



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura

HILDEGARD VON BINGEN: EL ESPACIO DE LA VISIÓN COMO FORMA DE AUTO-REPRESENTACIÓN PROFÉTICA

Informe para optar al grado de Licenciada en Lingüística y Literatura Hispánica con
mención en Literatura

Estudiante Francisca Catalina Cuevas Soto

Profesora María Eugenia Góngora Díaz

Seminario de grado “La Edad Media europea: el discurso de las armas y las letras”

Santiago de Chile, 2021

Dedicatoria

Para mi abuela, María Magdalena

que no sabe leer.

Índice

Epígrafe	4
Prefacio	5
Introducción: apertura	7
1. Acercamiento a la vida de Hildegard von Bingen	13
2. Una aproximación a la visión ¡Error! Marcador no definido.	15
2.1. 1415	
2.2. ¡Error! Marcador no definido.	18
3. ¡Error! Marcador no definido.	21
3.1. Defensa profética de la visión e interpretación de la historia	22
3.2. Retórica de una auto-re-presentación y relato hagiográfico	29
4. Hildegard von Bingen: el espacio de la visión como forma de auto-representación profética	35
4.1 <i>Y lo que escribo es lo que veo y oigo en la visión, y no pongo otras palabras más que las que oigo</i>	36
4.2 <i>tímida para hablar, ingenua para exponer e ignorante para escribir</i>	39
4.3 <i>¿Y de dónde vendría esto, si yo no me conociera en mi pobreza?</i>	41
5. ¡Error! Marcador no definido.	45
6. Bibliografía	48
7. Anexos	51

Epígrafes

“Aunque no haya nada nuevo sobre la tierra, siempre hay algo nuevo en los cielos. En cualquier momento podemos encontrar un último recurso allá arriba. Cada día que pasa abre una nueva página para nosotros. El viento cambia constantemente la tipografía de esa página azul, y la persona inquisitiva, en cualquier momento, puede encontrarse allí una nueva verdad”.

Henry David Thoreau, 17 de noviembre de 1837¹

“Oh, querido hijo de Dios, Dios eleve las alas de tu conocimiento hasta los rectos caminos, de tal modo que aunque alguna vez alcances el pecado desde el sentido, pues has nacido así y no puedes estar sin pecado <Jn 8, 7>, no lo cometas nunca desde el conocimiento”.

Carta de Hildegard von Bingen al monje Guibert de Gembloux, 1175.

¹ Henry David Thoreau, *Volar*. La rioja: Pepitas de calabaza, 2016.

Prefacio

El propósito del presente ensayo busca centrarse en la obra de la religiosa benedictina Hildegard von Bingen (1098-1179), que llega a nosotros gracias a la escritura en unos códices. Dentro de su obra destacamos no solo sus tres libros visionarios *Scivias*, *Liber vitae meritorum* y *Liber divinorum operum*, sino también su amplia producción lírica, dos hagiografías realizadas en conjunto con sus secretarios Volmar, Gottfried y Guibert de Gembloux, una *Vita* póstuma escrita por el monje Theoderich von Echternach, así como tratados sobre flora y fauna, además de una extensa producción epistolar de la que se conserva varios centenares de cartas. Nos encontramos ante una figura multifacética, que a causa de su prolífica producción escrita ha suscitado y sigue interesando a una buena cantidad de autores que han revisado su obra desde áreas como la historia, la filosofía o la literatura; se puede decir de Hildegard que gracias a su ardua labor, ha “abierto el espacio visionario” en la Europa occidental².

Ante esto, nos interesa hacer hincapié en dicha condición de “apertura visionaria”, para poder ver cuáles son las formas discursivas en que dentro de la comunicación de su experiencia sagrada procede a ser ella re-presentada mediante la escritura de su testimonio. Por ello, orientamos nuestro trabajo a modo de comentario temático, que nos permita vislumbrar cómo es que se posiciona la priora del monasterio de Disibodenberg en el espacio visionario³. Del mismo modo, nos parece prudente explicitar que de aquí en más, cuando

² Dicha perspectiva ha sido desarrollada ampliamente por Victoria Cirlot, en sus estudios orientados a propósito de la condición “visionaria” en la obra de Hildegard von Bingen. Entre ellos destacamos: *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de occidente*. Barcelona: Herder, 2012/ “Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiencia visionaria en el siglo XII” en *Revista Chilena de Literatura*. n° 63, Noviembre 2003, pp. 109-129 / Victoria Cirlot y Blanca Garí. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008. Así mismo destacamos los aportes realizados por Daniela Picón, respecto a la necesidad de reflexionar sobre la instancia de la escritura, en su estudio sobre “La ‘conciencia como escriba’: una escena de escritura interior en la obra de Hildegard de Bingen.” en *Revista Chilena de Literatura*. n° 74, abril 2009, pp. 123-137.

³ Enfatizamos lo expresado en este punto, puesto que los límites de nuestro estudio no nos permiten un trabajo exhaustivo de la fuente escrita en el latín altomedieval del original. Por lo que trabajamos en este caso con la *Vida y Visiones de Hildegard von Bingen*, editada por Victoria Cirlot, puesto que en ella se encuentra el compendio de las obras que serán nuestro objeto de estudio. Además, utilizaremos los prólogos de dos de las

hagamos referencia a conceptos como: “individuo”, “sujeto”, “autoría” y “literatura”, se tratará de nociones consideradas pertinentes a nuestro estudio como hipótesis ‘retrospectivas’.

Para lograr nuestros objetivos, realizaremos un recorrido por las maneras en que es entendida la visión dentro de la Alta Edad Media, a propósito de la superstición y los peligros que representa dicha experiencia, buscando explicar cómo se realiza el proceso de defensa profética para la autorización de la visión de la mujer del Rin; ella puede ser explicada desde la perspectiva del pensamiento figural. Este último, es comprendido como una clave hermenéutica de acceso a los textos religiosos en una organización de la Historia a partir del Providencialismo, el que consiste, según lo afirmado por Erich Auerbach en su estudio *Figura*, en establecer “entre dos hechos o dos personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser el mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume” (99). Nos parece importante recalcar, además, la necesidad de considerar la experiencia de la visión como una instancia auténtica y decisiva en la vida de una visionaria como Hildegard, que trae consigo la adquisición de un conocimiento develado dentro del espacio visionario. Por ello es que nuestro estudio propone estudiar la visión como un emplazamiento espacial en el que se sitúa la figura de la religiosa benedictina, a partir de las consideraciones hechas por Paul Zumthor sobre el espacio en el periodo medieval, para manifestar cómo el acontecer visionario implica una reflexión sensorial que inaugura un lugar al ser éste nombrado por el lenguaje.

Por otro lado, buscamos realizar un acercamiento a las maneras en que se instaura a sí misma, mediante su relato testimonial, como un determinado modelo capacitado para emitir un tipo específico de discurso. Con el fin de lograr lo anterior, revisaremos algunas de sus cartas, así como los fragmentos autobiográficos de su *Vita* y los prólogos a dos de sus obras visionarias, considerados en su condición de enunciados adscritos a las formas rituales propias de la norma monástica. Siendo el correcto cumplimiento de las estructuras canónicas circundantes el que corresponde a la autorización necesaria para la apertura visionaria de

obras proféticas de Hildegard von Bingen: *Scivias*. Madrid: Trotta, 1999. y *Libro de las obras divinas*. Barcelona: Herder, 2009 trad. Flisfisch, M. et al.

Hildegard. Sin olvidarnos de destacar, en dicho proceso, la constitución de lo que podemos denominar como “agencialidad” por parte de la visionaria de Disibodenberg, quien se sitúa a sí misma en el espacio de la visión, la cual pretende aprehender mediante la escritura.

Introducción: apertura

Un acercamiento a la escritura visionaria de Hildegard von Bingen nos exige conocer y explorar el contexto en que es producida y recepcionada la obra de la visionaria del Rin. Para ello es que dentro de esta introducción ofrecemos una pequeña ambientación en el siglo XII del occidente cristiano, caracterizado por una especial valoración del libro y los códices, tanto en su materialidad como en sus posibilidades simbólicas. De este modo nos acercaremos al “discurso de las letras” en la época medieval como una apertura o “revelación”, tema que ya ha sido tratado por Jeffrey Hamburger en su estudio *Openings*, en el que busca analizar la experiencia de abrir un libro “not only as a practice requiring the laying on of hands, but also as a concept that extend to encompass the idea of revelation itself”⁴ (Hamburger, 50), con lo que se dirige al lugar del lector dentro de la lectura, es decir, a “how we as readers can enter into the spaces that it opens up”⁵ (50).

A propósito de esto pretendemos relevar la consideración de la práctica de abrir un libro como una apertura espacial. Esto debido a que nos permite relacionar la importancia que toma para la experiencia visionaria hildegardiana la escritura, en tanto posibilidad de acceso al espacio visionario para quienes, a diferencia de Hildegard, no hemos sido honrados con la apertura visionaria y debemos conformarnos con abrir un libro para leer sobre ella. Así es cómo a partir de las siguientes digresiones respecto a algunos factores pragmáticos y espirituales del mundo de las letras en la Edad Media es que pretendemos realizar la ‘apertura’ de

⁴ “No solo como una práctica que requiere la imposición de las manos, sino que también como un concepto que se extiende para abarcar la idea de la revelación misma”

⁵ “cómo nosotros, como lectores, podemos entrar en los espacios que se abren”, ambas traducciones son nuestras.

nuestro estudio sobre la escritura visionaria de Hildegard, tomando en consideración la centralidad de los elementos escritos en la Europa medieval. Ya que nos parece que la reflexión sobre la importancia de los libros ofrece consideraciones determinantes para un estudio sobre la vida y obra de la profeta renana, que llega a nuestros sentidos pues ha sido insertada en la forma de un producto escritural dentro de un medio duradero como lo son los códices.

Dentro de un periodo histórico como en el que nos situamos la materialidad del libro es algo cada vez más lejano, ya sea por la digitalización de la palabra escrita o por la adecuación de las personas a su existencia como un fenómeno convencional desde la popularización de la imprenta. Resulta extraño detenernos a pensar en el inmenso peso simbólico que porta el libro, que sirve de soporte para la escritura. La experiencia de una obra entre las manos se trata, en efecto, de una práctica sensorial e imaginativa que va más allá de los límites que estamos acostumbrados a percibir.

Lo primero es pensar en el libro como un objeto material, que porta en sí mismo características propias producto de un proceso constitutivo que implica el trabajo de unas manos artesanas dotadas de técnica. Desarrollar un soporte escritural, en cualquiera de los periodos históricos, siempre ha implicado un hacer acompañado del esfuerzo: desde la inscripción en la piedra, pasando por el papiro y los rollos para llegar al códice medieval y luego al libro producido en masa, forma en que se ha cristalizado más o menos la confección de la textualidad hasta nuestros días, incluso en plataformas de lectura digital que buscan imitar la presentación del texto revelado a nuestros ojos abierto en dos mitades⁶.

No resulta tan lejano a nuestros días entender el corazón, a propósito de las emociones, como un soporte escritural en que se inscribe la experiencia transcurrida en el espacio interno del cuerpo. Aquello implica que el trabajo que sustenta la

⁶ Para un acercamiento más profundo a este tema véase: Cavallo, Gulielmo. y Chartier, Roger. *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*. Madrid: Taurus, 2001.

configuración de una base para escribir la palabra tiene su origen en el deseo de insertar en un medio concreto y exteriorizado la expresión de un contenido que ha sido parte de la experiencia interior. Puesto que dentro de un proceso escritural, entendido en su calidad de enunciado, existe la posibilidad de acceder a la figura que es representada como el sujeto del enunciado en dicha instancia. A partir de ello es que debemos situar necesariamente a la escritura en el espacio de una cadena comunicativa de la cual forma parte, pues en ella se expresa como miembro de un cuerpo de interrelaciones. Este contexto tiene que ver de forma directa con la comunicación de los seres humanos en sociedad y con la estructura misma del lenguaje, que permite la construcción de un estilo individual⁷. Teniendo en cuenta que la lengua, institucionalizada canónicamente como literatura, permite, en este sentido, una individualidad mediada por los recursos propios de la disciplina.

Esto cobra un especial sentido en la Edad Media cristiana de la Europa Occidental, una cultura que pese a la falsa imagen que se le da desde el siglo de las luces como una época oscura, se trata de un periodo histórico centrado en el poder de la palabra escrita⁸. El periodo de la Europa medieval y la religión cristiana es, en efecto, uno del libro y la escritura. Dios, y posteriormente su hijo Jesucristo, son figuras de la palabra en un mundo que es entendido como una totalidad contenida en el libro de la vida. La Biblia, durante esta época, funciona como marco referencial para la comprensión de la experiencia, en ella se encuentra la promesa y la realización del verbo divino o la verdad de Dios. Siendo éste el que ordenó escribir en piedra los mandamientos y que, como un juez, leerá, cuando llegue el fin de los tiempos, en un libro abierto la vida de los mortales para decidir su destino. Aquello nos lo presenta como un Dios que habla y ordena escribir.

⁷ Véase: Bajtín, Mijaíl. “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores, 2017. pág 247-249.

⁸ A propósito de este tema destacamos las contribuciones aportadas por los estudios de Ernst Robert Curtius en el capítulo de su libro *Literatura europea y Edad Media latina* llamado “El libro como símbolo”, y por Eric Jager en su libro *The book of the Heart*.

