

JULIANE ALBANI DE SOUZA

**A SEXUALIDADE E O CONTROLE DO CORPO NO SCIVIAS E
NO CAUSAE ET CURAE DE HILDEGARDA DE BINGEN
(SÉCULO XII)**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em História Social das
Relações Políticas, nível Mestrado da
Universidade Federal do Espírito Santo,
como requisito parcial para obtenção do
grau de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman.

VITÓRIA

2013

JULIANE ALBANI DE SOUZA

A SEXUALIDADE E O CONTROLE DO CORPO NO SCIVIAS E NO CAUSAE ET
CURAE DE HILDEGARDA DE BINGEN
(SÉCULO XII)

Aprovada em _____ de _____ de 2013.

Comissão Examinadora:

Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo

Dr. Julio Cesar Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo

Dr.^a Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S729s Souza, Juliane Albani de, 1980-
A sexualidade e o controle do corpo no *Scivias* e no *causae et curae* de Hildegarda de Bingen (Século XII) / Juliane Albani de Souza. – 2013.
164 f. : il.

Orientador: Sergio Alberto Feldman.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Hildegarda, Santa, 1098-1179. 2. Sexo. 3. Idade Média. 4. Corpo humano - Aspectos morais e éticos. 5. Sacro Império Romano-Germânico. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

À minha família nuclear: aos meus pais e irmãos.
À memória de minha irmã, Jamila Albani de Souza.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem a inestimável ajuda de inúmeras pessoas que contribuíram das mais diversas formas com ele. Em primeiro lugar aos meus pais que sempre me incentivaram o prazer pelo conhecimento e em especial a minha mãe por ter possibilitado, com seu trabalho cotidiano, que eu pudesse me dedicar exclusivamente à pesquisa e ao estudo. Também agradeço a minha cunhada, Marcela Borsodi, por ter ouvido muitas de minhas reflexões a respeito de Hildegarda de Bingen. Devo agradecer ainda a minha irmã por ter, durante a minha graduação, compartilhado comigo sua opinião a respeito de minha pesquisa e me ajudado à compreender um pouco melhor a monja beneditina.

Sou muito grata também a meu orientador, ao Professor Doutor Sergio Alberto Feldman, por suas atentas leituras de meus textos, seus empréstimos inestimáveis, sua dedicação e atenção generosas ao meu trabalho. Um verdadeiro orientador.

Não poderia esquecer da preciosa contribuição da Professora Doutora Azucena Adelina Fraboschi, pesquisadora argentina que tem um belo e útil site na internet sobre Hildegarda de Bingen e que me ofereceu um de seus textos antes mesmo de ser publicado. Agradeço à Professora Doutora Carmen Lícia Palazzo pelo envio de dois textos sobre Hildegarda.

Devo agradecer aos amigos Rafael Hygino Meggiolaro e Júlia Freire que me ajudaram em inúmeros aspectos, além de me incentivarem a continuar a pesquisa. Agradeço também ao amigo Luís Eduardo Formentini, que me ajudou a traduzir textos e sempre me incentivou a prosseguir em meus estudos. Outra amiga generosa e atenciosa que merece agradecimentos é Ludmila Portela, colega de graduação, que contribuiu ao me ajudar com seu apoio durante um momento difícil.

Agradeço igualmente à Maria da Glória Lima Rabelo por ter me oferecido sua dissertação de mestrado, “O saber feminino: os apaixonantes labirintos do século XII”, na qual ela discorre sobre o tema do conhecimento e saber feminino na Idade Média, em especial sobre Heloisa e Hildegarda de Bingen.

Agradeço a todos os professores do curso de História da Ufes que contribuíram para a minha formação acadêmica, em especial aqueles do curso mestrado em História

que examinaram preliminarmente parte de minha dissertação: o Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva e o Professor Doutor Julio Cesar Bentivoglio. Agradeço igualmente a Professora Doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que fez uma análise de meu projeto de mestrado em um seminário de pesquisa e me ofertou excelentes ideias. Espero atender às expectativas de todos.

Finalmente agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que financiou a realização desse trabalho e sem o qual ele não teria sido possível.

RESUMO

Durante o século XII, no Império Germânico surge uma religiosa beneditina, Hildegarda de Bingen (1098-1179) que trará um confronto através de suas obras escritas visando a situação sócio-política e espirituais do Império. Uma luta para reformar a situação do laicato e do clero do Império Germânico que persiste e que ameaça manchar as estruturas da *Ecclesia*, da Igreja de Roma. Hildegarda se coloca dentro de uma perspectiva reformista gregoriana, embora viva no século posterior ao início deste movimento. Contudo, persistem os problemas que afetam a Igreja na Alemanha: a simonia, o nicolaísmo ou o casamento dos padres, entre outros problemas que incomodavam Hildegarda e outros reformistas. Nossa pesquisa versará sobre um recorte destas questões reformistas, as que dizem respeito à sexualidade sob a perspectiva hildegardiana, no *Scivias* e no *Causae et curae*. A sexualidade sob o ponto de vista desta monja do século XII contrapõe em seus textos contradições e divergências. Nosso objetivo é compreender a perspectiva de Hildegarda e apresentá-la ao público leitor. Ela conciliava duas concepções, uma concepção naturalista e que aceitava a sexualidade como um fato natural e outra concepção mais conservadora, que via na sexualidade uma mera via para a reprodução e a criação dos filhos, ambas, contudo, centravam-se na tese agostiniana da finalidade reprodutiva da sexualidade conjugal. Quanto à divisão clero e laicos, ela é acentuada e Hildegarda estabelece uma hierarquia que coloca os primeiros no topo, devido a sua distância dos fluxos corporais, o sangue e o sêmen, que nada mais é do que sangue transformado devido ao calor provocado pelo desejo. Os laicos, legitimados enquanto casados, ficam na base daqueles que estão aptos à salvação, mas o seu mérito é menor e receberão menos no fim dos tempos. O máximo mérito é dos virgens e continentais, ou seja, dos monges, seguidos dos sacerdotes celibatários, contanto que obedeçam aos preceitos e mantenham-se em sua ordem.

ABSTRACT

During the twelfth century, from the German empire, comes a Benedictine nun, Hildegard of Bingen (1098-1179) who would face a confrontation to change the social-political situation of the empire through her writings. It would be a fight to reform the German Empire's laity and clergy which threatened to stain the structures of the Roman Church's Ecclesia. Hildegard puts herself in a Gregorian reformist perspective; although she lived a century after this movement has first started. Nevertheless, some problems would persist and affect the Church in Germany: the simony, and the nicolaism, the marriage of the priests, among other problems that disturbed Hildegard and other reformists. This research will deliberate on a small part of these reformists' issues, on those regarding the sexuality through Hildegard's perspective, in *Scivias*, and in *Causae et curae*. The point of view of a nun from the twelfth century about the sexuality shows contradictions and diversions in one of her texts. This research's goal is to comprehend Hildegard's perspective and show it to the readers. She conciliated two conceptions. One naturalistic which accepted the sexuality as a natural fact, and one more conservative, which saw in sexuality a mere tool for reproduction and raising the children. However, both conceptions were regarded with the Augustinian theses about the reproductive finality of conjugal sexuality. The gap between clergy and laymen is wide and Hildegard establishes a hierarchy which puts the clergy on top, for they distance themselves from the body fluids, the blood and the semen, the latter being nothing more than blood turned into semen due to the heat aggravated by carnal desires. The laymen, legitimated when married, are on the bottom of those who are able to be saved, but their merit is minimum and they will receive less on the end of time. The maximum merit is for the virgins and chastens, in other words, for the monks, followed by the celibatarian clergymen, provided that they obeyed the precepts and stayed in their orders.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Hildegarda de Bingen (1098-1179): entre sombras e luzes de uma vida	34
Hildegarda de Bingen: visionária, mística ou profetisa?	58
Natureza das fontes	63
<i>Scivias</i>	63
<i>Causae et curae</i>	66
2. Um panorama do século XII: macrocosmo de uma vida.....	74
A Reforma Gregoriana.....	74
A Reforma Gregoriana: a Igreja e o Império	80
Os Movimentos Religiosos nos Séculos XI e XII.....	89
Heresias Medievais	93
3. O controle da sexualidade e do corpo em Hildegarda de Bingen.....	103
Considerações Finais	143
Referências Documentais:	149
Referências Bibliográficas:.....	149

Introdução

No dia 1º de setembro de 2010, na cidade do Vaticano, o papa de origem alemã, Bento XVI, apresentou uma catequese aos peregrinos do mundo inteiro sob o título “Santa Hildegarda de Bingen, poetisa e mística”,¹ na qual destacou o papel fundamental desta monja alemã na sustentação do ideário reformista da Igreja Católica medieval. Segundo o papa, Hildegarda soube discernir os sinais do tempo e demonstrou o seu amor a Cristo e à Igreja, “que sofria naquela época, ferida pelos pecados dos sacerdotes e leigos”. Bento XVI afirma a atualidade da monja alemã fazendo uma possível alusão à atual situação crítica pela qual a Igreja atravessa com os questionamentos da sociedade sobre a imposição do celibato aos sacerdotes da Igreja Católica e às práticas de pedofilia por membros do clero; sobre os questionamentos relativos à sexualidade clerical, portanto.

Hildegarda de Bingen (1098-1179), cuja atualidade Bento XVI afirma em seu pronunciamento, defendeu em uma de suas obras, o *Scivias*² (1141-1151), o programa de Reforma Gregoriana³ ou da Reforma Eclesiástica.⁴

É o tema da Reforma Gregoriana que se pretende analisar nesta pesquisa. Para alcançar esse objetivo será usado como fonte, principalmente, a obra de Hildegarda de Bingen, o *Scivias* (1141-1151). Pretende-se responder a alguns questionamentos fundamentais. Quais são as práticas reformistas que podem ser observadas nos escritos da monja renana e em que quadro conceitual pode-se inscrever o programa divulgado por ela? Qual é a lógica que se discerne na argumentação e quais são os móveis da ação reformista? Será analisada nos escritos de Hildegarda de Bingen a argumentação da autora vinculada com a concepção medieval, especialmente com a perspectiva do grupo social clerical e monástico reformista, mas, sobretudo, a partir de uma perspectiva de um testemunho da época, a própria Hildegarda. No reino germânico assim como no

¹ **L'Osservatore Romano**. Cidade do Vaticano. 1ª de setembro de 2010. Disponível em: <http://www.vatican.va/news_services/or/or_por/text.html>. Acesso em: 8 set. 2010.

² Cf. HILDEGARDIS BIGENSIS. **Scivias**. Madri: Trotta, 1999; HILDEGARDIS BIGENSIS. **Scivias**. Tradução de Mother Columba Hart e Jane Bishop. Introdução de Barbara J. Newman e Prefácio de Caroline Walker Bynum. New York: Paulist Press, 1990.

³ Segundo a definição de André Vauchez: Conjunto de movimentos reformistas, compostos e diversos, que incluíam as transformações dos meios monásticos, eclesiásticos e, também, a “reforma do papado, que, de Nicolau II a Gregório VII, se libertou progressivamente da tutela imperial”. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 57.

⁴ BRUNDAGE, James A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Império Germânico existiam grupos de oposição a certos comportamentos que até então eram correntes e mais ou menos aceitos, tais como a compra de cargos dentro da Igreja e o casamento clerical, além do envolvimento do clero com os interesses imperiais que se entrelaçavam com os da Igreja no território germânico.⁵ O pensamento de Hildegarda de Bingen será analisado quanto as questões que foram objeto de debate pelos reformadores: o celibato clerical, o casamento, o sexo conjugal, a interferência leiga nos assuntos eclesiásticos. O enfoque será principalmente no domínio teológico e jurídico,⁶ e quanto às práticas só na medida em que tratem da sua ordenação pela lei (canônica) ou por tratados teológicos. As práticas sexuais em si mesmas são dificilmente observáveis no período medieval.

Hildegarda datou escrupulosamente o seu primeiro e principal escrito, o *Scivias*, em seu prefácio a esta obra, segundo um modelo estabelecido pelos profetas hebreus. Entretanto, historiadores modernos salientam que Hildegarda não percebeu o fervor e a renovação espiritual que se avolumava na época, marcada pelo ideal de vida apostólica. Ao contrário, a monja renana via uma “época afeminada”⁷ na qual a *Santa Escritura* era negligenciada, os clérigos eram “mornos e lentos” e o povo cristão não era bem doutrinado por seus pastores. Hildegarda entendia que sua missão era alertar (mediante seu dom profético) aos clérigos sobre a sua falha em exercer seu carisma sacerdotal: ensinar a doutrina cristã, pregá-la e proclamar a justiça de Deus ao povo cristão.⁸ Hildegarda adquiriu autoridade para pregar e falar em público devido aos seus dons proféticos porque se entendeu que ela era um mero receptáculo do Espírito Santo.

Foi isso que Hildegarda defendeu em suas obras, especialmente no *Scivias*⁹ (1141-1151), propondo um conjunto de modelos de comportamento e de doutrinas

⁵ Cf. KERBY-FULTON, Kathryn. Prophet and Reformer: “Smoke in the Vineyard”. In: NEWMAN, Barbara (Org.). **Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and her world**. Berkeley: University of California Press, 1998, p.70.

⁶ Há um vínculo profundo entre teologia e direito na época medieval uma vez que os canonistas buscavam em teólogos (especialmente nos Padres da Igreja) os argumentos morais em que baseavam suas leis. Criavam sistemas teóricos com base no pensamento teológico para o estabelecimento de normas sexuais. BRUNDAGE, 2000, p. 18.

⁷ Hildegarda de Bingen deprecia aqui seu próprio gênero com o objetivo de definir sua própria época e os sacerdotes de atributos efeminados (com uma definição diferente da atual e isenta de concepções de sexualidade), ou seja, eles não cumprem com suas obrigações masculinas, viris, o que significa que não realizam o seu dever ou o realizam de forma negligente, o qual era advertir e exortar ao povo fiel e laico sobre os seus deveres para o cumprimento da salvação, a grande preocupação do *Scivias* e de outras obras de Hildegarda. Interessante notar que ela se definia como “pobre figura feminina”, se depreciando ao máximo para se fazer passar como o mais adequado instrumento de recepção da mensagem da palavra de Deus.

⁸ NEWMAN, Barbara J. In: HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias**. New York: Paulist Press, 1990, p. 12.

⁹ Cf. HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias**. Madri: Trotta, 1999; HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias**. New York: Paulist Press, 1990.

plenamente de acordo com a ortodoxia e que estavam de acordo com o programa papal de Reforma Gregoriana ou da Reforma Eclesiástica.

Em seu papel de pregadora, em quatro ocasiões que viajou pelo reino germânico, Hildegarda de Bingen escreveu e pregou a todos os segmentos da sociedade cristã: ¹⁰ religiosos (monges e monjas), clérigos e leigos (especialmente aos casados). O tema de sua pregação estava sempre relacionado à reforma clerical e monástica. ¹¹

Defendeu a pureza e a autoridade clericais em seus escritos e também em quatro missões de pregação, com a autorização de seus superiores hierárquicos, embora essa fosse uma atribuição clerical e masculina. As mulheres eram proibidas de exercer o ofício sacerdotal e a própria Hildegarda escreveu a favor de tal proibição, embora tenha paradoxalmente exercido a pregação em alguns momentos excepcionais. Argumentou que vivia em uma era afeminada, ¹² na qual os clérigos fugiam às suas atribuições pastorais e por isso, ela exercia o papel de profeta, de oráculo, que predizia a ira de Deus como decorrência das transgressões aos mandados divinos. ¹³ Exerceu uma posição de autoridade diante de seus pares masculinos, como abadessa. ¹⁴

O programa reformista gregoriano incluía as seguintes temáticas: a instituição do casamento segundo o modelo clerical ¹⁵ (que é concebido pelos teóricos reformistas em oposição ao modelo de casamento laico): monogâmico, exogâmico ¹⁶ (que proibia o incesto) e indissolúvel; a proibição das relações sexuais em determinados períodos; a proibição de certas práticas sexuais como o sexo oral; a necessidade do mútuo consentimento para a realização do casamento; ¹⁷ a proibição da “simonia” (a venda de cargos eclesiásticos); a célebre questão da “Investidura” dos clérigos; a defesa dos “Sacramentos” da Igreja (Casamento, Eucaristia, Batismo, etc.); A defesa do celibato

¹⁰ MEWS, Constant. Hildegard, visions and religious reform. In: RAINER BERNDT, Herausgegeben von. “**Im Angesicht Gottes suche der Mensch Selbst**”: Hildegard von Bingen (1098-1179). Berlin: Akademie Verlag, 2001, p. 341.

¹¹ NEWMAN, Barbara J. Introduction. In: HILDEGARDA DE BIGEN, 1990, p. 9.

¹² Em um sentido pejorativo significa uma época feminina, no qual predominam as características femininas, não viris. Este é um argumento para justificar a atuação de Hildegarda de Bingen, uma mulher, na sociedade de seu tempo, contanto que fosse um mero receptáculo da vontade divina, um canal para a atuação do Espírito Santo.

¹³ BYNUN, Caroline Walker. Preface. In: HILDEGARDA DE BIGEN, 1990, p. 2.

¹⁴ LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 127, p. 130-131.

¹⁵ Cf. BRUNDAGE, 2000; Cf. DUBY, Georges. **O cavaleiro, a mulher e o padre**. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

¹⁶ A definição de exogamia não é quantificável; ela varia em relação com outro conceito, endogamia.

¹⁷ Cf. BRUNDAGE, 2000.

eclesiástico;¹⁸ a autonomia dos religiosos e das igrejas diante da interferência laica (*libertas ecclesiae*).

Praticamente todos estes temas estão bem estabelecidos no *Scivias*, o primeiro livro de Hildegarda de Bingen.

Um dos maiores objetivos da Reforma Gregoriana era o estabelecimento da *libertas ecclesiae*, ou seja, o término da ingerência laica nas estruturas da Igreja com a consequente delimitação entre os domínios temporal e eclesiástico. Acreditava-se que somente com o estabelecimento da *libertas*, a Igreja teria autonomia para reger a Cristandade e encaminhá-la para seu fim último (escatológico), a salvação ou o Reino de Deus. Se os clérigos levassem uma vida distinta da secular, menos carnal e mais espiritual, a Igreja recuperaria a sua legitimidade diante da população leiga (não clérigos) e mais facilmente poderia se livrar da interferência laica (da nobreza, entenda-se) na administração de seus assuntos, sejam eles exclusivamente religiosos fossem eles ligados às questões administrativas (como, por exemplo, o controle sobre as igrejas privadas e sobre territórios).¹⁹

Advém daí o empreendimento de “purificação” das estruturas laicas e eclesiásticas da Igreja. Todo corpo da Igreja teria que ser enquadrado em um modelo de comportamento e moralidade, segundo o seu estatuto hierárquico na sociedade cristã: eclesiásticos ou clero secular (sacerdotes, bispos e demais membros da hierarquia), religiosos ou clero regular²⁰ (monges e monjas) e leigos (casados, viúvos ou celibatários). Esse modelo representa três possibilidades diferentes de o cristão estar no mundo. Os religiosos (os monges) pertencem ao mais alto grau. E os leigos estão invariavelmente na posição inferior já que a sua renúncia é menor e o seu mérito, da mesma forma, assim como a remuneração que receberão após a morte. Isso porque a vida carnal (identificada, sobretudo, com a sexualidade) era considerada má mesmo quando amenizada pela finalidade procriadora no casamento.²¹

¹⁸ No início da Idade Média, pelo menos desde o século V, a lei canônica da Igreja ocidental proibia o casamento dos membros do clero. Contudo, o clero casava e a prática era largamente aceita até que a campanha pelo celibato clerical no século XI mudasse a concepção de pensamento e produzisse uma distinção maior entre a posição da mulher casada e da concubina. BROOKE, Christopher. **O Casamento na Idade Média**. Lisboa: Europa-América, s/d. p. 65-66. Na Igreja do Oriente a situação era diferente. Aceitava-se e continuou a aceitar-se o casamento de sacerdotes.

¹⁹ BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as Mother**: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1982, p. 10-11.

²⁰ A expressão clero regular advém do fato de que esta instituição seja regulada por uma regra, como a regra de São Bento, por exemplo, no caso de Hildegarda de Bingen.

²¹ VAUCHEZ, 1995, p. 47-48.

Não eram somente os pensadores eclesiásticos que aderiram aos valores ascéticos implícitos nos ideais da Reforma Gregoriana, mas também muitos leigos; muitos dos quais foram considerados hereges por radicalizarem as concepções eclesiásticas ao pretenderem que todos seguissem os mesmos padrões, análogos aos monásticos de continência sexual para alcançar a salvação. Recusaram as realidades mundanas, desprezaram o corpo e o sexo, negaram o valor dos sacramentos (devido a sua materialidade). Alguns hereges como os cátaros negaram o valor sagrado do casamento. Concepção esta tida por herege pela Igreja e pelos mais ortodoxos de seus membros, mesmo um eremita extremamente asceta como Pedro Damião.²² De qualquer forma, esse clima religioso amplamente difundido favoreceu a emergência de um movimento reformista que desde o século XI se acelerava.²³

Os aspectos da Reforma não foram tratados ao mesmo tempo, mas segundo as circunstâncias o permitiam e os programas mudavam também em virtude das mudanças no interior da própria instituição eclesiástica.²⁴ Em 1049, foi feita a primeira declaração importante sobre a plataforma da Reforma papal, no Concílio de Reims, pelo papa Leão IX. O principal problema enfatizado foi a simonia (corrupção das nomeações episcopais). O controle dos leigos sobre os assuntos eclesiásticos não pôde ser tratado já que o imperador protegia o papa e a própria reforma era levada a cabo com a sua aprovação e apoio. Com a ascensão de Pedro Damião à Cúria Romana, o celibato surge como a principal questão da Reforma papal.²⁵ Tema que foi igualmente desenvolvido, mais tarde, no *Scivias*.

Muitos dos pontos da Reforma Gregoriana estão ancorados em tendências estruturais mais antigas, especialmente as que se referem à regulação da conduta sexual. Especulações filosóficas da Antiguidade influenciaram os Padres cristãos em questões sexuais. A continência absoluta e a depreciação do sexo eram tópicos recorrentes. Contudo, os Padres fizeram uma concessão ao sexo conjugal, contanto que esse tivesse como finalidade a reprodução.²⁶ Ponto de vista defendido por Hildegarda²⁷ e, antes dela, por Santo Agostinho.²⁸

²² VAUCHEZ, 1995, p. 50-51; Cf. Hildegarda de Bingen apregoa o amor conjugal, e as relações sexuais no casamento, com o objetivo de concepção e amor aos filhos: *Scivias*, 1999, p. 36-37 (1ª parte, 2ª visão, § 20).

²³ VAUCHEZ, 1995, p. 57. Cf. NEWMAN, 1990, p. 12.

²⁴ PAUL, Jacques. *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*. 2/ El despertar evangélico y las mentalidades religiosas. Barcelona: Labor, 1988, p. 309-310.

²⁵ BROOK, s/d, p. 70.

²⁶ BRUNDAGE, 2000, p. 568-569.

Todavia, acontecimentos políticos do final do século IV e do V constituíram um impedimento para a aplicação da doutrina sexual da Igreja. A unidade da Igreja se viu comprometida na medida em que a unidade do Império também ruiu. Autoridades regionais suplantavam aos antigos órgãos de governo eclesiástico. As circunstâncias limitaram a capacidade da Igreja para impor as normas eclesiásticas.²⁹

Mudanças socioeconômicas posteriores transformaram a estrutura familiar da Antiguidade. Surgiu um novo modelo de estrutura familiar no início da Idade Média: a família nuclear monogâmica. Essa mudança, esse novo modelo de estrutura social, possibilitou a difusão dos ideais cristãos de conduta sexual em todos os grupos sociais, tanto nobres como camponeses.³⁰

Após o ano 1000, iniciou-se na Europa uma nova fase de desenvolvimento econômico, política e social que possibilitou que os reformadores gregorianos pudessem fazer mais exigências ao comportamento de clérigos e leigos. Os clérigos, especialmente os seculares, deviam abandonar suas esposas e concubinas e os leigos deviam seguir um modelo exigente de conduta sexual no casamento. O sexo fora do matrimônio era proibido. Mesmo o casamento devia obedecer a regras estritas cujo objetivo era limitar as práticas sexuais, definindo o que era legítimo ou ilegítimo.³¹

Hildegarda e sua obra dividem as opiniões dos pesquisadores quanto a vários pontos, sobretudo em matéria de sexualidade, tema tratado com especial minúcia no *Scivias* e no *Causae et curae*, especialmente para uma monja, muito menos para uma mulher medieval ainda mais se tratando de uma religiosa, pelo menos era o que pensávamos antes de iniciarmos a pesquisa; preconceito este que se mostrou fecundo para a pesquisa. Ela escreve sobre as proibições e as prescrições sexuais e delimita o que é permitido e o que é proibido aos leigos e aos clérigos, começando pelos primeiros

²⁷ “[...] después de que Adán y Eva fueron expulsados del jardín de las delicias, conocieron su desobediencia percibieron la dulzura del pecado — cuando supieron que podían pecar —, transformaron la justicia de esta obra procreadora que Yo instituí en placer ignominioso; y aunque debían saber que la agitación de sus venas no eran para la dulzura del pecado, sino por amor de los hijos, la entregaron a la lujuria, bajo el hechizo del Demonio: al perder la inocencia de la procreación, la condenaron a la culpa”. SCIVIAS, 1999, p. 34. (1ª parte, 2ª visão, § 15).

²⁸ “Outro bem que dimana do matrimônio é que a incontinência carnal ou juvenil, mesmo viciada, é reduzida à honestidade de propagar a prole; de modo que de um mal, como é a libido, tira um bem a união conjugal”. AUGUSTINUS HIPPOCENSIS. **Dos bens do matrimônio — A santa virgindade — Dos bens da viuvez**: cartas a Proba e a Juliana. São Paulo: Paulus, 2000, p. 32.

²⁹ BRUNDAGE, 2000, p. 569.

³⁰ BRUNDAGE, 2000, p. 569.

³¹ BRUNDAGE, 2000, p. 569-570.

e terminando pelos últimos, segue uma ordem que vai do estabelecimento do casamento no Gênesis até o estabelecimento do sacerdócio no Levítico, ou do celibato sacerdotal em um período bem mais adiante na história com o estabelecimento do cristianismo que, para muitos medievais se inicia com Cristo, exemplo de celibatário perfeito.

Hildegarda não menospreza completamente o Antigo Testamento e os judeus do período anterior à Cristo, contudo estabelece uma relação hierárquica que não é única em seu livro *Scivias*. Os judeus são sempre o estágio primeiro e imperfeito, como tudo que vem primeiramente, como às pedras iniciais de um edifício que não são polidas. Logo, as suas práticas são também imperfeitas comparadas às cristãs.

Hildegarda da mesma forma não despreza o casamento contanto que ele seja regulado e controlado pelas normas cristãs que ela escreve na segunda visão, ou seja, logo no início do *Scivias*. Nesta visão, Hildegarda dentre as práticas proibidas pela Igreja destaca a proibição do casamento entre parentes próximos, sem dizer claramente sobre os graus proibidos ela deixa implícita esta referência. Em uma das passagens ela estabelece uma comparação, usual da Idade Média, já que é de influência agostiniana, entre o casamento judaico que se realiza entre parentes próximos e o casamento cristão, que deve eliminar este tipo de relação porque incompatível com o pudor e, além disto, um desperdício já que o casamento deve visar estabelecer novas relações sociais, inexistentes antes do casamento. É a caridade que deve fomentar e estar no cerne desta nova relação que é o laço conjugal. Ela estabelece uma relação triangular entre Deus e o par conjugal ³² e se opõe ao amor concupiscente que é aquele das relações que visam apenas o prazer, como as relações que não pretendem a procriação por finalidade.

Além desta teoria agostiniana das relações sociais, Hildegarda associa relações consanguíneas a um excesso de amor e, portanto, a impudência. Existe no sangue qualquer elemento que reconhece ou que se liga ao elemento do sangue do próximo, do consanguíneo e forma um ser nascido num ato excessivamente impudico, se contrapondo ao amor que se estabelece desde a vinda de Cristo, desde quando este trouxe a nova Aliança, o batismo em detrimento da Antiga Aliança que é a circuncisão.

A antiga Aliança é a judaica. Hildegarda refere-se ao casamento judaico, que se fazia entre próximos com o intuito de não se quebrar a aliança estabelecida com Deus, ou seja, com o intuito de se evitar o politeísmo e também a discórdia, ou seja, procurava-se a paz social com o estabelecimento das alianças conjugais. Com a nova

³² BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006, p. 479.

Aliança Hildegarda, assim como Agostinho de Hipona (354-430), entende que há uma ampliação das relações sociais mediante o estabelecimento do batismo, em contraposição ao grupo judaico que seria bem mais restrito e fechado em si mesmo. No cristianismo o rito que marca a entrada neste grupo é o batismo e no judaísmo é a circuncisão. Desta forma, pretender-se-ia estabelecer a coesão social dentro de um grupo mais ampliado mediante a proibição do incesto já que os laços conjugais são relações sociais que criam deveres e direitos como o de responder por atos de assassinio com a vingança ou com o recebimento de uma quantia, o *wergeld*. Portanto, o casamento é um meio de se criar novas relações de parentesco e de difundir o amor no seio do grupo social cristão. Assim entendem Agostinho na *Cidade de Deus* e Hildegarda no *Scivias*.

A religião é vista como um meio de se estabelecer coesão social e de se evitar conflitos sociais, de se estabelecer a paz em uma sociedade que é violenta e na qual os religiosos cristãos procuram formas de controlar os excessos. É a caridade, ou este amor diluído nas relações não consanguíneas, o que permite reprimir na sociedade cristã a violência e as desordens. O sexo não traz só desordem, ele também faz e estabelece relações sociais, que não são livres, mas reguladas, não somente pela Igreja, mas por outras instâncias e, antes, por elas.

As autoridades civis, a realeza,³³ também cooperaram na luta contra o incesto, na luta contra a endogamia da nobreza porque esta concentraria demasiadamente os recursos (terras e riquezas) o que poderia debilitar os poderes públicos e até ameaçar a paz civil.³⁴

Há um paralelo que se estabelece entre o Antigo e o Novo Testamento no *Scivias*:

O Antigo Testamento perdurou até o Novo, e de sua semente germinaram os preceitos da lei do Novo Testamento, superiores a quantos houvessem nascido primeiro naquele; e assim, do menor floresceu o maior: da doutrina menor dos antigos preceitos nasceu a doutrina maior e mais ampla dos novos. Porque o Antigo Testamento era só como o primeiro fundamento, sobre o qual se edificou a sabedoria mais profunda de toda a doutrina revelada na Encarnação do Filho de Deus; e perdurou desde a antiga lei da circuncisão até o novo preceito do batismo, que está ornamentado com os maiores mandamentos.³⁵

No *Scivias*, Hildegarda usa o argumento da obediência aos preceitos da lei tanto para fundamentar a adesão às normas eclesiásticas quanto para estabelecer uma

³³ Cf. CORBET, Patrick. **Autour de Burchard de Worms**. L'Église allemande et les interdits de parenté (IX^{ème} – XII^{ème} siècle). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2001.

³⁴ OTIS-COUR, Leha. **Historia de la pareja en la Edad Media**. Placer y amor. Madri: Siglo XXI de España, 2000, p. 47.

³⁵ HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, 1999, III, 6, 9, p. 352.

comparação entre o judaísmo antigo e suas práticas, tais como a poligamia atestada no Velho Testamento, e o cristianismo, que proíbe esta prática.

Existem respostas mais claras e perceptíveis no texto de Hildegarda a respeito da problemática e que se centram na separação entre clérigos e leigos, tal como preconizada pela Reforma Gregoriana. Nossa dissertação centrar-se-á sobre a questão da pureza que se buscava a partir da articulação da Reforma Gregoriana, já que nosso enfoque será sobre um material textual, a obra de Hildegarda de Bingen, sobretudo, o *Scivias*. O aspecto extratextual ou histórico não será esquecido, mas articulado com o textual. Aquele corresponde à questão da Reforma Eclesiástica ou Gregoriana e a separação que se pretendeu e se conseguiu impor entre o sagrado e o profano, entre as estruturas laicas e as da Igreja institucional.³⁶ O objetivo deste projeto é a purificação das estruturas sociais, mas uma purificação que não é homogênea, mas é particularizada e se impõe de forma a ordenar a sociedade e a manter o estado das ordens hierárquicas eclesásticas. Os leigos casados sendo o mais baixo grau e os monges e sacerdotes ocupando o topo porque virgens e continentais.

Nossa hipótese é que houve a formulação de uma separação entre dois domínios, um profano e outro sagrado, um impuro e outro que devia ser completamente puro e livre de tudo que pudesse manchá-lo como os fluxos corporais, o sangue e o esperma. Esta concepção está transcrita no *Scivias* em especial, mas também no *Causae et curae*.

Existe uma teoria de separação entre os grupos sociais fundamentada na sua proximidade com a o exercício da sexualidade. A base são os cristãos casados ou aptos ao casamento e que respeitam as normas da Igreja. Os leigos que seguem as prescrições da Igreja se identificam com este grupo. Em seguida os religiosos, sacerdotes e monges e, ficam no topo da hierarquia por sua pureza, por seu afastamento do exercício da prática sexual e por seu distanciamento do sangue e do esperma que maculam. É com base nestas premissas que se estabelece uma pirâmide que divide os homens medievais em dois grupos aptos à salvação e cria como diria Eliade³⁷ territórios ou pontos de sacralidade separados do profano. Ambos estão dentro da perspectiva da salvação, mas alguns possuem um mérito maior. Fora deste quadro estão aqueles que não se enquadram em nenhuma das possibilidades de inserção dentro do sagrado ou do que é

³⁶ GOUGUENHEIM, Sylvain. **La réforme grégorienne**: de la lutte pour le sacré à la sécularization du monde. Paris: Temps Présent, 2010.

³⁷ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

aceitável para um modo de vida profano que seja regulado pelo sagrado, pois esta separação é relativa. O que não é aceitável está fora do plano de vida estabelecido pela ortodoxia da Igreja, que se constitui com o tempo, é o que é denominado como o nada³⁸ na terminologia cristã de Hildegarda ou o caos na nomenclatura de Mircea Eliade.³⁹

Hildegarda articula a sexualidade e o casamento e os insere dentro da perspectiva da salvação desde que se aceitem determinadas normas. A sexualidade aceitável é aquela exercida no interior do casamento com finalidade reprodutiva e cuidado com a prole. Por sua vez, para separar definitivamente clérigos e leigos, estes são afastados das atividades próprias dos leigos, especialmente da sexualidade e Hildegarda constrói no *Scivias* e no *Causae et curae*⁴⁰ tipologias ou personagens que se adequam mais a um ou a outro comportamento, ou seja, que servem para serem sacerdotes ou laicos casados.

Hildegarda articula um conjunto de pensamentos, que se coadunam com o projeto reformista gregoriano, que buscam o ordenamento e a purificação da Igreja e de suas estruturas e a separação entre o que é profano e o que é próprio do laico, estabelecendo uma hierarquia entre estes, ao criar e delimitar suas funções na sociedade. Foi durante o processo da Reforma Gregoriana que se efetivou a separação entre o clero e os leigos⁴¹ como dois grupos claramente distintos dentro da Igreja⁴² e Hildegarda retoma o tema gregoriano porque ele ainda fazia sentido na sociedade germânica de seu tempo.

³⁸ Cf. HILDEGARDA DE BINGEN. **Libro de las obras divinas**. Barcelona: Herder, 2009.

³⁹ Cf. ELIADE, 1992.

⁴⁰ No *Causae et curae* existe uma tipologia de oito tipos humanos, quatro masculinos e quatro femininos, que possuem características que os propendem mais ou menos a determinados comportamentos e, como pretendemos demonstrar, cada tipo humano está mais propenso a determinado papel social, segundo a perspectiva hildegardiana.

⁴¹ A distinção entre clérigos e leigos na Idade Média é dinâmica e exclui, geralmente, as mulheres, embora isto não seja claro em Hildegarda porque ela não usa esta terminologia classificatória, mas parece-nos claro que ela separa três grupos e junta dois destes em um: monges e/ou monjas e sacerdotes e simples leigos. Durante a Idade Média faz parte do clero os sacerdotes e está excluída desta categoria os monges, embora estes não sejam simples leigos como os demais. Contudo, desde os primeiros séculos medievais o celibato começa a impor-se como regra aos bispos e aos padres e o modelo monástico de pureza (e virgindade) começa a difundir-se na sociedade. Esta semelhança comportamental aplicada identificará os sacerdotes aos monges e os inserirá em uma definição de sagrado que será cobrada da instituição clerical. Isto leva a uma identificação entre os dois grupos e os separa, com a Reforma Gregoriana, do grupo dos simples leigos, aqueles que estão aptos à sexualidade conjugal, que é fortemente normatizada e controlada. SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 237-250.

⁴² BRUNDAGE, 2000, p. 280.

Hildegarda não despreza o carnal absolutamente, mas estabelece uma hierarquia ascendente na qual os virgens, os aromáticos (os monges) e os clérigos ungidores ⁴³ (os sacerdotes) ocupam o topo da hierarquia e os laicos que respeitam as normas eclesíásticas ocupam a base da sociedade. As normas referem-se à conduta sexual, dentro da esfera matrimonial, que deve ser observada, tal como os momentos proibidos para a cópula carnal entre o casal conjugal. O casamento é a aliança obrigatória para aqueles que desejam ter relações carnis e o objetivo destas é a concepção de filhos, a procriação e, também a sua criação. Este vínculo não se rompe e deve ser observado. O casal somente se separa para a entrada na vida religiosa, mas o vínculo jamais é rompido. Hildegarda não trata da questão do incesto como motivo de nulidade ou separação conjugal, guarda silêncio sobre esta norma eclesíástica.

Nossa proposta teórico-metodológica se fundamentará nos procedimentos metodológicos da proposta de Quentin Skinner ⁴⁴ e em seu método hermenêutico.

Utilizaremos algumas concepções teóricas de Gadamer.

A interpretação compreensiva hermenêutica se realiza em uma estrutura circular. O objetivo do círculo é não permitir que a visão prévia e a concepção prévia sejam impostas aos textos a partir de intuições ou noções populares e assegurar o tema científico, elaborando os conceitos a partir da coisa mesma. Gadamer, ao contrário do que possa parecer, não é ingênuo porque está ciente de que obrigatoriamente nós projetamos nossas concepções prévias sobre o passado. Por isso devemos elaborar criticamente nossa aproximação aos textos. A compreensão consiste justamente na elaboração e revisão das concepções prévias com as quais entendemos os textos. Não é necessário que se coloquem de lado as opiniões prévias, mas apenas que o pesquisador seja receptivo às opiniões do outro. Em certa medida não é possível fazê-lo sem se relacionar o conjunto de nossas opiniões prévias com as do texto. Todavia, o preconceito não possui um caráter essencialmente negativo na concepção gadameriana, mas representa uma possibilidade de conhecimento já que o preconceito é um juízo que se forma antes do exame definitivo da coisa em questão. A ingenuidade do historicismo reside em acreditar que se pode obliterar a própria historicidade no processo de compreensão histórica de outras sociedades.

⁴³ Expressão usada para designar os sacerdotes no texto de Hildegarda. Os aromáticos são os monges e as monjas.

⁴⁴ SKINNER, Quentin. **Lenguaje, política e historia**. Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2007.

Uma das formas de se perceber uma possível diferença no uso da linguagem é quando acontece um estranhamento diante do texto que nos cabe compreender. Quando a expectativa de sentido diante do texto não é satisfeita, pode-se perceber de forma mais evidente a alteridade do texto. Perceber a alteridade entre os nossos hábitos de linguagem e o do texto é nossa tarefa e procurar compreender o texto somente a partir do hábito da linguagem da época de seu autor.⁴⁵ Isso necessariamente leva a comparação histórica e implica que não se limite o entendimento de um texto somente a partir dele mesmo, mas a partir da sua confrontação com outros textos ou referências contemporâneas ao autor sem as quais não é possível compreender sua linguagem.

A fundamentação essencial de nosso trabalho é a proposta de Quentin Skinner.⁴⁶

Quentin Skinner entende que se pretendemos investigar e explicar as crenças desconhecidas de sociedades do passado, nós devemos estabelecer certos pressupostos que se articulam em torno da noção de “racionalidade”. Skinner acredita que devemos partir do pressuposto que os agentes do passado sustentavam determinadas crenças, por mais absurdas que parecessem, porque eram adequadas às circunstâncias nas quais se encontravam. Ele também parte do princípio de que existiria um sistema de crenças que sustentaria cada crença individualmente.⁴⁷ Há uma característica mínima que as crenças devem satisfazer para serem racionais: os agentes devem aceitar as razões que dão para as suas crenças como verdadeiras. Não importa que suas crenças sejam verdadeiras ou falsas. A forma de sustentação da explicação pode ser racional e isso significa que existe alguma evidência (não necessariamente observacional) em favor da crença e que esta se relacionava com outras crenças. Entender que as crenças por mais absurdas que pareçam, tenham uma racionalidade específica, é preciso que o esforço do pesquisador se dirija a elucidá-la, isto é abrir um leque de possibilidades maiores de explicação de um sistema de pensamento do que partir do pressuposto de que haja uma fissura na racionalidade do agente (o autor ou escritor) que se pretende compreender. Skinner alude ao estudo de Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, que explica as crenças camponesas sobre a existência de bruxas como resultado do “delírio de massas”. Ladurie ao fazê-lo assim desconsidera outras explicações possíveis como, por exemplo, a conexão desta crença na bruxaria com uma determinada interpretação bíblica. Skinner contrapõe-se a essa forma de análise histórica porque defende que não devemos analisar

⁴⁵ GADAMER, 2004, p. 354-396.

⁴⁶ SKINNER, Quentin. Interpretación, racionalidad y verdad. In: **Lenguaje, política e historia**. Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2007.

⁴⁷ SKINNER, 2007, p. 63-71.

os textos do passado projetando nele um modelo de racionalidade externo à sociedade em questão.⁴⁸

Skinner discorre sobre um conjunto de princípios que pretendem ser uma orientação para os historiadores das ideias e das crenças. O primeiro princípio é formado por três conjuntos de preceitos e é denominada como “a regra de ouro”. Ele já foi exposto acima e, sinteticamente, afirma que se devem aceitar as crenças que estudamos como racionais. Este não é um princípio absoluto, mas metodológico e provisório, como qualquer um dos outros. Dentro deste princípio Skinner identifica três preceitos. O primeiro diz que a nossa tarefa inicial é identificar o que pensam os agentes racionais que estudamos. Contudo, para elucidar o que eles pensam devemos decodificar o(s) seu(s) texto(s). Devemos considerar as possibilidades de que seus textos estejam marcados por códigos escondidos de leitura, como a ironia, por exemplo. Mas, o primeiro passo é considerar uma convenção literal e direta de expressão das crenças. O segundo preceito afirma que “devemos tomar literalmente o que se há dito” por mais absurdo que pareça ser para que possamos efetuar o restabelecimento da racionalidade própria da crença estudada. Isso não invalida leituras simbólicas ou freudianas, apenas as coloca em suspensão porque o intuito primeiro é entender a consistência da racionalidade da crença em questão. Conectado com isso, o terceiro princípio afirma a necessidade de uma pesquisa direcionada para inserir a crença em um contexto que esclareça o seu sentido e a sua racionalidade. Trata-se de uma tarefa “arqueológico-histórica” de confrontação da crença em questão com outras crenças que devemos buscar (“escavar”) no passado.⁴⁹

Para compreendermos uma crença com a qual não estamos familiarizados, além disso, devemos considerar que os enunciados de crenças raramente apresentam-se isoladamente (desvinculados de outros enunciados). É provável, acredita Skinner, que uma crença qualquer faça “parte de uma rede de crenças, uma rede dentro da qual os distintos elementos individuais se apoiem mutuamente”. Portanto, caso pretenda compreender uma determinada crença pode se descobrir se existem outras crenças que iluminariam àquela.⁵⁰

Skinner advoga também a necessidade de “pensar como pensaram nossos antecessores e ver as coisas a sua maneira”, o que não implica aceitar como verdadeiro

⁴⁸ SKINNER, 2007, p. 72-73; p. 76-78; p. 80.

⁴⁹ SKINNER, 2007, p. 84-87.

⁵⁰ SKINNER, 2007, p. 88.

o que eles teriam que aceitar. Implica tão somente recuperar “seus conceitos, suas distinções e as cadeias de raciocínio que seguiam em suas tentativas de dar sentido ao seu mundo”. Todavia, explicar um conceito não se resume a encontrar um termo em nossa língua que o expresse. Um caso paradigmático pode ser o de esclarecer o sentido de um conceito cuja tradução em nossa língua possa mais obscurecer do que explicar, como o caso do conceito de *virtu*, cujo termo traduzido, “virtude”, não expressa toda a carga semântica daquele. Compreender o conceito de *virtu* a partir da sua equiparação com a sua contraparte moderna, o conceito de “virtude”, é um equívoco. Embora a tradução seja inevitável o seu caráter indeterminado impede que este seja um princípio suficiente de compreensão. Qualquer termo ou conceito deve, portanto, ser analisado segundo a perspectiva da rede de crenças da qual faz parte.⁵¹

Após estabelecer quais são as crenças em questão de um determinado texto ou de um *corpus* textual devemos ir além do que os testemunhos do passado nos dizem. Isto se não pretendermos meramente identificar quais são as crenças, se almejarmos analisá-las e explicar o porquê das crenças. Então, neste caso, podemos usar as teorias e conceitos disponíveis, convenientes e congruentes com nossa opção de recorte. Todavia, Skinner acredita que a principal tarefa do historiador das ideias é a de identificar e descrever as crenças que estuda e que ao usar nossos próprios conceitos corremos um sério risco de anacronismo. Nossa tarefa é servimo-nos das expressões dos escritores do passado para identificar as suas crenças.⁵²

Skinner considera necessário um mínimo de semelhança entre nossa forma de raciocinar e a dos escritores que estudamos para que seja possível compreendê-los. Certa racionalidade comum deve ser pressuposta. Textos que não tenham consistência e coerência, onde o autor pode negar e afirmar a mesma proposição, discursos marcados pela contradição não podem ser entendidos. Crenças contraditórias devem ser assumidas como tendo sido ou mal-traduzidas ou mal-entendidas (princípio metodológico). Porém, nada impede que, posteriormente, verifique-se a sua incongruência.⁵³ Outra possibilidade teórica é a suposição de que o pensamento de um escritor tenha se modificado.⁵⁴ Além disso, Skinner aceita o princípio metodológico historicista de investimento na noção de “não-familiar dos conceitos do passado e, conseqüentemente,

⁵¹ SKINNER, 2007, p. 94-97.

