatro etapas respectivamente: quando Hildegard vê “*uma mulher com uma forma perfeita em seu útero*”, ela está falando sem subterfúgios de uma mulher grávida, isto é, de uma criança no útero de sua mãe. Essa criança, ainda no útero, é “possuída” por uma alma, ou seja, torna-se associada a uma alma, no momento em que “*um globo ardente...possui o coração daquela forma e toca seu cérebro*”. Logo em seguida, ocorre o nascimento da criança quando aquela “*forma humana...deixa o útero da mulher*”; e, após o nascimento e o crescimento da criança, Hildegard vê quando “*muitos redemoinhos assaltaram um desses globos em um corpo e o curvaram até o chão*”, o que significa as tentações que assediam essa alma em seu corpo.

E é assim, assediada pelas tentações e tombada pelo seu peso, que a peregrina se encontra quando inicia sua narrativa e sua jornada peregrinatória. Daí o seu lamento que, de acordo com Hildegard, é o “*lamento de uma alma retornando pela graça de Deus do caminho do erro a Sião*”¹⁸⁴. Para essa alma, que caíra na perdição do pecado, sua peregrinação representa o retorno a Sião, isto é, à Jerusalém celeste, ao Paraíso perdido¹⁸⁵. Mas o retorno não será fácil e, como a

¹⁸³ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4, pp. 61-62.

¹⁸⁴ Como vimos acima, cada visão do *Scivias* contém um número variante de subdivisões, indicado por subtítulos numerados. E o “lamento de uma alma retornando pela graça de Deus...” constitui o primeiro subtítulo dessa visão.

¹⁸⁵ Cf. SI 48, 2-3:

“laweh é grande, e muito louvável na cidade do nosso Deus, a montanha sagrada, bela em altura, alegria da terra toda; o monte Sião, no longínquo Norte, cidade do grande rei”.

O hino celebra o monte Sião, residência do rei de Israel e lugar do Templo, no coração da antiga Jerusalém (cf. 2Sm 5,9); o salmista aplica ao monte Sião, também, o tema literário da “montanha do Norte”, que designa residência divina nos poemas fenícios; v. também SI 87, 1-2:

“Fundada sobre as montanhas sagradas, laweh ama as portas de Sião mais que todas as moradas de Jacó”.

Aqui, o salmista estabelece que a sagrada Sião, cidade de Deus (2Sm 5,9), deve tornar-se a capital espiritual e a mãe de todos os povos; os vizinhos pagãos de Israel – Egito, Etiópia, Síria-Palestina, Mesopotâmia – são chamados a conhecer o Deus verdadeiro.

própria alma o reconhece, ela está mergulhada “na sombra da morte” e viajando “no caminho do erro”. E o seu consolo é “aquele que os peregrinos têm”. Mas qual o consolo dos peregrinos?

Hildegard não se detém nessa questão e não a responde de imediato. Porém, se a peregrinação, num nível metafísico, consiste na busca do sagrado, na vontade de união com o divino, esse então deve ser o consolo dos peregrinos, a saber, a esperança de, no fim da caminhada, se alcançar a Deus. No decorrer da narrativa do mito, tal objetivo da peregrinação se delineará paulatinamente.

A visão que ora analisamos é a única do *Scivias* que contém um relato mítico. Trata-se de um mito cristão, mas nem por isso menos passível de traduzir a sensibilidade religiosa que tem como função exprimir. A utilização de uma narrativa mítica por Hildegard se insere, em grande parte, na função pedagógica do mito, já que

“a mitologia cristã ajudava a conservar e a transmitir valores sociais e morais, bem como a propor explicações de fenômenos humanos ou naturais considerados importantes para aquela sociedade.”¹⁸⁶

Por ser indiferente à temporalidade – transcendendo-a – o mito é capaz de compensar a vulgaridade da vida exercendo assim uma forte atração nos seres humanos. Hildegard, ao servir-se de um relato mítico para transmitir sua mensagem, talvez não o soubesse conscientemente, mas, assim como o homem medieval em geral, intuía esse poder sedutor da narrativa mítica. Muito embora seja indiferente à temporalidade histórica, o mito não nega a história, apenas busca explicá-la por meio de símbolos e alegorias ausentes numa narrativa histórica tradicional. Como mostrou Hilário Franco Júnior, o mito trabalha com emoções profundas e

“sendo uma forma de representação, uma mediação entre imagens mentais (sonhos, aparições, visões etc.), imagens materiais (frases, esculturas, pinturas etc.) e objetos culturais (ícones, crucifixos, relíquias etc), não se pode pedir ao mito dados precisos da realidade material. É preciso considerar que mito não é história dos

¹⁸⁶ FRANCO JÚNIOR, H. *A Eva barbada*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 66.

eventos políticos ou econômicos, mas história da sensibilidade coletiva. É expressão da longa duração histórica, expressão de valores fortemente enraizados, daí a larga permanência de um relato mítico. Permanência, contudo, sujeita a flutuações decorrentes das condições históricas concretas”.¹⁸⁷

Hildegard, para atingir o coração de seus leitores (mesmo que não o tenha feito de maneira consciente), utilizou-se de uma imagem mítica – a de um peregrino – que tinha forte apelo junto ao homem medieval, pois além de constituir uma prática sagrada comum na Idade Média, a peregrinação apresentava elementos extraordinários que faziam parte do imaginário medieval e com os quais o fiel se identificava em suas crenças religiosas. Em minha dissertação de mestrado¹⁸⁸, ao abordar o significado da peregrinação no contexto da espiritualidade medieval, observei que a peregrinação é uma prática de devoção em que o sentido da troca, da barganha com o divino é evidente. O peregrino caminhava para receber um milagre, e como a jornada implicava, no mais das vezes, a expiação dos pecados, ele se achava no direito de receber essa dádiva. Portanto, a peregrinação estava quase sempre associada ao milagre, que exercia forte atração sobre o homem medieval. Como notou Hilário Franco Júnior, a peregrinação constitui

“uma atitude religiosa particularmente rica, na medida em que sintetiza praticamente toda a espiritualidade: é busca de objetos de veneração, é experiência especialmente propícia a atrair manifestações divinas, é talvez das atitudes humanas a mais carregada de religiosidade, de busca do sagrado.”¹⁸⁹

Embora apresente elementos do maravilhoso medieval, a narrativa da jornada do peregrino de Hildegard não deixa de se inserir no contexto da forte ortodoxia que pauta a obra hildegardiana.

¹⁸⁷ FRANCO JÚNIOR, H. *A Eva barbada*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 47

¹⁸⁸ MARTINIANO, Maria Carmem G. *As facetas de São Tiago no Liber Miraculorum do Codex Calixtinus*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, São Paulo, 2002. p. 98.

¹⁸⁹ FRANCO JÚNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros*. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval. São Paulo: HUCITEC, 1990. p. 79.

Não se trata aqui de negligenciar o caráter profético da obra de Hildegard. Sabemos que Hildegard acreditava piamente que suas visões eram provenientes de Deus e daí resulta também a presença do maravilhoso em sua obra. Mas talvez não seja exagerado se referir às visões do *Scivias* como o pano de fundo utilizado para que a religiosa pudesse expressar seus ensinamentos em doutrina católica. Como afirma Barbara Newman:

“não se deve permitir que a extraordinária originalidade de suas formulações [de Hildegard] obscureçam sua ortodoxia fundamental ou sua abordagem Beneditina clássica da vida espiritual”.¹⁹⁰

A peregrina de Hildegard é, no nível mitológico, a alma perdida que se desviou de Deus (no nível humano, é aquela que não seguiu os ensinamentos da Igreja, ou aquilo que Hildegard chama de “preceitos divinos”) e que recebe como penitência e castigo a peregrinação, na qual irá purgar e expiar os seus pecados, na busca da salvação. A jornada da peregrina de Hildegard sintetiza todas as etapas doutrinárias católicas trabalhadas no decorrer de seu *Scivias*, a saber, a Criação e a Queda, a Redenção e a Salvação. Assim, a alma da peregrina, criada por Deus (criação) – Hildegard representa inclusive o seu nascimento na visão –, cai por pecar e se desviar de Deus (queda), arrepende-se e busca se redimir através da expiação dos pecados na peregrinação (redenção), buscando assim a salvação¹⁹¹. A imagem da peregrina e de sua caminhada rumo a Deus foi uma das maneiras que Hildegard encontrou para transmitir, através de um mito, sua mensagem doutrinária para os seus leitores. Acompanhemos essa jornada.

Depois de se interrogar quanto à sua situação e de declarar que se encontrava “à sombra da morte”, a peregrina inicia o relato de sua saga:

¹⁹⁰ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 21.

¹⁹¹ A temática da peregrinação faz uma aparição relevante no pensamento agostiniano. Assim, a noção de *civitas terrena* identificada à *civitas peregrina* é cara ao bispo de Hipona. A preocupação é clara no livro XV de sua obra maior. Cf. SAN AUGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. Pról. José Demetrio Jiménez. Buenos Aires: Club de Lectores, 2007, T. II, pp. 65-141. Cf. Também BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005, pp. 391ss.

“Eu deveria ter tido um tabernáculo adornado com cinco gemas quadradas mais brilhantes que o sol e as estrelas, porque não seriam o sol e as estrelas a brilhar ali, mas a glória dos anjos; o topázio seria sua fundação e todas as gemas sua estrutura, suas escadas feitas de cristal e seus pátios pavimentados com ouro. Porque eu deveria ter sido um companheiro dos anjos, pois eu sou um hálito vivo que Deus colocou na lama seca; assim eu deveria ter conhecido e sentido Deus. No entanto, quando meu tabernáculo percebeu que poderia voltar seus olhos para todas as direções, ele voltou sua atenção para o Norte; ai, ai! E lá eu fui capturada e destituída de minha visão e da alegria do conhecimento, e toda a minha vestimenta foi rasgada. E assim, despojada de minha herança, eu fui levada a um lugar estranho sem beleza ou honra, e ali sujeita à pior escravidão”.¹⁹²

O tabernáculo maravilhosamente adornado a que a peregrina se refere no início do relato simboliza o corpo que envolve a alma¹⁹³: o tabernáculo é o corpo da peregrina, a própria peregrina. Essa primeira parte da narrativa encerra elementos que estão presentes nos relatos bíblicos da Criação e da Queda¹⁹⁴. Conforme sua afirmação, ela – peregrina – é um “*hálito vivo que Deus colocou na lama seca*”. A

¹⁹² Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.1, p. 62.

¹⁹³ A maneira com que Hildegard conduz a narrativa nos faz pensar, muitas vezes, que alma e corpo são duas entidades separadas, isto é, que não estão juntas no mesmo corpo. No caso acima, a descrição do tabernáculo soa como a descrição de um templo, cujas características independem da ação da alma: por exemplo, quando a peregrina afirma que “seu tabernáculo poderia ter voltado seus olhos para todas as direções”, é como se a alma da peregrina contasse a estória do “tabernáculo”, do corpo, do lado de fora da narrativa. No desenvolvimento do capítulo, Hildegard abordará as relações entre alma e corpo.

¹⁹⁴ A respeito da importância do relato do Gênesis para os religiosos da Idade Média, Barbara Newman observou que

“tanto para Hildegard como para os cristãos medievais em geral, a estória do paraíso perdido recontada no Gênesis serviu como a pedra de toque para toda a meditação sobre o homem e a mulher. Ela explicava sua origem, fim e a presente situação, assim como suas relações com Deus, Satã e entre eles mesmos.” NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard’s Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 89.

Como vimos acima, o *Scivias* é uma obra doutrinária que aborda os temas da criação, da queda, da redenção e da salvação. A segunda visão do primeiro livro do *Scivias* dedica-se inteiramente aos temas da criação e da queda e nela Hildegard revela suas concepções sobre o papel do homem (Adão) e da mulher (Eva) no desencadeamento da queda, aproveitando para expor ensinamentos sobre casamento e sexualidade. Naquele capítulo, Hildegard exonera, em grande parte, Eva do peso da culpa pelo primeiro pecado, transferindo o maior fardo da culpa ao Diabo. Na construção da narrativa do mito da peregrina, Hildegard procede, em diversas passagens, a associações com o relato da Criação e da Queda, seja implícita ou explicitamente. Por nossa vez, buscamos, neste capítulo, destacar as passagens em que isso acontece, visando demonstrar a analogia que Hildegard realiza em sua obra com o texto bíblico, mas não nos cabe aqui proceder a qualquer abordagem filosófica dos diferentes significados dos papéis de Adão e Eva para a espiritualidade medieval.

semelhança com a passagem bíblica é explícita: segundo o relato da Criação, “Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7).

E assim como Adão e Eva desprezaram a vida que Deus lhe deu e por isso a perderam, a peregrina também a desprezará e a perderá, pois ao declarar, no início do relato, que “deveria ter tido um tabernáculo”, ela quer dizer que já não é possuidora de tão belo tabernáculo, de tão bela vida.

Não constitui mera coincidência o fato de Hildegard ter se servido de imagens semelhantes às bíblicas para a construção de seu mito. Assim como a Bíblia forma a base dos ensinamentos cristãos e, conseqüentemente, da doutrina da Igreja, ela compõe também os fundamentos do pensamento hildegardiano. Como notou Jacques Paul,

“o cristianismo está fundado sobre uma revelação contida na Escritura santa, livro sagrado em que se encontram consignados sob as formas mais diversas tudo o que é necessário saber sobre a salvação”¹⁹⁵.

E Hildegard demonstrava profunda preocupação com a história da salvação, isto é, com aquilo que ela acreditava ser o desenrolar histórico da vida da humanidade. Tanto o *Scivias* como o *Liber divinatorum operum* denotam esta preocupação através da constante abordagem da história da salvação, do começo ao fim, da criação até o julgamento final.

Na continuação do relato, o peregrino, que desprezou Deus (“eu deveria ter sido um companheiro dos anjos, eu deveria ter conhecido e sentido Deus”), volta seus olhos para o Norte. No pensamento hildegardiano, o Norte corresponde à região onde o Diabo reside¹⁹⁶, e está associado ao “esquecimento de Deus”, ao

¹⁹⁵ PAUL, Jacques. *Le Christianisme occidental au Moyen Age: IVe-XVe siècle*. Paris: Armand Colin, 2004. p. 7.

¹⁹⁶ Embora não faça, nesta visão, nenhuma outra referência ao Norte, no livro III do *Scivias*, Visão 1, intitulada “Deus e Homem”, Hildegard afirma que em sua criação “Deus gira do Leste, origem de toda a justiça, ao Norte, onde o Diabo é confundido, ao Oeste, onde a escuridão da morte tenta extinguir a luz da vida (...), e ao Sul, onde o ardor da justiça de Deus queima nos corações dos fiéis” (p. 339). E mais adiante, Hildegard associa o Norte ao “esquecimento de Deus” (*obliuionem Dei* - p. 343) e assevera que “você [o ser humano] foi expulso de toda a sua glória; você cresceu no Sul, numa luz clara e ardente, mas você se estabeleceu na escuridão do Norte, o que significa no Inferno” (p. 343). No Edifício da Salvação (Livro III, Visão 2), Hildegard também explica o significado dos quatro pontos cardeais, mas aqui ela oferece duas interpretações diferentes para o que ela chama de “os quatro

Inferno, ao local da queda de Adão. Portanto, quando voltou seu olhar para o Norte, a peregrina desviou-se de Deus e voltou-se para o Demônio. E aí estava sua perdição, sua queda. Pois ali ela foi capturada, destituída de sua visão, da felicidade do conhecimento, e despojada de sua herança¹⁹⁷. A perda de sua visão não implica necessariamente a cegueira física (a peregrina não deixará de enxergar), mas constitui uma metáfora para a perda do discernimento, corroborada, logo em seguida, pela destituição do conhecimento. Aquele que não consegue ver, não consegue discernir¹⁹⁸ entre o bem e o mal. E a destituição do conhecimento¹⁹⁹ significa também a perda da capacidade de conhecer aquilo que é bom e aquilo que é mal. Portanto, Hildegard se serviu aqui apenas de uma repetição para reforçar a sua tese.

cantos”. Assim, o canto oriental (Leste) seria o nascimento do Filho de Deus com seu sofrimento na carne significando justiça e restauração da vida à humanidade. A Salvação dos fiéis, “por sua fé”, trazida ao mundo pelo filho de Deus configura o canto ocidental (Oeste). O canto Norte é o local onde “o Diabo havia enganado e matado [o homem] como um ladrão na queda de Adão” (p. 354). E o canto Sul simboliza a nobre restauração da raça humana, fatalmente caída, através da graça celestial. Numa segunda interpretação dos quatro “cantos” fornecida por Hildegard (*item aliter de eisdem angulis*), o canto Sul significaria que o primeiro homem, Adão, foi criado por Deus. O canto oriental (Leste) designaria Noé, no qual a justiça começou a se mostrar. O canto Norte simbolizaria as figuras de Abraão e Moisés, os quais, trabalhando contra Satã, envolveram e protegeram a justiça. “Porque, antes da circuncisão e da Lei, a justiça estava nua e desprovida de feitos” (pp. 354-355). E o quarto canto, o oriental (Oeste), significa “a verdadeira Trindade, que se mostrou quando o Salvador foi batizado” (p. 355). Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978.

¹⁹⁷ Esse ponto cardeal assume um significado peculiar no Antigo Testamento. Na mitologia canéia, era a sede da divindade, a “montanha do norte”, a “montanha da assembléia”. O Norte é também causa de desastres: a invasão estrangeira vem do Norte, uma vez que os exércitos invasores deviam seguir o caminho que passava pela Síria (Is 14,31; Jr, 1,14; 4,6; 6,22; 10,22; 16,15, 25,9; Ez 26,7). É também a terra do exílio de onde Jaweh quer tirar Israel (Is 43,6; Jr 3,18; 31,8). É a direção de onde aparece a teofania de Ez 1,4; Ezequiel encontra-se em Babilônia e o carro de laweh segue a rota comum de viagem da Palestina para a Babilônia. Cf. McKENZIE, John L. (ed.). *Dicionário bíblico*. Trad. Álvaro Cunha et alli. Geral Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1983. p. 660.

¹⁹⁸ Hildegard discorrerá, ainda nesta visão, sobre “os poderes da alma”, entre os quais está o intelecto. E, segundo a religiosa, é o intelecto o responsável pela capacidade de discernimento da alma, qualidade a que Hildegard atribui grande importância. Porque, segundo ela, é a partir do intelecto que somos capazes de entender o que é bem e o que é mal e de fazer a importante escolha entre “as duas estradas”, a do bem e a do mal, ensinamento clássico de Hildegard ao qual nos reportaremos mais adiante.

¹⁹⁹ No livro III, Visão 2 (O Edifício da Salvação), no item em que discorre sobre “o conhecimento refletivo”, Hildegard declara que “o conhecimento brilha tão intensamente como a luz do dia, porque, através dele, as pessoas entendem e julgam suas ações (...). E toda ação humana procede deste conhecimento. Como? Cada pessoa tem dois caminhos. Como? Com sua sensibilidade, ele conhece o bem e o mal (...)” (p.357). Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. Segundo Barbara Newman, a

“‘speculativa scientia’, ou o conhecimento do bem e do mal, não é o conhecimento especulativo no sentido de pensamento abstrato, mas conhecimento refletivo no sentido de julgamento moral (o adjetivo vem de ‘speculum’, espelho); essa faculdade é o aspecto cognitivo do livre-arbítrio”. NEWMAN, B. Introduction, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. p. 36.

A frase, no entanto, se cotejada com o texto bíblico da Queda, parece, à primeira vista, encerrar uma contradição, já que a causa primordial da queda de Adão – seu pecado original – foram sua insolência e desobediência ao comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Se, em Hildegard, a peregrina é destituído de seu conhecimento ao abandonar a Deus, no relato da Queda, o evento se dá em sentido inverso, já que, ao almejar ao conhecimento do bem e do mal, Adão renuncia a Deus, ou melhor, à sua herança divina. Mas a contradição pode ser resolvida se considerarmos que se trata de dois tipos diversos de conhecimento. No caso de Adão, o conhecimento usurpado pelo seu pecado não constitui

“nem a onisciência, que o homem decaído não possui, nem o discernimento moral, que o homem inocente já tinha e que Deus não pode recusar à sua criatura racional. É a faculdade de decidir por si mesmo o que é bom e o que é mal e de agir conseqüentemente: reivindicação de autonomia moral pela qual o homem nega seu estado de criatura.”²⁰⁰

Portanto, na tradição bíblica, o que o primeiro homem usurpou, na realidade, foi o poder de decisão entre o que é bem e o que é mal, foi uma autonomia que não lhe era de direito. O primeiro pecado de Adão foi, portanto, um pecado de orgulho. Adão quis se igualar a Deus, pois a serpente disse a Eva: *“Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes [do fruto da árvore proibida], vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”* (Gn 3:5).

Adão não reivindicava, desse modo, um discernimento moral, pois ele já o possuía. E é esse discernimento moral, fundamental em Hildegard, que a peregrina de sua visão perde ao desviar seu olhar para o Diabo²⁰¹. Nesse sentido, as duas

²⁰⁰ *A Bíblia Sagrada de Jerusalém*. (coord.): Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1985. p. 34, nota b.

²⁰¹ Na tradição da espiritualidade cristã, o dom da contemplação consiste essencialmente no fato de que a alma toma *consciência* de Deus que está presente e age sobre ela. O *conhecimento contemplativo* não é, portanto, separável da experiência da presença de Deus. Trata-se de *conhecimento sob a forma de copresença*. Como somos *conscientes de conhecer* e de amar um amigo presente, assim a *consciência espiritual* que adere ao reino de Deus presente nela percebe o próprio Deus que a atrai e a impele para aquela adesão, concedendo-lhe a graça necessária. Cf. FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (org.). *Dicionário de espiritualidade*. Trad. da ed. Espanhola e adaptação Augusto Guerra e Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulus, 1993. pp. 187-188. Acerca da teoria cristã do conhecimento, podemos afirmar, ainda, que Hildegard compartilha de uma extensa tradição patrística. Para aprofundamento de temáticas tais como o conhecimento sensível, o conhecimento racional, o mestre interior, a luz e o caminho da alma, Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2003.

narrativas convergem para o mesmo ponto, já que a peregrina possuía a capacidade de discernimento entre o que é bem e o que é mal que Adão também possuía antes mesmo de comer da árvore proibida.

O peregrino, devido aos seus erros, será despojado também de sua herança. Não é difícil deduzir que se trata de sua herança divina, que está associada à vida, ao direito à eternidade (é a perda do tabernáculo maravilhosamente adornado). Assim também, no relato da Queda, quando, instigado por Eva, Adão desrespeita o comando divino comendo da árvore do conhecimento, ele perde o direito de comer o fruto da árvore da vida, proibição divina que simboliza a perda da eternidade e a aquisição, como punição, da morte. Essa morte, que aparece como conseqüência direta do pecado original e da queda, e que não caracteriza uma morte imediata ao pecado, uma morte instantânea (Adão e Eva prosseguirão vivendo e terão filhos), constitui uma das grandes preocupações de Hildegard em todo o *Scivias*. Para Hildegard, a grande provação da humanidade, seu maior sofrimento, é a morte resultante do pecado original. A própria jornada da peregrina configura uma morte, mas a morte em sentido figurado: de perda, de ruptura com a vida paradisíaca e eterna. Não à toa, uma das admoestações mais contundentes da religiosa nessa obra é para que se pratique as virtudes, como forma de redenção pessoal e, conseqüentemente, de recuperação da vida eterna e de superação da morte, o que, em última instância, consiste na salvação. Alguns trechos extraídos do *Scivias* exemplificam o pensamento de Hildegard, que reitera que

“quando você se ergue de seus maus hábitos, aquela iniquidade que o havia manchado não te afundará na ruína da morte, pois você a afastará no dia de sua salvação.”²⁰²

ou seja, a morte como conseqüência da iniquidade será vencida com a aquisição de bons hábitos, o que conduzirá o homem à salvação.

²⁰² Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.2.8, p. 18.

“(…) Deus criou o Homem, mas este, sob a instigação do Demônio, caiu na morte, da qual o Filho de Deus o salvou pelo Seu sangue e o trouxe gloriosamente à glória do Céu.”²⁰³

Aqui, a referência à morte como consequência da queda é explícita, da mesma maneira que a menção à salvação trazida por Cristo.

“muitos dos que pecam, podem se erguer novamente, em verdadeira penitência, para a vida eterna, mas muitos caem em falsa renitência na morte eterna.”²⁰⁴

Aqueles que agem de acordo com os preceitos divinos, fazendo penitência e praticando o bem, podem alcançar a salvação, mas os renitentes caem na perdição da morte eterna. E ainda

“(…) afogando os pecadores na enchente [no tempo de Noé], Eu [Deus falando] revelei às pessoas que elas deveriam escapar à morte e buscar a vida, e assim Eu mostrei a elas o conhecimento da escolha entre os dois caminhos.”²⁰⁵

O caminho do bem leva à vida, enquanto o caminho do mal gera a morte. Cabe ao homem fazer a melhor escolha. E esse é na realidade o sentido do *Scivias*, conheça os caminhos.

Passagens como essas permeiam todo o *Scivias* e denotam claramente que, no pensamento hildegardiano, a morte, sempre em oposição à vida eterna, é a grande inimiga a ser vencida. E a vitória da humanidade, sua salvação final, só será viabilizada por meio da aquisição e realização das virtudes. O terceiro livro do *Scivias* trata minuciosamente das virtudes e da necessidade de praticá-las. Para Hildegard, a única maneira de se redimir e alcançar o Paraíso ou a vida eterna era através da prática das virtudes que se manifestaram na terra por meio da encarnação do Filho de Deus. Como acertadamente observou Constant Mews,

²⁰³ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.2.32, pp. 36-37

²⁰⁴ Ibidem. *Scivias*, II.3, p. 136.

²⁰⁵ Ibidem. *Scivias*, III.2.4, p. 352.

“A ênfase de Hildegard na importância da vida correta mais do que na graça conferida por meio dos sacramentos é análoga ao seu enfoque, na terceira parte do ‘Scivias’, no caminho moral que os fiéis devem seguir. Sua preocupação é sempre com a vida, seja a vida da criação ou a vida da humanidade, ou mesmo a divindade como a própria Luz Viva. Um indivíduo tem que escolher entre os caminhos do bem e do mal. Não há dúvida em Hildegard sobre o caminho da vida. Com a ajuda das virtudes, um fiel cresce como uma palmeira para adornar a cidade de Deus (III.2.26). Falando da assistência propiciada pelas virtudes e da inspiração do Espírito Santo em detrimento da atuação da graça, Hildegard desenvolve o seu tema de que as virtudes, engajadas na edificação da cidade celestial, incorporam a própria vida.”²⁰⁶

Na jornada da peregrina da visão de Hildegard, o arrependimento, como reflexo da virtude mais exaltada pela religiosa – a humildade – é a marca mais forte de sua vontade de redenção. Para se redimir e vencer a morte, a peregrina terá que enfrentar, primeiramente, muitos obstáculos em seu caminho e só será capaz de fazê-lo caso seja humilde o suficiente para aceitar todas as provações pelas quais terá que passar. Em seguida, a peregrina terá que derrotar aquele que provocou a morte, o Diabo. Para Hildegard, o Diabo, como o grande sedutor do primeiro homem, está na origem de todo o mal que assola a humanidade e de todo o mal que, na forma das tentações, interpõe-se na vida do homem indivíduo. O Diabo, sob a máscara de uma serpente, foi quem seduziu Eva que, por sua vez, persuadiu Adão a comer o fruto proibido. Portanto, foi o Diabo a causa primordial do surgimento da morte e de todo sofrimento humano. O grande pecado de Adão e Eva foi aceitar a persuasão de Lúcifer que infundiu em suas mentes o orgulho e a presunção.

Quando a peregrina olhou para o Norte, isto é, para o Diabo, ela penetrou no caminho do erro, atraindo para si as mesmas provações e sofrimentos que Adão e Eva haviam suscitado quando de sua queda. A escravidão a que a peregrina diz que será submetido daí em diante é a sujeição aos maus desígnios do Demônio. E só pelo arrependimento e penitência é que a peregrina poderá expurgar os seus pecados, escapando às armadilhas demoníacas. Durante seu percurso, aqueles que

²⁰⁶ MEWS, C. Religious Thinker: “A Frail Human Being”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 62.

a capturaram fizeram com que ela comesse com os suínos, levaram-na a um lugar deserto, deram-lhe de comer ervas amargas misturadas com mel e submeteram-na a toda sorte de tortura. Depois de despojarem-lhe de suas roupas e infligirem-lhe muitos ferimentos, eles a deixaram ir apenas para que fosse perseguida e capturada por criaturas venenosas, tais como escorpiões, cobras e outros. E estes expeliram seu veneno sobre todo o corpo da peregrina paralisando-a.²⁰⁷ Estas imagens evocam uma paisagem infernal: o deserto no Antigo Testamento é um lugar de provações, de vida errante e de desprendimento.²⁰⁸ É o antijardim imposto por castigo a Adão.²⁰⁹ “*Também já foi sublinhada a existência de estreitos laços entre o deserto, o oceano, a morte e o sheol, a morada como que infernal dos mortos.*”²¹⁰

Os animais peçonhentos colocados no encaço da peregrina são também simbólicos de um local infernal: analisando as viagens ao além – transcorridas durante o sono – retratadas nas “visões medievais”, Le Goff observa que “*os lugares do inferno (...) [são] povoados de monstros, de serpentes, de dragões*”²¹¹, e animais monstruosos e demônios repelentes infligem aos mortos horríveis suplícios.²¹²

Entre tais obstáculos, surgem ainda os perseguidores da peregrina. É interessante notar, quanto a esses últimos, que Hildegard não lhes empresta, em momento algum, uma denominação mais específica. “Eles” e “aqueles” é como a religiosa os nomeia, e tanto a imagem do Diabo, freqüentemente empregada no *Scivias*, como a de “maus espíritos”, também cara a Hildegard, estão ausentes deste trecho da narrativa. Mas na miniatura correspondente à visão aqui analisada (Visão 4, Livro I), ao lado direito da cena principal da ilustração, que corresponde à descrição da visão propriamente dita, Hildegard ilustrou, em uma coluna subdivida em cinco partes, as etapas das provações impingidas à peregrina, e em todas elas seus perseguidores aparecem sob a figura do Diabo. Desse modo, cotejando-se o texto com a ilustração, fica explícita a associação dos carrascos da peregrina com o Demônio. No entanto, embora na tradição católica, a palavra Diabo ou Demônio apareça quase sempre no singular, simbolizando a encarnação do mal maior,

²⁰⁷ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.1, p. 63.

²⁰⁸ Cf. LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 84.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p.84.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 85.

²¹¹ *Ibidem*, p. 133.