Lo que se escribe tiene relación directa con el soporte que le sostiene. Durante la Edad Media los códices eran hechos con piel de una buena variedad de animales, los preferidos fueron los corderos, cuyas pieles tras pasar por un proceso de limpieza y estiramiento eran dispuestas y cocidas para dar forma a un objeto macizo que podía ser abierto al mismo tiempo que contener una gran cantidad de texto e imagen. La apertura del libro se percibe como una revelación, en él se deposita la experiencia. Se trata de un espacio en que se encuentra inscrita la vida, de ahí que simbólicamente, el libro sea el soporte en que se escribe la totalidad del destino del mundo⁹. El proceso escritural es concebido como un proceso en el que el “yo” inscrito intenta develar ese firmamento celeste en que se encuentra la verdad del dios cristiano y que ha sido escrita por él con los astros en los cielos como indican los primeros versículos del Salmo 19. Se trata, por lo tanto, de un instante en que necesariamente se accede al espacio interior de un sujeto escribiente y experimentante, que deposita en un medio aquello que ya ha sido escrito en su interior.

Dentro de este proceso comunicacional en que se conecta mediante el acto de enunciación el “yo” experimentante con otros sujetos del mismo tipo, cobra gran importancia destacar a las exégesis bíblicas. Pues dentro de este libro de la vida en que los profetas consignan su palabra, las relaciones que se establecen entre un texto y otro tienen como base la interpretación de un evento vital a partir de su correspondiente en las sagradas escrituras. Resulta importante destacar acá la constante referencia dentro de la Biblia a la palabra y al libro como totalidad para explicar la centralidad del soporte escrito en la comprensión del mundo Medieval, pues fue la dicción de Dios la que creó el mundo y a partir de un libro será que éste nos juzgará el día del apocalipsis¹⁰.

⁹ Curtius, Ernst. “El libro como símbolo” en *Literatura europea y Edad Media latina*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1995. pág 435-436.

¹⁰ Génesis 1: 3 y Daniel 7: 10 respectivamente.

Además, es imperante hacer la distinción entre la inscripción exterior y la interior como dos tipos de espacios, puesto que es Dios quien escribe en el interior del sujeto experimentante del encuentro con la divinidad y es el hombre carnal el que luego deposita sobre el papel aquello que se ha inscrito en su corazón. Lo manifestado previamente, se refuerza con la importancia metafórica del material de la escritura, que como mencionamos más arriba se trata de piel animal. Ya que del mismo modo en que Dios inscribe en nosotros su palabra, pensando en los santos mártires de la iglesia con el nombre de Cristo inscrito en su corazón, se hace presente sobre la piel trabajada la revelación de la experiencia de encuentro con la divinidad mediante la tinta. La fe cristiana es presentada desde sus inicios, en figuras como San Ignacio de Antioquia, como una fe de la letra que queda inscrita así en los corazones como promesa de conversión y salvación. La tradición agustiniana, en particular sus *Confesiones* donde es relatada su conversión, refuerza esta situación con la descripción del libro interior y su propia interpretación de los evangelios, en los cuales destaca la importancia de escuchar y ver lo que Dios comunica con nuestros sentidos interiores despiertos.

Es a partir de todas estas influencias que la sociedad de la Europa Medieval se acerca a la experiencia del libro, que porta los secretos de un mundo que solo pueden conocer en parte y por espejo, como se indica en la primera carta de Pablo a los Corintios 13: 9-10. Nos encontramos frente a una tradición letrada y monástica, pues el mundo del libro escrito está dedicado durante dicho periodo a la casta amanuense y sacerdotal que pretende extraer de la textualidad una matriz de sentido para el mundo que les circunda, el cual se encuentra altamente influenciado por el neoplatonismo, así como por la lógica aristotélica. Dentro de estas percepciones, la experiencia visionaria es recibida como una en la cual Dios habla y dicta, además de mostrar de forma tanto visual como musical, explicando él mismo la visión que ordena sea escrita por quien como una fuente la recibe. Así es posible afirmar que la experiencia de la visión concluye con la escritura, en la que el verbo se vuelve materialidad como instancia necesaria para la culminación del encuentro que presupone la visión. Por estas razones el análisis de la experiencia visionaria debe

hacer hincapié en los factores que rodean la escritura, tales como la representación que en ella se hace del sujeto escribiente dentro del espacio visionario, al que solo podemos acceder pues fue depositado como conocimiento en un códice.

En consideración de lo recién expuesto es que pretendemos iniciar nuestro estudio sobre la escritura visionaria de Hildegard von Bingen, considerando la significancia que porta la palabra como elemento escrito dentro del cristianismo occidental. Puesto que la reflexión sobre la materialidad del libro y la letra en el periodo medieval nos parece determinante para plantear un acercamiento a la vida de nuestra religiosa, que llega a nosotros precisamente gracias a que ha sido registrada como producto escritural. De esta manera, y en coherencia con nuestro propósito dentro de este informe, buscamos contribuir al análisis crítico en torno a la auto-representación o auto-conciencia que es posible observar dentro de la escritura hildegardiana. Para ello, hemos determinado como una perspectiva de acercamiento inicial a la monja benedictina el “discurso de las letras”, es decir, proponemos trabajar su obra visionaria a modo de comentario sobre la escritura y los factores que la circundan, brindándole a su visión el carácter de una revelación. Así, del mismo modo en que Hildegard accede a partir de la visión a una verdad develada, nosotros podemos permitirnos penetrar en tal conocimiento acaecido en su experiencia vital a partir de la apertura de un libro.

1. Acercamiento a la vida de Hildegard von Bingen

Hildegard von Bingen nació en las cercanías del Rin, actual Alemania, en el año 1098, tiempo en que la Iglesia enfrenta una complicada situación, como ella misma refiere en uno de los testimonios autobiográficos del Libro II de su *Vita*:

En mi primera formación, cuando Dios infundió en el útero de mi madre el aliento de la vida, imprimió esta visión en mi alma. Pues en el año mil cien de la encarnación de Cristo, la doctrina de los apóstoles y la justicia incandescente, que había sido fundamento para cristianos y eclesiásticos, empezó a abandonarse y pareció que se iba a derrumbar.

En aquel tiempo nací yo y mis padres, aun cuando lo sintieran mucho, me prometieron a Dios. A los tres años de edad vi una luz tal que mi alma tembló, pero debido a mi niñez nada pude proferir acerca de esto (50-51)¹¹.

Dentro de este contexto de decadencia en la doctrina cristiana, es que al nacer es prometida a la vida religiosa, a la que ingresará con ocho años de edad como discípula de Jutta von Spanheim, quien además de convertirse en su mentora espiritual se encuentra emparentada familiarmente con la monja renana. En las celdas de este monacato vive la primera etapa de su vida, marcada tanto por la dirección de su mentora, gran amiga de las prácticas ascéticas, como por la presencia constante de una acallada capacidad visionaria que le ha sido infundida desde el útero. A los quince años profesa oficialmente sus votos, como religiosa de hábito benedictino, e ingresa al claustro del monasterio masculino de Disibodenberg acompañada de Jutta. De este modo transcurre su vida, hasta que tras la muerte de su *magistra*, Hildegard asume su cargo al mando de las otras religiosas, distanciándose del ascetismo que caracterizaba a Jutta. Así se mantiene en compañía de las monjas que la siguen, hasta que por visión le es ordenado fundar un monasterio en una colina sobre la tumba de San Ruperto, cerca de Bingen, lugar donde se asentará durante la siguiente etapa de su vida como visionaria y profeta.

A partir de las palabras de Hildegard sobre sus primeros años, podemos desprender que en la construcción de su biografía se establece a la visión como eje central, la cual divide su vida a partir, precisamente, desde la experiencia visionaria, en dos etapas. La primera es una fase de miedo y enfermedades frente a las silenciosas experiencias que la acompañan, la segunda es una etapa en que la visión es revelada como acontecimiento en donde son comprendidos los misterios divinos y que trae consigo la orden de ser transmitida. Para el cumplimiento de esta orden de decir, que le viene con la visión, debemos destacar la importancia de la presencia en el monasterio de Disibodenberg de Jutta y su confesor, el monje Volmar, quienes la instan a tomar el valor de hablar. De esta manera, tras la visión que la invade en el año 1141, a la edad de 42

¹¹ *Vida y Visiones*. ed. Cirlot, Victoria, Madrid: Siruela, 2009.

años con 7 meses, Hildegard von Bingen da inicio a su nuevo camino como visionaria y profeta hasta su muerte en el año 1179.

2. Una aproximación a la visión

En este apartado nos proponemos realizar un acercamiento a la experiencia visionaria, para así poder comprender la forma en que es percibida la experiencia vivida por Hildegard von Bingen en el siglo XII. Por lo cual es necesario que ubiquemos a la visión, entendida como un acontecimiento vital que encamina a quien la experimenta a una nueva etapa de su existencia, en las coordenadas que le corresponden. Esta idea nos lleva a reflexionar sobre el espacio y el tiempo de la visión.

2.1. Un espacio y un conocimiento

Considerando la milenaria historia de la humanidad, hasta hace un pasado más o menos reciente como lo es la Alta Edad Media, la relación entre el hombre y el espacio era diferente a como se nos presenta en una actualidad llena de estímulos sensoriales edificados al alero de la virtualidad. El espacio es todo lo que nos circunda: es la materialidad que nos viene dada y que, como extensión ante nuestros sentidos, se vuelve portadora de información. Los sentidos, en particular la vista, son quienes se encargan de distinguir dicho espacio y los objetos que lo componen. Aquello, según Paul Zumthor en su texto *La medida del mundo*, implica que me reconozca descentrado con respecto a éstos, percibiendo la distancia que nos separa de modo que se nos hace posible comprenderlos. Esta “distancia separa y une al mismo tiempo: el espacio nace de la conciencia que tomo de este doble efecto” (15). Puesto que es en ese intermedio entre la percepción sensorial y la reflexión interior que de ello se hace, donde surgen las interrogantes que pretenden asignar sentido.

Si hablamos de espacio debemos, inevitablemente, referirnos al cuerpo como nuestro lugar originario. Es a partir de la consciencia de él que se gesta el orden que determina mi relación pragmática y espiritual con lo exterior, ejerciendo de muralla entre un adentro y un afuera. Más no se trata solamente de algo simbólico, el cuerpo es un instrumento que permite

la configuración de conocimiento, es la posibilidad de producir un lenguaje¹². Así es como cuerpo, espacio y lenguaje convergen juntos para desembocar en el río de la experiencia, la cual, en su contingencia, permite la inauguración de un mundo a partir de la visión. Lo que se observa demanda la reflexión por parte del espectador y dicha reflexión requiere ser transmitida mediante la palabra para no morir. El lenguaje como instancia captadora del espacio sería, entonces, una conquista espacial por parte de la experiencia tal como lo son los primeros pasos del infante iniciando su recorrido por el mundo o las expediciones caballerescas a tierras desconocidas.

El gesto anterior remite a lo que Zumthor presenta como la apertura de un lugar, el cual, antes de ser abierto por el conocimiento que de él se hace, era una extensión del vacío, un ‘no-lugar’¹³. Tomando estas consideraciones que realiza sobre la extensión del mundo terrenal, nos resulta interesante destacar cómo pueden ser también aplicadas al espacio en que se da la visión. Antes del encuentro que ésta presupone, el espacio en que se halla emplazada se presenta clausurado para los mortales. Pero tal como sucede con las expediciones de peregrinaje, populares a lo largo de la Edad Media, la curiosidad de las mentes logra acceder mediante la construcción de un “camino” a aquel sitio que antes no se podía ni siquiera imaginar. Así es como el acceso sensorial que viene implícito con la visión otorga la posibilidad de inaugurar un espacio fuera de los mapas, en el cual se deposita la experiencia de un cuerpo que por un instante bota las murallas entre exterior e interior. Por lo tanto, la apertura visionaria representa una etapa de la peregrinación.

De este modo, el espacio de la visión en que sucede la apertura se codifica como un punto intermedio entre el afuera y el adentro. Nos referimos a ese mundo intermedio o *mundus imaginalis* que en palabras de Henry Corbin refiere a un “mundo cuyo nivel ontológico está por encima del mundo de los sentidos y por debajo del mundo inteligible puro; es más inmaterial que el primero, pero menos que el segundo” (Corbin 43). Se trata del espacio donde acontece la capacidad de imaginación, que nada tiene que ver con juicios

¹² Véase Zumthor, Paul. *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra, 1994. pág 18-19.

¹³ Al respecto, véase: Zumthor, Paul. “lugares y «no-lugares»” en *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra, 1994.

peyorativos de tipo racionalista. Más bien sugiere un espacio tan real como lo son el mundo de los sentidos y el mundo inteligible.

El espacio en que se unen lo celeste y lo terrestre representa una posibilidad de acceso para ese conocimiento que nos es posibilitado mediante el reconocimiento sensorial del entorno, trae consigo la posibilidad de ser inaugurado con la palabra. Sin embargo, debemos recordar que la experiencia visionaria en sí es percibida por los sentidos interiores, otro tipo de captación que recurre al alma como instrumento de la experiencia. La cual cobra un especial importancia en la época del cristianismo medieval, que enfatiza en la *coincidentia oppositorum* como modelo de realidad en la que alma y cuerpo quedan separados como lo alto y lo bajo. Dicha oposición, que puede ser observada desde un montón de ejemplos, distingue también dos captaciones sensoriales de la realidad circundante. Especialmente a propósito de las lecturas de san Agustín, quien además de reforzar esta oposición entre el alma y el cuerpo, remarca la existencia de dos tipos de visiones con imágenes: la corporal y la espiritual¹⁴, a las que añade la visión intelectual como visión sin imagen.