⁵² SKINNER, 2007, p. 98-100; p.106.

⁵³ SKINNER, 2007, p. 106-107.

⁵⁴ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia de las ideas. In: **Lenguaje, política e historia**. Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2007, p. 134.

no estranhamento dele derivado” o que “serve à desnaturalização ou desestabilização dos conceitos da teoria contemporânea” e a compreensão das singularidades históricas.⁵⁵

Skinner acredita que a informação que pode esclarecer o significado do que um autor diz é exterior aos textos que estudamos.⁵⁶ Contudo, Skinner entende que o contexto extralinguístico é inferido igualmente a partir de textos.⁵⁷ Mas, o que é mais importante para compreender um enunciado é a “força” pretendida pelo autor, o que traduz a “intenção” deste. Os significados dos termos são secundários diante dessa necessidade. Devemos compreender não só o que disseram os autores estudados, mas, principalmente, entender o que pretenderam ao dizê-lo (ou escrevê-lo), sua intenção. Isso equivale a entender o que eles estavam fazendo (mediante jogos de linguagem). Skinner equipara “fazer” e “dizer”. Ao dizer alguma coisa um autor expressa também intenções, “atos de fala”. O principal objetivo do historiador das ideias deve ser elucidar quais são os “atos de fala” de um ou mais textos ou os usos que se fazem de determinadas ideias. O que Skinner pretende é entender qual o papel que a ideia ou crença analisada ocupou em um período. Para isto é necessário, acredita, restabelecer o contato entre os enunciados e os agentes que as expressaram uma vez que as ideias podem ser usadas de diferentes formas em diferentes momentos para responder a diferentes problemas. Quando Skinner estabelece esse princípio, ele preocupa-se com certo tipo de História das ideias ou dos conceitos, cuja característica é conceber o passado de forma homogênea e uniforme. A história das ideias que advoga deve preocupar-se com os distintos usos das ideias e não com a história de uma noção particular sempre igual a si mesma.⁵⁸

Pode-se acrescentar ainda que o significado factual de um texto ou de um *corpus* textual não é exatamente extralinguístico propriamente. Isto porque as intenções, mesmo com relação a acontecimentos extrínsecos (ao texto), devem ser inferidas a partir da compreensão pelos próprios atores históricos.⁵⁹ Quando Skinner salienta que se deve enfatizar a “força” das palavras em detrimento de seu significado lexical ele na

⁵⁵ JASMIN, Marcelo Gantus. História dos conceitos e teoria política social: referências preliminares, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 20, n. 57, p. 29, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: jun 2011.

⁵⁶ SKINNER, 2007, p. 153.

⁵⁷ JASMIN, 2005, p. 28.

⁵⁸ SKINNER, 2007, p. 154-155; p. 157-158.

⁵⁹ RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica. Brasília: UNB, 2007, p. 141-144.

verdade quer dizer que o significado pode estar sendo escondido por um código que modifica o significado habitual.

A crítica hermenêutica, seja como é praticada por Skinner, seja a de seus predecessores, seleciona nas fontes os “fatos” que são compreensíveis intencionalmente em relação com outros “fatos”, sincrônica ou diacronicamente estabelecidos. Trata-se de compreender “sistemas de orientação de ações, de ‘significados’ que sustentam culturalmente as intenções ou, em outras palavras — tomando a fórmula de Max Weber — de ‘ideias’ que direcionam os interesses”. A crítica hermenêutica das fontes extrai destas informações sobre fatos (“atos de fala”) que remetem ao significado que está conectado com outros “atos de fala”, como por exemplo, ações motivadas e realizadas em função da expectativa da reação de outros. Uma abordagem hermenêutica se centra na elucidação das subjetividades que explicam as intenções e motivações da “ação social”.⁶⁰ Logo, a hermenêutica “permite uma interpretação cultural” dos processos históricos. E não há limites quanto à área da experiência histórica que possa ser interpretada sob a perspectiva hermenêutica. Uma área econômica ou sócio-política pode ser interpretada hermeneuticamente quando se pretende compreender determinadas experiências históricas de identidades culturais.⁶¹

Ao contrário de Skinner não vejo incompatibilidade entre a compreensão hermenêutica e ciência social, como bem demonstrou Christopher Lloyd ao discorrer sobre a corrente interpretista sociológica, nomeadamente sobre a hermenêutica cultural de Clifford Geertz.⁶² Considero que esta é uma questão de delimitação e de abordagem e que deve considerar a questão das fontes disponíveis. E uma vez que nem sempre é possível uma verdadeira generalização e o estabelecimento de regularidades mínimas tampouco é possível explicar, exceto pela referência à noção de “intenção” dos autores, ou seja, mediante a consideração da racionalidade dos sujeitos históricos na percepção dos fenômenos que se pretende estudar. Contudo, Skinner não aceita que se intrometam conceitos estranhos ao texto estudado. Para complementá-lo, então, pretendo utilizar o modelo de Koselleck que apresenta uma abordagem mais ampla da História e que abarcar duas dimensões da História, uma fundamentalmente hermenêutica e a outra não-hermenêutica, uma dimensão mais factual da história.⁶³ Ambas as esferas mantêm

⁶⁰ Cf. WEBER, 1991, p. 13-16.

⁶¹ RÜSEN, 2007, p. 141. Cf. WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. Brasília: UNB, 1991.

⁶² LLOYD, Christopher. **As estruturas da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 23; p. 97-138.

⁶³ ALBERTI, Verena. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. **Estudos históricos** -

relações próximas, todavia. Existe uma relação circular entre história dos conceitos e a história social. Se por um lado uma sociedade não pode ser concebida sem conceitos comuns que orientam a ação política, por outro, “os conceitos fundamentam-se em sistemas político-sociais”.⁶⁴ Os métodos da história dos conceitos fundamentam-se na história da terminologia filosófica, na gramática e filologia histórica e na semântica. A história dos conceitos centra sua abordagem em uma terminologia política e social relevante para o campo da experiência da história social. Mas, ao contrário de Skinner, Koselleck abrange a dimensão semântica e entende que ela remete à história social, a uma dimensão que é extralinguística. Koselleck impõe uma exigência metodológica mínima:

[...] a obrigação de compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e das interpretações dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então.⁶⁵

Um grande mérito de Koselleck e sua vantagem metodológica diante de Skinner é o fato de que a sua noção de conceito é menos individualista e mais social do que a noção de ideia. Nos conceitos se concentram “uma multiplicidade de significados” que abarcam “em si a diversidade da experiência histórica” e não meramente a ideia de um autor. Conceitos são polissêmicos e generalizáveis.⁶⁶

Ao contrário do que possa parecer não existe liberdade absoluta em relação aos comportamentos sexuais, mesmo na sociedade da qual somos contemporâneos. Sempre existem regras de conduta sexual sejam elas escritas ou estabelecidas por costume.⁶⁷ Na sociedade medieval, todavia, a sexualidade, que definiremos como o exercício das práticas sexuais, é acentuadamente normatizada, já que a estrutura de parentesco bem como toda a organização social se fundamentam na codificação das relações sexuais.⁶⁸ Além disso, a Idade Média possui um modo diferente de encarar a sexualidade, que longe está de ser homogêneo e cuja singularidade deve ser compreendida a partir de um

Historiografia, Rio de Janeiro, v.9, nº 17, 1996, p. 31-57.

⁶⁴ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC, 2006, p. 98.

⁶⁵ KOSELLECK, 2006, p. 97-98.

⁶⁶ KOSELLECK, 2006, p. 108-109.

⁶⁷ Cf. Apêndice 3: Vestígios de la ley sexual medieval en los Estados Unidos y el mundo occidental. In: BRUNDAGE, James. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 599-607.

⁶⁸ ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, J; SCHIMITT, J-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** (coord.). São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. Vol. II, p. 477.

encontro ou embate entre a subjetividade própria à época (a própria concepção medieval de mundo) e as nossas perspectivas, os nossos conceitos de análise:

O projeto de um horizonte histórico é (...) só uma fase ou um momento na realização da compreensão, e não se prende na auto-alienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente.⁶⁹

Tendo o pressuposto teórico-metodológico hermenêutico associado ao enfoque da história das ideias de Quentin Skinner complementada pela concepção de Koselleck da História dos conceitos, pretendo usar como quadro conceitual a noção de sexualidade de Michel Foucault⁷⁰ associado ao quadro teórico de James Brundage,⁷¹ especialmente o seu modelo de três tipos de sexualidade (empiricamente estabelecidas) que eram legitimadas como práticas nas concepções dos teóricos da antiguidade e do medievo.

O primeiro modelo de sexualidade define o sexo como uma prática cuja finalidade deve ser a reprodução. É o mecanismo reprodutor que legitima a prática sexual. Esse pressuposto, por sua vez, tem como consequência uma dada forma de regular a sexualidade. Ele implica a necessária condenação da homossexualidade e de práticas heterossexuais (supostamente) incompatíveis com a finalidade reprodutiva. O segundo modelo de sexualidade enfatiza a impureza do sexo. Para os adeptos desse modelo, toda atividade sexual é necessariamente suja e corruptora e, conseqüentemente, veem a virgindade como a condição superior de vida cristã. O terceiro modelo de sexualidade concebe o sexo conjugal como fonte de afeto e intimidade, símbolo e fonte de amor. O prazer sexual para os adeptos deste modelo tem uma dimensão mais positiva. Alguns pensadores inclusive compreendem o sexo conjugal de uma forma sacralizada. A ênfase deste modelo é posta no vínculo afetivo (amor) que se estabelece entre o casal mediante a intimidade sexual e, conseqüentemente, a finalidade reprodutiva fica em segundo plano. O terceiro modelo de sexualidade foi pouco comum até a Baixa Idade Média, sobretudo até o século XIII.⁷²

Como destacou Foucault, o termo “sexualidade” surgiu tardiamente, no século XIX. Porém, isto não significa que só então tenha surgido aquilo a que se refere. Todavia Foucault não compartilha da hipótese da “sexualidade” como uma invariante, mas como uma experiência historicamente singular e que é constituída por três eixos: “a

⁶⁹ GADAMER, 1997, p. 405.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

⁷¹ BRUNDAGE, James. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 571-572.

⁷² BRUNDAGE, 2000, p. 571-574.

formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade”.⁷³ Pretendo me concentrar nos dois primeiros eixos uma vez que o tipo de vestígio que constitui meu *corpus* documental⁷⁴ não permite discutir o terceiro.

Assim como não é possível com as fontes disponíveis discutir a problemática da relação subjetiva dos sujeitos com sua própria sexualidade. Tampouco estas são adequadas para verificar quais eram as práticas efetivas dos sujeitos na Idade Média já que se limitam a descrever o que a autora considera como norma.⁷⁵ A pesquisa fica dessa forma limitada. Por esse motivo nosso recorte temático se restringe à pesquisa acerca das formas de pensamento e às concepções de mundo relacionadas à “sexualidade”.⁷⁶ Nosso propósito não é reconstruir e analisar as práticas e condutas sexuais. Pretendemos analisar as ideias (científicas, filosóficas ou religiosas) mediante as quais foram justificadas e legitimadas algumas práticas sexuais e deslegitimadas outras práticas.

Para a compreensão da concepção da “sexualidade” medieval como é articulada no *corpus* textual selecionado, combinaremos os pressupostos teóricos acima expostos com uma análise lexicográfica⁷⁷ e semântica. Entretanto, como o termo “sexualidade” era desconhecido no período de composição das obras, nossa análise se concentrará em todos os termos e referências que se refiram às ideias de prazer bem como às concepções de práticas sexuais interditas e prescritas, às ideias de abstinência e temperança ou moderação (*discretio*) e à noção de virgindade (*virginitas*). Posteriormente confrontarei os resultados com o modelo de James Brundage para chegar a uma conclusão quanto à divergência historiográfica em torno do caráter da concepção de sexualidade no pensamento de Hildegarda de Bingen.

O termo sexualidade não pertence ao vocabulário dos estudiosos medievais. Sexo era um atributo físico que servia apenas para identificar dois tipos sexuais, masculino e feminino, homem e mulher. Quando pretendiam falar de sexo, os medievais falavam de amor. Agostinho de Hipona estabelece uma relação entre o impulso humano de se unir, que é reconhecido pelos juristas, e o estado de graça que é a caridade. "A união do

⁷³ FOUCAULT, 1984, p. 10.

⁷⁴ Discutirei acerca da natureza das fontes em outro tópico do projeto de pesquisa.

⁷⁵ Cf. VERDON, Jean. **Le plaisir au Moyen Âge**. Paris: Hachette /Pluriel, 1996, p. 13.

⁷⁶ Por isso meu trabalho se enquadra num campo que pode ser definido como história das ideias ou história dos conceitos.

⁷⁷ SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões sobre santidade, gênero e sexualidade nos textos berceanos. In: SILVA, A. C. L. F. da. (org.). **Hagiografia & História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média**. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008, p. 46-60.

masculino e do feminino no que se refere à raça humana é uma espécie de incubadora para a caridade”.⁷⁸ Todo laço de parentesco existente entre duas pessoas estabelece entre estas um mesmo tipo de relação e daí advém à desnecessária união entre parentes constituir um excesso, já que acrescenta mais caridade onde esta já existe. Daí advém a luxúria nas relações matrimoniais entre parentes próximos. O risco é a produção de uma redundância, excesso que é temido pelos homens da Igreja.⁷⁹

Os conceitos de *amor* e de *caritas* (caridade) não têm na Idade Média o mesmo significado do que atualmente. Havia uma distinção entre os dois termos. O primeiro significava uma paixão violenta, condenável e o segundo, o amor cristão que se preocupa pelo próximo, uma espécie de “amor” suave e não intenso como o “amor paixão” que era corrente nas cortes, o amor denominado cortês. Este amor era uma prática social aristocrática porque quanto aos camponeses desconhece-se praticamente tudo, exceto pelo que descrevem dele os clérigos ou os aristocratas e este é um filtro suspeito pela visão pejorativa que se observa neste tipo de escrita. Além disto, em sua maioria esta é uma escrita fundamentalmente masculina. Poucas mulheres escreveram.

80

O termo “amor” na Idade Média estava relacionado ao sexo e, portanto ao exercício da sexualidade, mas era uma forma bastante ritualizada nas cortes aristocráticas, o que exigia um domínio de um repertório de normas de conduta. Uma das personagens femininas de Hildegarda de Bingen, a “sanguínea” era a personagem feminina versada nas artes do amor e estava nos “braços do amor”. Era aristocrática por suas características.⁸¹

Hildegarda, no *Scivias*, distingue o amor sem medida e violento, despuído, de um amor moderado, a *caritas*, que foi trazida pela nova Aliança, que é simbolizada pelo batismo, especialmente, pelo de Cristo, marco na história da salvação. Este amor diluído que é o cristão ocorre quando duas famílias sem vínculos de parentesco decidem unir-se em matrimônio. O amor é então reatualizado e volta a fortalecer-se nas famílias, que são aparentadas. Esta é a concepção de Hildegarda e também a de Isidoro de Sevilha, que foi provavelmente uma das fontes inspiradoras de Hildegarda:

⁷⁸ POLY, Jean-Pierre. “L’amour et la cité de Dieu. Utopie et rapport de sexes au Moyen Âge ». In : **Clio**. Histoire, femme et sociétés. Disponível em: <<http://clio.revues.org/1735>>. Acesso em: 11 nov. 2011.

⁷⁹ POLY, Jean-Pierre. “L’amour et la cité de Dieu. Utopie et rapport de sexes au Moyen Âge ». In : **Clio**. Histoire, femme et sociétés. Disponível em: <<http://clio.revues.org/1735>>. Acesso em: 11 nov. 2011.

⁸⁰ VERDON, Jean. **El amor en la Edad Media**: la carne, el sexo y el sentimiento. Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.

⁸¹ DRONKE, Peter.

A consanguinidade vai pouco a pouco se diluindo segundo os graus de parentesco, até extinguir-se ao chegar ao último grau, e o parentesco deixa de existir e, graças ao vínculo do matrimônio, a lei volta a renová-lo e, de certo modo, não deixa que escape. A consanguinidade está submetida até o sexto grau de parentesco, como a criação do mundo e as gerações humanas culminam em seis idades, da mesma forma o parentesco familiar tem como limite seis graus.⁸²

Hildegarda no *Scivias* discorre sobre a mesma noção de amor diluído e amor intenso, forte, mas de uma forma simbólica. Voltar-se-á a tratar deste assunto no capítulo três.

Apesar de não existir na Idade Média um conceito equivalente a sexualidade, acreditamos, como Koselleck que se pode atribuir conceitos que ultrapassam o mero repertório do vocabulário de uma época. Nossa escolha por sexualidade é em razão de nosso interesse particular diante da estranheza do tratamento deste tema em um tratado medieval escrito (o *Scivias*) por uma mulher e religiosa (Hildegarda de Bingen), mas também pela pertinência de se usar esse conceito, sexualidade, para compreender as ações e as concepções medievais relativas ao pensamento sobre as relações sexuais e de gênero entre os sexos no medievo.

Quando se pensa na sexualidade na Idade Média duas imagens veem às mentes das pessoas. A primeira visão é a de uma época de total repressão sexual, controlada por homens celibatários que definem todo e qualquer ato assim como pensamento sexual como impuro. Todos eles são definidos como pecaminosos em inúmeras fontes, especialmente em penitenciais. Mesmo as relações sexuais no seio do matrimônio são tidas como pecaminosas, especialmente se, apesar do propósito reprodutivo, forem acompanhadas por prazer. Esta concepção é corroborada por inúmeros textos do período.⁸³

Por outro lado, existem textos que sustentam uma concepção distinta desta. Uma Idade Média mais “liberal” em relação à sexualidade. Textos como os *fabliaux*,⁸⁴ os

⁸² *Haec consanguinitas dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum subtraxerit, et propinquitat esse desierit, eam rursus lex matrimonii vinculo repetit, et quodan modo revocat fugientem. Ideo autem usque ad sextum generis gradum consanguinitas constituta est, ut sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finitur, ita propinquitat generis tot gradibus terminaretur.* ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias I.** (Libros I-X). Edição Bilingue. Madri: BAC, 1982, p. 794-795. (tradução nossa a partir da tradução espanhola de Jose Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero.).

⁸³ KARRAS, Ruth Mazo. **Sexuality in medieval Europe: doing unto others.** New York: Routledge, 2005, p. 1.

⁸⁴ *Fabliaux*, plural de *fabliau*, são contos “em verso nos quais, em tom trivial, são narradas uma ou diversas aventuras jocosas ou exemplares, uma e outra ou uma ou outra.” São textos que foram extraídos da tradição oral e colocados por escrito entre fins do século XI e meados do século XIV. MACEDO, José Rivair. O real e o imaginário nos *faiblaux* medievais. **Revista Tempo** (UFF), v. 9, n. 17, p. 9-32, 2004, p. 2. Cf. MACEDO, José Rivair. Imaginário carnavalesco, riso e utopia nos *fabliaux* medievais. **Revista**

contos de Chaucer e Bocaccio mostram uma perspectiva distinta em relação ao sexo em comparação com os textos dos clérigos.

Ambas as visões são verdadeiras, embora contraditórias. Elas convivem na mesma época e sustentam uma Idade Média complexa e polifônica.

Por mais estranho que possa parecer, a Igreja ao desejar “regulamentar a vida sexual e instaurar o casamento, foi levada a aprofundar a sua reflexão sobre a sexualidade e o prazer”.⁸⁵

Estas duas imagens sobre a sexualidade medieval são altamente ligadas à noção de gênero, segundo Ruth Karras. A autora defende que a primeira perspectiva, a repressiva, é ligada, sobretudo ao gênero feminino, à mulher. A mulher e a sua relação com a sexualidade é associada ao pecado. A segunda visão é ligada à *natura* (“natureza”) e ao homem e a sua sexualidade. O homem apenas responde aos instintos de *natura* ao fazer sexo.⁸⁶ Interessante observar que a noção de “natureza” joga um papel importante na obra hildegardiana, especialmente no *Causae et curae*, onde tanto os homens como as mulheres respondem aos ditames daquela no exercício de sua sexualidade.

Outra noção da autora é a de que não haveria uma noção de reciprocidade nas relações sexuais na Idade Média. Fazia-se sexo em alguém e não com alguém. Além disto, era sempre a mulher o objeto sexual. Ela era o ser a ser penetrado.

A definição do papel passivo e ativo na relação sexual era importante e tinha um significado diferente do contemporâneo. Tanto na relação homem-mulher como na relação homem-homem o sujeito ativo era aquele que penetrava enquanto que o passivo era o que era penetrado.⁸⁷ Relações contra a natureza eram aquelas que invertiam a ordem necessária existente entre os sexos. Relações homossexuais eram necessariamente contra a natureza porque um dos homens assumia, necessariamente, o papel passivo, era penetrado por outro homem. Mas mesmo uma relação heterossexual podia tornar-se contra a natureza se a mulher assumisse uma posição inadequada, como se parecesse que estava a penetrar o homem, com ela por cima, e porque se acreditava que era também uma posição contraceptiva.

de **História**, n. 132 São Paulo jun. 1995. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83091995000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 ju. 2012.

⁸⁵ THOMASSER, Claude. Da natureza feminina. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das mulheres**. Vol. 2: A Idade Média. Porto: Afrontamento, s/d, p. 85.

⁸⁶ KARRAS, 2005, p. 3.

⁸⁷ KARRAS, 2005, p. 3.

Pretendemos utilizar o método da análise de conteúdo em nosso trabalho para uma maior objetividade na solução da nossa problemática.

A especificidade da análise de conteúdo é constituir “um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que usa procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens.”⁸⁸ Diversos tipos e dos formatos mais variados podem ser objeto de análise de conteúdo, desde agendas, diários íntimos, até panfletos e livros, dentre outros.⁸⁹ O método empregado é categorial e pretende tratar palavras e/ou frases sob o crivo de alguns conceitos, relacionados todos eles sob o conceito principal de sexualidade (medieval). Os termos principais serão levantados no terceiro capítulo, que será o resultado de um trabalho de emprego das metodologias supracitadas, além da semântica associada à análise de conteúdo.

O primeiro capítulo versará sobre a vida e a obra de Hildegarda de Bingen, mostrando um recorte da biografia da monja renana que foi relevante para a compreensão de sua atuação no campo literário e político. É importante também estar a par deste microcosmo hildegardiano para poder ser analisar a sua obra e especialmente na parte que trataremos no terceiro capítulo, que é o cerne de nossa dissertação.

O segundo capítulo tratará do tema da Reforma Gregoriana e de um aspecto importante do século XII e dos vindouros, a heresia cátara que se contrapôs às concepções hildegardianas no campo da sexualidade e do matrimônio. É fundamental compreender que a heresia cátara constituiu um objeto de reflexões cristãs ortodoxas e que foi importante na constituição de teorias eclesiásticas a respeito da sexualidade aceita.

O terceiro capítulo procurará discutir a hipótese de trabalho sob uma perspectiva da sua corroboração ou refutação e os textos hildegardianos, especialmente o *Scivias* e o *Causae et curae*, serão analisados segundo o referencial teórico mencionado anteriormente. Procurar-se-á demonstrar a pertinência da hipótese, a qual é a formulação de uma separação entre dois domínios, um profano e outro sagrado, um impuro e outro que devia ser completamente puro e livre de tudo que pudesse manchá-lo como os fluxos corporais, o sangue e o esperma. Este terceiro capítulo é a parte mais importante do trabalho de dissertação e pretende demonstrar também a pertinência de se estudar um tema que está na ordem do dia, que é o debate a respeito da sexualidade dos

⁸⁸ BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 33.

⁸⁹ BARDIN, 2004, p. 30.

sacerdotes, sobre a necessidade de se mudar um quadro que foi imposto e desenvolvido na Idade Média o celibato sacerdotal.

1. Hildegarda de Bingen (1098-1179): entre sombras e luzes de uma vida

Hildegarda de Bingen nasceu em 1098, em Bermersheim,⁹⁰ cidade próxima a Mainz, na Renânia, região da atual Alemanha.⁹¹ Sabe-se muito pouco a respeito da família de Hildegarda, mas tem-se a certeza de sua origem nobre, germânica, e que era a décima e última filha desta família.⁹²

Este período coincidiu com o reinado do imperador Henrique IV. Todos os governos do Império Germânico que se sucederam ao de Henrique foram, segundo a historiografia, ao contrário do que Hildegarda relata, um período de recuperação econômica e social em comparação ao período de dissolução do Império carolíngio. Os ataques externos cessaram gradualmente e a produção agrícola aumentou gradativamente. A consequência foi o aumento populacional. No século X a dinastia Otônida conteve eslavos e magiares.

Hildegarda de Bingen seria de origem nobre segundo a maioria dos especialistas em sua biografia. Todavia, segundo Raul Rosas von Ritterstein pesam dúvidas sobre esta informação, porque se supõe que o pai de Hildegarda pertencesse a ministerialidade e prestasse serviços a um bispo, o de Espira.⁹³ Não seria um servo, mas pertenceria a uma categoria intermediária entre a servil e a nobreza. Embora alguns autores afirmem que a ministerialidade não seja uma categoria intermediária, mas apenas uma categoria à parte, da qual mesmo nobres possam fazer parte sem que sua nobreza seja menosprezada por isto. O certo é que era um grupo social em ascensão na Baixa Idade Média,⁹⁴ especialmente entre os séculos XI-XIII.⁹⁵

⁹⁰ Usaremos preferencialmente as terminologias em alemão ou em português, quando houver aportuguesamento do termo. Para esclarecimentos e para facilitar a pesquisa de interessados veja-se a tabela 1 com os nomes dos lugares conhecidos, em alemão, português, espanhol, francês e inglês.

⁹¹ A terminologia Alemanha é usada reconhecidamente pelos pesquisadores para definir a região germânica no século XII. Cf. CORBET, 2001, p. XXIII; Existem, de fato, inúmeros dialetos que compõem o espaço germânico. Contudo, existe também uma língua única, teutônica, compreendida e reconhecida em todas as regiões. “Esta língua justifica a existência do *regnum teutonicum*, sendo que a primeira menção seria do fim do século X.” PARISSE, Michel. **Allemagne et Empire au Moyen Âge**. 2. ed. Paris: Hachette Supérieur, 2008, p. 53

⁹² PALAZZO, Carmen Lícia. **Hildegard de Bingen**: o excepcional percurso de uma visionária medieval. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num2/hildegarda.html>>. Acesso em: 16 out. 2007.

⁹³ RITTERSTEIN, Raul Rosas von. **“BINGEN IST EIN’ FESTE BURG”**. Jutta von Sponheim y las condiciones previas a la obra de Hildegard von Bingen. Disponível em: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar/Rosas.htm>>. Acesso em: dez. 2012.

⁹⁴ Esta terminologia pode mudar dependendo do autor, mas seguimos aqui ao Jacques Le Goff em sua obra “A Baixa Idade Média”. Cf. LE GOFF, Jacques. **La baja Edad Media**. Madri: Siglo Veintiuno, 1971.

⁹⁵ Cf. PARISSE, 2008, p. 152; p. 158-160. Michel Parisse trata da questão da abertura de funções aos ministeriais, sobretudo em postos eclesiásticos como o bispado, que gradativamente são abertos a este

Hildegarda tinha nove irmãos, embora não seja mencionado nenhum em sua *Vita*, no texto que mistura hagiografia com trechos autobiográficos. Os nomes de alguns deles são citados por Raúl Rosas Von Ritterstein:⁹⁶ com antigos nomes pagãos, Drutwin, Rorich ou Irmengard; com nomes cristãos, Clementia e Judda. Sylvain Gouguenheim afirma que personalidades importantes da Igreja eram parentes de Hildegarda, como o sobrinho dela, o arcebispo de Treves, Arnold.⁹⁷

Hildegarda relata em sua autobiografia⁹⁸ e em seu prólogo ao *Scivias* alguns traços de sua infância referentes às suas capacidades místicas ou visionárias, mas nada diz sobre sua família. Desde esta fase de sua vida, Hildegarda teve experiências que, de alguma forma, prefiguravam a sua eleição divina para ser uma profetisa,⁹⁹ é isto o que se pretende ao que parece estabelecer em sua *Vita*, pelo predomínio de sua vida adulta e de suas capacidades e ações visionárias. Além de sua débil constituição física, sua fragilidade, Hildegarda tinha, segundo o que dizia, visões e algumas premonições desde sua tenra infância. Hildegarda via o que as pessoas comuns que viviam ao seu redor não podiam ver. Desde os três ou cinco anos, a idade varia conforme a fonte, a monja vê e sente os mistérios das visões admiráveis. Porém, permaneceu longo tempo calada, até a maturidade, à idade da “fortaleza”, até os quarenta e dois anos e sete meses,¹⁰⁰ devido ao medo que sentia e diante da inquietação e incompreensão das pessoas que conviviam com ela nos seus primeiros anos. Ela já teria impressionado os seus familiares com suas capacidades.¹⁰¹ Sabemos também que, segundo as fontes:

Tão logo pôde expressar-se em uma linguagem, seja com sinais seja com palavras, fez saber aos que estavam em seu entorno que via formas de visões secretas situadas além da percepção comum dos demais e, portanto, vistas de um modo um tanto insólito.¹⁰²

grupo e a pequena nobreza. Existem divergências historiográficas quanto à origem de Hildegarda, se seria ela da pequena nobreza, da ministerialidade ou da alta nobreza. Na *Vita* afirma-se uma alta linhagem com altos recursos econômicos, mas nada impede que sua família fosse bastante rica e pertencesse a ministerialidade, e mesmo que fosse da alta nobreza ou da pequena e fossem ministeriais. Isto é compatível de acordo com a bibliografia. LE GOFF, Jacques. **La baja Edad Media**. Madri: Siglo Veintiuno, 1971.

⁹⁶ RITTERSTEIN, Raúl Rosas Von. “BINGEN IST EIN’ FESTE BURG”. Jutta von Sponheim y las condiciones previas a la obra de Hildegarde von bingen. Disponível em: <[HTTP://www.hildegardadebingen.com.ar/Rosas#_ftn1](http://www.hildegardadebingen.com.ar/Rosas#_ftn1)>. Acesso em: 20 mai 2007.

⁹⁷ GOUGUENHEIM, Sylvain. La sibylle du Rhin.p. 19.

⁹⁸ Em sua “Vita”, escrita por Theodorich Von Ecchernach, mas com relatos da própria Hildegarda de Bingen. Cf. CIRLOT, Victoria (Ed.). **Vida y visiones de Hildegarda de Bingen**. Edição espanhola: Madri: Ediciones Siruela, 2001.

⁹⁹ Hildegarda foi denominada já em seu tempo, mas somente a partir da segunda metade do século XII, como profetisa do Reno ou como profetisa teutônica.

¹⁰⁰ HILDEGARDA DE BINGEN, 1999.

¹⁰¹ PERNOULD, Régine. **Hildegarda de Bingen**: a consciência inspirada do século XII. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 13.

¹⁰² CIRLOT, Victoria (Ed.). **Vida y visiones de Hildegard von Bingen**. Madri: Siruela, 2001, p. 38.

Em sua *Vita*, seu biógrafo, Theodorich von Echternach, relata principalmente a sua trajetória como visionária, sua origem nobre e sua ausência de formação intelectual escolar. Hildegarda não frequentou as escolas catedralícias e mesmos as monásticas. O seu aprendizado do latim partiu da leitura e do canto dos Salmos.

O nome de seus pais e sua vocação para a vida religiosa, desde o início do texto é afirmada, já que seus pais a entregaram-na para o ofício divino porque eles perceberam que ela vivia distanciada de todo costume carnal; entregaram-na, pois à divina servidão, para a qual tinha vocação quando ela teria segundo algumas fontes oito anos de idade. Era uso bastante comum, na época, confiar uma criança, menino ou menina, a um mosteiro, para receber instrução.¹⁰³ Somente na adolescência Hildegarda teria podido professar os votos monásticos. As fontes, na verdade, divergem quanto à idade que Hildegarda teria no momento de sua entrada para a vida religiosa. Sabemos que ela teria sido confiada a Jutta¹⁰⁴ para sua educação aos quatorze ou quinze anos segundo algumas fontes. Outros relatos dizem que ela teria entrado na vida religiosa mais cedo, entregue como oblata desde quando tinha oito anos. Quando ela teria sido iniciada exatamente é uma incógnita, mas sabe-se que Jutta teria sido fundamental para sua formação intelectual e religiosa. Embora ela afirme sua ignorância, o que não é corroborado pelas obras hildegardianas. Percebe-se o estudo e os saberes de Hildegarda em suas obras e nas suas posturas.¹⁰⁵

¹⁰³ A Regra de São Bento previa a possibilidade dos mosteiros receberem crianças para serem educadas no mosteiro. Esse costume foi bastante comum durante grande parte da Idade Média, mas, a partir da Reforma Gregoriana e capitaneados por alguns movimentos de reforma monásticos, passa a ser questionada a sua legitimidade. A concepção de vocação monástica altera-se, principalmente, a partir da campanha pela reforma dos costumes, com a acentuação dos rigores ascéticos de clérigos e monges. Defende-se que para se aceder à vida religiosa é necessária a vocação e não se pode ter certeza disso antes da 'idade razão'. Como para o casamento, cuja jurisdição a Igreja procura controlar, há uma idade mínima exigida. Estava implicada no estabelecimento de uma idade mínima a noção de 'liberdade', de livre escolha. Por isso a rejeição ao velho costume de se aceitar crianças como oblatos.

¹⁰⁴ Jutta seria uma jovem nobre que teria educado Hildegarda desde os oito anos, ou quatorze ou ainda quinze, segundo fontes divergentes. Não encontrei uma resposta única, mas incertezas. O certo é que ela teria sido oferecida como oblata aos oito anos e, provavelmente, além de ser a décima filha o fato de ser doente desde a tenra infância, o que teria contribuído para que a criança fosse ofertada à vida de reclusão. Jutta, ao contrário, segundo a sua hagiografia, teria escolhido por conta própria entrar para a vida religiosa contra a vontade de seus familiares. Hildegarda foi ofertada, mas ela aceitou e professou os votos monásticos, o que era uma exigência da Regra de São Bento.

¹⁰⁵ DEPLOIGE, Jeroen. "Hildegarda de Bingen y su libro Scivias. Ideología y conocimiento de una religiosa del siglo XII". Coloquio "Mujeres de la Edad Media: Escritura, Visión, Ciencia". In: **Cyber Humanitatis**. Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. N. 10 (1999). Outono de 1999. Disponível em: <<http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/9240>>. Acesso em: 10 nov. de 2011.

O biógrafo afirma que, exceto uma introdução nos Salmos, Hildegarda não adquiriu nenhuma outra formação, nem de arte, nem de música, nem das letras e, contudo, ela escreveu bastante obras de caráter religioso, litúrgico e “científica” e /ou “medicinal” após os quarenta anos.¹⁰⁶ Quem a iniciou no parco conhecimento que tinha foi Jutta, filha do conde de Spanheim e reclusa no monastério de São Disibodo também conhecido como Disibodenberg. O biógrafo de Jutta, no entanto, atribui à sua biografada uma grande erudição, ao contrário do biógrafo de Hildegarda, que a retrata como uma visionária ignorante.

Jeroen Deploige, no artigo intitulado "Hildegarda de Bingen y su libro *Scivias*. Ideología y conocimiento de una religiosa del siglo XII"¹⁰⁷ demonstra que Hildegarda possuía uma grande erudição bíblica e que estava a altura dos literatos contemporâneos, tais como Abelardo, Rupert de Deutz e Pedro o Venerável, entre outros.

Deve-se salientar que as hagiografias são construídas segundo *topoi* literários e que seguem modelos que pretendem contribuir para a santificação dos biografados, o que não foi conseguido com Hildegarda durante a Idade Média, apesar de popularmente ela ser já considerada santa na Alemanha.

Em 2012, entretanto, Hildegarda foi canonizada por Bento XVI e antes disto, o papa já usou a monja como modelo a ser seguido, por seu engajamento na “reforma” contemporânea da Igreja de Roma devido talvez ao embate que esta trava contra as críticas relativas ao celibato clerical e este engajamento da monja e seus textos se adequam a atual campanha da Igreja romana contra os padres pedófilos. Não que Hildegarda tenha escrito contra a pedofilia, uma questão que não existia na época, mas ela se engajou durante o século XII em um processo de purificação da Igreja e atualmente a questão central da Igreja é a pedofilia e a sua relação com o celibato clerical, devido às críticas da sociedade ao celibato e a crença geral de que a pedofilia seja resultado desta prática. Hildegarda foi atualizada pelo papa Bento XVI e seu estudo torna-se cada vez mais importante para compreendê-la adequadamente dentro de seu período histórico, sem anacronismos e entendendo sua real dimensão histórica. O papa Bento XVI usa o nome e a personalidade de Hildegarda para refletir sobre questões que dizem respeito a Igreja católica na atualidade e isto pode comprometer a visão histórica que se deve ter sobre Hildegarda de Bingen e sua obra.

¹⁰⁶ CIRLOT, 2001, p. 38.

¹⁰⁷ DEPLOIGE, 1999. On line.

As informações que se têm sobre Hildegarda, antes de seus quarenta e dois anos, é praticamente nada, exceto referências aos seus atributos carismáticos e sua origem nobre. A *Vita* não nos ajuda muito. O que se ressalta são as falas de Hildegarda na biografia que se conjugam com sua autobiografia, excertos da autora em meio ao relato do autor da *Vita*:

A idade de quarenta e dois anos e sete meses, veio do céu aberto uma luz ígnea que derramou como uma chama em todo meu cérebro e em todo meu peito. Não ardia, só era quente, do mesmo modo que aquece o sol todo aquele sobre o qual põe seus raios. E de imediato compreendi o sentido dos livros, dos saltérios, dos evangelhos e de outros volumes católicos, tanto do antigo como do novo testamento, ainda sem conhecer a explicação de cada uma das palavras do texto, nem a divisão silábica, nem os casos, nem os tempos.¹⁰⁸

A ordem divina para escrever, segundo a *Vita*, não era seguida de imediato porque Hildegarda tinha medo devido à “vergonha feminina”, por ser uma mulher a tratar de assuntos que eram exclusivos de homens e estudiosos. Mas ela era “obrigada” por um agulhão divino que a incitava a escrever tudo o que via e ouvia, caso contrário sofreria dores e enfermidades. Ao recusar-se a escrever, Hildegarda cai enferma e o abade de Disibodemborg, ao tomar conhecimento do motivo, recorre aos sábios do mosteiro que decidem exortá-la a escrever sobre o que Deus lhe mandava. Ao escrever, paulatinamente Hildegarda adquire forças e levanta do leito, para fazer a vontade divina.

O apóstolo Paulo, afirma um contemporâneo de Hildegarda, não permite que uma mulher ensine na Igreja; contudo, Hildegarda é livre porque através dela ressoa o Espírito Santo. Ela constitui, portanto, uma exceção à regra e não é uma norma que uma mulher fale ou ensine na igreja. Esta é a opinião de Robert, abade de Val Roi, transmitida em uma carta a Guiberto de Gembloux, que será o último secretário de Hildegarda de Bingen.¹⁰⁹ Hildegarda falou e pregou em quatro ocasiões como já foi relatado e serão adiante tratadas as localidades.

Sylvain Gouguenheim relata o caso de uma profetisa do século IX, que em torno de 847 surgiu na região da Renânia profetizando o fim do mundo e que foi condenada e chicoteada em público no mesmo ano no sínodo de Mainz pelo arcebispo Rabano Mauro por usurpar o direito a palavra, que era exclusivo dos clérigos. O motivo da condenação teria sido antes o fato de pregar em público do que a temática da pregação. O tema era previsões apocalípticas, o que era mal visto por gerar desordens públicas.

¹⁰⁸ CIRLOT, 2001, p. 38-39.

¹⁰⁹ MEWS, Constant. Hildegard, visions and religious reform. In: „**Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst**”. Hildegard von Bingen (1098-1179). Berlim: Akademie Verlag, 2001, p. 325.

Ela previra o fim do mundo para o mesmo ano de suas pregações e conseguiu a atenção de muitos habitantes da localidade, tanto leigos quanto clérigos.¹¹⁰

Hildegarda, ao contrário, não só pregou em público como foi convidada a falar para um público que se sabe tratar-se de religiosos, padres, bispos e monges, na maioria das vezes. Ela pregou quatro vezes, em quatro regiões distintas. Contudo, ela não efetuou nenhuma viagem antes de ser referendada pelos seus superiores e era uma monja, uma abadessa, e não uma mulher qualquer como a que tinha sido chicoteada por pregar o fim dos tempos. O que Hildegarda combatia era o relaxamento moral do clero e suas ideias apocalípticas são mais moderadas, prevendo um final aterrorizante apenas para o clero corrupto.¹¹¹ Um dos temas pregados foi contra os “hereges” cátaros, do qual resta uma carta.

Sobre o monastério de Disibodenberg, Azucena Fraboschi,¹¹² uma renomada pesquisadora argentina especializada em Hildegarda, afirma que havia sido fundado não muito tempo antes de Hildegarda ter feito os votos monásticos, pelo arcebispo Willigis de Mainz para albergar a doze clérigos que se encontravam sob seu cuidado. Em 1108 o sucessor deste arcebispo, Ruthardo, convidou aos beneditinos da abadia de São Jacob para habitar o monastério e ele decidiu construir outro monastério por este motivo. A jovem Hildegarda vivenciou estas tarefas de construção do edifício e segundo Azucena¹¹³ esta circunstancia teria influenciado em suas obras escritas, o que é perceptível em algumas de suas visões. Observa-se uma concepção arquitetônica que se refletirá na construção literária do *Scivias*, sua primeira obra e também nas miniaturas iconográficas deste livro. Em um trecho do *Scivias* é perceptível a influência arquitetônica sobre a obra hildegardiana:

Depois vi o muro localizado entre o ângulo setentrional e o ocidental do mencionado edifício; sua parte interna formava uma arqueria, tal como uma cancela, porém de arcos cegos, e em cada um deles figurava como o retrato de um homem. Na parte externa deste muro vi dois muros menores, cuja longitude equivalia à distância que mediava entre o ângulo setentrional e o ocidental, unidos a estes ângulos em cada extremo, ao modo de uma abóboda. A altura de ambos os muros menores era de três côvados. O espaço entre o muro interior da arqueria e o do meio era de um côvado, e entre este e o exterior era de um palmo, como o da mão de uma criança.¹¹⁴

¹¹⁰ GOUGUENHEIM, Sylvain, 1996, p. 27.

¹¹¹ POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira van de. **A espiritualidade de Hildegard Von Bingen: profecia e ortodoxia**. Tese. (Doutorado em História Social) – Programa em pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 30.

¹¹² O site da pesquisadora está disponível no seguinte link: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar>>.

¹¹³ O site da pesquisadora está disponível no seguinte link: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar>>.

¹¹⁴ HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias*: conoce los caminos. Madri: Trotta, 1999, III parte, 6ª visão.



Miniatura do *Scivias* que mostra a influência arquitetônica no pensamento hildegardiano.

Imagem que representa a segunda visão da terceira parte.

A visão de Hildegarda de Bingen, *Scivias*, Codex Iluminatus, iluminado em torno de 1180. Monastério de Rudesheim (Alemanha), Fac-símile sobre pergaminho realizado em 1925. O manuscrito original teria sido destruído durante a Segunda Guerra mundial e somente subsiste o fac-símile executado em 1925.

Scivias III, 2 (Wiesbaden, Hess. Landesbibli., 1, f. 130v)

Posteriormente Hildegarda de Bingen vivenciará as mesmas circunstâncias quando da construção do monastério de São Ruperto. Neste primeiro momento, contudo, durante a construção de Desibodemberg, junto a este monastério foi construído um claustro para as monjas. Nele havia duas janelas e uma delas dava para a igreja e, desse modo, as mulheres podiam participar do ofício divino, o que constituía uma grande oportunidade e de grande importância para a vida beneditina por conjugar palavra e música, o que ressoou na obra hildegardiana. Não sabemos dizer se haveria algum interação espacial direta entre monges e monjas, já que a bibliografia é reticente a respeito. A música e a liturgia de um modo geral são fundamentais para as comunidades religiosas beneditinas. A obra hildegardiana foi influenciada pela música, pelo canto dos Salmos, sobretudo o *Scivias* e as composições litúrgicas.¹¹⁵ A música era parte importante da vida de Hildegarda e de sua produção literária, que era composta de tratados, dramaturgia e obras litúrgicas para serem cantadas.

¹¹⁵ Informação disponível no site da Dra. Azucena Fraboschi: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar>>.