²¹² *Ibidem*, p. 133.

primordial, Hildegard serviu-se de pronomes no plural (acima citados) para referir-se aos seres que perseguiram seu peregrino. Não há, contudo, que se inferir daí qualquer contradição com o texto do *Scivias*, já que há, na obra, passagens em que Hildegard usa expressões como “espíritos do mal” ou “maus espíritos” para designar aqueles que caíram juntamente com Lúcifer e que, assim como o Demônio, tentam e perseguem os humanos. De fato, já no início do *Scivias* (Livro I, Visão 2), quando se refere à expulsão de Lúcifer do Céu e à subsequente criação do Inferno, Hildegard assevera que

“desde que o Demônio e seus seguidores escolheram a presunção orgulhosa, eles encontraram o buraco do Inferno preparado para eles”, porque “‘estes maus espíritos’, em contraste com a glória que havia sido preparada para eles, foram submetidos à miséria de muitas punições (...) e suportaram a mais espessa escuridão.”²¹³

E no relato da visão a que dedicamos nossa análise, Hildegard declara que

“quando a alma de uma pessoa abandona sua habitação [o corpo], pela justa e verdadeira ordenação de Deus, tanto bons quanto ‘maus espíritos’ estão presentes os quais observaram suas ações realizadas no corpo através do corpo.”²¹⁴

E mais adiante, a religiosa nos diz que “(...) o Filho de Deus, que é a verdadeira pedra angular, é a moradia das pessoas fiéis e seu protetor dos ‘maus espíritos’ (*maliginis spiritibus*).”²¹⁵

Atormentada e torturada por seus perseguidores que zombam dela perguntando “*Ubi est honor tuus nunc?*”²¹⁶, a peregrina volta a se lamentar:

“Oh, onde estou eu? De onde eu vim? Que conforto devo procurar nesse cativeiro? Como posso quebrar essas correntes? Que olhos podem olhar minhas

²¹³ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.2.6, pp. 16-17.

²¹⁴ Ibidem, *Scivias*, I.4.29, p. 85.

²¹⁵ Ibidem, *Scivias*, II.2.5, p. 128.

²¹⁶ Ibidem, *Scivias*, I.4.1, p. 63. A tradução é: “Onde está a sua honra agora?”

feridas? Que nariz pode suportar seu terrível fedor? E que mãos as untarão com óleo?²¹⁷ Quem terá misericórdia de minha aflição?

Que o Céu possa ouvir o meu pranto (...). Porque a tristeza mais amarga me oprime, que sou um peregrino sem conforto e sem ajuda. Oh, quem me consolará se até minha mãe me abandonou quando eu me desviei do caminho da salvação? Quem me ajudará senão Deus? Mas quando eu me lembro de você, oh mãe Sião, em quem eu deveria ter residido, eu vejo a amarga escravidão a que estou submetida. E quando eu recordo a música de todo tipo que vive em você, eu sinto minhas feridas. (...) Para onde voltar-me? Para onde escapar? (...) Porque se eu continuar nessas maldades, eu me tornarei companheira daqueles que eu conheci na terra da Babilônia. E onde está você, oh mãe Sião? Pobre de mim que tão infortunadamente me afastei de você.”²¹⁸

Dos percalços que a peregrina enfrenta, o que lhe parece mais doloroso é a sua condição de abandono, é a perda de sua mãe Sião, que simboliza a Jerusalém celeste²¹⁹, o Paraíso perdido. A peregrina contrapõe a alegria celestial – “a mãe Sião em quem deveria ter residido” – a suas dores terrenas; a Jerusalém celeste à Babilônia²²⁰ que é o símbolo do pecado, da arrogância e do afastamento de Deus.

²¹⁷ Na referência à unção com óleo, pode haver menção ao sacramento da crisma ou confirmação em que, após o batismo, o fiel é untado com o óleo da confirmação pelo bispo, muito embora, em se tratando da crisma, não se untem as feridas e sim uma pessoa. Nesse período, trata-se de um dos ritos do próprio batismo, além da unção que acompanha, desde o período carolíngio, a coroação real – ápice do processo de sacralização da realeza. Os sacerdotes também são ungidos ao receber as ordens, e o costume de aspergir o óleo sagrado nas mãos e na frente de bispos e monarcas remonta à tradição vetero-testamentária. Cf. KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

²¹⁸ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.1, p. 63.

²¹⁹ A referência a Jerusalém se encontra no termo Sião, pois a cidade de Jerusalém foi erigida ao lado do Monte Sião. Mas é óbvio que a alegoria não nos transporta para a cidade de Jerusalém, já que se trata de algo divino e perdido pela filha pecadora. Trata-se portanto da Jerusalém celeste. (2Sm 5,9, cf. citado supra)

²²⁰ A Babilônia apresenta uma forte conotação sexual: no Apocalipse, personificada por uma mulher, ela é a grande prostituta. Na verdade, a mulher é aquela que aparece

“vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas; estava grávida e gritava, entre as dores do parto, atormentada para dar à luz.” (Ap 12, 1-2).

Em seguida, surge o Dragão “cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres e sobre as cabeças sete diademas.” (Ap 12, 3) Ele pretendia dar devorar o filho da mulher tão logo ela desse à luz a “*um varão, que regerá todas as nações com cetro de ferro.*” (Ap 12, 5) Seu filho, porém foi levado para junto do trono divino e a mulher fugiu para o deserto, “*onde Deus havia preparado um lugar em que fosse alimentada por mil duzentos e sessenta dias.*” (Ap 12, 6). Quanto à Babilônia, ela é mencionada em Ap 11,8: “*Seus cadáveres ficarão expostos na praça da Grande Cidade que se chama simbolicamente Sodoma e Egito, onde também o Senhor delas foi crucificado.*” A grande cidade de Babilônia é, na linguagem de São João, Roma, chamada de Sodoma e Egito por causa de dois grandes crimes: impudícia e opressão dos fiéis de Cristo (cf. Ap. 17, 4-6); aqui é identificada com Jerusalém, que não somente Cidade santa, pois ela “matou os profetas.” (Mt 23,37). A questão sexual que envolve o feminino em Hildegard será trabalhada mais adiante.

O sentido de tais alegorias utilizadas por Hildegard é explícito e está intimamente associado às imagens bíblicas, mas há ainda, na referência à filha de Sião e à sua perdição, um outro significado, mais oculto, que é particular à obra da religiosa. Na visão 5, livro II (As três ordens na Igreja), Hildegard vê a imagem de uma mulher aureolada por uma luz brilhante – *Ecclesia* – de cujo peito saía uma claridade que se estendia até o céu, na qual aparecia uma outra imagem, belíssima, de uma jovem de cabelos negros, com a cabeça descoberta e vestida com uma túnica vermelha. Hildegard então “ouviu a voz do Céu dizendo” que “isso é o desabrochar da Sião celestial, a mãe e flor das rosas e lírios do vale.” E a religiosa viu ainda que ao redor daquela jovem se reunia uma grande multidão, “mais brilhante que o Sol”. E a voz de Deus lhe explicou mais uma vez que “estas são as filhas de Sião”²²¹ (p. 201).

Na explicação da visão, Hildegard interpretará a figura da bela jovem como “serena Virgindade, inocente de toda imundície da luxúria humana” (p. 205). “Ela é também (...) a nobre filha da Jerusalém celestial (...)” (p. 205). Já “as filhas de Sião” que circundam a figura da Virgindade são “uma multidão maravilhosa de virgens”.²²² Desse modo, podemos concluir que a peregrina da visão a que dedicamos nossa análise, sendo uma filha de Sião, representa também a figura da Virgindade. E assim como Adão e Eva, pelo pecado do orgulho e da presunção, suscitaram a perda da inocência, a perdição da filha de Sião implica igualmente sua perda da inocência e da pureza.

É provável que, tendo elegido o sexo feminino para desempenhar o papel do peregrino e de sua queda, Hildegard tenha, intimamente, refletido muito mais na figura de Eva do que na de Adão.²²³ Isso não implica, necessariamente, que a religiosa julgue Eva como a grande culpada pelo pecado original ou que tenha desenvolvido uma teoria misógina com relação à mulher. Pelo contrário, quando aborda os temas da criação e da queda na segunda visão do primeiro livro do

²²¹ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, II.5, p. 175.

²²² *Ibidem*. *Scivias*, II.5.7, p. 181.

²²³ Embora o papel do peregrino seja desempenhado por uma mulher, a narrativa do peregrino deixa claro que tanto Adão como Eva foram responsáveis pela queda: vimos como, no início da narrativa, ao lamentar sua situação, a peregrina diz que “é um hálito vivo que Deus colocou na lama seca”. Essa referência ao relato bíblico da criação é uma associação explícita com Adão e não com Eva, já que foi Adão, o primeiro homem, que nasceu da terra. Eva, por ter sido retirada de uma costela de Adão, não nasceu da terra e sim da carne.

Scivias, Hildegard, como citamos acima, isenta Eva dessa grande culpa, depositando-a no Diabo. Mas se tomarmos a peregrina em seu papel de “filha de Sião”, ou seja, como símbolo da Virgindade, não podemos subtrair à narrativa nem seu caráter sexual, implícito na “perda dessa virgindade”, nem a carga de culpabilidade inerente ao responsável por tal perda. E é aqui que os papéis da “filha de Sião” e de Eva se confundem.

A figura de Eva é muito emblemática nas concepções hildegardianas. Além de ser a mulher responsável pelo primeiro pecado e conseqüente queda da humanidade, Eva configura ainda uma outra faceta, a de primeira mãe dessa mesma humanidade. Em razão destas duas facetas de Eva, o entendimento que Hildegard tem de seu papel na história da vida humana é, no mínimo, ambivalente. Se por um lado, Eva representa o poder criador da divindade²²⁴ através da maternidade, por outro, Hildegard não pôde escapar nem à influência da tradição agostiniana que ligava o pecado original a concupiscência ou desejo e nem à tradição monástica com sua forte estima pela virgindade. Estas tradições, formadas e perpetuadas que eram por homens celibatários, são notórias por sua tendência em identificar o sexo em geral com o sexo feminino em particular, condenando assim Eva e suas filhas como a fonte da tentação. Como mostrou Bernhard Scholz:

“O relato bíblico [Gn. 3:16] é um símbolo do que os seus autores pensavam das mulheres em sua sociedade mas serviu também como uma imagem potente que generalizava o lamentável lapso de Eva em uma propensão constitucional da mulher para a maldade. A mulher era temida como a pedra na qual a virgindade monástica poderia sempre esbarrar, e o ascetismo cristão, como resultado, abraçou com paixão a noção da mulher como instrumento do demônio e um ser não apenas inferior, mas mau. Eva tornou-se a fonte do pecado, do sexo não mais controlado pela vontade, e de toda insuficiência da humanidade, desde o parto doloroso até a inescapável mortalidade.”²²⁵

²²⁴ De acordo com a etimologia popular, o nome Eva, *Havvah*, é explicado pela raiz *hayah*, “viver”; e daí o texto do Gênesis (3,20) esclarecer a escolha do nome “por ser a mãe de todos os viventes”.

²²⁵ SCHOLZ, B. W. Hildegard von Bingen on the nature of woman, *The American Benedictine Review*, 31, 1980. p. 371.

Segundo Scholz, embora uma tradição cristã antiga tenha elegido, contra essa personificação do mal na mulher, um antagonista poderoso do mesmo sexo na Virgem Maria, isso não significaria um julgamento mais caridoso com a mulher em geral, e apenas no século XII, as implicações do papel de Maria para as mulheres começariam a ser notadas.²²⁶ E Hildegard, vivendo e pensando de acordo com seu século, refletiria sua filosofia: para a religiosa,

“A mulher causou a queda do homem, mas pela mulher o mal foi superado. A mulher foi o instrumento pelo qual Satã procurou extirpar a vida, mas através de uma mulher, Deus frustrou o esquema do demônio. A mulher trouxe a morte através de Eva, mas a morte recuou por causa de Maria. A Virgem estava destinada a transformar a queda da mulher em um benefício e assim a confundir a antiga serpente.”²²⁷

De fato, no pensamento hildegardiano, a virgindade faz de Maria a contrapartida de Eva. Se em Eva reside a concupiscência, em Maria revela-se a grande pureza virginal, virgindade essa que se torna ainda mais santificada por ter gerado o Filho de Deus. No entanto, como assinalou Augustine Thompson,

“Talvez pelo fato de toda a vida humana ter sido engendrada através dela, Eva, até mais que a Virgem Maria, representa a mulher no pensamento de Hildegard. No mundo imagético de Hildegard, Eva como mãe é associada à eterna teofania de Deus e ao aspecto feminino de Deus por meio de seus atributos icônicos do espelho, da vestimenta, da nuvem, os quais são imagens sapienciais divinas.”²²⁸

Mas um outro fator pode ter influenciado ainda mais nessa preponderância de Eva sobre a Virgem Maria no pensamento hildegardiano: sua maior identificação com a raça humana caída. Eva, como todos nós em nossa jornada terrena, colheu

²²⁶ SCHOLZ, B. W. Hildegard von Bingen on the nature of woman, *The American Benedictine Review*, 31, 1980. pp. 371-372.

²²⁷ Ibidem, p. 372.

²²⁸ THOMPSON, A. Hildegard of Bingen on Gender and the Priesthood, *Church History*, 63, 1994. p. 356.

os frutos do pecado cometido. A figura pecadora²²⁹, e por isso sofredora, de Eva explica melhor os sofrimentos e percalços enfrentados pelo ser humano. Maria, em sua perfeição, permanece em um patamar por demais inatingível para que sua figura possa ser comparável à do ser humano. Maria é virgem e mãe, duas noções incompatíveis em uma mulher comum. Uma mulher normal, que não seja agraciada com algum milagre, só pode ser mãe se perder a virgindade e uma virgem genuína nunca poderá ser mãe. Assim, enquanto a maternidade de Maria só ocorreu devido a um milagre divino, os filhos gerados por Eva nasceram de sua união com Adão, um homem comum. Não à toa, a peregrina pecadora de nossa análise configura a virgindade perdida; a “filha de Sião”, que caiu em perdição, não se associa a Maria e sim a Eva.

Mas no relato da peregrinação aparece uma outra mulher, a mãe da pecadora, a Mãe Sião. É provável que, no pensamento de Hildegard, a Mãe Sião represente o outro feminino: o divino celestial. E talvez não apenas a contraparte de Eva – a Virgem Maria – mas toda a dimensão feminina divina, encarnada nas diversas alegorias femininas que a religiosa emprega em sua obra, como a Sabedoria (*Sapientia*) que, segundo Barbara Newman, seria a consorte divina de Deus, a grande noiva de Deus; a *Caritas*, o amor divino; a *Ecclesia*, mãe dos fiéis, e a própria Virgem Maria.

Baseando-se no fato de que Hildegard, movendo-se no rico e complexo mundo do simbolismo cristão, utiliza, em muitas de suas visões, imagens femininas para retratar a realidade, Barbara Newman acredita que a religiosa teria, na realidade, desenvolvido uma “teologia do feminino”.²³⁰ Segundo Newman, as figuras femininas que aparecem na obra de Hildegard, como Sabedoria divina (*Sapientia*) e Amor celestial (*Caritas*); Eva e Maria como arquétipos da humanidade caída e redimida; e *Ecclesia*, a Mãe Igreja, estariam na base dessa teologia do feminino. Todas estas figuras emergiriam da mente de Deus, manifestando-se como formas das idéias divinas. E de acordo com Newman, onde quer que surjam tais imagens,

²²⁹ No relato da Queda, quando Adão responde a Iahweh Deus que a mulher lhe dera o fruto da árvore proibida e ele comera, Deus condena a mulher ao sofrimento: “*multiplicarei as dores de tuas gravidezes, / na dor dará à luz filhos.*” (Gen. 3:16).

²³⁰ Cf. NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997.

“nós encontraremos a cosmologia platonista que cativou os pensadores do século XII: as idéias divinas, eternas na mente de Deus e encarnadas nas criaturas; a alma do mundo [anima mundi]; a profunda ressonância do macrocosmo com o microcosmo; e a esperança fervorosa de acesso a Deus através da racionalidade humana e da virtude.”²³¹

O que significa dizer que o poder criador divino perpassa o feminino e só se completa na sua fusão, pois assim como não há procriação sem a união do masculino com o feminino, não haveria também, em nível macrocósmico, criação sem a união destes dois opostos. Para Barbara Newman, o que faz com que, no pensamento de Hildegard, figuras femininas apareçam como co-criadoras divinas, ou seja, o que determina, *a priori*, a existência de um feminino divino, é a crença da religiosa na predestinação de Cristo. Hildegard, como vimos, partilhava com alguns teólogos de seu tempo a idéia platonista de que todas as coisas criadas preexistiam eternamente na mente de Deus, inclusive a encarnação de Cristo.

“(...) no século XII, que testemunhou uma tal ressurgência do platonismo cristão, teólogos como Rupert de Deutz e Honório foram os primeiros a propor a absoluta predestinação de Cristo: a doutrina segundo a qual Deus se tornaria homem mesmo se o homem nunca tivesse pecado. (...) Embora Hildegard nunca tivesse elaborado a questão hipotética ‘se Deus se tornaria homem se o homem não tivesse pecado’, ela compartilhava a visão absolutista de seus compatriotas beneditinos. A Encarnação era, para ela, (...) o propósito divino para o qual o mundo foi feito.”²³²

Um trecho da primeira visão do livro II do seu *Scivias* enfatiza claramente essa crença, que Hildegard explicará em um dos subitens (o de número três) que se seguem:

²³¹ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. pp. 44, 45.

²³² *Ibidem*, p. 55.

“*Quod verbum ante et post assumptam humanitatem indivisibiliter et aeternaliter apud patrem est*”.²³³

Você vê que ‘aquele fogo tem uma chama da cor do céu, que queima ardentemente com um suave hálito, e que é inseparável desse fogo como a víscera é do ser humano’; o que significa dizer que antes que as criaturas fossem feitas o Verbo Infinito estava indivisivelmente no Pai; o qual no curso do tempo viria a encarnar-se no ardor da caridade, miraculosamente e sem a mancha ou peso do pecado, através do doce frescor do Espírito Santo na aurora da virgindade abençoada.”²³⁴

De acordo com Newman, para o pensamento hildegardiano, no Verbo gerado antes de todos os tempos, o Pai já intencionava a encarnação de seu Filho e de seu corpo místico, a Igreja. Assim, a realização do objetivo divino através da Virgem Maria levou Hildegard a ligar a idéia da predestinação com o feminino.²³⁵ E aí, neste feminino, está incluída também a imagem da Jerusalém celeste como mãe da humanidade que, na visão que analisamos, Hildegard chama de Mãe Sião. O *Speculum virginum* (Espelho das Virgens), um manual bastante lido pelas freiras na Idade Média, estabelece de maneira exemplar a predestinação de Cristo, da Virgem Maria e da própria Jerusalém celeste:

“Por isso, se todas as coisas existiam na Sabedoria do Verbo de Deus, esperando para serem reveladas em suas diferentes espécies de acordo com sua natureza, modo e ordem preordenados, como poderia a Mãe não preexistir com o Filho, cuja concepção e nascimento abriram caminho para que toda a criação racional fosse santificada, unificada e restaurada na paz? Como poderia ela estar ausente, em quem um decreto eterno tinha estabelecido a fundação de um edifício eterno, a Jerusalém celestial?”²³⁶

²³³ “Que o Verbo estava e está indivisivelmente e eternamente no Pai”.

²³⁴ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, II.1.3, p. 114.

²³⁵ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 56. Por outro lado, é típico do pensamento cristão medieval, essencialmente cristocêntrico, identificar a Encarnação como centro da História, a determinar tudo aquilo que teria acontecido no passado e tudo aquilo que aconteceria no futuro. A interpretação encontra-se de acordo com o Evangelho de João (Jo 1,1): “*No principio era o logos*”.

²³⁶ Para o texto e tradição manuscrita, Cf. Matthäus Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* (Cologne and Graz, 1955) apud Ibidem, p. 62.

Newman acredita que Hildegard poderia, muito facilmente, ter conhecido este texto que associa a idéia da eterna predestinação com *Sapientia*, Maria, e “a *Jerusalém do alto, que é nossa mãe*” (Gal. 4:26).

“Estas três figuras femininas, quase intercambiáveis, apontam para a Encarnação e seu fruto, a sociedade dos redimidos, como a causa final da criação.”²³⁷

Desse modo, a imagem feminina da Mãe Sião, além de símbolo da Jerusalém celeste, comporta ainda outro sentido: o de mãe de uma humanidade que busca a salvação através da redenção. E é nesse sentido que a peregrinação da peregrina-filha de Sião assume um caráter metafísico, pois a peregrina, ao associar-se à figura de Eva, representa toda a humanidade perdida em busca da salvação. E a Mãe Sião, por sua vez, em sua perfeição imaculada e virginal representa a divindade maior que um dia receberá sua filha-humanidade redimida de braços abertos.

Para Augustine Thompson, a imagem maternal do feminino, em Hildegard, estaria associada, em última instância, à fertilidade da terra, nossa grande mãe.

“Baseando-se em idéias mais velhas que o Cristianismo, Hildegard concebe a terra como feminino, nossa mãe, e sua maternidade se expressa em sua abundância. (...) Como a humanidade veio da terra, então é da terra que a humanidade retira sua força e vida contínuas. A terra virgem, como a Virgem Maria, é análoga ao Criador virginal, que deu à luz a criação sem precisar de um par. A terra supriu o material para a criação de Adão, deu carne à Virgem, e desta retirou a humanidade da encarnação do Filho de Deus. Da terra vêm todos os grandes dons.”²³⁸

A Mãe Sião foi o berço da humanidade, mas sua atuação foi passiva, imanente, na medida em que foi Deus quem agiu em sua transcendência, retirando dela – terra, mãe – a matéria-prima para “produzir” o ser humano.

²³⁷ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 62.

²³⁸ THOMPSON, A. Hildegard of Bingen on Gender and the Priesthood, *Church History*, 63, 1994. p. 353.

De fato, Hildegard emprega em diversas passagens a analogia entre a terra e a mulher, comparando a fertilidade feminina à terra fértil e o sêmen masculino à semente que o homem semeia na terra, evocando assim uma imagem que Thompson denominou de metáfora agrícola. Assim, na segunda visão do livro I, a religiosa afirma que “o homem é o semeador, mas a mulher é o recipiente da semente” e “a força do homem está para a suscetibilidade da mulher assim como a dureza da pedra está para maciez da terra.”²³⁹ Mais adiante, Hildegard diz que

“a mulher está sujeita ao homem porque ele semeia sua semente nela, da mesma maneira que ele trabalha a terra para que esta dê frutos. E por acaso o homem trabalha a terra para que dê espinhos e cardos? Nunca, mas para que ela dê frutos dignos. Assim também esse esforço deve se dar por amor aos filhos e não pela petulância libidinosa.”²⁴⁰

E empregando uma vez mais a metáfora agrícola, a religiosa declara que

“a raça humana foi gerada pelo homem sobre a mulher, assim como Deus fez a humanidade da lama da terra; e assim como a terra no seu frescor é constituída para trazer frutos ao campo, também as mulheres parem crianças nas águas do nascimento.”²⁴¹

Portanto, para Hildegard, a fertilidade da mulher corresponde à fecundidade da terra e assim como a terra deve oferecer seus frutos aos homens, a mulher deve trazer filhos ao mundo, como uma maneira de perpetuar a espécie em busca da redenção. Porque a própria Salvação só foi viabilizada no mundo através do nascimento do Filho de Deus, ou seja, através da fertilidade, ainda que virginal, da mulher.

*** **

²³⁹ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.2.11, p. 20.

²⁴⁰ *Ibidem*, *Scivias*, I.2.22, p.29

²⁴¹ *Ibidem*, *Scivias*, II.3.22, p.147.

Uma vez que a Salvação implica a libertação da alma, tanto do corpo quanto da morte, nada mais significativo que a imagem da escravidão contraposta à figura da Mãe Sião. É nesse sentido que a peregrina emprega a metáfora da escravidão em que se encontra submetida. A Mãe Sião liberta, o pecado escraviza. Pode-se perceber nessa contraposição ecos claros da passagem de Gálatas citada abaixo:

“está escrito que Abraão teve dois filhos, um da serva e outro da livre. Mas o da serva nasceu segundo a carne; o da livre, em virtude da promessa. Isto foi dito em alegoria. Elas com efeito são as duas alianças; uma, a do monte Sinai, gerando para a escravidão: é Agar (porque o Sinai está na Arábia), e ela corresponde à Jerusalém de agora, que de fato é escrava com seus filhos. Mas a Jerusalém do alto é livre e esta é a nossa mãe” (Gal. 4:22-26).

Desse modo, a escravidão em que a peregrina se encontra e que corresponde à “Jerusalém de agora” (terrena) representa não só a escravidão da humanidade aos poderes do mal, demoníacos, que encontraram ressonância no primeiro pecado e em todos os outros pecados cometidos pela humanidade, mas expressa também a prisão no corpo, na carne corruptos. Já a “Jerusalém do alto”, a celeste, simboliza a libertação do mal e desse corpo de carne, esse corpo-prisão da alma. Ela, a Jerusalém celeste, é portanto a mãe divina que liberta, que salva e que elimina a morte.

Além da escravidão em que agora se encontra, a peregrina também lamenta a perda da música que reside na Mãe Sião. Para Hildegard, a música é o som do paraíso. Por isso, a peregrina contrapõe a dor de suas feridas, que simbolizariam o sofrimento na terra, à música que revela o júbilo celestial.

A narrativa da peregrina prossegue pontilhada por diversos obstáculos, percalços e torturas que ela enfrenta ao longo do caminho. A “perversa Babilônia” continua a atormentá-la. Mas ela consegue fugir de seus perseguidores “por um caminho estreito” e se esconde da visão do Norte em uma pequena caverna. Depois disso, “chora amargamente pela perda de sua mãe, por toda a sua tristeza e por todas as suas feridas”, derramando muitas lágrimas. Em diversas passagens do *Scivias*, Hildegard enfatiza a importância do arrependimento e da penitência na busca da salvação. E o choro da peregrina constitui um sinal claro do

arrependimento. Na realidade, as lágrimas desempenham uma função catártica e são o indício de um novo recomeço, da vontade de retorno ao bem, da vontade de redenção. Não à toa, após muito chorar, a peregrina sente *“uma fragrância muito doce tocando suas narinas, como uma leve respiração exalada por sua mãe”*²⁴², o que evidencia uma pequena recompensa pelo início da redenção que ainda não foi além do choro. E depois de sentir essa leve presença de sua mãe, a peregrina prossegue derramando copiosas lágrimas, e dirige-se à sua mãe como se esta pudesse ouvi-la: *“Oh mãe, Oh mãe Sião, o que será de mim? E o onde está sua nobre filha agora? E por quanto tempo eu tenho estado privada de sua doçura maternal?”*²⁴³

A imagem da maternidade é aqui mais uma vez fortemente evocada e há também uma referência implícita à humanidade, que na concepção cristã, encontra-se perdida, dominada pela morte (“onde está sua nobre filha agora?”).

O choro e os lamentos da peregrina foram ouvidos por seus inimigos (os mesmos que a haviam mantido cativa) que voltaram a persegui-la. Mas ela saiu secretamente da caverna onde esteve escondida e subiu tão alto que seus inimigos foram incapazes de encontrá-la. Eles, no entanto, prepararam-lhe novas armadilhas, entre estas “um calor furioso” sobre o qual ela não poderia passar. Ela pensa estar novamente abandonada por sua mãe, mas devido à breve sensação anterior da presença de sua mãe, pela primeira vez, ela se enche de tanta força que se vira para o Leste e retoma sua jornada através de um caminho estreito. Ela enfrenta novamente neste caminho inúmeros obstáculos, tais como espinhos e cardos, mas com muita luta consegue vencê-los. Assim, ela chega ao topo da montanha onde antes ela havia se escondido e dali desce para o vale, onde novamente encontra escorpiões, serpentes e outras criaturas rastejantes. Aterrorizada, a peregrina suplica novamente pela ajuda de sua mãe. E então a filha de Sião ouve a voz de sua mãe dizendo:

“Oh filha, corra! Porque o Doador Mais Poderoso a quem ninguém pode resistir lhe deu asas para voar. Por isso voe rapidamente sobre todos estes

²⁴² Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.2.11, p. 20. *Scivias*, II.3.22. *Scivias*, I.4.1, p. 64.

²⁴³ *Ibidem*, *Scivias*, I.2.11, p. 20. *Scivias*, I.4.1, p. 64.

obstáculos.’ E eu, confortada com grande consolo, tomei asa e passei sobre todas aquelas coisas venenosas e mortais.”²⁴⁴

A fuga da peregrina configura o ponto alto da narrativa, pois finalmente ela consegue escapar às armadilhas de seus inimigos, e, contando com a ajuda da Mãe Sião e de Deus, ela finalmente sobrevoa os obstáculos, deixando-os para trás. Pode-se testemunhar nessa etapa do relato a inserção de elementos do maravilhoso medieval, ligados ao sobrenatural: “a fragrância” que toca as narinas da peregrina, o “calor furioso” lançado por seus inimigos, os animais rastejantes que ela encontra, e, por fim, as asas oferecidas por Deus.

Segundo Le Goff, “nos séculos XII e XIII, o sobrenatural ocidental se repartia por três domínios que são cobertos, aproximadamente, por três adjetivos: ‘*mirabilis*’, ‘*magicus*’, ‘*miraculosus*’.”²⁴⁵ O *mirabilis* seria o maravilhoso de origens pré-cristãs; o *magicus*, de termo neutro, passara rapidamente para o sobrenatural maléfico, e ao *miraculosus* pertenceria o sobrenatural cristão em que destacava-se o *miraculum*, o milagre, que era apenas um elemento do vasto domínio do maravilhoso.

Os eventos que se sucedem durante a jornada da peregrina enquadram-se no domínio do *miraculosus*, que abarca não somente o milagre realizado pelo santo, mas também qualquer acontecimento milagroso, que escape ao entendimento racional do ser humano. Ora, “*uma das características do maravilhoso é o fato de ele ser produzido por forças ou seres sobrenaturais (...)*.”²⁴⁶ Tais forças e seres estão presentes e atuantes na trajetória da peregrina, alimentando o caráter extraordinário e sedutor do relato. Aliás, no imaginário medieval, era principalmente o maravilhoso, e, no domínio deste, o milagre, que atraíam grande número de fiéis para uma peregrinação. Em sua trajetória rumo ao sagrado, o peregrino podia deparar-se com toda sorte de milagres.

Como mostrou Dupront, o essencial numa peregrinação é o sobrenatural²⁴⁷, porque a peregrinação é ato transcendente.

²⁴⁴ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.2, p. 66.

²⁴⁵ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p.49.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 50.

²⁴⁷ DUPRONT, A. *Du Sacré: Croisades et pèlerinages, Images et langages*. Paris: Gallimard, 1987. p. 42.

“Todo o perfil do ato peregrinatório é justamente tensão para um além, quer seja ele sagrado, quer seja ele elevação para a transcendência, ou os dois ao mesmo tempo. (...) Também todo dado constitutivo, no agir peregrino, da realidade sagrada, deve ser sempre passível de uma dupla leitura, aquela do esforço humano levado ao extremo de sua realização religiosa, e aquela do dom, da graça ou do favor divinos.”²⁴⁸

Na jornada empreendida pela peregrina do *Scivias*, todos estes elementos estão presentes: a peregrinação da filha de Sião transcende não só a vida – devido à presença dos fenômenos sobrenaturais – como o próprio corpo, pois, na leitura da narrativa, tem-se a impressão de que a alma vagueia sem seu “tabernáculo”, sem seu corpo, errando em uma outra dimensão. Ademais, a peregrina reúne toda a sua força para conseguir fugir das armadilhas de seu passado pecaminoso e caminhar para Deus, o qual, por sua vez, lhe favorece com dons divinos.