De ahí que entre en juego la capacidad imaginativa como una forma ontológica válida y desligada del prejuicio de la irrealidad. Es una existencia sensorial ubicada dentro de un nivel de encuentro entre dos suelos diferentes, que por un instante son unificados en la contemplación del Logos divino. Como consecuencia de lo anterior, es que se plantea como central el rol de la palabra, que ejerce de herramienta para la apertura de un lugar dentro de los niveles simbólicos de la representación. La visión implica, al ser transmitida, la toma de posesión por parte del conocimiento de un espacio que antes figuraba como un terruño de nada y que ahora es experiencia viva. Dicha experiencia se edifica gracias a la colaboración de los sentidos interiores, que toman relevancia ante el adormecimiento de los sentidos corporales. A este respecto, la obra de Hildegard ha representado una dificultad para la crítica especializada, al tratarse sus visiones de experiencias que asegura siempre recibir con todos sus sentidos despiertos, no por medio de sueño ni de delirio.

¹⁴Agustín, san. Del génesis a la letra. “Libro XII”. recurso web en: https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/genesi_lettera_12.htm

2.2. Superstición y los peligros de la visión

Lo anteriormente expuesto nos lleva a otro tema que debemos considerar en un análisis de la visión: el miedo que conlleva vivirla. Esto se debe en gran medida a la formas sociales en que, dentro del cristianismo del occidente medieval, se organiza el mundo y la percepción de los fenómenos más allá de la comprensión. Para la fe cristiana es necesario distinguir entre el bien y el mal, o entre lo propiamente cristiano y lo que denominan como ‘paganismo’, concepto genérico que pretende agrupar la gran diversidad de prácticas religiosas no cristianas en un solo bloque. A propósito de ello, es que la institución eclesiástica presenta las costumbres resistentes de los ‘paganos’ como formas de idolatría que por la fe han sido abolidas. Esto tiene su origen en la manera que utiliza san Agustín para referirse a las «supersticiones», quien las propone como «supervivencias» del paganismo vinculadas directamente con la demonología¹⁵.

Desde dicha perspectiva se expresa la censura a la superstición como un proceder no autorizado por la cristiandad. Resulta interesante destacar la crítica extendida que realiza el periodo medieval, a partir de las lecturas de san Agustín, al respecto de éste tema. Puesto que la existencia de una prohibición implica que tales praxis sociales se dan de modo extendido dentro de la población. Así es como la superstición se da en “poblaciones supuestamente cristianas, pero en la que los clérigos descubrían un persistente apego a las tradiciones paganas” (Schmitt, 29). Esto implica que dentro del mundo medieval, más allá de lo oficialmente aceptado, coexisten las prácticas cristianas y las ‘paganas’. Aquello conlleva a que no solo sea necesaria la denuncia por parte del culto cristiano, sino que también debe existir un accionar destinado a reformar tales prácticas. Por ello se extiende durante la Edad Media la persecución de las formas de idolatría, que eran duramente sancionadas al ser tratadas como un pecado.

Ahora bien, las formas de la superstición como algo extendido popularmente se vinculan con una percepción negativa de la experiencia de la visión, que queda unida a la adoración y la adivinación demoníaca. Para ellas, incluso, existían penitencias que van desde

¹⁵ Schmitt, Jean Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica, 1992. pág 13-14.

los cinco años, las cuales resultaban más duras mientras más arriba de la organización eclesiástica se encuentre el culpable¹⁶. De esta forma se establece la censura de la visión como una instancia producida por el accionar de demonios, enemigos de la fe, sobre las almas humanas. Es por ello que vivirla, más aún transmitirla, conlleva al miedo de la condena. Por otro lado, dicha apreciación delimita la existencia de dos tipos de visiones interiores: las producidas por el accionar del diablo o las enviadas por Dios. Al prohibir unas, necesariamente establece la existencia de un grupo permitido. En otras palabras, al respecto de la superstición, se vuelve imperante erigir una defensa visionaria para que quien la experimenta se resguarde de los peligros que simboliza, al demostrar con su testimonio la sacralidad de su experiencia.

Con respecto a lo anterior, nos parece relevante destacar que los modelos estructurales de las formas consagradas, escritas o no, se encuentran infundidas de un poder litúrgico que establece instancias solemnes y aceptadas. Son estas condiciones las que establecen el modo en que deben ser tanto expresados como entendidos los fenómenos y las prácticas sociales. En esta materia destacamos la importancia del pensamiento figural, que permite que un acontecimiento sea entendido “ante todo como una conexión directa y vertical con un orden divino del que participa y respecto del cual también él será en el futuro una realidad acaecida y consumada” (Auerbach, 125). Puesto que dentro de este modelo de interpretación escritural es posible encontrar una clave de acceso al estudio de los textos medievales, y en particular religiosos, los cuales encuentran en los Libros de la Biblia no solo los modelos mediante los cuales se articula la comprensión del mundo circundante, sino también las formas canónicas de producir un discurso.

Esto nos presenta una concepción neoplatónica organizadora de la historia, en la cual se consideran las “figuras” existentes en el plano terrenal como espejos de una realidad absoluta, a la que se incorporan para conseguir su realización. Mediante dicho procedimiento mental, se posiciona la revelación de Hildegard von Bingen como la de una profeta¹⁷; siendo

¹⁶ Véase Schmitt, Jean Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica, 1992. pág 43-44.

¹⁷ La condición profética de Hildegard von Bingen ha sido tratada oportunamente por estudios como *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* de Cirlot y Garí, destacamos así mismo los aportes a este respecto realizados por los estudios ““Sybil of the Rin”: Hildegard’s life and times” y “Prophet and

sus visiones elementos de un proceso comunicativo de comprensión que hace de mediación entre la existencia carnal y las realidades del plano celestial. Estas últimas, fuera de toda temporalidad, son la promesa eterna de una realización que se consume en nuestra autora: la visión es un “acontecimiento figural”, esto significa “la *umbra futurorum*: una prefiguración” (Auerbach, 117). Así, la visión se configura como una experiencia recibida de Dios, quien autoriza a la priora para transmitir tal verdad histórica que transita entre el original celestial y la copia especular que percibimos en el plano terrenal. Dicha aprobación divina expresa, por último, que la experiencia de la visión requiere, para conseguir su eficacia en el mundo, de su proclamación.

3. La escritura de la visión

Ahora bien, en este punto resulta necesario recapitular dos ideas fundamentales que hemos enunciado hasta este momento: la experiencia visionaria como instancia de conocimiento que culmina en la escritura y, por ende, la centralidad de su autorización como fenómeno social para que sea posible su transmisión. Dichas conclusiones deben estar en nuestra cabeza al momento de examinar críticamente la obra de Hildegard von Bingen, como un suceso marcado por la especificidad de su situación histórico-cultural. Por otro lado, debemos tomar tales consideraciones al preguntarnos cómo es que se logra plasmar dentro de las convenciones del lenguaje aquello que en un principio se presenta como inaprensible al entendimiento común. Es por ello que, a sabiendas de que nuestro trabajo se halla orientado desde la crítica literaria, es preciso reflexionar sobre los documentos con los que buscaremos nuestro acceso a la experiencia visionaria de Hildegard a propósito de las formas institucionalizadas de reproducción de los discursos.

Tomando en cuenta lo anterior, parece sensato establecer a lo que nos referimos al hablar tanto de discurso como de sus formas institucionalizadas. Los discursos son procesos

reformer: “Smoke in the Vineyard” ” de Barbara Newman y Kathryn Kerby-Fulton respectivamente, en *Voice of the living light: Hildegard of Bingen and her world*. Berkeley: University of California press, 1998 y lo comentado por María Eugenia Góngora al respecto de la imagen visionaria en *Liber divinatorum operum*, la última obra visionaria de Hildegard: “Escritura e imagen visionaria en el Liber Divinorum Operum de Hildegard de Bingen” en *Teología y vida*. 46, n° 3 (2005), pp. 374-388.

de naturaleza dinámica, partícipes de las instancias comunicativas en las cuales el lenguaje es usado para la construcción de un sentido. Es por ello que se trata de una instancia enclaustrada en las posibilidades mismas del decir que delimitan la comunicación humana, más aún en un contexto tan marcado por las formas rituales establecidas por una poderosa institución eclesiástica como en el que se sitúa la visionaria del Rin. A propósito de ello es que tenemos que recalcar la importancia del establecimiento de un canon, como sistema de medición de aquello que entra o queda fuera de lo autorizado por quienes ostentan el poder sobre la lengua en tanto representación simbólica. Puesto que es tal delimitación la que, como un molde en que es vaciada la mezcla, determina los contornos que tomará aquel manjar que será la representación que de lo real se hace mediante el discurso. Así es como llegamos a hacer este hincapié en los modelos discursivos con los que se hace posible la transmisión de la experiencia como una posibilidad de decir que autoriza y permite la configuración del espacio de la visión.

2.3. Defensa profética de la visión e interpretación de la historia

De este modo, al igual que referimos en el capítulo anterior, la visión, en tanto acontecimiento vital, necesita de una defensa que debe ser organizada mediante las palabras. Por ello se nos vuelve imperante, para un análisis del discurso, tomar en cuenta las formas autorizadas por el canon en las que una mujer durante el siglo XII puede permitirse decir, esto es, representar mediante el lenguaje. En consiguiente, un estudio como el que pretendemos emprender, busca mirar las estructuras que fijan los rituales en que se constituyen los actos de habla en tanto poder de acción. A este respecto nos interesa destacar lo apuntado por Austin en su teoría de los actos de habla, al proponer los enunciados como categorías o niveles de la lengua que necesitan ser estudiados a propósito de su capacidad performativa en el mundo¹⁸. Tal posibilidad de “hacer cosas con palabras” se encuentra

¹⁸ Este tema desborda los alcances de este estudio, pero resulta necesario apuntar su utilidad para nuestro proceder. Para más dudas véase las conferencias de John Austin: *Cómo hacer cosas con palabras* (1955). recurso web disponible en: http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf. También nos resulta útil apuntar la tesis de magíster de José Luis Salomón, que repara en la importancia de la

delimitada por ciertas “condiciones” que establecen la eficacia del acto de habla. Esto nos expresa su necesaria adscripción a una cadena comunicativa, en la que se sitúa en un mundo de interrelaciones, tanto textuales como concretas, que le otorgan su posibilidad de instaurarse como fenómeno convencional que responde y produce respuestas.

Ahora bien, en lo que atañe a la configuración discursiva dentro del contexto religioso altomedieval, ésta se encuentra siempre limitada por la vigilancia ejercida por los miembros de las autoridades eclesiásticas. En consecuencia, debemos considerar cuáles son las formas “autorizadas” del discurso, delimitando un cierto tipo de comunicación y transmisión de la palabra tanto oral como escrita. Nos referimos a “la autoridad que funda la eficacia performativa del discurso” (Bourdieu 66), lo que nos interesa del pensamiento que el autor francés expresa, al discutir la teoría de los actos de habla de Austin, es que la fuerza ilocutiva no está en las palabras en sí, si no que en la autoridad de quién las usa, y cómo y cuándo las pronuncia. “El poder de las palabras sólo es el poder delegado del portavoz, y sus palabras - es decir, indisociablemente la materia de su discurso y su manera de hablar- sólo pueden ser (...) *garantía de delegación* del que ese portavoz está investido” (Bourdieu 67). De ahí que nos resulte útil para poder acercarnos a la situación de intercambio comunicativo que implica el discurso visionario, entendido como uno en el que se establecen niveles jerárquicos. Así, la instancia ritual en cuestión se encuentra atravesada por el poder que le viene desde fuera, es decir, la diferencia en los niveles de significación de la palabra establecida como legítima obtiene su fuerza, en tanto acción, sólo si participan de las formas autorizadas por la institución. Por ello, nuestro estudio contextualizado de la escritura realizada por y sobre Hildegard von Bingen debe detenerse tanto en las facultades propiamente discursivas, como en las de quien la enuncia bajo un cierto permiso otorgado por alguna autoridad. Creemos que es mediante esta consideración que nos es posible comprender mejor la configuración discursiva y la reflexión sobre la escritura que se hace presente en la experiencia visionaria de la religiosa.

teoría de Austin para acceder a la obra de la priora alemana, titulada “Ceremonias de escritura”. Tesis, Universidad de Chile, 2007.

Tal autorización, en este caso particular, se encuentra presente de manera implícita en sus registros epistolares. Donde nos es posible observar su correspondencia con figuras tan importantes en el orden eclesiástico como el Papa Eugenio III, a quien la visionaria recurre en busca de aprobación para la labor divina que se encuentra realizando al escribir su primer libro *Scivias*. Ante este “dulce padre” se presenta a sí misma como una “pobrecita forma”, expresión que reitera en múltiples circunstancias para hablar sobre su persona, a la cual en otras ocasiones se refiere como “vasija de barro”. A él, Eugenio III, papa de la Iglesia entre los años 1145 y 1153, se dirige mediante una carta emitida en 1148 implorando así: “autoriza este escrito para que pueda ser oído por los que me aceptan” (111)¹⁹. Tal petición la realiza desde una profunda humildad, que no queda solo expresa en su auto-referencia como “pobrecita forma”, sino que también en sus constantes afirmaciones respecto a su condición indocto o carente de estudios filosóficos. Por lo que solo ha logrado la escritura de sus visiones celestiales al ser ella misma una “pequeña pluma” en la mano de Dios²⁰, que el papa no debería rechazar pese a su indignidad. Así, este “ser indocto que no ha recibido enseñanza alguna de temas exteriores” y que afirma ha “sido instruida en el interior de mi alma” (107), procede a buscar desde sus cartas la licencia para escribir.