O biógrafo acentua as qualidades morais da jovem Hildegarda, que desde a precoce idade demonstrava possuir as qualidades necessárias para ser a mestra do monastério:

Depois que a virgem de Cristo concluía o voto monástico e recebera o véu sagrado, cresceu de virtude em virtude para a alegria de sua mencionada venerável mãe [Jutta], que via cheia de admiração como a discípula se convertia em mestra e em guia precursora das sendas superiores.¹¹⁶

Hildegarda, ressalta o seu biógrafo, padecia de inúmeras doenças desde a infância e estas a prostravam no leito. E é por isto mesmo que Hildegarda pôde crescer espiritualmente: “Enquanto languidescia o corpo, crescia de um modo assombroso o ardor do espírito”, ressalta seu biógrafo.¹¹⁷ Esta é uma concepção ascética que a própria Hildegarda possuía como é perceptível em seu comentário à Regra de São Bento:¹¹⁸ a necessidade de uma forma de mortificação do corpo que era privá-lo de certos tipos de alimentos (carne) que, contudo, podem e devem ser oferecidos aos doentes, num caso excepcional, para o restabelecimento da saúde corporal. O jejum é um meio de mortificação aceitável, contanto que não fosse excessivo, para Hildegarda, que possuía uma concepção mais moderada da vida claustral e monástica do que Jutta, que morreu precocemente, provavelmente devido ao excessivo rigor com o qual aplicava a prática do ascetismo monástico. A seguir apresento dois trechos que são bastante persuasivos sobre a moderação de Hildegarda, em especial, a relativa à alimentação. Neles fica claro o conceito de *discretio*¹¹⁹ de Hildegarda de Bingen. O primeiro trecho apresenta o conceito e o segundo é a explicação ou comentário de uma da regra de São Bento:

Ademais, foi uma fonte selada (Cant 4, 12) que derramou sua doutrina com a discrição de Deus, sem que seu afiado dardo fosse dirigido nem excessivamente alto, nem baixo, mas no meio de uma roda, para cada qual, bem fosse forte, débil ou enfermo estivesse capacitado para beber dela segundo sua capacidade. Esta roda giratória (cf. Ez 1, 15; 10, 9; Dn 7, 9) é o poder de Deus, mediante o qual Deus obrou nos antigos santos, e nos tempos de Moisés, que deu a lei ao povo de Deus. Por esse mesmo poder obrou Deus em todos os homens santos, cujos trabalhos, como um dardo ficava a tal altura que pessoas comuns não pudessem alcançá-lo.

¹¹⁶ CIRLOT, 2001, p.39.

¹¹⁷ CIRLOT, 2001, p.39.

¹¹⁸ HILDEGARDA DE BINGEN. *Explanatio Regulae S. Benedicti* (datas prováveis: 1 053-65). Tradução do latim: Hugh Feiss (osb). Publicado em "Peregrina Translations Series, nº 15 (Patrologia Latina), 1990, de Peregrina Publishing Co. Ontario (Canadá). Tradução espanhola: Carmela Merino Salvado. Francisco R. de Pascual. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/363benito/index.html>>. Acesso em: 29 jun 2012.

¹¹⁹ *Discretio* significava a moderação ou a correta medida, uma espécie de prudência natural que tem o ser humano para julgar e agir ou que tem a própria natureza. Segundo o próprio dicionário, significa separação, discernimento, prudência. Cf. PARISSE, Michel (Dir.). **Lexique latin-français**. Antiquité et Moyen Âge. Paris: Picard, 2006.

[...]

Serão, pois, suficientes para todos os irmãos dois pratos cozidos (RB 39, 3). ‘Cozidos’ se refere aos alimentos que se tomam depois de tê-los passado pelo fogo, pegando-os com utensílios para não queimar-se. E depois: ‘... Se for possível ter fruta ou legumes tenros, acrescente-se um terceiro (RB 39, 3) [...] Mediante o qual se diz que se dá aos irmãos sem cozer como um terceiro prato, mas sem a pele. Neste terceiro prato se incluem também o pescado, o queijo e os ovos; e se São Bento não os menciona explicitamente é porque sabia bem que os monges não deviam abster-se deles; essa é a razão de que nem os proíba nem os mencione explicitamente. Depois escreve: ‘Todos, além do mais, hão de abster-se absolutamente de comer carne de quadrúpedes, exceto os enfermos muito débeis (RB 39, 11). Não menciona as aves porque não proibia que as comessem os sãos. E isto permitia São Bento, sem dúvida, porque, sendo então o caminho de vida monástico pouco corrente, e não muito aperfeiçoado, não teve por conveniente proibir em absoluto que os monges comessem carne, e lhes permitia o uso das aves’.¹²⁰

Outras qualidades ressaltadas pela biografia de Hildegarda e que são associadas mutuamente são a virgindade e a humildade. Elas são qualidades que andam juntas: “O muro da humildade protegia a torre da virgindade”.¹²¹ A ascese hildegardiana valoriza estas duas dimensões do controle corporal: que são a humildade e a virgindade, que se contrapõe a própria vontade, a soberba e a escolha em detrimento da vontade divina ou da aceitação do preceito de não comer do fruto proibido. Como consequência resulta na luxúria após a Queda. Quando Adão e Eva desobedeceram este preceito tudo mudou porque preferiram a própria vontade em lugar de respeitar o preceito da obediência, que andava paralelo à humildade e a virgindade. Todas estas qualidades são resultado da influência da Regra de São Bento sobre o pensamento hildegardiano, já que a monja era beneditina.

Hildegarda, em suas obras, valoriza e enaltece sobremaneira a virgindade, especialmente no *Scivias* e não o faz de forma tão intensa no *Causae et curae*. No *Scivias*, na segunda visão da primeira parte ela escreve:

Porém, agora, falo a vós, minhas ovelhas bem-amadas, plantadas em meu coração, sementes de castidade. Sim: fui eu quem semeou a castidade porque meu filho nasceu de uma virgem. Por isso és o mais belo fruto de entre todos os frutos do vale, e és imponente, mais que toda nobreza que na morada do rei eterno habita; que não está subjugada ao preceito da lei, pois trouxe meu filho único ao mundo.¹²²

¹²⁰ *Explanatio Regulae S. Benedicti* (datas prováveis: 1 053-65). Tradução do latim: Hugh Feiss (osb). Publicado em "Peregrina Translations Series, nº 15 (Patrologia Latina), 1990, de Peregrina Publishing Co. Ontario (Canadá). Tradução espanhola: Carmela Merino Salvado. Francisco R. de Pascual. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/363benito/index.html>>. Acesso em: 29 jun 2012.

¹²¹ CIRLOT, 2001, p.39.

¹²² HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias*: conoce los caminos. Madri: Trotta, 1999, I, 2, 24, p. 39.

Esta associação entre virgindade e humildade não é estranha à concepção monástica. Ao contrário, é bastante patente desde que se leia fontes sobre a temática da virgindade. Agostinho de Hipona,¹²³ em uma de suas obras, denominada de “A santa virgindade” discorre sobre a necessidade da humildade, para o exercício da virgindade no meio monástico feminino.

Hildegarda, em um momento posterior à escritura do *Scivias*, a sua primeira obra escrita, relatará em uma carta dirigida a um dos três secretários que teve em vida, Guiberto de Glembox, como se davam as visões que ela tinha:

E como o sol, a lua e as estrelas se refletem na água, da mesma forma nessa luz [que ela chama ‘sombra da luz vivente’] resplandecem para mim os escritos, os sermões, as virtudes e algumas obras dos homens. Tudo o que tenho visto ou aprendido nesta visão o guardo por muito tempo e o recorde, uma vez o tenha visto ou ouvido. Vejo, ouço e conheço o que escrevo, o vejo e o ouço, [...] mas minha alma jamais carece da luz que chamo ‘sombra da luz vivente’, e a vejo como se contemplasse o firmamento sem estrelas em uma nuvem luminosa: nessa luz vejo aquilo do que falo frequentemente, e o que respondo aqueles que me interrogam procede do fulgor da luz vivente.¹²⁴

Durante a infância e a adolescência, Hildegarda se recolherá no mosteiro de Disibodenberg. Um silêncio paira sobre esse período da vida de Hildegarda. Toda a sua biografia se centra sobre um aspecto de sua vida, a experiência visionária. Por isso, tanto a sua infância, como principalmente a sua adolescência são negligenciadas na escritura hagiográfica.¹²⁵ Sobre a sua família o relato hagiográfico também é lacônico, o que chamará a atenção de um especialista que tem uma interessante tese para explicar esse silêncio. Heinzelmann,¹²⁶ em um de seus trabalhos¹²⁷ escreve a respeito da estranha postura de Hildegarda de evitar menções diretas a seus parentes. Ele aventa a possibilidade de a monja renana agir de tal forma como um meio de evitar agravar as discórdias tendo em conta que havia uma disputa entre ministeriais e a alta nobreza, caso Hildegarda se gabasse de suas origens. Outros pesquisadores, no entanto, afirmam que o pai de Hildegarda seria um ministerial, embora nobre. Além disso, Hildegarda de Bingen em uma resposta a Tengswich, superiora do convento de Adernach, responde ao

¹²³ AGOSTINHO DE HIPONA. A santa virgindade. In: Agostinho DE HIPONA. **Dos bens do matrimônio; A santa virgindade; Cartas a Proba e a Juliana**. São Paulo: Paulus, 2000, p. 136ss.

¹²⁴ Carta de Hildegarda de Bingen a Guibert de Glembox. Citação de: FRABOSCHI, Azucena Adelina. Disponível em seu site. Disponível em: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar>>.

¹²⁵ CIRLOT, 2001.

¹²⁶ Citado por: RITTERSTEIN, On line.

¹²⁷ HEINZELMANN, J. Hildegard von Bingen und ihre Verwandten. Genealogische Anmerkungen. In: **Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte**, hg. v. H.-G. Borck und W. Laufer, 23. Jhg., 1997, S. 7-88, Koblenz 1997.

questionamento desta sobre o pressuposto do recrutamento das monjas do mosteiro hildegardiano ser exclusivamente no seio da nobreza e porque esta aceitava mulheres provenientes de baixa extração social. A monja renana responde afirmando que esta hierarquia é estabelecida por Deus tanto no céu como na terra, o que significava que ela continuaria a recrutar suas monjas apenas no interior do grupo da nobreza.¹²⁸ Portanto, ao que parece, Hildegarda não teme o conflito entre categorias sociais diferentes da sua ou talvez porque esta seja apenas uma carta, sem grande repercussão ela escreva mais abertamente. Esta é uma incógnita e uma problemática que não pretendemos responder neste trabalho.

O silêncio de Hildegarda sobre a família não devia ser um recurso obrigatório para se escrever hagiografias, já que na hagiografia de São Bernardo ele é bem menos lacônico a respeito.¹²⁹ O mesmo se poderia dizer da biografia de Jutta que é analisada por Von Ritterstein.¹³⁰

No entanto, Hildegarda só acedeu definitivamente à vida religiosa com a idade de quatorze ou quinze anos, embora tenha sido dedicada como oblata com a idade de oito anos. Portanto já tinha discernimento, segundo a concepção medieval, para escolher e aceder à vida religiosa, já que a maioridade, para as meninas, era atingida aos doze anos. Os meninos atingiam mais tarde a maioridade, aos quatorze anos.¹³¹ Hildegarda professa os votos solenes diante do bispo Otto von Bamberg.¹³²

O mosteiro no qual viviam Jutta e Hildegarda era um mosteiro dúplice,¹³³ fundado por um monge irlandês. É o mosteiro de Disibodenberg. Nele, Jutta encarregou-se, pois, da educação de Hildegarda, lhe ensinou os salmos e a tocar o decacordo, instrumento de cordas usado para acompanhar o canto. Esse momento deve ter sido

¹²⁸ GOUGUENHEIM, 1996, p. 46-47; FRABOSCHI, Azucena Adelina. **La respuesta a Tengswich**. Disponível em: <http://www.hildegardadebingen.com.ar/respuesta_tengswich.htm>.

¹²⁹ Cf. LECLERCQ, Dom Jean. **La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard**. Paris: Clervaux, 1982.

¹³⁰ RITTERSTEIN. On line.

¹³¹ PERNOUD, 1996, p. 14.

¹³² CIRLOT, 2001, p. 25.

¹³³ Mosteiro que abriga monges em uma parte e monjas na outra, o mosteiro dúplice seguia uma tradição irlandesa. O mosteiro dúplice se pauta pelo ideal de vida apostólico, pela crença na convivência harmoniosa entre os sexos que, acredita-se, podem conviver juntamente sem que a regra da castidade seja comprometida. Os mosteiros dúplices, geralmente, eram geridos por uma abadessa, que era autoridade máxima de homens e mulheres. Todos deviam obediência a ela, que além de mulher devia ser viúva, não virgem, portanto. No caso de Hildegarda, não era uma abadessa, mas um monge, quem dirigia o monastério de Disibodenberg.

muito importante para Hildegarda, tamanho será o seu apreço pela música. Ela não só comporá muitas obras musicais, mas também terá uma “teologia” em torno da música ao final de seus anos quando escreverá contra uma injustiça contra a qual acreditava estar lutando.¹³⁴ Hildegarda enterrou um nobre excomungado em terreno sagrado e autoridades locais exigiram que este nobre fosse desenterrado por tal excomunhão, mas a monja renana se contrapõe a tal mandato alegando que ele se arrependeu e se confessou diante de um sacerdote, como devia para ser perdoado e enterrado em solo sagrado antes de morrer. Como castigo, por desobedecer, Hildegarda e suas monjas foram proibidas de cantar, o que foi uma pena terrível para ela. A música para Hildegarda de Bingen possuía uma essência altamente transcendental, assim como a palavra, possuía um caráter terreno. A música significa a divindade do Cristo, assim como a palavra é a sua humanidade. O canto transmite o que está no interior da alma, mediante o instrumento que é o corpo, vestido da alma.¹³⁵ Portanto, privá-la e a sua comunidade desta atividade foi considerado um duro golpe, que felizmente para ela e suas monjas não duraria muito. O interdito foi levantado pouco tempo antes de sua morte.

Embora o ensino da gramática, ou seja, o ensino das letras, teria sido descuidado pela tutora de Hildegarda ela demonstrou possuir um amplo e variado conhecimento, tanto da Bíblia quanto dos Padres da Igreja, segundo os especialistas. Seu conhecimento não teria sido aprendido de uma forma sistemática. A monja provavelmente aprendeu muito do que sabia mediante sua vivência ou de forma autodidata, por leituras cuja origem nos escapa, embora muitos especialistas tentem discernir em seus textos os vestígios para compreender as referências hildegardianas. Nós discernimos algumas referências de Agostinho de Hipona, sobretudo em relação à sexualidade e ao matrimônio, a ideia de sexualidade sendo catalisada para a reprodução no seio da relação conjugal, para o nascimento e a criação dos filhos. A finalidade da sexualidade humana é a reprodução no seio do matrimônio. Tanto no *Scivias*, quanto no *Causae et curae*, esta ideia é claramente observada.

¹³⁴ CIRLOT, 2001.

¹³⁵ Carta de Hildegarda de Bingen aos prelados de Mainz, em torno de 1178 ou 1179. Citação de: CIRLOT, 2001, p. 300.

O tema das referências hildegardianas é bastante estudado. Existem estudos em alemão, em francês e há até um estudo em holandês,¹³⁶ de Jeroen Deploige¹³⁷ que, contudo, escreveu também um artigo em francês (traduzido para o espanhol) sobre a temática do propalado *topos* de ignorância de Hildegarda e sobre suas inúmeras referências bíblicas. Neste estudo estabeleceu uma comparação com autores contemporâneos a Hildegarda e observou que ela era tão versada na Bíblia quanto eles.

138

No ano de 1136, morre Jutta von Spannheim. Hildegarda, então, é convertida em mestra do monastério¹³⁹ de monjas de tipo tradicional — logo não cistercienses — de Disibodenberg, na Renânia. Em 1150 Hildegarda funda sua própria casa, o mosteiro denominado Rupertsberg, em homenagem ao patrono são Ruperto cuja biografia Hildegarda escreveria. A mudança para esta localidade e a consequente independência de Hildegarda e de seus monges da antiga casa, Disibodemberg, não se faria sem dificuldades, devido a motivos econômicos e a perda do prestígio conferido pela presença da monja Hildegarda.¹⁴⁰

Em 1141, Hildegarda recebe, segundo o testemunho da própria autora, a ordem divina de escrever as visões. Logo começa a escrever o *Scivias*, abreviatura de *Scito vias Domini* (ou *Conhece os caminhos do Senhor*). A própria Hildegarda contextualiza o período do *Scivias*, em seu prefácio e o insere numa temporalidade. Ela o escreve durante o tempo de Conrado II, imperador do Sacro Império Romano-Germânico, e sob o pontificado do papa Eugênio III, cujo mestre fora Bernardo de Claraval,¹⁴¹ ambos cistercienses. E ambos eram partidários da Reforma Gregoriana. A escrita do *Scivias* leva dez anos para ser concluída, de 1141 até o ano de 1151, com a ajuda de um monge

¹³⁶ DEPLOIGE, Jeroen. **In nomine femíneo indocta**. Kennisprofiel em ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179). Verloren, 1998.

¹³⁷ DEPLOIGE, Jeroen. Hildegarda de Bingen y su libro Scivias. Ideología y conocimiento de una religiosa del siglo XII. In: **Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile**. n. 10, 1999. Disponível em: < <http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/9240>>. Acesso em: dez. 2011.

¹³⁸ DEPLOIGE, 1999.

¹³⁹ CIRLOT, 2001, p. 25.

¹⁴⁰ FRABOSCHI, Azucena Adelina. Uma mujer muy moderna (3). Disponível em: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar/vida3.htm>>. Acesso: 15 dez. 2011.

¹⁴¹ Bernardo de Claraval ou Clairvaux foi um monge cisterciense que teve uma atuação importante não só no reino francês como também em outras regiões europeias. Bernardo teve uma grande influência na Igreja como um todo. Em 1146 foi nomeado para pregar a Segunda Cruzada. Suas obras escritas incluem numerosos sermões e um tratado teológico sobre o amor de Deus, além de uma carta-tratado para o papa Eugênio III, o *De consideratione*, um papa cisterciense. LOYN, H. R. Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 47-48.

do mosteiro dúplice de Disibodenberg, Volmar, que será seu secretário durante quase trinta anos e com a ajuda de uma jovem monja que alguns identificam com Richardis von Stade, jovem de nobre família influente no Império Germânico.

Hildegarda e Volmar se conheceram por intermédio de Jutta, quando esta buscou o aconselhamento dele sobre a experiência visionária de Hildegarda. Volmar tornou-se, logo, o conselheiro, além de assistente de Hildegarda.¹⁴² Ela usava seu aconselhamento no burilamento de seu latim que era considerado e é ainda por seus pesquisadores como demasiado estranho e distante do modelo clássico, que já no século XII era retomado por personalidades como Bernardo de Claraval entre outros.

Desde a escritura do *Scivias*, Hildegarda ampliou o grupo das suas relações pessoais e políticas. Hildegarda trava um intercâmbio epistolar com São Bernardo, um dos arautos da Reforma Gregoriana, além de outras personalidades, como papas e nobres, além de religiosos que procuravam aconselhamento com a monja renana.¹⁴³

Em um tempo cuja data não se conhece precisamente, mas que se situa entre 1146 a 1147, Hildegarda tem a iniciativa de escrever a Bernardo de Claraval. O intuito da carta era pedir aconselhamento a respeito de seus dons visionários a Bernardo, já que ela sentia-se bastante insegura, sobretudo por ser uma mulher. Hildegarda demonstra em sua carta toda a admiração que sente por Bernardo, em quem deposita grande confiança, e, após uma declaração de humildade, pede a ele um conselho.¹⁴⁴ Nessa declaração de humildade está a chave para se compreender o potencial que Hildegarda tem para ser o perfeito canal de comunicação entre o céu e a terra. A sua alegada ignorância é o que possibilita que Hildegarda seja um receptáculo, o instrumento, mediante o qual ressoa a Palavra divina.¹⁴⁵ Hildegarda enfatizava que apesar de ter aprendido algumas noções bíblicas, os textos do Saltério, do Evangelho e dos principais livros do Antigo Testamento, não teria aprendido a gramática, cujo ensino teria sido negligenciado por

¹⁴² PERNOUD, 1996, p. 52.

¹⁴³ CIRLOT, 2001, p. 25.

¹⁴⁴ LECLERCQ, 1982, p. 52-53.

¹⁴⁵ Hildegarda de Bingen se representa como um receptáculo, como apenas um canal de comunicação entre os homens e a divindade. Talvez seja uma forma que ela tenha encontrado para poder falar aos homens num mundo dominado pelo masculino; uma tática intencional ou não aplicada com o intento de ser ouvida, visto ser incomum uma mulher apresentar-se em público para falar ou escrever aos homens. Talvez seja também uma tática a escolha de se cercar de pessoas, homens, que atestem a sua ortodoxia. Cf. DRONKE, Peter. **Las escritoras de la Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1994.

sua tutora, Jutta. Esta não a ensinara a interpretação das palavras, a divisão silábica, o estudo dos casos e dos tempos verbais.¹⁴⁶

Mas, apesar da força que ela sentia e que a impulsionava a falar sobre as visões e audições divinas, as opiniões adversas a intimidaram, no início. As visões de Hildegarda não são bem recebidas por todos, isso causa problemas inclusive para ela. Muitos são os que põem em dúvida a autenticidade de suas visões. Talvez, por este motivo escrevesse para o monge cisterciense.

Bernardo admira a postura de humildade cultivada por Hildegarda e rejeita delicadamente os elogios da monja a seu respeito: “É devido a sua própria humildade, eu acredito, que atribui a mim sentimentos bem diferentes daqueles que minha consciência tem sobre mim mesmo”. Bernardo insiste sobre o dom, o carisma, recebido por Hildegarda de Deus: “Nós nos felicitamos da graça de Deus que existe em você”. A expressão é de São Paulo a Timóteo (1 Tim 4, 14 ; 2 Tim 1, 6). Bernardo cita também outra expressão bíblica para mostrar o seu reconhecimento ao dom de Hildegarda e para desfazer as dúvidas que inquietam a monja quanto à origem de suas visões. Ele aceita que Hildegarda as tenha recebido da parte de Deus. A piedade (a devoção a Deus) e a humildade de Hildegarda são provas da existência de uma graça, que há nela.¹⁴⁷ Dessa forma, Bernardo acalma e consola Hildegarda, fazendo uso de uma passagem bíblica, da Epístola de São João (4, 6), para ressaltar que o ‘conhecimento’ é dado aos humildes em detrimento dos orgulhosos: “Tu conheces bem: Deus resiste aos orgulhosos e dá graça aos humildes”.¹⁴⁸

Bernardo de Claraval tinha uma profunda ligação com o papado. Fora ele o mestre do papa Eugênio III, cuja origem era cisterciense. E não é casual que tenha estabelecido as ligações de Hildegarda com o papado e, conseqüentemente, com os partidários da Reforma Gregoriana.

Bernardo leva ao conhecimento do papa Eugênio III a situação de Hildegarda de Bingen, o seu ‘carisma’ e a escrita de sua primeira obra, *Scivias*, que se iniciara em 1141. A autenticidade de Hildegarda será julgada então, por uma comissão nomeada pelo papa Eugênio III, em 1147. A doutrina da monja será avaliada pela comissão nomeada pelo papa, será confrontada com a da Igreja, estabelecendo a autenticidade do carisma da monja renana.

¹⁴⁶ PERNOUD, 1996, p. 14.

¹⁴⁷ LECLERCQ, 1982, p. 52.

¹⁴⁸ LECLERCQ, 1982, p. 54-55.

A comissão vai ao monastério de Hildegarda e a interroga e constata a sua humildade, pedra de toque de sua santidade. O papa Eugênio III lê a parte do *Scivias* que já estava escrita, em Trier, em presença de Bernardo. O papa aprova o *Scivias* e encoraja Hildegarda a continuar a colocar por escrito tudo o que ela aprendeu do Espírito Santo. A doutrina de Hildegarda é aprovada por sua ortodoxia. A partir deste momento, a correspondência de Hildegarda com os grandes do mundo se intensifica.¹⁴⁹ Tanto com a liderança laica quanto com a clerical.¹⁵⁰ Mediante o apoio inicial de São Bernardo, Hildegarda pôde exercer grande influência sobre o século XII, como a “consciência espiritual e política” de seu tempo.¹⁵¹

O sínodo realizado em Trier em 1147 foi a ocasião para a leitura e aprovação oficial do *Scivias* de Hildegarda. O tema principal segundo Carmen Lícia Palazzo¹⁵² seria “o problema da ingerência da nobreza em assuntos da Igreja, especialmente na indicação de abades e bispos.” A consonância da temática tratada no *Scivias* e o programa reformista de Eugênio III, além do apoio de Bernardo de Claraval, que já tinha tomado conhecimento dos escritos da monja mediante uma troca epistolar, foram fundamentais na aceitação e aprovação e incitação para que Hildegarda continuasse a escrever.

A fama de Hildegarda gerou a proteção de poderosos e a aproximação dos mesmos, como a da nobre alemã Richardis von Stade, mãe da jovem Richardis, além da ajuda imperial de Frederico Barba Ruiva, imperador do Império Romano-Germânico, o qual se aconselhou com a monja. Ele não só escreveu à Hildegarda como também se encontrou com ela no palácio de Ingelheim. A relação amigável de Hildegarda com o imperador, contudo, mudou sensivelmente, conforme a mudança da conjuntura política da época, quando das transformações das relações entre o Papado e o Império. As hostilidades de Frederico em relação ao bispo de Roma desagradaram Hildegarda e ela dirige-lhe epístolas em um tom mais grave, com uma linguagem carregada de simbolismos apocalípticos, após as atitudes deste imperador, que depõe o arcebispo fiel a Roma, invade a cidade de Milão e nomeia antipapas durante o pontificado de

¹⁴⁹ LECLERCQ, 1982, p. 56

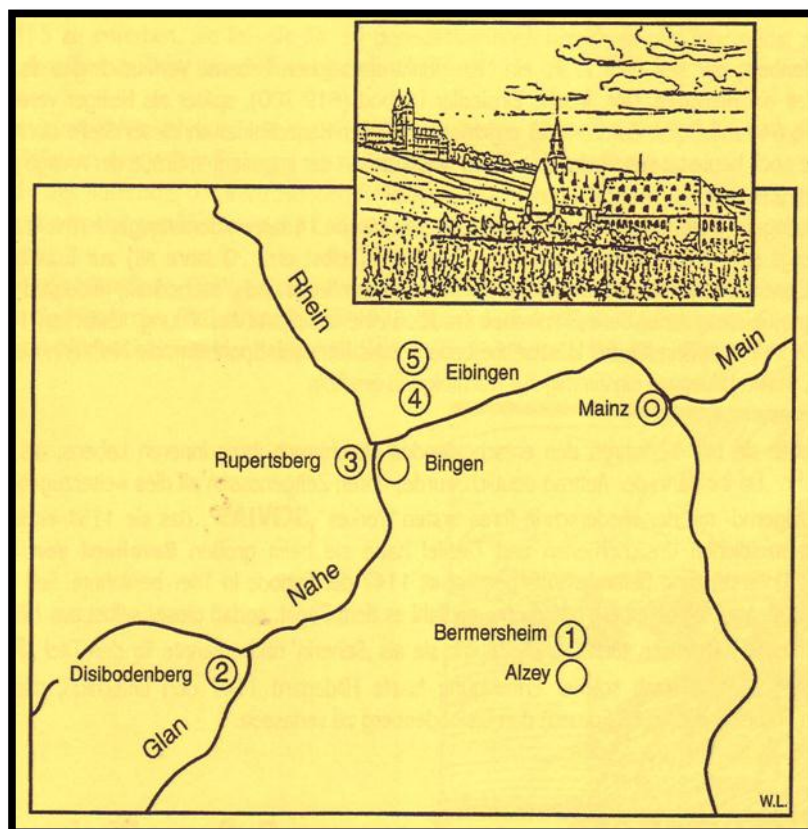
¹⁵⁰ CIRLOT, 2001, p. 25.

¹⁵¹ PERNOUD, 1996, p. 7.

¹⁵² PALAZZO, Carmen Lícia. Hildegard de Bingen: o excepcional percurso de uma visionária medieval. In: FIDORA, Alexander y PARDO PASTOR, Jordi (coord.). Expresar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística. *Mirabilia* 02. Dec. 2002, p.142.

Alexandre III.¹⁵³ Contudo, o imperador nunca deixou de defender o monastério de Hildegarda, a sua independência e também a sua segurança contra ataques externos.

Em um momento após a já consolidada fama da monja, Hildegarda diz ter uma nova visão e, mediante ela, recebe o mandamento de, como já dissemos anteriormente, transladar-se de Disibodenberg, que era um mosteiro dúplice, para instalar-se com suas monjas em Rupertsberg, perto de Bingen em um monastério exclusivamente feminino. O abade de Disibodenberg, cujo nome era Cunon, e os demais monges se opõem a essa transferência. Porém, a marquesa Richardis von Stade (mãe da monja colaboradora de Hildegarda) consegue a permissão do arcebispo de Mainz. Logo, inicia-se a construção do monastério e da Igreja de Rupertsberg. Em 1150, Hildegarda e cerca de vinte monjas se encaminham para o novo monastério, que será novamente consagrado pelo arcebispo Henrique de Mainz.¹⁵⁴



Mapa da região renana onde viveu Hildegarda de Bingen. Podem ser vistas as regiões nas quais se estabeleceram os mosteiros nos quais viveu a monja do Reno, às margens deste rio e de seu afluente, o Nahe. Disibodenberg (2), Rupertsberg (3) e Eibingen são os três mosteiros ligados à vida de Hildegarda. Os dois últimos foram fundados pela monja alemã. Bermersheim e Alzey (1) são as localidades onde Hildegarda teria nascido e vivido antes de ser entregue a Jutta de Spanheim para ser orientada na vida claustral. Disponível em: <<http://camino-pilgergruppe-rheinmain.de/Hildegardweg1.html>>.

¹⁵³ PERNOUD, 1996, p. 58.

¹⁵⁴ CIRLOT, 2001, p. 25-26.

Após a notoriedade de Hildegarda de Bingen, com a escritura do *Scivias* e a sua aceitação pelo papado, cresceu o número de mulheres que viviam em Desibodemberg em busca de realizar um ideal espiritual e estas trouxeram inúmeras riquezas com os dotes monásticos que são obrigatórios para a entrada na vida religiosa em um mosteiro. Muitos donativos também foram auferidos e, contudo, estavam todos nas mãos do abade Cunon, que tinha o pleno controle sobre eles, enquanto as acomodações femininas eram inadequadas e exíguas para atender a tantas mulheres. Hildegarda lutou para conseguir sua independência do mosteiro de São Disibodo¹⁵⁵ e o conseguiu ao fundar um novo mosteiro para separar seu grupo feminino do masculino, o que tanto desejava: fundar uma casa independente, o que era uma tendência na época, ou seja, evitar a convivência de homens e mulheres num mesmo ambiente, num mesmo mosteiro ou abadia. Hildegarda fundou um mosteiro, denominado de Rupertsberg, para poder separar-se de seu grupo monástico original. O nome do mosteiro faz referência a São Ruperto. Hildegarda escreverá, após a fundação de seu mosteiro, uma hagiografia em homenagem a Ruperto e, depois de se reconciliar com sua antiga casa, escreve também uma hagiografia para Disibod.

Algumas monjas teriam se contraposto a ideia da fundação de Rupertsberg inicialmente porque temiam a perda do conforto, ainda que em Desibodemberg, devido à lotação, não tivessem muito deste conforto almejado. O abade Cunon, contrariado, colocou empecilhos a tal empreitada já que tal partida significaria a perda de uma riqueza em dotes considerável. Além da perda das doações e das peregrinações, de toda a notoriedade auferida por Hildegarda ao mosteiro de Desibodemberg. Diante da relutância do abade e de alguns monges do mosteiro, Hildegarda adoece e cai enferma no leito sem que pudesse ser erguida. O próprio abade, Cunon, tenta erguê-la sem sucesso e diante de tal circunstância crê na motivação espiritual e que a origem desta era divina. Quando aceitou esta ideia deixou que Hildegarda partisse para fundar sua casa, Rupertsberg. Em 1147, o terreno da futura casa de Rupertsberg foi adquirida por vinte marcos. Os recursos foram auferidos mediante uma rede de nobres que apoiaram Hildegarda de Bingen. Uma das doações ofertadas à fundação pode ser chamada de simoníaca,¹⁵⁶ já que foi dada por uma viúva e sua filha que entraram para Rupertsberg,

¹⁵⁵ Este é o nome do mosteiro em português. Em alemão o nome é Desibodemberg.

¹⁵⁶ Simonia é basicamente a venda dos cargos clericais, mas também qualquer tipo de negociação que se faça para conquistar um cargo mediante o uso de influência dos poderes seculares, o que geralmente envolvia o uso do dinheiro ou a troca de presentes.

segundo a doutora citada na referência.¹⁵⁷ Contudo, esta afirmação pode ser matizada já que era costume se oferecer uma dotação para se entrar em um mosteiro. Por este critério, todas as entradas em um mosteiro seriam consideradas simoniacas.

Em 1151, Hildegarda termina de escrever o *Scivias* e é implicada na questão da simonia, mas não como participante e sim como vítima. Richardis von Stade, uma jovem monja de Rupertsberg, é indicada por seu irmão, Hartwig de Bremen, a assumir o posto de abadessa num convento aristocrático de Bassum, norte do território alemão. Hildegarda tentou por todos os meios demovê-la da ideia de aceitar este cargo, mas foi em vão. Hildegarda chegou ao ponto de insinuar em uma carta a existência de um caso de simonia, mas foi inútil o uso deste argumento e a jovem tornou-se abadessa. Richardis é indicada e não eleita pela congregação de Bassum e morre precocemente em 29 de outubro de 1152 e Hildegarda troca correspondência com o irmão desta que avisa Hildegarda da vontade da irmã em retornar para rever a amiga e também conta que Richardis pode se confessar antes de morrer e receber os óleos consagrados.¹⁵⁸

Em 1155, Hildegarda recupera a saúde, após uma de suas crises. Ela cavalga até seu antigo mosteiro, Disibodenberg e exige aos monges deste que entregassem a seu novo mosteiro as dotações das monjas que com ela foram. Os monges não aceitaram a independência do mosteiro de Hildegarda, mas, diante da veemente insistência da abadessa, e após a monja adoecer ao ponto de não poder ser levantada de seu leito, Cunon, o abade de Disibodenberg, cede e devolve a Rupertsberg os dotes das monjas, o que é confirmado pelo seu sucessor, Helenger.¹⁵⁹ Hildegarda também teve que lutar para ter um sacerdote no mosteiro, que seria o seu ajudante. O escolhido foi Volmar. Este é o relato da biografia de Hildegarda, mas podemos deduzir que não foi uma negociação fácil visto que Hildegarda e seu mosteiro, a partir da divulgação de suas capacidades visionárias, adquiriu fama e prestígio e conseguia, por tal motivo, auferir riquezas e poder. Cunon deve ter relutado, mas devido às estratégias de Hildegarda e seu uso de seu estado de saúde frágil e das crenças no castigo divino, contudo, cedeu por fim. Hildegarda conseguiu o que queria, a liberdade para gerir seu mosteiro e um ajudante, Volmar, seu secretário.

¹⁵⁷ POLL, 2009, p. 66.

¹⁵⁸ POLL, 2009, p. 69.

¹⁵⁹ CIRLOT, 2001, p. 26.

Finalmente Hildegarda consegue se desligar do monastério dúplice de Disibodenberg em torno de 1151 e fundar uma casa independente, mas ela não consegue de imediato todos os seus direitos, os quais ela reclamará. Os dotes das monjas e também o direito a ter um sacerdote, já que as mulheres não podiam exercer o ofício sacerdotal. Em sua carta ao mosteiro de Disibodenberg ela salienta seus direitos e os reclama, mas usando do artifício da Luz viva, no caso a Luz serena, ou seja, Deus:

A Luz Serena diz: Tu será o pai de meu chefe e o pai da salvação das almas das filhas deste viveiro místico. As esmolas da destas não pertencem a ti nem a teus frades, porém vosso claustro será seu refúgio. Porém se quereis perseverar com vossa hostilidade e irritação contra nós, fareis como os amalequitas e Antíoco, de quem está escrito que saqueou o templo do Senhor. Pois se alguns de vós em sua vileza disserem: ‘Furtemos-lhes alguns de seus alódios’, então vos digo Eu, O que sou, que sois os piores ladrões. E se tentais arrebatá-los ao pastor¹⁶⁰ de seu alívio espiritual, então volto a dizer-lhes que pareceis filhos de Belial, e que neste assunto não tens em consideração a justiça de Deus, e por isto a justiça de Deus vos destruirá. E quando eu, pobre criatura (paupercula forma) pedi com estas palavras ao mencionado abade e a seus monges a liberdade para nossa instalação e para os alódios de minhas filhas, me deram toda sua permissão por escrito.¹⁶¹

Hildegarda após a partida para Rupertsberg não havia resolvido todas as pendências e ainda dependia de seu antigo monastério, Disibodenberg. Hildegarda, exigia a independência de seu mosteiro recém-fundado o que significava, entre outras coisas, livre eleição da sucessora de Hildegarda como mestra do monastério fundado por esta. Além disto, o arcebispo de Mainz colocou o novo estabelecimento sob sua proteção, proibindo qualquer interferência laica. Hildegarda consegue que Rupertsberg se torne, então, plenamente independente.¹⁶²

Hildegarda continua as suas “atividades literárias”. Continua a escrever, obras de caráter variado. Não só obras teológicas, mas ainda tratados médicos, e sinfonias musicais. Hildegarda é muito conhecida por seus singulares trabalhos sobre medicina; são os únicos tratados de medicina (ou de ciências naturais) escritos no Ocidente durante o século XII.¹⁶³

¹⁶⁰ Referência ao monge e sacerdote Volmar, o mesmo que ajudou Hildegarda em seus trabalhos escritos. Hildegarda exige não só os dotes de suas monjas como também um sacerdote para a realização dos ofícios sacerdotais necessários à salvação de suas monjas: missa, eucaristia, confissão, etc.

¹⁶¹ Carta citada por: DRONKE, Peter. **Las escritoras de la Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1994, p. 213.

¹⁶² POLL, p. 72.

¹⁶³ PERNOUD, 1996, p. 7.

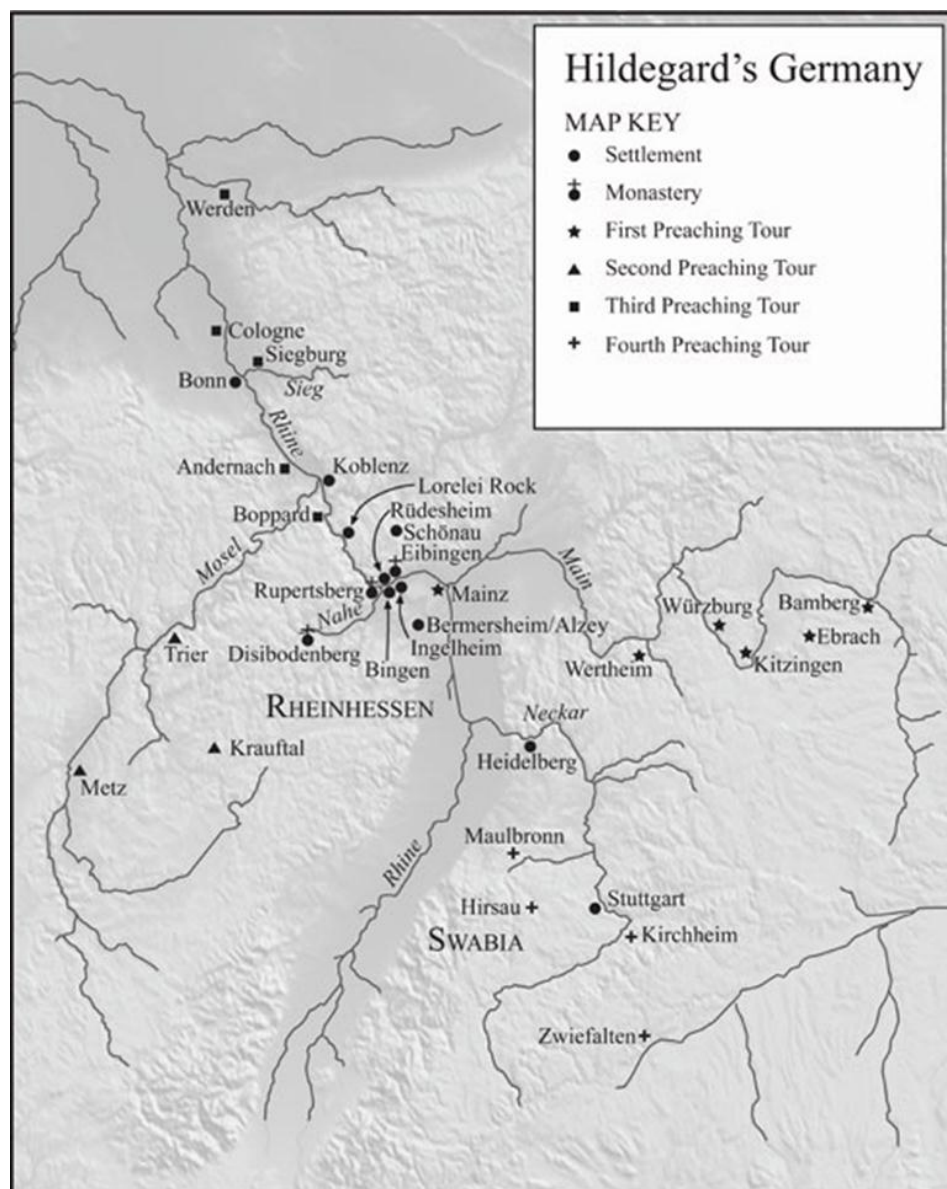
Escreveu o *Liber simplicis medicinae* (conhecido como *Physica*) e o *Liber compositae medicinae* (conhecido como *Causae et curae*). Compõe também a *Symphonia armoniae celestium revelationum* (Sinfonia da harmonia das revelações celestes).¹⁶⁴ Além disto, conta com uma vasta obra epistolar. Os destinatários de suas missivas são os mais diversos: reis, nobres, papas, estudiosos, prelados, monges e monjas, laicos. O mestre de teologia e, posteriormente bispo Odo de Soissons consulta Hildegarda sobre uma tese de Gilberto de la Porrée:

Temos a confiança de pedir-te algo: muitos sustentam que a paternidade e a divindade de Deus são atributos de Deus, porém não são Deus mesmo. Não demores em expor-nos e transmitir-nos o que saibas do celeste.¹⁶⁵

A vida de Hildegarda foi marcada não só pela vida contemplativa. Hildegarda também ficou conhecida por uma ampla gama de atividades, que ultrapassaram as esferas religiosa e política. Ela também viveu e agiu intensamente no mundo. Fundou conventos, dirigiu e cuidou de monjas, escreveu muito e até mesmo pregou publicamente em quatro ocasiões.

¹⁶⁴ CIRLOT, 2001, p. 26.

¹⁶⁵ FRABOSCHI, Azucena Adelina. Una mujer muy moderna (IV). Disponível em: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar/vida4.htm>>.



Mapa das viagens de Hildegarda pelo Sacro Império Romano Germânico. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hildegard_map.jpg>. Acesso em: jun. 2012.

A partir de 1158, já aos sessenta anos, Hildegarda realizou quatro tours de viagens, como já dissemos anteriormente, com o objetivo de pregar sermões religiosos. As primeiras três viagens foram realizadas de barco através de grandes rios alemães enquanto a última foi uma longa viagem por terra na Suábia. Dentre seus sermões públicos os mais importantes foram os de Trier (1160) e o de Colônia (1163). Nestes sermões Hildegarda prega vigorosamente contra os cátaros e neste mesmo ano, muitos

cátaros seriam queimados vivos.¹⁶⁶ Hildegarda se contraporia a tal atitude porque, para ela, mesmo os hereges são *forma Dei*, e não deveriam ser executados.¹⁶⁷

Na primeira viagem Hildegarda vai até Mainz, entre 1158 e 1159, aos sessenta anos de idade. Na segunda, ela vai até Lorena em 1160. Na terceira Hildegarda percorre a região da Renânia e, na quarta série de viagens vai a Suábia, quando já tinha setenta e dois anos. Nestas viagens, numerosos foram os monastérios que receberam Hildegarda de Bingen e as cidades que a acolheram. Dentre estas destacam-se as cidades de Colônia, Treves, Metz e Mainz.¹⁶⁸

Hildegarda de Bingen manteve-se ativa até idade avançada, pois em torno de 1170 ainda realizou algumas viagens de pregação. Após um período de uma nova longa crise de enfermidade, Hildegarda realiza a primeira de uma série de viagens de predicções. Visita Mainz, Wertheim, Würzburg, Kitzinger, Ebrach e Bamberg. Em 1160, realiza a segunda viagem de pregação. Desta vez vai até Trier, Metz e Krauftal. A terceira viagem, entre 1161-1163, a leva à região do Reno: Boppard, Andernach, Siegburg. Em Colônia fala não só diante do clero, mas também diante do povo comum, dos seculares.¹⁶⁹

As mulheres ainda contam com alguns privilégios e liberdades no tempo de Hildegarda de Bingen, o que se reduzirá significativamente após a sua morte, no tempo do papa Inocêncio III, quando se atinge o ápice da política reformista da Igreja. Apesar de alguns impedimentos que eram atribuídos ao sexo feminino, no tempo de Hildegarda ela ainda era livre para sair e entrar no mosteiro quando quisesse, e para pregar, o que mais tarde será reservado exclusivamente aos homens. Só não o fez mais, provavelmente, devido à fragilidade de sua saúde. Inocêncio III acentua a distância entre homens e mulheres nas relações de poderes dentro da Igreja, suprimindo os privilégios de ordem sacerdotal e litúrgica que algumas abadessas possuíam.¹⁷⁰

¹⁶⁶ POLL, 2009, p. 77.

¹⁶⁷ Hildegarda, Ep. XLVII *ad praelatos mogutinenses*, PL 197, p. 232-233. ÉPINEI-BURGARD; Georgette; ZUM BRUNN, Émilie. **Mujeres trovadoras de Dios**: una tradición silenciada de la Europa medieval. 1. ed. de bolso. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007, p. 66-71.

¹⁶⁸ GOUGUENHEIM, 1996, p. 15.

¹⁶⁹ CIRLOT, 2001, p. 27.

¹⁷⁰ L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Dir.). **História das mulheres no ocidente**. A Idade Média. Vol. II (Direção de Christiane Klapisch-Zuber). Porto: Afrontamento, 1990, p. 322.