As forças sobrenaturais que se sucedem a cada etapa da caminhada da peregrina parecem se alternar entre o comando divino e o diabólico. Primeiro a “fragrância” divina, depois o “calor” diabólico, em seguida os animais peçonhentos e, mais adiante, as asas providas por Deus. Tal dicotomia, a luta entre o bem e o mal, a batalha árdua da peregrina para vencer os obstáculos, suas conquistas e recaídas simbolizam, em última instância, a batalha humana pela redenção e salvação, sempre acompanhada pela tentação diabólica e pela proteção divina. A jornada da peregrina exemplificaria, desse modo, a vida da humanidade em sua caminhada terrena em direção ao fim último que é a salvação. Há nessa busca um sentido escatológico. Pode-se dizer aqui de uma escatologia coletiva representada por um indivíduo (a peregrina), mas há ao mesmo tempo uma escatologia individual vivida pela peregrina. Se, como mostrou Le Goff, a escatologia é tradicionalmente relativa à coletividade, não se pode, no entanto, descartar a idéia de uma escatologia individual associada à esperança salvacionista.

“A escatologia refere-se, por um lado, ao destino último do indivíduo e, por outro, ao da coletividade – humanidade, universo. Mas como me parece que esta

²⁴⁸ DUPRONT, A. *Du Sacré: Croisades et pèlerinages, Images et langages*. Paris: Gallimard, 1987. p. 44.

consideração das enciclopédias contemporâneas amplia um pouco abusivamente aos indivíduos um termo formado e usado tradicionalmente para falar dos ‘fins últimos’ coletivos e como o destino final individual depende em grande parte do destino universal, tratarei essencialmente da escatologia coletiva.

A escatologia individual só assume real importância na perspectiva da ‘salvação’ que adquiriu, inegavelmente, um lugar de primeiro plano nas especulações escatológicas, mas não é certo que ela seja fundamental, nem original nas concepções escatológicas. Os problemas ligados à escatologia individual são fundamentalmente os de um julgamento depois da morte, da ressurreição e da vida eterna, da imortalidade.”²⁴⁹

E são esses os aspectos que, como fundamentos da Salvação, concernem ao *Scivias*, que tem como objetivo final instruir os fiéis no caminho da Salvação. Daí podermos falar de um sentido escatológico na narrativa da peregrina que caminha, em meio a inúmeras tribulações, para o seu julgamento final que determinará o seu lugar no além e a sua imortalidade. Não há, no relato da peregrina, a problemática escatológica ligada à apocalíptica que evoca o Juízo, o fim dos tempos e o surgimento de um novo mundo. Hildegard não aborda aqui o problema do final dos tempos para a humanidade; o que a preocupa é, como já foi dito, a salvação individual que, para ela, determinaria, em última instância, a salvação de toda a humanidade. No item de número nove da visão que analisamos, Hildegard trata da questão da “*alma que abandona o corpo e que espera sua sentença com grande medo.*”²⁵⁰ Segundo a religiosa, depois que sai do corpo, a alma teme “o iminente tribunal do Juiz Celestial, no qual compreenderá pelo justo julgamento os méritos de suas ações”, o que implica um destino final, um juízo final para cada indivíduo.

Mas para se apresentar perante o Juiz Supremo e receber um bom julgamento, há que se “levar” uma ficha de boas ações. Vimos acima como Hildegard coloca a ênfase, para o alcance da vida eterna, na prática das virtudes, mais do que na graça. Cristo é a graça, é o dom divino para a humanidade, mas é preciso agir de acordo com seus ensinamentos. Por isso, quando a peregrina se

²⁴⁹ LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994. pp. 326-327.

²⁵⁰ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.29, p. 85

volta para o Leste²⁵¹, ou seja, para Deus, ela enfrenta todo tipo de dificuldades e o caminho que ela trilha é estreito, pois não é sem luta que se atinge o Céu, que se adquire a vida eterna. Escutam-se aqui ecos de uma passagem do Novo Testamento que nos admoesta a entrar

“pela porta estreita porque largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ele. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à Vida. E poucos são os que o encontram” (Mt. 7:13,14).

A imagem do caminho estreito como uma forma de penitência – a provação necessária para se alcançar a salvação –, associada à prática da peregrinação, estava enraizada no pensamento medieval. Em minha dissertação de mestrado, analisei os milagres atribuídos a São Tiago de Compostela listados no códice *Liber Sancti Jacobi*, manuscrito confeccionado no século XII cujo escopo era promover o culto a São Tiago. Em uma passagem do *Liber*, o compilador assevera que:

“o caminho da peregrinação é coisa muito boa, mas é estreito. Pois é estreito o caminho que conduz o homem à vida; ao contrário, é largo e espaçoso o que o conduz à morte. O caminho da peregrinação é para os bons: carência de vícios, mortificação do corpo, aumento das virtudes, perdão dos pecados, penitência dos penitentes, caminho dos justos, amor aos santos, fé na ressurreição e prêmio dos bem-aventurados, afastamento do inferno, proteção dos céus.”²⁵²

No caminho “estreito” que a peregrina percorre, as dificuldades que obstam sua chegada segura ao “outro lado” da vida são, algumas vezes, impostas pela própria natureza, mas em sua maioria são causadas por “inimigos”, os quais corresponderiam, no pensamento de Hildegard, às tentações demoníacas que “conduzem à perdição”. Não à toa, a peregrina sofre, por vezes, recaídas que a deixam aterrorizada, temendo cair novamente na mão de seus “inimigos”. Essa situação reflete uma intensa luta interior contra o que Hildegard chama de “desejos

²⁵¹ Vimos mais acima o sentido do Leste no pensamento de Hildegard, ver nota 16 neste capítulo.

²⁵² *Codex Calixtinus - Liber Sancti Jacobi*. Trad. A. Moralejo; C. Torres e J. Feo. CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). Santiago de Compostela: Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1992. p. 204.

carnais”, pois a “carne”, segundo ela, é fraca e apenas sob a benção de Deus (e da Igreja) é que se pode vencê-la. Daí a peregrina conseguir escapar aos muitos obstáculos que a assediavam apenas quando Deus lhe deu asas para sobrevoá-los, o que significa dizer que somente com Deus é possível se salvar.

*** **

Havia, entre os homens da Idade Média, um desejo ardente de contato com o divino que se expressava em diversas formas de devoção, e a peregrinação era uma delas. Quando um peregrino se empenhava em uma marcha peregrinatória, era no caminho que ele buscava o verdadeiro sentido de sua caminhada. Por vários motivos, os homens se devotavam a uma peregrinação: para pagar uma promessa, para alcançar um milagre, para expurgar seus pecados, para se penitenciar, ou simplesmente para buscar o sagrado²⁵³. Mas, geralmente, a busca do sagrado, do divino, está associada a uma vontade de transformação interior, uma vontade de redenção que só se alcança durante a caminhada e não apenas com o ato da chegada ao templo religioso. A simples busca do sagrado, pelo sagrado, não requer o ritual – a jornada; pode-se perfeitamente entrar em uma igreja e postar-se em oração; há, nessa atitude, a busca do sagrado, mas não necessariamente uma vontade de renovação interior. A busca do sagrado através da peregrinação implica literalmente um ritual de passagem, passagem de um local a outro e, espiritualmente falando, passagem de um estado espiritual a outro (ou pelo menos, é o que se pretende). É o caminho da peregrinação que dá o tom místico e profundo ao ato peregrinatório e é só no caminho que se alcança a transformação interior e, no seu lastro, a salvação.

Esse caminho que, *a priori*, está espacialmente condicionado – não se caminha senão ao longo de um espaço dado – pressupõe aquilo que, para Dupront, constitui

“o fato essencial e primeiro da peregrinação: a mudança de espaço. Não se peregrina ao mesmo lugar onde se vive (...). O que, na marcha a um ‘outro lugar’,

²⁵³ Segundo Dupront, o próprio sagrado podia ser o alvo, a razão da peregrinação. Cf. DUPRONT, A. Puissances du pèlerinage: perspectives anthropologiques, in: IDEM. *Saint-Jacques-de-Compostelle*. La quête du sacré. Turnhout: Brepols, 1985.

coloca a necessidade de um espaço 'outro'. Tal a pulsão, mas, para realizá-la, há justamente a marcha. Daí, na peregrinação, um duplo comportamento quanto à vida do espaço. Aquele de ganhar um outro lugar, por um lado e, por outro, gênio profundo – ou espírito – da marcha, aquilo que diz o bruto da palavra, 'ganhar' [no sentido de vencer]. Para alcançar o 'outro lugar', é necessário, com efeito, vencer as dificuldades do espaço, cósmicas certamente, mas também, dentro do esforço pessoal de se mover e de alcançar, travar o combate contra si mesmo – em definitivo domínio do espaço, e mesmo triunfo sobre si mesmo.”²⁵⁴

O sentido de triunfo inerente ao ato peregrinatório, tão bem lembrado por Dupront, constitui também um dos fundamentos da marcha da peregrina hildegardiana. Vencendo os obstáculos que se interpõem em seu caminho, conseguindo ultrapassá-los, a peregrina estará vencendo a si mesma, estará, como vimos mais acima, vencendo as tentações que Hildegard, apesar de atribuir ao demônio, não deixa também de imputar à “carne”, que é fraca. Esse o significado do triunfo sobre si mesmo: a auto-superação. Combatendo a si mesma, superando seus desejos, a peregrina atingirá seu alvo. O medo de cair novamente nas mãos de seus “inimigos”, de ser capturada, de não conseguir ultrapassar os obstáculos, nada mais é que o medo de não se superar, de não conseguir manter-se firme em Deus, longe das tentações demoníacas que encontram receptividade em sua própria carne.

Alphonse Dupront denomina todo esse processo, de combate, de luta e de auto-superação, a que o ser humano se submete durante uma longa e dura caminhada para o sagrado, de “fato peregrino”. Este,

“entre nascimento e morte é (...) passagem da terra do nascimento àquela da promessa, onde se abre a eternidade, feliz ou infernal. A ‘vita peregrina’ é assim proposta como maneira de existir de toda uma sociedade, uma atitude de perpétuo peregrino, a cada dia que passa.”²⁵⁵

É justamente essa metáfora que a peregrinação no *Scivias* traduz ao transformar a filha de Sião em um modelo de vida para os fiéis e para a sociedade

²⁵⁴ DUPRONT, A. *Du Sacré: Croisades et pèlerinages, Images et langages*. Paris: Gallimard, 1987. p.48.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 46.

como um todo: assim como a peregrina, a humanidade deve se penitenciar, expurgar seus pecados e caminhar sempre na direção da eternidade. Esse o sentido mais profundo do “fato peregrino”, esse, para Hildegard, o sentido do existir humano.

Como expressão da piedade religiosa, o aspecto penitencial ocupa lugar preponderante, não só no imaginário coletivo da peregrinação, como também no pensamento hildegardiano. Na Idade Média central, o sistema penitencial se expande como conseqüência da crescente importância da confissão. E uma forma de penitência cada vez mais empregada pela Igreja era a prescrição de uma peregrinação a algum templo sagrado. No *Scivias*, Hildegard reflete nitidamente a mentalidade da época, pregando freqüentemente a necessidade da penitência. Quando a filha de Sião relata seus sofrimentos, ela os atribui aos erros que cometeu, acreditando assim não mais ser merecedora das benesses oferecidas pela Mãe Sião. Suas torturas são castigos impostos pela própria vida como penitência. Na visão em que relata a jornada da peregrina, ao comparar a justiça divina à iniquidade do demônio, Hildegard salienta a importância da penitência para se chegar até Deus:

“(…) quando você diz do fundo do seu coração, ‘Eu pequei gravemente, por isso eu preciso retornar com a devida penitência ao meu Pai que me criou,’ seu pai o receberá com amor e o colocará em seu seio e o envolverá em doces abraços.”²⁵⁶

Mais adiante, na mesma visão, a religiosa aconselha: “*se você tiver caído no pecado, levante-se rapidamente através da confissão e da pura penitência, antes que a morte o reivindicue.*”²⁵⁷

Os exemplos se multiplicam em toda a obra. Na visão que trata do sacramento da Eucaristia, por exemplo, há inúmeras passagens que enfatizam a necessidade da penitência:

“(…) e assim, através do óleo de Minha misericórdia, a fome da perdição de suas almas deve ser satisfeita. Porque Meu Filho trouxe a penitência a vocês como um remédio para suas feridas (…).”²⁵⁸

²⁵⁶ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.10, pp. 73-74.

²⁵⁷ *Ibidem*, *Scivias*, I.4.30, p. 89.

²⁵⁸ *Ibidem*, *Scivias*, II.6.9, p. 239.

Segundo Hildegard, aqueles que recebem o sacramento da Eucaristia precisam estar limpos de quaisquer pecados e, nesse contexto, a penitência assume um caráter de purificação, de limpeza da alma. Assim é que

“quem presumir se aproximar do corpo e sangue do Meu Filho, estando impuro ou incorreto, sem estar purgado pela confissão ou retificado pela penitência, este, por sua negligência, entra conscientemente no fogo do julgamento.”²⁵⁹

Se, para Hildegard, a peregrinação da filha de Sião cumpriu o seu papel penitencial, nada mais lógico que esta tenha concluído sua marcha peregrinatória purificada, purgada de seus pecados. Por isso, após ter recebido o auxílio divino na forma de asas, conseguindo vencer os perigos da caminhada, a alma peregrina estava apta a receber novo tabernáculo:

Assim, Hildegard abre um novo tópico dentro da narrativa:

“*De tabernaculo quod ingressa est.*”²⁶⁰

E eu cheguei em um tabernáculo cujo interior era feito do mais forte aço. E, entrando, eu realizei atos de luz onde eu havia previamente realizado atos de escuridão.”²⁶¹

A imagem da renovação alcançada através da peregrinação é clara: depois de enfrentar e vencer inúmeros percalços, a alma ganha novo corpo, e, desta vez, trata-se de um corpo forte, resistente. O que não é explicado, em momento algum da narrativa, é o que foi feito do “antigo tabernáculo”, e como a alma conseguiu este novo corpo. Observamos anteriormente que a maneira como a narrativa é conduzida nos leva a conjecturar sobre o destino do “tabernáculo”, já que a alma parece estar “vagando” por dimensões outras, dissociada do seu corpo. Hildegard não se detém nesta questão, mas o fato da alma haver “penetrado” em novo tabernáculo parece confirmar a impressão de que a alma caminhava sem seu corpo. Daí concluímos que Hildegard relata assim uma peregrinação da alma.

²⁵⁹ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, II.6.57, p. 276.

²⁶⁰ “Do tabernáculo em que [a alma] entrou”.

²⁶¹ Hildegardis Bingensis, op. cit., *Scivias*, I.4.3, p. 66.

E o que nos interessa aqui é o significado da aquisição de um novo tabernáculo por essa alma. Tal evento suscita mais de uma interpretação. Num nível mais superficial, a conotação pode ser a de uma nova chance. Se, no antigo corpo, a alma cometeu erros, pecou e caiu, no novo tabernáculo, a alma encontra a oportunidade de se refazer, de retomar a caminhada por um novo caminho, o caminho do bem. Mas o sentido espiritual deste novo tabernáculo pode ser mais profundo. A imagem de uma alma adquirindo um novo corpo evoca a idéia de renascimento e, no plano religioso, remete à reencarnação ou à metempsicose, como era chamada a doutrina reencarnacionista conhecida na época. Na metempsicose, crença de origem hinduísta, a alma reencarna sucessivamente em diferentes corpos (que tanto podem ser animais como vegetais e humanos também). “*A duração desta vida múltipla e a forma das reencarnações dependem dos atos e méritos do indivíduo (karman).*”²⁶² No entanto, não é provável que Hildegard se referisse à metempsicose (ou à reencarnação), já que além de não abordar o assunto em sua vasta obra, Hildegard foi grande opositora dos cátaros, grupo herético que surgiu no sul da França no século XII, e que tinha entre seus postulados a crença na metempsicose. Quando, em sua terceira turnê de pregação, entre 1161-1163, Hildegard fez um sermão acalorado aos clérigos de Colônia, um dos alvos de sua crítica foram os cátaros, a quem, segundo a religiosa, a frouxidão moral do clero estaria cedendo espaço.

Mas há ainda uma outra via de abordagem para a questão aqui levantada e que nos parece a mais plausível: a da ressurreição. É bastante lógico, no contexto hildegardiano, cogitar que se trate da ressurreição do corpo (no cristianismo, a alma é imortal, mas o corpo só será reencontrado na ressurreição), já que a ressurreição constitui uma das etapas finais da história da salvação, fundamental na obra de Hildegard. Como notou Jacques Paul, “os cristãos, convencidos do caráter exemplar da vida de Cristo, consideram a ressurreição como a salvação propriamente dita.”²⁶³

No cristianismo, São Paulo, na Primeira Epístola aos Coríntios, abordou “a ressurreição dos mortos”, combatendo nos homens a descrença no “fato da

²⁶² LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994. p. 337.

²⁶³ PAUL, Jacques. *Le Christianisme occidental au Moyen Age: IVe-XVe siècle*. Paris: Armand Colin, 2004. p.14. Para uma abordagem da mística da Ressurreição da Carne e da “espera do Paraíso”, a saber, a escatologia, Cf. DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

ressurreição” e explicando “o modo da ressurreição”. Segundo o apóstolo, a ressurreição do Cristo constitui “as primícias dos que adormeceram”, ou seja, Cristo ressuscitou para que nós ressuscitemos e sua ressurreição só faz sentido se um dia todos os mortos ressuscitarem (“*Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou*” – 1Cor 15:13).

Para São Paulo, há um corpo psíquico e há também um corpo espiritual; primeiro veio o psíquico, vindo depois o espiritual. O corpo psíquico é o princípio vital que anima o corpo humano, é a vida do corpo, e corresponde ao corpo corruptível que morrerá, já que “*semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual*” (1Cor 15:44).

De acordo com explicação em nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém, “o cristianismo concebe a imortalidade estritamente como restauração integral do homem, ou seja, como ressurreição dos corpos pelo Espírito, princípio divino que Deus retirou do homem em consequência do pecado e que lhe devolve pela união ao Cristo ressuscitado, homem celeste e espírito vivificante.”²⁶⁴

Hildegard partilhava dessa concepção. Embora não se encontre no *Scivias* a palavra ressurreição, na visão de número doze do terceiro e último livro – *O Novo Céu e a Nova Terra* – em que Hildegard descreve “os últimos dias” e o “juízo final”, insere-se também um trecho sobre a ressurreição de todos os mortos, segundo o qual “*os corpos dos mortos se levantarão novamente em sua integridade e gênero.*”²⁶⁵

“E quando, como você viu, o comando divino para levantar-se novamente soar, os ossos dos mortos, onde quer que eles possam estar, são agrupados em um único momento e cobertos com sua carne. Eles não serão impedidos por coisa alguma; mas se eles foram consumidos por fogo ou água, ou comidos por pássaros ou bestas, eles serão rapidamente restaurados. E assim a terra os entregará como o sal é extraído da água; porque o Meu olho conhece todas as coisas, e nada pode ser ocultado de Mim. E assim todas as pessoas se levantarão de novo num piscar de olhos, em corpo e alma, sem qualquer deformidade ou mutilação mas intacto em

²⁶⁴ *A Bíblia Sagrada de Jerusalém*. (coord.): Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1985. 1Cor 15:44, p. 2170, nota b.

²⁶⁵ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, 3.12.3, p. 607.

corpo e em gênero; e os eleitos resplandecerão com o brilho de suas boas ações, enquanto os réprobos suportarão a escuridão de seus atos de miséria. Pois suas ações não estarão ocultadas, mas aparecerão neles abertamente.”²⁶⁶

São Paulo também acreditava que a ressurreição se daria “num piscar de olhos”; e para o apóstolo, o processo constituía na realidade uma grande transformação:

“eis que vos dou a conhecer um mistério: nem todos morreremos, mas todos seremos transformados, num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final; sim, a trombeta final tocará, e os mortos ressurgirão incorruptíveis, e nós seremos transformados. Com efeito, é necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade e que este ser mortal revista a imortalidade” (1Cor 15:51,53).

A idéia da transformação também está presente no pensamento hildegardiano, já que os corpos readquiridos estarão intactos, “sem qualquer deformidade ou mutilação”. Portanto, estes corpos transformam-se de cinza, de pó que eram em novos corpos. E tanto para São Paulo como para Hildegard, a vitória final recai sobre a morte, com o triunfo da imortalidade.

Ao “adentrar seu novo tabernáculo”, a alma “instala” aí inúmeras defesas que a preparam para enfrentar o “inimigo” novamente. E, com efeito, enquanto estava absorvida nesse trabalho (de fortificar seu tabernáculo), seus inimigos a atacaram de novo, desta vez lançando-lhe flechas, mas concentrada que se encontrava não notou “essa loucura” até que o seu portão encheu-se de flechas. Mas nenhuma destas flechas pôde atingi-la ou feri-la, o que incitou seus perseguidores a enviarem inclusive uma enchente para arrastá-la, mas nada a alcançou. Ao que a peregrina os desafiou dizendo:

“O arquiteto que construiu este tabernáculo foi mais sábio e mais forte que vocês. Tomem suas flechas e abaixem-nas, porque de agora em diante elas não

²⁶⁶ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, 3.12.3, pp. 607-608.

podem fazer sua vontade triunfar sobre mim. (...) Retrocedam, retrocedam porque vocês já não mais me possuem.”²⁶⁷

A peregrina estivera tão absorvida pelas boas ações que nem percebera as tentações do Demônio; ela agora voltara-se para Deus, que a criara (fora o “arquiteto” de seu novo tabernáculo) e contra Deus aquelas criaturas nada podiam. A mensagem é clara: fortalecendo-se no bem e em Deus, nem as tentações da carne, nem o Demônio podem atingir ao homem.

O fato de que o novo corpo (juntamente com sua alma, é claro) continue sofrendo as investidas do demônio mesmo depois da transformação-ressurreição encerra uma contradição, já que a ressurreição como triunfo sobre a morte deveria garantir uma vida renovada, longe das “corrupções” de outrora e das tentações demoníacas. Segundo Hildegard, depois da ressurreição, a raça humana será conduzida ao julgamento final no qual o Filho de Deus tomará parte apresentando “a forma humana que Ele tinha na Sua Paixão”, e conduzirá tanto os justos quanto os ímpios à presença do “Justo Juiz” que lhes dará a sentença final de acordo com seus méritos. No julgamento, os bons serão separados dos maus e

“os eleitos se tornarão esplêndidos com o esplendor da eternidade, e com Meu Filho seu Líder e o glorioso exército celestial abraçarão a glória e os júbilos celestes; enquanto os réprobos, juntamente com o Demônio e os seus anjos, dirigirão sua trajetória para a punição eterna, onde a morte eterna os espera por terem seguido seus desejos ao invés dos Meus comandos.”²⁶⁸

Assim, de acordo com Hildegard, após a ressurreição e o julgamento final, a raça humana encontrará um destino certo – o Céu ou o Inferno – dependendo das ações de cada um. Contudo, quando a alma peregrina adquire novo corpo, as dificuldades que tem que enfrentar não são típicas nem do Paraíso nem do Inferno alcançados após o julgamento, o que corrobora a contradição com a idéia da ressurreição. No entanto, o fato da alma adquirir novo “tabernáculo” pode significar a ressurreição num sentido figurado, implicando apenas na transformação que o

²⁶⁷ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.3, p. 67.

²⁶⁸ *Ibidem*, *Scivias*, III.12.13, p. 612.

evento acarreta, sendo que o novo corpo configuraria a nova vida que a alma transformada adotaria²⁶⁹.

Mas mesmo com a alma transformada, dentro de um “tabernáculo resistente”, ligada a Deus e realizando boas ações, a peregrina teme fraquejar. E se lamenta, apontando a fragilidade do seu corpo:

“Eu sou uma pobre coisinha, mas eu tenho um grande dever. Oh, o que sou eu? E qual é o tema do meu protesto? Eu sou a respiração viva no ser humano, colocada em um tabernáculo com medula, veias, ossos e carne, dando a ele vitalidade e apoiando qualquer movimento seu.”²⁷⁰

Mas por causa “da grande sensibilidade do tabernáculo”, ele assume facilmente uma conduta de vícios, deixando-se persuadir pela influência do Diabo. E quando as ações do “tabernáculo” prosperam, essa persuasão demoníaca o encontra e o impele ao pecado. Porque *“quando meu tabernáculo conhece o desejo carnal, então, porque eu sinto prazer nestes atos carnis, eu mesma realizo estes atos.”*²⁷¹

Mas a razão que mora na alma mostra a ela que ela foi criada por Deus. E, como Adão, ela se esconde de Deus ao perceber a “vileza” de seus atos. E, ao pensar na “pesada escala do pecado”, ela condena as ações que “queimam com o desejo carnal”.

Hildegard detém-se longamente neste conflito da alma tentada por ardentes desejos que, embora incitados pelo Demônio, encontram grande receptividade em seu “tabernáculo”. A religiosa encara essa luta interior como a batalha de um peregrino: *“Pobre de mim, uma peregrina! Como eu posso sobreviver entre estes perigos?”*(p. 113). Todos estes venenos, instilados na alma humana devido à desobediência de Adão, produziram a corrupção do vício. *“E agora, através dos maus hábitos do vício, eu vivo na inquietude. Oh, de todas essas maneiras eu sou uma peregrina!”* (p. 113) Portanto, para Hildegard, o “ser” peregrino denota uma luta

²⁶⁹ A respeito das visões do Paraíso hauridas nos monastérios e meios religiosos em geral, Cf. o capítulo 3 de SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

²⁷⁰ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.4, p. 67.

²⁷¹ *Ibidem*, *Scivias*, I.4.4, p.68.

constante; a caminhada é repleta de interferências, de quedas, de retomadas, enfim, é o combate de si mesmo que Alphonse Dupront salientara a respeito do “fato peregrino”²⁷². A peregrinação aparece, portanto, como a metáfora da vida. Vida da humanidade num percurso violento de tentações demoníacas e desejos carnisais, sustentada apenas pela devoção a Deus.

As lamentações prosseguem num crescente: as instigações do Demônio incitam a peregrina a um questionamento do sentido da vida. A peregrina tenta fugir a esse estado começando a “*trilhar outro caminho que é difícil para a minha carne suportar, porque eu começo a praticar a retidão.*”²⁷³

Mas a dúvida em relação à “utilidade” de tudo isso sempre surge, e com ela “o desespero, a tristeza e a opressão”. E ela gostaria de “*voar sobre todas as minhas faculdades e iniciar coisas que eu não consigo terminar.*”²⁷⁴

“Oh, quão triste é esta luta que me força de trabalho em trabalho, de sofrimento em sofrimento, de discórdia em discórdia, privando-me de toda a felicidade.”²⁷⁵

Para Hilda Graef, em *História da Mística*, o relato da peregrinação do Scivias constitui a descrição da jornada da alma através da “via mística”, o que significaria também a jornada da própria Hildegard através desta via mística. Segundo Graef, as asas que a peregrina recebera de Deus são “*uma metáfora antiga que opõe a tranqüilidade da contemplação à meditação laboriosa dos primeiros estados*”²⁷⁶. O

²⁷² DUPRONT, A. *Du Sacré: Croisades et pèlerinages, Images et langages*. Paris: Gallimard, 1987. Ao longo da Idade Média, a idéia de peregrinação assumiu contornos intensos e ao mesmo tempo variados. Veja-se, por exemplo, uma das acepções fundamentais do conceito ao tempo de Hildegard, a saber, aquele da Cruzada. A Cruzada, ao criar uma sociedade com seus mecanismos próprios de funcionamento, bem como um sistema particular de abastecimento e de gerência de rendas, consistia em uma sociedade provisória, cujo final dar-se-ia na medida da realização de sua finalidade, a saber, a conquista da Terra Santa (com todas as implicações espirituais que esse evento acarretava). O encerramento da sociedade cruzadística consistia na própria realização da Igreja Triunfante sobre a terra. Para maiores informações sobre a temática, a qual não pretendemos desenvolver aqui, Cf. GROUSSET, René. *Histoire des Croisades*. Paris: Perrin, 3 vols., 2002; RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 3 vols., 1951; TYERMAN, Christopher. *Las Guerras de Dios: una nueva historia de las Cruzadas*. Barcelona: Crítica, 2006.

²⁷³ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.5, p. 69.

²⁷⁴ Ibidem, *Scivias*, I.4.5, p. 69.

²⁷⁵ Ibidem, *Scivias*, I.4.5, p. 69.

²⁷⁶ GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Traduit de l'anglais par Guy Maximilien et Edith Marguerite. Paris: editions du Seuil, 1972. p. 156.

sustento divino, simbolizado pelas asas, teria dado à peregrina “novas forças contemplativas” que a teriam conduzido ao novo “tabernáculo”. Depois de superar os ataques demoníacos ao novo “tabernáculo”,

“a alma acede a uma via mais alta, que começa com purificações muito dolorosas, parecidas com a ‘noite do espírito’ descrita mais tarde por São João da Cruz. A alma deseja se elevar além de seu próprio intelecto, até à esfera divina e começar coisas que ela não consegue fazer [citado por nós mais acima].”²⁷⁷

Sobre o desespero e a tristeza que dominam a alma a partir daí, Graef afirma que

“se trata de um estado bem conhecido dos místicos, que os Padres gregos denominavam ‘akédia’: a apatia do contemplativo tornada detestável para ele mesmo, se sentindo abandonado por Deus e não encontrando consolo em parte alguma. Hildegard compreende que esta intensa purificação é necessária ao homem para aprender a humildade verdadeira e colher assim muitos frutos. A humildade, ela diz, é para a caridade aquilo que o corpo é para alma: não se pode jamais separá-los nesta vida.”²⁷⁸

Portanto, para Graef, todo o sofrimento, todas as provações enfrentadas pela alma em sua caminhada fazem parte de um estado contemplativo que tem como objetivo final purificar o indivíduo para que ele aprenda a “humildade verdadeira”. Com efeito, o valor da humildade é, como já havíamos salientado, bastante enfatizado por Hildegard na marcha redentora. Assim, quando, ao atravessar este caminho espinhoso de grandes conflitos interiores, a alma se pergunta de onde vem esse mal e como combatê-lo, uma das armas apontadas para vencê-lo é justamente a humildade.

Segundo Hildegard,

²⁷⁷ GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Traduit de l'anglais par Guy Maximilien et Edith Marguerite. Paris: éditions du Seuil, 1972. p. 156.

²⁷⁸ Ibidem, pp. 156-157.

“o mal de todos esses erros” teria sido causado pela “antiga serpente”²⁷⁹ [que] tem dentro dela astúcia e capacidade de enganar e o veneno mortal da iniquidade.”²⁸⁰

E aos vícios infundidos pela “serpente”, Hildegard opõe sempre uma qualidade: à raiva, a bondade; ao ódio, a misericórdia, e ao orgulho a humildade.

Ao sentir-se “atacada” pelo vício do orgulho, a peregrina pensa na serpente “que caiu na morte por desejar se colocar acima de todos” e devota-se a Deus em cuja “sublimidade ela conhece o bem mais doce, que é a humildade (...). E assim ela afasta os outros vícios através da impregnável proteção da humildade.”²⁸¹

É interessante notar que Hildegard opõe aquela que ela considera a mais doce virtude – a humildade – ao maior e primeiro pecado – o orgulho. Porque, como já havíamos observado, quando a serpente “quis se colocar acima de todos”, o seu pecado foi o do orgulho. Esse primeiro pecado teria gerado todo o mal da terra. Não à toa, para Hildegard, a virtude mais adequada para vencer o mal é a humildade.