Otra de las figuras relevantes a las que recurre buscando el consentimiento necesario para difundir la palabra que le ha sido otorgada por la divinidad es al monje cirtenceense Bernardo de Clairvaux, a quién escribe un poco antes que al papa Eugenio III, entre los años 1146 y 1147. En su correspondencia, Hildegard enaltece la personalidad de Bernardo como uno de los grandes aliados en la lucha de la fe cristiana contra los enemigos de la fe, un “padre lleno de certeza”. De este modo, lo posiciona como una autoridad eficaz a la hora de poder responder su petición para realizar la escritura y difusión de su obra. Para lograr tal permiso introduce su visión al abad francés como un acontecimiento acallado que la ha angustiado a lo largo de su vida, se trata de una visión que se le “apareció en el espíritu, como misterio, pues nunca la vi con los ojos exteriores de la carne. Yo, miserable de mí y aún más miserable

¹⁹ Esta, al igual que todas las citas realizadas de aquí en más a las cartas de Hildegard, se encuentran realizadas a partir del compendio realizado por Victoria Cirlot, *Vida y Visiones*.

²⁰ Para un acercamiento más detallado a este tema, sugerimos el estudio de María Eugenia Góngora “Una pluma en la mano de Dios: una imagen en tres cartas de Hildegard de Bingen (1098-1179)”. en *Revista Signos*. 35, n° 51-52 (2002), pp. 79-91.

en nombre femenino, vi desde mi infancia grandes maravillas que mi lengua no podría relatar si el Espíritu de Dios no me hubiera enseñado a creer” (107). Con este gesto, vuelve a explicitar su condición de emisaria de un mensaje divino, que ella, en su ignorancia de ser miserable y aún más miserable, jamás podría llegar a comprender si no fuera porque le ha sido entregado y explicado por la gracia de Dios. Destacando esta constante alusión a la experiencia visionaria como algo que la acompaña desde la tierna infancia, lo que refuerza su posición como sujeto predestinado a portar el mensaje divino, que al ser acallado produce enfermedad.

Esto implica que la oportunidad que posee Hildegard von Bingen para poder ejercer el poder performativo de la palabra encuentra su génesis en las autoridades que se posicionan veladas tras su discurso y de los cuales conocemos la identidad a través de sus cartas. Así, la capacidad de referir y contribuir al vislumbramiento de la historia de la salvación que le es brindada a esta mujer, se encuentra estrechamente vinculada a la acreditación por las autoridades eclesiásticas, que asimismo reconocen la garantía de Dios como quien infunda las visiones de la profeta. Sobre este punto hay que detenerse, ya que implica una de las inflexiones centrales en la obra de la religiosa benedictina que la distancia con respecto a lo que actualmente denominamos como experiencia o escritura “mística”. Visto que el modo en que es ella dispuesta dentro de la visión, en tanto sujeto del enunciado, le otorga una agencialidad poco común, por ejemplo, en el fenómeno y discurso místico que propone el abandono u olvido del “yo”. De dicho fenómeno, ella termina por distanciarse al experimentar no solo un encuentro comunicativo/afectivo con Dios, sino también al presenciar como “testigo privilegiada” y consciente la *umbra futurorum* como prefiguración del destino ineludible de la humanidad²¹.

²¹ Un estudio sobre la condición o no mística de Hildegard von Bingen excede el marco que podemos abarcar en esta tesis. Sin embargo, resulta necesario destacar dicha discusión como uno de los elementos angulares para la comprensión del “yo” profético hildegariano. Ante ello destacamos la introducción de Émilie Zum Brunn en el libro *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 1998. En el cual discute las más importantes similitudes y diferencias entre la así llamada sibila del Rin y las beguinas flamenco-renanas. Por otro lado, destacamos un estudio realizado por Cecilia Avenatti a partir de la reciente declaración de Hildegard como Doctora de la Iglesia en el año 2012 por el papa Benedicto XVI. Dentro de este estudio busca realizar un acercamiento entre la experiencia “mística” y la “visionaria” desde el entendimiento de ambas como instancias de develación de los Misterios de Dios, posicionando así a Hildegard como “bisagra” entre una “mística objetiva y otra subjetiva”(14) en ¿Visionaria o mística? Hildegarda de Bingen en la encrucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano [en línea]. Teología, 108 (2012) Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6947>

Lo anterior es aclarado si nos detenemos en uno de los fragmentos autobiográficos presentes en libro I de su *Vita*, en dónde no solo sitúa la visión de forma específica en relación con su experiencia vital, sino que destaca la forma en que esta afecta sobre su corporalidad y entendimiento:

A la edad de cuarenta y dos años y siete meses, vino del cielo abierto una luz ígnea que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho. No ardía, sólo era caliente, del mismo modo que calienta el sol todo aquello sobre lo que pone sus rayos. Y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos, tanto del antiguo como del nuevo testamento, aun sin conocer la explicación de cada una de las palabras del texto, ni la división de las sílabas, ni los casos, ni los tiempos.

Se trata de una experiencia que sucede en el interior del cuerpo de una mujer madura, que postula un acontecimiento de tal envergadura a propósito de su propia edad, de los años que ella lleva existiendo como encarnación terrenal. Con esto otorga un lugar central a su propia condición experimentante, que reflexiona la revelación divina a partir de su propia biografía en un comentario totalmente consciente del “yo” testigo. Lo que, además, se refuerza al ser su cuerpo el que recibe desde el “cielo abierto” la “luz ígnea”, de forma que ella misma se significa como la vasija receptora de la iluminación divina. La cual, al ingresar en su cerebro y corazón, se instaura como entendimiento y experiencia grabada en su propio libro interior o memoria, a la que de aquí en más deberá recurrir constantemente para poder producir su testimonio.

Dicha revelación le infunde un conocimiento que solo le es posible develar por gracia divina. Tal conocimiento se expresa en el fragmento citado como la posibilidad de comprender el sentido de las escrituras sin conocer el latín ni poseer educación formal. Esta capacidad le es otorgada en un momento crítico para la institución eclesiástica, como se hace expreso en el prólogo del *Liber Divinorum Operum*, donde manifiesta que pese a la debilidad de su cuerpo, ella es inundada con “la profundidad de los misterios de Dios”, quien le

encomienda “la escritura firme para utilidad de los hombres” (129-130). Puesto que la visión entregada por Dios funciona como advertencia de la inclinación que sigue el mundo hacia el pecado, de modo que su transmisión permite encaminar a las criaturas humanas a la salvación. Lo anterior, nos parece, manifiesta que la apertura implicada en la visión no refiere únicamente la capacidad de acceder a las obras teológicas determinantes del periodo, sino que también a la posibilidad de adscribirse a la tradición de los padres de la Iglesia, como pieza y sustento capaz de posibilitar la extracción de significado a los acontecimientos históricos del mundo gracias a su testimonio.

Una vez más, nos encontramos con un problema: la concepción de la Historia. Nuestro presente tan acostumbrado a la materialidad del libro se encuentra también adecuado a la escritura de la historia, y, por tanto, a una determinada noción de la misma. Sin embargo, se trata simplemente de otro fenómeno que damos por sentado al cual pondremos atención de aquí en adelante para no incurrir en interpretaciones ahistóricas. Por ello es que volveremos nuestros pasos sobre algo enunciado a propósito del pensamiento figural: la percepción que tienen los sujetos de la unicidad de los acontecimientos. Nuestro primer paso es descartar la historia como práctica escritural, al mismo tiempo que nos abstenemos de entenderla como objeto natural: se trata, más bien, de una forma heterogénea que obtiene sus caracteres del caldo cultural en que es cocinada. Por consiguiente, estimamos útil apuntar la definición del concepto de “historia” que se hace en un texto tan consultado durante la Edad Media como las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla, para poder vislumbrar qué entendían por historia durante el periodo:

Historia es la narración de hechos acontecidos, por la cual se conocen los sucesos que tuvieron lugar en tiempos pasados. El nombre de historia deriva en griego de *historein*, que significa “ver” o “conocer”. Y es que entre los antiguos no escribía historia más que quien había sido testigo y había visto los hechos que debían narrarse. Mejor conocemos los hechos que hemos observado con nuestros propios ojos que los que sabemos de oídas²².

²² San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. p. 349.

Varias cosas llaman nuestra atención de la definición presentada. Lo primero que resulta importante destacar es el tratamiento de la historia como una *narración* testimonial de hechos verdaderos. Por tanto, no se trata en sí del hecho, sino más bien de la configuración de un relato a partir de lo acontecido, fundando su valor de verdad en la condición del testigo. Ante esto, Mendiola afirma que “lo que la Edad Media entiende como historia es lo que Genette llama relato” (72), o sea, la transformación que se hace de los acontecimientos pasados en pos de la construcción de un verosímil consciente del destinatario.

Asimismo, todo acontecimiento en el medioevo adquiere su carácter histórico sólo si se corresponde con la historia de la salvación, que se encuentra contenida de principio a fin en las Sagradas Escrituras. Ahora bien, la historia de la criatura humana encuentra su origen en el libro del Génesis, en el que somos marcados por el pecado original que implica no solo el destierro del Paraíso, sino también la necesidad de redención. Por ello se trata de la historia de la salvación, ya que nos encontramos desde esa salida del hogar en una vida que se inclina o al pecado o a la salvación hasta el momento de la redención humana, que llegará con el apocalipsis. Se trata de un constante intento de retorno al Paraíso en que todo se encontraba revelado y era verdadero, como lo es la palabra de la Biblia en que se hace presente una totalidad. La existencia de un inicio y un fin establecidos impulsa a los sujetos a poner atención sobre los indicios que puedan orientar la comprensión del todo, pues es el fin el que brinda sentido a ese todo. De ahí que la comprensión de los acontecimientos para los medievales sólo interesa en tanto estos se orientan en función de un futuro último, que da sentido a los acontecimientos presentes y pasados²³.

Tomando en cuenta lo anterior, nos interesa destacar cómo esta narración de la experiencia visionaria se adhiere a esta percepción de la historia, otorgando sentido a su experiencia en tanto praxis que, como relato, queda abstraída de su tiempo para vincularse a la acción desarrollada en él. Así, nuestra visionaria logra investirse del poder de representación simbólica que es posible atribuirle como instrumento para la comprensión de

²³ Mendiola, Alfonso. “La teología como a priori de la historia medieval” en *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2010. pág 61-67.

la historia en calidad de profecía. Es este acto de habla, que aprehende una práctica a partir del relato, el que la vuelve una profeta y no sus visiones en sí. De forma tal que, al investirse ella con la autorización del poder eclesiástico, queda adscrita como parte del selecto grupo que puede ostentar haber contemplado el futuro, cosa que concierne únicamente a Dios.

Ante esto, importa recalcar que la visión, como tal, fue en principio discurso oralizado que debe su escritura a sus factores de producción en un determinado contexto. Se trata de dos niveles de dicción: la palabra divina que ha sido revelada a Hildegard y la palabra de la “figura de mujer” que intenta manifestar una experiencia sucedida en un *mundus imaginalis*. Esto quiere decir que no se trata solamente de la orden de Dios que comanda decir, sino que requiere un proceso previo de autorización en que la visionaria se atreva y cuente. La orden del “ve y di”, tan repetida en la Biblia, necesita que esos profetas enviados con el verbo divino expandan la palabra por la que en ocasiones serán perseguidos: este conocimiento implica temor, al mismo tiempo que fe y valor para afrontarlo.

2.4. Retórica de una auto-re-presentación y relato hagiográfico

En vista de lo dicho más arriba, la transmisión de la experiencia visionaria no se trata de cualquier instancia comunicativa, se refiere a una defensa. Enfatizamos lo anterior al considerar que es central situar al enunciado en su especificidad, con tal de poder vislumbrar los factores que condicionan la cadena comunicativa a la que se encuentra adherida la obra hildegardiana. La visión, para llegar a ser palabra escrita, fue en un principio confesión: un tipo particular de discurso en que un individuo relata una experiencia a otro investido con poder de juzgar. Por tanto, no podemos olvidar que la escritura de la visión se halla estrechamente ligada a su sometimiento a juicio por parte de las autoridades correspondientes, que mediante su lectura pudieron determinar el origen divino de sus visiones.

De lo anterior se desprende la necesidad de mirar la obra de la fundadora del monasterio de Rupertsberg desde el punto de vista retórico, en tanto arte de hacer discursos persuasivos. Esto sucede, porque hasta que no sea demostrado que no se trata de

alucinaciones demoníacas, la religiosa se encuentra en calidad de acusada/pecadora. Como consecuencia, al erigir su discurso, debe ejercer la defensa de su causa, para la cual resulta útil la retórica en tanto “arte de elaborar discursos gramaticalmente correctos, elegantes y, sobre todo, persuasivos” (Beristáin 421). Puesto que, el relato que procederá a narrar refiere a un hecho punible pasado, del cual busca persuadir, mediante sus argumentos, al otro de su inocencia. Aquello genera en la confesada un estado mental que significa, a partir del poder de las palabras, un auto-escrutinio en que reconstruye su experiencia como un verosímil propio de la conciencia de que será sometida a juicio no solo por la autoridad pertinente, sino que también por ella misma. Es así como al narrar su visión se configurará un “yo” textualizado, que, íntimamente unido al “yo” autorial, ejerce como sujeto del enunciado. Una categoría discursiva que la re-presenta fuera de sí, a partir del intento por parte de la religiosa por re-construir su experiencia a partir del recuerdo. Para lo cual resulta útil recalcar, además, la importancia del rol del copista, que presta su cuerpo como recipiente a las palabras de la visionaria del mismo modo en que ella entrega su carne para ser infundida por las revelaciones del Verbo divino (de Certeau, *La fábula mística* 146) y, que con su artesanía, busca capturar en una copia escrita la evanescencia del original oralizado. Ante lo anterior, solo podemos confiar en las palabras de sus secretarios, que aseguran por respeto sagrado no haber alterado el discurso de la actual santa.