Em 1178, Hildegarda sofrerá um duro golpe, uma interdição, já comentada antes, mas que retomamos para salientar a convicção da monja em suas ideias e seu apreço religioso e transcendental pela música. Ela e sua comunidade serão impedidas de cantar para a celebração dos ofícios litúrgicos, devido a uma desobediência aos prelados de Mainz, que exigiam que Hildegarda desenterrasse um falecido nobre que fora excomungado pela Igreja. Esse nobre, antes que morresse, no entanto, tinha se reconciliado com a Igreja, mediante a intervenção de Hildegarda e de um sacerdote. Com a permissão da abadessa de Bingen, pode ser enterrado no sagrado solo do mosteiro. Hildegarda, devido a isso, recusou-se a desenterrá-lo e apagou os vestígios que permitiriam identificar o local onde se encontrava o seu corpo. Em uma carta aos prelados alemães de Mainz, Hildegarda de Bingen, falando sob a inspiração da “Luz vivente”, repreende-os, por impedir que se cantasse em louvor a Deus:

Por isso, vós e todos os prelados deveis ter enorme cuidado, pois, antes que fecheis a boca da Igreja que canta louvores a Deus com uma sentença, ou suspendeis o divino sacramento, deveríeis investigar antes com sua atenção as causas pelas quais fazeis isso. Deveríeis por empenho em se levar pela justiça de Deus, e não arrastarem-se pela indignação ou por uma injusta inquietude da alma, ou por desejo de vingança. Cuidai também de que em vosso juízo não vos ronde Satanás, que arrancou ao homem da harmonia celeste e das delícias do paraíso.¹⁷¹

O arcebispo de Mainz não estava presente, compactuando com os prelados alemães nesta interdição. Hildegarda, então, lutou por seus direitos e escreveu ao arcebispo, Christian de Mainz, que se encontrava em Roma. Em março de 1179, o arcebispo ordena que se retire o interdito que as impedia de cantar os salmos e as monjas podem voltar a cantá-los durante o ofício divino. Em setembro de 1179, Hildegarda de Bingen morre acompanhada de suas monjas em Rupertsberg.¹⁷² Tinha oitenta e um anos. Após a morte de Hildegarda de Bingen inúmeras lendas apareceram em torno de sua figura, enriquecendo as estórias criadas na Alemanha medieval. Consta-se que seu espírito, com a sua aparência de quando jovem, teria sido visto várias vezes, cantando uma das canções que compôs, denominada “*O Virga et Diadema*”.

Hildegarda compôs uma série de canções litúrgicas que se distinguiram e hoje são bastante pesquisadas, mas não necessariamente por historiadores. Hildegarda é

¹⁷¹ Hildegarda de Bingen aos prelados de Mainz. Citação de: CIRLOT, 2001, p. 300.

¹⁷² CIRLOT, 2001, p. 23 e 28.

bastante estudada por músicos, especialistas da área das letras e mesmo por pessoas leigas no assunto.

Hildegarda de Bingen: visionária, mística ou profetisa?

André Vauchez¹⁷³ em um artigo sobre profetismo na Idade Média afirma que Hildegarda não era propriamente uma profetisa no sentido de predizer o futuro e, por isto, não constituiu um risco para a igreja institucional. Sua capacidade profética andava junto com seus dons visionários. Segundo Vauchez, Hildegarda não teria sido uma mística porque ela não teria uma relação pessoal com Deus, mas acreditava ser um mero receptáculo para a divindade, para o Espírito Santo. Seus dons tinham a finalidade de se constituir em uma advertência aos fiéis sobre os comportamentos que estes devem seguir e quais deviam abandonar em vista aos últimos dias. A capacidade de Hildegarda “consiste em revelar à humanidade pecadora as maravilhas de Deus e a explicitar a mensagem divina e as suas exigências”. Contudo, a monja renana não estabelece uma data para este fim do mundo, embora afirme que o mundo já se encontre na última idade, a sétima; uma referência aos seis dias da criação mais o sétimo dia, que é o do descanso de Deus.

Para André Vauchez, Hildegarda não é obcecada pelo fim dos tempos e pela vinda do Anticristo, embora seja perceptível em sua obra *Scivias* que, em sua parte final, realça o Anticristo, que surge como elemento marcante de sua escrita. Hildegarda o insere na ordem bíblica. Inicia com o Gênesis, passa pela Queda e pela Redenção, depois vem o Anticristo e a vitória final sobre o mal, tipificando o relato apocalíptico. Esta é a estrutura básica do *Scivias*. É a história da salvação que Hildegarda relata.

Hildegarda e seus contemporâneos estavam no sétimo milênio,¹⁷⁴ o que significava estar no último dos milênios por que:

Os seis dias são os seis números dos tempos e, no sexto, se manifestaram ao mundo novas maravilhas, assim como Deus terminou sua obra no sexto dia.

¹⁷³ VAUCHEZ, André. Le prophétisme medieval: de Hildegarde de Bingen à Savonarole. **Public Lecture Series** No. 20, p. 3. Disponível em: <<http://www.colbud.hu>>. Acesso: jun. 2011.

¹⁷⁴ Diferentemente de Agostinho de Hipona e de Isidoro de Sevilha, Hildegarda de Bingen estabelece o final dos tempos no sétimo milênio, enquanto àqueles pensam na sexta era como marco para este momento capital para o pensamento cristão.

Mas agora estamos no sétimo número do século, próximo ao umbral do último dia, tal como no sétimo dia.¹⁷⁵

Contrariando Vauchez acredito que Hildegarda deu uma grande ênfase ao tema do Anticristo em seu *Scivias*, dando sim uma grande importância à temática do fim dos tempos, especialmente na terceira parte do *Scivias*. O Anticristo, o filho da perdição será engendrado sob a influência de Lúcifer, da Antiga Serpente,¹⁷⁶ que soprará sobre o embrião maldito que nascerá pleno do espírito diabólico. A mãe do Anticristo é uma luxuriosa que não saberá quem é o pai da criança, mas ela, ao engravidar, abandonará seus hábitos de luxúria e dirá que não conheceu o pai de seu filho e o povo néscio a tomará por santa, pois acreditará em seu engendramento casto, o que era uma mentira.

177

Hildegarda estabelece uma inversão entre o nascimento de Cristo e o do Anticristo. O primeiro é o contrário do segundo. Cristo é o modelo de comportamento, especialmente para o clero, o segundo é o anti-modelo de comportamento humano, assim como o comportamento de sua mãe, que é uma hipérbole do comportamento sexual desregrado, excessivo e, portanto, anti-modelo ao comportamento modelar da Virgem Maria, mãe de Cristo.

Hildegarda se vê em uma época na qual soçobra a fé cristã e na qual, por tal motivo, os sábios mestres são incrédulos e negligentes ao não apascentarem o povo de Deus sob a lei deste. Virá o dia em que o Filho da Perdição, o Anticristo virá e a solução para escapar ao seu domínio será seguir o caminho do exemplo de Cristo, de seu modelo de conduta casto.

Neste ponto, Vauchez tem razão ao afirmar que a mística de Hildegarda é mitigada pela parte pedagógica de sua obra, *Scivias*. Mas a imagem do Anticristo é também ressaltada e é aterrorizante a sua imagem.

A mística de Hildegarda não é como as do tipo como as que serão denominadas assim posteriormente ao período ao qual Hildegarda de Bingen atuou.

¹⁷⁵ HILDEGARDA DE BINGEN, 1999, III, 11, 17, p. 464.

¹⁷⁶ Hildegarda dá a entender em algumas passagens do *Scivias* que a Antiga Serpente e Lúcifer são dois personagens, especialmente quando Eva é seduzida por ela quando Lúcifer assume o corpo de uma serpente para enganá-la. Em outras passagens entende-se que a Antiga Serpente e o Demônio, Lúcifer, seriam um só, especialmente na última parte do *Scivias*.

¹⁷⁷ HILDEGARDA DE BINGEN, 1999, III, 11, 25, p. 467.

Émilie Zum Brunn ¹⁷⁸ compara Hildegarda com as beguinhas e com as místicas que a seguiram posteriormente, estabelecendo semelhanças e diferenças, sobretudo. Compara Hildegarda com diversas mulheres que seguiram uma via mística diferente, mais pessoal e menos subordinada às instituições religiosas, em geral. Hildegarda, ao contrário destas mulheres, segundo a historiografia sempre se submeteria às instituições em suas escritas teológicas. Embora seja evidente que ela tente obter autoridade e liberdade (*libertas*) para cuidar sozinha de seus monastérios e geri-los, além de autoridade para pregar em público em monastérios e igrejas. Quando ela afirma a sua missão profética diante das autoridades, enfatiza sua posição de ser apenas um veículo para a palavra divina, um receptáculo ou instrumento de Deus. Contudo, Hildegarda não fala de união com a divindade como falarão as beguinhas: Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo, Marguerite Porète. Estas pertenciam a uma corrente espiritual conhecida como mística renano-flamenca, que se desenvolveu sob a influência de Bernardo de Claraval e de Guilherme, abade de Saint-Thierry. Diferentemente de Hildegarda, estas religiosas não recorreriam tanto na busca de intermediação para poder atestar sua experiência com a divindade, o que em alguns casos, como o de Marguerite Porète, será institucionalmente atacado. A maioria das beguinhas, ao que parece, era perfeitamente ortodoxa, contudo a Igreja institucional colocou-se contra a novidade em alguns casos devido ao perigo que representavam, por se oporem a hierarquia. Hildegarda, ao contrário, era perfeitamente ortodoxa e colocava-se ao lado da hierarquia (social) estabelecida.¹⁷⁹ Era bastante conservadora e, por isto, não teria sido perseguida pela Igreja institucional como foi Marguerite Porète. Embora algumas críticas não fossem ausentes de sua vida a julgar por seus próprios relatos.

As beguinhas representam a emergência de uma nova época, marcada por uma relação mais pessoal e íntima com Deus e pela temática do amor a Deus seguindo o modelo trovadoresco e pelo apelo ao Amado do *Cantar dos cantares*, livro bíblico cujas referências foram apreciadas tanto por Bernardo de Claraval quanto por Guilherme de Saint-Thierre.

Entre Hildegarda e a divindade, ao contrário, existe uma distância que a distingue destas místicas renano-flamencas e também de Bernardo. Ela tem visões e audições e é

¹⁷⁸ ZUM BRUNN, Emilie. Introducción. In: ÉPINEY-BURGARD, Georgette; ZUM BRUNN, Emilie. **Mujeres trovadoras de Dios: una tradición silenciada de la Europa medieval**. Barcelona: Paidós, 2007. (Edição de Bolso), p. 13-37.

¹⁷⁹ ZUM BRUNN, 2007, p. 20-21.

apenas um instrumento que diz o que vê e ouve e, mesmo o que ela vê é matizado porque ela vislumbra e ouve desde a sombra da luz vivente, que não é a divindade mesma, mas um anteparo entre Deus e a mística, que permite a esta o acesso à visão e à audição divinas.

Para Gouguenheim¹⁸⁰ Hildegarda não foi uma mística e também não foi uma teóloga, mas uma abadessa e visionária, constrangida pela divindade (segundo ela acreditava) a colocar por escrito o que esta divindade ordenava, a começar pelas visões e terminando pela exegese destas.

Hildegarda era beneditina e, portanto, impregnada pela regra de São Bento, tendo escrito um comentário a esta com o intuito de esclarecer uma comunidade de monjas que desejava ter um subsidio contra as interferências externas de outras monjas que pretendiam controlar o seu comportamento, já que as qualificaram como laxistas.

Hildegarda comenta diversas passagens, não todas, da Regra de São Bento, de uma forma bastante concreta, o que não era o seu estilo habitual. Em uma das passagens do texto ela tece comentários sobre a *discretio*, uma qualidade que é muito apreciada por Hildegarda de Bingen e que modulou o seu comportamento ascético moderado:

Ademais, foi uma fonte selada que derramou sua doutrina com a *discretio* de Deus, sem que seu afiado dardo fosse dirigido nem excessivamente alto, nem baixo, mas no meio da roda, para que cada qual, seja forte, débil ou enfermo estivesse capacitado para beber dela segundo sua capacidade. Esta roda giratória (cf. Ez 1, 15; 10, 9; Dn 7, 9) é o poder de Deus mediante o qual Deus obrou nos antigos santos, e nos tempos de Moisés, que deu a lei ao povo de Deus.¹⁸¹

Hildegarda afirma sua humildade em suas obras não só como uma retórica, mas porque ela não possuía uma formação intelectual escolástica. Gouguenheim¹⁸² observa que ela deve ter aprendido o latim por um método global de leitura, lendo os salmos. Contudo, Hildegarda se mostra uma grande leitora da Bíblia, a qual ela conhece profundamente, a partir do que se pode deduzir ao ler suas obras.¹⁸³

¹⁸⁰ GOUGUENHEIM, 1996, p. 13.

¹⁸¹ La regla de San Benito explicada por Sta. Hildegarda. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/363benito/index.html>>. Acesso em: nov. 2011

¹⁸² GOUGUENHEIM, 1996.

¹⁸³ GOUGUENHEIM, 1996, p. 57; DEPLOIGE, Jeroen. "Hildegarda de Bingen y su libro *Scivias*. Ideología y conocimiento de una religiosa del siglo XII". Coloquio "Mujeres de la Edad Media: Escritura, Visión, Ciencia". **Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile**. No 10 (1999): Otoño 1999 Disponível on line: <<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/9240>>.

Ela também teria sido influenciada por obras patrísticas: Gregório o Grande (*Moralia in Job*), Cassiano (*Collationes*) e Agostinho de Hipona (*Cidade de Deus*). Além disso, teria lido obras litúrgicas diversas, breviários, antifonários, vidas de santos, coletânea de tratamentos médicos, etc.¹⁸⁴

Sua afirmada incultura seria uma forma de proteção, uma estratégia para se defender e ressaltar a fonte de suas obras como revelações da divindade, assim não poderiam ser recusadas e tampouco o dom ou carisma profético de Hildegarda poderia ser negado. Gouguenheim afirma que ela possuía a cultura das abadessas de seu tempo, mas que, no entanto, ressaltava em seu discurso o papel da visionária e era esse papel o mais destacado da monja Hildegarda.¹⁸⁵ Em sua biografia é este o papel que mais se destaca, assim como em suas três grandes obras teológicas: o *Scivias*, o *Liber vitae meritorum* e o *Liber divinorum operum*. Ela assumia este papel convictamente por razões estratégicas e também porque estava convencida que era mero receptáculo das ordens divinas, da vontade do Senhor. Este papel legitimava os outros papéis que Hildegarda assumia na sociedade de seu tempo e permitia que suas ideias, as de uma mulher “ignorante” circulassem pela Germânia do século XII e fossem ouvidas por uma ampla audiência, tanto em suas viagens como em consultas por cartas que a monja recebia de poderosos e simples religiosos ou laicos.

Este carisma, entretanto, não seria aceito por todos, a julgar pela retórica de Hildegarda que deixa transparecer no *Scivias* os conflitos e também por algumas cartas como a de Arnold, arcebispo de Mainz, que entre 1158 e 1160 escreve de forma cética à Hildegarda, arrogante segundo Katherine Kerby Fulton, desdenhando de seus dons proféticos. Ele escreveu sarcasticamente à Hildegarda:

Sabemos que ‘o Espírito sopra onde quer’ [João 3, 8], distribuindo Seus dons a quem Ele quer... Pois se Ele já tornou lavradores e cultivadores de sicômoros profetas, e fez um asno falar, como podemos ficar surpresos se Ele ensina a você com Sua inspiração?¹⁸⁶

Hildegarda responde segundo seu estilo profético como usualmente fazia:

¹⁸⁴ GOUGUENHEIM, 1996, p. 57.

¹⁸⁵ GOUGUENHEIM, 1996, p. 58.

¹⁸⁶ KERBY-FULTON, Katherine. Prophet and Reformer. In: NEWMAN, Barbara (Ed.). **Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World**. Berkeley: University of California, 2009, p. 70.

Ó pai, a Luz Vivente me deu essas palavras para você: Por que escondes sua face de mim?[...] Por que você não permanece firme no temor a mim [...] lançando fora tudo o que fica em seu caminho, como um debulhador de trigo ultrazeloso?[...] Desse modo, volte-se para Deus, pois seu tempo chegará rápido.¹⁸⁷

Arnold foi assassinado em 1160 e pelo tratamento que Kerby-Fulton dá ao tema, o motivo foi provavelmente por uma questão política. Este prelado tinha sido indicado ao arcebispado por Frederico I. Esta era o tipo de atitude contra a qual se insurgia Hildegarda em seus escritos, particularmente no *Scivias*, mas também em outras obras e em suas cartas. A ingerência laica, mesmo a imperial, não era aceita pelos partidários da reforma eclesiástica e a monja era um deles.

Além deste motivo para a irritação de Hildegarda com a carta de Arnold, é a descrença dos dons proféticos dela e de sua instrumentalidade, de receptáculo para a divindade. Ela escreve a Arnold, que ela se comportava:

[...] como se estivesse perturbado e com raiva das palavras místicas que eu trago, não de mim mesmo, mas como eu as vejo a partir da Luz Vivente. De fato, coisas me são reveladas as quais minha mente não deseja e que minha vontade não busca, mas constantemente eu as vejo sob compulsão.¹⁸⁸

Esta era uma das muitas estratégias de Hildegarda para se defender: lembrar que o patrono dela (Deus) é muito mais poderoso do que o dele, o do arcebispo de Mainz, no caso o próprio imperador Frederico I.¹⁸⁹

Natureza das fontes

Scivias

O *Scivias* (*Scito vias Domini*) é uma abreviatura de “Conhece os caminhos do Senhor”, é um tratado teológico, o primeiro de Hildegarda de Bingen e foi escrito durante dez anos, entre 1141 e 1151 com a ajuda de um monge, Volmar e de uma jovem monja cujo nome não é dito, mas alguns especialistas identificam-na com Richardis von Stade. Hildegarda afirma em uma carta que deveria esta obra ter este nome porque

¹⁸⁷ KERBY-FULTON, 2009, p. 70.

¹⁸⁸ KERBY-FULTON, 2009, p. 71.

¹⁸⁹ KERBY-FULTON, 2009, p. 71.

procede do caminho da “Luz” e não de outra doutrina. Além disto, é muito comum no *Scivias* referências à metáfora de caminho no sentido de uma trajetória espiritual e humana a ser percorrida ou a escolha de um caminho: “conhece os caminhos, bons e maus, e quando o conheces, escolherás qual deles desejas percorrer”. A escolha é assentada na razão humana.¹⁹⁰

O *Scivias* divide-se em três partes desigualmente distribuídas com suas respectivas visões e glosas. O *Scivias* é o relato de um percurso desde as origens, do Gênesis, passando pela Criação e Queda, Redenção e pela plenitude do fim dos tempos na Jerusalém celestial, quando haverá a eterna calma dos elementos. Os elementos¹⁹¹ serão novamente governados pelos homens tal como no início dos tempos, antes da Queda. Eles se rebelaram contra os homens devido à transgressão do homem no Gênesis, quando este ousou comer a fruta proibida. É por este motivo, pela desobediência humana, que os elementos castigam os homens e pervertem a natureza paradisíaca em uma nova natureza, para tentar contrabalançar a perversão humana.

Após a descrição da visão, Hildegarda inicia a glosa da mesma que é atribuída ao próprio Deus, assim como todo o texto, exceto algumas perguntas por meio das quais Hildegarda estabelece um diálogo com a divindade: “como?”; “o que quer dizer isto?”.

Na parte da glosa Hildegarda desenvolve a parte pedagógica ou teológica da obra. Em algumas visões predominam a teologia, em outras uma parte moralizante. Hildegarda sempre finaliza com uma exortação em cada visão: “Que quem tenha, pois, a ciência do Espírito Santo e as asas da fé, não passe indiferente por esta minha exortação, mas que a goze, celebrando-a na alma, e assim a receba”.

A obra apresenta 26 visões divididas em três partes: a primeira possui seis visões, a segunda visão possui sete e a terceira treze.

¹⁹⁰ Presentación. In: HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias*: conoce los caminos. Madri: Trotta, 1999, p. 10.

¹⁹¹ Os elementos fazem referência aos quatro elementos: terra, ar, água, fogo. Mas também se referem aos ventos e todos os “elementos compostos” que contenham estes quatro elementos essenciais. Esses elementos estariam em uma profunda calma e equilíbrio quando do período que antecede a Queda do homem e sua expulsão do paraíso. Com a desobediência, contudo, os elementos se rebelam e pululam em revolta contra cada atitude antinatural humana, especialmente contra as transgressões sexuais. Os elementos atuam para corrigir o comportamento humano e restabelecer o equilíbrio natural do mundo. Contudo, esta não é uma concepção “ecológica”, como muitos partidários desta leitura moderna pressupõem, mas é uma perspectiva moral e religiosa do mundo. Cf. HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias*: conoce los caminos. Madri: Trotta, 1999; Cf. JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude. *Sexualidad et saber médico en la Edad Media*. Barcelona: Labor Universitária, 1989, p. 46.

O texto hildegardiano foi escrito em um latim “áspero”, difícil e pouco polido. Seu texto é marcado por simbolismos e metáforas que tornam obscura a leitura e a interpretação do texto, embora a parte moralizante seja claramente identificável.

Para reforçar esta parte moralizante Hildegarda costuma usar referências e autoridades bíblicas seguidas de exegeses ou glosas tal como a que se segue: “Porque se a mulher procede do homem, o homem procede da mulher. E tudo provem de Deus”. Segue a glosa: “Pois da mesma forma que ela procede do homem, o homem procede dela em harmoniosa correspondência, não se dissolva a aliança da procriação”, ou seja, não se dissolva o matrimônio. Uma das questões colocadas pela reforma gregoriana era a indissolubilidade do matrimônio, assentada na ideia bíblica da união entre Adão e Eva. Assim como ela procedeu da costela de Adão, ela é carne da carne dele, não se pode separar um cônjuge do outro.

Hildegarda usa muitas metáforas e analogias neste tratado em especial, seguindo o modo medieval de pensamento, segundo Hilário Franco Júnior. Este modelo de pensamento liga elementos de uma forma não linear, não lógica ou racional, mas analógica, ou seja, vincula termos aparentemente distantes, mas que tenham um elemento em comum, como a cor, por exemplo, ou o brilho ou uma semelhança criada. Além disto, as analogias se faziam por contraste ou paradoxo, por invenções de termos ou elementos. Era um pensamento intuitivo e comparativista o modo de pensar medieval.¹⁹²

Esta forma de pensar que associa termos ou objetos díspares e se traduz em analogias é comum no pensamento hildegardiano e abunda em sua obra. Como exemplo, citaremos uma analogia, que será analisada somente no terceiro capítulo que versará sobre a sexualidade na Idade Média da perspectiva reformista:

Quando se cozinha o leite uma ou duas vezes mantém seu sabor, mas à sétima ou oitava vez de ser cozido e coalhar-se perde suas propriedades, adquirindo um gosto pouco agradável, salvo para o que o consuma por necessidade. Desta forma, não te unirás à mulher que seja de teu mesmo sangue, nem estabelecerás outra união com os consanguíneos de tua mulher.

¹⁹² FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. In: **IV Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Anais. 4 a 7 de Julho de 2001. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais/ ABREM, 2003./ Também disponível no seguinte link do **Bulletin du CEM – Centre d’études médiévales d’Auxerre**. Disponível em: < <http://cem.revues.org/index9152.html>>. Acesso: 10 jun. 2011.

Que nenhum homem se una em semelhantes cópulas, proibidas pelos sábios da Igreja, que assim o dispuseram com grande solícitude e honra.¹⁹³

Neste trecho escolhido, Hildegarda usa a metáfora do leite coalhado¹⁹⁴ para representar a concepção e a formação do embrião no ventre materno. É uma metáfora implícita que compara dois termos aparentemente que não possuem nenhuma relação, de acordo com o pensamento lógico, que separa e distingue cada objeto de estudo em compartimentos fechados. Embora o pensamento analógico não seja completamente estranho à modernidade e tenha sido usado para ajudar a esclarecer campos de pesquisa cuja resolução de problemas não foram suficientemente solucionados pelo modo lógico de pensamento.¹⁹⁵

Hildegarda de Bingen, no *Scivias*, trata da questão da sexualidade e do controle do corpo relativo à sexualidade, associando estas problemáticas às da Reforma Gregoriana, a questão do modelo de casamento clerical e à imposição do celibato do clero, em especial. No livro um do *Scivias*,¹⁹⁶ na segunda visão, Hildegarda relata a história da Criação e da Queda do homem, de Adão e Eva e aproveita o ensejo para escrever sobre o que se pode fazer e o que não se pode em um casamento. A sua preocupação com a sexualidade laica é, sobretudo, voltada para a relação conjugal.

No segundo livro do *Scivias*, Hildegarda trata da questão do comportamento clerical e preocupa-se em especial com a castidade e a virgindade clericais, associando a isto um modelo posto em Cristo, como exemplo e espelho de celibatário perfeito e como, portanto, modelo de vida para os clérigos.

Causae et curae

As obras médicas de Hildegarda de Bingen foram escritas na segunda metade do século XII,¹⁹⁷ entre 1151 e 1158,¹⁹⁸ e constituiriam um único corpus textual,

¹⁹³ HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I, 2, 17.

¹⁹⁴ BELMONT, Nicole. « L'Enfant et le fromage ». *L'Homme*, Année 1988, Volume 28, Numéro 105, p. 13 – 28. Disponível em: <<http://www.persee.fr>>. Acesso em: 24 fev. 2008.

¹⁹⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. In: **IV Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Anais. 4 a 7 de Julho de 2001. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais/ ABREM, 2003./ Também disponível no seguinte link do **Bulletin du CEM – Centre d'études médiévales d'Auxerre**. Disponível em: <<http://cem.revues.org/index9152.html>>. Acesso: 10 jun. 2011.

¹⁹⁶ O *Scivias* é dividido em três livros e contém 26 visões.

¹⁹⁷ CADDEN, Joan. **Meanings of sex difference in the Middle Ages: medicine, science, and culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p 70.

denominado de *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, nome mencionado em algumas fontes da época, em uma carta do secretário da monja renana datada de cerca de 1170 e no *Liber vitae meritorum*:¹⁹⁹

Isto ocorreu comigo, uma simples mortal, no nono ano depois que a aparição verdadeira me manifestara revelações autênticas mediante as quais padeci durante dez anos. Passava-me desde o primeiro ano, desde que essa aparição manifestara-me para explicar-me **as qualidades das diversas naturezas das coisas criadas** (...).²⁰⁰

Apesar desta menção somente se conhece um manuscrito do *Causae et curae* com o título de *Beate Hildegardis cause et cure*:²⁰¹ Kopenhagen, Kongelige Bibliotek, Ny kgl. Saml. 90b Fol., em pergaminho e com uma cobertura do século XVI. O documento compreende I+93+I fólios de 28,8x20,5cm. O texto é escrito em duas colunas de 34 linhas. Este documento data do século XIII.²⁰²

Atualmente, contudo, a obra médica atribuída a Hildegarda de Bingen encontra-se dividida em duas partes, ou tratados: *Liber subtilitatum diversarum naturarum*, ou *Physica*, ou ainda *Liber simplicis medicine*; *Causae et curae* ou *Liber composite medicine*.

Além deste manuscrito existe um curto extrato do *Causae et curae*, denominado de Fragmento de Berlim.²⁰³

O método de composição dos textos médicos de Hildegarda não é sistemático. É eclético e bem diferente do modelo de Constantino o Africano, um monge que teria traduzido ou redigido o *Pantegni*, um antecessor medieval de Hildegarda em compor obras de natureza médica. Também não se assemelha com a metodologia empregada pelos contemporâneos como Pedro Abelardo e Pedro Lombardo, que classificavam e avaliavam as diferenças entre as autoridades.²⁰⁴

¹⁹⁸ BERGER, Margret. **Hildegard of Bingen**: on natural philosophy and medicine. Selections from cause et cure. Cambridge: D. S. Brewer, 1999, p. IX.

¹⁹⁹ Introduction. In: MOULINIER, Laurence (Ed.). **Beate Hildegardis Cause et cure**. Berlim: Akademie Verlag, 2003, p. XI.

²⁰⁰ O *liber vitae meritorum* em seu prólogo alude a algumas obras de Hildegarda de Bingen e a esta obra também. Cf. Hildegarda de Bingen. **Libro de los méritos de la vida**. *Liber vitae meritorum*. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/33vitameri/index.html>>. Grifo nosso.

²⁰¹ BERGER, 1999, p. IX.

²⁰² Introduction. In: MOULINIER, Laurence (Ed.). **Beate Hildegardis Cause et e cure**. Vol. I. Berlim: Akademie Verlag, 2003, p. XIX.

²⁰³ Introduction. In: MOULINIER, 2003, p. XXVII.

²⁰⁴ CADDEN, 1995, p. 70-71.

A composição do *Causae et curae* deu-se em diversos momentos e por isto, talvez não seja tão sistemática, mas apesar disto a sua característica médica é evidente e inquestionável. Contudo há um sistema ternário na obra segundo Moulinier fundamentado na estrutura médica do livro: etiologia, sintoma, terapia.²⁰⁵

Existem muitas dúvidas sobre o corpus textual e sua escritura e uma das mais destacadas é como Hildegarda aprendeu o que tinha que aprender para compor e confeccionar o *Causae et curae*. Qual a origem da formação médica ou científica de Hildegarda afinal?

Existem apenas conjecturas sobre como Hildegarda teria aprendido o vasto conhecimento exposto em suas obras médicas. Supostamente ela teria tido acesso a diversas formas de fontes, eruditas ou não eruditas (“populares” ou folclóricas). Talvez tenha adquirido muito de segunda mão, mediante empréstimos de bibliotecas monásticas. A autora diz que Hildegarda não nomeia muitas das fontes no conjunto da obra médica,²⁰⁶ mas no *Causae et curae* a monja não nomeia nenhuma fonte.

O *Causae et curae* trata de forma natural sobre a sexualidade humana, mas vinculando-a sempre à capacidade para a reprodução humana:

Quando o homem, ao derramar seu semen são com o amor puro que sente por uma mulher, se aproxima dela, e a mulher sente um amor verdadeiro pelo homem que tem neste mesmo momento, se concebe um varão, porque assim ordenou Deus. E não há outra maneira de conceber ao varão já que Adão foi formado com o barro, que é matéria mais forte que a carne. E este varão será prudente e virtuoso porque foi concebido com um sêmen são e no amor verdadeiro e caritativo de seus pais, recíproco entre eles.²⁰⁷

Ao contrário do senso-comum sobre a Idade Média, nesta época se tratava a respeito da sexualidade sem grandes pudores. Os textos falam da fisiologia e da patologia do comportamento sexual e o texto de Hildegarda é um exemplo perfeito disto.²⁰⁸

O livro *Causae et curae* é menor do que a *Physica*, mas é mais complexo. Inicia com a Criação do Gênesis e incorpora vários princípios de “anatomia”, “fisiologia”, “psicologia”, e também escreve sobre várias desordens do corpo, enfermidades e suas

²⁰⁵ MOULINIER, Laurence. In: BERNDT, Rainer. (Dir.). *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*. Berlin: Akademie Verlag, 2001, p.551.

²⁰⁶ CADDEN, 1995, p. 71.

²⁰⁷ HILDEGARDA DE BINGEN. *Causae et curae*. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/35causae/index.html>>. Acesso em: 20 de mai. 2011.

²⁰⁸ SHIPPERGES, Heinrich. *El jardín de la salud*: medicina en la Edad Media. Barcelona: Laia, 1987.

curas. O *Causae et curae* inicia com uma exposição do Gênesis, o que era uma forma bastante difundida de escrita nos monastérios e nas escolas catedrais do período, no século XII. Usava-se um método refinado de exegese bíblica, o qual era um aspecto da renovação da religião e da teologia, mas em consonância com a exploração de questões de “filosofia natural”: “Hildegarda apresenta a história da Criação humana e da Queda de forma a oferecer uma base explanatória para introduzir fenômenos fisiológicos como a ocorrência da menstruação”.²⁰⁹

Devemos lembrar também que o *Causae et curae* foi composto, provavelmente, para atender às necessidades “medicinais” da comunidade beneditina de Hildegarda, seguindo os preceitos estabelecidos pela Regra de São Bento que descreve a necessidade de se cuidar dos enfermos no capítulo 36:²¹⁰

Antes de tudo e acima de tudo deve tratar-se dos enfermos de modo que se lhes sirva como verdadeiramente ao Cristo, pois Ele disse: "Fui enfermo e visitastes-me" e "Aquilo que fizestes a um destes pequeninos, a mim o fizestes". Mas que os próprios enfermos considerem que são servidos em honra a Deus e não entristeçam com sua superfluidade aos irmãos que lhes servem. No entanto, devem os doentes ser levados pacientemente, porque por meio deles se adquire recompensa mais copiosa. Portanto, tenha o abade o máximo cuidado para que não sofram nenhuma negligência. Haja uma cela destinada especialmente a estes irmãos enfermos, e um servo temente a Deus, diligente e solícito. O uso dos banhos seja oferecido aos doentes sempre que convém; mas aos sãos, e sobretudo aos jovens, seja raramente concedido. Também a alimentação de carnes seja concedida aos enfermos por demais fracos, para que se restabeleçam, mas logo que tiverem melhorado abstenham-se todos de carnes, como de costume. Que tenha, pois, o Abade o máximo cuidado em que os enfermos não sejam negligenciados nem pelos Celeireiros²¹¹ nem pelos que lhes servem, pois sobre ele recai qualquer falta que tenha sido cometida pelos discípulos.²¹²

²⁰⁹ CADDEN, 1995, p. 71.

²¹⁰ BERGER, Margret. **Hildegard of Bingen: on natural philosophy and medicine**. Cambridge: D. S. Brewer, 1999, p. 9.

²¹¹ Celeireiro é uma função exercida dentro do mosteiro com o objetivo de cuidar da despensa dos alimentos e de outros bens da casa monástica. A Regra de São Bento trata disto no capítulo 31: “Para celeireiro do mosteiro será escolhido na comunidade um irmão sensato, de caráter refletido, sóbrio, moderado na comida, que não seja orgulhoso, turbulento, dado às injúrias, vagaroso, pródigo, mas sim temente a Deus e como que um pai para toda a comunidade. Deverá cuidar de tudo e nada fazer sem ordem do abade. Observe exatamente o que lhe for mandado; não entristeça os irmãos. Se acontecer que um irmão lhe faça um pedido desarrazoado, não o contriste tratando-o com desprezo; mas recuse com humildade e boas razões o que lhe pedirem fora de propósito. Vele com cuidado pela sua alma, lembrando-se sempre da sentença do Apóstolo: "Aquele que administra bem, adquire um grau mais elevado". Tenha toda a solicitude para com os enfermos, meninos, hóspedes e pobres, sabendo com certeza que no dia de juízo deverá dar contas de todos eles. Considere todos os móveis e bens do mosteiro como se fossem vasos sagrados do altar. Não julgue poder negligenciar alguma coisa. Não seja avaro, pródigo ou dissipador dos bens do mosteiro; mas faça tudo com medida e de acordo com as ordens do abade.”

²¹² Regra de São Bento. Disponível em: <[http://www.osb.org.br/regra.html#CAPÍTULO 36](http://www.osb.org.br/regra.html#CAPÍTULO%2036)>. Acesso em: 04 jun. 2012.

Este era um texto obrigatório e certamente Hildegarda o conhecia e chegou a comentá-lo em uma missiva escrita para uma comunidade que pediu auxílio para atestar a sua correta aplicação da Regra de São Bento.

Examinaremos no *Causae et curae*, especialmente a sua parte relativa à sexualidade, que foi representada de forma vívida e forte ao mesmo tempo que esta temática foi enquadrada em um contexto ortodoxo.²¹³ Apresentaremos brevemente a obra para que se tenha uma ideia geral de sua constituição.²¹⁴

A primeira parte do *Causae et curae*, o *liber I*, de fato, apresenta um relato sobre a Criação do mundo, baseada no Gênesis e a correlaciona com diversos elementos, ligando o homem ao cosmos e às diferentes criaturas. Um fato interessante, acentuado por Moulinier, é o vínculo deste relato com a teoria humoral: “este relato é implicitamente organizado segundo os quatro elementos, tal como os primeiros capítulos do *De imagine mundi* de Honorius ou do *Philosophia mundi* de Guilherme de Conches”.²¹⁵

A versão hildegardiana sobre os quatro elementos vinculando-os ao corpo humano permite estabelecer uma relação, em uma seção posterior, entre estes elementos e as doenças e suas curas.²¹⁶

O *liber II* do *Causae et curae*, o mais importante segundo Moulinier, e para esta dissertação igualmente, aborda a questão da origem do mundo, do homem e dos animais, inspirando-se no livro bíblico do Gênesis mas sem seguir a sua ordem. Mas o que mais nos interessa é uma tipologia ou fisionomia de tipos humanos, femininos e masculinos, assentados na teoria dos quatro humores (sangue, bÍlis amarela, bÍlis negra, fleuma) e dos quatro elementos (fogo, ar, terra, água) cuja proporção maior ou menor a circular no corpo define o tipo humano, com características próprias e distintas. Contudo, todos os elementos encontram-se no ser humano: “Os elementos [...] a saber, o fogo, o ar, a terra e a água, estão no homem e desenvolvem dentro dele suas propriedades. Em suas ações circulam velozmente, como uma roda em seus giros”.²¹⁷

²¹³ CADDEN, 1995, p. 71.

²¹⁴ CADDEN, 1995, p. 72.

²¹⁵ Introduction. In: MOULINIER, 2003, p. XXX.

²¹⁶ CADDEN, 1995, p; 72.

²¹⁷ HILDEGARDA DE BINGEN. *Causae et curae*. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/35causae/index.html>>.

Hildegarda também escreve no *liber* II sobre o prazer sexual no homem e na mulher e os contrasta, sublinhando a suavidade do prazer feminino com o ímpeto e a força do prazer masculino:

O prazer na mulher se compara com o sol, que com seu calor rega a terra com doçura, suavidade e constância, de sorte que nascem frutos. [...] Quando surge o prazer na mulher, é mais leve que no homem porque não arde nela tão forte como no varão.²¹⁸

Hildegarda escreve também sobre o sêmen masculino, que é para a monja nada além de uma espuma produzida a partir do sangue. Isto ocorre, acredita, devido ao pecado original. O homem teve mudada a sua estrutura corporal como resultado pelo pecado original, pela transgressão ao mandamento divino foi castigado em seu corpo:

219

Deus criou o homem de tal modo que todos os animais lhe fossem submissos e estivessem ao seu serviço; mas quando o homem transgrediu o mandamento de Deus, isso foi modificado, tanto em seu corpo como em sua alma. Porque pureza de seu sangue foi modificada, e no lugar da pureza de seu sangue ele expele o seu sêmen.²²⁰

Os homens da Igreja na Idade Média elaboravam teorias para explicar a vida e a morte, usam referências bíblicas como material de reflexão para o mundo, além de textos antigos e sua própria imaginação. Hildegarda afirma a negatividade do sêmen, da semente masculina que é o sangue tornado impuro devido à força da paixão, ao desejo de procriar.

Um grande peso é dado à procriação na obra hildegardiana, tanto no *Scivias* quanto no *Causae et curae*. É a vontade de procriar que deve mover os homens para a prática sexual legítima. Os quatro tipos femininos descritos no *Causae et curae*, e que são as quatro possibilidades psicológicas de ser da mulher, são calcadas na concepção de que a mulher necessita de procriar para ser saudável, exceto a quarta mulher que é o único tipo que está mais saudável quando solteira, sem marido.²²¹

²¹⁸ HILDEGARDA DE BINGEN. *Causae et curae*. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/35causae/index.html>>.

²¹⁹ HILDEGARDA DE BINGEN. *Causae et curae*. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/35causae/index.html>>.

²²⁰ HILDEGARDA DE BINGEN. *Les causes et les remèdes*. Grenoble: Jérôme Millon, 1997.

²²¹ HILDEGARDA DE BINGEN, 1997, p. 110.

Na obra hildegardiana é dado um grande destaque à importância da procriação nas relações sexuais, assim como a criação dos filhos e, por outro lado é rechaçado qualquer excesso sexual e as práticas sexuais que objetivassem o prazer e não tivessem por finalidade a reprodução da espécie. Uma das pregações hildegardianas foi justamente contra os “maniqueus” (os cátaros) que grassaram na região do Reno e que se contrapunham a esta perspectiva. Os “hereges” desprezavam a procriação, o nascimento de crianças para este mundo que era também desprezado e aceitavam o prazer sexual, não vendo nenhum mal nisto, em relações sexuais que tivessem por finalidade o prazer. Além disto, os “hereges” deslegitimavam os padres que não tivessem uma vida de castidade e entendiam que os seus sacramentos eram inócuos devido ao envolvimento dos sacerdotes com as coisas do mundo.²²² Mas havia um fundo comum que os unia, embora “hereges” e ortodoxos não percebessem, tinham uma concepção de pureza muito similar. O próprio papa Gregório VII estimulou aos seus fiéis que não assistissem as missas de padres casados ou que vivessem em concubinato. Hildegarda de Bingen, assim como a maioria dos reformadores, do século XII não foi tão longe e desaconselhou tal atitude de rebeldia diante da ordem estabelecida.²²³

A heresia e a ortodoxia tinham em comum ainda a convicção de que para participar de um ritual religioso era necessária a pureza corporal e, portanto, um período de distanciamento das relações sexuais. A prática sexual era desaconselhada tanto entre os hereges maniqueus quanto entre os católicos para aqueles que desejassem aceder aos cargos da hierarquia religiosa. Contudo, a prática sexual das pessoas comuns era vista sob uma perspectiva diferente, porque não se rechaçava o prazer em si, mas a procriação era má vista pelos hereges, porque entendiam que o corpo aprisionava sempre uma alma e, por isto não viam com bons olhos novos nascimentos. A ortodoxia ao contrário, não aceitava relações cujo intuito fosse meramente a busca do prazer, mas enfatizavam a finalidade procriativa como aceitável e desejável, na relação matrimonial apenas.

Hildegarda inseriu-se plenamente dentro deste contexto ortodoxo e sua obra é um alarde diante da afronta heterodoxa dos “hereges cátaros”. Hildegarda não menospreza completamente a sexualidade, ao contrário. Mas ela a insere dentro de um quadro fechado, o conjugal e cuja finalidade é a procriação, o cuidado com os filhos, e onde,

²²² **El legado secreto de los cátaros.** El libro de los principios. Comentario al Padre Nuestro. Ritual occitano. Tratado cátar. Siruela, s/d.

²²³ HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias**, 1999.

não está ausente o prazer e o amor, embora sejam eles moderados e regrados por determinadas normas.

Hildegarda, em sua concepção sobre a relação conjugal, assim como em outros domínios, mantém-se dentro de uma perspectiva completamente ortodoxa, apesar de algumas questões serem polêmicas, sobretudo quando se defronta o *Scivias* com o *Causae et curae*. Contudo, acreditamos que poderemos demonstrar adiante, no terceiro capítulo, que as duas concepções são conciliáveis e ortodoxas e, além disto, perfazem o que se denomina de concepção agostiniana do matrimônio.

2. Um panorama do século XII: macrocosmo de uma vida

A Reforma Gregoriana

A denominação de “reforma gregoriana” faz alusão a um dos papas que mais se destacaram no empreendimento reformista: Gregório VII (1073-1085).²²⁴ Ele não foi nem o primeiro e nem o último a se envolver com a reforma gregoriana ou papal ou, ainda, reforma eclesiástica. Este foi um processo complexo de transformação das estruturas da Igreja a partir da mudança de práticas que eram consideradas irreconciliáveis com a moral cristã. Uma das principais foi o combate ao nicolaísmo, em favor do celibato clerical. O papado preocupou-se sobremaneira com a moral clerical neste empreendimento de grande envergadura e de média temporalidade, cuja intenção era abarcar homens e mulheres de variadas procedências sociais, clérigos ou leigos.²²⁵

A reforma gregoriana foi considerada “como um amplo movimento de reforma moral, disciplinar e administrativa que atingiu toda a sociedade, e não apenas o papado e o clero”.²²⁶

Existe uma polêmica em torno da questão da denominação de Reforma gregoriana para a designação do processo reformista.²²⁷ Outras nomenclaturas são usadas em lugar de Reforma gregoriana: Reforma papal ou eclesiástica. Uma das críticas que se fazem a noção de reforma é a ideia de que o historiador aceita o preconceito dos contemporâneos (das fontes) sobre o seu passado imediato como uma época de decadência e colapso nas práticas morais. Não é o caso aqui, já que pretendemos estudar a concepção dos contemporâneos, mas sem aceita-las como verdade, mas apenas como uma perspectiva a qual tenhamos acesso para nos informar acerca das ideias, já que nos

²²⁴ Hildebrando ou Gregório VII é considerado o líder da reforma eclesiástica do século XII. A sua preocupação com a reforma o colocou em confronto com o rei Henrique IV, especialmente com a nomeação de bispos e com a investidura régia nos cargos. Suas concepções eram contrárias não só a este rei, mas a maioria dos demais que escolhiam seus próprios bispos, que eram grandes proprietários de terras que recebiam por serem investidos em seus cargos. Esta prática era contrária aos ideais reformistas de Gregório VII e o colocaram em um embate contra Henrique IV da Alemanha. Gregório VII (Hildebrando). In: LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 173-174.

²²⁵ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; LIMA, Marcelo Pereira. A reforma papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). In: **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 83-109, 2002, p. 86.

²²⁶ KNOWLES, D.; OBOLENSKY, D. **Nova História da Igreja**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983, p. 179.

²²⁷ RUST, Leandro Duarte. Reforma na Idade Média, Memória da Igreja Romana: ou sobre como vigiar as próprias algemas. In: **Revista Espaço Acadêmico** –n. 100. -Setembro de 2009. Especial. Ano IX, p. 127-133.

inserimos na prática da história das ideias. Leandro Rust chama a atenção sobre esta problemática:

[...] os reformadores dos séculos XI e XII não faltaram à regra de nutrir uma memória reformadora e, com isso, de impor triagens ao registro do passado, selecionando-o e reinventando-o retrospectivamente. Sua ascensão ao controle do poder pontifício tornou-se o marco de uma manipulação espontânea da imagem associada aos anos imediatamente anteriores. Todo o período precedente à sua chegada foi convertido em um passado denegrido, rebaixado como uma época indesejável à luz do presente por eles inaugurado.