Tanto a humildade se destaca, no pensamento hildegardiano, entre as virtudes que, no desenrolar da narrativa, a próxima seqüência será “a morte” da peregrina. É como se, depois de toda a peregrinação, ao “impregnar-se” de humildade, a alma estivesse pronta para realizar essa importante “passagem”. Em momento algum, Hildegard utiliza a palavra morte, mas nomeia o item que trata do assunto de “*lamento de uma alma que com medo deixa o seu tabernáculo*”²⁸².

“E ela [a alma] disse: ‘Eu deixarei meu tabernáculo. Mas, miserável e cheia de dor como eu sou, para onde irei? Eu devo trilhar os terríveis e aterrorizantes caminhos até o julgamento onde serei julgada! Lá eu mostrarei os atos que realizei no meu tabernáculo, e lá eu serei reputada de acordo com meus méritos. Oh, que grande medo, e oh, quanta angústia estará lá pra mim!’”²⁸³

²⁷⁹ A serpente simboliza o demônio.

²⁸⁰ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.6, p. 70.

²⁸¹ Ibidem, *Scivias*, I.4.7, p. 71.

²⁸² Ibidem, *Scivias*, I.4.8, p. 71.

²⁸³ Ibidem, *Scivias*, I.4.8, p. 71.

Depois que a alma abandona o corpo, acodem espíritos – alguns de luz, outros da escuridão – que foram seus companheiros durante sua vida e que a encaminharão de acordo com seu comportamento no corpo. E Hildegard ouve uma voz dizendo: “*Deixe-a ser guiada de um lugar a outro de acordo com seus atos.*”²⁸⁴ E finalizando a narrativa, a mesma voz anuncia à religiosa que: “*aqueles que, quando libertos dos laços do corpo denso, carregam ações boas e sagradas com eles, podem ganhar os júbilos da herança celestial.*”²⁸⁵

A saga da peregrina termina aqui com o fim do seu “tabernáculo” e o início da jornada da alma no além. Embora a visão continue, o relato do mito chegou ao fim e Hildegard não discorrerá sobre o destino da alma no além. Aliás, um além não definido onde a alma vagará “de um lugar a outro” consoante suas ações na terra. E é a própria indefinição deste além que suscita outro questionamento: se a alma deixou seu “tabernáculo”, já não se trata da ressurreição, uma vez que esta implica na união de corpo e alma a caminho do juízo final; estamos aqui diante da alma liberta de seu corpo, mas conduzida por “espíritos” através de caminhos que a levarão ao julgamento. No entanto, se o julgamento final terá lugar apenas no fim dos tempos e depois da ressurreição de todos os mortos (e a questão que se coloca está ligada ao tempo “histórico” linear introduzido pelo judaísmo e adotado pelo cristianismo), onde ficam as almas dos que morrem neste ínterim? Que além é este que, por receber as almas antes do julgamento final, ou seja, antes da sentença condenatória, não pode ser nem exatamente o Inferno nem o Paraíso?

A escatologia judaico-cristã, ao romper com o “tempo circular”, substituindo-o por um tempo linear, exprime a “crença num tempo final, infalivelmente atingido, tal como Deus prometeu ao seu povo, fim esse que será um cumprimento da criação divina.”²⁸⁶ Escatologia judaica e cristã se separam depois da Encarnação, quando vem o Messias no qual os judeus não acreditam. Mas, no cristianismo, a vinda do Messias insere o tempo na história, uma vez que a expectativa da salvação prometida por Cristo impõe ao tempo uma duração histórica. No final de um período historicamente transcorrido, todas as almas ressuscitarão e serão julgadas. Daí a necessidade de um “tempo intermédio entre a morte e a ressurreição, entre o

²⁸⁴ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.8, p. 72.

²⁸⁵ *Ibidem*, *Scivias*, I.4.8, p. 72.

²⁸⁶ LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994, p. 342.

juízo individual e o geral Juízo final”.²⁸⁷ Esse tempo intermédio requer também um espaço intermédio, o que origina um além intermediário que se define, em última instância, como um local purgatorial, ou seja, um local onde o pecador poderá expiar e purgar suas faltas antes de ser definitivamente julgado. Surge assim o Purgatório.

No texto que ora analisamos, Hildegard não faz menção ao termo Purgatório, embora esse local para o qual a alma da peregrina se retirara após deixar o corpo seja um local temporário, o que constitui uma das características do Purgatório. Quando Hildegard escreveu o *Scivias*, a própria noção de Purgatório como um local definido ainda não estava totalmente fundamentada na espiritualidade da época. Como mostrou Le Goff, “o nascimento definitivo do purgatório ocorreu durante o período de cerca de 1170 a cerca de 1220”. Hildegard escrevera o *Scivias* entre 1141 e 1151. No entanto, antes desse “nascimento definitivo do Purgatório”, a idéia de um local para abrigar as almas dos mortos antes da ressurreição e do julgamento final já vinha, de há muito, se delineando na espiritualidade medieval. Segundo Le Goff, Santo Agostinho e Gregório Magno foram os verdadeiros pais do Purgatório, tendo

“lançado os fundamentos teóricos do futuro local do Além – o primeiro, principalmente do ponto de vista teológico – inclusivamente no tocante ao tempo –, e o segundo, sobretudo do ponto de vista do imaginário por intermédio de aparições e visões que serviram para formar os quadros da imaginação do Purgatório (...). [Mas] foram, principalmente, Beda e a tradição céltica das visões do outro mundo que abriram caminho às representações do Purgatório – enquanto que a teologia não ia além de um espaço mal situado quer no espaço quer no tempo.”²⁸⁸

Para Agostinho, contudo, a idéia de um local intermediário no Além advém, na realidade, da necessidade, mais do que de um tempo e de um espaço intermédios, de se purgar os pecados dos mortos antes da sentença final. Para a purgação dos pecados, existia o fogo purificador ou purgatório, o *ignis purgatorius* (aliás, o termo purgatório surge primeiramente como um adjetivo e só mais tarde será também um substantivo – que designará um lugar no além – o Purgatório), que se tornará

²⁸⁷ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p.110.

²⁸⁸ *Ibidem*, p.110.

essencial para a funcionalidade do Purgatório. O *ignis purgatorius* é diferente do fogo eterno, do fogo da geena, e “não atuará no momento do Julgamento Final, mas entre a morte e a ressurreição”²⁸⁹. A existência destas duas modalidades de fogo – o purgatório, que expia as penas dos pecadores, e o eterno que pune os pecadores – remete, obviamente, à natureza dos pecados e, conseqüentemente, à dos pecadores. Desse modo,

“no que toca aos pecados, Agostinho distinguiu pecados muito graves a que, aliás, chama ‘crimes’ (‘crimina’, ‘facínora’, ‘flagitia’, ‘scelera’) em vez de pecados, e que conduzem para o Inferno aqueles que os cometem; e pecados sem grande importância a que chamou ‘ligeiros’, ‘miúdos’, ‘pequenos’ e sobretudo ‘quotidianos’ (...).”²⁹⁰

Aqueles que cometeram pecados “sem grande importância” terão a chance de se redimir através do fogo purgatório. Mas

“Agostinho sublinhara que, para ser salvo pelo fogo, era preciso ter reunido, na vida terrena, a fé e as obras. (...) Não se deve apenas ter dado esmolas, é preciso ‘mudar a vida para melhor’ (‘in melius quippe est vita mutanda’) e, em especial, é preciso entregar-se a uma penitência conveniente e dar satisfação, isto é, cumprir uma penitência canônica.”²⁹¹

Tal convicção vai ao encontro do pensamento de Hildegard que, como notamos acima, colocava ênfase nas boas ações, isto é, na prática das virtudes para a remissão dos pecados. Ademais, o uso da penitência como forma de expiação dos pecados é fator bastante salientado por Hildegard. As conseqüências deste *modus vivendi* se farão sentir nitidamente nos frutos que a alma colherá em sua nova jornada no Além, já que, de acordo com o comportamento da alma no corpo, espíritos “de luz” ou “da escuridão” a acompanharão no Além. Hildegard, no entanto, não se reportará à questão dos pecados cometidos e às penas reservadas aos mesmos, assim como não há qualquer menção ao fogo purgatório. Portanto, o que

²⁸⁹ LE GOFF, J. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 92.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 92.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 95.

nos remete, neste relato “da alma que deixa seu corpo”, ao Purgatório é, na realidade, o fator temporal, ou seja, o aspecto transitório, temporário desse Além para o qual a alma se encaminha após a morte de seu corpo, uma vez que de seu julgamento individual até a ressurreição e o Julgamento Final geral transcorrerá um período bem delimitado de tempo.

Com efeito, entre as quatro definições de “tempos possíveis” do Purgatório enunciadas por Jacques Le Goff, três delas encaixam-se com essa noção de Purgatório suscitada (ainda que não revelada) pelo texto de Hildegard:

- a) “Esse tempo podia começar nesta terra e a vida terrestre podia ser considerada como o princípio, ou mesmo a parte essencial, da existência humana. Essa penitencialização – ou talvez esta infernalização (visto que, nesta concepção pessimista e rigorista, a purgação tendia a ser considerada como uma expiação por meio de castigos) – da vida humana na terra deu mesmo origem à concepção de um *purgatorium praesens* (...).”²⁹² É exatamente isso o que se dá com a alma de nossa narrativa antes de deixar o “tabernáculo”, pois sua peregrinação configura uma penitência e as provações que enfrenta são análogas à penas infernais, evidenciando-se como verdadeiros castigos.
- b) “O tempo do Purgatório situava-se, realmente, entre a morte e o juízo individual, por um lado, e a ressurreição e o Juízo final generalizado, por outro.”²⁹³ Essa concepção remete ao aspecto transitório, temporário desse Além, que já havíamos abordado acima.
- c) “(...) o tempo do Purgatório podia durar mais ou menos para cada um dos habitantes desse Além intermédio – consoante a gravidade das faltas ainda por expiar e consoante o zelo dos vivos em, com os seus sufrágios, interceder pelo condenado à purgação. Assim se

²⁹² LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 111.

²⁹³ *Ibidem*, p. 112.

definia – como no caso da vida terrestre – um tempo em dois níveis. No nível coletivo, um tempo que ia até ao fim do mundo; no nível individual, um tempo que ia da morte até à conclusão da purgação.”²⁹⁴ Ao deixar seu corpo, a alma da peregrina “*deve trilhar os terríveis e aterrorizantes caminhos até o julgamento onde serei julgada!*” E a voz de Deus comanda: “*Deixe-a ser guiada de um lugar a outro de acordo com seus atos.*” A duração do percurso da alma “de um lugar a outro”, trilhando “caminhos terríveis e aterrorizantes”, depende dos méritos e deméritos desta em suas ações na vida terrestre, os quais, por sua vez, assinalam a decorrência, no Além, de um tempo em nível individual.

Pode-se concluir assim que já se encontram presentes no relato da peregrina alguns dos fundamentos que darão origem ao futuro Purgatório, como o aspecto temporal e, no lastro desse, a existência de um local temporário no Além. No entanto, falta ao relato um fator essencial do Purgatório propriamente dito que é o fogo purgatório. Em verdade, entre a vida e a morte, o enfoque de Hildegard é a vida em detrimento da morte. A grande preocupação de Hildegard era com as ações terrenas, o autocontrole (a sujeição da carne à alma e não o inverso), a auto-superação no árduo embate contra o mal. Daí a importância que atribui à prática das virtudes e, como consequência disso, ao Julgamento individual. No item 29²⁹⁵ da visão que analisamos, Hildegard repete quase na íntegra o evento em que a alma abandona o corpo, apenas para salientar que ela o faz com grande medo pois aguarda “o iminente tribunal do Juiz Celestial” em que compreenderá, por meio do justo julgamento divino, os méritos de suas ações.

Ao reiterar continuamente a importância das boas ações, Hildegard ressalta aquilo que ela julga como indispensável para se alcançar a salvação, a saber, a resistência aos desejos da carne que, para ela, estão na raiz de todo erro. Resistindo aos impulsos carnis, o homem estará obedecendo aos preceitos divinos.

²⁹⁴ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p.112.

²⁹⁵ Hildegard dá a este item o nome de: “*A alma que abandona seu corpo espera por sua sentença com grande medo*”. Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. p. 124.

Hildegard finaliza o capítulo com uma longa admoestação para que os homens não cedam aos prazeres carnis:

“(...) você deveria sujeitar sua carne e subjugar-la ao domínio da alma.”²⁹⁶

“(...) resista aos desejos de sua carne e Deus te ajudará”.²⁹⁷

“Quando você não tenta subjugar sua carne, você permite que ela se banqueteie no vício e no pecado (...).”²⁹⁸

“Que o homem resista ao prazer da carne, antes que ele seja enredado pelas delícias do mundo.”²⁹⁹

“Você não quer ouvir a Deus quando você recusa caminhar em Seus preceitos, e você corre para o Demônio quando você busca gratificar o prazer de sua carne.”³⁰⁰

Em meio a todas estas admoestações que soam até ameaçadoras, Hildegard aponta o “conhecimento refletivo” como a melhor maneira para que, entre as duas estradas, a do bem e a do mal, o homem consiga discernir e escolher o caminho correto.

“Por isso, Oh humano, se você olhar para as duas estradas, bem e mal, então você entenderá tanto as pequenas como as grandes coisas. Como? Através da fé você conhece o único Deus, em Sua divindade e humanidade; e no mal você vê as ações do Demônio. E quando você conhece as estradas justa e injusta, Eu o questionarei: Por qual estrada você deseja viajar? Se você deseja viajar por bons caminhos, e se você fielmente ouvir Minhas palavras, reze a Deus assídua e

²⁹⁶ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.30, p. 87.

²⁹⁷ Idem, *Scivias* I.4.30, p. 88.

²⁹⁸ Idem, *Scivias* I.4.30, p. 88.

²⁹⁹ Idem, *Scivias*, I.4.30, p. 88.

³⁰⁰ Idem, *Scivias*, I.4.30, p. 90.

sinceramente para que Ele te ajude e não te abandone, pois a sua carne é frágil; e abaixe a sua cabeça em humildade, e afaste as ações que contenham o mal.”³⁰¹

A doutrina dos “Dois Caminhos”³⁰², opondo o sagrado Leste – onde o sol da justiça se ergue – ao amargo Norte – onde Satã lidera seu reino de escuridão, perpassa toda a narrativa da peregrina. Vimos como, no início do relato, a peregrina optou por olhar para o Norte e perdeu toda a sua herança divina. Essa opção, também feita por Adão e Eva, rendeu à humanidade toda a dor e todo o sofrimento a que está sujeita.

Para Hildegard, a opção por uma das duas estradas depende, em primeira instância, do intelecto e da vontade, que ela considera como poderes da alma. Segundo a religiosa, toda a vida humana é conduzida pela associação entre corpo e alma. E a alma vivifica o corpo através de dois poderes principais – o intelecto e a vontade. O intelecto, através do qual a alma entende as ações humanas, procede certamente da alma e é a faculdade que discerne entre útil e inútil, amável e detestável, pertinente à vida ou à morte. Já a vontade, que tem grande poder sobre a alma, ativa a ação. A vontade realiza qualquer ação, seja boa ou má. Mas ainda que a vontade seja o comando para as ações que a alma realiza, é o intelecto que entende o que é certo e o que é errado, o que é bem e o que é mal.

Embora atribua grande poder à alma – “a alma é a senhora e a carne é a serviçal” –, Hildegard não isenta o corpo de sua participação nas ações terrenas, salientando que alma e corpo agem juntos e que um depende sempre do outro enquanto vivem na terra.

³⁰¹ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.30, pp. 88-89.

³⁰² Na nota 18 deste capítulo, já havíamos discutido a questão das “duas estradas” introduzida por Hildegard. Quanto ao assunto, gostaríamos de acrescentar que a doutrina dos “dois caminhos” já se esboçara em Isaías (14: 12-13):

“Como caíste do céu,/ ó estrela d’alva, filho da aurora [referência ao Leste]/ Como foste atirado à terra,/ vencedor das nações!/ E, no entanto, dizias no teu coração:/ Hei de subir até o céu,/ acima das estrelas de Deus colocarei o meu trono,/ estabelecer-me-ei na montanha da Assembléia,/ nos confins do norte.”

“Mas o corpo é o tabernáculo e apoio de todos os poderes da alma, uma vez que a alma reside no corpo e trabalha com o corpo, e o corpo com ela, seja para o bem ou para o mal”.³⁰³

As asserções de Hildegard sobre corpo e alma, vontade e intelecto parecem, à primeira vista, dissociar-se inteiramente do relato da jornada da peregrina. Provavelmente, no entanto, Hildegard quis fornecer uma explicação “lógica” para aquele relato mítico. No decorrer da narrativa, o “tabernáculo” e sua alma são os atores principais e sua vontade e conhecimento – este último como julgamento moral, ou seja, como intelecto – constituem os impulsos de seus atos.

*** **

A peregrinação da alma da “filha de Sião” iniciara-se com um lamento que traduzia a angústia da peregrina devido à perda de sua Mãe Sião, seu Paraíso celestial. Durante toda a narrativa, a peregrina debateu-se e lutou contra toda sorte de percalços com o objetivo último de encontrar novamente sua Mãe Sião, que simbolizava sua salvação. No entanto, depois que deixa seu tabernáculo, a alma parte para o Além, atemorizada pela perspectiva de seu julgamento, e daí em diante não nos é dado conhecer o seu destino final. Após enfrentar tantas provações, teria aquela alma alcançado a salvação, ou não?

Na última visão do *Scivias* (III.13) – *Sinfonia dos Abençoados* –, Hildegard nos fornece a resposta a esta pergunta. Essa parte final do *Scivias* não constitui propriamente uma visão, mas um concerto. Trata-se de uma dramatização da peregrinação de uma alma penitente até o céu. Essa alma resvala da inocência bem-intencionada à impaciência quando ela pede às Virtudes, que a apóiam em sua jornada, um “beijo do coração”, que implicaria a facilitação de sua entrada no céu. Mas as Virtudes a advertem que ela deve lutar ao lado delas. Porém, a alma reclama de quão árduo é esse caminho e de como é difícil lutar contra a sua carne. A atitude da alma dá abertura à interferência do Diabo que, daí em diante, tentará a peregrina para que ela abandone as Virtudes e o acompanhe. No entanto, com a ajuda das

³⁰³ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.23, p. 82.

Virtudes e, principalmente, da Humildade, a alma penitente se arrepende e pouco a pouco se fortalece, escapando assim às investidas do Demônio, informando-lhe que há de lutar contra ele, apoiando-se especialmente no “remédio curativo da Rainha Humildade”. Surge então a Vitória, que ordena: “Regozijem-se, companheiros! A antiga serpente está atada!”³⁰⁴ Isso dito, as Virtudes, em unísono, louvam a Deus, pedindo-lhe que as guie para que elas possam conduzir Seus filhos à Jerusalém celeste.³⁰⁵

Portanto, no último ato dessa dramatização, as Virtudes venceram e conquistaram o Demônio, preparando-se para conduzir a alma até à Jerusalém celeste, ou seja, para a sua salvação.

A dramatização da peregrinação da alma nessa visão final do *Scivias* expressou sinteticamente todo o drama vivido pela “filha de Sião” no relato mítico por nós analisado. E, em verdade, muito do que Hildegard tentou transmitir através daquele relato perpassa não só essa dramatização, mas todo o *Scivias*.

Na organização do *Scivias* em três livros, lêem-se, respectivamente, Criação e Queda (Livro I), Redenção (Livro II) e Salvação (Livro III). E na peregrinação da alma desgarrada de Sião, podem-se testemunhar todas essas etapas: a queda gerando o mal e a morte, a busca da redenção através da aquisição das virtudes e, em última instância, a expectativa da salvação.

³⁰⁴ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, III.13.9, p. 629.

³⁰⁵ Para considerações acerca das “Felicidades” da Jerusalém Celeste e do Paraíso, Cf. a segunda parte de DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* Trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo: Cia das Letras, 2003.

IV

Hildegard correspondente: “oráculo” espiritual

Em 1175, um monge do mosteiro beneditino de Gembloux (Bélgica), impressionado com os “dons singulares” de Hildegard e com “*as multidões que afluíam a seu convento*”, escreveu à religiosa inquirindo-lhe sobre a natureza de sua obra, que nele despertava grande curiosidade. Ao se dirigir a Hildegard, Guibert de Gembloux demonstrava grande respeito e admiração pela religiosa e por sua obra:

“À serva de Cristo, Hildegard, excelente em nome e mérito, com reverência, Irmão Guibert, o menor entre os irmãos em Gembloux (...).

Quando, mãe venerável, nós refletimos nos dons singulares que lhe foram outorgados pelo Espírito Santo, dons sobre os quais raramente ouvimos em todos os tempos, todos aqueles que vimos seus textos oferecemos nossa gratidão ao Autor desses dons. Porque, embora, devido aos nossos pecados, nós mesmos não mereçamos receber estes dons, no entanto, através de você, nós bebemos deles freqüentemente, porque você é como um vaso puro dentro do qual eles são derramados, e, transbordando, você os destila para nós.”³⁰⁶

O monge Guibert prossegue longamente em sua missiva, enaltecendo os dons e as virtudes de Hildegard, e postula questões desejando saber como a religiosa recebe suas mensagens e como procede à sua transcrição. Ao fim da carta, o monge roga a Hildegard que não lhe deixe sem respostas e que interceda com Deus para que Ele possa socorrer irmãos seus do mosteiro que passam por tribulações.

A carta de Guibert revela dois aspectos relevantes para a nossa abordagem: primeiramente, a alta reputação desfrutada por Hildegard nos meios eclesiásticos, e em virtude disso, o crédito que se devotava aos seus poderes intercessores perante Deus; e em segundo lugar, o fato de que Hildegard era considerada como um “vaso”

³⁰⁶ Letter 103. Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. II, 1998. p. 16.

receptor dos dons divinos, o que corrobora sua própria crença de ser a mensageira de Deus, ou como ela queria, a “trombeta de Deus”.

De fato, a reputação de “profetisa” de Hildegard havia se espalhado pela Europa, e o monge de Gembloux estava ansioso para saber se a “fonte” que preenchia esse “vaso” era mesmo divina. Por isso, como Hildegard não se manifestasse imediatamente à sua missiva, o monge lhe enviou nova carta, desta vez mais contundente e propondo um número maior de questões. Em uma dessas questões, o monge Guibert quer saber se Hildegard *“recebe suas visões em um sonho enquanto dorme, ou se elas vêm a você em estado de êxtase quando você está acordada?”*³⁰⁷

Finalmente, Hildegard atende à curiosidade do monge, enviando-lhe uma longa missiva. A resposta de Hildegard a essa pergunta de Guibert é de suma importância para o entendimento do caráter profético e visionário das obras de Hildegard. A religiosa começa por asseverar ao monge que:

“As palavras que eu falo não são minhas, nem de qualquer ser humano. Eu meramente reporto aquelas coisas que eu recebi em uma visão transcendental. (...).

Oh servo fiel, eu – pobre pequena mulher que sou – digo essas coisas a você numa verdadeira visão: se Deus elevasse meu corpo como ele faz com meu espírito nessa visão, minha mente e meu coração ainda não estariam livres do medo, porque, embora eu tenho sido enclausurada desde a infância, eu estou completamente ciente de que eu sou apenas um ser humano. Porque muitos homens sábios foram tão miraculosamente inspirados que eles revelaram muitos mistérios, e ainda assim eles caíram, porque em sua vaidade eles atribuíram esses milagres ao seu próprio poder. Por outro lado, aqueles que beberam profundamente da sabedoria na elevação do espírito enquanto ainda se consideravam como nada – estes se tornaram os pilares do céu. Paulo foi um desses, porque embora ele fosse um pregador muito melhor que todos os outros discípulos, ele ainda se considerava como um nada. Da mesma maneira, o evangelista João era pacífico e humilde, e por isso bebeu profundamente das revelações divinas.

³⁰⁷ Letter 103. Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. II, 1998. p. 20

E como poderia Deus trabalhar através de mim se eu não estivesse ciente de que sou apenas uma pobre pequena criatura? Deus trabalha sua vontade pela glória de seu nome, não pela glória de qualquer pessoa terrena. De fato, eu sempre tremo de medo, uma vez que sei que não posso seguramente depender da minha própria capacidade inata. (...).

Eu tenho agora mais de setenta anos. Mas mesmo em minha infância, antes que meus ossos, músculos, e veias tivessem atingido toda a sua força, eu estive possuída por esse dom visionário em minha alma, e ele está comigo até os dias de hoje. Nesta visão, meu espírito se eleva, como Deus quer, às alturas do céu e entre os ventos, e se movimenta entre diversos povos, mesmo aqueles que estão muito longe. E porque eu vejo desse modo, minha percepção das coisas depende da mudança das nuvens e de outros elementos da criação. Contudo, eu não ouço essas coisas com meus ouvidos corporais, e nem as percebo com as cogitações do meu coração ou com a evidência dos meu cinco sentidos. Eu as vejo apenas em meu espírito, com meus olhos bem abertos, e assim eu nunca padeço do estado de êxtase nessas visões. E, completamente acordada, eu continuo a vê-las dia e noite. E meu corpo sofre incessantemente e eu sou atormentada por dores tão terríveis que eu chego quase a morrer. No entanto, até agora, Deus tem me sustentado.

A luz que eu vejo não é local ou confinada. É muito mais brilhante que uma nuvem luminosa através da qual o sol brilha. E eu não consigo discernir nem sua altura, nem comprimento, nem largura. Essa luz eu chamei de 'a sombra da luz viva', e da mesma maneira que o sol, a lua e as estrelas se refletem na água, também os textos, as palavras, as virtudes, e ações dos homens se refletem de volta pra mim dessa luz.

O que quer que eu veja ou aprenda nessa visão, eu retenho por um longo período, e conservo na minha memória. E ver, ouvir e saber são simultâneos. Mas eu não tenho nenhum conhecimento de nada que eu não vejo porque eu sou inculta. Assim as coisas que eu escrevo são aquelas que eu vejo e ouço em minha visão, sem qualquer palavra minha adicionada. E essas são expressas em latim vulgar, porque esta é a maneira como eu as ouço em minha visão, uma vez que eu não sou ensinada na visão a escrever como os filósofos fazem. (...).

E, às vezes, embora não freqüentemente, eu vejo outra luz naquela luz, e esta eu chamei de a Luz Viva. Mas eu sou menos capaz de explicar como eu vejo

essa luz do que a outra. Basta dizer que quando eu a vejo, toda a minha tristeza e dor se esvaecem de minha memória e eu me pareço mais com uma menina do que com uma mulher de idade. (...)”³⁰⁸

Hildegard prossegue ainda longamente em suas explanações, mas os trechos aqui transcritos abarcam algumas das características principais da espiritualidade de Hildegard. Primeiramente, sua sempre salientada pequenez, sua condição inferior tanto como ser humano, quanto como mulher (há aqui também uma forte associação com a humildade, que para Hildegard era a rainha das virtudes); em segundo lugar, e como consequência do primeiro aspecto, a sua também sempre ressaltada instrumentalidade a serviço de Deus; e por fim, o modo de sua *visio*.

Hildegard afirma mais de uma vez que é uma “pobre pequena mulher”, lembra ao leitor que é apenas uma humana, que é inculta, que não sabe nada por si mesma, que não consegue escrever como os filósofos. E acredita que é essencial estar ciente dessa sua pequenez para que, como uma receptora das revelações divinas, ela não incorra no pecado da vaidade. Ao se desmerecer dessa maneira, Hildegard está praticando uma das virtudes mais pregadas por ela mesma, a humildade. Agindo humildemente, se depreciando, Hildegard busca validar o caráter profético de suas visões, pois Hildegard pensa que Deus só a escolheu como seu instrumento porque ela é um ser insignificante, esquecido de si mesmo, e por isso, apropriado para receber e transmitir as mensagens divinas, sem contudo se deixar exaltar por seus dons carismáticos. Portanto, sua instrumentalidade a serviço de Deus só é viabilizada através de sua insignificância, tanto devido à sua humanidade, como ao seu gênero.

Essas alegações de Hildegard são bem conhecidas daqueles que trabalham com sua obra, em virtude da insistência com que a religiosa a elas se refere. No entanto, a missiva ao monge de Gembloux traz uma revelação importante a respeito da espiritualidade de Hildegard: o estado em que ela se encontra no momento em que recebe suas visões, ou seja, o modo como ocorre sua *visio*. Ademais, embora em vários de seus textos haja constante referência à *lux vivens* – Luz Viva –, Hildegard fala aqui também pela primeira vez de uma *umbra viventis lucis*, a “sombra

³⁰⁸ Letter 103r. Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. II, 1998. pp. 21-23.

da luz viva”, na qual transcorrem suas visões. É provável que a persistência de Guibert em sua demanda de uma resposta da religiosa sobre a natureza de suas visões a tenha levado a revelar pela primeira e única vez sobre o modo de sua *visio*. Independentemente de suas motivações, o fato é que ficamos sabendo que Hildegard tem suas visões apenas em seu espírito, com seus olhos bem abertos (ou seja, nunca enquanto dorme, portanto não se trata de sonhos) e nunca em êxtase.

É curioso, no entanto, que a religiosa afirme que ela vê freqüentemente a “sombra da luz viva”, a qual ela nunca antes havia mencionado, mas que nem sempre vê a “Luz Viva”, à qual ela sempre se refere em seus textos. Hildegard explica que é na “sombra da luz viva” que ela vê todas as coisas, é aí que textos, virtudes, e as ações dos homens se refletem para ela. Portanto, a “sombra da luz viva” funciona, para Hildegard, como uma tela de cinema em que se desencadeiam suas visões. A tradução literal de *umbra* é sombra, e muitos dos estudiosos de Hildegard traduzem a palavra literalmente, ou seja, como sombra mesmo. Mas Barbara Newman prefere a palavra “reflexo”³⁰⁹, traduzindo *umbra viventis lucis* por “reflexo da luz viva”, justamente por essa refletir, por mostrar à Hildegard as cenas que ela presencia.

A outra, a Luz Viva, seria então a própria divindade, a origem de tudo o que Hildegard vê e ouve. Daí ela mencioná-la freqüentemente em seus textos, já que essa luz constitui a fonte que transborda para Hildegard tudo o que ela apreende e transmite. Ela é a fonte também da própria *umbra viventis lucis*, emitindo para essa aquilo que ela irá refletir. A Luz Viva seria, portanto, o Deus vivo, que Hildegard não consegue explicar nem definir, mas que é capaz de curá-la de qualquer dor ou tristeza. Vale lembrar, contudo, que o contato de Hildegard com essa Luz Viva, com a divindade, não depende, como ela declarou, nem de sonhos nem de êxtase.

Para Barbara Newman, a ausência do êxtase nas visões de Hildegard faz dela uma visionária em sentido estrito: “*não em êxtase, transe ou sonho, mas totalmente acordada, ela retinha todo o uso de seus sentidos e ainda assim “via coisas” em cores.*”³¹⁰ Embora isso seja verdadeiro, o que a ausência do êxtase em

³⁰⁹ Cf. NEWMAN, B. Hildegard of Bingen: Visions and Validation, *Church History*, 54, 1985, pp. 163-175. p. 164.

³¹⁰ Idem. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 9.