En otra perspectiva, la retórica funciona como modelo extendido más o menos popularmente, mediante el cual, en las formas de habla marcadas por los ritos, se puede proceder a construir un discurso autorizado. Discurso que, por lo demás, se halla enclaustrado en la necesidad de representar con verosimilitud la relación entre las palabras y los dispositivos de control ideológico que las sostienen. Por ello es que nos parece tan importante la manera en que durante toda la Edad Media los individuos, tanto laicos como seculares, proceden a narrar sus *vidas* de forma comparativa mediante *exempla*, que toman de los modelos de excepcionalidad extendidos y aceptados por la comunidad.

Nos referimos a las hagiografías, que constituían un saber popularmente extendido por la sociedad medieval, y, que proceden a referir las acciones o *vida* de un determinado santo. Se trata de un discurso, según Michel de Certeau en su obra *La escritura de la historia*,

en el que se detallan las virtudes como parte de la progresión del relato y en donde “más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta ‘artesanía’” (263). Aquello implica la constante *imitatio* de modelos ejemplares que orienta la narración de una vida, en tanto fenómeno discursivo, con énfasis en los tipos que debe representar para cumplir una determinada función: la progresión de una unidad biográfica erigida sobre la virtud. Si nos preguntamos ¿cómo es posible representar una vida de virtudes? debemos volver a la retórica, para buscar en ella los distintos *topos*, tales como la *humilitas* o el *capitis deminutio*, que permiten articular desde la persuasión del discurso una santidad o autoridad imaginada²⁴.

Cuando hablamos de esta “santidad o autoridad imaginada” lo hacemos para que, al igual que sucede con el *mundus imaginalis* de Corbin, tengamos claro que se trata de una instancia ontológicamente válida y que debe su existencia a un contacto entre dos planos en apariencia contradictorios como lo son el “yo” pragmático y el “yo” textualizado. Por lo que nos parece interesante apuntar la importancia de estas narraciones de vidas ejemplares en relación a la *Vita* de Hildegard, escrita a fines del siglo XII por el monje Theoderich von Echterbach. Ya que en ella es posible discernir dos niveles discursivos que se hacen presente en la exposición de la visión, permitiéndonos realizar un trabajo comparativo de dichos niveles para comprender mejor su auto-re-presentación discursiva. Puesto que, mientras la redacción de los secretarios de la monja alemana nos la configuran como una especie de “santa”, lo expresado por la propia voz de la religiosa benedictina la erige como testigo profético de los misterios celestes. Conservando en ambos casos, a propósito del modelo hagiográfico, la manifestación de una vocación espiritual que se hace presente desde los inicios de la vida relatada. Así, los monjes encargados de la *Vita* de Hildegard recalcan la inclinación divina de la monja que a la edad de ocho años ingresa el monasterio al cuidado de su mentora Jutta von Spanheim para seguir una vida de virtud y diálogo con el mundo. Por otro lado, Hildegard hace hincapié en sus visiones como acontecimientos que la acompañan afectando su cuerpo enfermo desde los cinco años de edad y a lo largo de toda su vida, experiencias que mantiene en silencio hasta que, con el esfuerzo de su espíritu,

²⁴ Para un estudio más acucioso sobre los modelos de santidad en la obra de Hildegard von Bingen, sugerimos el estudio realizado por María Eugenia Góngora y María José Ortúzar “Modelos de santidad: continuidad y transformación en las vidas de Jutta de Sponheim y de su discípula Hildegard de Bingen”, ponencia que se encuentra actualmente en proceso de revisión para su publicación.

procede a relatar por mandato divino. De lo que podemos desprender, que el juicio realizado sobre la experiencia visionaria no se trata solo de un juicio sobre la instancia visionaria en sí, sino que además es el proceso sobre la persona experimentante en calidad de vida relatada.

No obstante, no se trata de un litigio legal contra un individuo en los términos que manejamos en la actualidad, principalmente porque nuestra concepción del individuo difiere mucho a lo que se entendía en la Alta Edad Media. Se ha hablado bastante en los grupos académicos medievalistas de cómo el siglo XII parece haber descubierto al individuo como autor o héroe. Por ello nos interesa destacar lo apuntado por Caroline Walker Bynum al caracterizar cómo es que la vida y la escritura religiosa del siglo XII “descubre al individuo”²⁵.

De esta manera, lo primero que importa manifestar es que el “individuo” se encuentra marcado por un contexto de roles y afiliaciones grupales muy específico, en el que la idea misma de individuo no refiere a una “personalidad” única ni a un ser enteramente individual, sino más bien a un alma u hombre interior que al igual que todos los otros es hecho a imagen y semejanza de Dios. Esto se acompaña con la proliferación de grupos con determinadas estructuras modélicas para diferenciarse entre ellos, estructuras a las cuales las personas se adhieren, encontrándose a sí mismas en la correcta representación de un rol. Se trata de un periodo en que se vive una particular forma de libertad cristiana que actualmente nos parece imposible comprender, era la experiencia viva de esa casa del padre con muchas moradas mencionada en Juan 14:2, en que conviven grupos diversos unificados por un todo del que se sienten miembros complementarios: un cuerpo, a fin de cuentas. Por ello es que cada grupo particular determina un modelo al que debe seguir, modelos que podemos encontrar en las ya mencionadas vidas de santos, al ser estos los tipos ideales en que sucede la realización de la virtud y la gracia divina. Así, los santos logran su santidad al volverse un reformador de otros, individuos o grupos, mediante la construcción verosímil de un vida imitable, realizada por algún hagiógrafo. De ahí se desprende que a partir de esta expresión del “individuo” en

²⁵ Walker Bynum, Caroline. “Did the twelfth century discover the individual?” en *Jesus as mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*. California: University of California Press, 1984. pág 82-109.

términos de modelo, es que podemos entender tales arquetipos como herramientas que permiten la definición y el juicio del sujeto. Se trata, entonces, no tanto de descubrir un “individuo” único en la obra hildegardiana, sino que de la configuración de un lenguaje que permite acercarse a ese ser interior definido por su afiliación a un grupo del que se vuelve parte indisociable. Lo que en palabras de Walker Bynum queda expresado como «“discovery of model for behavior” and “discovery of consciously chosen community”» (108)²⁶.

Es en consideración de todo lo anteriormente expresado, con respecto al rito y la fuerza de pertenencia a un grupo, que se vuelve necesaria la construcción retórica de una unidad biográfica. Instancia discursiva que se ve limitada por los niveles modélicos a los que se encuentra adscrita para poder representar un verosímil, al tratarse de una representación simbólica de lo real dependiente de la textualidad. Siendo ésta narración la que la posiciona en tanto ‘santidad y autoridad imaginada’, que debemos considerar inevitablemente distanciada, dentro de los márgenes que nos permite el medioevo, del “yo” autorial. De forma que se vuelve imperante entender los tipos discursivos con los que nos encontramos, considerados como documentos históricos con los cuales poseemos una enorme distancia. Por ello es que el estilo con el que nos acercamos al discurso de Hildegard von Bingen es el de una fisura tiempo-espacial, que caracteriza al lenguaje que refiere a los misterios de la fe, aunque se trate de aspirar a la concretización de un método crítico/científico. Tal distancia no es solo nuestra, sino que se trata de algo que debieron tener en cuenta todos los agentes comunicativos que intervinieron para que actualmente podamos acceder a la obra de Hildegard von Bingen; quien se aventuró a la interpretación de la historia de la salvación con la transmisión de sus visiones, que no pueden ser entendidas como otra cosa más que como una verdad gracias a ella develada.

²⁶ «“descubrimiento de un modelo de comportamiento” y “descubrimiento de una comunidad conscientemente elegida”» (108).

3. Hildegard von Bingen: el espacio de la visión como forma de auto-representación profética

Hechas las observaciones más arriba manifestadas, sobre las consideraciones necesarias para referir la manera en que se nos presenta la escritura de la visión de Hildegard von Bingen, nos parece imprescindible volver a la importancia de la “apertura del espacio visionario” que ha ocupado nuestro primer apartado. Se trata de esa capacidad inaugural que presupone, a propósito de los “lugares y no-lugares”, la captación sensorial espacial que se hace mediante la palabra. Considerando esto como una forma en que el entendimiento afronta el vacío del terruño, al producir conocimiento de lo que sus sentidos captan del entorno en que se emplazan. De esta manera, la apertura de un espacio visionario o *mundus imaginalis*, que lo instaure como un “lugar” en el entendimiento, es una instancia que sucede de la mano de una escritura visionaria.

Sobre este *mundus imaginalis* o espacio imaginal de la visión ha trabajado extensamente Victoria Cirlot, inspirada en los estudios sobre el sufismo iraní de Henry

Corbin, postulando la necesidad de estudiar la obra de la fundadora del monasterio de Rupertsberg más allá de la alegoría²⁷. Esto le permite integrar a las consideraciones de análisis la imaginación, como un espacio intermedio que es expresado mediante el lenguaje y en cual acontece la experiencia visionaria. Aquello vuelve nuestra atención sobre un tema central para lograr estudiar la “visión” hildegardiana, que debe de forma obligada ser reconocida como un acontecimiento de carácter central en la trayectoria vital de quien la experimenta. Ya que es la estrecha relación que se desarrolla entre la revelación visionaria y la vida, en este caso particular de Hildegard von Bingen, la que permite dar pie a un mundo imaginal, el cual surge como efecto de un acontecimiento que ha quedado impreso de forma evidenciable en su realidad sensorial.

4.1 Y lo que escribo es lo que veo y oigo en la visión, y no pongo otras palabras más que las que oigo²⁸.

Lo anterior es evidenciable en una de las cartas que Hildegard escribe al monje Guibert de Gembloux en 1175, citada en Cirlot (140-145), donde refiere de una concisa manera no solo la visión, sino también la centralidad en ella del envío divino. Tal afirmación queda sintetizada en el determinante símbolo de la “pluma en la mano de Dios” que ha llamado la atención de otros críticos de su obra, al tratarse de una autocaracterización que la instaure como instrumento transmisor de un mensaje. Por ello es que nos parece correcto hacer hincapié en esta condición testimonial, que hemos expresado como parte de su posibilidad de referirse a la historia de la salvación, para comprender y relevar su sabia ignorancia profética. En consecuencia, nos parece útil apuntar la manera en que ella misma refiere su posición de testigo en el espacio visionario:

Lo que he visto o aprendido en esta visión, lo guardo en la memoria por mucho tiempo, pues recuerdo lo que alguna vez he visto u oído. Y simultáneamente veo y

²⁷ Se trata de un tema que Victoria Cirlot ha desarrollado a lo largo de varios de sus estudios, de los cuales nos interesa destacar para este tema en particular: “Técnica alegórica o experiencia visionaria” en *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de occidente*. Barcelona: Herder, 2012 pp. 145-158.

²⁸ Ep. de Hildegard von Bingen al monje Guibert de Gembloux (1175), citado en Cirlot, V. *Vida y Visiones* pp.142. La carta escrita por Hildegard al monje Guibert de Gembloux hacia el final de su vida, constituye uno de los principales textos testimoniales que se nos han conservado sobre su experiencia visionaria.

oigo y sé, y casi en el mismo momento aprendo lo que sé. Lo que no veo, lo desconozco, puesto que no soy docta. Y lo que escribo es lo que veo y oigo en la visión, y no pongo otras palabras más que las que oigo. Lo digo con las palabras latinas sin pulir como las oigo en visión, pues en la visión no me enseñan a escribir como escriben los filósofos. Y las palabras que veo y oigo en esta visión, no son como las palabras que suenan en la boca del hombre, sino como llama centelleante y como nube movida en aire puro (Cirlot, 142-143).

El espacio de la visión se expresa como una realidad percibida por nuestros sentidos interiores, que influye directamente en el alma que habita el cuerpo del experimentante. No se trata únicamente de una construcción alegórica, cosa que no podemos negar al ser el pensamiento medieval mismo uno sustentado en alegorías, sino que también incluye la necesidad del emplazamiento de un “individuo” dentro de tal instancia. Puesto que para poder ser testigo de lo acontecido, de modo que se pueda narrar una historia, necesita haber visto y escuchado los acontecimientos de los cuales forma parte, al situarse dentro de la visión como receptor del río de fuego que le fluye por los ojos abiertos hacía el interior. Tal impresión de la luz que ilumina las tinieblas del entendimiento, dirigida directamente dentro de la visionaria, nos expresa como lo sucedido ha quedado inscrito por siempre en su corazón, en su libro interior.