²²⁸

Tal posição não será a nossa. Não enalteceremos e tampouco rebaixaremos uma época em detrimento de outra, mas apenas escreveremos sob uma perspectiva, a de Hildegarda de Bingen,²²⁹ com a finalidade de compreender uma concepção de mundo medieval. A do século XII, especialmente da monja Hildegarda, e notavelmente sob a questão da sexualidade de laicos e clérigos. Tais questões foram debatidas pelos empreendedores da reforma e estão transcritos nos textos de Hildegarda, mas também nos de seus antecessores, como os religiosos Burchard de Worms²³⁰ e Regino de Prüm,²³¹ especialmente a questão da proibição e do combate aos relacionamentos entre parentes consanguíneos ou afins.

Embora denominação de reforma gregoriana seja problemática, entendemos que não haja problemas em emprega-la contanto que ela seja definida nestes termos e como o fizeram os historiadores Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Marcelo Pereira

²²⁸ RUST, 2009, 130.

²²⁹ Quando dizemos que escrevemos sob a perspectiva de uma autora pretendemos afirmar que nos apoiaremos em sua obra para informar acerca de uma temática, de uma problemática, que tem uma historicidade, que está inserida em um tempo e em um espaço. Acreditamos, seguindo bases historiográficas, que uma obra informa sobre uma época e, portanto, ela não é obra de um só autor, mas é em certa medida, uma obra compartilhada porque e na medida em que ela informa acerca de um período e, sobretudo, quando pode ser confrontada com a bibliografia que é baseada em outros autores de mesma época e lugar.

²³⁰ Burchard de Worms (ca. 950 - 1025) foi um importante bispo de Worms, no Império Romano Germânico e foi o autor de uma coleção de direito canônico conhecido como *Decretum*. Burchard também se preocupou com questões relativas à sexualidade em seu *Decretum* e no *Corrector sive medicus*, um penitencial que integra o *Decretum*. GAGNON, François. **Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025): présentation, traduction et commentaire ethno-historique**. Université de Montréal. Département d'histoire. Faculté des arts et des sciences. 2010, p. III.

²³¹ Regino de Prüm foi monge e abade e escreveu uma Crônica por volta de 908 sobre as lutas que ocorreram no Império Franco após a morte de Carlos III (888). Sua Crônica vai até 906. LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 314. Regino de Prüm também atuou na confecção de um inquérito penitencial com o objetivo de fornecer um catálogo preciso de ideias a recolher sobre o comportamento dos fiéis. Neste catálogo Regino coloca questões sobre o comportamento sexual, além de outros que não nos interessam nesta pesquisa, como casos de homicídio entre outros. Por ora não entraremos em detalhes. GRÉMY, Jean-Paul. Un questionnaire d'enquête au début du XIème siècle: le questionnaire synodal de Régino de Prüm. Disponível em: <<http://hal.archives-ouvertes.fr>>. Acesso: 20 mai. 2012. le questionnaire synodal de Régino de Prüm.

Lima: “[...] um longo e complexo movimento de reformulação da Igreja, promovido pelos pontífices romanos e seus auxiliares, entre os séculos XI e XIII”.²³² A crítica que se faz é a de que os autores usam a expressão para períodos e práticas diversas.²³³ Gouguenheim, de fato, afirma que o termo mais exato seria o de reforma pontifical.²³⁴

Contudo, partimos do pressuposto de que existia um real projeto político e religioso de transformação da sociedade cristã da época porque concordamos com Gouguenheim ao afirmar este que os diferentes papas que assumiram o pontificado tinham os mesmos objetivos de transformação da sociedade e das estruturas eclesiásticas e laicas, de purificação destas. Existe uma tendência progressiva que se centrava na ideia de purificação e de separação de duas instâncias, a secular e a religiosa, o que teria ocorrido segundo Gouguenheim:²³⁵

Compreendia-se que qualquer esforço por parte da cúria só se tornaria efetivo se o conjunto dos clérigos, seculares ou regulares, distinguíssem-se dos leigos por sua obediência à Igreja, pela rejeição das práticas simoníacas e, sobretudo, por seu comportamento moral. Os clérigos deveriam ser continentes, celibatários, sóbrios e santificados. Ou seja, precisariam manter o controle sobre os desejos e impulsos do corpo.²³⁶

A história da reforma eclesiástica une a Igreja ao Império Romano Germânico em torno dos mesmos interesses institucionais e políticos. Esta aliança pode parecer uma contradição em certo momento da história, quando o Papado reivindica maiores liberdades políticas em relação ao Império. Neste momento, no final do século X até meados do século XI, contudo, não existe contradição ou incongruência alguma nesta relação política de proximidade em torno de tornar realidade alguns pontos em comum, sobretudo a moralização do clero, o seu envolvimento com as questões do século, do mundo. A incompatibilidade de interesses se tornará consciente para os dirigentes da Igreja, a partir de um momento preciso, sobretudo com Gregório VII. Igreja e Império tinham interesses convergentes que os moveram para empreender o programa reformista. Combater o nicolaísmo (o casamento ou concubinato do clero) e a simonia (o envolvimento de dinheiro para comprarem-se cargos espirituais) não interessava

²³² SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; LIMA, Marcelo Pereira. Reforma papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). In: **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 83-109, 2002, p. 89.

²³³ SILVA, 2002, p. 89.

²³⁴ GOUGUENHEIM, Sylvain. **La réforme grégorienne**: de la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde. Paris: Temps Présent, 2010, p. 31.

²³⁵ GOUGUENHEIM, 2010, p. 31.

²³⁶ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; LIMA, Marcelo Pereira. A reforma papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). In: **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 83-109, 2002, p. 86.

somente à Igreja. Aliás, talvez interessasse mais ao Império do que a Igreja de Roma propriamente. A Igreja não constituía uma unidade de fato. Muitas foram as divergências sobre diversas questões e a imposição do celibato do clero não foi um ponto pacífico entre os seus membros. O que houve, ao fim, foi a vitória da facção reformista que logrou, paulatinamente, impor as suas posições. Dentre os membros deste “grupo” pode mencionar-se Pedro Damião, um de seus expoentes mais ferrenhos e austeros, e também o papa Gregório VII, cuja importância é ressaltada pela escolha do nome de “gregoriana” para dar título a essa reforma. Embora a reforma inicie-se com Leão IX (1049-1054), papa que foi nomeado pelo imperador Henrique III. Contudo, o papa insistiu na confirmação ou eleição pelo povo e clero de Roma antes de ser entronizado em São Pedro.²³⁷

Este grupo reformista apregoava a imposição do celibato clerical, ou seja, combatia o nicolaísmo. O clero devia afastar-se da carne e do mundo, para melhor servir a Igreja. Combateram também a simonia²³⁸ e empreenderam uma campanha para suprimir a tradicional ingerência laica nos negócios eclesiásticos.²³⁹

Hildegarda de Bingen, já no século XII, tratará ainda destas questões em seu livro *Scivias*, que ainda serão pertinentes:

Não se encomendem igrejas aos que sejam demasiado jovens e estejam sem consagrar, nem se atreva alguém a desejar mais do que uma; olha que se alguém deseja que lhe seja confiada uma igreja sendo ainda um menino ou sem a consagração sacerdotal, ou se o que já tem uma tenta obter mais, prevaricarão contra a justiça e merecerão grave e severa condenação, como aquele que não teme fornicar antes do tempo lícito ou sem casamento legal, ou o que, tendo mulher legítima, não tarda em manchar-se com outra em adultério.²⁴⁰

Hildegarda escreve como deviam ser os sacerdotes e se preocupava com o cuidado das almas (*cura animarum*), dos fiéis; exortava aos religiosos e aos leigos quanto a este ponto tentando inculcar neles o cuidado com a escolha dos depositários dos cargos eclesiásticos. Também se preocupou com o celibato do clero e com o tema da castidade monástica e clerical.

O celibato clerical era um ideal da Igreja do Ocidente. A igreja oriental não se opôs aos clérigos casados. Brundage destaca que foi a influência oriental sobre o Ocidente o que retardou até o período reformista a campanha contra o casamento dos

²³⁷ LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 234.

²³⁸ A simonia é o tráfico dos negócios religiosos, das funções eclesiásticas, o que se entendia que deveria ser gratuito.

²³⁹ DEL ROIO, José Luiz. **Igreja Medieval**. A cristandade latina. São Paulo: Ática, 1997. p. 41.

²⁴⁰ HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias**: conoce los caminos. Madri: Trotta, 1999, II, 6, 74, P. 237.

clérigos. Os cânones que legislaram, anteriormente, sobre a convivência de clérigos com mulheres que não fossem suas parentas, faziam parte de uma política dirigida essencialmente contra os “matrimônios espirituais”,²⁴¹ sob suspeita para as autoridades da Igreja, e não contra os casamentos dos clérigos.²⁴² Importantes autoridades da Igreja legislaram favoravelmente ao casamento dos clérigos. O papa Gregório I proibiu aos sacerdotes de rejeitarem suas esposas e o Concílio de Gangra (século IV) advertiu aos fiéis para aceitarem o serviço de sacerdotes casados, para não serem anatemizados.²⁴³ Nem todos na Igreja se contrapuseram ao casamento clerical e, inclusive, o defenderam diante da política reformadora de Gregório VII ao usar o mesmo argumento metafórico, mas num sentido oposto: um bispo poderia ser esposo de uma só esposa, o que não significa a Igreja porque esta é esposa de Cristo e não dos padres.²⁴⁴ Hildegarda de Bingen também usou o mesmo recurso metafórico, porém com o objetivo inverso, o de combater o casamento ou o concubinato clerical.²⁴⁵

No Ocidente latino, os leigos não aceitavam os sacerdotes que fossem casados e continuassem a procriar com suas esposas. A santidade do altar era incompatível com a sexualidade e, além disto, havia outro motivo, segundo Peter Brown. O recrutamento dos sacerdotes era realizado cada vez mais no seio da nobreza, especialmente os bispos e isto podia significar o uso dos bens da igreja de forma a atender interesses particulares em detrimento dos interesses públicos ou comuns.²⁴⁶

Havia, contudo, juntamente às inúmeras leis canônicas que admitiam o casamento clerical, na história da Igreja antiga, autoridades reconhecidas pela tradição da Igreja que rechaçavam em diversos graus o casamento de sacerdotes. Alguns argumentavam que todo sacerdote ordenado que já fosse casado anteriormente deveria abster-se de ter

²⁴¹ Matrimônios espirituais não são casamentos de fato, mas uma situação na qual um clérigo reside com uma mulher que tem a função de auxiliá-lo nos trabalhos domésticos. Esta situação, contudo, foi tida como suspeita e legislou-se contra ela.

²⁴² Como se salientou anteriormente, a legislação contra o matrimônio clerical aparece cedo na história da Igreja ocidental. Cf. BROOKE, Christopher. *O Casamento na Idade Média*. Lisboa: Europa-América, s/d. p. 65-66. Não pretendemos responder se Brooke ou Brundage está correto em nossa pesquisa devido ao fato de não termos o acesso às fontes e a esta não ser a questão de nosso trabalho. Não trabalharemos sobre uma problemática factual, mas textual.

²⁴³ BRUNDAGE, 2000, p. 218.

²⁴⁴ BROOKE, Christopher. **O casamento na Idade Média**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d, p.76. [1989].

²⁴⁵ HILDEGARDA DE BINGEN, 1999, II, 6, 64, p. 231.

²⁴⁶ BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p.264.

relações sexuais com a própria esposa. Outros delimitaram graus sacerdotais acima dos quais não se poderia casar se pretendesse galgá-los.²⁴⁷

Esta incongruência no conjunto de leis antigas a respeito do clero, a confusão na antiga política da Igreja, foi usada a favor da campanha contra o nicolaísmo, o casamento clerical, que paulatinamente se impôs e resultou na condenação desta prática.²⁴⁸

No reinado de Lotário (1125-1137) a Alemanha aceitou que fossem realizadas atividades pontifícias:

Celebraram-se eleições canônicas, livres de simonia e de pressão externa, eram solicitados e concedidos privilégios e isenções, e a Santa Sé era reconhecida como tribunal ordinário para as causas maiores, e como corte de apelo para quaisquer causas. Os legados percorriam o país no cumprimento de suas missões, resolviam litígios, convocavam sínodos e concílios ou neles tomavam parte.²⁴⁹

À morte de Lotário, foi eleito Conrado de Hohenstaufen (1137-1152), que continuou a mesma política de abertura em relação ao pontificado que seu antecessor. Durante o governo de Conrado foi escolhido como papa Eugênio III (1145-1153), cisterciense, que foi noviço de Bernardo de Claraval. Este monge escreveu um opúsculo ao papa com o qual o pretendia influenciar o comportamento e o governo pontifical de seu antigo pupilo, denominado *De consideratione*.²⁵⁰

O modelo clunicense e a reforma gregoriana

O Império do Ocidente renasceu na Alemanha²⁵¹ como pacto entre o reino alemão e o papado, que o legitimou, coroando e ungindo Oto I (936-973), em 936. O Império entrou na esfera germânica. De acordo com o estabelecimento do pacto entre Oto I e o papa João XII (955-964), o imperador germânico reconhecia oficialmente as doações territoriais conferidas pelos imperadores Pepino e Carlos Magno. Acrescentaram aos antigos territórios, mais terras para a Igreja de Roma. Em compensação, o papado se

²⁴⁷ BRUNDAGE, 2000, p. 219.

²⁴⁸ BRUNDAGE, 2000, p. 218-219.

²⁴⁹ KNOWLES; OBOLENSKY, 1983, p. 222.

²⁵⁰ KNOWLES; OBOLENSKY, 1983, p. 223.

²⁵¹ Utilizaremos o termo Alemanha para o território geográfico e Império Romano Germânico como nome do governo que compreendia a Alemanha e regiões da Itália.

submeteu ao Império. As eleições papais teriam que ser submetidas ao beneplácito imperial e o papa que assumisse o trono de Pedro a partir de então, prestaria juramento de fidelidade ao imperador alemão.²⁵²

Até Oto II (973-983), filho do anterior imperador, as relações com o papado foram relativamente estáveis. Entretanto a morte de Oto II, que deixou um filho, que ainda era uma criança de quatro anos, alterou o quadro das relações entre o Império e o papado. Teofane, a rainha bizantina, assumiu a regência em nome de seu filho, Oto III (983-1002), que aos dezesseis anos é entronizado.

Oto III era bastante piedoso e desejava empreender uma renovação, seguindo o modelo da abadia de Cluny, que abarcasse toda a *romanitas* e nomeou o próprio primo, que era alemão, como papa. Ele tinha vinte e quatro anos quando assumiu o governo pontifício e foi cognominado como Gregório V (996-999).

Quando Gregório V morre em 999, o imperador alemão Oto III, sob a influência de Odilon — abade de Cluny —, designa o culto Gerberto de Aurillac para o trono pontifício, assumindo a função com o nome de Silvestre II (999-1003). É o tempo de supremacia cluniacense no âmbito do papado. Papado, Império e Cluny, travaram uma campanha ferrenha para impor o celibato ao conjunto do clero. Também combateram, de forma conjunta, a simonia.²⁵³

O modelo da abadia de Cluny remonta a sua fundação, em 910 e foi seguida por outras instituições, como a de Gorze, perto de Metz, na região do Império Germânico.²⁵⁴ O modelo monástico de pureza serviu de parâmetro para a reforma clerical e o seu ideal de pureza livre dos fluxos sanguíneos (menstruação) e do sêmen, corruptores da carne e da alma foram temas caros à propaganda eclesiástica. Hildegarda de Bingen não esteve fora deste embate e em seu escrito *Causae et curae* deixa claro que o sêmen é resultado da Queda Original, do pecado de Adão e Eva.²⁵⁵

A Reforma Gregoriana: a Igreja e o Império

O papa (bispo de Roma), no começo do século XI, tinha um poder meramente teórico, não exercia de fato uma supremacia espiritual sobre o conjunto das igrejas

²⁵² DEL ROIO, 1997, p. 42-43.

²⁵³ DEL ROIO, 1997, p. 43-44.

²⁵⁴ KNOWLES; OBOLENSKY, 1983, p. 180.

²⁵⁵ HILDEGARDA DE BINGEN. *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, Parte 2: *Liber Compositae medicinae* ou *Causae et curae*. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/35causae/index.html>>. Acesso em:

ocidentais e, muito menos possuía autoridade em relação ao “imperador germânico romano”. O bispo de Roma estava numa posição de grande subordinação aos poderes seculares. De um lado, em relação à aristocracia romana local, do outro, o imperador germânico, disputavam sobre quem sujeitaria Roma. Todos os papas que alcançaram o posto durante o período compreendido entre 995 e 1057 foram indicados ou pela aristocracia romana ou pelos imperadores alemães. Dentre os vinte e cinco papas do período, treze foram indicados pela aristocracia local e os outros doze pelos imperadores alemães. Além disso, os imperadores também destituíram cinco papas.²⁵⁶

A cadeira de Pedro era muito disputada. Alguns papas mantiveram-se no poder mediante o uso do dinheiro e da força. Bento IX (1032- 1044), por exemplo, usou forças militares para manter-se no posto de pontífice romano. Por fim, após alguns embates, cedeu e abdicou em favor de seu padrinho, o arcepreste João Graciano, em troca de propina, todavia.

João Graciano escolheu o nome de Gregório VI (1045-1046), em uma provável alusão a Gregório, o Grande, papa que era reconhecido por sua santidade. Embora tenha chegado ao posto de papa mediante barganha, Gregório VI tinha fama de ser uma pessoa santa, além de reconhecidamente interessar-se pela reforma religiosa. A sua ascensão ao papado foi, por isto, felicitada por muitos daqueles que almejavam uma “limpeza na Igreja”. Pedro Damião — o austero abade do mosteiro de Fonte Avellano e um dos principais porta-vozes da reforma clerical e monástica da época — viu na chegada de João Graciano ao papado o prenúncio do retorno à “idade de ouro dos apóstolos”. Pedro Damião pôs as suas esperanças em um novo florescimento da disciplina eclesiástica.

Contudo, a autoridade espiritual de João Graciano fora comprometida porque para ter sua eleição ao papado salvaguardada recorreu-se a dinheiro. Henrique III não se deixou coroar por Gregório VI, “um papa cuja autoridade estava solapada pelo pecado da simonia, o tráfico das coisas sagradas”. Por este motivo, segundo a ótica do piedoso rei alemão, Henrique III, a reputação de Gregório VI não era admissível. Henrique III também se interessava pela reforma religiosa e acreditava que caberia a ele — pela função de imperador que exercia — empreendê-la. Em sua concepção não só as questões seculares recaíam em sua jurisdição, mas também as religiosas faziam parte de suas prerrogativas e obrigações como monarca.²⁵⁷ Ele aproveitar-se-ia de tendências

²⁵⁶ DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores: História dos Papas**. São Paulo: Cosaf & Naify, 1998. p. 87.

²⁵⁷ DUFFY, 1998, p. 87.

reformistas de alguns prelados de seu meio e depõe papas e nomeia quatro papas germânicos.²⁵⁸

Em um sínodo realizado em Sutri, em dezembro de 1046, Henrique III destituiu Gregório VI e deu início à reforma do papado.²⁵⁹

“Nos dez anos seguintes, indicou uma série de pontífices comprometidos com a renovação da Igreja em geral e da Sé de Pedro em particular. Eram todos alemães”. Estes papas, para marcar uma ruptura com o período imediatamente precedente escolheram epítetos que os ligavam aos papas da Igreja primitiva: Clemente II (1046-1047), Dâmaso II (1048), Leão IX (1049-1054) e Vitor III (1055-1057). Aspiravam com isso ressaltar o seu ideal de restabelecer a pureza original da Igreja cristã.²⁶⁰

Não só a Igreja de Roma, mas também, o Sacro Império Romano Germânico ansiava pela renovação. Seus desejos coincidiam em muitos pontos.²⁶¹ Algumas vezes, atuaram juntos para levar adiante a Reforma eclesiástica, que era também desejada pelos leigos que ansiavam pela renovação, imbuídos que estavam do ideal evangélico, muitas vezes correndo o risco de pôr em questão as instituições vigentes.²⁶²

Foi durante o século XI que teve início o movimento de vida apostólica e evangélica. Um desejo de aprofundamento nas relações com a espiritualidade e de vivência maior que atingiu o laicato tanto quanto os clérigos e que transformou as estruturas da Igreja, para atender a estes desejos e lutar contra os excessos que redundaram em heresias.²⁶³

O Império Germânico continuou a empreender a política reformista, iniciada pelos imperadores Oto I, Oto II e Oto III. Os sucessores dos três Otos — Henrique II (1002-1024), Conrado II (1024-1039) e Henrique III (1039-1056) — seguiram o programa reformista de seus predecessores. Insistiam todos na instituição do celibato clerical e no combate à simonia. Essa interferência do Império alemão, ainda que favorecesse em muitos aspectos os interesses clericais, se contrapunha ao objetivo principal dos reformistas: “terminar com a ingerência laica na estrutura da Igreja, alcançar a *libertas*

²⁵⁸ FOREVILLE, Raimunda, s/d, p. 18.

²⁵⁹ DUFFY, 1998, p. 87-88.

²⁶⁰ DUFFY, 1998, p. 87.

²⁶¹ DEL ROIO, 1997, p. 42.

²⁶² BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**: século XII. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 29.

²⁶³ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 70.

ecclesiae”. O Império, como o mais poderoso poder laico, era um forte entrave para os interesses dos partidários eclesiásticos da Reforma.²⁶⁴

Na Alemanha, os bispos eram nomeados pelo imperador. Do Imperador alemão recebiam o báculo e o anel, símbolos do poder espiritual e temporal. Os dois poderes, espiritual e temporal, eram controlados pelo Imperador, na Alemanha. O seu poder chegou a se estender a Roma, onde influía sobre as eleições papais.²⁶⁵

Alguns dentre os partidários da reforma, viram nisto, nesta proximidade entre Igreja e Império um fator de mácula, de comprometimento com o ideal da reforma. A reforma eclesiástica se constituiu em parte como uma reação contrária à participação de dignitários da Igreja e instituições eclesiásticas nos assuntos de governo e na sociedade feudais. Clérigos e laicos consideravam o perigo advindo da influência das instituições temporais sobre a Igreja ocidental. O controle exercido por alguns potentados feudais sobre propriedades da Igreja eclesiástica. Os ideais da instituição religiosa também eram comprometidos, assim como a liberdade da Igreja (de suas instituições, como monastérios) em usar de forma adequada, para fins estritamente religiosos, os bens da Igreja. Ao longo dos séculos X e XI, a ingerência laica (de monarcas e nobres, de uma maneira geral) na escolha de bispos, abades e outras dignidades eclesiásticas, intensificou-se, aumentando a apreensão dos clérigos e impulsionando os partidários da reforma.²⁶⁶

Os reformistas conseguiram progressivamente impor alguns dos seus para importantes cargos da cúria romana. Em 1049, foi nomeado Leão IX (1049-1054) um dos reformistas, como papa, para combater a intromissão dos laicos nas propriedades da Igreja.²⁶⁷

Todavia, ele também foi eleito graças ajuda imperial, ainda que tenha imposto a condição de só aceitar o cargo mediante a ratificação do clero e do povo romanos. Leão IX fora nomeado pelo imperador do Império Romano Germânico, Henrique III, o mesmo que nomeara os seus antecessores. Henrique III, que se interessava pela pureza da Igreja tanto quanto os reformistas, havia nomeado, antes de Leão IX, dois papas: Clemente II (1046-1047) e Dâmaso II (1049). Foram todos papas alemães, como seria também o papa que sucedeu Leão IX, Vitor II (1055-1057).²⁶⁸

²⁶⁴ DEL ROIO, 1997, p. 44-45.

²⁶⁵ DEL ROIO, 1997, p. 45.

²⁶⁶ BRUNDAGE, 2000, p. 194.

²⁶⁷ BRUNDAGE, 2000, p. 194.

²⁶⁸ DUFFY, 1998, p. 88.

A conjuntura alterou-se, favoravelmente ao papa, a partir da morte do imperador Henrique III, que deixou como herdeiro um filho de quatro anos, Henrique IV (1056-1106). Quem assumiu o trono foi a regente Inês, que não conseguiu interferir na eleição do papa Estéfano IX (1057-1058).

O sucessor do papa Estéfano, Nicolau II (1058-1061), convocou um sínodo, que se realizou em Latrão. Novas regras para a eleição foram estabelecidas, com a definição da competência exclusiva dos cardeais. Ao imperador só restou o direito de manifestar a sua aprovação à eleição papal, mas esse direito poderia ser questionado em caso de abuso. A corte imperial não aceitou as novas regras e quando foi eleito o novo papa, Alexandre II (1061-1073) o imperador alemão nomeou um antipapa, Honório II (1061-1064).²⁶⁹ A conjuntura política havia mudado com a morte de Henrique III e a regência de Inês,

Até a metade do século XI a Igreja romana assume a direção do movimento reformador, se libera da tutela imperial e pretende renovar o episcopado ocidental com a ajuda do sínodo romano restaurado e frequentemente ampliado e com a ajuda dos legados permanentes que reúnem concílios provinciais para preparar primeiro e para aplicar depois as medidas da reforma.²⁷⁰

À morte de Alexandre II, em um clima de acentuada tensão, foi eleito Hildebrando, monge de Cluny, que a época era um arcediácono muito popular em Roma. Foi entronado em Roma sob o nome de Gregório VII (1073-1085).²⁷¹ Gregório VII era adepto de uma ala extrema da facção reformista da Igreja romana.²⁷²

A perspectiva de Gregório VII acerca da posição da Igreja na Cristandade e de seu próprio papel à frente da instituição representou uma inflexão em relação às concepções anteriores. O papa Gelásio I (492-496), que estruturou a sua teoria política em torno da noção de ordens, delimitava de forma menos exclusiva o papel da igreja na sociedade de seu tempo. Sobressai-se a ideia de “complementaridade hierárquica” entre Igreja e Império. Segundo Gelásio I, duas ordens regem o mundo: a autoridade (*auctoritas*) e o poder (*potestas*). A prerrogativa da primeira ordem, da *auctoritas*, cabe aos clérigos. Ao imperador, a *potestas*. Cada uma destas ordens tem a supremacia em uma esfera específica: a *auctoritas*, na esfera espiritual; a *potestas* na esfera temporal.²⁷³

²⁶⁹ DEL ROIO, 1997, p. 45.

²⁷⁰ FOREVILLE, Raimunda, p. 18-19.

²⁷¹ PREVITÉ-ORTON, C. W. **Historia del mundo en la Edad Media**. Tomo II: Desde La disolución Del imperio carolingio hasta finales del siglo XIII. Barcelona: Ramon Sopena, S.A, s/d. p. 660.

²⁷² DEL ROIO, 1997, p. 47.

²⁷³ IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(ns). In: LE GOFF, 2002. Vol. II. p. 306.

Gregório VII rompeu com a harmonia da noção gelasiana de duplo poder, segundo a qual haveria dois poderes que guiavam harmonicamente os assuntos espirituais e materiais da vida social. A noção de equivalência foi substituída pela de hierarquia no plano dos poderes. Os governantes, o poder secular, deveria subordinar-se ao espiritual, ao papado.²⁷⁴ O *sacerdotium* era superior ao *regnum*. A este cabia sujeitar-se ao primeiro. O sucessor de Pedro, o sumo pastor, tinha a prerrogativa de supervisionar os governantes laicos, inclusive ao ponto de poder castigá-los e depô-los, quando eram desobedientes.²⁷⁵

Gregório VII tinha uma concepção elevada acerca da posição que a Igreja deveria assumir na Cristandade.²⁷⁶ É o contexto de constituição e afirmação da monarquia papal que permite que Gregório elabore uma teoria política que eleva o pontífice romano à frente não só da instituição eclesiástica, mas de toda a Cristandade.²⁷⁷ No topo da ordem, quando se considera a condição terrestre, só há um superior, segundo a concepção gregoriana. E esse superior é o papa.²⁷⁸

Gregório defendeu ardorosamente a doutrina da supremacia da Igreja de Roma sobre as demais igrejas, sobre toda a Cristandade. Acreditava estar encarregado de corrigir a injustiça.²⁷⁹ Suas ideias em relação ao papado e a sua ardente defesa do papado foram expressas em um famoso documento, intitulado *dictatus papae*,²⁸⁰ no ano de 1075. Dentre as suas sentenças destacam-se: 1. A Igreja romana foi fundada pelo Senhor; 2. Somente o pontífice romano pode ser chamado universal; 8. Somente ele pode usar as insígnias imperais; 12. A ele é lícito depor imperadores; 19. Somente ele não pode ser julgado por ninguém; 20. A Igreja nunca errou e, não errará jamais.²⁸¹ Todos os prelados deveriam submeter-se ao papa, que detinha a supremacia do poder espiritual. Imediatamente abaixo de Gregório estavam os seus legados, cujos decretos tinham forte peso, podendo ser anulados somente pelo papa. O papa tinha uma legislação canônica bem desenvolvida, a qual podia apelar.²⁸²

²⁷⁴ DEL ROIO, 1997, p. 48-49.

²⁷⁵ PREVITÉ-ORTON, s/d, p. 669.

²⁷⁶ DEL ROIO, 1997, p. 45.

²⁷⁷ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordem(ns)*. In: LE GOFF, 2002. Vol. II. p. 306.

²⁷⁸ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordem(ns)*. In: LE GOFF, 2002. Vol. II. p. 311.

²⁷⁹ PREVITÉ-ORTON, s/d, p. 660.

²⁸⁰ Este foi um importante documento papal escrito pelo papa Gregório VII e que afirmava a supremacia papal diante do Imperador assim como dos demais prelados, bispos. Ele contém 27 proposições “referentes aos objetivos e normas de natureza teocrática do Papado durante o pontificado de Gregório VII (1073-1085).” LOYN, 1997, P. 117.

²⁸¹ DEL ROIO, 1997, p. 48.

²⁸² PREVITÉ-ORTON, s/d. p. 669.

O imperador Henrique IV, em reação às disposições do *dictatus papae*, e às intromissões do papado na nomeação dos bispos alemães, convocou um sínodo dos bispos alemães, ao qual se reuniram alguns italianos. Neste sínodo, que se realizou em Worms, Gregório é declarado deposto.

Uma das motivações da reforma foi a institucionalização do celibato clerical. Este era um ideal antigo da Igreja, mas de concretização difícil antes que certas condições fossem estabelecidas, como o ressurgimento do direito romano e da sistematização das normas canônicas. As prescrições morais adquirem um caráter de norma jurídica com o empenho dos clérigos reformistas. Dessa forma, um sínodo romano (1059) condena o casamento e o concubinato dos clérigos (cânone 3).²⁸³ Embora a condenação ao casamento clerical fosse bastante antiga no Ocidente latino, onde os leigos denunciavam os sacerdotes concubinários ou casados que continuassem a gerar filhos depois de terem sido ordenados para servir no altar, eles ainda podiam ser casados.²⁸⁴

Somente na Idade Média, a partir da Reforma Gregoriana, clérigos e leigos foram separados, sendo delimitados os seus modos de vida legítimos e as suas respectivas funções na sociedade. O casamento foi proibido aos clérigos, ao mesmo tempo em que se transformou em um sacramento, restrito aos leigos, mas cuja jurisdição cabia aos eclesiásticos exercer, velando pela adesão às regras. A sexualidade conjugal foi tida como aceita, contanto que dentro da instituição do casamento, para os leigos. Também se deviam respeitar as regras das proibições de parentesco até o sétimo grau (cânone 11).²⁸⁵

A Reforma Gregoriana separou o clero e os leigos em dois grupos dentro da Igreja. Na Igreja são discerníveis três grupos: o clero propriamente (que são os sacerdotes), os religiosos (monges, cônegos regulares e frades) e os leigos.²⁸⁶ E os clérigos passaram a ter um modo de vida cada vez mais próximo e parecido ao modo de vida monástico, isento de sêmen e de sangue.

Um dos objetivos da Reforma Gregoriana era o estabelecimento da *libertas* (“liberdade”). Um nome pode ser enganoso, principalmente quando há uma grande

²⁸³ IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(ns). In: LE GOFF, 2002. Vol. II. p. 311.

²⁸⁴ BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 364.

²⁸⁵ IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(ns). In: LE GOFF, 2002. Vol. II. p. 311.

²⁸⁶ KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. **A Idade Média**. Nova História da Igreja II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974. p. 280-281.

distância temporal que nos separam do emprego deste. O nome “liberdade” não possuía a mesma ressonância que hoje tem. O que significa o nome “liberdade” modificou-se com o passar dos séculos. A “liberdade” significava aos olhos dos cristãos uma “liberação” dos entraves do pecado. Dentro da concepção paulina, ser liberado do pecado é uma condição para melhor servir à Justiça dentro da obediência ao Cristo.²⁸⁷ Duas noções caras à Hildegarda são justamente “justiça” e “obediência” (aos mandamentos divinos, sobretudo).

Esta noção é, sobretudo, religiosa,²⁸⁸ embora a tentativa de sua imposição tenha implicações políticas e sociais.

A concepção romana também se distancia da concepção cristã antiga sobre a liberdade. Para os romanos, como Cícero, liberdade significava viver como se desejasse. Para os cristãos o sentido de liberdade está ligado à noção de salvação (*salut*). Interessante notar que a noção cristã joga com uma inversão de sentidos ao afirmar que se submeter à Igreja pode significar ter acesso à verdadeira “liberdade”.²⁸⁹

A concepção de liberdade medieval se diferencia da atual. Significava a isenção de alguma obrigação e não a ideia contemporânea de liberdade. Ser livre pode significar depender de uma só instituição, como por exemplo, quando um monastério depende do rei ou do imperador e é isento de obrigações em relação à outra instituição e, assim poder escapar a todo outro poder.²⁹⁰ Daí advém a ideia de usar o conceito de *libertas* em relação aos poderes seculares para só depender de Roma, do Papado.

Um dos argumentos para a imposição do celibato clerical e para o fim da simonia era justamente estabelecer as condições morais necessárias para o estabelecimento da *libertas*. Libertar a Igreja das mãos dos laicos e estabelecer a separação dos dois domínios de atuação terrestre, um laico e um religioso. Para isto seria necessário empreender um amplo programa de Reforma eclesiástica, para purificar as estruturas da Igreja e conferir legitimidade diante da sociedade, sobretudo, diante daqueles que criticavam esta instituição por seu envolvimento com as questões do século, demasiado materiais. Os principais críticos eram os “hereges cátaros”.

²⁸⁷ GOUGUENHEIM, 2010, p. 22.

²⁸⁸ GOUGUENHEIM, 2010, p. 22.

²⁸⁹ GOUGUENHEIM, 2010, p. 23.

²⁹⁰ GOUGUENHEIM, 2010, p. 23-24.

Durante o período reformista o termo *reformatio* foi empregado com um sentido ligeiramente diferente do que compreendemos. O sentido do verbo *reformare* significava voltar para um período anterior, que era, por conseguinte, melhor, objetivando um progresso nesta volta ao estágio anterior. A concepção de *reformatio* ou de *reformatior* também se associa com a ideia de voltar ao passado, aos costumes ancestrais, que são melhores do que os costumes atuais. No entanto, o termo é pouco empregado antes do ano 1200 e encontra larga difusão apenas após o século XIV.²⁹¹

Hildegarda de Bingen não usa nenhum destes termos, mas usa a ideia de que há uma degradação, mas ela não é linear exatamente, porque no centro da história há um evento capital que é a Redenção cristã. Também não usa o termo melhorar, mas usa a ideia de admoestação que é a atitude que ela assume diante dos comportamentos não admissíveis pela ortodoxia cristã do ocidente. Ela usa a expressão obediência ao preceito ou aos preceitos, o que leva ao evento inicial onde teve início a desobediência à primeira e única ordenação divina à época: o Gênesis, quando Adão desobedeceu a única regra e então, o mundo tendeu a piorar progressivamente e isto se mostra em seu próprio corpo:

Pelo gosto do mal, o sangue dos filhos de Adão transformou-se no sêmen venenoso do qual nascem os filhos dos homens. Por isso sua carne é ulcerosa e está perfurada. Estas úlceras e furos criam certa tempestade e humidade vaporosa nas pessoas, mediante as quais nasce e se coagula a fleugma, e trazem diversas enfermidades aos corpos. Estas enfermidades nascem do mal primeiro que cometeu o homem. Se Adão houvesse permanecido no Paraíso teria uma excelente saúde no lugar mais maravilhoso, do mesmo modo que um bálsamo fortíssimo produz um odor muito agradável. Pelo contrário, agora o homem tem veneno, fleugma e diversas enfermidades dentro de si.²⁹²

Mas existe uma ideia de retorno e de aprimoramento que está presente no texto de Hildegarda, que é o trazido pelo ritual batismal. Ele permite trazer o homem ao seu estado inicial antes da Queda, do pecado inicial no jardim das delícias.²⁹³

O termo usado pelos reformadores foi *restitutio*, para designar a restituição de um bem, o retorno a um estágio inicial. Este era o ideal reformista de retorno à pureza da Igreja primitiva que se entranhava na linguagem dos religiosos daquela época para

²⁹¹ GOUGUENHEIM, 2010, p. 29.

²⁹² HILDEGARDA DE BINGEN. **Libro de Medicina Compleja**. *Liber compositae medicinae*. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/35causae/index.html>>. Acesso em: out. 2011.

²⁹³ GOUGUENHEIM, 2010, p. 30.

legitimar suas iniciativas de interferir numa situação que ocorria há séculos, como o nicolaísmo, por exemplo, que era aceito em muitas circunstâncias.

Os Movimentos Religiosos nos Séculos XI e XII

A partir dos séculos XI e XII, sobretudo, emergem novas concepções no seio do Cristianismo medieval. A devoção cristã lança um novo olhar sobre Cristo. Se antes (na Alta Idade Média) Cristo era adorado principalmente por sua divindade, a nota característica do século XII passa a ser a devoção á sua natureza humana. A história da vida terrena de Jesus — expressa nos Evangelhos — adquire um significativo relevo, paralelamente à ascensão de novos ideais, alicerçados na noção de retorno ao modelo de vida dos apóstolos, daqueles que seguiram a Cristo e o que ele pregava.²⁹⁴

Os reformadores, no século XII, têm simultaneamente os olhos postos no passado e no futuro. Eles concebem voltar-se para um passado ideal, para as origens do Cristianismo (o tempo de Cristo e dos apóstolos), para alcançar o futuro (do Juízo Final) mediante a reforma do modo de vida cristã. Pretendem reformar a Igreja, renovando-a, o que equivale a revesti-la de seu estado primordial, para concretizar o Reino de Deus.²⁹⁵

Ao fim do século XI e na primeira metade do século XII, há uma intensa transformação nas esferas política, econômica, social e eclesiástica. A História da fundação de novos monastérios e ordens monásticas se integra neste contexto.²⁹⁶

Felten²⁹⁷ destaca a grande participação de homens e mulheres de todos os meios sociais e, sobretudo, o papel essencial das mulheres dentro do movimento monástico que se inspirou no ideal religioso de vida apostólica. Homens e mulheres inspiraram-se na vida dos apóstolos de Jesus e entraram conjuntamente em comunidades mistas de clérigos e leigos, para quem a convivência entre os gêneros sexuais, masculino e feminino, não era incompatível com a vocação espiritual. Segundo o ponto de vista dos adeptos do modo de vida apostólico, a diferença entre os sexos não era importante. Acreditavam que a adesão à vida monástica abolia as distinções estabelecidas no mundo pelo sexo. Na *Vita* (obra “biográfica” de caráter hagiográfico) sobre um monge de Hirsau — Theoger —, o monge Wolfger de Prüfening sublinha a presença de mulheres,

²⁹⁴ KNOWLES, 1974, p. 282.

²⁹⁵ BOLTON, s/d, p. 15.

²⁹⁶ Cf. VAUCHEZ, 1995 ; BOLTON, 1983.

²⁹⁷ FELTEN, M. Franz J. Les femmes dans les mouvements religieux du XI^e-XII^e siècle particulièrement en Allemagne. (Conferência). **Revue Hagiographie et Histoire Monastique**.

mostrando a relação estreita entre o mestre (diretor espiritual) e suas discípulas. Ele também louva amplamente a santidade das monjas. “Para Wolfger, o ideal de um povo de Deus constituído por homens e mulheres é um elemento central de tradição de Hirsau — mesmo após restritivos cânones do Segundo Concílio de Latrão, de 1139 — e para ele as mulheres fazem parte integrante da tradição da reforma, ao passo que elas são eliminada de Hirsau, de Muri e de outros monastérios que são transformados (de dúplices) em abadias masculinas”. Nestes monastérios, ao que parece, as monjas tinham uma vida mais aberta para o exterior, embora alguns autores monásticos, dos anos 1140-1150, sublinhem que havia estrita clausura nos conventos femininos adjacentes aos masculinos. Uma hipótese para tal ênfase destes autores é a adequação de seus escritos com a imposição da clausura, a partir de então, pela Igreja. A partir deste momento, a clausura será marcante.

O processo que se seguiu de “normalização”, ou seja, a transformação dos movimentos e agrupamentos carismáticos em instituições de acordo às normas da Igreja, conduziu a dissolução de monastérios dúplices, que viviam sob a regra de São Bento (Hirsau e os monastérios que eram vinculados a este) ou de Agostinho de Hipona (canônicos regulares).²⁹⁸

As comunidades monásticas de homens e mulheres (mosteiros dúplices)²⁹⁹ foram progressivamente dissolvidas e o convento fundado por Hildegarda de Bingen é um exemplo particular deste movimento, por sua particularidade que contrasta com os processos normais de separação das comunidades duplas. O convento feminino, anexo ao monastério dúplice de Disibodenberg, na diocese de Mainz emancipa-se, dissolvendo a comunidade de homens e mulheres que lá havia. Hildegarda de Bingen, com suas monjas, funda um monastério em Rupertsberg (próxima à Bingen) e obtém a garantia de independência jurídica pelas autoridades eclesiásticas e políticas, devido em grande parte ao seu prestígio de visionária. Contudo, os mosteiros femininos que surgem neste contexto de dissolução dos monastérios dúplices contrastam consideravelmente com a comunidade religiosa de Hildegarda de Bingen. No mesmo século XII em que a monja renana realizou diversas viagens de pregação, em que saiu, portanto, do claustro, é imposta a clausura estrita às monjas em contraste com a prática hildegardiana.

²⁹⁸ FELTEN.

²⁹⁹ O verdadeiro mosteiro duplo seria aquele no qual os homens e as mulheres “coexistem com igualdade de importância sob a autoridade única de um abade ou de uma abadessa”. PARISSE, Michel. As freiras. In: BERLIOZ, Jacques (Org.) **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, s/d.

Próxima a uma das margens do rio Mosa fora fundada uma comunidade monástica dúplice, Springiersbach, em torno de 1100, pela viúva de um ministerial, Benigna, que entra em sua fundação com sua filha Tenxwindis e com o seu filho Richard. A comunidade dúplice é dissolvida pelo arcebispo de Trêves, a quem estava submissa, e Tenxwindis é instalada por seu irmão Richard como mestra de uma congregação de irmãs (*congregatio sororum*), transferida de Springiersbach para Andernach, nas margens do Reno. Ela obtém, apesar disto, proteção apostólica e seus direitos espirituais e temporais sobre sua comunidade são confirmados pelas autoridades eclesiásticas. Contudo, a comunidade de mulheres, que vive sob a regra de Agostinho de Hipona, devia respeitar a mais estrita clausura. A espiritualidade da comunidade de Tenxwindis contrasta com a de Hildegarda de Bingen pela austeridade mais acentuada e pelas críticas quanto às vestimentas luxuosas e às regras de recrutamento de Rupertsbeerg, que se limitam à nobreza.³⁰⁰

Como já ressaltamos no capítulo 1, Hildegarda de Bingen foi criticada pelo critério de escolha de suas noviças de seu mosteiro ser elitista. Hildegarda só aceitava jovens nobres em seu monastério, na contramão da tendência do século XII que observa o crescimento das instituições que pregam a austeridade e a pobreza.³⁰¹

Os ministeriais, em ascensão no Império Romano Germânico, fundam inúmeros outros monastérios, seguindo às tendências oficiais propagadas pela Igreja. Os leigos também se inseriram neste amplo movimento de desenvolvimento da espiritualidade monástica, de formas variadas. Sob influência da *cura animarum*, do trabalho pastoral, a religiosidade dos leigos se apurou por um lado, e por outro possibilitou que houvesse a emergência de diversos movimentos³⁰² tanto inseridos dentro da ortodoxia quanto classificados como heterodoxos, como hereges. Sobre estes escreveremos mais adiante.

O movimento de reforma da Igreja nasceu nas comunidades religiosas e a partir delas foi irradiada para outras esferas da vida social.³⁰³

Antes da reforma de Cluny e das abadias e monastérios que a seguiram, as casas religiosas estavam submetidas não ao papado, mas aos poderes leigos: imperadores, reis e senhores feudais. Estes controlavam as receitas, os dízimos ou doações ofertados e indicavam as pessoas que deviam ocupar os cargos, situação que perdurou até depois da

³⁰⁰ FELTEN. On line.

³⁰¹ Cf. KNOWLES; OBOLENSKY, 1983; Cf. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

³⁰² VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

³⁰³ KNOWLES, 1974. p. 280.

reforma de Cluny, como no caso de Richardis von Stade, monja da casa de Hildegarda que foi indicada pelo próprio irmão para ser abadessa em Bassum, norte da Alemanha. Geralmente eram os próprios parentes mais próximos os mais indicados, como no caso supracitado. Os territórios onde se localizavam as igrejas eram submetidos economicamente, já que a ocupação dos cargos (“benefícios”) era acompanhada pela obrigatoriedade de pagamentos de impostos e serviços. Logo, um bispado era, efetivamente, um território feudal.