Hildegard denota, na realidade, e que a diferencia de uma mística padrão, é a ausência de uma relação emocional com o divino, dessa relação quase amorosa das místicas com Deus. Pois era através do êxtase que as místicas se uniam à divindade. Como mostrou Hilda Graef,

“um dos traços mais marcantes da obra de Hildegard é a ausência quase total de emoção, tão abundante nos textos da maioria das mulheres místicas, como santa Gertrude ou santa Teresa. Não há relato de conversação amorosa entre Deus e a mística.”³¹¹

Ademais, diferentemente da maioria das místicas que surgirão mais tarde, Hildegard não escrevia para relatar sua experiência subjetiva de Deus, mas para pregar fé, moralidade e doutrina. Esses aspectos de sua mensagem ultrapassam o elemento pessoal de sua expressão religiosa. Desse modo, é correta a asserção de Newman de que

“embora Hildegard seja freqüentemente classificada como uma mística, ela pode ser mais precisamente identificada como uma visionária e profetisa. Definições clássicas de misticismo sublinham a união da alma com Deus e com todo o sistema de disciplinas ascéticas e contemplativas que visam a facilitar aquela união. Mas Hildegard, conquanto possuísse certamente um poderoso sentido da presença divina, não seguia o caminho unitivo. ‘Oração’ para ela significava primariamente petição e louvor litúrgicos, enquanto ‘o amor de Deus’ significava reverência, lealdade e obediência aos seus comandos. Nos raros textos em que ela se retrata em diálogo com Deus, ela não é a noiva apaixonada rogando por união divina (...).”³¹²

Também segundo Caroline Walker Bynum, Hildegard não se enquadrava no padrão característico de uma mística.

³¹¹ GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Traduit de l'anglais par Guy Maximilien et Edith Marguerite. Paris: editions du Seuil, 1972. p. 155.

³¹² NEWMAN, B. Introduction, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. p. 17.

“Hildegard, uma visionária que recebeu suas revelações como um texto exegético, e não como uma experiência para o re-viver, não era, tecnicamente falando, uma mística de maneira alguma. Ela não escreveu sobre união, mas sobre doutrina (...).”³¹³

Ademais, em sua obra estavam ausentes as imagens nupciais típicas do misticismo e a espiritualidade da *imitatio Christi* e do ascetismo autopunitivo. Já o que está presente na obra de Hildegard e não se encontra nos místicos é o conteúdo político de suas visões, além de imagens do Velho Testamento em que aparecem pedras preciosas e construções nobres, agricultura e crescimento orgânico, côrtes, guerra e ricos ornamentos – imagens radicalmente diferentes das meditações mais ternas, domésticas e até mais sentimentais sobre a Sagrada Família e a experiência humana de Jesus que encontramos no misticismo.³¹⁴

Nesse sentido, não se pode dizer que a mística que emergiria com tanto vigor nos séculos posteriores ao que Hildegard viveu seria uma herança de Hildegard. Mesmo Elisabeth de Schönau³¹⁵, sua contemporânea mais jovem e considerada sua “discípula”, revelava uma espiritualidade diversa da de Hildegard, justamente no que concerne ao misticismo. Pois se Elisabeth “herdou” de Hildegard o “espírito profético” juntamente com o dom das visões, manifestando-se, como Hildegard, a favor da reforma clerical, escrevendo cartas de conselho espiritual e proferindo avisos apocalípticos, há, no entanto, acentuadas diferenças entre as duas mulheres. Elisabeth não partilhava com a religiosa de Bingen seu interesse pela doutrina cristã, seu pensamento platonista, sua percepção científica e cosmológica do mundo, sua simbologia espiritual e seus talentos artísticos. Por outro lado, o que se destaca em Elisabeth e que faltava em Hildegard era justamente o misticismo típico, caracterizado por êxtases, cultivo da união com o divino, profunda subjetividade e relação pessoal com os santos.

³¹³ BYNUM, C. W. Preface, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. pp. 2-3.

³¹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 2-3.

³¹⁵ Elisabeth de Schönau, monja beneditina, começou a ter visões um ano após a divulgação do *Scivias*. Ela visitava Hildegard, se correspondia com ela e a honrava como “mãe espiritual”, tendo mesmo denominado um de seus livros como *Scivias*, além de adotar a concepção de uma idade efeminada, assim como Hildegard.

Ao se dedicar ao estudo, na obra de Hildegard, da *Caritas*, o Amor celestial, alegoria tão cara à religiosa, Peter Dronke afirma que Hildegard foi a primeira das mulheres religiosas

“a personificar o Amor como uma bonita aparição definitivamente feminina. Mas provavelmente não foi através de sua influência direta que a ‘Senhora Amor’ (Minne, Amour) se tornou a protagonista dos textos de Mechthild, Hadewijch, and Marguerite Porete no século seguinte: aqui devemos considerar a convergência de diversos impulsos – especialmente das personificações vernaculares do amor humano, dos livros Sapienciais do Velho Testamento e de Boécio.”³¹⁶

Portanto, não parece que Hildegard tenha legado às mulheres místicas que se lhe sucederam no palco da religiosidade medieval o mesmo tipo de espiritualidade que a sua. Mesmo a mística renana não pode ser considerada como herdeira da espiritualidade de Hildegard. Como observou Ursula King,

“inicialmente pode-se esperar que todos os místicos da região do Reno possam ser contados entre os místicos renanos; e isso incluiria, por exemplo, Hildegard de Bingen (...). Mais o termo “místicos renanos” é comumente usado num sentido mais restrito. Ele se refere apenas aos místicos do século XIV que viviam na Alemanha e nos países baixos. Ele abarca particularmente um grupo de vários homens – Mestre Eckhart, Henry Suso, Johannes Tauler, and Jan van Ruusbroec.”³¹⁷

Com efeito, Hildegard não faz parte do grupo dos místicos renanos e não só por não lhes ser contemporânea, mas principalmente devido à diferença de suas instâncias espirituais. O misticismo renano é conhecido na Alemanha como *Wesensmystic*, um misticismo do ser ou da essência. Trata-se de uma mística baseada na alma, voltada para dentro, para a transcendência pessoal. Hildegard

³¹⁶ DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. pp. 144-201.

³¹⁷ KING, Ursula. *Christian Mystics: The Spiritual Heart the Christian Tradition*. New York: Simon & Schuster Editions, 1998. p. 101.

igualmente não se enquadra no misticismo das Beguinas, em que, como nos místicos renanos, o elemento subjetivo também está presente, mas aqui a definição mais apropriada é *Liebesmystic*, ou seja, mística do amor.

“Mais do que apenas escrever sobre Deus, elas [as beguinas] descreviam a relação da alma com Deus de forma autobiográfica e usavam imagens eróticas altamente carregadas para exprimir sua relação com Deus.”³¹⁸

Como vimos anteriormente, esse tipo de relação afetiva com o divino não está presente em Hildegard. A instância de Hildegard é como sempre profética, seu objetivo primordial é transmitir as mensagens doutrinárias “divinas” e, por isso, sua espiritualidade é melhor definida em comparação à das profetisas bíblicas. Em sua primeira carta a Hildegard, Guibert de Gembloux afirma que exceto pela mãe de Jesus que nos deu o Salvador, a graça de Hildegard é única entre as mulheres. E

“embora possamos encontrar nas Escrituras algumas canções e profecias de Miriam, a irmã de Aarão e Moisés, ou de Débora ou Judite, você nos parece igual, se assim se pode dizer, a essas contempladoras dos mais altos mistérios através de visões e revelações do Senhor, inspiradas pelo Espírito.”³¹⁹

Barbara Newman observou que, assim como os profetas bíblicos, Hildegard

“apelava para a experiência direta (‘E eu vi ... e eu ouvi’); como eles, ela expressava seu respeito e temor diante da Presença; como eles ela usava metáfora e parábola, tentando, quando tudo mais falhava, expressar o inexprimível com qualificadores (*velut, quasi, forma, imago, similitudo*).”³²⁰

Profetisa, visionária: de fato, esses termos definem melhor o tipo de espiritualidade desenvolvida por Hildegard. No entanto, embora não possa ser

³¹⁸ KING, Ursula. *Christian Mystics: The Spiritual Heart the Christian Tradition*. New York: Simon & Schuster Editions, 1998. p. 93.

³¹⁹ Letter 102 Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. II, 1998. p. 17.

³²⁰ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard’s Theology of th Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. pp. 25-26.

caracterizada como uma mística típica, Hildegard não deixa de ser citada por muitos estudiosos entre os místicos medievais.³²¹ Com efeito, Hildegard tem dos místicos o contanto com o divino que, mesmo não implicando uma relação afetiva com o divino, designa, de toda forma, um relacionamento com a divindade, a consciência da presença da divindade. Como observou Ursula King,

“um místico é uma pessoa que está profundamente consciente da presença do Espírito divino: alguém que procura acima de tudo o conhecimento e amor de Deus, e que experimenta num grau extraordinário o encontro profundamente pessoal com a energia da vida divina. Místicos sempre percebem a presença de Deus através do mundo da natureza e em tudo que está vivo, levando a uma transfiguração de todo o ordinário ao redor deles. No entanto, o toque de Deus é mais fortemente sentido no profundo de seus corações.”³²²

Entre os aspectos que, para Ursula King, definem um místico, a consciência da presença do Espírito divino, a busca pelo conhecimento de Deus e a percepção da presença de Deus em tudo que está vivo podem muito bem expressar a espiritualidade de Hildegard. Talvez seja acertado dizer que Hildegard é uma mística em sua percepção do divino, mas uma profetisa em sua relação com Ele.

De qualquer forma, foi como uma profetisa, e não como uma mística, que Hildegard nos deixou o legado de sua espiritualidade. As cartas de Hildegard que analisaremos a partir de agora atestam bem esse dado.

*** **

No capítulo primeiro de nosso estudo, mostramos que Hildegard se dedicara também, além da produção de suas obras, a uma intensa correspondência tanto com religiosos como com laicos. De modo geral, Hildegard recebia uma carta e a respondia, embora algumas vezes ela tenha se manifestado a respeito de algum

³²¹ Para citar só alguns exemplos, Hildegard está incluída nas obras de: KING, Ursula. *Christian Mystics: The Spiritual Heart the Christian Tradition*. New York: Simon & Schuster Editions, 1998. pp. 82-85 e GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Traduit de l'anglais par Guy Maximilien et Edith Marguerite. Paris: éditions du Seuil, 1972. pp. 153-158.

³²² KING, U, op. cit., p. 6.

assunto em que não fora requerida. Hildegard era solicitada para aconselhamentos em uma variedade de temas. Seus conselhos eram encarados como provenientes de seus dons divinos, o que lhes emprestava caráter profético. Aqueles que a consultavam esperavam que Hildegard lhes oferecesse não apenas consolo, mas também alguma solução para seus problemas.

Como acertadamente observou Sabina Flanagan,

“O fato de que Hildegard viajara realizando pregações, escrevera cartas de aconselhamentos a correspondentes (laicos e religiosos) de todos os níveis, e atuara como exorcista, num tempo em que não era esperado que as mulheres assumissem papel tão público em questões eclesiásticas, requer claramente uma explicação. A resposta pode ser encontrada no reconhecimento de Hildegard como uma profetisa. Todas essas atividades estão de alguma maneira enraizadas em ou justificadas pelo seu papel como profetisa, que também a capacitou a escrever seus tratados teológicos.”³²³

Flanagan acrescenta ainda que Hildegard era procurada não como uma autoridade em seu próprio direito, mas preferencialmente como a agente através da qual a vontade de Deus, ou em alguns casos, os segredos de Deus, deveriam ser conhecidos.³²⁴ Devido a esse caráter mediador – entre os homens e Deus – da atuação de Hildegard também no que concerne à sua correspondência, ou seja, devido à sua denotação profética, é que ela era buscada como um “oráculo” espiritual.

Nossa intenção é, a partir da seleção de algumas de suas cartas e de alguns outros textos, demonstrar que, ao ser solicitada como “oráculo” espiritual, Hildegard manifestava sua espiritualidade tanto em seu viés profético quanto ortodoxo.

*** **

O papel de consultora espiritual desempenhado por Hildegard, por estar intrinsecamente associado à sua figura de profetisa e visionária, passa pelo mesmo

³²³ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 152. b

³²⁴ *Ibidem*, p. 152.

processo de validação que suas visões. Se, ao transmitir as mensagens divinas por meio de suas visões em suas obras de caráter teológico, Hildegard configura apenas um instrumento de Deus, também como “oráculo” espiritual ela é apenas a “paupercula feminea forma”, ou seja, apenas uma pobre pequena mulher escolhida por Deus para transmitir a voz divina e a “luz viva”. *“Quando ela admoesta, avisa ou castiga, é sempre em nome daquela luz e daquela voz, nunca em seu próprio [nome]”*.³²⁵

A primeira correspondência de Hildegard de que se tem registro foi endereçada a Bernardo de Clairvaux³²⁶ e, contrariamente às muitas outras que a religiosa escreveria – nas quais diligenciava como conselheira –, nessa Hildegard buscava o apoio e a aprovação do monge para seus escritos religiosos. Na missiva a Bernardo de Clairvaux, Hildegard salienta a humildade feminina e, como sempre, sua falta de preparo intelectual: *“De fato, eu não possuo qualquer treinamento formal, pois eu sei ler apenas num nível elementar, certamente sem qualquer análise profunda.”*³²⁷ Hildegard relata ao monge a natureza de suas visões e roga-lhe ajuda para que ela possa torná-las públicas:

*“Agora, pai, pelo amor de Deus, eu busco vosso consolo, para que eu possa me sentir segura. (...). Bom e gentil pai, eu me coloco aos vossos cuidados de maneira que você possa me revelar através de nossa correspondência se eu devo falar dessas coisas [suas visões] abertamente ou manter meu silêncio, porque eu sinto grande ansiedade sobre essa visão com relação a quanto eu devo falar sobre o que vejo e ouço. Nesse ínterim, porque eu tenho mantido silêncio sobre essa visão, eu tenho estado acamada devido às minhas enfermidades e incapaz de me levantar.”*³²⁸

³²⁵ DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 149.

³²⁶ Embora não se possa precisar a data em que tal carta foi escrita, sabemos que as primeiras correspondências de Hildegard datam do período de seu reconhecimento no Sínodo de Trier em 1147-1148, tendo sido mantidas até sua morte em 1179.

³²⁷ Letter 1. Hildergardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 18.

³²⁸ *Ibidem*, p. 19.

Transparece na carta a grande ansiedade de Hildegard por obter a aprovação e o apoio de Bernardo de Clairvaux para a “publicação” de seus escritos. Hildegard sentia grande necessidade de revelar ao mundo suas visões por dois motivos básicos: em primeiro lugar porque ela creditava a Deus tanto sua origem como o comando para escrevê-las, e por outro lado, porque, ao associar suas enfermidades com o fato de estar reprimindo esse forte apelo, ela acreditava que ao “extravasá-las” ficaria curada de suas doenças.

Muito embora a resposta do monge, um tanto perfunctória, não tenha sido tão acalorada como se podia esperar, pode-se dizer, contudo, que ao afirmar que alegrava-se “na graça de Deus que está em você”³²⁹, Bernardo de Clairvaux preenchia as expectativas de Hildegard pelo reconhecimento de que seus dons provinham de uma fonte divina. De toda forma, Hildegard se sentirá fortalecida o suficiente para buscar em seguida, também através de uma missiva, o apoio de outra personagem notória, o Papa Eugênio III, que selará, como vimos anteriormente, a aprovação definitiva da obra de Hildegard.

O fato de que Hildegard se sentia à vontade, mesmo se posicionando humildemente, para se corresponder com personagens de tão alta hierarquia em sua época, dá uma idéia da própria estima que ela tinha de si mesma e da obra que ela pretendia tornar pública, o que apenas corrobora a convicção da religiosa na origem divina de suas visões. Mas estas seriam as únicas missivas em que Hildegard ocupava a posição de quem pede alguma coisa. Depois de receber a aprovação apostólica para sua obra, sua “carreira profética”, tanto no que concerne às obras teológicas como no que diz respeito à sua correspondência, conhecerá prestígio e ascensão, e a correspondência de Hildegard, a partir de então, consistirá de pedidos e rogativas em diversos quesitos.

A vasta correspondência mantida por Hildegard sobreviveu em vários manuscritos e constitui um rico testemunho de sua atuação como “oráculo” espiritual. À medida que a fama de Hildegard espalhou-se, mais e mais pessoas procuravam a profetisa em busca de conselhos e conforto. Aqueles que não podiam vir pessoalmente, enviavam cartas relatando seus problemas e dúvidas. Assim, a

³²⁹ Letter 3. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 21.

profetisa passou a se corresponder incessantemente com um número crescente de pessoas.

Pessoas comuns interrogavam Hildegard a respeito de seus problemas pessoais, seja de saúde, materiais ou conjugais. Bispos, monges, abades, imperadores e reis a questionavam sobre questões políticas e religiosas. Ao se dirigir aos seus correspondentes, Hildegard se considerava como o instrumento através do qual Deus aconselhava a humanidade e especialmente a Igreja de seu tempo. Os conselhos de Hildegard eram práticos, embora seu estilo fosse usualmente rico em parábolas e imagens.

Como notou Joan Ferrante, as cartas de Hildegard muito nos revelam sobre sua maneira de agir:

“(...) como uma mediadora com o divino, carregando a mensagem de Deus para a humanidade e as preces individuais de volta a Deus; como uma mediadora em meio aos homens, particularmente no mundo monástico, entre abadessas e suas freiras ou abades e seus monges; como uma fonte de conhecimento e sabedoria – teológica, profética, moral e prática; como uma combatente por aquilo em que ela acreditava (e/ou acreditava que Deus queria); e como uma mulher que inspirava tanto afeição quanto temor nas mulheres e homens que a conheciam e trabalhavam com ela. Em suas cartas, Hildegard lida severamente com aqueles no poder e é compassível com os angustiados. Ela prega misericórdia e justiça, amor ao invés de medo, compaixão ao invés de raiva, moderação ao invés de fanatismo, e sempre um forte senso de responsabilidade.”³³⁰

No entanto, com poucas exceções, as cartas de Hildegard quase nada nos dizem a respeito de seus sentimentos e de sua vida pessoal. Suas missivas funcionam basicamente como um meio de transmitir aquilo que ela considera como a mensagem de Deus, que se constitui freqüentemente em ataque à corrupção, com o propósito de corrigir os vícios dos poderosos e dos pequenos. Suas críticas eram aceitas e até solicitadas como avisos salutares devido ao caráter profético de suas asserções. A correspondência de Hildegard atesta claramente sua ligação com a

³³⁰ FERRANTE, J. Correspondent: “Blessed is the Speech of Your Mouth”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998a. p. 92.

reforma religiosa do período, tanto no que concerne ao seu posicionamento em relação à corrupção clerical, à simonia, quanto ao problema das investiduras e do cisma papal. A religiosa lembra a Frederico Barbaruiva que embora ele governe na Terra, ele tem que responder a “Ele que É” que destrói “a obstinação e a rebelião naqueles que me desprezam. (...) Ouça isso, Oh rei, se você deseja viver. Do contrário, minha espada o perfurará.”³³¹

Hildegard é igualmente, senão mais severa, em relação às autoridades eclesiásticas, cuja responsabilidade ela considera maior por se devotarem ao serviço de salvação das almas. Algumas vezes com uma parábola elegante, em outras acusando, ela aconselha papas e bispos a lutarem contra corrupção e injustiça. Com abades e abadessas, cujos poderes são menos amplos do que o de bispos, mas cujos conflitos diários são provavelmente tão frustrantes quanto, Hildegard alterna lembretes de responsabilidade com empatia por seus problemas.

Em sua grande maioria, a correspondência de Hildegard pertence à mesma categoria profética que seus textos teológicos. Nesses - *Scivias, Liber vitae meritorum, Liber divinatorum operum* –, como mostrou Peter Dronke, “o elemento profético é escatológico apenas”³³², pois suas profecias estão associadas, em última instância, com a história da salvação. Também em suas cartas, para salvaguardar sua imagem de “trombeta de Deus”, Hildegard se resguarda quase sempre na ortodoxia da doutrina católica, procurando não se imiscuir em questões concernentes ao destino individual de seus consulentes. Mas, embora Hildegard chegue mesmo a condenar hábitos divinatórios³³³, não lhe é sempre possível, em seu papel de “oráculo” espiritual, escapar à imagem e à função de uma clarividente para aqueles que a procuram. Como observou Joseph Baird,

³³¹ Letter 44. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 78.

³³² DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. p. 126.

³³³ Na terceira visão do livro I do *Scivias*, Hildegard se manifesta contra astrologia, magia e adivinhação, afirmando que estas práticas provêm da incitação demoníaca e não de Deus. Assim se manifestam as palavras divinas (através de Hildegard): “(...) *Eu não quero que você escrutine estrelas ou fogo ou pássaros ou outras criaturas [à procura] de sinais de eventos futuros.*” (p. 100) O item número 9, também da visão 3 do livro I, é denominado “*Como o Demônio zomba da humanidade através da arte da magia*” e neste Hildegard declara que “os seres humanos através do Demônio começaram a ficar loucos por arte mágica” (p. 101). E segundo o item 27, ainda nessa visão, “*Deus não mais tolerará augúrios das criaturas*” (p. 103). No entanto, é difícil reconciliar esta polêmica com a astrologia lunar determinista que Hildegard apresenta em *Causae et Curae*.

“(…) já no fim dos anos quarenta [século XII], antes mesmo de seu primeiro grande livro, o *Scivias*, estar completo, a fama de Hildegard como uma mulher privilegiada por uma bênção especial de Deus, uma visionária com o dom da visão dos mistérios celestiais, tinha se espalhado para além das fronteiras de sua comunidade. Freqüentemente, esta reputação era puramente oral, espalhando-se de boca em boca entre pessoas que eram totalmente ignorantes de sua obra literária, e, conseqüentemente, era às vezes distorcida em conceitos de Hildegard como clarividente ou mesmo advinha. Como resultado, ela começou a receber petições de todo o mundo cristão buscando beber dessa fonte divina.”³³⁴

É plausível, no entanto, interrogar se esse conceito sobre Hildegard era de fato “distorcido”, como pensa Baird, ou se não derivava de uma “real” atuação da religiosa como “clarividente” ou “adivinha” para aqueles que nela acreditavam. Há diversas correspondências de Hildegard que ilustram, por um lado, a crença nos dons carismáticos da religiosa, e por outro, a manifestação desses dons através de Hildegard.

Um exemplo elucidativo se encontra em uma carta que Hildegard enviou a uma viúva que aparentemente teria escrito à religiosa (a carta da requerente nunca foi encontrada) perguntando sobre o destino da alma de seu marido no outro mundo e também sobre seu próprio destino depois de sua morte. Segue a réplica de Hildegard:

“Oh filha do Criador (...), eu digo a você no amor de Cristo que na visão de minha alma eu vejo muitos milagres de Deus, e, através da graça de Deus, eu entendo a profundidade das Escrituras, mas que sorte de coisas jazem guardadas para indivíduos não são reveladas pra mim naquela visão.

Naquela visão, no entanto, eu entendi que a alma de seu marido se encontra em grande tormento, apesar de não ter sido enviada para a perdição. Isso é verdade porque embora ele tenha servido mais à sua própria vontade do que a Deus, ele contudo tinha a vontade e o desejo em seu coração de realizar boas ações, mas foi impedido pela morte de concretizar seus desejos.

³³⁴ Joseph Baird In: Hildergardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 53.

Querida senhora, eu não pretendo perguntar a Deus sobre o que poderá acontecer a uma pessoa, porque é mais lucrativo para a salvação da alma não conhecer tais eventos futuros do que o contrário. Mas, com alegria, eu rezarei para que o Deus onipotente arranje todas as coisas para a salvação de sua alma e corpo.

Não desista, tanto quanto lhe for possível, de ajudar a alma de seu marido com missas, esmolas e preces todos os dias por três anos de maneira que ele possa ser libertado das terríveis aflições através da misericórdia da Paixão de Cristo.”³³⁵

Alguns aspectos interessantes destacam-se nessa missiva: o fato de que a viúva perguntara a Hildegard sobre o destino de seu marido confirma a asserção, acima proposta, de

“que já em sua vida, a crescente fama de Hildegard poderia estar largamente associada a um outro tipo de imagem – a de clarividente ou adivinha – que se tornaria cada vez mais popular nos séculos após a sua morte.”³³⁶

Outro fator significativo na carta é que, se a princípio Hildegard se pronuncia uma vez mais sobre a natureza de sua visão, negando qualquer dom de clarividência em relação ao destino das pessoas, e alegando-se incapaz de adivinhar o presente ou predizer o futuro, nas linhas seguintes, contradizendo suas próprias asserções, a religiosa revela à viúva a exata situação em que a alma de seu marido se encontra no outro mundo, denotando claros sinais de clarividência. Ademais, Hildegard mostra conhecer as intenções e realizações do marido enquanto este ainda vivia, o que também indica o dom da vidência.

No entanto, (e aqui um terceiro aspecto se sobressai), ao reiterar a afirmação sobre sua incapacidade clarividente, Hildegard coloca em evidência sua constante necessidade de se mostrar como simples instrumento divino, reafirmando sua ortodoxia: se os segredos divinos não são revelados ao homem, quem é ela para tentar perscrutar seus mistérios? Através de sua *visio* ela é capaz de entender o

³³⁵ Letter 26. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 60-61.

³³⁶ DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. p. 126.

significado profundo das Escrituras, mas não lhe cabe perguntar a Deus o que pode acontecer a uma pessoa.

E um último aspecto que se destaca é a imagem do Purgatório evocada pela carta. Hildegard explica à requerente que seu marido sofre grande tormento mas que não caiu em perdição. Tal situação remete ao caráter transitório, temporário do Purgatório que analisamos no capítulo anterior. O Purgatório consiste num local intermediário que recebe as almas daqueles que nem tiveram condições de alcançar o Céu e nem pecaram tanto a ponto de serem lançados às chamas do Inferno, que é exatamente o caso do defunto de que trata a missiva. Ali, ele terá que purgar seus pecados para finalmente receber a bênção da salvação. Para isso, é fundamental que receba a ajuda de sua viúva por meio de preces, missas etc., que constituem os sufrágios, também bastante reveladores da existência de um local purgatório. Aliás, a importância atribuída aos sufrágios constitui um dos primeiros sinais de que a alma não está totalmente perdida – já que orações podem recuperá-la – e que portanto deve estar abrigada em um local intermediário, pois se as orações e as missas em favor dos defuntos forem bem empregadas, a alma poderá finalmente alcançar o Céu. Como notou Le Goff, o Purgatório

“é o resultado da evolução da crença cristã – surgida muito cedo – na possibilidade de remissão de certos pecados, em certas condições depois da morte. Esta crença está atestada pela liturgia e pela epigrafia das inscrições funerárias – se bem que essas inscrições tenham sido, por vezes, abusivamente solicitadas. Aparece, pois, a princípio, nas práticas: as orações pelos mortos e o conjunto de atos a favor da salvação dos defuntos a que, passado pouco tempo, já se dava o nome de sufrágios.”³³⁷

Se Hildegard, nessa missiva, não fala explicitamente em Purgatório, apenas deixando subtendê-lo, numa outra correspondência, a palavra já aparece de maneira explícita, acompanhada inclusive da oração pelo defunto que funciona como sufrágio. A um clérigo que lhe pergunta sobre o destino de um ente querido, a religiosa responde: *“Oh servo de Deus, a alma sobre a qual você me pergunta ainda*

³³⁷ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 109.

*não foi liberta das dores do Purgatório. Por isso, diligentemente reze para ela em Deus (...).*³³⁸

Ao falar em Purgatório, Hildegard reflete a crença nesse local intermediário, prestes a se consolidar na doutrina da Igreja. Posiciona-se assim em pleno acordo com a ortodoxia católica que, em alguns anos, irá acrescentar definitivamente essa crença ao seu corpus doutrinário. Mas ao atender aos anseios daqueles que a procuram, informando-lhes sobre o destino de seus defuntos, Hildegard se encaixa no perfil de detentora de dons clarividentes que, no entanto, procura negar. Porém, como refletiu Peter Dronke, não estaria Hildegard, em seu dia-a-dia, *“tentada vez ou outra a aquiescer no papel da ‘Sibila do Reno’? Não haveria mesmo algum grau de cumplicidade na criação, ou adoção, daquele mito?”*³³⁹

Com efeito, apesar de reagir a essa imagem de “sibila”, contrapondo-lhe o caráter “ortodoxo” de suas visões, Hildegard, em suas repostas positivas àqueles que a procuram, alimenta o mito de suas faculdades clarividentes, corroborando a tese da cumplicidade levantada por Dronke. No entanto, é bastante provável que Hildegard não o fizesse de maneira consciente. Na Idade Média, as crenças e práticas ditas “populares” perpassavam todos os estratos sociais e Hildegard não estava isenta a tais interferências. Na realidade, entre diferentes níveis de cultura, há sempre vias de comunicação, há, como definiu Duby, *“estratificações, combinações diversas – acrescentarei: com incessantes deslizamentos, passagens, interferências.”*³⁴⁰ E essa comunicação é viabilizada porque

“a topografia cultural mostra evidentemente camadas, mas também nodosidades, terrenos superpostos, fraturas, fendas e muitas zonas instáveis, portanto estruturas que são, pelo menos, tanto verticais quanto horizontais.”³⁴¹

³³⁸ Letter 29. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 62.

³³⁹ DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. p. 126.

³⁴⁰ DUBY, G. Problemas e métodos em história cultural. In: IDEM, *Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 128.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 129.

A obra de Hildegard é bastante representativa dessa superposição cultural de que fala Duby. Se no *Scivias*, Hildegard assume sua freqüente atitude ortodoxa, condenando astrologia, magia, adivinhação, no *Causae et Curae*, ao contrário, a religiosa dá mostras de estar totalmente à vontade com tais práticas, o que implica uma assimilação natural, horizontal, destas práticas e não algo estrategicamente manipulado para atender aos anseios populares. O mesmo se dá no que concerne à sua correspondência, nas quais, mesclados à sua forte ortodoxia, se encontram elementos provenientes do imaginário popular. Trata-se daquilo que Roger Chartier denominou de cruzamentos culturais. De acordo com Chartier,

“Estes cruzamentos não devem ser entendidos como relações de exterioridade entre dois conjuntos estabelecidos de antemão e sobrepostos (um letrado, o outro popular) mas como produtores de ‘ligas’ culturais ou intelectuais cujos elementos se encontram tão solidamente incorporados uns aos outros como nas ligas metálicas.”³⁴²

É o mesmo que dizer há uma fusão tão fortemente sedimentada entre alguns elementos de diferentes níveis culturais que caso se tentasse uma separação, seria impossível distinguir sua proveniência. A partir dessa concepção, pode-se concluir que, quando empregava clarividência ou mesmo adivinhação, Hildegard não pensava estar se servindo de “superstições populares”, e sim de hábitos mais ou menos comuns à sociedade como um todo e nos quais ela mesma acreditava.

A esse respeito, é válido citar três outras correspondências da religiosa. Numa delas, caso claro de adivinhação, Hildegard chega a prever a morte do marido de uma mulher chamada Luthgard: “*Oh criatura de Deus, Luthgard, organize seus negócios como puder, porque eu não vejo o retorno da saúde de seu marido antes da morte dele (...).*”³⁴³

Já numa outra missiva, a Manegold, Abade de Hirsau, Hildegard, procedendo também à previsão do futuro, declara que

³⁴² CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.