Cuando la visión se vuelve un elemento escrito, su experiencia y su palabra profética se posicionan, en tanto fenómeno de la lengua, en un mundo de interrelaciones como un eslabón en la cadena comunicativa. Esto implica que responde a una determinada tradición cristiana que, como ya hemos referido, está altamente influenciada por las lecturas agustinianas, al mismo tiempo que produce respuestas y efectos en el mundo que la recepciona²⁹ buscando reformar con su palabra las corrupciones terrenales. Tales consideraciones sobre la inscripción profética del espacio de la visión, nos hacen pensar en la configuración de una “cartografía”. Con esta expresión buscamos explicar que la inauguración del espacio visionario por parte de la monja renana posiciona la re-presentación

²⁹ A este respecto destacamos la ponencia de María Eugenia Góngora que reflexiona sobre la recepción de la obra de Hildegard en tres autores medievales, “Hildegard de Bingen y la recepción de su obra en tres escritores monásticos”. (comunicación personal de la autora).

de un “yo”, que en este caso nos llega construido por la voz de la propia Hildegard, como parte de la configuración de un ‘mapa de cristiandad’.

Parece atinente recordar que los siglos XI y XII, a lo largo de los cuales vivió Hildegard von Bingen, se encuentran atravesados por un contexto de cruzadas y movimientos disidentes en Renania³⁰, que determinan una forma de religiosidad militante y peregrina a la vez. Por lo tanto, las maneras en que se expresa la devoción se orientan, cual peregrinaje, como un recorrido por espacios desconocidos que se integran a la cristiandad hasta llegar a tierra santa. A causa de esto es que Hildegard sale de los límites de lo conocido, aproximando su cabeza por el borde del entendimiento doctrinal a otro plano desconocido y experiencial³¹. Se trata de un emplazamiento que borra las restricciones del más allá, para instalarse como posibilidad de conquista. Nos referimos a una expedición que aprehende un espacio en la forma de un enunciado, desde la captación sensorial que reflexiona sobre el entorno.

Dicha penetración e integración espacial es posible si entendemos el enunciado en los términos bajtinianos, que recalcan la importancia de poner atención a esta categoría lingüística en tanto “el lenguaje participa de la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados” (Bajtín 248). De este modo, podemos acceder a un fenómeno de lengua situado, al mismo tiempo que atravesado por un estilo individual, lo que permite instaurar la reflexión de un “yo” posicionado como quien, al haber llegado a tal espacio, ha develado lo desconocido. Por ende, se instaura como quien lo ha conquistado, en tanto espacio que la Iglesia puede llegar a integrar a su campo doctrinal.

³⁰ Sobre este interesante tema, nos parece indispensable destacar el reciente artículo de María Eugenia Góngora, en que discute algunas de las cartas de Hildegard para ver cómo éstas se encuentran relacionadas con los movimientos religiosos que comienzan a desarrollarse en el siglo XII, y, además, con las reformas religiosas promovidas durante el siglo XIII contra los movimientos que ya en dicho periodo serían denominados “cátaros”. “Predicación y herejía en el epistolario de Hildegard von Bingen” en *Circulación de creencias: Itinerari e pratiche religiose in Europa e nel Nuovo Mondo*. Roma: Viella, 2020. pp 59-72.

³¹ Para ilustrar nuestro punto, se recomienda ver el Anexo IV p 54.

Recordemos que gran parte de su obra visionaria nos comenta la revelación que ha contemplado de la Jerusalén Celeste³², tierra prometida para las almas al momento de reunirse con el creador. Su edificación de esta ciudad celestial calza con nuestra propuesta cartográfica, en la que su actuar visionario se orienta a la develación de los terruños mistagógicos de la fe. Misterios ante los cuales todas las criaturas se presentan ignorantes, pero que a ella, “podredumbre de podredumbre”, le han sido manifestados en visión verdadera y consciente por obra y gracia del espíritu santo. Esta revelación supone su acceso a la ciudad celeste como apertura de un conocimiento divino, el cual, luego de ser relatado a los receptores tal como fue presentado ante ella en visión, procede a referir cómo es que Dios le explica a la “pequeñita forma” los misterios que le ha enseñado. Se trata de una excelente táctica retórica, que le otorga al mismo Dios, quien habla a través de ella, la capacidad de explicar las visiones que la han inundado.

4.2 Tímida para hablar, ingenua para exponer e ignorante para escribir³³

Ante esto destacamos la condición reformista de Hildegard, que pretende realizar una observación sobre las acciones de la Iglesia, para proponer un regreso a una religiosidad orientada desde la regla de san Benito, así como una crítica a los movimientos cristianos que niegan algunos de los sacramentos impartidos por el sacerdocio. Por ello es que consideramos útil revisar la “docta ignorancia” que se nos presenta en la obra de la religiosa benedictina, la cual debe ser considerada más allá de su condición de mujer sin acceso a los estudios monacales superiores, que aún así demuestra poseer un gran conocimiento de una variedad de disciplinas. Puesto que nos parece necesario reflexionar sobre una ignorancia, explicada dentro de una tradición teológica en la que todas las criaturas humanas con temor de Dios son seres iletrados ante sus Misterios, que solo pueden permitirse conocer como obra de la gracia divina.

³² La construcción de la Jerusalén Celeste presente en las visiones de Hildegard ha sido trabajado ya por Victoria Cirlot en “La ciudad celeste de Hildegard von Bingen”. *Anuario de Estudios Medievales*. [En línea]. 44, 1 (2014) :475-513.

³³ Prólogo a su primera obra visionaria, citado en *Scivias*, Madrid: Trotta, 1999 trad. Castro A. et al. pp. 15

Tal ejercicio de prudente juicio meditativo se manifiesta en la constante referencia a la escritura como una gracia de Dios, lo que imprime su enunciación dentro de los modelos proféticos de discurso, el cual la insta en el espacio visionario como un cable conductor entre la divinidad y sus fieles. Con ello plantea una distinción entre el conocimiento teológico, humano y particular que maneja la doctrina y su conocimiento visionario, que es experiencial, divino y total. Así se nos demuestra la capacidad de acceso por parte de una mujer que, sin la enseñanza del trivium ni el quadrivium, es capaz de referir los mensajes divinos: desvelando enseñanzas sobre el macro y el microcosmos.

Para esto es central la manera en que se erige a sí misma como lo más bajo dentro del orden mundanal. Ya que es gracias a su indignidad asumida que es seleccionada para poder cumplir la labor de reformar la vida de los hombres y la Iglesia misma. Se trata de una *capitis deminutio* necesaria para expresar un espíritu humilde, en que constantemente se aminora la capacidad de quien realiza el acto de habla para así enaltecer la capacidad de quien ha infundido la posibilidad de enunciar. Como consecuencia, nos encontramos constantemente ante auto-referencias que apuntalan la sencillez del ser humano que inicia el periplo de relatar el testimonio divino. Aquello se hace claro en las primeras líneas del prólogo a su primera obra visionaria *Scivias*, en donde, luego de expresar la veracidad de sus visiones, nos comenta las palabras que Dios utiliza para caracterizarla:

Oh frágil ser humano, ceniza de cenizas, podredumbre de podredumbre: habla y escribe lo que ves y escuchas. Pero al ser *tímida para hablar, ingenua para exponer e ignorante para escribir*, anuncia y escribe estas visiones, no según las palabras de los hombres, ni según el entendimiento de su fantasía, ni según sus formas de composición, sino tal como las ves y oyes en las alturas celestiales³⁴ (Cirlot 15).

Con estos gestos, la mujer, que ha recepcionado y resguardado en su libro interior la experiencia divina, explica la autorización que posee para adscribir tal emplazamiento visionario poco convencional que la atraviesa. Lo cual es posible al tratarse de una palabra que, en un gesto vertical, desciende desde los cielos hacia lo más bajo, para desde ahí ser

³⁴ La cursiva es nuestra. Para la referencia véase la cita número 29.

difundida entre los hombres. Siendo su transmisión un intento de ayudarles a encaminar sus vidas terrenales en este peregrinaje que es la existencia mundanal, hasta que logren llegar a la ciudad celestial en que serán uno con Dios. Divinidad que ordena a sus seguidores que hablen y escriban propagando su mensaje, tarea para la cual solo pueden estar preparados al ser ellos sus emisarios. Puesto que la máxima prueba de que aquello que nos trasmite la sibila del Rin tiene procedencia divina, es el hecho de que una criatura denominada como incapaz para la exposición oral, al mismo tiempo que no educada en la escritura, pueda referir entendimientos tan elevados que hasta el día de hoy suscitan el interés de los estudiosos.

Si consideramos lo anterior, parece necesario volver a reparar en la auto-representación hildegardiana. Puesto que su desbordante figura de profeta, que conquista espacios visionarios, se nos construye mediante los testimonios de la voz celestial y del suyo propio, dando como resultado la posibilidad de acceder a la voz de este “yo” autorial que se re-construye a sí mismo desde el recuerdo. Tal ejercicio trae consigo el desdoblamiento de su presente, para poder referir a ese “yo” que experimentó en el año 1141 las visiones que relatará en su primer libro *Scivias*, que demoró 10 años en concretar. Con estas consideraciones, nos parece sensato afirmar que existen dos “yo” auto-representados dentro de la obra de la priora y sibila de Rupertsberg, ambos confluyen en la edificación de un modelo profético, el cual comprende al “yo” experimentante de la revelación divina y el “yo” transmisor de tal verdad religiosa que, como profeta, puede salvar a los hombres del pecado al escribir su experiencia.

4.3 *¿Y de dónde vendría esto, si yo no me conociera en mi pobreza?*³⁵

Ambas alternativas del “yo”, creemos, son una instancia central en la que debe detenerse la crítica especializada para poder comprender más cabalmente la auto-representación de la ahora Doctora de la Iglesia. En otras palabras, la auto-representación profética de Hildegard von Bingen dentro del espacio de la visión, sólo es posible si a lo largo del testimonio relatado confluyen un individuo que, en su bajeza, puede ser colmado

³⁵Ep. de Hildegard von Bingen al monje Guibert de Gembloux (1175), citado en Cirlot, V. *Vida y Visiones* pp.142.

con la gracia divina, al mismo tiempo que un individuo dotado del humilde carisma necesario para propagar un mensaje de redención, tal como el que transmitieron los padres fundadores de la Iglesia. Se trata de la compaginación equilibrada de una sabiduría otorgada a un ser indocto, que para poder conservar su posición profética debe asumir sin vanidad una de las más importantes tareas de la fe: su propagación.

De esta forma, volvemos a destacar uno de los pasajes de su carta al monje Guibert (1175), en donde se expresa la representación de la religiosa como un modelo de profeta, que afronta los temores de la visión para, obedientemente, cumplir el encargo de Dios. Aquello implica que debe reconocerse en su forma humana, hecha desde la costilla del barro, como cualquier criatura indigna. Lo cual nos presenta otra de sus estrategias retóricas, la constante degradación de su propio accionar dentro de la transmisión visionaria, en la cual es solo una humilde herramienta, para así reafirmar la elección que ha realizado Dios al designarla como una de los profetas de los últimos días. Ahora bien, sus palabras son claves y se expresan del siguiente modo:

Si a Dios pluguiera elevar tanto mi cuerpo como mi alma en esta visión, no retrocedería el temor de la mente y de mi corazón, pues sé que soy humana, por mucho que fuera encerrada desde mi infancia. Muchos sabios fueron infundidos así de milagros, de modo que abrieron muchos secretos y por vanagloria escribieron atribuyéndoselo a sí mismos, y por ello cayeron. Pero quienes en la ascensión del alma han apurado la sabiduría de Dios y no se tienen en nada « Sab 9, 6», serán las columnas del cielo « Job 26, 11». Así le sucedió a Pedro, que aventajó en la predicación a todos los demás discípulos y él se tenía en nada « 1 Cor 15, 9; 2 Cor 12, 5-12». También el evangelista Juan estaba lleno de blanda humildad, por lo que mucho apuraba de la divinidad « Prov 8, 35; 12, 2».

¿Y de dónde vendría esto, si yo no me conociera en mi pobreza? (Cirlot 141-142).

Su posición se hace clara desde el principio: lo que sucede en el espacio visionario es algo que concierne únicamente a los designios divinos. Es la voluntad de Dios la que eleva el alma de su condición terrenal para llevarla por un recorrido del mundo imaginal, en el que su cuerpo queda ausente solo porque Dios así lo quiere. Afirmando, además, que ni siquiera

el temor que la invade la haría retroceder en su labor, incluso si el cuerpo, símbolo de lo bajo y carnal, también participará de la visión. Esto quiere decir que reconoce su humanidad, expresada en su corporalidad, como la mancha necesaria que la equipara a todos los fieles de la Iglesia. A partir de ello, se iguala con cualquier pecador terrenal como figura en principio inadecuada para emprender una tarea divina, incluso habiendo pasado la mayor parte de su vida dentro de las normas de un monasterio. Con ello confirma que el ser infundida con los milagros del entendimiento es un estado que puede afectar a cualquier cristiano, pero que requiere de ellos la sencillez indispensable para comprender tal experiencia como una venida desde y por obra de Dios.

Para ahondar en dicho tema, la profeta refiere en su epístola algunos ejemplos que nos permiten comprender tanto la incorrecta como la correcta manera de transmitir la sabiduría otorgada en visión. Con el objeto de proceder a organizar sobre sí un discurso de humildad, primero nos comenta cómo es que los milagros del entendimiento que otorga Dios son una capacidad que ha influido a muchos hombres en el pasado. Sin embargo, estos sujetos no han sabido ser temerosos del Señor, por lo que han transmitido la palabra divina vanidosamente, atribuyendo a su propia capacidad sus visiones. Contra estos seres se posiciona ella, en el mismo grupo en que destaca a las figuras del discípulo Pedro y Juan el evangelista, quienes por su obediente decoro han sabido asumir su humana ignorancia ante los temas celestiales, para así ser colmados por el altísimo como maestros de la fe.