Havia além da subordinação econômica, a subordinação ao controle de líderes leigos. Imperadores e reis convocavam concílios da Igreja e promulgavam suas normas. Além disto, bispados eram a principal instância da administração civil. Os bispos eram membros das hierarquias feudais, de famílias nobres e o casamento de sacerdotes fez com que houvesse uma relação estreita entre estes e os líderes locais, com a construção de laços de parentesco, o que possibilitava interferências indesejáveis na constituição da Igreja segundo os partidários da reforma. Os reis e imperadores investiam os bispos não só de sua autoridade civil e feudal como também de sua autoridade eclesiástica. Havia uma fusão entre as esferas religiosa e política.³⁰⁴

Era habitual a investidura do cargo eclesiástico pelo rei ou imperador, mas a partir de um período isto não seria mais desejável e tolerado. Entre o século X e o XI ocorreu um movimento empreendido segundo alguns autores pela abadia de Cluny, que almejou purgar a instituição eclesiástica de algumas práticas vistas como corruptoras e impuras. Para isto dever-se-ia acabar com a influência dos poderes locais ou feudais.

Os monges de Cluny envolveram-se num movimento reformista que foi seguido por outras casas religiosas e pretendia elevar o nível moral da instituição monástica e eclesiástica, o que segundo sua perspectiva significava combater a simonia e do nicolaísmo. Por meio destas instituições, os bispos eram envolvidos nas políticas locais e de clãs, o que desagradava aos grupos partidários da centralização da Igreja de Roma.

305

³⁰⁴ BERMAN, Harold J. **Direito e revolução**: a formação da tradição jurídica ocidental. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006, p. 114-115.

³⁰⁵ BERMAN, 2006, p. 117.

Heresias Medievais

À medida que os homens e mulheres, leigos, do medievo ocidental aprofundavam a sua relação com a fé cristã,³⁰⁶ aderindo e promovendo um modo de vida apostólico, que seguia literalmente os Evangelhos, crescia a ameaça a unidade da Igreja católica. Era grande e variada a forma que o movimento apostólico assumiu. Alguns deles foram claramente incentivados pelas autoridades da igreja, como as *militia Christi* dos cavaleiros do Templo ou do Santo Sepulcro, as ordens militares espanholas de Calatrava e Alcântara ou a ordem portuguesa de Avis. Outro grupo de destaque foi o das Beguinhas, nos Países Baixos, que conferia às mulheres um papel importante.³⁰⁷

A mensagem do Evangelho era cada vez mais difundida, em todos os grupos sociais, mediante a pregação. O Evangelho exerce, no século XII, uma forte atração sobre os medievais, muitos dos quais pretendem também vivenciá-lo.³⁰⁸

Ocorreu um intenso movimento de retorno às fontes da vida evangélica desde o século XI até o século XII. Um desejo de viver melhor a fé que impregnou não somente os religiosos, mas também os leigos, assume contornos vivos e fortes e chega ao ponto de contestar modelos de vida incompatíveis com a vida apostólica.³⁰⁹ Em alguns casos chegam ao ponto de contestação da instituição eclesiástica e de seu aparato ritualístico, entendido como excessivamente ligado à matéria. Criticam também a intervenção da instituição eclesiástica no mundo secular porque incompatível seria esta com o modelo cristão, e com a atuação de Cristo no mundo.³¹⁰

A forma como a Igreja tratou esses diversos fiéis variou em função do grau de obediência destes em relação às autoridades da instituição, além das questões relativas à doutrina e à interpretação dos textos do Antigo e Novo Testamento. Para enfrentar os perigos que a ameaçavam, a Igreja circunscreveu a pregação da palavra. O aprofundamento necessário da fé dos cristãos não poderia ser realizado por qualquer pessoa, mas somente por quem tivesse igualmente a capacidade de ouvir a confissão e ministrar a penitência. A desobediência era um elemento crucial para a definição de quem era herético dentre os que testemunhavam seguir uma vida apostólica.³¹¹

³⁰⁶ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 7-9.

³⁰⁷ BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, s/d. p. 29-31.

³⁰⁸ BOLTON, s/d. p. 29-31.

³⁰⁹ VAUCHEZ, 1995, p.70-71.

³¹⁰ FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 14.

³¹¹ BOLTON, s/d. p. 32.

A partir do ano Mil, em um contexto histórico altamente propício para o desenvolvimento e a difusão de novos ideais, o Evangelho, ultrapassa o Antigo Testamento, como texto de reflexão teórica de cunho teológico.³¹² Aliás, cresce de uma maneira geral, o acesso às Escrituras, multiplicando as interpretações possíveis dos textos sagrados. Algumas destas interpretações eram aceitas pelas autoridades eclesiásticas, outras, ao contrário, rechaçadas.³¹³

Religiosos (clérigos ou monges) e laicos compartilham de um mesmo substrato cultural³¹⁴ e a emergência do Evangelho caminha paralela à ampliação do número de leitores dos textos sagrados canônicos.

No Ano Mil, em um clima apocalíptico, o “herege” emerge como uma “personagem” nos livros dos clérigos como um dos sinais precursores do final dos tempos. Desde a Antiguidade Tardia, a denúncia ao herege não aparecia mais no Ocidente cristão. A Igreja Católica, sob a proteção do Império Romano, sobretudo com os concílios de Nicéia (325) e de Constantinopla (381), praticamente definiu os seus principais dogmas contra as demais tendências de interpretação das Escrituras Cristãs. O catolicismo foi convertido, então, em religião do Império e as tendências opostas foram excluídas a partir da codificação oficial da Igreja. Para isto, o Império dotou a Igreja do poder material de proibir e excluir. Mesmo quando no Ocidente, sob a ordem carolíngia, o ideário missionário cristão admite a conversão forçada de pagãos, a controvérsia teológica era tratada de forma bem mais amena. Não era comum a repressão àqueles que aderissem a uma interpretação minoritária do Texto Sagrado.³¹⁵

A decomposição do Império Carolíngio, contudo, altera o quadro não só político, mas igualmente o religioso. Ainda com as transformações por que passam os monges beneditinos, especialmente os de Cluny, conservam a tradição e são testemunhas do novo tempo. Redigem crônicas e histórias do mundo que, permeadas por uma concepção simbólica e religiosa, nomeadamente apocalíptica, narram o momento presente (deles), que é entendido como um antecedente imediato do Juízo Final. Fenômenos meteorológicos (reais ou imaginários) são, para os monges deste tempo, sinais de uma realidade transcendente. Incêndios e cometas precedem a chegada do Anticristo e, conseqüentemente, do final dos tempos.³¹⁶ Hilário Franco Júnior em sua

³¹² BRENON, Anne. **Los cátaros**. Hacia una pureza absoluta. Barcelona: Ediciones B., 1988. p. 33.

³¹³ BOLTON, 1983, p. 32.

³¹⁴ Cf. FRANCO JÚNIOR, 1999.

³¹⁵ BRENON, 1988, p. 33.

³¹⁶ BRENON, 1988, p. 14.

obra “O ano 1000” contesta a teoria de que houvera um alarme especial diante da chegada da data do ano mil, tendo em vista que os documentos disponíveis são inexistentes.³¹⁷ Outros autores corroboram a teoria oposta.

Nesse contexto do ano mil, que para alguns medievalistas foi marcado por um clima de medo — e também, paradoxalmente, de esperança, de espera escatológica. Um camponês maniqueu³¹⁸ se suicida diante da oposição que sofre por não se adequar à ortodoxia. Este herege que desprezava as manifestações materiais da devoção religiosa ortodoxa quebrava cruzeiros. Além disso, rejeitava o matrimônio e o sexo, pregando a castidade como única forma de acesso à salvação.³¹⁹

Desde em torno do ano mil se desenvolveu uma acentuada tendência “puritana”, que progressivamente impregnou pessoas de diversos meios sociais, desde os leigos aos clérigos. Essa sensibilidade difundiu-se entre os membros do alto clero e, a partir de meados do século XI, foi empreendida uma campanha contra o nicolaísmo e a simonia. Neste contexto, os hereges assumiram uma posição mais radical, contestando não só o sexo, mas também o casamento, que foi sacralizado pelos clérigos e funcionou desde então como fronteira entre leigos e clérigos.³²⁰

A posição de ortodoxos e hereges aproxima-se quanto à valorização da castidade. Era um sentimento comum entre os clérigos reformadores e aos hereges a aversão ao sexo. Porém, os chefes da igreja e os seus teóricos não condenaram o casamento em si, sendo o sexo considerado como parte constitutiva inerente ao matrimônio. Aqueles que se manifestavam contrariamente ao casamento, aconselhando aos leigos abster-se dele, eram tidos como hereges. Muitas foram as seitas que provocaram inquietações entre os leigos porque ensinavam que o casamento comprometia a salvação. Em 1122, em Orleans, um grupo sectário ensinou que o casamento era profano porque necessariamente envolvia o sexo. Argumentaram que, devido a esta constatação, a Igreja não deveria interferir na instituição do casamento, âmbito de exclusividade laica para os hereges de Orleans. Quatorze dentre os hereges foram queimados por propagar estas ideias, contrárias à ortodoxia.³²¹

³¹⁷ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **O Ano 1000**: tempo de medo ou de esperança? São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 16-17.

³¹⁸ Maniqueu na Idade Média era uma denominação empregada para designar um herege em sentido amplo.

³¹⁹ BRENON, 1988, p. 14.

³²⁰ FRANCO JÚNIOR. **O ano 1000**. Tempo de medo ou de esperança? São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 48-50.

³²¹ BRUNDAGE, 2000, p. 199.

A Igreja e os seus membros interferiam grandemente nas práticas sexuais de seus membros, questionavam estes acerca destas mediante penitenciais ³²² ou outros meios, mas apesar das concepções rigorosas da Igreja em relação a sexualidade, mesmo conjugal, o matrimônio era uma instituição aceita e entendida como pertencente ao âmbito de atuação eclesiástica.

Ao mesmo tempo em que perseguição e a repressão à heresia é retomada (desde Prisciliano, praticamente, a Igreja não mais perseguia e condenava os hereges), emerge uma espiritualidade evangélica, seja no seio da ortodoxia da Igreja, seja às suas margens, que apregoava a pureza e a pobreza. ³²³

Quanto às práticas punitivas da Igreja não era consenso que se terminasse em condenação em morte. A Igreja oscilava. Ora tendia a ser negligente ora exigente e rigorosa em suas condenações, podendo terminar em morte dos denominados heréticos porque a legislação era pouco clara a respeito. Contudo, nesta época a era mais comum que a própria população assassinasse os heréticos antes de qualquer condenação pela Igreja, o que teria sido recriminado por Bernardo de Claraval ao ocorrer um caso em Colônia, cidade alemã, ³²⁴ e também por Hildegarda de Bingen.

O período é propício a múltiplos desenvolvimentos. O período é de expansão demográfica e econômica. Constroem-se muitas igrejas e se produz abundantemente alimentos, como nunca antes no Ocidente latino medieval. As grandes fomes serão esquecidas até o século XIII, o que permitirá deslocar a força e o pensamento do homem medieval para outros interesses, que transcendem à sobrevivência. Enquanto, sob o feudalismo, o campo é submetido a uma exploração sistemática, as populações medievais “se abrem à trégua de Deus e a esperança da salvação”. ³²⁵

O movimento da Paz de Deus unirá os camponeses e os prelados a partir do Ano Mil contra o abuso do poder por parte dos senhores, que violentamente cobram taxas costumeiras.

O movimento da Paz de Deus, assim como o imaginário do Ano Mil, coloca o Evangelho no centro das esperanças escatológicas dos medievais. Neste violento contexto emerge uma nova religiosidade, mostrando profundas afinidades com os textos

³²² Os penitenciais são uma espécie de inquérito que contém inúmeras perguntas sobre inúmeros comportamentos possíveis. Não questionam apenas a sexualidade, a prática sexual, mas também outros comportamentos tidos como “criminosos”, como homicídios e abortos. Para cada prática há uma prescrição de uma penitência a se fazer. Geralmente um jejum por um tempo determinado, durante um número de dias ou anos, conforme a gravidade da prática, segundo a perspectiva do penitencial.

³²³ BRENON, 1988, p. 15.

³²⁴ FALBEL, 1976, p. 15.

³²⁵ BRENON, 1988, p. 16.

do Novo Testamento e aqueles que a ela aderem pretendem ser os restauradores de uma idealizada e pura Igreja cristã primitiva. Os hereges surgem no bojo dessa nova espiritualidade evangélica que emerge em torno do Ano Mil.³²⁶

Os movimentos evangélicos laicos, que de alguma forma passam a ter um acesso mais próximo aos textos das Sagradas Escrituras, principalmente dos Evangelhos, reivindicam um papel mais ativo na comunidade cristã. Rechaçam todas as ideias, instituições, cânones, leis e costumes que, segundo acreditam, não sejam baseados nos Textos Sagrados. Nesse sentido, rejeitam terminantemente a maioria dos sacramentos da Igreja instituída. Aceitam somente o que esteja fundado nas Escrituras. Laicos piedosos, homens e mulheres, unem-se em sua ânsia de seguir os Apóstolos. O Evangelho passa a ser a única norma de vida para muitos leigos, que não aceitam a autoridade da Igreja. Além disso, costumes de muitos dos membros da hierarquia eclesiástica, por não estarem conforme ao ideal de pureza requerido para a função, tal como concebem os leigos piedosos, deslegitimam a ingerência da Igreja na sociedade.³²⁷

Os hereges rechaçam as manifestações de culto da Igreja oficial, católica. Não aceitam o culto das relíquias, as cruzes. Além disso, os hereges predicam a castidade (para todo o povo cristão, e não só para uma comunidade especial de eleitos, como os clérigos e os monges) e a pobreza como condição obrigatória para a salvação. Também se contrapõem a prática do batismo de crianças pequenas, que ainda não têm uso da razão. A visão dos escritores da Igreja (monges e cronistas, principalmente) diante destes acontecimentos é frequentemente exagerada e estereotipada. Os hereges são descritos como luxuriosos adeptos de orgias noturnas e como criminosos incestuosos, seguidores do Diabo. A interpretação dos religiosos acerca dos hereges é simples e unívoca: eles são “os falsos profetas anunciadores do Anticristo”, predito pelo Apocalipse.³²⁸

Os hereges, em sua heterogeneidade, possuem elementos comuns, que os colocam como opositores e contestadores da Igreja católica, da ortodoxia. Todos rejeitam os sacramentos, nomeadamente o casamento³²⁹ e a eucaristia.³³⁰

³²⁶ BRENON, 1988, p. 18-19.

³²⁷ BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 24.

³²⁸ BRENON, 1998, p. 19.

³²⁹ Rejeitam-no, sobretudo, por sua função de procriação. A procriação era rechaçada porque ligava a um corpo uma alma e, os hereges somente valorizavam a alma.

³³⁰ Desprezavam a Eucaristia porque para a concepção “espiritualista” dos hereges, o corpo e qualquer coisa que se referisse à matéria eram rejeitados. Não aceitavam a ideia de que Cristo tenha tido de fato um corpo material, já que, sendo adeptos das ideias evangélicas, tinham uma ideia “elevada” (leia-se imaterial) de Cristo, que teria tido, para os hereges somente em aparência um corpo. Logo, a Eucaristia

Os hereges, ainda que nem todos pratiquem efetivamente o ideal de vida que apregoam, valorizam a castidade, ideal monástico que aproxima a vida terrena à celeste, à vida dos anjos. Outra reclamação constante dos cronistas da Igreja é a recusa dos hereges em adotar ou ter uma atitude de piedosa devoção em relação aos símbolos cristãos, como a cruz ou como as relíquias e estatuas dos santos cristãos. O fato de praticarem costumes característicos de monges e demais religiosos, jejum e castidade, por exemplo, também é motivo de recriminação.³³¹ Na verdade, não era tanto a prática de jejuns por pessoas leigas o que era recriminado, já que o ano cristão era permeado por práticas de jejum, sobretudo quando práticas pecaminosas ocorriam, mas o fato de serem alheias ao ordenamento da Igreja, ou seja, serem independentes desta instituição.

Outra atitude comum entre os hereges é o vegetarianismo, a recusa da carne.³³² Mas, a negação da Eucaristia também é uma característica muito ressaltada. A negação deste sacramento (Eucaristia) significava a negação do aspecto humano de Cristo, que para os ortodoxos, além de Deus verdadeiro é verdadeiro Homem. Negavam os sacramentos porque os assimilavam à materialidade, ao mundo, os quais rechaçavam e tinham por inúteis: o casamento, o batismo, a eucaristia e a confissão.³³³

A acusação eclesiástica de negação da Eucaristia pelos hereges e, conseqüentemente, de negação de um dos dogmas fundamentais da cristologia ortodoxa, de humanidade e divindade, simultâneas, do Cristo, permitiu que a Igreja colocasse as dissidências do Ano Mil no mesmo nível das heresias dos primeiros séculos cristãos. Ambas contestavam a visão oficial acerca da natureza de Cristo. O único sacramento aceito pelos dissidentes evangélicos (cátaros) era a imposição das mãos que, segundo se acreditava, conferia a salvação ao fiel.³³⁴ Muitos cátaros praticavam-no somente tardiamente e antes de deixar-se morrer com a prática de um suicídio denominado *endura*. Deixavam-se morrer de fome após o ritual cátaro denominado *consolamentum*, o qual levava longo tempo para se efetuar porque, ao contrário do ritual do batismo na Igreja católica, não havia a possibilidade de realizar

não tinha valor algum, já que para sua concepção era uma contradição absoluta a conciliação de sacramento e corpo, sagrado e matéria.

³³¹ BRENON, 1998, p. 19-20.

³³² RUNCIMAN, Steven. **Los maniqueos de la Edad Media**. México: Fónido de Cultura Económica, 1989, p. 191.

³³³ BRENON, 1998, p. 21; ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984, p. 213.

³³⁴ BRENON, 1998, p. 21-22.

uma penitência e o cometimento de pecado após o ritual cátaro inviabilizava a salvação. Por isto atrasava-se a realização do *consolamentum*.³³⁵

O movimento cátaro propriamente surge no século XI e tem o seu auge no decorrer século XII e XIII quando são violentamente perseguidos.

Os hereges que precedem os cátaros viviam em comunidades mistas de cristãos. Homens e mulheres viviam juntos, segundo o modelo apostólico. Eles eram críticos e exigentes quanto à observância dos ideais evangélicos. Depreenderam dos Evangelhos “um modelo ascético de vida e o rechaço do Antigo Testamento”.³³⁶

Os cátaros rechaçavam igualmente a humanidade de Cristo e, logo, o sacramento da Eucaristia, que se encontra no centro das práticas católicas. O catarismo, dessa forma, além de questionar a validade / legitimidade da Eucaristia (sacramento católico), compete com a Igreja (católica) quando celebra um sacramento de salvação que absolve os pecados mediante a imposição das mãos e do Espírito Santo”.³³⁷

Por isto, pela base evangélica do debate religioso que opõe cátaros e cristãos ortodoxos, Brenon discorda da corrente interpretativa que vê no catarismo uma seita oriental importada, estranha ao Ocidente latino e cristão. As heresias cáteras:

[...] parecem ser fruto último do intenso trabalho em busca da literalidade evangélica que agitava por então as consciências religiosas [...]. Bastava tomar a Bíblia e remeter-se aos feitos para ler que os apóstolos aos quais queriam imitar, nesta primitiva Igreja cujos valores desejavam recuperar, batizavam mediante a imposição das mãos [...].³³⁸

Todavia, sob certo aspecto (dualista, de oposições polarizadas de ideias e concepções), os séculos XI e XII são considerado polarizados e refletiam ideias dualistas. Neste período, as profecias do Apocalipse são retomadas e reinterpretadas. O tema da luta entre o Bem e o Mal, do combate entre forças que encarnam essas duas forças, os anjos e demônios, ou o dragão, que é a “Antiga Serpente”.³³⁹ Sob este aspecto, o maniqueísmo não é privilégio dos hereges, mas também é compartilhado pelos monges beneditinos, especialmente pelos cluniacenses e até mesmo pelos camponeses. Nos “*scriptoria*” das abadias, os monges copiam e iluminam os

³³⁵ ELIADE, 1984, p. 214.

³³⁶ BRENON, 1998, p. 22; ELIADE, 1984, p. 213.

³³⁷ BRENON, 1998, p. 23; ELIADE, 1984, p. 214.

³³⁸ BRENON, 1998, p. 23

³³⁹ A Antiga Serpente é a serpente do Jardim de Éden que, incorpora por Lúcifer (já que, segundo Hildegarda de Bingen, era o animal que possuía maior afinidade com o Demônio). A Antiga Serpente induziu Eva ao erro (à desobediência a Deus), fazendo com que ela, ao oferecer a fruta da árvore proibida, levasse Adão a desobediência (ao preceito divino) e, logo, a Queda, á expulsão do Paraíso. A motivação da Serpente era a inveja que sentia pelo casal primordial. Cf. HILDEGARDA DE BINGEN, 1999, I, 2.

manuscritos de comentários sobre o Apocalipse, com pinturas que representam o combate entre o arcanjo e o dragão. Luz e sombras se opõem, nos textos e nas imagens. Na segunda metade do século XI, no contexto de guerra santa (cruzada), o panorama dualista se acentua com a incorporação de mais um “opositor” de Cristo, da Igreja, o infiel.³⁴⁰

Neste momento, quando as fontes silenciam momentaneamente acerca dos hereges, no seio da própria Igreja, um movimento de cunho reformista, que segue tal como os hereges os ideais evangélicos (da Igreja primitiva), desenvolve-se amplamente. Ordens religiosas de caráter austero são fundadas. Cister, por exemplo. Os laicos também se envolvem no momento religioso e espiritual do tempo e novas possibilidades são abertas para eles. O matrimônio é sacramento e a instituição do casamento passa a ser então uma forma legítima de salvação cristã.³⁴¹ Os hereges, na contramão do movimento reformista pontifical, pregavam que o casamento era uma instituição ilegítima e não passível de ser sacramentada. O matrimônio e a procriação eram, na verdade, negativamente compreendidos pelos hereges.³⁴²

A Reforma Gregoriana catalisa e organiza em torno de si diversos movimentos evangélicos, ao mesmo tempo em que exclui outras correntes evangélicas, que são denominadas, então, de hereges. A ideologia gregoriana cinde a comunidade dos fieis em duas Igrejas. A primeira, a única legítima, a Igreja de Pedro, católica e romana. A que se opõe à primeira, é a Igreja do Anticristo, dos hereges.³⁴³

Em Colônia, na Alemanha, há um dos primeiros embates teológicos entre os hereges cátaros do século XII e os cristãos ortodoxos (católicos). Os hereges usaram as sagradas Escrituras para defender suas posições teológicas frente ao arcebispo a ao tribunal deste. A multidão (de laicos), antes mesmo de que a Igreja sequer pensasse em tomar alguma medida repressiva drástica, apoderou-se dos cátaros renanos e os queimou – como os mártires cristãos foram queimados nos primórdios do cristianismo. Uma testemunha, Evervin de Steinfeld, relatou esse momento histórico e a conversa que teve com os hereges, antes que eles fossem mortos pela multidão. Devido ao seu relato, sabe-se que os hereges chamavam a si mesmos de Apóstolos ou “Pobres de Cristo”. Eles organizavam-se em comunidades mistas sob a autoridade de um bispo. Assim como os hereges do Ano Mil, os cátaros não acreditavam na humanidade de Cristo e, por isso,

³⁴⁰ BRENON, 1998, p. 24-27.

³⁴¹ BRENON, 1998, p. 26-27.

³⁴² RUNCIMAN, 1989, p. 192.

³⁴³ BRENON, 1998, p. 27.

também negavam o valor sacramental da Eucaristia. Substituem-na pela benção do pão e absolvem os pecados mediante a imposição das mãos, no lugar do batismo.³⁴⁴

Muitos dos hereges desaprovavam o batismo das crianças e também desprezavam o culto da cruz, acreditavam que tinham que destruir igrejas e não construí-las, pois Deus está em toda parte, negavam a eucaristia e a missa, se contrapondo a muitos dos rituais católicos, punham em cheque sua veracidade e legitimidade, seguindo um modelo evangélico literal baseado nos textos do Novo Testamento.³⁴⁵

Os Apóstolos renanos conformam sua vida segundo o modelo dos apóstolos de Cristo, como faziam os maniqueus do ano mil, e pretendem, como os bogomilos, constituir a Igreja verdadeira; chegam a afirmar inclusive que esta Igreja, que permaneceu oculta na Grécia desde o tempo dos apóstolos, tem-se estendido pelo mundo conhecido. O argumento que desenvolvem para Evervin aclara a interpretação das Escrituras que aparecerá nos textos posteriores para formar a base da teologia cátara. Tal como os Evangelhos, e especialmente a Primeira Epístola de São João, opõem Deus a este mundo; os Apóstolos ou Pobres de Cristo opõe sua Igreja de Deus à mundana Igreja romana. O sinal de sua legitimidade é a conformidade apostólica de seu modo de vida: “Por seus frutos vos conhecereis”, pobres e não violentos, negam todo caráter de autenticidade à grande Igreja, poderosa e opulenta, cujos Padres têm-se separado da via de Cristo.³⁴⁶

Vinte anos depois de Evervin de Steinfeld, em 1163, quando se acenderam novas fogueiras, outro religioso de Renânia, Eckbert de Schönau, descrevia em seus sermões comunidades hereges análogas em tudo às mencionadas.³⁴⁷

Só lhe devemos dois aspectos suplementares: a confirmação da interpretação dualista dos mitos da criação destes Apóstolos de Satã, e a invenção do termo “cátaro” para designá-lo, jogo de palavras falsamente erudito entre “catharistas” (antiga seita de maniqueus ou puros) e “gatistas” (bruxos adoradores de gato), a partir da denominação popular “cati”. Ainda que os interessados, desde Ásia até a Aquitânia, não se tenham chamado a si mesmos mais do que “Cristãos”, “Pobres de Cristo” ou “Apóstolos”, o termo cátaro conheceria um inesperado êxito póstumo após a publicação em 1848 da obra de Charles Schmidt intitulada *História e doutrina da seita dos cátaros*.

³⁴⁴ BRENON, 1998, p.34-35.

³⁴⁵ RUNCIMAN, Steven. **Los maniqueos de la Edad Media**. México: Fónodo de Cultura Económica, 1989, p. 190.

³⁴⁶ BRENON, 1998, p.35-36.

³⁴⁷ RUNCIMAN, 1989, p. 195.

Segundo os hereges, a Boa Nova do Evangelho, anunciada por Cristo, renovava e substituía a Lei de Moisés, que regia o Antigo Testamento.³⁴⁸

Alguns meses depois de ter recebido a carta de Evervin de Steinfeld alarmando-lhe sobre os avanços da heresia junto ao Reno, Bernardo de Claraval encabeça uma missão de prelados delegada para perseguir e confundir até o condado de Tolosa a seu velho inimigo, o monge Henri, que predicava às massas meridionais um evangelismo dissidente. No entanto quando em junho de 1145 chegou a Tolosa, a Vereil e a Albi, não encontrou os partidários do monge Henri, mas um outro grupo de hereges que evocava as descrições dos hereges da Renânia. Foi dado a eles o nome de “Hereges albigenses”. Eram esses “Cristãos” ou “Apóstolos”, que atualmente denominamos de cátaros.

Desde 1145, a missão de Bernardo de Claraval nas regiões de Albi e de Tolosa revelava o forte anticlericalismo da aristocracia dos burgos, o que a levava a se identificar com a heresia. Essa nobreza desviava, em próprio benefício, os impostos que os camponeses deviam à Igreja, os dízimos eclesiásticos que o papado reformador pretendia recuperar. Para muitos senhores laicos, a opulência dos prelados eclesiásticos opunha-se aos seus interesses e era um obstáculo às suas pretensões políticas.³⁴⁹

A Igreja, apesar da condenação aos cátaros, levou em consideração muitos dos seus pontos de vista, ao empreender o programa da reforma gregoriana, já que estes hereges eram conhecidos por seu modo de vida puro, que contrastava como de muitos clérigos segundo a opinião corrente.³⁵⁰

³⁴⁸ BRENON, 1998, p. 37.

³⁴⁹ BRENON, 1998, p. 50.

³⁵⁰ BOLTON, 1983, p. 34.

3. O controle da sexualidade e do corpo em Hildegarda de Bingen

Reflexões sobre a sexualidade no texto do *Scivias*

Para tratar do tema sexualidade optamos por combinar a análise lexicográfica com a hermenêutica de Quentin Skinner. A análise lexicográfica será realizada somente com base no texto do *Scivias*, devido às características intrínsecas ao texto e pela ausência de determinados vocábulos do *Causae et curae*. Será suficiente para ter uma noção da concepção de mundo da monja renana a respeito da sexualidade. Para isto escolhemos determinadas palavras que agrupadas demonstram a preocupação de Hildegarda de Bingen com o tema da sexualidade. As seguintes palavras foram contadas: *fornicatio*, *fornicatione*, *fornicari*, *fornicationem*, *fornicatores*, *fornicationis*, *fornicationibus*, *fornicationum*, *libidinem*, *libidine*, *libidinis*, *libidinosa*, *libidini*, *concupiscentia*, *concupiscentiam*, *concupiscentiarum*, *concupiscentiae*, *concupiscentias*, *virginitas*, *virginitatis*, *virgine*, *virginei*, *virgineo*, *Virgine* (virgem Maria), *virginens*, *virgineus*, *virginea*, *virgineam*, *virgineum*, *virgines*, *castitatis*, *castitas*. Estes termos são alguns dos quais aparecem no *Scivias* e estão relacionados com a concepção de mundo hildegardiana sobre a sexualidade. Contudo não basta contar, mas há que vê-las em relação com o próprio texto, entende-las contextualmente para compreender o pensamento de Hildegarda de Bingen a respeito da sexualidade. Entretanto, antes cabe algumas contagens de palavras:

<i>fornicatio</i>	03	<i>fornicatione</i>	13
<i>fornicari</i>	01	<i>fornicationem</i>	05
<i>fornicatores</i>	01	<i>fornicationis</i>	03
<i>fornicationibus</i>	01	<i>fornicationum</i>	04
<i>libidinem</i>	11	<i>libidine</i>	10
<i>libidinis</i>	23	<i>libidinosa</i>	02
<i>libidini</i>	02	<i>concupiscentia</i>	25
<i>concupiscentiam</i>	14	<i>concupiscentiarum</i>	05
<i>concupiscentiae</i>	13	<i>virginitas</i>	13
<i>virginitatis</i>	36	<i>virgine</i>	41
<i>virginei</i>	01	<i>virgineo</i>	04
<i>Virgine</i> (virgem Maria)	42	<i>virginens</i>	01

<i>virgineus</i>	01	<i>virginea</i>	10
<i>virgineam</i>	01	<i>virgineum</i>	02
<i>virgines</i>	13	<i>castitatis</i>	30
<i>castitas</i>	05	<i>concupiscentias</i>	10

O termo *virgem* referindo-se a Virgem Maria também está relacionado à sexualidade, ao estado de integridade física de uma mulher que foi a mãe de Jesus; ambos modelos de virgindade colocados para os religiosos. Há uma rejeição da sexualidade no *Scivias* e uma grande restrição de sua fruição, mas mesmo assim, o modelo idealizado é a castidade ou virgindade, o que no texto de Hildegarda são apresentados como termos praticamente correlatos, significando “a integridade corporal da pessoa que não teve relacionamento carnal”.³⁵¹ A concepção de sexo como impureza aparece seguidamente no *Scivias* e convive como o modelo de sexo como exercício da reprodução no casamento. Acreditamos, todavia, que a concepção de sexo como impureza no *Scivias* prevalece ligeiramente e o motivo seja a reforma gregoriana e a sua preocupação em atender a um grupo de religiosos, monges, sacerdotes e freiras, que deviam seguir sua vocação segundo um modelo estritamente celibatário e que necessitava encontrar um sentido para seu modo de vida que os direcionasse em seu comportamento cotidiano. O *Scivias* foi direcionado a um público fundamentalmente religioso, especialmente as monjas do monastério de Hildegarda de Bingen.

Os termos *fornicatio* e seus derivados possuem uma conotação negativa no texto do *Scivias*. O mesmo pode se dizer dos termos *libidine* e *concupiscentiae*. Outros termos ou expressões, que não foram contados, mas que aparecem com certa frequência no texto hildegardiano com certa frequência, são o “excesso de amor”, a noção de paixão carnal, que são vistas negativamente em oposição a um amor ou *caritas* que é visto como um sentimento moderado, atenuado e suave. Inclusive, o incesto, que fazia parte dos comportamentos perseguidos e proibidos pela Igreja de Roma de acordo com o programa reformista gregoriano, era visto em Hildegarda como um comportamento no qual o excesso de amor está necessariamente e profundamente relacionado. O incesto é o ponto máximo do comportamento libidinoso, por isto foi duramente atacado em

³⁵¹ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre a santidade, gênero e sexualidade nos textos berceanos. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. (org.). **Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média**. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008, p. 50.

Hildegarda e segundo ela era aceito no Antigo Testamento somente pela “dureza dos corações dos judeus”, que não queriam se misturar com os pagãos para não por em perigo sua religião.³⁵²

A fornicção aparece como a transgressão da aliança matrimonial, ou seja, como adultério, em uma passagem, pelo menos, do *Scivias*:

Porém se o varão ou a mulher quebraram a Lei por fornicção, então eles mesmos ou seus sacerdotes o tornarão público, e comparecerão, segundo a justiça, ante o tribunal do magistério espiritual. Ali, diante da Igreja e de seus prelados, o marido recriminará em voz alta a sua mulher e a mulher a seu marido por esta transgressão da aliança, como estabelece a justiça de Deus; porém de forma que nem marido nem mulher buscarão outra união, pois ou bem permanecerão juntos na retidão da aliança [matrimonial], ou bem guardarão a abstinência, segundo prescreve a doutrina da Igreja (...) ³⁵³

Outra expressão que aparece no *Scivias* e que não foi contabilizada é “apetite de deleite” e “desmedida de prazer” como sensações que são vistas de forma negativa e são postas a serviço da procriação no casamento, moderadora dos sentimentos.

Prazer é um termo bastante negativo que Hildegarda usa. Em uma passagem ela escreve: “E, nesta luta deveis imitar a Paixão de Meu Filho [Cristo], resistindo a vós mesmos, extinguireis a ardente chama do prazer”. ³⁵⁴

O prazer deve ser moderado e estar direcionado à concepção de um novo ser, dos filhos. Advém daí a proibição de manter uma cópula antes da fase da vida quando o varão seja capaz de engendrar outro ser humano. Antes da puberdade, portanto, é proibida a cópula:

Porém que não derrame o varão sua semente na desmesura do prazer, antes de chegar a seus anos de fortaleza; porque a sugestão diabólica o terá tentado para que peque sim, em apetites de deleite, trate de verter sua semente antes de que possa coalhar com fervente calor como deve. ³⁵⁵

Mas os termos relativos à virgindade associados aos relativos à castidade são os que mais caracterizam o *Scivias* e predominam no texto e significam que a autora apresenta um modelo de ascese, um espelho no qual os religiosos podiam se mirar e seguir como conduta de vida. Perfazem um total de 200 palavras ao longo do *Scivias*.

³⁵² *Scivias*, I, 2, 18.

³⁵³ *Scivias*, I, 2, 11.

³⁵⁴ *Scivias*, I, 2, 24.

³⁵⁵ *Scivias*, I, 2, 20.

No *Scivias*, virgindade e castidade se equivalem. Basta ler certa passagem do livro direcionado às monjas do monastério de Hildegarda de Bingen:

Porém, agora, falo a vós, Minhas ovelhas bem-amadas, plantadas em Meu coração, sementes de *castidade*. Sim: Eu fui o que semeou a *virgindade*, porque também Meu filho nasceu de uma virgem.³⁵⁶

Os termos virgindade e castidade se confundem e se interceptam. Não há uma distinção clara entre eles. Os termos se equivalem e são usados de forma indistinta.

O celibato sacerdotal no livro do *Scivias*

Dentre todos os temas referentes à Reforma Gregoriana o que mais se destaca no *Scivias* de Hildegarda de Bingen é o do combate ao nicolaísmo, o casamento dos padres, ou posto de outra forma a propagação do celibato sacerdotal. Hildegarda refere-se em várias passagens aos temas da castidade, da virgindade e do pudor que devem manter os religiosos (monges, monjas e sacerdotes) para alcançarem a perfeição, se aproximarem do estado angelical e constituírem a melhor parte da Jerusalém Celeste.

O estado conjugal não é isento de corrupção. Isto ocorre porque o sexo é corruptor devido ao fluido seminal (*Causae et curae* e *Scivias*). Hildegarda afirma que aqueles que estão consagrados e que devem oferecer a Deus o sacrossanto sacrifício, devem se aproximar do altar da igreja estando castos. Ela diz por quê: “Pois se eles mesmos fossem causadores da corrupção, como poderiam levantar a mão do balsamo salutar aos feridos pela corrupção?”³⁵⁷ Os religiosos devem ser castos como o “Filho”, ou seja, Cristo, para dar com maior confiança o remédio da saúde aos “feridos pela corrupção”. Os “feridos pela corrupção” são os seculares, àqueles que se casam ou estão aptos ao casamento e que se envolvem com os assuntos do “amor”, do sexo. A solução para aproximá-los mais da perfeição dos religiosos, mesmo neste estado poluidor é a participação nos ritos católicos tais como a Missa, o Batismo e a Eucaristia, que também são grandes temas do *Scivias* de Hildegarda, já que ela respondia aos problemas de sua época, como a luta contra os cátaros que questionavam justamente os ritos católicos por sua “materialidade”. Os seculares também praticam uma ascese, menos “dura”, porém; seguem regras e datas que impedem as práticas sexuais, que as limitam.

³⁵⁶ *Scivias*, I, 2, 24. Grifo meu.

³⁵⁷ *Scivias*, II, 5, 3.

Para o catolicismo, porém, os rituais são muito importantes e o texto do *Scivias* o demonstra contundentemente ao apresentar a descrição de inúmeros ritos e ao fazer a “propaganda” deles contra o catarismo. O rito é o aspecto material e simbólico de algo que é imaterial e sagrado. Mediante o visível se pode ter acesso ao invisível. Ao comer o pão da Eucaristia se come o pão imaterial que é o corpo de Cristo e o sacerdote deve ser separado de tudo o que é carnal para que possa “apresentar o pão que, pela saúde dos homens, é colocado na mesa da santificação”,³⁵⁸ ou seja, no altar da igreja. E esse pão é Cristo.

Contudo, se os sacerdotes se mancham e quebram o voto de castidade, devem praticar a penitência para fugir “do opróbio do pecado”.

Hildegarda discorre sobre a liberdade que implica o estado virginal. E ela compara em diversas passagens a virgindade consagrada (sacerdotal e monástica) ao estado de Cristo, modelo de castidade. Castidade e virgindade em Hildegarda são quase palavras sinônimas. Sobre a comparação entre o estado consagrado e o modelo de Cristo:

Pois são bem-amados seguidores de Meu Filho quando se oferecem ao Senhor, que nem lhes ata vínculo conjugal nem carga mundana lhes abruma, desprezando a cópula carnal para não subjugar-se a todos os requerimentos de sua carne, almejando unir-se à gloriosa pureza do Cordeiro inocente.³⁵⁹

Dos textos de Hildegarda também se depreende o modelo o modelo que Brundage conceitua como o sexo como causador de corrupção, além do modelo de sexualidade vinculada ao ato procriador, contanto que se restrinja ao povo secular.

Além destes modelos, Hildegarda apresenta a concepção de que o sexo é uma carga mundana que leva à “escravidão”. A virgindade significa um estado de maior honra, de liberdade plena e absoluta, de “integridade” corporal e de alma. Pior ainda, ao quebrar o pacto da consagração virginal comete adultério:

Porém se depois, abandonando seu pacto pelo venenoso agulhão da carne, comete adultério, trocará sua liberdade por servidão: por um imundo deleite terá tornado vil ignominiosamente a honra de sua cerviz, com a qual devia imitar a honra de Meu Filho, e terá dito uma mentira, pois se comprometeu com juramento a viver em castidade e não há cumprido.³⁶⁰

³⁵⁸ *Scivias*, II, 6, 66.

³⁵⁹ *Scivias*, II, 5, 9.

³⁶⁰ *Scivias*, II, 5, 9. Grifo nosso.

O sacerdote deve ter somente uma aliança, o amor espiritual; e não pode se dedicar simultaneamente ao amor carnal. Os dois vínculos não podem ser sustentados ao mesmo tempo, pois são antagônicos: um é espiritual e o outro é carnal.³⁶¹ Aqui aparece a ideia de que existem dois domínios que são próprios dos religiosos e dos seculares, respectivamente, e que a partir da Reforma Gregoriana são particularmente delimitados no campo do pensamento dos teólogos medievais. Os costumes mundanos, especialmente a convivência de religiosos às práticas seculares, não serão mais tolerados entre os religiosos, que deverão respeitar estritamente o celibato.

Existe sempre a possibilidade da penitência que, contudo, não adiantará muito para aqueles que quebraram o pacto da aliança da virgindade consagrada porque ele não estará mais “entre seus companheiros, que florescem na glória da pureza”. Ele “desertou de sua irmandade ao rechaçar a liberdade de seu pacto e trocá-la pela servidão do pecado”.³⁶² Não há volta quando se quebra o pacto de fidelidade a Deus, o que implica na virgindade consagrada. Porém, Hildegarda admite a penitência para aqueles que se abrasam “no ardente desejo de sua carne”; devem macerar seu corpo com a abstinência e o jejum, com o frio e o flagelo se disciplinar.³⁶³ Antes de quebrar o pacto da virgindade há sempre técnicas corporais e de pensamento que ajudam no controle e no domínio da própria vontade. Convém emprega-las para fazer a vontade divina antes que a própria se se pretende alcançar a Jerusalém Celeste e especialmente caso se pretenda constituir a melhor parte dela. Existem alimentos que são mais propícios a quem deseje controlar os impulsos sexuais e outros que, ao contrário, impulsionam os apetites sexuais de homens e mulheres. Quem arde abrasadoramente na luxúria, tanto em vigília quanto no sono, deve abster-se das “carnes de todo esse gênero de animais nascidos desnudos de suas mães, sem carapaça”. Deve alimentar-se de pássaros porque eles não nascem desnudos, mas cobertos pelas cascas do ovo, “por isso se atenua sua chama”. Deve igualmente abster-se de beber vinho imoderadamente, para que não sinta arder suas veias, “repletas de sangue venenoso”.³⁶⁴

O mesmo acontece com uma donzela que tenha feito um pacto nupcial com Cristo, ou seja, tenha consagrado sua virgindade e se tornado uma freira ou monja. Todavia, se ela quebra seu pacto aos seus votos esponsais religiosos, ela terá se

³⁶¹ *Scivias*, II, 6, 64.

³⁶² *Scivias*, II, 5, 10.

³⁶³ *Scivias*, II, 6, 62.

³⁶⁴ *Scivias*, II, 6, 81.

manchado diante daqueles que gozam do júbilo celestial “e se nesta temeridade persevera, por justo juízo será privada da glória suprema.” Ela tem a opção do arrependimento, mas o seu estado não será mais o da virgindade consagrada e por isso será convertida de liberdade em escravidão: “Mas se se arrepende, será recebida como serva e não como dona: pois desertou das núpcias reais e amou a outro mais do que a Aquele a Quem devia amar.” Hildegarda igualmente recrimina quem participa do ato de mácula sexual da virgem consagrada, “porque tem manchado temerariamente um matrimônio celestial.”³⁶⁵

A virgindade é um elemento essencial em Hildegarda, especialmente no *Scivias*. Cristo é virgem e mais do que isto, seu nascimento, sua Encarnação é virginal. Sua mãe, Maria era virgem, e mesmo após o parto. Esta teoria não é exclusivamente hildegardiana, mas abunda em seu texto a afirmação do estado virginal do nascimento de Cristo, do Filho de Deus. Por outro lado, também há uma relação implícita entre a Queda dos primeiros pais e a introdução da sexualidade no mundo³⁶⁶ assim como entre a Encarnação, o nascimento de Cristo e a restauração do estado original de Adão e Eva:

Porque na Encarnação do Filho de Deus, nascido de uma Virgem, o desejo celestial se elevou e a concupiscência terrena sucumbiu: a prevaricação de Adão foi milagrosamente restaurada na salvação pelo sangue do Filho de Deus, pois ninguém antes que o Unigênito de Deus, enviado ao mundo pelo Pai, pôde apaga-la para abrir a porta do Céu.³⁶⁷

Dentre os religiosos destacam-se os aromáticos, as virgens (monjas) e os monges que imitam o exemplo de Cristo e por isto vivem separados do resto da população, ou seja, dos seculares.³⁶⁸

A estirpe das virgens e dos aromáticos não estão submetidos ao preceito da Lei (Antigo Testamento), entenda-se “lei carnal”, são livres das cargas mundanas. Ela associa esta liberdade, paradoxalmente, a uma tarefa mais árdua, porém livre porque os votos são de livre eleição, mas essa estirpe faz “mais de quanto lhes foi prescrito”. Entretanto, Hildegarda não entra em detalhes e não afirma o que foi prescrito e o que não foi. A única possibilidade é uma leitura do texto que respeite o estilo hildegardiano de escrever, que é simbólico e analógico. Além disto, ela utiliza frequentemente o

³⁶⁵ *Scivias*, II, 5, 10.

³⁶⁶ *Scivias*, II, 6, 62.

³⁶⁷ *Scivias*, II, 5, 12.