³⁴³ Letter 27. Hildergardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 61.

“a morte daquela pessoa sobre quem você me perguntou ainda não se verificará. Mais ainda, sua própria morte também não é imediatamente iminente. (...) Essas são as palavras da Sabedoria que eu, pobre pequena mulher que sou, escrevi para você.”³⁴⁴

É interessante notar, a respeito do trecho acima transcrito, que, logo após fazer suas predições, Hildegard as atribui à Sabedoria divina, ressaltando uma vez mais seu papel, como uma “pobre pequena mulher”, de mediadora divina, simples instrumento nas mãos de Deus, que apenas transmitiu a mensagem de Deus.

A outra correspondência consiste de duas missivas enviadas a “Sibyl, uma mulher casada de Lausanne”. Na primeira delas, qualquer que tenha sido a pergunta de Sibyl (não há registros da carta desta última), Hildegard assevera uma vez mais que fala “*mais sobre a salvação das almas do que sobre o destino dos homens, por isso eu freqüentemente não digo nada sobre estas coisas.*”³⁴⁵ Mas na segunda missiva a Sibyl, Hildegard não pôde evitar a manifestação de seu alardeado dom carismático e lhe envia uma “simpatia” para aliviar um sangramento:

“Oh Sibyl, eu digo essas coisas a você na luz de visões verdadeiras. Você é uma filha do bosque enredada num redemoinho de doença. Mas Deus mantém os olhos em você, para que sua alma não se perca. Por isso, confie em Deus. E coloque estas palavras no seu peito e no seu umbigo em nome Daquele que dispõe de todas as coisas com justiça: ‘No sangue de Adão, a morte nasceu; no sangue de Cristo, a morte foi acorrentada. No mesmo sangue de Cristo, eu o comando, sangue, a cessar o seu fluxo.’”³⁴⁶

A crença nas faculdades curativas de Hildegard pode ser atestada também em uma outra correspondência, da qual consta um pedido pessoal de cura por parte

³⁴⁴ Letter 33. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary.* Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 66.

³⁴⁵ Essa primeira carta a Sibyl não consta da seleção de cartas da compilação citada nota acima de Joseph Baird, com o qual trabalhamos, mas está citada em NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine.* Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p.32.

³⁴⁶ Letter 28. Hildegardis Bingensis, op. cit, p. 61.

do provedor de um mosteiro. A réplica de Hildegard a este pedido, se é que houve uma, não sobreviveu. Segue o pedido:

“A Hildegard, gema de Bingen, verdadeira esposa de Cristo, baseada na disciplina da Regra, H., provedor da Regra Agostiniana em Hameln, com devotada prece para ela.

No longo intervalo de nosso amor espiritual, eu sempre desejei estar em vossa presença, especialmente desde que tenho sentido o peso de uma doença crônica. Uma vez quando eu estive com você, como você se lembrará, filha de Cristo, eu estava sofrendo aflições terríveis de corpo, que ainda me atormentam dia e noite. (...)

Eu lhe imploro, santa senhora, que reze pelo fim do meu sofrimento, se você puder. Tendo fé em vossa piedade, e na de vossas filhas, eu vos suplico que interceda por mim com Deus. Rogando vossa ajuda, santa senhora, eu rezo para que minha doença seja curada através de vossas preces.”³⁴⁷

É provável que a busca pelas faculdades curativas de Hildegard no plano espiritual – miraculoso – estivesse associada com as curas atribuídas, no plano prático, à atuação médica da religiosa no mosteiro, fato que se evidencia à luz das obras de Hildegard sobre o uso medicinal de plantas e animais.³⁴⁸ Sabemos que, na Idade Média, os mosteiros funcionavam não só como hospedarias, mas também como verdadeiros hospitais abrigando doentes em geral. No caso de Disibodenberg e Rupertsberg, não deve ter sido diferente. No segundo livro da *Vita* de Hildegard, o hagiógrafo Theodoric nos conta que muitas pessoas que se dirigiam a Rupertsberg, “a consultavam sobre aflições do corpo com as quais eles sofriam e alguns eram aliviados de suas doenças por meio de suas bênçãos [de Hildegard].”³⁴⁹ Segundo Flanagan,

³⁴⁷ Letter 31. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 63-64.

³⁴⁸ As obras nas quais Hildegard trata do poder curativo de plantas e animais são *Physica* e *Causae et curae*, mencionadas no primeiro capítulo desse estudo. Cf. o quinto capítulo – The Subtleties of Nature – da obra FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b.

³⁴⁹ FLANAGAN, S, op. cit., p. 164.

“isso não significa, logicamente, que alguns não fossem curados por meios mais naturais. A linha entre natural e sobrenatural não era nítida, uma vez que, como vimos em *Physica* e *Causae et curae*, a vontade de Deus era considerada um importante elemento mesmo nas ervas e outros remédios. Quaisquer que tenham sido seus métodos, há grande quantidade de evidências mostrando que Hildegard tinha ampla reputação como curandeira.”³⁵⁰

Essa reputação de Hildegard alcançava personalidades importantes de sua época, tanto eclesiásticas quanto do meio laico. A crença nos dons carismáticos de Hildegard não era exclusiva dos estratos populares. A rainha da Grécia, Bertha (ou Irene, esposa do imperador bizantino Manuel Comnenus), por exemplo, teria escrito a Hildegard buscando consolo (ou alguma predição?) devido à sua dificuldade em dar à luz um filho homem. Mas em sua resposta, a religiosa limitou-se a confortá-la em Deus, utilizando metáforas que são comuns em seus tratados teológicos, não se pronunciando a respeito de eventos futuros.³⁵¹

As faculdades carismáticas de Hildegard eram procuradas em suas próprias cartas, às quais algumas pessoas atribuíam um valor talismânico. É o caso das cartas em que o requerente pede apenas que Hildegard envie uma palavra de encorajamento, aconselhamento ou consolo. Para Flanagan,

“o valor talismânico de uma carta proveniente de uma fonte de força espiritual tão reconhecida não deve ser subestimado; tal conexão proporcionava virtude por associação. Pedidos como esses vinham de pessoas conhecidas de Hildegard – incluindo seus parentes – assim como de estranhos.”³⁵²

³⁵⁰ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 164.

³⁵¹ Desta correspondência, só resta a missiva enviada por Hildegard à rainha Bertha. Nesta, Hildegard declara à rainha que

“através de um riacho que nasce de uma rocha no Leste, a sujeira de outras águas é lavada, porque ele corre rapidamente e é mais útil que outras águas, porque não há nele corrupção. Assim se dá com aqueles a quem Deus dá um dia de prosperidade e uma aurora brilhante de honra, e a quem o vento do norte não oprime com a rajada dura dos inimigos hostis. Por isso, olhe para Ele que te tocou, que procura uma oferenda de seu coração e perseverança em Seus comandos. Suspire a Ele, por isso, e que Ele possa lhe conceder a alegria da descendência que você deseja e que você pede em sua necessidade. Pois o olho vivo a reconhece e deseja tê-la, e você viverá eternamente.”

NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 31.

³⁵² FLANAGAN, S, op. cit., pp. 153-154.

Há uma carta de Hildegard enviada a Eleanor de Aquitânia³⁵³ que, possivelmente, se encaixa nesse perfil. Mas a questão que se coloca é se essa missiva consiste numa resposta a alguma carta que Eleanor teria escrito a Hildegard buscando consolo e aconselhamento. Se foi o caso, infelizmente esta carta não foi preservada. Baird acredita que a carta de Hildegard pode ser datada em qualquer período entre 1154 e 1170, e que foi escrita antes da rainha ter sido aprisionada por Henrique II. Embora a missiva seja bastante pequena e forneça pouquíssimas informações, está incluída aqui por ser uma correspondência entre duas mulheres notórias do período medieval e por refletir, assim, a influência de Hildegard nos meios sociais mais altos de seu tempo. Na missiva, Hildegard envia sua compaixão a Eleanor, que teve uma vida bastante atribulada:

“Sua mente é como um muro batido por uma tempestade. Você olha ao redor e não encontra descanso. Fique calma, e permaneça firme, apoiando-se em Deus e em seus parceiros, e Deus a ajudará em todas as suas atribuições. Possa Deus lhe dar Sua bênção e Sua ajuda em todas as suas obras.”³⁵⁴

Outra personalidade de alta hierarquia com quem Hildegard se correspondeu foi Frederico Barbaruiva. E não só se corresponderam como se encontraram pessoalmente. Em uma de suas cartas a Hildegard, Barbaruiva menciona tal encontro:

“Nós a informamos, santa senhora, que agora temos nas mãos aquilo que você previu quando a convidamos para estar em nossa presença em Ingelheim.”³⁵⁵

De acordo com Barbara Newman, esse encontro se deu logo após a coroação de Barbaruiva em 1152, em seu palácio em Ingelheim, não longe de Rupertsberg e,

³⁵³ Eleanor de Aquitânia foi esposa do rei Henrique II da Inglaterra.

³⁵⁴ Letter 46. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 78-79.

³⁵⁵ Letter 43. *Ibidem*, p. 77.

aparentemente, Barbaruiva teria pedido a Hildegard que profetizasse sobre o futuro de seu reino.³⁵⁶ E a missiva prossegue:

“Nós continuaremos a lutar com todos os nossos esforços pela honra de nosso reino. Por isso, querida senhora, nós sinceramente suplicamos a você e às irmãs sob seus cuidados que rezem por nós ao poderoso Deus, de maneira que ele possa nos direcionar para Ele enquanto trabalhamos em nossos negócios terrenos e de modo que nós possamos merecer a Sua graça. (...)”³⁵⁷

As palavras de Frederico Barbaruiva denotam claramente o elevado conceito que ele tinha de Hildegard e o crédito que ele conferia às suas palavras. Mas nem tudo foi um mar de rosas nessa relação. No começo do reino de Barbaruiva, tudo parecia prosperar, já que ele conseguiu, com êxito, concentrar toda a sua autoridade real para sufocar a guerra privada na Alemanha, mas suas ambições imperiais na Itália logo provocaram maiores conflitos, e ele se mostrou determinado a retomar o controle do episcopado alemão. Assim, em meio a esses conflitos, em 1159, Frederico estabeleceu seu próprio antipapa, gerando o grande cisma na Igreja. Sabemos que Hildegard se posicionava radicalmente contra o cisma, sendo uma aliada da Reforma papal.

Desse modo, apesar de suas relações amigáveis com o Imperador, não é surpreendente que Hildegard tenha se mostrado intensamente crítica em relação a ele devido a suas ações. Duas cartas que a religiosa envia a Barbaruiva testemunham essa crítica e um tom desafiador:

“Aquele que É diz: Pelo meu poder, eu destruo a obstinação e a rebeldia daqueles que me desprezam. Pobre, oh pobre do mal dos maldosos que me desdenham. Ouça isso, Oh Rei, se você deseja viver. Do contrário, minha espada o perfurará.”³⁵⁸

³⁵⁶ NEWMAN, B. “Sibyl of the Rhine”: Hildegard’s Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 19.

³⁵⁷ Letter 43. *Hildegardis Bingensis. The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 77.

³⁵⁸ Letter 44. *Ibidem*, p. 78.

É interessante notar, a respeito dessa missiva, que a audácia de Hildegard se apóia inteiramente numa mensagem divina. Hildegard não se posiciona nesta carta nem mesmo como a transmissora indireta das palavras de Deus. É o próprio Deus quem fala através da religiosa. Nesse caso, fica nítida a maneira como Hildegard utilizou a “profecia” a serviço de suas crenças. Quando a mensagem é muito desafiadora, é Deus quem ameaça e não ela. No entanto, é válido lembrar uma vez mais que Hildegard acreditava que era de fato Deus quem falava, julgava, desfiava, em suma, que transmitia aquela mensagem.

Se, ao se apoiar nas palavras divinas, Hildegard pôde ser extremamente desafiadora, numa outra missiva enviada ao Imperador, em que já não se trata da palavra de Deus, mas a da própria Hildegard – sustentada, contudo, por uma “visão mística” – o tom é menos ameaçador, embora ainda bastante crítico.

“Oh Rei, é imperativo que você tenha previsão em todos os seus negócios. Porque em uma visão mística, eu vejo você como um menino ou algum louco vivendo perante os Olhos Vivos. Mas você ainda tem tempo de governar os problemas mundanos. Tenha cuidado, por isso, para que o poderoso Rei não o rebaixe por causa da cegueira dos teus olhos, que falham em ver corretamente como segurar a vara do governo apropriado em suas mãos. Preste atenção para que você não haja de maneira a perder a graça de Deus.”³⁵⁹

Não há, para essas missivas, uma resposta do Imperador, mas pode se imaginar sua preocupação ao recebê-las, uma vez que ele mesmo havia salientado, na carta que enviou a Hildegard, que todas as predições da religiosa haviam se confirmado.

As cartas a Frederico Barbaruiva revelam uma faceta combativa de Hildegard, que se manifestava mesmo quando ela não era consultada. Assim como, obviamente, o Imperador não havia requerido de Hildegard qualquer conselho numa esfera que ele, logicamente, sabia que seria julgado pela religiosa, há também outras manifestações da religiosa em áreas que ela julgava necessário se exprimir,

³⁵⁹ Letter 45. Hildergardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 78.

mas que não havia sido consultada. É o caso de uma carta enviada a uma freira que desejava abandonar o ofício. Segundo Baird,

“parece que essa carta surgiu de maneira inteiramente espontânea: nenhuma carta da pessoa endereçada chegou até nós, e nada na missiva de Hildegard sugere que se trata de uma resposta a qualquer coisa recebida. É mais provável que Hildegard tenha simplesmente ouvido por acaso – através de fofoca? – sobre essa freira rebelde e não pôde se abster de lhe enviar uma mensagem reprovadora.”³⁶⁰

E ameaçadora também:

“Oh filha de Adão, preste muita atenção porque em sua adversidade você está agindo como Adão, que desprezou seu senhor e ouviu àquele verme sujo, perdendo sua honra e sua vestimenta angélica. Por isso, ele recebeu o Inferno como herança, e perdeu o Paraíso. Isso é o que você fez quando você abandonou a vestimenta celestial com a qual você havia sido investida, e olhou novamente para a pompa deste mundo ao qual você havia renunciado. E você procura se justificar por essa ação, insistindo que você estava despreparada ao ser investida com essa vestimenta. Lembre-se, no entanto, que uma criança recebe o batismo resistindo, e apesar de seu choro e lamento, ela é transformada num cristão. (...)”³⁶¹

Salta aos olhos, nesse trecho da missiva, o fato de Hildegard censurar a freira por sua tentativa de justificar o abandono dos votos religiosos apoiando-se no fato de não estar preparada para ingressar na vida monástica. É possível que Hildegard pensasse em sua própria situação por ter sido, aos oito anos de idade, dedicada à vida religiosa para viver na clausura de um mosteiro. Não há como saber o que Hildegard sentira então: se sofrera por saudade dos pais, se quisera sair correndo pelos campos como qualquer outra criança faria; mas o que quer que ela tenha pensado ou sentido, já não cabia a Hildegard se opor à decisão de seus pais. Para Hildegard, os votos monásticos eram irrevogáveis. Talvez seja por isso mesmo, para

³⁶⁰ Letter 36. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 68.

³⁶¹ *Ibidem*, pp. 68-69.

que não haja arrependimento da família posteriormente, com o conseqüente abandono do hábito, que Hildegard aconselha aos pais a não ingressarem os filhos na vida religiosa sem o consentimento destes. No *Scivias*, Livro II, visão 5, item 39, Hildegard assevera que “renunciar à vida religiosa acarretará duro julgamento”. Para a religiosa,

“uma pessoa que tenha se confessado em seu coração de bom grado e fez votos na devoção de sua alma de suportar o meu jugo e renunciar às coisas mundanas, e então com coração e alma ardentes e propósito justo recebe o signo da vida religiosa, deve permanecer nela, pois se ela renunciá-la, desdenhando o mal resultante disso, ela será severamente julgada. (...) Porque o que uma pessoa promete, ela deve cumprir.”³⁶²

E justamente porque Hildegard considera que uma vez feita a promessa de tomar os votos religiosos, não se pode voltar atrás, é que ela assinala que “*você não é obrigado a deixar o mundo a menos que você primeiro se treine através de tantos exercícios que você se torne capaz de refrear os desejos carnis em você.*”³⁶³

Hildegard prossegue em suas admoestações, lembrando que muitos ingressam na vida religiosa por “razões erradas”, e que eles não vêm para a vida religiosa devido ao amor celestial, mas por causa dos problemas terrenos que os afligem.³⁶⁴ Desse modo, após o ingresso, muitos acham a vida religiosa muito difícil e querem renunciar.³⁶⁵

Por tudo isso, Hildegard acredita que “*as crianças devem ingressar no modo sagrado de vida apenas com seu consentimento verbalizado.*”³⁶⁶ Assim, a religiosa aconselha àqueles que

“querem sujeitar suas crianças àquela Paixão em humildade de vida, a não fazê-lo com pressa imprudente e impensada, mas a examinar a questão com

³⁶² Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, II.5.39, p. 223.

³⁶³ Idem, *Scivias*, II.5.40, p. 224.

³⁶⁴ Idem, *Scivias*, II.5.41, p. 224.

³⁶⁵ Idem, *Scivias*, II.5.43, p. 226.

³⁶⁶ Idem, *Scivias*, II.5.45. p. 227.

discrição sensata e não forçá-los a fazer sem seu consentimento o que as próprias pessoas não conseguem suportar.”³⁶⁷

É possível que a insistência de Hildegard em salientar a importância do consentimento das crianças em relação ao ingresso na vida religiosa esteja associada com a sua própria experiência (talvez traumática?) ao ser dedicada à vida religiosa ainda na infância. De qualquer forma, a recomendação de Hildegard no que concernia a várias esferas da vida religiosa era quase sempre a moderação. Isso não a impedia, contudo, de censurar severamente aqueles que ela considerava estarem agindo contra os preceitos divinos. Assim, Hildegard encerra a questão dos votos religiosos infantis com uma reprimenda (e é a voz de Deus que se manifesta):

“E se você, oh humano, confinar aquela criança com tanta severidade de disciplina corporal de modo que ela não possa se libertar da pressão da repugnância de sua vontade, ela chegará diante de Mim árida e infrutífera em corpo e alma devido ao cativeiro injustamente infligido a ela sem o seu consentimento.”³⁶⁸

Mas Hildegard é mais radical ainda em sua censura para com aqueles que renunciam aos votos religiosos. Desse modo, na carta à freira, as ameaças são contundentes:

“(…). Assim, dominada como você se encontra por desejos carnis e amor ilícito, você tem dias de paz e abundância, mas é certo que outros dias virão, e você não os apreciará, em que seus inimigos irão te cercar, e tendo arrancado sua alma desventurada de seu corpo, eles a arrastarão com eles a uma terra de breu e enxofre, à terra da morte (…).”³⁶⁹

Portanto, Hildegard promete à freira “rebelde” nada mais nada menos que o Inferno e a morte eterna devido ao pecado da renúncia aos votos religiosos.

³⁶⁷ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, II.5.45, p. 227.

³⁶⁸ Idem, *Scivias*, II.5.45, p. 228.

³⁶⁹ Letter 36. Idem, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 69.

Para Hildegard, a partir do momento que a pessoa se compromete com a vida religiosa, ela tem que carregar seu fardo até o fim, não importa quão pesado ele seja. Mesmo a retirada do mundo para uma vida eremítica – que não significava renúncia aos votos religiosos – não era bem vista por Hildegard. Numa carta à abadessa Hazzecha, de Krauftal (na diocese de Strasburgo), que, sentindo-se incapaz de governar seu próprio convento, tem a intenção de se retirar para uma vida solitária, Hildegard é bastante explícita a respeito do assunto. A religiosa está convencida de que essa não é a solução: a abadessa precisa carregar seu fardo e manter o bom trabalho, porque na vida solitária, ela não encontrará paz por causa de sua instabilidade, e *“assim seu fim será muito pior que seu começo.”*³⁷⁰ Há uma outra carta de Hildegard que, segundo Peter Dronke, também está endereçada à abadessa de Krauftal. Esta é a única carta de Hildegard na qual a saudação está preservada: “À senhora abadessa H, Hildegard”; e Dronke acredita que se pode identificar a correspondente como Hazzecha, a abadessa de Krauftal, quem em outras duas cartas demonstra grande dependência do conselho de Hildegard. Parece que a abadessa queria levar com ela, nessa “fuga” do mundo, dois companheiros. Mas Hildegard urge que a religiosa permaneça onde está, aconselhando-a a não seguir sua própria vontade, e sim os preceitos divinos:

“(…) Que aquele que está preso à obediência, de acordo com o exemplo de Cristo, possa tomar muito cuidado para não escolher qualquer coisa segundo a própria vontade, confiando mais em si mesmo do que no bom conselho dos outros – para que ele não seja dominado pelo Orgulho que caiu do céu, por querer ser melhor que os outros que são bons, considerando ser bom e sagrado aquilo que ela mesma decide. Porque por si mesma ela pode saber isso: que ela não deve aquiescer em sua própria vontade, uma vez que ela existe em duas naturezas – corpo e alma – e esses discordam, já que o que dá prazer a um, desgosta o outro. Sendo assim nos seres humanos, como podem eles, sem prejudicar sua alma, consentir na sua própria vontade, que pertence ao corpo? Mas a pessoa que por medo e amor a Deus, despreza sua própria vontade, e se submete aos preceitos, instruções e regras de seus professores, oferecendo exemplo aos outros em

³⁷⁰ Van Acker, 159r apud FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 169.

verdadeira humildade de boas ações – ela faz de si mesma um tabernáculo vivo na Jerusalém celeste; e o Espírito Santo habita nela.

Querida filha, eu não consigo enxergar como lhe pode ser de qualquer valia e aos seus dois dependentes buscar uma floresta ou a cela de uma reclusa ou uma peregrinação a Roma, uma vez que você já está marcada com o selo de Cristo, com o qual você viajará para a Jerusalém celeste. Porque se você embarcar num esforço maior que você pode suportar, através do logro do demônio – como eu disse – você cairá.

No amor de Cristo, eu também lhe digo que não é meu hábito falar do fim ou das aquisições das pessoas, ou do que lhes acontecerá; mas as coisas que o Espírito Santo me mostra na visão de minha alma – embora eu não seja culta – essas eu escrevo e falo. (...) Eu também rezarei com alegria a Deus por você, para que ele possa libertá-la de qualquer coisa que não lhe seja apropriada, e para que ele possa guardá-la de futuros problemas. (...).³⁷¹

Na missiva, Hildegard procura, por todos os meios, dissuadir a abadessa de embarcar na empreitada desejada, a fim de permanecer na tarefa que Deus lhe ofereceu, que já constitui uma marca divina. O argumento da *voluntas* é bastante incomum no que diz respeito à correspondência de Hildegard. Aqui a vontade humana aparece num sentido totalmente pejorativo: ela pertence ao corpo, não à alma, e corpo e alma estão sempre em guerra, sendo que aquilo que dá prazer ao corpo, não agrada à alma e o que dá prazer ao corpo é geralmente associado ao pecado. No *Scivias*, Livro I, visão 4, Hildegard reserva um item para discorrer sobre a vontade e aqui, a conotação da *voluntas* é menos negativa, ou melhor dizendo, mais neutra. Além disso, em contradição com o conteúdo da carta, no *Scivias*, vontade e intelecto constituem dois poderes pertencentes à alma e não ao corpo: “*Pois a alma dá vida ao corpo como o fogo dá luz à escuridão, com dois principais poderes como dois braços, o intelecto e a vontade.*”³⁷² Segundo Hildegard, a vontade tem grande poder na alma, constituindo a força de toda a ação; e em

³⁷¹ DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. pp. 186-187.

³⁷² Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.18, p. 120.

qualquer período da vida em que é realizada, a ação sempre progride na vontade e a vontade atinge a perfeição.³⁷³ Portanto, aqui, a vontade pode progredir e se aperfeiçoar assim como acontece à alma. Isso significa que a vontade pode denotar tanto um sentido negativo quanto positivo. Com efeito, corroborando essa convicção, Hildegard acrescenta que, no ser humano, a vontade tem um tabernáculo, a mente, na qual “o intelecto, essa mesma vontade, e uma certa força da alma respiram todos em força”. E ali, na mente, emerge todo tipo de emoções: raiva, prazer malicioso, preguiça, tristeza, mas também uma espécie de felicidade engendrada pelo Espírito Santo. Assim, para Hildegard, emoções contrárias podem ocorrer naquele tabernáculo – a mente – e quando coisas boas ou ruins emergem, cabe à vontade fazer a escolha entre as duas. Portanto, no *Scivias*, a vontade tem sempre dois caminhos – o do bem e o do mal. De fato, segundo Dronke, Hildegard nem sempre associa à vontade um sentido negativo, falando muitas vezes dessa “como a boa vontade, a vontade na alma humana, e naturalmente também da vontade de Deus (*voluntas dei*)”.³⁷⁴

Mas no caso da abadessa de Krauftal, Hildegard acreditava que a vontade desempenhou um papel inteiramente negativo, e que, estando a serviço do corpo, foi o que induziu a abadessa à idéia “errônea” de querer viver uma *solitaria vita* em detrimento do ofício que lhe cabia.

Joan Ferrante, que analisa a correspondência de Hildegard, cita os casos de dois abades que pretendiam, de alguma forma, se desvencilhar de sua tarefa. Um deles, que estava passando por um período difícil em sua casa religiosa e havia sido eleito abade de uma outra casa, enviara uma missiva a Hildegard perguntando se não seria melhor e mais sensato desistir da honra recebida. Hildegard o apóia, afirmando que

³⁷³ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. *Scivias*, I.4.20-21, pp. 121-122.

³⁷⁴ DRONKE, P. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 188.

“aquele que deixa seu rebanho e toma outro é considerado um transgressor dos preceitos de Deus’; um ladrão pode levar o que ele quer e deixar o resto, mas um pastor deve cuidar de todos os seus discípulos, mesmo que problemáticos.”³⁷⁵

O outro abade, Adalbert de Ellwangen, parecendo desesperado, revela a Hildegard que

“nossa consciência nos acusa, a culpa aterroriza, os pecados nos reprovam. Nós estamos angustiados por dentro, e em perigo por fora. Não há segurança, os inimigos estão por todo lado, ao lado direito, um amigo falso, ao lado esquerdo, um inimigo truculento.”³⁷⁶

É possível que Adalbert tenha pensado em peregrinação, pois Hildegard lhe responde:

“Carregue seu fardo firmemente na estrada correta e mantenha seu rebanho do melhor modo que você puder. Isso é melhor pra você do que uma viagem em regiões peregrinatórias, porque Deus tem poder igual em todos os lugares ... não deixe sua mente vagar como um dia que é meio ensolarado e meio tempestuoso ... agora se levante no mais puro sol e no calor correto: Deus quer você.”³⁷⁷

Joan Ferrante sintetiza com precisão a atitude de Hildegard diante de tais situações:

“Talvez não seja surpreendente que alguém que se via como um instrumento escolhido por Deus, compelida a cumprir as funções que lhe foram atribuídas como uma visionária e uma abadessa, apesar das doenças e da idade avançada, deva ver os outros sob a mesma luz. Uma vez que o título de abade ou abadessa foi outorgado, uma vez que o fardo foi assumido, não deveria ser abandonado.

³⁷⁵ Van Acker, 200r apud FERRANTE, J. Correspondent: “Blessed is the Speech of Your Mouth”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998a. pp. 96-97.

³⁷⁶ Ibidem, p. 97.

³⁷⁷ Van Acker, 92 apud FERRANTE, op. cit., p. 97.

Ansiedade, depressão, mesmo hostilidade e perigo físico, eram tribulações que surgiam como consequência da dupla responsabilidade, a Deus, como sua escolhida, e à congregação, como líder espiritual, protetora e provedora.”³⁷⁸

Porém, se Hildegard demonstrava irreduzibilidade em relação à questão acima tratada, ela pregava a moderação em muitas áreas da vida religiosa, e podia se mostrar compassiva e tolerante em alguns assuntos. A uma freira que sofria enfermidades físicas e procurava uma casa religiosa apropriada, Hildegard aconselha:

“Você, que brotou do mundo e nasceu uma filha de Deus em Cristo, saiba que todas as comunidades estão sob o poder de Deus. Por isso, devido à sua enfermidade, procure uma comunidade menor para você, porque Deus leva em conta fraqueza, as enfermidades da velhice, e os modos de vida que são, de acordo com os padrões humanos, restritos.

Assim, não se imponha o regime severo de qualquer comunidade antes de se testar em corpo e espírito. Ofereça consolo da melhor maneira que puder a suas irmãs G. and M. Deixe que elas considerem por si mesmas o que é benéfico para elas de modo que não falhem em espírito. Agora, viva a vida religiosa e Deus não a abandonará.”³⁷⁹

Também para abades e abadessas que tinham dúvidas em como dirigir suas casas religiosas, Hildegard recomendava disciplina, mas com moderação. Assim, ela avisa a um abade que *“um pastor que segura a vara da correção sem discrição não agrada a Deus e não é amado por suas ovelhas, mas detestado (...). Deus quer misericórdia.”*

A um certo abade Bertulf, Hildegard urge que “ele seja mais ativo em sua liderança, que ofereça luz com doçura maternal e que limpe feridas sem tirania,

³⁷⁸ FERRANTE, J. Correspondent: “Blessed is the Speech of Your Mouth”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998a. p. 97.

³⁷⁹ Letter 37. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 70.

porque um bom médico unta as feridas com misericórdia.”³⁸⁰ De maneira semelhante ela aconselha Adalard, abade de S. Martin,

“a aprender a usar a caridade e o julgamento em suas ações, porque assim como espinhos não podem ser comidos como pão, palavras duras não edificam discípulos, mas os induzem ao erro. Um mestre deve peneirar as palavras da doutrina através de doçura maternal, para que seus discípulos possam, felizes, abrir suas bocas e engoli-las, e ele deveria abraçar seus discípulos no abraço da caridade, não em cólera.”³⁸¹

Assim, para Hildegard, a moderação era essencial para a boa liderança, tanto no aspecto moral quanto no físico, para homens e mulheres. Aprendemos através de cartas de Hildegard que a alimentação moderada do corpo engendra hábitos felizes, enquanto excessos levam a vícios e abstinência imoderada desgasta o corpo e leva ao mau-humor. Para a religiosa, abstinência exagerada produz cólera, não paz. Já a abstinência racional, de acordo com a Regra de São Bento, produz uma alma feliz e restaura o corpo, enquanto a abstinência irracional causa orgulho e vanglória e deprime a mente.³⁸²

Segundo Guibert de Gembloux, Hildegard era o próprio modelo de moderação; ela agia exatamente de acordo com o que pregava. O monge

“a descreve como um modelo da vida que ela sugeria aos outros, apesar dos seus dons especiais: não havia ficção, falsidade ou hipocrisia, tudo religião, discrição, modéstia, edificação, e honra.”³⁸³

*** **

Na maioria das cartas enviadas por Hildegard, quer se tratasse de conselhos, de consolo, de reprimendas, de avisos, de predições – apoiando-se em seus dons

³⁸⁰ Van Acker, L. 209r apud FERRANTE, J. Correspondent: “Blessed is the Speech of Your Mouth”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998a. p. 98.

³⁸¹ Idem, 155r apud Ibidem, p. 98.