Sin duda, la pregunta final es clave, “¿Y de dónde vendría esto, si yo no me conociera en mi pobreza?”, pues sintetiza lo expuesto en los párrafos anteriores. Dentro de esta interrogante se inscribe a toda una escuela teológica, que busca reformar la Iglesia desde la modestia empobrecedora de las almas, que en su imitación de Cristo presenta una forma de acceder al encuentro con Dios. Lo que nos expone a una Hildegard consciente de sí, que pretende explicar la visión como experiencia venida a ella, quien se reconoce humana del mismo modo en que Cristo, de doble naturaleza, fue, además de celestial, hombre. Dando pie a una auto-representación profética, que parte de asumirse criatura menos que imperfecta, para que pueda ser cumplida a cabalidad la labor otorgada por Dios. Tarea religiosa que ha

asumido esta mujer, fundadora del monasterio en una de las colinas circundantes al Rin, a una prudente cercanía de la ciudad de Bingen.

Todas estas observaciones nos apuntan, también, que su auto-representación se origina desde su situación de maestra. La cual se hace evidente si consideramos la enorme cantidad conservada de sus cartas compartidas con fieles, los cuales le escribían buscando en ella consejos de toda índole, siendo incluso invitada a predicar en diversos sitios. Tal valoración positiva, generada por su propio contexto de recepción, determina la conformación de esta figura profética, que además de estar escrita en sus visiones, es al mismo tiempo reconocida en un grupo social. De este modo, se nos presenta como referente y modelo extendido dentro de una determinada comunidad cristiana, a la cual se adscribe en tanto grupo, factor determinante en su configuración como “individuo”. Lo dicho aquí supone olvidarnos de las maneras en que es entendido el concepto mismo de individuo, considerado como una forma única de realización de la persona. Al contrario, se trata de una manera de afiliación colectiva, en que la condición máxima de realización personal implica la correcta asunción de las formas modélicas de la comunidad, libremente elegida.

Por esto es que no podemos suponer que la auto-representación de una desbordante personalidad como la de Hildegard von Bingen pueda ser precisada desde los parámetros actuales de individualidad. Así mismo, tampoco podemos analizar el espacio visionario solo de forma alegórica, sino que debemos integrar la necesidad de considerarlo en su emplazamiento *imaginal*. Ya que es la ubicación de la visionaria en este “mundo intermedio” la que determina un plano de realidad experiencial que afecta los estados del individuo y lo insta en una nueva forma de comunicación pragmático/espiritual con este espacio en que se instala. Siendo esto lo que le concede la posición inaugural de un conocimiento autorizado para ser transmitido por ella y, que al quedar registrado como parte de una creación de sentido en el mundo, determina la *performance* que postula un “yo” hildegariano analizable desde la textualidad como una profeta, teóloga, reformadora y maestra.

4. Conclusiones

Gracias a lo anterior, podemos postular que la escritura de la experiencia visionaria de Hildegard von Bingen se hace presente como instancia que captura la visión en forma de verosímil, acompañado de un valor de “verdad” presente en el acto ritual de un testimonio en confesión. Con esta acción, se procede a emplazar a sí misma dentro del espacio de la visión a partir de su condición de testigo, que ha visto y escuchado la revelación de los Misterios divinos, explicados a ella por la voz y el relato de Dios. A fin de lograr tal condición, su discurso otorga sabiamente la capacidad interpretativa a esa figura autorizada, refiriéndose así a la verdad del plano celestial como emisora de una voz prestada. Con esto, Hildegard procede a desarrollar una retórica que la acredita como humilde criatura portadora del mensaje divino, nada más que una ‘insignificante pluma’. Contradictoriamente, ella fue considerada como maestra y reformadora por todos quienes se acercaron a su persona y conocieron su obra.

En sus textos, la visión se transmite como un acontecimiento venido del altísimo a lo más bajo, lo que le sucede a la visionaria mientras está plenamente consciente, siendo una experiencia que queda impresa por siempre en su interior. De tal manera que la experiencia visionaria es insertada, gracias a los sentidos interiores, en la imaginación creadora que resguarda los acontecimientos vitales. En otras palabras, la visión es emitida por Dios directamente dentro de la visionaria quien, después de afrontar los efectos que ésta le produce, procede a difundirla desde la oralidad y la escritura, que tienen efectos en el mundo que la recepciona. A causa de esto es que consideramos que el espacio de la visión es una instancia imaginada, lo que no expresa nada más que su valor ontológico como configuración de sentido posible. Dicha afirmación significa, además, que este espacio implica una forma de conocimiento reflexivo a partir de la captación sensorial. Por lo tanto, con su inscripción como espacio enunciado, procede a ser inaugurado como lugar de reflexión, adhiriendo y asociando lo que de él ha sido registrado al mapa teórico/visionario de la cristiandad.

En este sitio es donde se ubica la voz profética de Hildegard von Bingen, la cual se emplaza discursivamente dentro de la visión como profeta, al mismo tiempo que como simple y débil ‘forma de mujer’. Puesto que, cómo sería posible que ella estuviera autorizada a

referir los saberes que pretende propagar, sino fuera porque consigue, desde tenerse así misma en nada, dar fe de sus experiencias sin orgullo ni vanagloria. Lo cual procede a disponerla en el espacio visionario como representante de un grupo comunitario reformado, que busca aportar a la salvación de las almas. Dentro de esta afiliación, ella corresponderá a representar una forma modélica, al ser humilde y sabia por igual, la cual marca las pautas en que es construido un “yo” textual que es re-presentado por el “yo” pragmático. Esto sucede gracias a la transmisión del recuerdo de un espacio atemporal, que reconstruye la experiencia visionaria y a la criatura que dentro de él ha recibido la visión.

Reconozco, en modo de conclusión, que lo aquí descrito ha sido fruto del propio ímpetu de Hildegard von Bingen, que más de ochocientos años después de morir sigue siendo fuente de inspiración. Por ello, se ha tratado de proceder con la mayor prudencia posible, intentando no malinterpretar su palabra y asumiendo, así mismo, los errores que puedan existir en este comentario. La intención del trabajo aquí realizado no busca establecer ninguna ley objetiva para la interpretación de la obra de la religiosa benedictina, pero al mismo tiempo pretende contribuir a abrir las posibles perspectivas del análisis, que a lo largo de los años ha sido desarrollado por la crítica especializada.

En un mundo donde el tiempo parece una maquinaria que acelera sin detenerse, mientras el espacio nos circunda nada más como paisaje que atravesar o sobre el que turistar. Cuando parece que podemos decirlo todo, pero así mismo la palabra se pierde en un flujo de redes cibernéticas. ¿Cómo podremos referir, al igual que alguna vez lo hizo Hildegard, desde el tamiz que es nuestra lengua, un brillante futuro tras la umbra del presente?. Para pensar esta pregunta es que me gustaría volver al epígrafe al inicio de este trabajo, seleccionado de uno de los diarios del norteamericano Henry David Thoreau, ya que en él se nos presenta la búsqueda. A veces el panorama nos hace pensar que no hay nada nuevo en un mundo de formas concretas, de experiencias cristalizadas, pero no es así. Existe en los cielos, en la imaginación creadora y la contemplación cuidadosa, siempre una suerte de refugio para quienes están dispuestos a descifrar su mensaje. No se trata solo de una experiencia religiosa, que en el caso de Hildegard es innegable, sino que también de una experiencia de descubrimiento, es leer un mensaje que fluye a través del viento. La posibilidad de ver un

futuro, de encontrar una verdad, solo es posible si existen primero interrogantes. De esta forma es que decidimos cerrar nuestro trabajo con las siguientes preguntas metodológicas: ¿Cómo y por qué buscamos en el pasado, sea cual sea, las respuestas a la curiosidad que nos invade en el presente?

5. Bibliografía

- Auerbach, Erich. *Figura*. Madrid: Trotta, 1998.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia I., “¿Visionaria o mística? Hildegarda de Bingen en la encrucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano” . en *Teología*, 108 (2012) Medio de publicación (web), visitado el 15 de octubre de 2021. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6947>

- Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras* (1955). Medio de publicación (web), visitado el 24 de septiembre de 2021. Disponible en: http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf
- Bajtín, Mijaíl. “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores, 2017.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poesía*. México: Porrúa, 1995.
- Bourdieu, Pierre. “Lenguaje y poder simbólico” en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal, 1985.
- Cavallo, Gulielmo. y Chartier, Roger. *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*. Madrid: Taurus, 2001.
- Certeau, Michel de. “Una variante: la edificación hagio-gráfica” *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- _____. “Maneras de hablar” en *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela, 2006.
- Cirlot, Victoria. “Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiencia visionaria en el siglo XII” en *Revista Chilena de Literatura* 63, noviembre 2003, pp 109-129.
- _____. *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de occidente*. Barcelona: Herder, 2012.
- _____. “La ciudad celeste de Hildegard von Bingen”. *Anuario de Estudios Medievales*. [En línea]. 44, 1 (2014) pp. 475-513. Web. 18 jun. 2021.
- Cirlot, Victoria y Blanca Garí. “Hildegard von Bingen o la imaginación visionaria” en *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.
- Corbin, Henry. “Mundus imaginalis: lo imaginario y lo imaginal (I)” en *Axis Mundi* 4, mayo 1995, pp 37-48
- Curtius, Ernst. “El libro como símbolo” en *Literatura europea y Edad Media latina*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1995.
- Epiney- Burgard, G. y Zum Brunn, E. “Introducción” en *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 1998.

- Góngora, María Eugenia. “Escritura e imagen visionaria en el Liber Divinorum Operum de Hildegard de Bingen” en *Teología y vida*. 46, n° 3 (2005), pp. 374-388.
- _____. “Hildegard de Bingen y la recepción de su obra en tres escritores monásticos”. (comunicación personal de la autora).
- _____. “Una pluma en la mano de Dios: una imagen en tres cartas de Hildegard de Bingen (1098-1179)”. en *Revista Signos*. 35, n° 51-52 (2002), pp. 79-91.
- ____ y Ortúzar, M. “Modelos de santidad: continuidad y transformación en las vidas de Jutta de Sponheim y de su discípula Hildegard de Bingen” Presentado como ponencia en el congreso internacional “La circulación de las creencias” (Roma Tre, Universidad Católica, Universidad de Chile). Enero 2019.
- _____. “Predicación y herejía en el epistolario de Hildegard von Bingen” en *Circulación de creencias: Itinerari e pratiche religiose in Europa e nel Nuovo Mondo*. Roma: Viella, 2020. pp 59-72.
- Hamburger, Jeffrey. “Openings” en *Imagination, books and community in medieval Europe: papers of a conference held at the state library of Victoria Melbourne 29-31 may, 2008*. Melbourne: Macmillan, 2010.
- Hildegard von Bingen. *Libro de las obras divinas*. Barcelona: Herder, 2009 trad. Flisfisch, M. et al.
- _____. *Scivias*. Madrid: Trotta, 1999 trad. Castro A. et al.
- _____. *Vida y Visiones*. ed. Cirlot, Victoria, Madrid: Siruela, 2009.
- Jager, Eric. *The book of the Heart*. Chicago: The Chicago university press. 2000.
- Mendiola, Alfonso. “La teología como a priori de la historia medieval” y “El significado del término *historia* en la Edad Media” en *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2010.
- Newman, Barbara. “Sybil of the Rin: Hildegard’s life and times” y “Prophet and reformer: “Smoke in the Vineyard”” en *Voice of the living light: Hildegard of Bingen and her world*. Berkeley: University of California press, 1998.
- Picón, Daniela. "La ‘conciencia como escriba’: una escena de escritura interior en la obra de Hildegard de Bingen." *Revista Chilena de Literatura* [En línea]. 74 (2009): 123-137. Web. 18 jun. 2021.
- Sagrada Biblia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- Salomón, José. “Ceremonias de escritura”. Tesis, Universidad de Chile, 2007.

- San Agustín. “Libro XII” en *Del génesis a la letra*. Medio de publicación (web), visitado el 13 de septiembre de 2021. Disponible en: https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/genesi_lettera_12.htm
- San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Schmitt, Jean Claude. “Los fundamentos latinos y patristicos en la noción de «superstitio»” y “Del paganismo a las «supersticiones»” en *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica, 1992.
- Thoreau, Henry. *Volar*. La rioja: Pepitas de calabaza, 2016.
- Walker Bynum, Caroline. “Did the twelfth century discover the individual?” en *Jesus as mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*. California: University of California Press, 1984.
- Zumthor, Paul. “Introducción” y “Lugares y no-lugares” en *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra, 1994.

7. Anexos

I. Prólogo a la primera obra visionaria de Hildegard von Bingen, *Scivias*³⁶

“Comienza el libro Scivias, obra de un sencillo ser humano

Testimonio: estas son visiones verdaderas que dimanan de Dios

Y he aquí que, a los cuarenta y tres años de mi vida en esta tierra, mientras contemplaba, el alma trémula y de temor embargada, una visión celestial, vi un gran esplendor del que surgió una voz venida del cielo diciéndome:

³⁶ *Scivias*. Madrid: Trotta, 1999 trad. Castro A. et al. pp 14-17.