³⁶⁸ *Scivias*, II, 5, 13.

argumento de autoridade, ao usar referências de personagens bíblicos, além de Bento de Núrsia.³⁶⁹

Um dos personagens bíblicos preferidos de Hildegarda é Paulo, o apóstolo. Hildegarda usando o recurso da fala de Deus para expressar diz por que o sacerdote não deve se consagrar a duas alianças:

Assim, tampouco o sacerdote pode consagrar-se com simultânea devoção à serva e a senhora: à cópula carnal e à companhia espiritual, pois não é possível que ambas se deem ao mesmo tempo em toda sua plenitude; olha: o carnal combate o espiritual, e o espiritual mortifica o carnal: como mostra Meu amigo Paulo, sabedor de que tudo isto é segundo Minha vontade [...].³⁷⁰

Aqueles que não estão submetidos aos preceitos da Lei (Antigo Testamento) e por outro lado fazem além do que lhes foi prescrito, são os monges e monjas. Eles imitam a Cristo e rechaçam a vontade de sua própria carne. Eles são as “Filhas Sião”³⁷¹ que “energicamente dominaram sua carne e com dureza fizeram morrer em seus corações seus maus apetites”.³⁷²

Os aromáticos rechaçam o que é mundano e se assemelham aos anjos, pois nem buscam nem desejam o terreno e estes lhes seguem admiravelmente, desprezam tudo quanto é passageiro e caduco.³⁷³

Outro exemplo de castidade é João o Batista³⁷⁴, a quem os aromáticos devem seguir imitando-o, pois ele “amou ardentemente a castidade”. O que devem fazer é pisar sobre os deleites do mundo ao desprezar-se a si mesmo “e subjugar seu corpo à servidão de Cristo obrando a virtude.”³⁷⁵

³⁶⁹ Bento de Núrsia (c. 480 – c. 550), “o patriarca dos monges ocidentais” foi um abade italiano. Sua vida é um tanto obscura e o que se conhece dela deriva dos Diálogos do papa Gregório Magno (593-594). Nasceu em Núrsia e foi enviado para escolas em Roma, mas fugiu desta cidade porque se decepcionou com o modo de vida que se levava nela. Fugiu para viver um modo de vida ascética, vivendo durante três anos numa caverna. Bento de Núrsia fundou um mosteiro em Monte Cassino e teria redigido a famosa Regra de São Bento, que contém 73 capítulos, que estabelece “um plano detalhado e coerente para a organização interna e a vida cotidiana de uma comunidade monástica”. Bento de Núrsia, In: LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 45-46.

³⁷⁰ *Scivias*, II, 6, 67. Quando Hildegarda refere-se a “Minha vontade”, é a vontade de Deus que se está assinalando.

³⁷¹ Embora possa parecer estranha a expressão “Filhas de Sião” junta ao pronome masculino, mantivemos assim porque é deste modo que Hildegarda se expressa.

³⁷² *Scivias*, II, 5, 15.

³⁷³ *Scivias*, II, 5, 16.

³⁷⁴ Personagem bíblico do Novo Testamento.

³⁷⁵ *Scivias*, II, 5, 16.

Hildegarda se preocupa com o comportamento dos religiosos, sobretudo com a sexualidade de monges e sacerdotes. Ela descreve como eles devem se comportar diante de outros e de si mesmo. Eles não devem praticar sequer a masturbação, prática que também é rechaçada para os seculares:

Assim como o sacerdote deve preservar-se do contágio não com mulher, também há de proteger-se de si mesmo, cuidando de não desencadear sua própria poluição pelo tato de suas mãos para que o estrépito de sua luxúria não alce nele a sedição do pecado. Porque o crime de Adão, ao trazer a morte aos homens, despertou neles o prazer de fornicar. Portanto, que dominem sua carne para não subjugarem-se ignominiosamente à desventura da morte.³⁷⁶

O sacerdote não deve ter duas alianças porque as alianças carnal e espiritual são conflitantes e, além disto, “o sacerdote é pastor e pai dos homens que têm uniões carnis” e, portanto, ele necessitaria de um sacerdote se fosse também casado e quem seria este questiona Hildegarda de Bingen. O Demônio é a resposta dela. Isto ocorre porque “lhe imitou escondendo o veneno debaixo do mel”. Da mesma forma, repreende Hildegarda: “estes sacerdotes, mais predispostos à ignominia que amantes da castidade, se esforçam por encobrir a cópula carnal debaixo da aliança espiritual, como veneno debaixo do mel.”³⁷⁷ Percebe-se mais uma vez a ambiguidade de Hildegarda em seu tratamento da condição conjugal. Quando ela trata das funções sacerdotais ela se mostra mais pessimista e ascética em sua concepção do casamento. Sempre há uma mácula que não abandona o casamento, embora ele seja uma instituição que embeleze a Igreja tal como as demais.

O sexo antes do casamento não é admissível e muito menos práticas heterodoxas como a masturbação ou a “homossexualidade” masculina ou feminina. Essas relações sexuais são chamadas de “contranatura” ou “contra a natureza”, ou ainda de fornicção. Qualquer forma de fornicção é recriminada e condenada por Hildegarda de Bingen. Ela critica ainda a masturbação. Mas a admoestação mais intensa é direcionada às relações “contra a natureza”, especialmente a relação sexual anal entre homem e mulher:

E o que deste modo peque com mulher, fornicando contra a natureza, é perverso, um lobo voraz. Como? Pois assim como os homens julgariam indigno e abominável a aquele que, tendo manjares suculentos e puros, os desprezasse para comer, ao contrário, as fezes expulsas após a digestão,

³⁷⁶ Scivias, II, 6, 62.

³⁷⁷ Scivias, II, 6, 65.

também estes são abjetos e sórdidos a Meus olho, porque abandonaram a justa forma de união com mulher e buscam nela o pecado da perversão.³⁷⁸

Uma novidade do século XII e que Hildegarda transmite é a noção de vocação religiosa, de que quem não fosse capaz de seguir as regras e preceitos religiosos deveria escolher outra profissão que não a de sacerdote:

O que, por outro lado, seja incapaz de abster-se e arda em apetites carnis, não se faça sacerdote nem ministro de outro grau do ofício sacerdotal por jactância ou cobiça de riquezas; não seja que se logo sucumba ao deleite de sua carne, sofra grande infortúnio.³⁷⁹

Os sacerdotes deviam manter-se castos, longe do contato com mulher e não deveriam unir-se em matrimônio sob pretexto algum.

Hildegarda nota que na Igreja primitiva os sacerdotes podiam casar-se e tenta responder ao problema de porque não poderiam em seu tempo continuar com o antigo costume. Ela usa uma comparação para responder a questão. Foi permitido pela juventude da Igreja e pelo número escasso de sacerdotes, mas agora que a Igreja está bem estabelecida, “a censura eclesiástica previne contra esta prática”. O homem casado está atado a “carga mundana da aliança terrena”; “porque não convém que um pai de família, já submetido aos preceitos do vínculo secular, seja chamado ao magistério sacerdotal”.³⁸⁰ Afinal os dois vínculos são incompatíveis, um é secular e o outro é espiritual. Quem escolheu a opção da vida religiosa não pode voltar atrás em sua escolha.³⁸¹ Um monge não pode voltar a ser um secular e tampouco um sacerdote, mas um secular e um monge podem ser sacerdotes. Existe uma escala ascensional (seculares, monges, sacerdotes) que não pode ser descensional de forma alguma. Existe uma ordem que é inquestionável. Hildegarda não fala se esta ordem se fundamenta na divindade ou em alguma ordem cósmica como outras teorias da ordem. Esta parece ser mais humana que religiosa propriamente, mas devemos lembrar que quem fala é sempre Deus mediante uma revelação divina e que, portanto, tudo é fundamentado na divindade e em sua vontade.

³⁷⁸ *Scivias*, II, 6, 78.

³⁷⁹ *Scivias*, II, 6, 71.

³⁸⁰ *Scivias*, II, 6, 72.

³⁸¹ *Scivias*, II, 6, 62.

Hildegarda, como podemos observar, possui uma concepção bastante ascética do comportamento clerical e monástico. Ela, assim como os adeptos da Reforma Gregoriana, não admitia que os religiosos tivessem um comportamento análogo ao dos seculares, com uma vida matrimonial e muito menos que vivenciassem práticas sexuais. Deviam levar uma vida separada dos seculares, com práticas próprias e distintas, longe dos deleites mundanos. São como eunucos que se tornam assim “simbolicamente” pelo reino dos Céus, pois “se abstém de levar a cabo com seus corpos o que facilmente poderiam”. Por desprezar a cópula carnal terão a máxima herança e serão “recompensados com a bem-aventurada dádiva”, o que em Hildegarda significa um posto mais elevado no Reino dos Céus.

A minha hipótese que se vê confirmada é que Hildegarda separa o mundo em duas categorias de pessoas e as divide conforme o grau de ascese e, logo, a proximidade ao Reino dos Céus. Por um lado existem os religiosos (monges e sacerdotes), com seu modo de vida particular e por outro existem os seculares, que se casam e geram filhos, reproduzindo a sociedade, enquanto os religiosos cuidam do ensinamento dos fiéis, de seu doutrinamento nos preceitos da Igreja, da reprodução espiritual da sociedade. Ambos, contudo, devem manter-se “castos”, puros, mas conforme uma hierarquia de pureza. Dos religiosos é exigido mais: abstinência absoluta. Dos seculares, menos: um casamento segundo o modelo cristão: monogâmico, indissolúvel, exogâmico e marcado por datas e momentos proibitivos das relações sexuais. O objetivo de ambos é o mesmo: alcançar a Jerusalém Celeste.

Existem, com efeito, duas possibilidades de estar no mundo. Uma religiosa, outra secular. Os religiosos são os monges e os sacerdotes. Os seculares são a terceira ordem e completam a Igreja. Estes últimos são aqueles que engendram e que ajudam a completar a casa de Deus; são os responsáveis pela reprodução física da sociedade. Eles podem ascender e entrar para as ordens monástica (os “aromáticos”) ou para a sacerdotal (os “ungidores”).

Os seculares, os monges são como o dia e a noite, em uma metáfora hildegardiana que busca ressaltar o papel de cada um no corpo social. Os religiosos como o dia, fenômeno ou estado mais valorizado. Os seculares como a noite.

Hildegarda usa a metáfora da luz e das trevas para mostrar quem é superior. A luz é altamente valorizada na Idade Média. Ao contrário, as trevas assim como a noite são

desvalorizados, mas em Hildegarda ocorre uma matização. Os luzeiros noturnos, a lua e as estrelas representam o povo santo que ilumina a noite secular e mostra o correto caminho ao povo secular, sobretudo, antes de que houvesse se estabelecido as ordens religiosas, ou antes, de que Cristo surgisse como o sol que ilumina o dia e que mostra com seu exemplo o caminho a ser percorrido para se alcançar a Salvação. Grande objetivo do *Scivias* é mostrar o caminho e os exemplos a serem trilhados para isto, para a santificação da vida secular e religiosa e para a delimitação dos respectivos campos de atuação de ambos. O livro de Hildegarda é um espelho para o comportamento tanto secular quanto eclesiástico, especialmente deste último, que têm o importante papel de guiar o povo secular como pastores que são.

Os “aromáticos” são os monges, que estão no topo de sua hierarquia social. Os “ungidores” são os sacerdotes. Os demais são os seculares que podem mudar de ordem, entrar para os mosteiros ou fazer os votos sacerdotais, mas não podem abandonar este caminho, uma vez o tendo escolhido e percorrido e entrado para estas ordens. Quem faz os votos religiosos e volta atrás age como os judeus³⁸² que escarneceram à Cristo e o atormentaram na cruz. Hildegarda estabelece uma comparação bíblica com Balaão para afirmar a falsidade do propósito daqueles que entram para a vida religiosa e não levam adiante seus votos. Balaão é símbolo da falsidade segundo uma leitura bíblica medieval que Hildegarda usa. Ela não usa geralmente argumentos racionais, mas simbólicos e metafóricos.

Nesta comparação Hildegarda aventa a hipótese de que os que assim agem são pouco profundos em sua espiritualidade e fazem os votos apenas para fugir das tribulações do mundo e não por uma verdadeira vocação:

Olha que alguns que entram no caminho espiritual da religião sem renunciar à sua vontade, mas só a seus hábitos seculares, pois hão conhecido muitas tribulações e penúrias no mundo, porém não riquezas; dessa forma o abandonaram por não ter conseguido o que desejavam.

[...] E todos estes acorrem ao caminho espiritual da religião, não por amor celestial, mas pelas tribulações terrenas [...].³⁸³

Hildegarda estava se insurgindo contra aqueles religiosos que segundo acreditava não tinham vocação religiosa, mas apenas interesses mundanos para entrar em uma

³⁸² Os judeus são tratados como os traidores de Cristo segundo a tradição medieval cristã.

³⁸³ *Scivias*, II, 5, 41.

instituição religiosa. Hildegarda encabeça aqui a lista de reformadores gregorianos que defendem a vocação e uma disposição religiosa interiorizada para o pertencimento às ordens religiosas, seja monástica seja sacerdotal. Mas uma vez tendo entrado para a ordem religiosa não há volta. Não se pode abandonar o cargo, a função religiosa.

Hildegarda dirige-se em seus argumentos aos religiosos e lhes mostra o exemplo de Cristo, que perseverou na Paixão e por isto devem os sacerdotes e monges permanecer em seu estado sem descer à ordem dos seculares.³⁸⁴ O anti-modelo de Cristo é Adão, que não perseverou em seu estado e decaiu porque desobedeceu a Deus, recusando aceitar completamente com seus cinco sentidos a flor da obediência³⁸⁵. A relação obediência/desobediência é um tema frequente em Hildegarda de Bingen, que era uma monja seguidora da Regra beneditina, já que esta tinha como um de seus fundamentos a obediência aos superiores, ao abade, sobretudo.

A reforma gregoriana pretendeu mudar muitos dos antigos costumes mesmo se pretendesse ser a guardiã de antigas tradições, da verdadeira vida apostólica do Novo Testamento. Uma das práticas que buscaram reprimir foi a entrega de crianças como oblatos, antes da idade da razão, aos doze anos para as meninas e aos quatorze para os meninos. O motivo é o nascimento de uma nova espiritualidade que via na vocação uma condição necessária para a entrada na vida religiosa:³⁸⁶

Se me oferece teu filho quando ainda não possui nem entendimento, senão quando seu sentido jaz todavia na letargia da infância, de forma que me o entrega sem estimar sua vontade nem seu consenso, então não terás feito bem ao oferecer-me de este modo um carneiro.³⁸⁷

Os seculares casados podem também ascender e fazer os votos monásticos segundo a perspectiva hildegardiana, mas há uma condição: o consenso conjugal e a entrada conjunta do casal na vida religiosa. Os que são unidos legalmente pelo vínculo da carne não podem se separar um do outro sem o mútuo acordo e sem a concessão eclesiástica. O papel do sacerdote é imprescindível.³⁸⁸ Isto ocorre porque os gregorianos seguiam o mandamento bíblico de Mateus (Mt 19, 6): “O que Deus uniu o

³⁸⁴ *Scivias*, II, 5, 44.

³⁸⁵ A flor da obediência é uma metáfora para expressar o mandamento bíblico do Gênesis de não comer do fruto da árvore proibida, a do conhecimento do bem e do mal. *Scivias*, II, 1.

³⁸⁶ VAUCHEZ, 1995.

³⁸⁷ *Scivias*, II, 5, 45. .

³⁸⁸ *Scivias*, II, 5, 24.

homem não separe”. Hildegarda explica esta teoria matrimonial que faz do casamento um processo que transforma o casal uma só carne tal como o casal original, Adão e Eva, com o intuito de propagar o gênero humano, ou seja, o casamento tinha finalidade reprodutiva.³⁸⁹

A finalidade reprodutiva é bastante ressaltada em Hildegarda, sobretudo pela expressão aliança da procriação, que ela repete algumas vezes ao longo do *Scivias*. Ela é clara quanto ao papel que leigos, que são os seculares, devem exercer na sociedade. A sua reprodução física é também social.

No pensamento de Hildegarda o matrimônio não é desprezado, embora ele seja inferior às demais ordens. Isto acontece porque Hildegarda defendia a ortodoxia contra as concepções heréticas cátaras que então surgiam na Alemanha e que viam no casamento um sinal de mácula suficiente para impedir a “salvação” da alma, ou melhor, a libertação da alma da prisão corporal. O pensamento da monja é ambíguo a respeito. A nossa interpretação a respeito é que ela pensava que cada um dos grupos, monges, sacerdotes e casados como uma escala na qual as regras de uns não valeriam para os outros e, portanto, o que seria mácula em uma ordem, seria senão uma condição de perfeição evangélica, ao menos uma condição purificadora quando dentro da ordem conjugal e contanto que tivesse por finalidade a procriação e o cuidado com os filhos e também respeitassem as leis estabelecidas. Hildegarda de Bingen chega a dizer que o povo secular ornamenta a Igreja quando respeita a lei de Deus. “Este povo tem uma força gestadora”, ela afirma. Nele estão inseridos inúmeros grupos sociais: os reis e duques, príncipes e governantes com seus súditos, e todos os demais, pobres e ricos e mendigos.³⁹⁰ Contudo, em outra obra, no *Causae et curae*, Hildegarda afirma a condição primordial de pureza dos pais da humanidade, Adão e Eva antes da Queda, e a identifica com a virgindade e castidade. Estes pais são identificados com duas tipologias, uma feminina e outra masculina. Ambas levam em seu corpo o sinal da perfeição e inocência primordiais, a virgindade. A ambiguidade desta categoria é que ela é pouco saudável, são mais débeis em sua constituição física, o que não condiz completamente com as condições físicas de Adão e Eva antes da Queda. A característica principal delas é a pequena fertilidade. São inadaptados para a fertilidade, para a capacidade gestadora que os pais, Adão e Eva possuíam, mesmo virgens. São os

³⁸⁹ *Scivias*, II, 5, 25.

³⁹⁰ *Scivias*, II, 5, 23.

homens fleumáticos e as mulheres melancólicas.³⁹¹ Por outro lado, o tipo feminino e masculino mais saudável é fértil: o sanguíneo. Esta é uma teoria agostiniana que Hildegarda parece aceitar. Sua teoria é pessimista já que a humanidade decai de sua fortaleza com o passar do tempo, especialmente a mulher que já nasce mais fraca do que o homem. A mulher nasce da costela de Adão e este é forjado a partir do limo da terra, portanto é mais resistente e forte, mais duro.

Contudo, a capacidade engendradora do ser humano após a queda original de Adão e Eva mudou devido ao pecado da desobediência ao comerem estes o fruto proibido: “A concepção do ser humano começa pelo prazer que a serpente insuflou ao primeiro homem mediante a maçã: o sangue do homem se vê agitado pelo prazer”.³⁹² Percebe-se o caráter negativo do prazer e da concepção humana após a Queda, à desobediência ao preceito divino já que foi a serpente que insuflou no homem, mediante a maçã, o seu veneno que continuou presente no sêmen do homem.

O papel do sacerdote era importante também para a ortodoxia que via no questionamento desta ordem um bastião contra o qual deviam lutar. Por isso, no *Scivias* muitas de suas passagens são escritas com o intuito de lutar contra a heresia cátara que surgiu no século XI e tomava corpo no século XII no vale do Reno.

Hildegarda via seu próprio tempo como uma época afeminada porque os religiosos, os sacerdotes em especial, não cumpriam com seus deveres pastorais; eram pouco ou nada zelosos com suas atribuições de ministrar a doutrina e os sacramentos ao povo fiel. Pior, eles pretendem entrar nesta instituição e também nos mosteiros sem renunciar aos deleites terrenos, vivem no mundo sem abandonar os prazeres mundanos e, portanto, não tinham a vocação necessária segundo o pensamento da monja renana.³⁹³

O objetivo da monja ao discorrer sobre as ordens da Igreja era salientar o papel de cada uma na sociedade e exortar aos religiosos, monges e sacerdotes a não quebrarem os seus votos e a se imiscuírem em assuntos terrenos. Além disso, pretendia orientar os leigos sobre as condições necessárias para a entrada na vida religiosa, o que fica mais claro a partir da confrontação de outros trechos do *Scivias* com este. Hildegarda salienta

³⁹¹ HILDEGARDA DE BINGEN, 1997.

³⁹² HILDEGARDA, 1997.

³⁹³ *Scivias*, II, 5, 53.

como devia um sacerdote se comportar, sendo casto e virgem e se afastando dos deleites mundanos.

O sacerdote, assim como o monge, deve ser casto, virgem, tal como o seu modelo de conduta, Cristo, que se manteve puro e intocável. Nenhuma relação carnal o manchou e o sacerdote deve seguir o seu exemplo e ter apenas uma aliança, a espiritual e deve rechaçar a segunda, a carnal porque ambas são antagônicas e irreconciliáveis.³⁹⁴

Hildegarda discorre sobre o problema das ordens da Igreja e seu objetivo tratar deste tema é estabelecer o lugar de cada membro no seio da comunidade e dar um sentido e uma direção à vida comunitária, evitar desvios e conflitos ou cismas como a própria religiosa gosta de salientar. Para isto ela inicia com a definição do comportamento conjugal, que devia ser também casto e regulado, sobretudo porque sempre sujeito, após a Queda, à mácula do sêmen.³⁹⁵ Todas as ordens têm uma função a exercer na sociedade e terão seus méritos auferidos contanto que se comportem de acordo com as leis eclesiásticas, o que não ocorreria com os hereges, que desprezariam absolutamente o matrimônio. Hildegarda de Bingen criou uma teoria que enquadra as diferenças na unidade e deu aos casados perspectivas de salvação ainda que permanecessem em seu estado. Contudo, aos sacerdotes aqueles que se convertem a uma categoria superior só cabe ascender, não descer, sob risco de colocar em jogo sua própria Salvação.

O amor de Adão por Eva e a Queda e o desterro do jardim das delícias

Hildegarda de Bingen (1098-1179), uma monja renana do século XII, da atual Alemanha, escreveu um tratado teológico e visionário denominado *Scivias* (1141-1151), abreviatura de *Scito vias (Domini)* ou *Conhece as vias do Senhor*. Neste livro, ela busca mostrar os caminhos que levam até a realização última de um cristão na Idade Média, a saber, alcançar a salvação. Para isto escreve fundamentalmente para um público de religiosos com a intenção de doutrina-lo e prepara-lo para que estes possam ser bons pastores de um público leigo que na maioria das vezes é ignorante, não conhecedor das letras, ou seja, do latim. E, para realizar tal feito, ela imiscui-se em diversos temas,

³⁹⁴ *Scivias*, II, 6, 64-65.

³⁹⁵ *Scivias*, II, 6, 33.

passando da vida conjugal até ao comportamento social e político de religiosos e seculares. Percebe-se uma proposta pedagógica: educar os clérigos e inseri-los na realidade para atuar nela e influenciar os leigos ou seculares.

É este último o tema de nosso terceiro capítulo. O comportamento de seculares e religiosos e seu papel social na sociedade sob a perspectiva hildegardiana. Quando Hildegarda escreve há um movimento de reforma em andamento em pleno século XII, conhecido como reforma gregoriana. Embora alguns autores considerem que este movimento termina no século XI, Hildegarda é legatária de uma linguagem política gregoriana e reformista que se estende até o século XII, e que não perde o seu vigor, devido, sobretudo, a permanência, segundo a perspectiva da autora, de comportamentos clericais, sobretudo, mas também laicos, que levam a Igreja à desordem, ao caos.

Desde o século V duas morais diferentes entraram em colisão e suscitaram uma tensão social considerável. Os colonos germânicos foram postos sob a disciplina da Igreja em questões sexuais e os costumes tradicionais destes foram recriminados pelos religiosos. Contudo, os germânicos não acataram facilmente as mudanças em relação às suas regras matrimoniais e sexuais.³⁹⁶ Essa foi uma transformação lenta, que ficou marcada em textos, inclusive no texto de Hildegarda de Bingen.

Essas duas morais diferentes, a da Igreja ou de uma determinada facção, e a dos germânicos ou a dos nobres, em especial, entraram em choque e exigiram da instituição eclesiástica um esforço de doutrinação que se estendeu até o século XII, período da Reforma Gregoriana. Assim como no reino da França durante o século XI, na época de Hildegarda, no século XII, o motivo propulsor da Reforma é a preparação para a o Juízo Final, “a ressurreição do gênero humano no resplendor das luzes.”³⁹⁷

Hildegarda de Bingen escreveu o *Scivias* e o *Causae et curae* para um público de religiosos, que deveriam cuidar das almas e corpos de outros religiosos e leigos também. A finalidade principal é o cuidado das almas, no caso do *Scivias*, e o cuidado do corpo, no caso do *Causae et curae*. Ambos tratam da relação do homem (varão e mulher) com seus corpos e suas almas e sua sexualidade. Ela se refere tanto à

³⁹⁶ BRUNDAGE, James, p. 148-149.

³⁹⁷ DUBY, Georges. **O cavaleiro, a mulher e o padre e o casamento na França feudal**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988, p.10.

sexualidade de religiosos (virgens, monges e sacerdotes) quanto à de laicos (os seculares).

Seu tratamento do assunto é claramente direcionado a uma ascese por graus que coloca no topo da hierarquia os religiosos, as virgens (monjas), os monges e os sacerdotes. Abaixo deles estão os seculares, que são aqueles que estão aptos ao casamento, mas que devem manter neste território uma prática ascética de restrições sexuais. O casamento é o local de exercício da sexualidade cuja finalidade é fundamentalmente a geração de prole, reprodutiva. O prazer não deve ser buscado como finalidade da relação sexual, mas sim o desejo de ter filhos e de cuidado com sua criação. É o que se depreende do texto do *Scivias*, em especial, mas também do *Causae et curae*.

A vida sexual dos sacerdotes e dos outros religiosos é marcada pela prática das poluições noturnas, que são provocadas por pensamentos pecaminosos e também pela prática da masturbação, que não é assim denominada, mas de forma muito franca Hildegarda fala de varões que tocam o próprio prepúcio e se excitam consigo mesmos. Também não se esquece das relações dos sacerdotes com mulheres, em casamento ou concubinato, mas não sabemos pela fonte porque Hildegarda não nomeia essas relações exceto por adultério, que é cometido contra a esposa dos sacerdotes que é a Igreja, assim como Cristo é esposo das virgens consagradas (monjas).

Hildegarda de Bingen trata especialmente do casamento na segunda visão da primeira parte do *Scivias*. Ela reconta um mito já conhecido dos ocidentais e insere nele o que se deve fazer no matrimônio. É o mito de Adão e Eva, que foram persuadidos pela lábia da serpente ao comerem do fruto proibido, a maçã. Essa é a Queda cujas consequências são a expulsão do jardim das delícias, o parto com dor e a morte.

Hildegarda conta como tudo teria ocorrido. Lúcifer, o anjo do Senhor, quis ocupar o lugar de Deus e acabou abatido por Deus e pelos anjos que permaneceram firmes no amor de Deus. Quando, na soberba enaltecida, tentou Lúcifer cumprir o que havia tramado, a ira de Deus o abateu com toda sua corte. Como resultado Lúcifer, que era extremamente belo devido a sua claridade, por sua rebeldia contra Deus, foi lançado para fora do Céu e se entenebreceu perdendo todo seu brilho, devido a sua soberba. O acompanhou todo o seu séquito de anjos que em sombras se transformaram também.

Com a Queda de Lúcifer, transformado em Demônio, surgiu o inferno, que tem uma voracidade por almas e que guarda atrozes suplícios preparados pelo Demônio e seus anjos, que se distanciaram do Bem Supremo (Deus), sem querer conhecê-lo nem entendê-lo.

Hildegarda descreve o processo de formação do Hades, do Inferno, e afirma quem o merece, em uma tentativa de direcionar a ação e o comportamento de homens e mulheres no correto caminho. Ela compara os atos do Demônio ao daqueles que lhe imitam, homens e mulheres soberbos (rebeldes aos preceitos eclesiásticos):

Na Queda do Demônio surgiram as trevas exteriores que guardam todos os suplícios, porque os anjos perdidos receberam, em vez da glória preparada para eles, a miséria de infinitos tormentos e, em troca do fulgor de que gozaram, a mais tenebrosa sombra. Como? Quando o anjo soberbo se alçou como uma serpente, conquistou a prisão do Hades, pois ninguém pode prevalecer sobre Deus. [...] Porém como o Demônio, com suas hostes, irrompeu enaltecido em sua soberba, encontrou um poço preparado para ele. Assim também, quantos lhe imitem em seus atos participarão de seus tormentos segundo seus méritos.³⁹⁸

Há diversas opções de tormentos enfrentados por aqueles que não obedeceram aos preceitos da Igreja, conforme a gravidade da ação. Hildegarda deixa uma brecha para a salvação daqueles que cometeram pecados, transgrediram os preceitos, mas se arrependeram e praticaram penitência:

Há alguns que, saturados de perdição, se não distanciaram da ciência de Deus e, portanto, irão às penas infernais sem o consolo do resgate. Porém aqueles que não se esqueceram ao Senhor suportarão duras provas para expiar os pecados cometidos e, ao final, sentirão que se desatam suas cadeias e alcançarão a paz da liberação. Quê significa isto? A Gehenna [Inferno] é o destino de quantos, impenitentes, e em esquecimento de seus corações abandonaram ao Senhor. E há outros tormentos para os que, ainda tendo realizado maus atos, não perseveraram neles até o fim, pois voltaram a olhar a Deus entre gemidos. Portanto, que os fieis fujam do Demônio e amem ao Senhor, apartando-se do mal e obrando o bem, purificados pela penitência.³⁹⁹

Hildegarda exorta a que os fiéis pratiquem a penitência e obrem o bem como meio de serem libertos do pecado e, portanto, purificados, para que não tenham que ir ao inferno, mas a um local intermediário, o purgatório, que ainda não estava nomeado quando Hildegarda escreveu. Ela tratará mais pormenorizadamente deste local de purificação em outro livro da trilogia teológica: o *Livro dos méritos da vida*.

³⁹⁸ Scivias, I, 2, 6.

³⁹⁹ Scivias, I, 2, 7.

Ao longo do *Scivias* ela também exortará frequentes vezes a que os fiéis pratiquem a “penitência verdadeira”, uma prática não somente exterior, mas também interior. Nessa mesma visão ela ainda prega aos fiéis que se convertam ao caminho da salvação. Como lembra o título do livro, *Scivias* (abreviatura de Conheça os caminhos do Senhor), a finalidade do livro de Hildegarda é mostrar quais os caminhos do Senhor, mas também aqueles que levam ao caminho oposto, ao da perdição, para que o homem possa escolher.

Hildegarda conta nesta segunda visão da primeira parte do *Scivias* o percurso da Queda do homem, de Adão e Eva. Na descrição da visão, Hildegarda escreve:

Então do lago brotou, estendendo-se, uma tenebrosa nuvem que tocou uma figura quimérica, [semelhante a uma] veia: desde os abismos da perdição, a falsidade diabólica fez emergir uma serpente que, cheias suas entranhas com o funesto veneno da intenção enganosa, irrompeu para emboscar aos homens.
400

É a serpente que o Diabo escolhe para enganar ao homem, diz Hildegarda. Isto ocorre porque é ela que mais se assemelha ao Demônio dentre todos os animais. Por isto escolheu o ardil da serpente para enganar ao casal que vivia em uma mansão de verdadeira felicidade e que passeava como crianças inocentes por este lugar.

Quando o Demônio constatou que Adão e Eva se distanciavam de corpo e alma da árvore proibida, supôs que observavam um preceito divino, e pretendeu então fazê-los cair na primeira oportunidade. Ele averiguou que a árvore era proibida com a resposta deles a suas perguntas.

Continuando a visão: “soprou em outra região clara, sobre uma nuvem branca, desligada de uma bela forma humana, que continha muitas, muitíssimas estrelas.” E explica o seguinte extrato do seguinte modo:

[...] porque foi no jardim das delícias onde o Demônio invadiu, pela sedução da serpente, a inocente alma de Eva – que, formada do inocente Adão, guardava em suas entranhas a completa multidão do gênero humano, plena de luz, por desígnio do Senhor – para fazê-la cair.⁴⁰¹

O Demônio fez Eva cair primeiro que Adão. Isto ocorreu assim porque o Demônio compreendeu que a ternura da mulher seria muito mais fácil de dobrar do que a força do varão e constatou, ademais, que Adão ardia tão vivamente de amor por Eva

⁴⁰⁰ *Scivias*, I, 2, 9.

⁴⁰¹ *Scivias*, I, 2, 10.

que, se com sua cilada lograsse seduzi-la, Adão faria tudo quanto ela lhe dissesse para fazer.

Então, o Demônio lançou fora daquela região a branca nuvem e a forma humana; pois o antigo sedutor desterrou com seu engano Adão e Eva da morada do deleite e nas trevas da morte os precipitou.⁴⁰²

Eva era a mais apta a fazer Adão cair já que havia sido feita a partir de sua costela. E Hildegarda completa com uma frase que mostra que ela não era uma mulher feminista como querem fazer crer alguns autores contemporâneos:⁴⁰³ “E assim é como a mulher faz cair rapidamente ao homem quando ele não desconfia e aceita com facilidade suas palavras.”⁴⁰⁴

A branca nuvem é Eva, que alberga dentro de si a multidão do gênero humano. Essa é mais uma teoria agostiniana a qual Hildegarda adere em seus textos. A ideia de que a inteira multidão do gênero humano, ainda não nascida, já se encontrava guardada dentro das entranhas do homem. No texto hildegardiano as “estrelas” (multidão do gênero humano) encontram-se na branca nuvem, na figura feminina, em Eva.

Essa inteira multidão do gênero humano compartilhará com seus pais primordiais o destino de morte e nascimento, de matrimônio e exercício da sexualidade para repor o que se perde com a morte instaurada no mundo com a Queda. A “mudança”, o equilíbrio dos elementos (ar, fogo, água, terra) ruiu e o homem, sendo formado pelos quatro elementos (*Causae et curae*) sentiu seus efeitos e perdeu sua saúde corporal, que é sinal de sua saúde da alma. Surgiu a melancolia no mundo, a doença e o humor da melancolia. E os homens foram divididos em quatro tipos diferentes. A antiga inocência de crianças de Adão e Eva ainda restou em dois destes tipos. Falar-se-á sobre esta temática mais adiante quando for mais oportuno.

Ao terminar de narrar sua versão do mito edênico, Hildegarda começa a tratar do matrimônio, antes de analisar o tratamento que dispensará aos religiosos. Provavelmente porque ela segue uma ordem histórica e o Gênesis, que discorre sobre a Queda é o primeiro livro das Sagradas Escrituras.

⁴⁰² Scivias, I, 2, 10.

⁴⁰³ EIGLER, Friederike; KORD, Susanne (ed.). **The feminist encyclopedia of german literature**. 1997. p. 248.

⁴⁰⁴ Scivias, I, 2, 10.

O que deve fazer-se e o que deve evitar-se no matrimônio

Hildegarda de Bingen discorre sobre o que um homem e uma mulher podem e o que não podem fazer em um matrimônio. Inicia com a afirmação de que um homem ao alcançar a plenitude de sua idade é quando deve unir-se a uma mulher, que também tenha alcançado a plenitude de sua idade. Isto significa que ambos estão aptos a gerar uma prole. Enfatiza-se, dessa forma, a finalidade reprodutiva do casamento na concepção hildegardiana. Hildegarda continua enfatizando esta finalidade com o seu discurso:

E, pois Eva foi criada da costela de Adão, insuflando-se seu calor e sua seiva, assim é, pela força e calor de um homem, como agora a mulher recebe sua semente para engendrar sua descendência. O homem é o semeador, e a mulher, a receptora da semente.⁴⁰⁵

Hildegarda completa mais adiante: “o homem e a mulher fazem-se agora uma só carne na união do amor, a fim de que se multiplique o gênero humano.”⁴⁰⁶ A ênfase é completamente colocada na finalidade da geração da descendência. Por este motivo deve haver um amor puro e perfeito entre os cônjuges, para que seja formada “carne da carne”, ou seja, a prole; e para que seja esta criada.

Por esse amor perfeito que deve existir entre o casal depreende-se que não se deve separar-se um dos cônjuges do outro, exceto pelos motivos que a fiel Igreja estabelece. Um destes motivos é que ambos decidam de comum acordo e por devoção entrar na vida religiosa, na vida claustral. Nem por fornicção está permitida a separação com novo casamento. Ou há perdão pelo adultério do cônjuge ou se separarão e manterão abstinência. É clara a concepção ascética no pensamento hildegardiano.

Mas uma ideia interessante no pensamento de Hildegarda é que não se deve gerar a prole com ódio, mas com amor. Conforme o sentimento que se sente no momento da concepção será a prole mais ou menos apta a salvação. Nem um homem e mulher, nenhum ser humano terão de ser gerados por uma cópula na qual predomina o ódio, mas um amor puro. O que nos permite inferir que Hildegarda também tinha uma concepção da relação sexual como um momento no qual os cônjuges estreitavam os laços de amor. Embora o que predomine seja a concepção ascética da sexualidade, a ideia de que o

⁴⁰⁵ *Scivias*, I, 2, 11.

⁴⁰⁶ *Scivias*, I, 2, 11.

sexo deve se exercer somente com a finalidade procriativa em momentos adequados e propícios a esta finalidade.

Mas o peso maior ainda é o da procriação no pensamento da monja. Ela afirma a indissolubilidade do matrimônio:

Pois da mesma forma que ela [mulher] procede do homem, o homem procede dela, em harmoniosa correspondência, não dissolva a aliança da procriação. Porque hão de trabalhar unidos em uma mesma obra, como o ar e o vento entrelaçados.⁴⁰⁷

Hildegarda é enfática, quem age contra a instituição do matrimônio, a aliança que Deus estabeleceu para gerar a prole, caiu na cilada do Demônio e na ira do Senhor, ou seja, cometeu um crime análogo ao que Adão e Eva praticaram e, portanto terão o mesmo fim que eles, a morte eterna.

Esta aliança da procriação não irá fundar-se na vontade humana, mas no temor de Deus. Contudo, embora seja melhor unir-se em justa aliança segundo os preceitos que a sabedoria da Igreja prescreve do que desejar a fornicção, os homens esquecem-se disto e preferem correr atrás dos prazeres como bestas, como animais.⁴⁰⁸

Hildegarda, ou melhor, Deus mediante sua palavra, ameaça ao homem com o nascimento de crianças com defeitos corporais caso se transgredisse os preceitos da Igreja:

[...] e onde haja infesta desmedida, ao ser derramada a semente [sêmen] sem temor de Deus e fora do proceder humano, muitas vezes, como castigo desta perfídia e por justo juízo de Deus, nascerão filhos marcados pela aflição: faltos de algum membro e privados de felicidade na vida [...]⁴⁰⁹

[...] não tornem vil sua semente no lodaçal dos vícios; pois se alguém derrama sua semente na fornicção ou no adultério, os filhos que assim engendra nascerão faltos de força.⁴¹⁰

Esses filhos faltos de força são análogos àqueles que não foram engendrados numa relação de amor entre cônjuges; são menos aptos a salvação. Contudo, muitos dentre eles chegarão a se converter em homens prudentes diante de Deus e do mundo.

⁴⁰⁷ *Scivias*, I, 2, 12.

⁴⁰⁸ *Scivias*, I, 2, 13.

⁴⁰⁹ *Scivias*, I, 2, 13.

⁴¹⁰ *Scivias*, I, 2, 13.

Com eles se povoa a Jerusalém Celestial, porque ao abandonar os vícios e amar as virtudes imitam a Meu Filho [Cristo] na castidade e nos grandes sofrimentos, e levam sobre seus corpos, segundo suas forças, Seu [de Cristo] martírio.⁴¹¹

Em Hildegarda não existe um determinismo absoluto, sempre há a possibilidade de se controlar o próprio destino espiritual e contar com a Graça divina.

Hildegarda de Bingen não tinha uma concepção muito favorável à semente, humana (sêmen). Esta está relacionada a sua mitologia da Queda de Adão e às profundas transformações pelas quais passou o mundo e o homem após esse evento capital na história da salvação. Ela diz acerca do sêmen: “[...] desde a Queda de Adão não hei encontrado na semente humana a justiça que devia achar-se nela: o Demônio a afugentou com a mordida da maçã”. O homem gozava de uma pureza no início da Criação, mas com a Queda o seu sangue foi transformado e gerou “[...] o líquido derramado durante a procriação humana”, tornando-se algo vil. Desde então o homem “[...] sempre esparrama seu sangue (sêmen) nos excrementos da sórdida fornicção”.⁴¹² Acentuando o teor ascético do texto, Hildegarda enfatiza a pureza de Cristo:

Porém o Filho de Deus era puro de tudo isto, Sua carne e Seu sangue eram puros, de forma que nunca lhe alcançou a chama do fogo venenoso, mas que, permanecendo na glória e esplendor de Sua vigorosa castidade, não pôde tornar-se vil por contágio algum.⁴¹³

Uma argumentação hildegardiana que demonstra o seu vínculo com o pensamento monástico ascético, que enfatiza o sexo como produção de impureza é a ideia do nascimento virginal de Cristo. Este teria nascido de uma virgem, sem pecado e, por tal motivo, Cristo sendo livre da poluição carnal pôde salvar o homem do pecado.⁴¹⁴

Esta é a máxima pureza possível neste mundo efêmero e sujeito às mudanças, e que não é valorizado por nossa monja.

Hildegarda usa o artifício de resposta a questionamentos fictícios, de possíveis interlocutores. Ela faz perguntas e as responde. Uma das perguntas que faz, ainda referindo-se aos matrimônios é porque os do “antigo povo”, ou seja, os hebreus do Antigo Testamento, podiam ter segundo sua própria vontade várias esposas ao mesmo

⁴¹¹ Scivias, I, 2, 13.

⁴¹² Scivias, II, 6, 33.

⁴¹³ Scivias, II, 6, 33.

⁴¹⁴ Scivias, I, 2, 13.

tempo. Ela responde: “[...] pois ainda não havia ressoado a proibição que logo seria abertamente divulgada”.⁴¹⁵ O que só teria acontecido a partir da Encarnação do Filho de Deus, de Cristo: “[...] quando Meu Filho veio ao mundo mostrou que a justa raiz desta união entre marido e mulher, inquebrantável enquanto respirem nesta vida, é a aliança plantada em Adão e Eva [...]”.⁴¹⁶

Hildegarda de Bingen vincula a instituição matrimonial à relação existente entre Adão e Eva no Paraíso com a finalidade de produzir a descendência, mas ela foi desvirtuada pelo Demônio que transformou a instituição procriadora na “doçura do pecado”. O casamento foi instituído no jardim das delícias com a finalidade de procriar, mas ele foi desviado após a desobediência quando perceberam o prazer carnal e transformaram esta “obra procriadora” em “prazer ignominioso” e “ainda que devessem saber que a agitação de suas veias não era para a doçura do pecado, mas para o amor dos filhos, a entregaram à luxúria, sob o feitiço do Demônio.”⁴¹⁷ O Demônio disse a respeito disso: “Eis aqui minha força: a procriação dos homens; portanto, o homem é meu.”

Outra regra matrimonial que deve ser seguida e que tem um peso considerável no *Scivias* é a regra dos matrimônios exogâmicos, ou seja, dos casamentos entre cônjuges que não tenham parentesco próximo:

Tampouco desejo que no matrimônio se misture o sangue próximo, no qual a paixão do amor consanguíneo não está inteiramente atenuada, para impedir que a recordação do parentesco faça brotar um amor impudico. Quero que o sangue seja de estirpe estranha, pois não faz sentir a chama da afinidade, para que nisto se proceda ao modo humano.⁴¹⁸

Os cânones da Igreja estabeleciam que os casamentos não devessem realizar-se até o sétimo grau de parentesco, o que complicava as alianças no seio da nobreza. Além disto, a forma de contagem dos graus de parentesco usada pelos eclesiásticos, que seguia o modelo germânico, dobrava a forma tradicional romana. Hildegarda, de forma simbólica e usando uma analogia, escreve sobre esta proibição estabelecida pelos “sábios da Igreja”:

Quando se ferve o leite uma ou duas vezes, mantém seu sabor, porém a sétima ou oitava vez de ser fervido e coalhar-se perde suas propriedades, adquirindo um gosto pouco saboroso, salvo para o que o consuma por

⁴¹⁵ *Scivias*, I, 2, 13.

⁴¹⁶ *Scivias*, I, 2, 13.

⁴¹⁷ *Scivias*, I, 2, 15.

⁴¹⁸ *Scivias*, I, 2, 16.

necessidade. Assim: não te unirás a mulher que seja de teu mesmo sangue, nem estabelecerás outra união com os consanguíneos de tua mulher.⁴¹⁹

Uma interpretação possível para essa passagem é a que sete e oito representam os graus de parentesco proibidos. Isso porque há uma analogia entre o sangue e o leite, que coagulam ao serem fervidos pela sétima ou oitava vez (graus de parentesco). Quanto mais cozidos ou quanto mais distantes os graus de parentesco, mais se perde as propriedades do leite (sangue) e assim menor a afinidade e o amor que se terá na relação conjugal. Logo, sendo menor a afinidade, o amor, menor a probabilidade de se engendrar um amor impudico, um amor excessivo, imoderado, o mesmo que levou Adão à desobediência a Deus e a Queda, porque amava excessivamente a Eva e ouviu suas palavras, recusando a “flor da obediência”, seguir o preceito de não comer do fruto proibido, a maçã.

A fornicção sem pudor e o prazer desmedido estão intrinsecamente relacionados às relações entre consanguíneos. No Antigo Testamento, porém, a situação era diferente e a lei prescrevia aos homens a união com os de mesmo sangue, com a parentela, isso pela “dureza de seus corações”, “para que se mantivesse a paz e o amor se afiançara entre eles, de modo que não se dividissem as tribos ao mesclar-se com pagãos em matrimônio, quebrando minha Aliança.”⁴²⁰ A situação mudou com a vinda de Cristo, que teria trazido a plenitude do amor [*plenitudinem caritatis*] e transferiu a união da consanguinidade da cópula carnal [*coniunctionem consanguinitatis*] a outro povo com medida e sobriedade.⁴²¹

A semente, o sêmen, é nada mais do que sangue que coagula por meio de um processo de coagulação, de cozimento que transforma o sangue em sêmen. Esse processo tem início nos “anos de fortaleza” do varão e é somente a partir de então que ele deve verter sua semente “com fervente calor, como deve”. Caso contrário, ele olha o Demônio e pratica uma obra diabólica.⁴²² De novo Hildegarda repete o objetivo Das relações sexuais matrimoniais: “Porém, segundo o que ensina a natureza racional, busque o varão a sua mulher adquirida a maturidade, consolidados seu calor e a seiva de

⁴¹⁹ Scivias, I, 2, 17.

⁴²⁰ Scivias, I, 2, 18.