³⁸² Cf. Ibidem, pp. 98-99.

³⁸³ Guibert, *Epistolae*, epístola 38, pp. 367-368 apud Ibidem, p. 99.

carismáticos, quer a religiosa recomendasse moderação ou severidade, a participação de Hildegard se limitava à esfera pessoal. Eram missivas particulares que, mesmo quando endereçadas a clérigos de alta hierarquia, ou a monarcas, não ultrapassavam o domínio privado. No entanto, Hildegard seria compelida a atuar também num caso público, envolvendo igualmente outros clérigos e uma prerrogativa da Igreja: tratava-se de um caso de exorcismo. Esse caso, longamente descrito no terceiro livro da *Vita*, relata o problema de uma jovem, proveniente de uma família nobre de Colônia, que se achava possuída (ou preferivelmente obsedada³⁸⁴) por um demônio. A história da jovem, chamada Sigewize, provém de diversas fontes: as palavras da própria Hildegard nos fragmentos autobiográficos, os comentários de Theodoric, seu biógrafo, e algumas cartas trocadas entre Hildegard e os monges de Brauweiler (que pediram a ajuda de Hildegard no caso), incorporadas ao texto da *Vita*.

Segundo nos conta Hildegard, esse episódio teria ocorrido depois do início da redação de seu *Liber divinatorum operum*, quando ela esteve doente e acamada por um ano, o que sugere que o incidente tenha ocorrido em 1169.

Hildegard soube do caso ao receber uma carta de Gedolphus, abade de Brauweiler, na qual este, desesperado, narrava à religiosa, que ele conhecia apenas por reputação, a história de uma jovem possuída pelo demônio, a qual se encontrava sob seus cuidados. O abade dizia que, apesar de todos os seus esforços, durante três longos meses, ele havia sido incapaz de expulsar o demônio do corpo da jovem. Desse modo, ele roga a Hildegard que lhe envie uma carta com alguma revelação de Deus sobre o procedimento apropriado para esta situação. Na missiva, o abade relata superficialmente as conseqüências dessa “obsessão”:

³⁸⁴ De acordo com Peter Dronke a palavra que aparece na *Vita* é *obsessa* e, “no uso do século XII, havia uma distinção entre *obsessio* [obsessão], em que um demônio ataca, assedia, de fora, e *possessio* [possessão], em que ele toma posse de uma alma e nesta se aloja.” Cf. DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981, pp. 118, nota 64. A própria Hildegard, na *Vita*, depois de tomar conhecimento do caso de Sigewize, conjetura (*cogitante et scire volente*) sobre

“a maneira exata em que um demônio pode afetar seres humanos. Em sua visão, ela vê que ele não pode ‘entrar’ em uma pessoa (*non intrat*); mas ela acredita que ele pode envolver e seguir humanos ‘com uma fumaça de escuridão (fumo nigredinis)’. Ou seja, ele pode assediar ou obsedar uma pessoa (obsidere), embora não haja dúvida sobre possessão demoníaca (*possessio*).” DRONKE, P. *Hildegard of Bingen*. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 163.

“Uma certa jovem nobre, obsedada por um mal espírito nestes muitos anos, foi trazida até nós por seus amigos, para ganhar a ajuda do abençoado Nicholas nosso patrono, para libertá-la do demônio que a assedia. A astúcia e maldade deste grande astuto e lascivo inimigo levou quase mil pessoas ao erro e à dúvida, o que nós tememos tenha sido grandemente prejudicial para a Sagrada Igreja. Nós todos temos lutado por três meses, juntamente com uma multidão de pessoas, para a libertação dessa mulher de todas as maneiras. Mas – e não podemos dizê-lo sem tristeza – uma vez que nossos pecados pesam sobre nós, não conseguimos nada. Por isso, nossa esperança está em você, depois de Deus. (...).”³⁸⁵

Em sua réplica, Hildegard declara que:

“apesar de estar confinada à cama com uma longa e séria doença devido aos açoites de Deus, eu tenho força suficiente para responder ao seu pedido. O que eu vos direi não vem de mim mesma, mas Daquele que É.

Há vários tipos de maus espíritos. O demônio sobre o qual você está me inquirindo tem poderes semelhantes aos vícios morais dos seres humanos. Por essa razão, ele se satisfaz ao estar entre as pessoas, e não se sente incomodado pela cruz do Senhor, pelas relíquias dos santos, ou todas as outras coisas relativas ao serviço de Deus. Antes, ele zomba deles, e não os respeita. Ele certamente não ama estas coisas, mas finge fugir delas (...). É por esses motivos que ele mais difícil de ser expulso do que outros demônios, pois ele não será exorcizado a não ser através de jejuns, preces, esmolas, e pelo próprio comando de Deus.

Ouçã então a resposta, não de um ser humano, mas Daquele que Vive. (...).”³⁸⁶

Hildegard procederá, a partir daí, a uma longa explicação de um ritual de exorcismo. Devido à grande extensão da missiva, preferimos sintetizar em linhas gerais o conteúdo deste ritual. Hildegard aconselha o abade Gedolphus a escolher

³⁸⁵ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 161.

³⁸⁶ Letter 48. Hildegardis Bingenensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 80-81.

sete padres de boa reputação, no nome e ordem de Abel, Noé, Abraão, Melchisedech, Jacó, e Aarão, já que estes ofereceram sacrifício ao Deus vivo. O sétimo padre representará Cristo. Depois de fazer penitência, os sete padres devem se aproximar da jovem e se colocar ao seu redor, “cada um segurando uma vara em sua mão representado a vara com a qual Moisés enfrentou o Egito, o Mar Vermelho e a rocha”³⁸⁷, buscando assim a manifestação, como naquela época, de um milagre divino. Os sete padres representam os sete dons do Espírito Santo, o qual expulsará o espírito impuro do corpo da jovem.

Os padres terão que segurar a vara e, um de cada vez – representando respectivamente as personagens bíblicas indicadas por Hildegard –, repetir as palavras que Hildegard prescreve na missiva. O primeiro padre, que representa Abel, dirá:

“Ouça, espírito maligno, quem quer que você seja que habita essa pessoa, ouça essas palavras que não vêm de um homem mas Dele que é e que vive, e fuja, expulso pelo seu comando.”³⁸⁸

O texto continua longamente com exortações dirigidas ao demônio. Ao fim deste, os sete padres devem se colocar ao redor da jovem e tocá-la com suas varas na cabeça, nas costas, no peito, no umbigo, nos joelhos, nos pés, e que eles digam:

“Agora, espírito mau e satânico, você que oprime e atormenta essa pessoa, essa mulher, vá! (...). Conjurado e condenado pelo sacrifício e orações e ajuda de Abel, em cujo nome eu te toco.”³⁸⁹

Os padres terão que repetir esta última frase – “*conjurado e condenado (...)*” – por mais seis vezes, apenas substituindo o nome de Abel pelos outros cinco nomes bíblicos e pelo nome de Jesus também. Ao fim das repetições, eles tocarão a jovem novamente com a vara e dirão: “*Você, saia dessa pessoa confundida na mesma*

³⁸⁷ Letter 48. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 81.

³⁸⁸ *Ibidem*, pp. 81-82.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 82.

*confusão que foi sua quando você primeiro caiu do céu – e não a prejudique mais.*³⁹⁰ E as palavras intimidantes ao demônio continuam, em meio as quais os padres ressaltam: “*Então, confundido, fuja dela, e que ela não te sinta e nem te conheça mais. (...). Fuja, por isso, fuja, fuja dela demônio, fuja com todo o mal (...).*”³⁹¹

Quando a prescrição do ritual termina, Hildegard aconselha: “*Se o demônio ainda não tiver sido expulso, que o segundo padre com todos os outros padres repitam a mesma ordem, até que Deus a ajude.*”³⁹²

A interpretação que Peter Dronke propõe para este ritual se associa a uma conotação dramática. Para ele, a mensagem religiosa se expressa de uma maneira poética, como num drama. Segundo Dronke, a palavra *ordo* (ordem) no final da instrução reflete esse sentido dramático.

“Embora [a palavra *ordo*] possa sugerir simplesmente uma série de ações ordenadas num ritual, eu acho que para Hildegard, como acontece freqüentemente em textos dramáticos, e em seu próprio *Ordo Virtutum*, ela tinha também conotações de drama. Como no *Ordo Virtutum*, também aqui há um roteiro para liberar uma *Anima* de um *Diabolus*. Onde, no prólogo de sua peça, os patriarcas e profetas ajudam a proporcionar uma moldura escatológica dentro da qual os poderes curadores, as *Virtutes*, podem operar, aqui os sete padres têm figurativamente um papel duplo – como patriarcas e profetas, mas também como *Virtutes*, dons do Espírito Santo. O castigo mimético dessa *Anima*, com suas varas, sugere menos um eco das penitências cristãs do que uma função dupla do castigo que os padres impunham às mulheres na *Lupercalia* romana: para purificá-las – afastando as forças impuras – e para prepará-las em seu casamento união – em Hildegard, para fertilidade em virtude, levando à união com Deus.”³⁹³

Com efeito, vimos como, para Hildegard, as virtudes são o melhor caminho para a libertação do fardo do pecado que pesa sobre a humanidade. É natural

³⁹⁰ Letter 48. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 83.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 83.

³⁹² *Ibidem*, p. 84.

³⁹³ DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana, Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. pp. 121-122.

portanto que a religiosa, ao aceitar cooperar com a expulsão do demônio – que Hildegard acredita estar na origem de todos os pecados – do corpo de Sigewize, tenha pensado em empregar as virtudes como uma das maneiras de afastar aquele “espírito maligno”. No entanto, aquele ritual não funcionaria tão prontamente como o esperado.

Algum tempo após ter enviado sua missiva com as instruções ritualísticas, Hildegard recebe outra carta de Gedolphus, na qual ele declara ter seguido corretamente as instruções de Hildegard, tendo feito tudo da maneira como ela havia indicado. Contudo, como o demônio se recusasse a abandonar o corpo da jovem, o abade envia agora a própria jovem para ser ajudada por Hildegard em pessoa.

“Pois conjurado de acordo com a carta que você [Hildegard] nos enviou através da inspiração do Espírito Santo, o demônio abandonou o vaso que ele havia possuído – mas apenas por um curto tempo. Em seguida ele retornou, nós não sabemos através de qual julgamento de Deus, e ele invadiu aquele vaso abandonado novamente e agora ele a oprime mais intensamente que antes. Então, quando nós o conjuramos, poderosamente assediando-o, ele respondeu que não abandonaria o vaso possuído a não ser que você [Hildegard] estivesse presente em pessoa³⁹⁴. Nós a informamos sobre isso em consideração à jovem [Sigewize], santa senhora, de maneira que o Senhor possa alcançar o que nós, devido aos nossos pecados, não merecemos, e que, assim, Ele que governa sobre tudo possa ser glorificado em você quando o inimigo antigo tiver sido expulso.”³⁹⁵

Theodoric acrescenta à *Vita* uma informação interessante que não consta da carta de Gedolphus. Segundo o biógrafo de Hildegard,

“(…) aquele mau espírito, compelido por preces e exorcismo, disse que nunca deixaria o vaso escolhido exceto pelo conselho e ajuda de uma certa senhora que vivia acima do Reno. E aquele mau espírito brincou com o nome de Hildegard, chamando-a ‘Scrupilgardis’ com escárnio.”³⁹⁶

³⁹⁴ É interessante notar que no relato de um milagre de São Tiago de Compostela

³⁹⁵ Letter 49. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp.84-85.

³⁹⁶ Appendix to Letter 50. *Ibidem*, p. 88. Nesse livro, Joseph Baird insere, em apêndice, alguns trechos da *Vita* de Hildegard. O trecho acima transcrito consta do apêndice à carta de número 50. Em relação ao termo “Scrupilgardis”, que segundo Baird significa literalmente Wrinklegard. *Ibidem*, p.88

O fato de que o “demônio” tenha afirmado que só deixaria o corpo da jovem caso Hildegard estivesse presente no ritual atesta a amplitude da fama de “santa” que vinha se atribuindo à religiosa. Ademais, a maneira como Theodoric realça este episódio na *Vita* denota o prestígio que um tal evento pode atrair a uma vida de santo. A esse respeito, é válido citar um incidente semelhante ocorrido na Espanha do final do século XII: uma jovem, “vítima inocente do adultério de sua mãe”, achava-se possuída pelo demônio desde a idade de sete anos. Um dia, durante uma rápida ausência do diabo, São Tiago de Compostela aparece e faz sobre ela o sinal da cruz. Quando o diabo retorna, percebe o sinal do gesto sagrado e enlouquece possuindo novamente o corpo da jovem, a qual começa a urrar e dizer coisas horríveis. Durante um ano, ela ainda permanece sob a possessão do “maligno”, até que o próprio diabo diz aos monges que cuidavam da jovem que ele só a deixaria caso São Tiago intercedesse.³⁹⁷

Duas coincidências com o episódio de possessão de Sigewize sobressaem neste relato. Em primeiro lugar, depois de uma primeira interferência, ou seja, após uma primeira tentativa de exorcismo – no caso de Hildegard, o ritual recomendado por ela, no caso de São Tiago, o sinal da cruz –, o diabo retorna com mais intensidade. Em segundo lugar, a exigência do diabo que condicionava sua partida à presença de São Tiago, assim como fez o demônio que obsedava Sigewize. Em ambos os casos, tanto o retorno mais intenso do diabo depois de um primeiro exorcismo, como a imposição feita pelo demônio revelam a importância que se dava, na Idade Média, na solução de um caso complicado, ao milagre – no caso de São Tiago –, ou aos dons miraculosos de uma pessoa – caso de Hildegard. Os instrumentos comuns a um ritual de exorcismo muitas vezes não eram potentes o bastante para dar conta da força do demônio. É a própria Hildegard quem o diz em sua missiva a Gedolphus quando declara que aquele espírito que assediava Sigewize não se sentia incomodado pelas “coisas relativas ao serviço de Deus”. De toda forma, tanto no que diz respeito aos vivos como aos mortos, a aura de

e Sabina Flanagan acreditam que se trata de uma alusão ao rosto enrugado de Hildegard. FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 161.

³⁹⁷ Cf. MARTINIANO, Maria Carmem G. *As facetas de São Tiago no Liber Miraculorum do Codex Calixtinus*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, São Paulo, 2002. pp. 129-130.

santidade pesava bastante quando se tratava de interceder com Deus por um possesso. Como mostrou Peter Brown,

“o drama do exorcismo era uma das demonstrações do poder de Deus que carregava inquestionável autoridade. Na cura dos possuídos, a *praesentia* do santo era registrada com infalível precisão, e o seu ideal, sua *potentia*, mostrada inteiramente e de maneira inteiramente segura.”³⁹⁸

Desse modo, a presença do santo, vivo ou morto, era o que garantia o sucesso do trabalho de exorcismo.

Hildegard recebe a jovem “possuída” em Rupertsberg. Segundo relato da própria religiosa, incluído na *Vita*, Sigewize foi recebida com apreensão entre as freiras, mas uma vez que a jovem estava instalada,

“(…) nós não nos rendemos ao demônio de maneira alguma – nem pelo horror nem pelo tumulto com o qual ele confundia os pecadores, nem pela zombaria ou palavras desgraçadas com as quais ele procurava nos superar, e nem mesmo por sua suja rajada de vento. (...) E assim desde o dia da Purificação de Santa Maria até o domingo de Páscoa, nós, juntamente com pessoas de ambos os sexos que viviam na nossa região, trabalhamos em nome dela com jejuns, preces, esmolas e flagelação do corpo.”³⁹⁹

De acordo com a missiva, não apenas Hildegard e suas freiras, mas toda a comunidade da região parece ter estado envolvida no caso Sigewize por muitas semanas, pois o dia da Purificação de Santa Maria⁴⁰⁰ – quando se iniciou o processo de exorcismo – ocorria no dia 2 de fevereiro e toda a operação duraria até à Páscoa.

³⁹⁸ BROWN, Peter. *The Cult of Saints*. Its rise and Function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. p. 107.

³⁹⁹ Appendix to Letter 50. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*: Selected letters with an introduction and commentary. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 89-90.

⁴⁰⁰ Para Peter Dronke, a escolha do dia da Purificação de Santa Maria para o início dos trabalhos de exorcismo corrobora a associação com a *Lupercalia*, já que a festa da *Lupercalia*, que ocorria dia 2 de fevereiro, foi transformada em 494, pelo Papa Gelasius I, na festa da Purificação de Santa Maria. Cf. DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittelateinisches Jahrbuch*, 16, 1981. p. 122.

Durante esse período, Hildegard deixou que o demônio continuasse “pregando” através da jovem, e ele até,

“contra sua vontade, falou sobre a salvação através do batismo, o sacramento do corpo de Cristo, o perigo causado pelos excomungados, e a danação dos Cátaros e daqueles como eles – tudo para sua própria confusão, mas para a glória do Cristo na presença das pessoas (...).”⁴⁰¹

É interessante notar a respeito desta passagem que, mesmo quando se trata de um caso de exorcismo e de palavras proferidas pelo demônio, Hildegard procura interpor sua mensagem doutrinária – e aqui estão incluídos batismo, eucaristia, excomunhão, Cátaros e Salvação –, o que apenas confirma sua ortodoxia.

Mas quando Hildegard viu “numa visão verdadeira” que o demônio faria falsas declarações, ela o silenciou imediatamente.

Finalmente, chegou o sábado de Páscoa, quando a fonte batismal seria consagrada – segundo Dronke, outra cerimônia de purificação e fertilidade. Naquele dia, a jovem estava presente e

“agarrada com grande medo, ela tremeu tão fortemente que fez um buraco no chão com seus pés e freqüentemente soltava uma rajada de respiração daquele terrível espírito que a oprimia. Logo, numa visão verdadeira, eu vi e ouvi que o poder do Mais Alto, que ofusca (e sempre ofusca) o batismo sagrado, disse à criatura demoníaca que afligia aquela mulher, ‘Vai, Satã, saia do tabernáculo do corpo dessa mulher, e dê lugar ao Espírito Santo!’ Então, o espírito impuro saiu das partes íntimas da mulher com um ruído horrível de evacuação. Assim, ela foi liberada e permaneceu saudável no corpo e na alma por todo o tempo em que ela viveu nesse mundo.”⁴⁰²

⁴⁰¹ Trata-se ainda das palavras de Hildegard incluídas na *Vita* apud em Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 90.

⁴⁰² *Vita* apud *Ibidem*, pp. 90-91.

Após o desfecho bem sucedido do caso, naquele mesmo ano de 1169, um diácono de Colônia escreveu a Hildegard dizendo ter ouvido que o demônio havia sido expulso de Sigewize e inquirindo-lhe sobre o procedimento e detalhes do rito de exorcismo. A religiosa responde-lhe modestamente, creditando a cura da jovem, não ao seu próprio poder carismático, mas a toda a comunidade:

“No nome dela, os exaltados e mesmo os mais exaltados, os pequenos, e mesmo os menores, falaram como um com seus trabalhos e preces, e clamaram como indivíduos, de acordo com as instruções do Espírito Santo. Pois alguns trabalharam em seu nome através de suspiros de compaixão; outros, através de preces e vigílias; e outros, por meio de jejuns e flagelos. Ademais, muitos deram esmolas por ela. (...) Assim, da mesma forma que o dia completa seu ciclo, todos estávamos olhando para Deus no mesmo momento em nome dela.”⁴⁰³

Portanto, Hildegard não atribui a recuperação de Sigewize à realização do ritual de exorcismo por ela recomendado aos monges de Brauweiler – nem mesmo fica claro se tal ritual foi realizado em Rupertsberg –, e sim à graça que foi buscada e encontrada através de um esforço ascético partilhado coletivamente. De fato, numa carta ao seu sobrinho, o arcebispo Arnold de Trier, Hildegard declara que a convalescença de Sigewize foi gradual – *de die in diem* – e não uma libertação mágica repentina.⁴⁰⁴

Para Flanagan, a atitude cuidadosa de Hildegard, apresentando-se mais como coadjuvante do que única responsável pela cura de Sigewize, pode estar associada ao fato de que o exorcismo era desde muito tempo uma prerrogativa masculina na hierarquia da Igreja. Desse modo, ao envolver no ritual nada menos que sete padres, Hildegard estaria respondendo de antemão a qualquer acusação de que ela se servia de práticas anti-sacerdotais.

Embora Hildegard demonstrasse temer as conseqüências de qualquer atitude menos aceitável para a sua condição feminina, ela não parece ter se intimidado ao

⁴⁰³ Trecho da carta ao diácono de Colônia. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. p. 86.

⁴⁰⁴ DRONKE, P. *Problemata Hildegardiana*, *Mittelalterliches Jahrbuch*, 16, 1981. p. 122.

pregar publicamente perante clero e laicos, uma área de atividade de maneira alguma considerada convencional para mulheres. Como observou Flanagan,

“enquanto a permissão para pregar em um mosteiro era controlada pelo abade ou abadessa, a pregação pública dependia da licença de um bispo e era geralmente limitada aos padres. Desse modo, Hildegard estava duplamente desqualificada: primeiro, por seu status não-sacerdotal, e segundo, devido à proibição de ensinar ou pregar imposta às mulheres, estipulada por São Paulo, e incorporada à lei canônica.”⁴⁰⁵

Nada disso, no entanto, impediu Hildegard de pregar seus sermões. Quando a religiosa iniciou suas viagens com o intuito de pregar, ela já contava mais de sessenta anos e sua ortodoxia já estava estabelecida e reconhecida. Por isso, é possível que para o clero, seus sermões não representassem o risco de apresentar doutrinas subversivas e ameaçadoras para a doutrina da Igreja. Mas se seus sermões não ameaçavam a Igreja, eles denunciavam uma minoria negligente que envergonhava todo o clero.

Assim, por meio de suas pregações, Hildegard teve a oportunidade de desafiar esse clero corrupto e expressar suas idéias reformistas apocalípticas especialmente dirigidas contra o clero. E é curioso notar que, apesar de seus sermões castigarem o clero, são os próprios prelados que pedirão a Hildegard a forma escrita desses mesmos sermões.

Assim como acontecia com suas obras de caráter teológico e com grande parte de sua correspondência, seus sermões estão apoiados nos seus dons proféticos. Hildegard transmite seus sermões acreditando que é a voz de Deus que admoesta, avisa e ameaça o clero que ela julga corrupto.

No segundo capítulo desse estudo, vimos como Hildegard havia realizado quatro longas viagens com o objetivo de pregar seus sermões. A última dessas viagens, realizada entre 1170-1171, teve como destino a Suábia, onde Hildegard teria visitado diversos mosteiros incluindo Maulbronn, Hirsau, Kirchheim, Zwiefalten e Hördt. Depois da pregação, o abade de Kirchheim, Werner, pediria a Hildegard

⁴⁰⁵ FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b. p. 166.

uma cópia escrita do sermão proferido ali. Assim, esse sermão ou a versão dele, chegou até nós na forma de uma réplica a Werner de Kirchheim:

“Enquanto eu estava deitada por um longo período de doenças, no ano 1170 da encarnação do Senhor, eu vi – acordada em corpo e espírito – uma imagem muito bonita de uma forma feminina, inigualável em doçura (...). Sua beleza era tão grande que nenhuma mente humana poderia compreendê-la, e sua altura, partindo da terra, alcançava o céu. Sua face irradiava grande brilho (...). Ela estava vestida com a mais pura seda branca, envolvida por um manto cravejado de pedras preciosas (...); suas sandálias eram de ônix. Porém, sua face estava coberta de poeira, seu vestido estava rasgado no lado direito, seu manto havia perdido a elegância e suas sandálias estavam enlameadas. E ela gritou (...):

‘(...) As raposas tem suas tocas, os pássaros do céu tem ninhos, mas eu não tenho quem me ajude ou console, nada em que me apoiar.’ E de novo ela falou:

‘Eu estava escondida no coração de meu pai até que o Filho do homem, que foi concebido e nasceu da virgem, derramou seu sangue (...), para que (...) eu pudesse renovar aqueles que estavam aleijados e contaminados pelo veneno da serpente. Mas meus pais adotivos, os padres – eles que deveriam ter feito minha face brilhar como a aurora, meu vestido cintilar como um raio (...) – eles salpicaram minha face com poeira, rasgaram meu vestido (...). Eles que deveriam ter me embelezado, me despojaram de tudo. Porque eles mancham minha face ao dar e receber o corpo e sangue do meu noivo na grande impureza de sua lascívia, na sujeira de sua fornicação e adultério, na maldade da avareza, comprando e vendendo o que não está a venda (...)’⁴⁰⁶

A missiva ao abade Werner evoca todos os aspectos que para Hildegard determinavam o relaxamento moral do clero e que eram combatidos pela Reforma papal – fornicação, adultério, simonia, ganância. Hildegard, que partilhava das idéias reformistas, acreditava que a corrupção clerical acabaria por solapar as bases da Igreja, destruindo-a finalmente. Por isso, em sua visão, a imagem tão bela – da *Ecclesia* – que a princípio está radiante, aparece depois desguarnecida, humilhada e

⁴⁰⁶ Letter 149 in van Acker, Lieven apud NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. pp. 241-242.

maltratada por padres corruptos. Em sua imagética, Hildegard se assemelha ao abade de Clairvaux: como notou Newman, “*prelados, no conceito de Bernardo, eram amigos do noivo, encarregados como João Batista, do cuidado da noiva até que Cristo retornasse para reivindicá-la.*”⁴⁰⁷ Mas ao invés de preservarem a noiva de Cristo, os prelados, segundo Hildegard, a haviam despojado e desgraçado.

Para Kathryn Kerby-Fulton, ao representar a *Ecclesia* através dessa imagética, Hildegard manifestava seu pensamento reformista de maneira semelhante aos simbolistas alemães.⁴⁰⁸ Dentre os simbolistas, Rupert de Deutz escreveu o primeiro trabalho do Simbolismo alemão – o *Carmina exulis de calamitatibus ecclesie Leodiensis*.⁴⁰⁹ No *Carmina* – uma série de poemas dramáticos apocalípticos –, a *Ecclesia* aparece como a Noiva de Cristo, agora tristemente desgrenhada, lamentando sua sorte diante da corte celestial, e culpando os simoníacos, os precursores do Anticristo.

Mas se o *Carmina* de Rupert terminava apenas com o lamento da Igreja, Hildegard, ao contrário, prevê para esse clero imoral e corrupto um final nada animador (assim ela prossegue na missiva ao abade Werner):

“E eu, uma pobre pequena mulher, vi uma longa espada dependurada no ar, cuja uma das bordas estava virada para o céu, e a outra para a terra. E aquela espada se estendia sobre os religiosos (...). E eu vi que aquela espada cortava alguns lugares dos religiosos do mesmo modo que Jerusalém foi cortada depois da Paixão de Cristo. Mas no entanto eu vi que Deus irá preservar para Ele muitos tementes a Deus, padres puros e simples na adversidade, assim como Ele respondeu a Elias quando Ele disse que preservaria para si próprio sete mil homens em Israel, cujos joelhos não se dobraram diante de Baal [1Rs 19:18]. Agora possa o

⁴⁰⁷ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 242.

⁴⁰⁸ Segundo Kerby-Fulton, teologicamente, os simbolistas alemães trabalhavam com a convicção de que havia correspondências inerentes, ou concordâncias, entre o Velho e o Novo Testamentos; assim, as similaridades simbólicas, se bem entendidas, revelariam importantes paralelos entre história pré-cristã e cristã. Uma vez que a história pré-cristã estava completa, os simbolistas acreditavam que seu simbolismo poderia ser usado para prever o curso da história cristã que ainda estava por vir. Entre os expoentes do Simbolismo alemão estavam Rupert de Deutz, Gerhoh de Reichersberg, Anselmo de Havelberg e Otto de Freising. Cf. KERBY-FULTON, K. Prophet and Reformer: “Smoke in the Vineyard”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. p. 78.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 77.

inextinguível fogo do Espírito Santo preenche-lo, para que você possa ser convertido para a melhor parte.”⁴¹⁰

Assim, Hildegard acredita que embora um final apocalíptico aguarde o clero corrupto, que será eliminado pela “espada divina”, um remanescente será salvo: os prelados puros e simples. Segundo Kerby-Fulton,

“o padrão do castigo divino, do qual um remanescente será salvo e restaurado para uma prosperidade, anterior ou freqüentemente sem paralelos, é bíblico. Embora Hildegard se baseie em várias profecias do Velho Testamento para descrever suas próprias expectativas do castigo futuro, a influência mais explícita sobre o seu pensamento vem de 1 Reis 19, que fala da punição de Deus sobre os israelitas devido à sua devoção aos ídolos. A alusão é a favorita de Hildegard sempre que ela fala sobre corrupção clerical (idolatria para ela é usualmente um símbolo de simonia).”⁴¹¹

A idéia da salvação de um remanescente diverge da visão de Rupert de Deutz que, no *Carmina*, proclamava a ruína do poder secular juntamente com o fim do mundo, mas que supunha a preservação da Igreja como o escudo contra o Anticristo. Já Hildegard fala apenas de um remanescente fiel que será poupado, mas não da preservação da Igreja instituição como defesa contra o Anticristo. E isso justamente porque, para ela, a pior corrupção acontece dentro da Igreja e não fora dela, em meio ao poder secular. Hildegard acredita que o clero, por ter se colocado a serviço de Deus, carrega responsabilidade e culpa maiores que os laicos. Não que ela não combatesse os “maus” laicos; vimos como ela censurou Barbaruiva, e assim ela o fez com todos os outros laicos, poderosos ou não, que ela considerava estarem trilhando o caminho errado. Mas, na realidade, o enfoque de Hildegard é sempre o do bem contra o mal, não importa de que lado estejam esses. Na Igreja ou no Império, é a prática das virtudes que, no final, conduz à salvação, ao contrário da

⁴¹⁰ Letter 149, van Acker, L. apud KERBY-FULTON, K. Prophet and Reformer: “Smoke in the Vineyard”. In: NEWMAN, B. (ed.). op. cit., p. 79.

⁴¹¹ KERBY-FULTON, K. A return to “The First Dawn of Justice”: Hildegard’s visions of clerical reform and the eremitical life, *The American Benedictine Review*, 40, 1989. pp. 390-391.

obstinação nos vícios que leva à danação. Portanto, o castigo divino atingirá todos os maus, e, segundo Hildegard, o castigo imposto ao clero corrupto será terrível.

No entanto, para os bons, há sempre esperança nas profecias de Hildegard. E sua concepção de que puros e simples serão salvos está associada aos ideais reformistas do século XII, segundo os quais o clero viverá não só na pureza, mas na simplicidade. Há aqui um ideal de retorno à vita apostolica, à Igreja primitiva, que Hildegard exprime em algumas de suas profecias evocando a imagem da “aurora” da justiça. Como notou Kerby-Fulton, em suas profecias,

“Hildegard não apenas promete que um remanescente será salvo, mas [também] que aqueles que o serão, estarão tão purificados e contritos como a sugerir a aurora de uma nova era na história da Igreja. E aurora é precisamente sua metáfora, uma imagem recorrente em seus textos que significa o reino da justiça divina e do fervor espiritual, aparecendo depois da noite escura da corrupção clerical, como um símbolo da tranqüilidade.”⁴¹²

A imagem da aurora aparecerá no sermão ao clero de Colônia que se tornou célebre. Entre 1161 e 1163, Hildegard, diante da expansão da heresia cátara, proferiu um sermão acalorado aos clérigos da catedral daquela cidade, no qual atribuía ao relaxamento moral do clero o sucesso daquela heresia. Entusiasmados com o sermão, “Philip, diácono, e todo o capítulo da catedral de Colônia” pediram a Hildegard a transcrição de suas palavras, porque ela havia lhes “revelado as palavras da vida” e porque “*nós buscamos respostas da verdade [vindas] do seu coração, como de um verdadeiro oráculo de Deus*”.⁴¹³

Hildegard, atendendo-lhes o pedido, envia então o sermão, ou a versão do mesmo, que, de maneira mais acentuada que no sermão de Kirchheim, inclui uma mensagem apocalíptica com uma descrição detalhada do fim dos prelados “iníquos”:

⁴¹² KERBY-FULTON, K. A return to “The First Dawn of Justice”: Hildegard’s visions of clerical reform and the eremitical life, *The American Benedictine Review*, 40, 1989. p. 392.