Oh frágil ser humano, ceniza de cenizas y podredumbre de podredumbre: habla y escribe lo que ves y escuchas. Pero al ser tímida para hablar, ingenua para exponer e ignorante para escribir, anuncia y escribe estas visiones, no según las palabras de los hombres, ni según el entendimiento de su fantasía, ni según sus formas de composición, sino tal como las ves y oyes en las alturas celestiales y en las maravillas del Señor; proclámalas como el discípulo que, habiendo escuchado la palabra del maestro, las comunica con expresión fiel, acorde a lo que este quiso, enseñó y prescribió. Así dirás también tú, oh hombre, lo que ves y escuchas; y escríbelo, no a tu gusto o al de algún otro ser humano, sino según la voluntad de Aquel que todo lo sabe, todo lo ve y todo lo dispone en los secretos de Sus misterios.

Y de nuevo oí una voz que me decía desde el cielo:

Anuncia entonces estas maravillas, tal como has aprendido ahora: escribe y di.

Sucedió que, en el año 1141 de la Encarnación de Jesucristo Hijo de Dios, cuando cumplía yo cuarenta y dos años y siete meses de edad, del cielo abierto vino a mí una luz de fuego deslumbrante; inundó mi cerebro todo y, cual llama que aviva pero no abrasa, inflamó todo mi corazón y mi pecho, así como el sol calienta las cosas al extender sus rayos sobre ellas. Y, de pronto, gocé de entendimiento de cuanto dicen las Escrituras: los Salmos, los Evangelios y todos los demás libros católicos del Antiguo y Nuevo Testamento, aun sin poseer la interpretación de las palabras de sus textos, ni sus divisiones silábicas, casos o tiempos. Pero desde mi infancia, desde los cinco años, hasta el presente, he sentido prodigiosamente en mí la fuerza y el misterio de las visiones secretas y admirables, y las siento todavía. Y estas cosas no las he confesado a nadie, salvo a unas pocas personas que, como yo, también han emprendido la vida religiosa. He guardado silencio, en la calma permanecí hasta el día en que el Señor, por Su gracia, quiso que las anunciara. Mas las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que los he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios. Cómo sea posible esto, no puedo el hombre carnal captarlo.

Pero lejos ya la infancia, y alcanzada la referida edad de la plena fortaleza, escuché una voz que me decía desde el cielo:

Yo, Luz viva que inunda la oscuridad, forjé a Mi placer y milagrosamente esta criatura humana: elegida para introducirla en las grandes maravillas, más allá de lo alcanzado por los antiguos pueblos que contemplaron en Mi muchos secretos. Pero la arrojé a la tierra para que no se ensalzara su mente en la arrogancia. El mundo no ha encontrado en ella ni alegría, ni placeres, ni ciencia en lo que al mundo pertenece; porque la alejé de la pertinaz audacia y es humilde y temerosa en todas sus obras. Ha sufrido el dolor en sus entrañas y en las venas de su carne; atormentados el alma y los sentidos, infinitos quebrantos soportó su cuerpo: no conoce seguridad ninguna y en todos sus rumbos se juzgó culpable. Yo he sellado todos los resquicios de su corazón para que su mente no se enaltezca por orgullo ni se gloríe, sino que sienta temor y pesar más que alegría y jactancia. Por tanto, inspirada por Mi amor, escudriñó su alma, preguntándose dónde encontrar a alguien que corriera por las sendas de salvación. Y descubrió a ese otro, y lo amó, sabiendo que era un hombre fiel y semejante a ella, pues también participaba en las obras que conducen a Mí. Trabajaron unidos, luchando con afán celestial para que fueran revelados Mis hondos misterios. Y, lejos de perseguir su propia alabanza, se inclinó suspirando ante el que había hallado en su ascensión a la humildad y en su designio de buena voluntad. Luego tú, oh hombre, que estas maravillas destinadas a manifestar lo oculto recibes, no en el desaliento de la mentira, sino en la pureza de la sencillez, escribe lo que ves y escuchas,

Pero yo, aunque viese y escuchase estas maravillas, ya sea por duda, la maledicencia o la diversidad de las palabras humanas, me resistí a escribir, no por pertinencia sino por humildad, hasta que el látigo de Dios me golpeó derribándome sobre el lecho de la enfermedad. Y así fue como, forzada por tantas dolencias, con el testimonio de una joven noble y de buenas costumbres, y también de aquel religioso a quien, según digo más arriba, secretamente había buscado y encontrado, empecé por fin a escribir. Mientras lo hacía sentía, como ya he referido, la inmensa hondura contenida en estos libros y, sanando de mi enfermedad, restablecida mi fuerza, trabajé en esta obra durante diez años.

Estas visiones y estas palabras sucedieron en los días en que Enrique era arzobispo de Maguncia; Conrado II, emperador; y Kuno, abad de Disibodenberg, bajo el papa Eugenio III.

Y proclamé y escribí estas cosas no según la fantasía de mi corazón o el de cualquier otro hombre, sino tal como las vi, oí y percibí en los Cielos, por los secretos misterios de Dios.

Y de nuevo escuché una voz que me decía desde el Cielo:

Clama, pues, y escribe así”.

II. Prólogo a la tercera y última obra visionaria de Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum*³⁷

“Y aconteció, en el sexto año después de las visiones admirables y verdaderas, en las que había trabajado durante cinco años, que una visión verdadera de luz inagotable me había mostrado a mí, ser humano la más ignorante, la diversidad de las múltiples costumbres; éste fue el primer año del comienzo de las presentes visiones; cuando tenía sesenta y cinco años vi una visión de tan gran misterio y fuerza, que toda yo me estremecía y de allí, por la fragilidad de mi cuerpo, comencé a enfermar. Finalmente, escribiendo durante siete años concluí apenas esta visión.

Y así, en el año 1163 de la Encarnación del Señor, cuando la presión de la sede apostólica bajo Federico, emperador de la autoridad romana, todavía no se aquietaba, una voz del cielo se dirigió a mí, diciendo:

«Oh, pequeña forma, que eres hija de muchísimas fatigas y atormentada por graves enfermedades del cuerpo, pero inundada, sin embargo, de la profundidad de los misterios de Dios, encomienda estas cosas que ves con los ojos interiores y que percibes con los oídos interiores del alma, a la escritura firme para utilidad de los hombres; para que también los hombres comprendan a su creador a través de ella y no rehuyan venerarlo con digno honor. Por consiguiente, escribe estas cosas, no según tu corazón sino según mi testimonio, Yo que soy la vida sin comienzo ni fin; y no las escribas inventadas por ti ni premeditadas por otro ser humano, sino predestinadas por mí antes del principio del mundo; puesto que así como conocí al hombre mismo antes de ser creado, así también preví aquellas cosas que le son necesarias».

Luego yo, pequeña y débil forma, con el testimonio de aquel hombre, al que, así como he mencionado en mis anteriores visiones, había buscado en secreto y encontrado, y

³⁷ *Libro de las obras divinas*. Barcelona: Herder, 2009 trad. Flisfisch, M. et al. pp 129-130.

también en el testimonio de aquella niña de la cual hice mención en anteriores visiones, finalmente temblorosa volví a escribir, con la mano quebrantada por las muchas enfermedades. Mientras hacía esto, mire a lo alto hacia la luz verdadera y viviente para saber qué debía escribir; puesto que todo lo que había escrito desde el principio de mis visiones y todo lo que de allí en adelante supe, lo vi en los misterios celestes, vigilante en cuerpo y alma, con los ojos interiores de mi espíritu y lo oí con los oídos interiores y no en sueños ni en éxtasis, así como lo mencioné en mis primeras visiones; y no todo lo que revelé gracias a los sentidos humanos, lo revelé con la verdad como testigo, sino que percibí aquellas cosas que están en los misterios celestes.

Y nuevamente oí una voz del cielo instruyéndome así. Y dijo: «Escribe, pues, de acuerdo a mí, de este modo»”.

III. Fragmentos de la carta de Hildegard von Bingen al monje Guibert de Gembloux (1175)³⁸

Estas palabras que digo no son de mí ni de ningún otro hombre, sino que las profiero según las recibí en la visión de lo alto. Oh siervo de Dios, por medio del espejo de la fe en el que esperas conocer a Dios, y oh hijos de Dios, por la formación del hombre al cual Dios creó y distinguió por sus milagros, del mismo modo que el espejo en el cual se ve todo fue colocado en su vaso, así el alma racional fue introducida en el cuerpo como en el vaso de barro <2 Cor 4,7>, puesto que durante la vida está regado por ella y el alma es contemplada a través de la fe celeste, oye lo que dice la luz sin fin:

[...]

Oh fiel servidor, yo, pobrecita forma de mujer, te digo una vez más estas palabras en verdadera visión: si a Dios le pluguiera elevar tanto mi cuerpo como mi alma en esta visión, no retrocedería el temor de la mente y de mi corazón, pues sé que soy humana, por mucho que fuera encerrada desde mi infancia. Muchos sabios fueron infundidos así de milagros, de modo que abrieron muchos secretos y por vanagloria escribieron atribuyéndoselo a sí mismos, y por ello creyeron. Pero quienes en la ascensión del alma han apurado la sabiduría de Dios y no se tienen en nada <Sab 9,6>, serán las columnas del cielo <Job 26,11>. Así le sucedió a Pedro, que aventajó en la predicación a todos los demás discípulos y él se tenía en

³⁸ *Vida y Visiones*. ed. Cirilote, Victoria, Madrid: Siruela, 2009. pp 140-143.

nada <1 Cor 15,9; 2 Cor 12, 5-12>. También el evangelista Juan estaba lleno de blando humildad, por lo que mucho apuraba de la divinidad <Prov 8,35; 12,2>.

¿Y de dónde vendría esto, si yo no me conociera en mi pobreza? Dios obra allí donde quiere para la gloria de su nombre y no del hombre terreno. Yo siempre tengo un tembloroso temblor, pues no sé en mí ninguna seguridad de la posibilidad que sea. Pero tiendo mis manos a Dios y él me sostiene, como una pluma que carece de toda gravedad de fuerzas y se deja llevar por el viento. Ni siquiera aquello que veo puedo saberlo de un modo perfecto, mientras estoy al servicio del cuerpo y del alma invisible, pues en ambos hay carencia para el hombre.

Desde mi infancia, cuando todavía no tenía ni los huesos, ni los nervios ni las venas robustecidas hasta ahora, que ya tengo más de setenta años, siempre he disfrutado del regalo de la visión de mi alma. En la visión mi espíritu asciende, tal como Dios quiere, hasta la altura del firmamento y hasta el cambio de los diversos aires, y se esparce entre pueblos diversos, en lejanas regiones y en lugares que son para mí remotos. Y como veo estas cosas de este modo, las contemplo según el cambio de las nubes y de otras criaturas. No oigo estas cosas ni con los oídos corporales ni con los pensamientos de mi corazón, ni percibo nada por el encuentro de mis cinco sentidos, sino en mi alma, con los ojos exteriores abiertos, de tal manera que nunca he sufrido ausencia del éxtasis. Veo estas cosas despierta, tanto de día como de noche. Y con frecuencia estoy atada con enfermedades y atenazada por fuertes dolores, hasta tal punto que amenazan con llevarme hasta la muerte. Pero hasta ahora Dios me ha sustentado.

La luz que veo no pertenece a un lugar. Es mucho más resplandeciente que la nube que lleva el sol, y no soy capaz de considerar en ella ni su altura ni su longitud ni anchura. Se me dice que esta luz es la sombra de luz viviente y, tal y como el sol, la luna y las estrellas aparecen en el agua, así resplandecen para mí las escrituras, sermones, virtudes, y algunas obras de los hombres formadas en esta luz.

Lo que he visto o aprendido en esta visión, lo guardo en la memoria por mucho tiempo, pues recuerdo lo que alguna vez he visto u oído. Y simultáneamente veo y oigo y sé, y casi en el mismo momento aprendo lo que sé. Lo que no veo, lo desconozco, puesto que no soy docta. Y lo que escribo es lo que veo y oigo en la visión, y no pongo otras palabras más que las que oigo. Lo digo con las palabras latinas sin pulir como las oigo en la visión, pues en la visión no me enseñan a escribir como escriben los filósofos. Y las palabras que veo y

oigo en esta visión, no son como las palabras que suenan de la boca del hombre, sino como llama centellante y como nube movida en aire puro. De ningún modo soy capaz de conocer la forma de esta luz, como tampoco puedo mirar perfectamente la esfera solar.

Y de vez en cuando, y no con mucha frecuencia, percibo en esta luz otra luz, a la que nombran luz viviente, que, mucho menos que la anterior, puedo decir de que modo la veo. Pero, desde el momento en la que la contemplo, toda tristeza y todo dolor es arrancado de la memoria, de forma que adquiero las maneras de una simple niña y no de una mujer vieja.

Debido a la asidua enfermedad que padezco, siento alguna pereza de proferir las palabras y las visiones que me han sido mostradas, pero no obstante, cuando mi alma ve estas cosas y las gusta, me transformo de modo que, como dije antes, entrego al olvido todo temor y tribulación, y todo lo que veo y oigo en esta visión lo apura mi alma como de una fuente, aunque ésta permanezca siempre llena e inagotable.

Mi alma no carece en ningún momento de la luz que llamo sombra de luz viviente, y la veo como si contemplara el firmamento sin estrellas en una nube luminosa, y en ésta veo cosas de las que hablo con frecuencia y también veo lo que respondo a las preguntas, y precede del fulgor de la luz viviente. También vi en una visión que el primer libro de mis visiones se llamaría Scivias (Conoce los caminos), porque fue revelado a través del camino de la luz viviente, y no por doctrina alguna.

IV. Portada del libro *Le XVIIe siècle*, Jacquart, Jean y Bennassar Bartolomé.
Francia: Armand Colin, 1998.