⁴¹³ Letter 56. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 106-107.

“(…) Ele que está para vir irá purgar todas as coisas, e Ele irá recriá-las de uma maneira diferente (...), e Ele fará todas as coisas novas, e depois da purgação Ele revelará coisas desconhecidas. (...) Pois o poder de Deus esmagará e destruirá seus pescoços que se tornaram duros com a iniquidade. (...).

Por meio do ensinamento das Escrituras, que foram compiladas através do fogo do Espírito Santo, vocês deveriam ser os pilares da força da Igreja (...). Mas vocês se rebaixam e não sustentam a Igreja, retrocedendo à caverna do seu próprio desejo. E devido ao tédio causado por suas riquezas, avareza, e outros propósitos, vocês não ensinam adequadamente seus subordinados, nem vocês permitem de fato que eles busquem instrução com vocês. (...) [mas] a ruína cairá sobre vocês pela mão de umas certas pessoas, vocês que são pecadores maus, e eles os perseguirão sem descanso (...) e eles dirão sobre vocês: esses são escorpiões em sua moral e cobras em suas ações. As pessoas que dirão essas coisas sobre vocês usam hábitos negros, com tonsura apropriada e vão parecer aos homens serenos e pacíficos em seus modos. Ademais, eles não amam a avareza, não tem dinheiro, e dentro deles, eles perseveram na abstinência como uma virtude tão grande que eles quase não podem ser reprovados. O diabo, no entanto, está dentro desses homens (...).”⁴¹⁴

Aqui, alguns dos elementos combatidos pela Reforma papal estão novamente presentes, mas o que se destaca é a referência aos cátaros, pelos quais Hildegard chega até a demonstrar certa admiração, para logo depreciá-los afirmando que eles têm o Diabo dentro deles. Já mencionamos no segundo capítulo deste livro que o que mais impressionava os reformadores a respeito das novas heresias era principalmente seus rígidos ideais ascéticos e de pobreza. Com efeito, Hildegard parece perplexa com desprezo dos cátaros pelo dinheiro e com sua perseverança na abstinência. Mas para Hildegard, eles estavam sendo enganados pelo demônio e representavam o Anticristo.

Mas quanto ao clero, a quem dirige suas ameaças, Hildegard assevera:

⁴¹⁴ Letter 57. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 107-116.

“(…) sua honra perecerá e a coroa cairá de sua cabeça. (...) Desse modo, os atos ruins da humanidade serão purgados através de tribulação e contrição, e muita dor será imposta àqueles que através de seus atos irreligiosos, trazem miséria aos outros. Essas são pessoas sem fé (...) e eles não deixarão de atormentá-los até que toda sua injustiça e iniquidade sejam purgadas. (...)”

E depois que seu perverso culto a Baal e outros atos depravados forem revelados, príncipes e outros grandes homens os matarão (...). Então a aurora da justiça se elevará, e seus últimos dias serão melhores que os anteriores, e devido às suas últimas provas, vocês serão devotos, e brilharão como ouro puro, e assim vocês permanecerão por muito tempo.”⁴¹⁵

Esta “profecia” foi a mais famosa de todas as visões curtas de Hildegard, tendo sido intensamente lida e copiada. Nela, o fim apocalíptico dos prelados é traçado em detalhes: como acontece com as castigadas filhas de Sião (Isaías, 3.18-24), imagem cara a Hildegard, os clérigos perderão sua coroa, num símbolo da perda de seu poder. Um período de terror virá em que o populacho se virará contra os prelados, arruinando-os. E, finalmente, príncipes os matarão e uma aurora de justiça se elevará. Para Kerby-Fulton, a frase encerra um forte sentido de milenarismo, que ela acredita estar ligada à palavra *prioribus*, quer esta seja traduzida como “primeiros” ou como “anteriores”: para Kerby-Fulton, nesta palavra há uma sugestão de que a vida clerical será elevada a uma nova glória. Kerby-Fulton escolhe a primeira tradução, afirmando que como “primeiros”, a palavra sugere ainda que os tempos vindouros superarão mesmo a glória prístina da Igreja primitiva e do início do monasticismo.⁴¹⁶

A convicção de que a Igreja estava de fato ameaçada pela corrupção clerical, mas que conheceria tempos melhores, deve ter sido uma constante no pensamento de Hildegard, pois a imagem da Noiva de Cristo humilhada e maltratada, cujo destino é, no entanto, promissor, aparece também em outras de suas obras, entre

⁴¹⁵ Letter 57. Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. pp. 107-116.

⁴¹⁶ Cf. KERBY-FULTON, K. A return to “The First Dawn of Justice”: Hildegard’s visions of clerical reform and the eremitical life, *The American Benedictine Review*, 40, 1989. pp. 393-394.

elas o Scivias. Assim, na visão de número 11 – “Os últimos dias e a queda do Anticristo”, Hildegard viu:

“A figura de uma mulher que eu tinha visto previamente na frente do altar que está diante dos olhos de Deus; ela estava no mesmo lugar, mas agora eu a via da cintura pra baixo. E da cintura até o lugar que denota o sexo feminino, ela tinha várias manchas escamosas e no lugar de suas partes privadas, havia uma cabeça negra monstruosa. E esta cabeça tinha olhos ardentes, e orelhas como de um jumento, e nariz e boca como os de um leão. E ela abriu sua boca mostrando terríveis dentes de ferro que rangiam uns nos outros.”⁴¹⁷

Na acertada interpretação de Barbara Newman, a cabeça designa o Anticristo, com seus atos viciosos, doutrinas, e perseguições. Ela aparece onde estão os genitais da imagem como um símbolo de que seu intuito é seduzir a Igreja assim como o demônio corrompeu Eva.⁴¹⁸ Na ilustração correspondente à visão, a Igreja é representada como uma grotesca imagem hermafrodita, onde as orelhas do jumento assumem a forma de um falo ereto sugerindo a tentativa de estupro da virgem de Cristo, que significa espoliação sofrida pela Igreja pelas mãos dos prelados corruptos.

Mas Hildegard viu também a figura de Cristo, o qual estava vestido com uma túnica púrpura. E ela viu que, no lugar que denota o sexo masculino, ele brilhava como a aurora.

Mas deixemos que a própria Hildegard interprete a sua visão (e ela o fará assumindo a voz de Deus):

“Todas as coisas que estão na terra correm para o seu fim, e o mundo gira em direção ao fim, oprimido pelo enfraquecimento de suas forças e suas muitas tribulações e calamidades. Mas a Noiva do meu Filho, muito preocupada com seus filhos tanto por causa dos precursores do filho da perdição como devido ao próprio destruidor, nunca será esmagada, não importa o quanto seja atacada. E no fim dos

⁴¹⁷ Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. pp. 576-577.

⁴¹⁸ NEWMAN, B. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 245.

tempos, ela se erguerá mais forte que nunca, e será mais bonita e gloriosa; e então ela se moverá doce e deliciosamente para os abraços de seu Amado.”

Portanto, o pensamento apocalíptico de Hildegard reserva para a Igreja um final feliz: depois que a Noiva de Cristo enfrenta toda a sorte de obstáculos e percalços, causados principalmente pela influência do demônio, ela acaba por triunfar sobre o Anticristo, encetando a jornada em direção a Deus. É possível mesmo traçar um paralelo com a peregrinação da alma no Scivias que, depois de enfrentar inúmeros percalços em sua caminhada, impostos principalmente pelo assédio do demônio, saiu vitoriosa para as cortes celestes, acompanhada de um coro de virtudes.

*** **

A correspondência de Hildegard constitui um testemunho informal da vasta obra da religiosa. Nem por isso, deixa de ser relevante para a análise de sua espiritualidade. Por meio de suas missivas, Hildegard se comunicou com pessoas de vários estratos sociais, envolvendo-se em diversas categorias de assuntos, oferecendo conselhos, consolos, avisos, e muitas vezes, desafiando clérigos e monarcas. Na maioria das vezes, quando seu tom era ameaçador, ela garantia que era a “voz de Deus” que se manifestava através dela. Nesses casos, Hildegard se considerava apenas o instrumento divino, a “trombeta” de Deus. Em outras vezes, a religiosa parecia se servir de dons carismáticos como a clarividência, e até mesmo a adivinhação, para socorrer àqueles que aflitos a procuravam. Alguns testemunhos que chegaram até nós através de sua própria correspondência confirmam a eficácia dos dons carismáticos de Hildegard. Se são verdadeiros ou não, impossível dizer. De qualquer forma, a correspondência de Hildegard revela seu caráter multifacetado e, acima de tudo, sua ampla reputação na Idade Média como uma profetisa, um oráculo espiritual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, procuramos demonstrar como a vida e grande parte da obra de Hildegard von Bingen se inscreveram no contexto de sua “profecia” e ortodoxia. Para tanto, trabalhamos com um relato incluído em uma das visões do *Scivias*, e com parte da correspondência de Hildegard. Segundo Hildegard, o *Scivias* surgira de sua condescendência a um “comando divino” para que dissesse e escrevesse tudo o que via e ouvia em suas visões. Portanto, a própria origem do *Scivias* era profética.

Na quarta visão do primeiro livro do *Scivias*, Hildegard conta que “viu” quando uma alma resistiu bravamente aos assédios do demônio, erguendo-se finalmente e encetando uma longa jornada rumo a Deus. Assim, foi através de sua visão que Hildegard testemunhou todos os percalços enfrentados por aquela alma peregrina em sua caminhada. De pronto, a credibilidade do relato estava garantida devido à sua origem divina. A partir daí, Hildegard mescla na narrativa elementos buscados no rico repertório do imaginário medieval com a clara ortodoxia que pautava a sua obra. A jornada da peregrina sintetizava as etapas do sistema da doutrina cristã, como criação e queda, redenção e salvação. Fazendo com que a alma peregrina atravessasse todas essas etapas, Hildegard procurava simbolizar a própria caminhada da alma humana rumo à salvação. E se a peregrinação constituía, de acordo com o sistema penitencial, uma forma de penitência, esse mesmo sentido deveria se aplicar à vida humana. Assim como peregrinar era se penitenciar, era expiar e purgar os pecados, assim também a vida terrena deveria ser uma constante penitência, na tentativa de purgar os pecados sempre cometidos, desde o primeiro pecado que originara a Queda. Quanto ao pecado que engendrou a queda, a mensagem que fica do relato é que, sendo a peregrina uma filha de Sião que, como vimos, simbolizava para Hildegard a virgindade, também Hildegard, como os religiosos de sua época, associava o primeiro pecado com um pecado de conotação sexual. Por isso mesmo, no seu *Scivias*, a penitência para Hildegard implicava, na maioria das vezes, a sujeição da carne.

A penitência era uma forma de expiar os pecados, mas só era válida na medida em que implicava arrependimento: quando a filha de Sião chora lembrando

sua longínqua e perdida Mãe Sião, suas lágrimas simbolizam seu remorso, seu arrependimento pelos erros cometidos. E é apenas por meio desse arrependimento que a peregrina poderá retornar agora rumo ao caminho do bem. Ela terá que fazer a escolha correta entre as “duas estradas”, a do bem e a do mal e encetar sua jornada. Mas o caminho do bem é estreito, difícil de ser transposto, e por isso a prática das virtudes é o grande apoio durante a caminhada, é o modo de redenção. As virtudes são o cajado do peregrino, são o seu suporte. Para Hildegard, Cristo trouxe a mensagem da salvação, mas alcançá-la era uma conquista individual que requeria grande esforço pessoal por meio da prática constante das virtudes. Não à toa, a religiosa considerava a humildade a rainha das virtudes, pois a humildade implicava no arrependimento e na aceitação de uma vida árdua, mas que conduziria, em última instância, à morada celestial. No embate final contra o demônio, dramatizado na última visão do *Scivias*, a Humildade e a Vitória são as duas virtudes que mais se destacam no apoio à alma que busca a redenção. E se no plano religioso, a Vitória era o triunfo sobre o demônio, no plano pessoal, essa virtude constituía o triunfo sobre a própria vontade, o domínio da vontade.

Em todo o *Scivias*, Hildegard enfatiza a importância da prática das virtudes para se alcançar a salvação, mas ao mesmo tempo, a religiosa reconhece o como é difícil ao ser humano praticá-las, aplicá-las à sua vida. Talvez tenha sido por essa razão que Hildegard se serviu da peregrinação, que constituía uma experiência religiosa carregada de sentido sagrado, com forte apelo junto ao homem medieval, para transmitir sua mensagem doutrinária ortodoxa.

Mas se a necessidade de transmitir uma mensagem ortodoxa através daquele relato era evidente, a influência do maravilhoso medieval presente na narrativa não era menos importante. As imagens alegóricas e simbólicas ali presentes, em sua grande maioria fundamentadas na tradição bíblica, evocam elementos do maravilhoso medieval que permeavam o imaginário religioso daquele período. Paisagens infernais em que se inscreviam imagens simbólicas como vales, montanhas, animais peçonhentos, etc., rechearam aquele relato. A própria noção de purgatório já se esboça na narrativa. Pode-se dizer que se trata do imaginário a serviço da ortodoxia.

Mas a atitude invariavelmente ortodoxa de Hildegard não invalida, em momento algum, a inspiração divina da religiosa. Hildegard via em tudo à sua volta a

presença da divindade. Embora Hildegard não se encaixe no perfil típico de uma mística, devido à sua diferente interação com o divino, não se pode negligenciar o caráter místico de sua atitude em relação a vida. Para Hildegard, tudo provinha de Deus: a música era divina, a natureza em sua “viriditas” era divina, as relações humanas poderiam ser explicadas por meio do entendimento da vontade divina. Os grandes embates da vida de Hildegard, como por exemplo a deserção de sua querida Richardis e o interdito musical imposto pelos clérigos de Mainz, eram por ela entendidos como consequência da vontade divina. Em sua *Vita*, Hildegard declarou que tinha visões desde tenra infância, o que significa dizer que a inspiração divina sempre esteve presente em sua vida. Suas visões não lhe chegavam por meio de êxtase, mas algumas vezes Hildegard era preenchida pela “Luz Viva” de uma maneira tão intensa que sentia indizível alegria. Isso traduz uma profunda conexão com o divino. Em Hildegard a união com o divino não apresentava uma conotação afetiva, quase erótica, como aconteceria com as mulheres místicas dos séculos posteriores. Ademais, Hildegard, diferentemente das místicas, não escrevia para relatar sua experiência subjetiva de Deus, mas sim para transmitir uma mensagem ortodoxa. Por essa razão, muitos estudiosos preferem considerá-la como uma profetisa e uma visionária. E foi como “profetisa” que Hildegard ganhou notoriedade e reconhecimento públicos. O caráter profético de sua obra aliado à sua clara ortodoxia garantiram-lhe uma autoridade que, de outra forma, uma mulher de sua época não teria alcançado. Mas, em verdade, Hildegard utilizou seu gênero a favor daquilo que ela acreditava ser sua missão profética, pois foi como uma “pobre pequena mulher”, como um simples instrumento divino, a “trombeta de Deus”, que Hildegard expressou sua mensagem, ou melhor dizendo, a “mensagem divina”. Assim, a validação de suas visões se fundamentou especialmente em sua instrumentalidade divina que, por sua vez, apoiava-se na consciência de sua própria insignificância tanto em função de seu gênero como de sua humanidade.

Foram também os “dons proféticos” de Hildegard que fizeram dela a “Sibila do Reno”, o “oráculo” espiritual a quem muitos recorriam em busca de consolo, aconselhamento e até solução para seus problemas. O interessante a esse respeito é que não só pessoas comuns buscavam Hildegard, mas igualmente personagens de alta hierarquia como bispos, imperadores e abades requeriam os préstimos espirituais da religiosa em diversas esferas da vida. Todos esses buscavam em

Hildegard a voz e a sabedoria divinas. A crença na instrumentalidade divina de Hildegard atribuiu-lhe autoridade suficiente mesmo para proferir sermões moralizantes para uma audiência predominantemente masculina. Em seus sermões, Hildegard castigava especialmente uma parte do clero, que ela julgava corrupto em função de seu relaxamento moral. O mesmo clero a quem ela acusava e para o qual ela previa um futuro catastrófico requeria de Hildegard a transcrição dos seus sermões. Esses sermões ficaram especialmente famosos devido às profecias apocalípticas por eles veiculadas.

Devido ao caráter punitivo e apocalíptico de seus sermões, alguns estudiosos de Hildegard viam nela uma “reformadora apocalíptica”, que imaginava para o futuro do mundo uma vida apostólica de pobreza e rigor ascéticos. Mas se é verdade que seus sermões transmitiam tais concepções, não é menos verdadeiro que em sua vida cotidiana, dentro de seu mosteiro, Hildegard vivia e pregava um *modus vivendis* conservador. A correspondência de Hildegard testemunha essa postura: Hildegard não permite o ingresso em sua casa religiosa de mulheres de um nível social que ela considera inferior. Além disso, ela aceita dotes em troca do ingresso de mulheres em sua fundação. Em dias festivos, as irmãs de seu mosteiro iam à Igreja usando coroas de ouro, anéis de ouro e véus de seda branca que alcançavam o chão.

Para Hildegard, o ideal de vida monástica era o modelo da Regra de São Bento. Hildegard acreditava que São Bento era um segundo Moisés e que nada precisava ser retirado ou acrescentado à Regra. A religiosa pregava a moderação beneditina e recusava o ascetismo rigoroso. Não há nessas atitudes de Hildegard qualquer traço de uma vontade de romper com a organização monástica vigente. É possível que a atração que as heresias, com seus ideais de pobreza e ascetismo absolutos, estavam exercendo na sociedade como um todo, representando para a Igreja uma ameaça crescente, tenha gerado um conflito nas convicções de Hildegard, conflito esse que acabou se expressando em seus sermões acalorados.

No entanto,

“Hildegard não pregava uma mudança radical nas estruturas sociais ou eclesiásticas; era ao abuso de autoridade, não à natureza desta, que Hildegard se opunha. Seu ideal era uma Cristandade em que o poder secular estaria firmemente

subordinado ao espiritual, príncipes e prelados governariam com vigilância e justiça, e súditos e laicos ofereceriam pronta obediência.”⁴¹⁹

Nesse sentido, pode-se dizer que Hildegard era mais uma partidária da Reforma papal do que da reforma monástica. Hildegard não aceitava a subserviência dos prelados ao poder secular e combatia particularmente o celibato clerical e a simonia. Sua luta, portanto, era por um mundo sem corrupção, onde os homens, guiados pela mensagem divina trazida por Cristo, pudessem trilhar o caminho do bem. O posicionamento mais nítido de Hildegard era contra o mal e a favor do bem. E no estreito e árduo caminho do bem, a prática das virtudes era o apoio mais sólido. Era a estrada que levava à salvação. Esse o sentido profundo do *Scivias* – Conheça os Caminhos. Essa a expressão explícita da espiritualidade de Hildegard que se manifestava por meio de suas profecias ortodoxas.

⁴¹⁹ NEWMAN, B. Introduction, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990. p. 20.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

- *A Bíblia Sagrada de Jerusalém*. (coord.): Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1985.
- *Analecta Sanctae Hildegardis*. Ed. Jean-Baptiste Pitra. Analecta Sacra, vol. 8. Monte Cassino, 1882.
- *Codex Calixtinus - Liber Sancti Jacobi*. Trad. A. Moralejo; C. Torres e J. Feo. CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). Santiago de Compostela: Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1992.
- Gottfried von St. Disibod e Theodoric von Echternach. *Vita Sanctae Hildegardis*. Ed. Monika Klaes. CCCM 126 (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1993.
- Hildegardis Bingensis. *Epistolarium*. Ed. Lieven van Acker. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1991.
- **Hildegardis Bingensis. Scivias. Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978.**
- Hildegardis Bingensis. *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990.
- Hildegardis Bingensis. *Hildegard of Bingen's Book of Divine Works, with Letters and Songs*. Trans. Robert Cunningham. Ed. Matthew Fox. Santa Fe, New Mexico: Bear & Company, 1987.

- Hildegardis Bingensis. *The Life of Saintly Hildegard*. Trans. Hugh Feiss. Toronto: Peregrina, 1996.
- Hildegardis Bingensis. *Secrets of God: writings of Hildegard of Bingen*. Trans. and selected by Sabina Flanagan. Boston & London: Shambhala, 1996.
- Hildegardis Bingensis. *The Book of the Rewards of Life*. Trans. Bruce W. Hozeski. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. I, 1994.
- Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. II, 1998.
- Hildegardis Bingensis. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trans. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. III, 2004.
- Hildegardis Bingensis. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected letters with an introduction and commentary*. Trans. and selected by Joseph L. Baird. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.
- *Patrologie cursus completus: Series latina*. Ed. J.-P. Migne. 221 vols. Paris: Migne, 1841-1864.
- SAN AUGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. Pról. José Demetrio Jiménez. Buenos Aires: Club de Lectores, 2007.
- VITA JUTTAE. *Vita domnae Juttae inclusae*. Ed. Franz Staab. In Stefan Weinfurter, ed., *Reformidee und Reform-politik im spätsalisch-frühstauischen Reich*, 172-187. Mainz, 1992.

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- BAILLET, Louis. Les miniatures du 'Scivias' de Sainte Hildegarde conservé à la bibliothèque de Wiesbaden, *Académie des inscriptions et Belles Lettres, monuments et mémoires*, 19, Paris, 1911, pp. 49-149
- BLOCK, M. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- BLUMENTHAL, Uta-Renate. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- BROWN, Peter. *The Cult of Saints*. Its rise and Function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- _____. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005,
- BÖCKELER, Maura. *Hildegard von Bingen, Wisse die Wege, Scivias*. Salzburg, 1928.
- BURNETT, Charles; DRONKE, P. (eds.). *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*. London, 1998.
- BYNUM, C. W. Preface, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990.
- CADDEN, J. It takes all kinds: sexuality and gender differences in Hildegard of Bingen's 'Book of Compound Medicine', *Traditio*, 40, 1984, pp. 149-174.

- CAVINESS, M. H. Artist: "To See, Hear, and Know All at Once". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- _____. Hildegard of Bingen: some recent books, *Speculum: a journal medieval studies*, 77, 2002, pp. 113-120.
- CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.
- CONSTABLE, G. *The reformation of the twelfth century*. Glasgow: Cambridge University Press, 1996.
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- _____. *O que sobrou do Paraíso?* Trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo: Cia das Letras, 2003
- DRONKE, P. The Composition of Hildegard of Bingen's Symphonia, *Sacris Erudiri: jaarboek voor Godsdienswetenschappen*, 19, 1969-1970, pp. 381-393.
- _____. Problemata Hildegardiana, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981, pp. 97-131.
- _____. Hildegard of Bingen. In: IDEM. *Women Writers of the Middle Ages: a critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 144-201.
- _____. Hildegard of Bingen as Poetess and Dramatist. In: IDEM. *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry (1000-1150)*. London: Westfield College, University of London, 1986.

- DRONKE, P. Platonic-Christian allegories in the homilies of Hildegard of Bingen. In: WESTRA, H. J. (ed.). *From Athens to Chartres: neoplatonism and medieval thought. Studies in honour of Edouard Jauneau*. Leiden (The Netherlands): E. J. Brill, 1992.
- DUPRONT, A. Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective, *Annales ESC*, 1, 1961, pp.03-11.
- _____. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- _____. Puissances du pèlerinage: perspectives anthropologiques, in: IDEM. *Saint-Jacques-de-Compostelle. La quête du sacré*. Turnhout: Brepols, 1985.
- _____. *Du Sacré: Croisades et pèlerinages, Images et langages*. Paris: Gallimard, 1987.
- DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (orgs), *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- _____. Problemas e métodos em história cultural. In: IDEM, *Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- FASSLER, M. Composer and Dramatist: "Melodious Singing and the Freshness of Remorse". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- FERRANTE, J. Correspondent: "Blessed is the Speech of Your Mouth". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998a.

- FERRANTE, J. "Scribe quae vides et audis": Hildegard, her language and her secretaries. In: TOWNSEND, D. and TAYLOR, A. (ed). *The Tongue of the Fathers: Gender and Ideology in 12th century latin*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998b.
- FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (org.). *Dicionário de espiritualidade*. Trad. da ed. Espanhola e adaptação Augusto Guerra e Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulus, 1993.
- FLANAGAN, S. "For God Distinguishes the people of Earth as in Heaven": Hildegard of Bingen's social ideas, *The Journal of Religious History*, 22, 1998a, pp. 15-34.
- _____. *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*. London and New York: Routledge, 1998b.
- FRANCO JÚNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros*. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval. São Paulo: HUCITEC, 1990.
- _____. *A Eva barbada*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996.
- GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2003.
- GLAZE, F. E. Medical Writer: "Behold the Human Creature". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Traduit de l'anglais par Guy Maximilien et Edith Marguerite. Paris: editions du Seuil, 1972.
- GROUSSET, René. *Histoire des Croisades*. Paris: Perrin, 3 vols., 2002.

- HOLSINGER, Bruce Wood. The Flesh of the Voice: Embodiment and the Homoerotics of Devotion in the Music of Hildegard of Bingen (1098-1179), *Signs: journal of women in culture and society*, 19, 1993, pp. 92-125.
- JOHN, H. J. Hildegard of Bingen: A New Twelfth-century Woman Philosopher? *Hypatia: a journal of feminist philosophy*, 7, 1992, pp. 115-123.
- JULIA, D. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- KERBY-FULTON, K. Hildegard of Bingen and anti-mendicant propaganda, *Traditio*, 43, 1987, pp. 386-399.
- _____. A return to “The First Dawn of Justice”: Hildegard’s visions of clerical reform and the eremitical life, *The American Benedictine Review*, 40, 1989, pp. 383-407.
- _____. The visionary prophecy of Hildegard of Bingen in relation to “Piers Plowman”. In: IDEM, *Reformist Apocalypticism and ‘Piers Plowman’*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 26-75.
- _____. Prophet and Reformer: “Smoke in the Vineyard”. In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- KING, Ursula. *Christian Mystics: The Spiritual Heart the Christian Tradition*. New York: Simon & Schuster Editions, 1998.

- LAUTER, Werner. (Unter Verwendung der Hildegard-Bibliographie von). *Hildegard von Bingen: internationale wissenschaftliche Bibliographie* / Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte. Mainz: Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1998.
- LE GOFF, J. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF; J. E NORA, P. (org.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- _____. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval*. Portugal: Edições 70, 1986.
- _____. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: IDEM. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- _____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- _____. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.
- _____. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Contribuição à questão da pobreza presente na obra Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale*. 2003. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- MARTINIANO, Maria Carmem G. *As facetas de São Tiago no Liber Miraculorum do Codex Calixtinus*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, São Paulo, 2002.
- MCKENZIE, John L. (ed.). *Dicionário bíblico*. Trad. Álvaro Cunha et alli. Geral Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1983. p. 660.

- MEWS, C. Religious Thinker: "A Frail Human Being". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- MUNZ, P. *Frederick Barbarossa: a study in medieval politics*. London: Eyre & Spottiswoode, 1969.
- NEWMAN, B. Hildegard of Bingen: Visions and Validation, *Church History*, 54, 1985, pp. 163-175.
- _____. Introduction, in Hildegard of Bingen, *Scivias*. Trans. Columba Hart and Jane Bishop. The Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1990.
- _____. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997.
- _____. "Sibyl of the Rhine": Hildegard's Life and Times. In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- _____. Poet: "Where the Living Majesty Utters Mysteries". In: IDEM (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- _____. *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Nathan, 2004.
- PAUL, Jacques. *Le Christianisme occidental au Moyen Age: IVe-XVe siècle*. Paris: Armand Colin, 2004.

- PERNOUD, R. *Hildegard de Bingen: a consciência inspirada do século XII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- RETA, J. O. La Sibila del Rhin: misión profética de santa Hildegarda de Bingen, *Latomus: revue d'études latines*, 53, 1994, pp. 608-634.
- RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 3 vols., 1951.
- SACKS, Oliver. *Migraine: Understanding a Common Disorder*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- SANSY, D. Iconographie de la Prophétie: L'image d'Hildegard de Bingen dans le *Liber Divinorum Operum*, *Mélanges de l'École Française de Rome*, 102, 1990, pp. 405-416.
- SCHMITT, M. Blessed Jutta of Disibodenberg: Hildegard of Bingen's magistra and abbess, *The American Benedictine review*, 40, 1989, pp. 170-189.
- SCHMITT, Jean-Claude. "Religion populaire" et culture folklorique, *Annales ESC*, 5, 1976, pp.941-953.
- _____. Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques reflexions de méthode, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 52, 1981, pp.5-20.
- _____. La fabrique des saints, *Annales ESC*, 39, 1984, pp.286-297.
- _____. La culture de l'ímagó, *Annales HSS*, 1, 1996, pp.3-36.
- _____. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- SCHNAPP, J. T. Virgin words: Hildegard of Bingen's *Lingua Ignota* and the development of imaginary languages ancient to modern, *Exemplaria: a journal of theory in medieval and Renaissance studies*, 3, 1991, pp. 267-298.
- SCHOLZ, B. W. Hildegard von Bingen on the nature of woman, *The American Benedictine Review*, 31, 1980, pp. 361- 383.
- SCHRADER, M.; FÜHRKÖTTER, A. *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen*, Cologne and Graz, 1956.
- SINGER, Charles. The Scientific Views and Visions of Saint Hildegard, *Studies in the History and Method of Science*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- SWEET, V. Hildegard of Bingen and the Greening of Medieval Medicine, *Bulletin of the History of Medicine*, 73, 1999, pp. 381-403.
- TELLENBACH, G. *The Church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- THOMPSON, A. Hildegard of Bingen on Gender and the Priesthood, *Church History*, 63, 1994, pp. 349-364.
- TYERMAN, Christopher. *Las Guerras de Dios: una nueva historia de las Cruzadas*. Barcelona: Crítica, 2006.
- VAN ENGEN, J. Abbess: "Mother and Teacher". In: NEWMAN, B. (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley. Los Angeles, London, University of California Press, 1998.
- VAUCHEZ, A. Santidade, *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, v.12, 1987, pp.287-300.

- VAUCHEZ, A. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- WITTS, R. How to make a saint: on interpreting Hildegard of Bingen, *Early Music*, 26, 1998, pp. 478-485.
- YARDLEY, A. B. "Ful weel she soong the service dyvyne": The Cloistered Musician in the Middle Ages. In: BOWERS, J.; TICK, J. (ed.). *Women making music. The Western Art Tradition, 1150-1950*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.