⁴²¹ Scivias, I, 2, 18.

⁴²² Scivias, I, 2, 20.

sua semente, no caminho da retidão, e obre aqui com medida humana, por amor aos filhos.”⁴²³

A menstruação feminina também é uma objeção para as relações sexuais conjugais. Isto ocorre porque o sêmen recebido é inundado pelo sangue menstrual e perece, ou seja, é totalmente inútil e estas relações não têm motivo para serem realizadas.⁴²⁴

Tampouco se devem realizar os atos sexuais quando a mulher já está grávida. A semente é desnecessária, supérflua. Somente após o tempo de purificação do parto se levantará a proibição desta cópula, “[...] que poderá voltar a realizar-se por amor dos filhos, com medida e não com desenfreamento.”⁴²⁵ Alguns, entretanto, não procriam de acordo com a dignidade correspondente a natureza humana e afirmam que lhes é lícito entregar-se ao deleite segundo sua vontade, dizendo: “Como podem coibir-nos tão cruelmente.”⁴²⁶

A monja renana insinua que se deve desejar a castidade e não o prazer, nas relações conjugais. As relações sexuais, ela diz, devem praticar-se por amor dos filhos e não pelo excesso de prazer. O Demônio sempre ronda aos homens neste ato, sexual. Isto ocorre porque ele sabe que os homens preferem sempre o próprio deleite antes a alegria dos filhos.⁴²⁷

Uma argumentação hildegardiana que demonstra o seu vínculo com o pensamento monástico ascético, que enfatiza o sexo como produção de impureza é a ideia do nascimento virginal de Cristo. Este teria nascido de uma virgem, sem pecado e, por tal motivo, Cristo sendo livre da poluição carnal pôde salvar o homem do pecado.⁴²⁸ Hildegarda não inova a respeito desta concepção pois esta já era um argumento da patrística.

Esta é a máxima pureza possível neste mundo efêmero e sujeito às mudanças, que não é valorizado por nossa monja. Em uma passagem ela diz, utilizando o usual recurso da voz divina que despojaria das mudanças deste mundo, da ira, da soberba, da jactância

⁴²³ *Scivias*, I, 2, 20.

⁴²⁴ *Scivias*, I, 2, 20.

⁴²⁵ *Scivias*, I, 2, 22.

⁴²⁶ *Scivias*, I, 2, 22.

⁴²⁷ *Scivias*, I, 2, 22.

⁴²⁸ *Scivias*, I, 2, 13.

e dos demais vícios. A mudança traz não só a morte, como os vícios que estão interligados. Porque foi a desobediência ao preceito divino que acarretou todos esses males. Embora tenha permanecido um caminho possível para o retorno ao Paraíso, para a Jerusalém celestial.

Com a Queda, todos os elementos do mundo que até então haviam permanecido em uma grande quietude, caíram em uma terrível comoção. A criação, feita para servir ao homem, nunca havia sofrido adversidade, mas com a desobediência do homem a Deus, ocorreram estas adversidades e calamidades a fim de coibir o homem pelas transgressões.⁴²⁹

O canto da castidade

Hildegarda de Bingen, usando a voz de Deus, afirma a superioridade da virgindade sobre a viuvez e, implicitamente sobre o estado conjugal. A castidade ou virgindade, que em Hildegarda são termos usados muitas vezes de forma indiferenciada, são estados cujos modelos são Maria e seu filho Jesus, o Filho de Deus. Hildegarda diz que foi Deus que semeou a virgindade porque Seu Filho nasceu de uma virgem, Maria. Ele não foi concebido por nenhuma semente de varão e, por isso, ele é puro e seu nascimento também, já que Maria permaneceu íntegra após o parto. A virgindade é “o mais belo fruto dentre todos os frutos do vale, e é mais importante”. Ela não está subjugada ao preceito da lei, pois trouxe o Filho de Deus ao mundo.

O prazer deve ser recusado embora Hildegarda reconheça que ele seja inerente a todo ser humano, mesmo àqueles que guardam a castidade:

[...] haveis de reter em vossa semente as torrentes que brotam do incêndio do prazer, pois não podeis ser tão castos que não aflore veladamente em vós a frágil ternura humana.⁴³⁰

Ela parece dirigir-se especialmente às suas monjas e a outras religiosas ao chamá-las de “minhas ovelhas bem-amadas”. Estas devem sofrer como o Filho de Deus, Cristo. Mas sua luta é corporal; devem lutar consigo mesmas e reter suas sementes e evitar o prazer extinguindo esta ardente chama. É desta forma que se evita todos os

⁴²⁹ *Scivias*, I, 2, 27.

⁴³⁰ *Scivias*, I, 2, 24.

arrebatamentos de mudanças, todos os vícios, a ira, a jactância, a soberba e demais vícios.

É uma batalha que é empreendida contra si mesmo, mas também contra o prazer e, logo, contra o Demônio. O resultado, caso se persevere neste bravo combate contra o ardor do prazer, é a glorificação o Reino dos Céus. Além disso, são os próprios anjos que se admiram desta luta porque derrota-se a morte desta forma e “a venenosa sombra deste mundo não os há manchado”. Serão companheiros dos anjos por tamanha mortificação corporal.⁴³¹

A vontade como reguladora dos temperamentos em Hildegarda de Bingen ou os caminhos e descaminhos da alma no percurso de retorno a Deus

Hildegarda de Bingen, em sua obra, tem a preocupação com o comportamento humano e com as modalidades para se resolverem os problemas nos casos desviantes tal como aqueles casos que são problemáticos tanto para o próprio indivíduo quanto para a sociedade cristã.

No corpo humano perpassam forças internas e externas que impulsionam à ação humana numa determinada direção. Dessa forma o homem é condicionado pelo elemento e seu temperamento pode mudar, influenciando em suas condutas. Não existe, entretanto, determinação absoluta, mas o temperamento condiciona as ações dos seres humanos levando-os a praticarem determinados atos, que podem ser pecaminosos ou não, como a ira por exemplo. Os irados fogem da paz e gostam de discórdias, mas podem se controlar como qualquer outro tipo de ser humano, com o uso da razão, do entendimento e da vontade. A graça divina e os elementos (da natureza) como os ventos também podem mover o homem no correto caminho que o levará a empreender boas obras e uma penitência verdadeira, à salvação, portanto.

Os homens devem obedecer aos preceitos caso contrário corre o risco de ser empurrados de forma violenta pelos ventos e, assim, adoecer. As doenças são provocadas por desequilíbrios dos elementos, internos aos homens e externos. O homem

⁴³¹ Scivias, I, 2, 24.

e sua alma sofrem corporalmente os efeitos dos turbilhões e de outros sofrimentos para que retorne para o correto caminho.

Há um caminho que leva à Sião, à Jerusalém Celeste. Contudo, a alma sofre no corpo porque se desvia do caminho e segue seus apetites ao invés de se guiar diretamente ao Oriente. O homem e sua alma são peregrinos e percorrem caminhos tortuosos. Todavia, ao homem sempre é dada a possibilidade de escolha e ainda a graça que Deus confere a quem deseja.

Esta problemática aparece sobretudo na quarta visão da primeira parte do *Scivias*, mas também no *Liber Divinorum Operum*.⁴³²

O corpo nesta parte do *Scivias* aparece como dotado de sentidos que obstaculizam ao homem percorrer o correto caminho de retorno ao Paraíso, à Jerusalém Celestial ou Sião, como também é chamada por Hildegarda. Porém este corpo do qual se fala é àquele marcado pela falta da Queda original do homem, quando ele foi expulso junto com a mulher do Paraíso devido à transgressão da desobediência. O corpo anterior a Queda é luminoso e perfeito, em completo equilíbrio dos elementos e dos humores.

O homem, constituído de corpo e alma, tornou-se um peregrino, que erra em busca do caminho de retorno e que sofre neste caminho de volta:

Eu peregrina, onde estou? Nas sombras da morte. Por qual caminho vou? Pelo caminho do erro [...] quando meu tabernáculo compreendeu que com seus próprios olhos podia olhar todos os caminhos, se orientou em direção ao Norte. Ai, ai de mim. Ali fui capturada e despojada de minha túnica [...] e, assim expulsa de minha herança, fui conduzida a um lugar estranho, privada de toda beleza e esplendor, onde fui submetida à pior escravidão.⁴³³

O estado do homem após a Queda é de uma prisão. Escravidão dos sentidos em primeiro lugar e dos próprios apetites e desejos.

A alma sofre porque perdeu a sua mãe, Jerusalém e lamenta esta perda temendo cair nos caminhos daqueles que estão na terra da Babilônia como cativos. Por isto a alma procura refúgio em uma pequena cavidade e permanece nela com as costas

⁴³² Última obra da trilogia visionária hildegardiana. HILDEGARDA DE BINGEN. *Liber Divinorum Operum*. In: Migne, J.-P. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 197, cols. 739-1038. Paris: 1882. S. Hildegardis Abbatissae Opera Omnia).

⁴³³ *Scivias*, I, 4, 1.

voltadas para o Norte e chora a perda de sua mãe Sião. A alma foge de seus inimigos que a prendiam em um cativeiro e que a conduziam por caminhos de erro. Eles reclamam porque agora ela decidiu invocar aos moradores do céu. A alma sai de seu esconderijo e se encaminha a um lugar alto para fugir de seus inimigos. Estes, contudo, colocam obstáculos para ela: um mar furioso e impedem-na de atravessá-lo.

A alma vê então uma ponte estreita e pequena e, por isto, teme e hesita em atravessá-la. O outro caminho disponível também não era muito seguro. Porém, ao sentir o aroma de sua mãe Jerusalém a alma se reanima e decide regressar pelo estreito caminho. Vai em direção ao Oriente pelo estreito caminho, cheio de espinhos e sarças.

Finalmente, mesmo esgotada, a alma pode alcançar o cume do monte no qual antes havia se escondido. Desce o vale e é assaltada por animais que a atacam e novamente lamenta o desencontro com sua mãe: “Oh mãe minha! Onde estás? Menos me doeria se não houvera vindo a mim teu doce aroma; porque vou cair de novo no cativeiro no qual jazia.”⁴³⁴

Em Hildegarda de Bingen a alma percorre os caminhos do Senhor (Deus) em busca de um tabernáculo, ou seja, um corpo, resistente porque temperado como o aço, para resistir às tentações do Demônio. Neste corpo, a alma deve fazer obras de luz, ao contrário do que havia praticado antes, quando estava cativa e voltada para o Norte. Suas obras eram de trevas. O homem deve praticar boas obras se deseja retornar a sua mãe Jerusalém.

Na origem, antes da Queda, o homem e a mulher eram perfeitos e viviam em harmonia com todos os elementos naturais e estes estavam todos contidos neles. Porém, a desobediência a Deus, a rebeldia, acarretou a desordem:

[...] no mesmo instante, todos os elementos do mundo, que até o momento haviam permanecido em uma grande quietude, caíram na mais terrível comoção, desencadeando espantosos horrores: a criação, submetida ao homem para servi-lo se opôs a ele quando o homem se alçou em rebeldia contra Deus no jardim das delícias.⁴³⁵

Hildegarda de Bingen não despreza a obra divina, o mundo, o corpo e seus elementos em si mesmos. Porém, é evidente pela leitura do *Scivias* e das demais obras

⁴³⁴ *Scivias*, I, 4, 1.

⁴³⁵ *Scivias*, I, 2, 27.

que existe nela a temática monástica do “desprezo do mundo”. Mas esse desdém em relação às coisas do mundo está relacionado à sua mitologia ⁴³⁶ da Queda, a qual já narramos.

A problemática do desprezo do mundo está relacionada à percepção dos monges medievais em relação à transitoriedade do mundo. O mundo não permanece; tudo que há nele se modifica, envelhece e tudo perde o seu viço e vigor com o passar do tempo, inclusive o homem. Por isto Hildegarda exorta no *Scivias* o desprezo do mundo. ⁴³⁷

Após o Juízo Final todos os elementos, os raios, trovões e ventos, tudo que é transitório deixará de existir e haverá então uma imensa e serena calma. ⁴³⁸

Antes que esta calmaria e estado de paz ocorram, entretanto, o homem (corpo e alma) deverá lutar para que os elementos externos (ar, fogo, água, terra) e os internos, as secreções corporais ou humores (fleuma seca, fleuma úmida, livor espumoso, livor túbio), ⁴³⁹ sejam controlados e entrem em equilíbrio mediante um exercício corporal de jejuns e vigílias que estão explicados no comentário à Regra de São Bento por Hildegarda de Bingen. Porém, é a alma que rege o corpo e que deve, portanto, dominá-lo para que este tenha uma constituição saudável corporalmente e de alma, o que está intrinsecamente ligado. O homem deve produzir boas obras e se mortificar e penitenciar quando cometer pecados.

Entretanto, o corpo devido sua sensibilidade é permeável a todo tipo de desenfreno, jactância e vícios. ⁴⁴⁰

Hildegarda se preocupa bastante com os vícios que o homem adquire ao não se dominar e sublinha a capacidade humana de autocontrole e ressalta a luta da alma contra os apetites carnaís:

Quando meu tabernáculo sente apetite carnal, como me agrada este ato, lhe dou satisfação. Porém, a razão que em mim habita com a ciência me ensina

⁴³⁶ Lévi-Strauss demonstrou que o mito, ou mitologia, é “a representação generalizada de fatos que ocorrem com uniformidade na vida dos homens: nascimento e morte, luta contra a fome e as forças da natureza, derrota e vitória, relacionamento entre os sexos. Por isso, o Mito nunca reproduz a situação real, mas opõe-se a ela, no sentido de que a representação é embelezada, corrigida e aperfeiçoada, expressando assim as aspirações a que a situação real dá origem.” Mito. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 675.

⁴³⁷ *Scivias*, III, 10.

⁴³⁸ *Scivias*, III, 12, 11.

⁴³⁹ Fleumas e livores, na terminologia hildegardiana, são os humores ou fluidos corporais que a monja considerava serem responsáveis por regular a saúde física e psíquica humana.

⁴⁴⁰ *Scivias*, I, 4.

que Deus me tem criado, e me faz entender por que Adão, ao quebrar o preceito divino, se ocultou do Senhor [...] Assim também eu temo e me escondo da face do Senhor quando sinto que as obras de meu tabernáculo são contrárias a Ele. Mas ao ponderar o peso do chumbo do pecado maldigo todas as obras que ardem nas chamas do prazer carnal. ⁴⁴¹

O prazer carnal, especialmente nas relações sexuais, é recriminado. As relações sexuais devem ter como finalidade a reprodução e o cuidado com a prole, com as crianças.

Não só as relações sexuais são objeto de recriminação, mas também a ira, que é também um sentimento que perpassa a relação do homem com o corpo. O modelo a seguir, assim como no caso da castidade é Cristo. Deve-se meditar sobre a bondade e a misericórdia do Senhor para evitar-se os arrebatamentos de ira.

Ao tratar da questão do controle corporal, Hildegarda discorre sobre os três caminhos ou trilhas que o homem tem dentro de si. O homem tem a alma, o corpo e os sentidos. Ela trata das funções que cada um destes elementos possui: “A alma vivifica o corpo e exala os sentidos; o corpo atrai até si a alma e abre os sentidos, e os sentidos tocam a alma e excitam o corpo.”

Hildegarda cria uma topografia corporal e estabelece relações entre esta e o meio externo. O homem é constituído de corpo e alma e possui sentidos, que o conduzem muitas vezes a cometer pecados. É mediante esta constituição que o homem opera suas funções e suas atividades, mas é a alma que dá vida ao corpo e que o rege.

Com relação às funções da alma, Hildegarda relata que esta possui duas forças essenciais: o entendimento e a vontade.

É mediante o entendimento que a alma discerne o que existe nas obras humanas. Dessa forma, ela pode saber se as obras são boas ou más, de luz ou de trevas. ⁴⁴²

A vontade é a função da alma que direciona a ação humana. É a vontade que realiza toda obra, seja boa ou má. ⁴⁴³

⁴⁴¹ *Scivias*, I, 4, 4.

⁴⁴² *Scivias*, I, 4, 19.

⁴⁴³ *Scivias*, I, 4, 20.

Para que o homem possa verificar o que é correto ou incorreto e poder fazer uma escolha ele possui a ciência especulativa da eleição entre as duas causas, que permite orientar a ação humana. Esta ciência é fundamentada nos sentidos humanos e serve para que o homem possa se distanciar do mal e seguir o bem. Esta ciência especulativa tem este nome porque é como um espelho e nele se contempla a obra realizada. E desta forma, o homem ostrará enquanto habita a carne o bem ou mal com o corpo e a alma. ⁴⁴⁴

Hildegarda explica como funciona essa ciência especulativa:

Neste bulir de desejos o homem pode escolher, segundo sua vontade, o rumo que prefira, encaminhar-se aonde queira com o propósito de obrar como levando sua mão: obrar o bem com a ajuda de Deus pela graça, ou cometer o mal por instigação do Demônio com o feitiço de suas artes; e o homem vê tudo refletido na ciência da razão. Porque nesta ciência contempla o bom e o mal e, assim, surge nele o desejo de eleger entre as duas causas, o bem ou o mal, segundo sua vontade. Quê quer dizer isto?

A eleição enraizar-se em que o homem vê distintas coisas no desejo de sua alma como em um espelho, e diz a si mesmo: “Oxalá pudera fazer isto ou aquilo”, coisas que ainda não tem alcançado com seu obrar, porém que tem em seu saber. Está como na cabeceira de dois caminhos, conhece as duas causas, o bem ou o mal, e segundo seu desejo levará, ao fim, sua mão à obra que se alça nos montes ou a que jaz nos precipícios. ⁴⁴⁵

O fato de o homem possuir corpo e alma confere a ele um mérito maior porque tem que lutar consigo mesmo suportando a carga corporal, empreendendo uma duríssima batalha na qual triunfará com o Senhor, seu Deus, “reconhecendo-se soldado de Seu exército ao dominar seu corpo”. O homem que sob a podridão de seu corpo domine-se a si mesmo receberá a plena recompensa e será esta proporcional. ⁴⁴⁶ Hildegarda dá a entender que a máxima recompensa será dos religiosos, monges e sacerdotes que abdicam dos prazeres terrenos, sobretudo dos sexuais, que são subjugados em detrimento de uma vida dedicada ao amor de Deus e ao doutrinação do povo secular.

O homem pode controlar-se mediante a vontade. Quando a vontade quer ela move os elementos sejam bons ou maus. O homem executa uma ação ou a abandona, deixa de fazê-la, conforme sua vontade seja. Os elementos não são determinantes para o comportamento humano. Basta que o homem tente se controlar mediante jejuns,

⁴⁴⁴ *Scivias*, III, 2, 4.

⁴⁴⁵ *Scivias*, III, 2, 12.

⁴⁴⁶ *Scivias*, III, 2, 19.

clamores a Deus, mortificações e penitências. Além da graça divina, mas mesmo para esta é necessário que o homem empreenda uma luta contra suas tendências corporais.

O amor e a concepção no *Causae et curae*

Hildegarda de Bingen constrói toda uma teoria que justifica e explica sua concepção de mundo. Ela acredita que a procriação e a concepção tal como estão estabelecidas no mundo são obra da Queda, do Pecado Original cometido por Adão e Eva.

Deus havia criado o homem de modo que todos os animais estivessem submetidos a ele. Porém com a desobediência ao preceito divino de não comer do fruto proibido Adão teve como castigo que seu corpo e sua mente fossem transformados: “a pureza de seu sangue passou a ser outra, de modo que em vez de pureza produz uma espuma que é seu sêmen”. Hildegarda vê no sêmen um fluído impuro, produto da Queda. Além disso, o homem perdeu seu estado imutável e perfeito ao desobedecer a Deus.⁴⁴⁷ Não é por acaso que em sua teoria, no *Scivias*, Cristo foi concebido sem sêmen de varão, mas apenas pelo Espírito Santo. Hildegarda enfatiza inúmeras vezes essa afirmação da ausência de sêmen masculino na concepção de Cristo.

Os temas principais do livro I e do livro II do *Causae et curae* são a reprodução e a concepção. Ela elabora quatro classificações masculinas e quatro femininas dividindo-as de acordo com várias características e uma delas é a fertilidade e a propensão ao ato sexual, o que é praticamente sinônimo em Hildegarda. São qualidades que estão ligadas em seu texto de forma inextricável.

De três de cada quatro tipos, seja masculino ou feminino, são férteis. Três dos quatro tipos humanos masculinos são propensos a “bater a terra”, ou seja, a fecundar uma mulher. São os *viris* (ou coléricos), os sanguíneos e os melancólicos. Os fleumáticos, ao contrário, são impotentes para reproduzir-se. Hildegarda diz do colérico, explicando o mecanismo que permite a ele gerar a prole:

O vento que está em seus rins é mais ígneo que ventoso. Tem dois espaços à sua disposição [...]. E estes espaços envolvem o membro que lhe outorga todas as forças ao homem e o protege, como alguns pequenos edifícios

⁴⁴⁷ *Causae et curae*. Livro I. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/35causae/index.html>>. Acesso em: novembro de 2012.

colocados junto a uma torre que a defendem. Por isso são dois espaços, para que rodeiem o mencionado membro, o fortaleçam e o sustentem, de modo que recebam e atraiam o mencionado vento com mais força e mais conveniência, e para que o obtenham equilibradamente, como dois foles que soprem com constância sobre o fogo. Quando levantam pleno vigor esse membro, o sujeitam com força, e assim este membro floresce com a prole.⁴⁴⁸

Os fleumáticos têm em seu corpo “o indício da criação original, quando Adão e Eva surgiram sem desejo carnal” e são deficientes para reproduzir-se. Apesar de terem “forte membro” os seus testículos não têm força para erguê-lo e, portanto, não têm os fleumáticos à perfeição do arado para bater a terra “e não podem unir-se às mulheres como os outros varões férteis porque são estéreis”.⁴⁴⁹

A reprodução sexual e a geração da prole são também os principais objetos de interesse da classificação feminina entre sanguíneas, coléricas, fleumáticas e melancólicas, mas ao contrário do modelo masculino, não existe uma que seja completamente estéril. A mulher melancólica pode ser um pouco fértil e ter um filho caso se case com um marido bastante robusto e fértil. Caso se case com um marido débil, não terá filho algum. As demais são todas férteis. As sanguíneas não produzem muitos filhos. As fleumáticas, por outro lado, são bastante férteis e produzem uma grande descendência. Quanto às coléricas nenhuma especificidade é dita, mas implicitamente percebe-se que elas também eram férteis porque eram, como as demais, sãs de corpo quando têm um marido e é visível o sentido finalista do pensamento hildegardiano, segundo o qual cada função tem que ter uma finalidade, nomeadamente reprodutiva. As melancólicas são as únicas que estão saudáveis quando estão solteiras, sem marido. As sanguíneas “se estão sem maridos e não têm descendência, costumam ter dores corporais; ao contrário se têm maridos estão saudáveis”. A mulher fleumática atrai aos homens que vão atrás dela e a querem. Se quiser abster-se dos homens, ela pode abster-se de ter relações sexuais e se debilitará um pouco. Em compensação, se alguma fleumática está com varão e não quer se abster de ter relações sexuais com ele, será incontinente e excessiva em sua luxúria, tal como um homem é.⁴⁵⁰ Os homens no pensamento hildegardiano são mais propenso à luxúria do que as mulheres, o que contradiz o pensamento teológico comum na época e é um ponto de vista único no século XII.

⁴⁴⁸ *Causae et curae*. Livro II.

⁴⁴⁹ *Causae et curae*. Livro II.

⁴⁵⁰ *Causae et curae*. Livro II.

Hildegarda coloca no centro de sua teoria humoral, que é esta das quatro classificações humana em sanguínea, colérica, fleumática e melancólica, a questão da reprodução humana e a sexualidade que está ligada a esta. A sexualidade tem como finalidade a reprodução antes do que o prazer. Além disso, tem a afirmação anterior da impureza do sêmen, do esperma. O sexo é algo que é envolvido pela impureza, mas que é redimido pela finalidade procriadora contanto que seja restrito aos seculares (*Scivias*). Os religiosos (sacerdotes, monges e monjas) devem permanecer celibatários e livres de poluição, de contato com o sêmen. Hildegarda não é muito clara a respeito de as mulheres terem ou não um fluxo corporal análogo ao sêmen. É a teoria galênica do sêmen feminino contra a teoria aristotélica do sêmen exclusivamente masculino que perpassam em sua obra e não chega a uma conclusão única. Hildegarda fala de uma “espuma” menos densa, feminina, mas é ambígua em sua teoria.

Há um tempo para a procriação, marcado pelas fases da lua, para que a criança seja saudável e não nasça marcada por enfermidades e defeitos corporais. Na lua crescente o sangue do homem, varão ou mulher, aumenta e ambos são férteis para engendrar a prole. O sêmen dele é forte e robusto quando a lua cresce. Na lua minguante, diminui o sangue do homem e, portanto o homem é menos fértil para gerar a prole. Caso se conceba uma prole nestas circunstâncias esta será enferma e carente de virtude.⁴⁵¹ Basta lembrar que o sêmen é o sangue transformado em uma “espuma” e se há menos sangue, há menos sêmen.

Quando o prazer é mencionado no texto de Hildegarda, ele tem, quando se refere à mulher um vínculo com a reprodução, com a geração da prole:

O prazer na mulher se compara com o sol, que com seu calor rega a terra com doçura, suavidade e constância, de sorte que nascem frutos. Se a queimara constantemente, prejudicaria aos frutos mais do que os beneficiaria. Assim também o prazer na mulher tem um calor agradável e suave, porém contínuo, e assim concebe e dá a luz à sua prole. Se sempre vivesse em um fervor de prazer não seria apta a conceber e parir.⁴⁵²

O prazer na mulher é menos intenso no que no varão e o motivo é que a concepção e a geração da prole exige esta circunstância. O prazer é natural aos homens, mas está subordinado a faculdade reprodutiva do varão e da mulher. No varão o prazer é mais intenso, porém menos duradouro e menos frequente. Por tal motivo a mulher pode

⁴⁵¹ *Causae et curae*. Livro II.

⁴⁵² *Causae et curae*. Livro II.

conter-se mais do que o homem, segundo a concepção hildegardiana, que difere da teoria corrente medieval, que fazia da mulher um poço de luxúria. Por isto também na mulher surge com menos frequência a espuma de sêmen. E esta espuma é menos densa do que a masculina.

O prazer é natural ao homem, mas somente após a Queda. Foi a serpente que insuflou o prazer no primeiro homem mediante a mordida da maçã. A partir de então o sangue do homem se veria agitado pelo prazer, embora Hildegarda afirme no *Scivias*, que não se deve praticar este ato (sexual) pelo excesso do prazer, mas pelo amor aos filhos, ou seja, por motivo de procriação.

Os homens (varões e mulheres) são condicionados pelos seus humores (colérico, sanguíneo, fleumático e melancólico) e pelo momento astrológico lunar de seu nascimento. Conforme essas condições terão condições ou não de subjugar seus apetites sexuais e outras características que propiciam ou, ao contrário, impossibilitam a salvação. Parece que o destino espiritual está dado. Este é o enfoque materialista, biológico e astrológico.⁴⁵³ É como se o corpo estivesse subjugado a esta tendência, mas a alma tem que lutar contra o corpo e dominá-la mediante jejuns, vigílias e com a ajuda da Graça de Deus. Existem dois princípios no homem, o corpo e a alma e os dois devem estar unidos em uma mesma vontade para que haja equilíbrio e isto ocorre quando há equilíbrio humoral.

Se por um lado o tipo fleumático masculino e o melancólico feminino levam em si o sinal do estado paradisíaco antes da Queda, por outro eles não têm a saúde corporal da qual Adão e Eva compartilhavam. Eles são imperfeitos. Paradoxalmente, o tipo mais saudável é o sanguíneo. Eles são aptos ao matrimônio e a reprodução, mas também podem ser castos se quiserem.

A solução de Hildegarda para este problema e que pode explicar é a teoria do mundo sublunar e do mundo supralunar, divisão que foi instaurada a partir da Queda, isto no pensamento cristão porque com este evento capital foi instaurado o tempo e as mudanças, no corpo e no mundo. O mundo sublunar é o mundo da terra após a Queda, marcado pelas diferenças entre os homens, pelos humores e sua instabilidade. Hildegarda aceita a sexualidade neste mundo, mesmo que controlada, para se aproximar da quietude do estado paradisíaco, análogo ao mundo supralunar, um cosmo ordenado e

⁴⁵³ DRONKE, Peter. **Las escritoras de la Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1994.

equilibrado. Ela como os demais religiosos de seu tempo, preferem a ordem do mundo monástico, com regras e um tempo ordenado, ao caos do mundo e tentam controlar com seu pensamento e ações o mundo secular e religioso secular que é hostil as mudanças suscitadas pelos reformadores gregorianos. Os sanguíneos são o tipo que mais se aproxima de Adão e Eva por um lado, por sua saúde corporal. Os demais são desequilibrados humoralmente, especialmente a mulher fleumática e a melancólica e o homem melancólico, que é demasiado violento e excessivo em sua luxúria.

A forma de tentar se aproximar da perfeição humoral é mediante a alimentação, jejuns e vigílias. Mas a Graça de Deus também pode socorrer ao homem que esteja enfrentando uma batalha espiritual contra seu próprio corpo e tendências corporais.

Existe a um esquema determinista em Hildegarda, especialmente no *Causae et curae*, mas é desmentido, ou melhor equilibrado mediante o controle da própria vontade. É a vontade, princípio da alma, que define as ações humanas. Estas só são possíveis mediante o consentimento da vontade. É a vontade que realiza toda e qualquer obra.⁴⁵⁴ Mesmo no *Causae et Curae* o esquema oposto ao determinista, chamemos de esquema da própria vontade, do controle corporal pela alma ou da Graça, existe e o contrabalança. Não há incompatibilidade, mas uma luta entre corpo e alma que se instaurou a partir da Queda quando um sistema de livre escolha foi instaurado. É a escolha entre as duas causas, ou entre os dois caminhos: é a ciência do bem e do mal que possibilita tal escolha que levará ao inferno ou à Jerusalém Celeste.

O homem, a alma especificamente, possui a ciência do bem e do mal que permite escolher o bem e se afastar das más obras.⁴⁵⁵ Isto diminui o peso das tendências corporais, equilibrando-as. Tudo se passa como se o *Causae et curae* fosse para entender a parte corporal dos homens e o *Scivias* um manual do percurso da alma até Deus. Eles se complementam. Mesmo no *Scivias* encontramos indícios da tendência materialista. Na quarta visão da primeira parte, Hildegarda de Bingen relata três tipos de queijos, simbolicamente homens, que se fabricam (se concebem) de acordo com o leite (sêmen) que se usa:

Então vi homens que, na terra, portavam ânforas de barro cheias de leite para fabricar queijo. Uma parte desse leite era espesso, e com ele fizeram queijos

⁴⁵⁴ *Scivias*, I, 4, 20.

⁴⁵⁵ *Scivias*, III, 10, 1-2.

fortes; outra, leve, com a qual coalharam queijos suaves; e a terceira parte, misturada com fermento, a usaram para elaborar queijos amargos.⁴⁵⁶

Ao explicar essa passagem, Hildegarda narra que o leite é o sêmen e os queijos são os varões e mulheres que são engendrados por estes. Sobre o tipo mesclado com fermento ela diz que são constituídos de temperamento languido e que são incapazes de levantar seus espíritos ao sublime. Contudo, ela admite que mesmos estes podem se salvar: “Todavia, não pouco de entre estes darão fruto e, ainda que contínuas tempestades e soçobras agitem seus corações e seus atos, ao final serão vitoriosos.”⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ *Scivias*, I, 4.

⁴⁵⁷ *Scivias*, I, 4, 13.

Considerações Finais

Hildegarda de Bingen tem uma obra que suscita divergências historiográficas em torno da questão de seu pensamento a respeito da sexualidade humana. Isto ocorre talvez devido à complexidade de suas ideias e da ambiguidade e ambivalência destas em torno do assunto. Se por um lado no *Causae et curae* Hildegarda descreve tipos humanos saudáveis e virtuosos aptos à prática sexual, enaltecendo-os implicitamente, por outro lado no *Scivias* a monja beneditina enaltece os valores do ascetismo para os religiosos e uma vida sexual limitada no âmbito do matrimônio para os membros do laicato.

Hildegarda trata bastante da sexualidade humana, especialmente para o que seria de se esperar de uma religiosa na Idade Média, o que nos surpreendeu ao tomarmos contato com a sua obra, e isto pode dar a impressão que sua atitude em relação às relações sexuais seria destoante em relação ao pensamento ascético da época. Ao contrário, Hildegarda constrói uma teoria ascética para a sociedade de seu tempo, tanto para religiosos quanto para os leigos, com o intuito de delimitar o lugar e a função de cada um na comunidade medieval, seguindo nisso o modelo da Reforma Gregoriana. O papel de cada membro da sociedade ficou mais claramente definido e o controle do corpo foi demarcado.

O clero deveria praticar o mais rigoroso ascetismo, especialmente em relação à sexualidade, que estava a partir de então vedada absolutamente a este grupo. O casamento dos membros do clero estava proibido e Hildegarda constrói toda uma teoria no *Scivias* e no *Causae et curae* para legitimar o celibato clerical. No *Causae et curae* Hildegarda descreve, seguindo a teoria dos quatro humores,⁴⁵⁸ um tipo humano inapto à prática sexual mas com capacidade para o amor e, portanto, com inclinação para a vida religiosa. No *Scivias* Hildegarda é mais explícita e nomeia claramente o grupo do clero, delimitando suas funções e as limitações de suas práticas, especialmente ao proibir toda e qualquer prática sexual, seja com o sexo oposto, com o mesmo sexo (sodomia) ou

⁴⁵⁸ A Teoria humoral (ou teoria dos quatro humores) constituiu o principal corpo de explicação racional da saúde e da doença entre o século 4 a.C. e o século 17. Também conhecida por teoria humoral hipocrática ou galênica, segue as teorias dominantes na escola de Kos, segundo as quais a vida seria mantida pelo equilíbrio entre quatro humores: sangue, fleuma, bile amarela e bile negra. Segundo o predomínio natural de um destes humores na constituição dos indivíduos, teríamos os diferentes tipos fisiológicos: o sanguíneo, o fleumático, o bilioso ou colérico e o melancólico. Teoria Humoral. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Teoria_humoral>. Acesso: 17 abr. 2013.

consigo mesmo (masturbação). O casamento obviamente está interdito para o clero, assim como também para monges e monjas.

Para o laicato também são construídas teorias para restringir à prática sexual do grupo. A principal ideia é que os laicos devem se limitar à sexualidade matrimonial, que tem as suas regras definidoras, sendo a principal a finalidade reprodutiva do sexo no casamento. Esta concepção é norteadora das duas obras, o *Scivias* e o *Causae et Curae*. As relações sexuais têm como finalidade a geração e o cuidado dos filhos; deve ser pelo amor dos filhos e não para o deleite, não para o prazer (*Scivias*). Por isso é proibido a cópula com uma mulher grávida, devido a inutilidade da prática, na impossibilidade de gerar uma criança. No *Causae et Curae* percebe-se que as mulheres, os tipos femininos (sanguínea, colérica, fleumática, melancólica), são definidas por sua aptidão à concepção, por seus úteros e seus fluxos menstruais, que possibilitam ou inviabilizam a concepção de um novo ser humano. A sexualidade é legitimada, mas dentro do âmbito do matrimônio e para fins reprodutivos, para a constituição de uma família.

Hildegarda construiu essas concepções para orientar o clero em especial, mas indiretamente, mediante o trabalho pastoral deste, também o laicato, para que todos pudessem se encaminhar para a Jerusalém Celeste, para o paraíso. A Jerusalém Celeste de Hildegarda é um local hierarquizado, mas onde cada membro da sociedade cristã medieval poderia adentrar, após a morte, contanto que cada qual obedecesse a regras devidas a seu respectivo grupo. A mensagem explícita em todo *Scivias* é a obediência. Seja membro do clero, monge ou monja, e laicos, todos devem obedecer. Obediência era um ideal beneditino, da *Regra de São Bento* e Hildegarda estava imbuída dele.

O *Scivias* e o *Causae et Curae* transmitem a concepção hildegardiana a respeito da sexualidade humana e do controle corporal. Dois modelos de ascese foram delineados e apresentados ao seu público leitor, os clérigos, os responsáveis pela transmissão de um pensamento à sociedade germânica do século XII.

A ascese laica é mais moderada em comparação à clerical e monástica, que com a Reforma Gregoriana tenderam a se equiparar. Os laicos podiam ter uma vida sexual contanto que atendesse às normas eclesiásticas de decoro e pudor. Deviam casar, na idade adequada e ter relações sexuais com finalidades reprodutivas. Além disso, deviam respeitar as posições sexuais propícias à concepção e “naturais”. Os clérigos e monges deviam abster-se completamente de qualquer relação sexual e do matrimônio. Além

disso, deviam manter o controle corporal absoluto de forma a não ter uma vida sexual, mesmo que solitária, com a prática de masturbar-se ou mesmo ter pensamentos “impuros”, relacionados ao sexo.

O prazer sexual foi interdito a ambos, tanto aos religiosos quanto aos laicos e isso transparece na obra de Hildegarda de Bingen.

Herança patrística que remonta a Agostinho e a Jerônimo, Padres da Igreja, que influenciaram fortemente o pensamento medieval do século XII a respeito do casamento cristão.

A sexualidade deveria ser controlada e o prazer sexual tolhido porque incompatível com a elevação espiritual necessária à salvação da alma. Alma e corpo são entes hierárquicos e cabe à primeira ter o domínio e o controle sobre os segundo, e o excesso de prazer, sobretudo, representa um perigo para a harmonia dessa relação.

Tanto o *Scivias* quanto o *Causae et curae* estão afinados, no mesmo tom porque apresentam a mesma concepção de mundo a respeito da sexualidade. Os tipos humanos aptos à vida religiosa porque inadequados à vida sexual tem em seu corpo a marca da inocência original, antes da Queda de Adão e Eva. Mas há uma contradição porque eles, ao contrário de Adão e Eva, antes do pecado original, não são saudáveis corporalmente. São doentes física e mentalmente. Já os tipos mais adaptados à uma vida reprodutiva e matrimonial são os sanguíneos, que são os mais saudáveis e, por isso, implicitamente, embora Hildegarda não mencione, eles também levam em seu corpo a marca da inocência original anterior à Queda de Adão e Eva.

No mundo pós-Queda original, ninguém atende às exigências de perfeição corporal e espiritual imaginadas por Hildegarda de Bingen. Mas no conjunto de sua obra, especialmente no *Scivias*, fica claro que ela realçava a superioridade dos religiosos, sacerdotes, monges e monja, sobre os laicos. Há uma hierarquia que se assemelha ao modelo de ordens feudal, conceituado e definido por Georges Duby em “As três ordens ou o imaginário do feudalismo”. Primeiro os monges e monjas, depois os sacerdotes e, por fim, os laicos casados. Essa é a ordem estabelecida por Deus, parece dizer Hildegarda de Bingen.

Esta ordem não era imóvel, mas não era completamente livre. Os casados poderiam se tornar religiosos, contanto que o cônjuge aceitasse a decisão e também

entrasse para a vida religiosa. Devia ser uma decisão consensual e mútua. No que diz respeito aos religiosos, porém, a mobilidade para a categoria inferior, a dos laicos casados, era proibida.

Hildegarda, apesar da liberdade com a qual escreveu, sobretudo por ser praticamente uma exceção por ser uma das raras mulheres de seu tempo a compor obras e a se dirigir a importantes personalidades religiosas e políticas do século XII, manteve-se dentro da ortodoxia e seguiu os delineamentos da Reforma Gregoriana, iniciada no século anterior.

Ela não inovou nesta questão, embora sua concepção acerca dos temperamentos femininos seja inédita e inovadora porque até então só existiam tipologias humanas masculinas baseadas na teoria dos quatro humores. Talvez outra inovação, pois desconheço ideia similar, é a de que os humores corporais podem ser regulados pela alma, pela mente humana. Existe uma concepção da ascese em Hildegarda que se contrapõe a uma visão fatalista e absolutamente determinista da teoria humoral. Todos podem se elevar espiritualmente, mesmo os mais inaptos corporalmente. Isso pressupõe que a via para a salvação, ideia central de toda a obra hildegardiana, seja aberta para todos os seres humanos.

Mas esta via é corporificada pelo controle alimentar e das emoções. Salienta-se que na concepção medieval, o alimento possui uma afinidade com a sexualidade. A alimentação, por ser produtora dos fluxos humorais pode contribuir para desregulá-los e tornar alguns deles excessivos e, logo, acender a libido, o desejo sexual. Por isso, os religiosos devem ter um controle maior sobre sua alimentação e evitar a carne vermelha, exceto em caso de doença, é o que preconiza a Regra de São Bento, que influenciou fortemente Hildegarda de Bingen, a ponto de ela escrever um comentário a esta normativa monástica. Neste comentário Hildegarda deixa claro seu pensamento e também observa que o controle sobre o sono também regula os fluxos corporais humorais. O excesso, seja na alimentação seja no sono, leva à produção excessiva dos humores e à doença ou ao excesso de libido.

Sua obra, no conjunto, é direcionada especialmente aos religiosos, os mediadores entre os laicos e Deus e pastores destes. Os religiosos, sobretudo os sacerdotes, deviam ser isentos de mácula para ser exemplo e para poder fazer perfeitamente a intermediação com o sagrado. As heresias faziam justamente uma crítica ao comportamento clerical e

tinham expectativas de pureza em relação ao comportamento e ao papel dos religiosos e, por isso, criaram algumas vezes, opções religiosas divergentes que, em muitos pontos coincidiram com as expectativas espirituais e morais dos reformadores gregorianos, como Hildegarda de Bingen. Contudo, foram rechaçados e perseguidos por sua ameaça à Igreja católica. Tácita e simbolicamente, Hildegarda atacou os hereges cátaros, sobretudo por suas teorias antimatrimoniais, que incompatibilizavam o casamento com a possibilidade de salvação da alma.

Hildegarda foi uma defensora do matrimônio laico e da sexualidade no âmbito do matrimônio. Sexo e salvação, dentro de determinados limites, eram conciliáveis.

Sua obra foi aceita pelo papa Eugenio e pelos mais eminentes religiosos de seu tempo porque atendia às expectativas da época, do século XII, e propagava as teorias político-sociais e espirituais reformistas, preconizando uma vida moral e espiritual virtuosa, de acordo com os padrões estabelecidos pela Igreja de Roma para a cristandade ocidental.

Era preciso assegurar a unidade e a uniformidade de comportamento para o conjunto da sociedade, mas uma cristandade trina, de três ordens: monges, sacerdotes e laicos. Cada qual desempenhando a sua função na sociedade de forma ordenada, controlada.

E o controle sobre a sexualidade e sobre o corpo de uma maneira geral foi o que distinguiu essas três categorias e permitiu pensá-las e separá-las, o que foi uma realização conjunta dos reformadores gregorianos. A distinção entre clérigos e leigos se tornou mais clara e definida e o controle sobre o sagrado foi justificado e legitimado dessa forma, já que a pureza era exigida para os rituais sagrados. Por pureza entende-se a não contaminação pelos fluxos poluidores do sexo e do sangue. Por isso, podiam ser os perfeitos intermediários do sagrado e realizar todos os ritos necessários à salvação dos laicos.

Os laicos estavam isentos desta exigência e, conseqüentemente, seu grau de pureza era incomparavelmente menor e mais degradante. Mas podiam se purificar mediante as penitências, cuja intermediação era realizada pelos sacerdotes clericais.

Com a Reforma Gregoriana, nenhum sacramento se faria sem a intervenção clerical. Casamento, batismo, eucaristia, penitência, enterro. Tudo exigia a intervenção da instituição eclesiástica.

Hildegarda, além de tratar a sexualidade, também discorre sobre os sacramentos da Igreja, sempre de forma simbólica e de forma a transmitir um ensinamento moral a respeito. Este assunto não é estranho ao tema da sexualidade clerical, antes o completa e promove porque é uma exigência para a manipulação dos bens sagrados a pureza “sexual”, a ausência de mácula sexual.

Os sacerdotes devem ser puros para legitimar a instituição eclesiástica, que também é pura, mas estava sendo corrompida sexualmente, em seus órgãos genitais pelo Anticristo. A Igreja é uma mulher na representação iconográfica e na escrita de Hildegarda de Bingen. Ela é pura e purifica os seus membros, mas os sacerdotes desobedientes estavam maculando-a com seu comportamento, com a simonia e o nicolaísmo, com dinheiro e o sexo.

Mas por fim Hildegarda tem esperanças na regeneração da Igreja e na salvação daqueles que se arrependem, se converterem e mudarem seu comportamento, além de fazer penitência. A penitência e o arrependimento são a chave para a Jerusalém Celeste. Em resumo, a obediência a Igreja.

Referências Documentais:

AGOSTINHO DE HIPONA. **Dos bens do matrimônio — A santa virgindade — Dos bens da viuvez**: cartas a Proba e a Juliana. São Paulo: Paulus, 2000.

AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. 3 v.

HILDEGARDA DE BINGEN. **Causae et curae**. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/35causae/index.html>>.

HILDEGARDA DE BINGEN. **Libro de las obras divinas**. Barcelona: Herder, 2009.

Hildegarda de Bingen. **Libro de los méritos de la vida**. *Liber vitae meritorum*. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/33vitameri/index.html>>.

HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias**. New York: Paulist, 1990.

HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias**. Madrid: Trotta, 1999.

La regla de San Benito explicada por Sta. Hildegarda. Disponível em: <<http://www.hildegardiana.es/363benito/index.html>>. Acesso em: nov. 2011

MOULINIER, Laurence (Ed.). **Beate Hildegardis Cause et e cure**. Vol. I. Berlim: Akademie Verlag, 2003.

Regra de São Bento. Disponível em: <<http://www.osb.org.br/regra.html>>.

Referências Bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Amor e sexualidade no ocidente: edição especial da Revista L'Histoire / Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992.

AGUIRRE, Ximena. “Hildegard von Bingen: una imagen que se construye desde y para la divinidad”. **Cyber Humanitatis** (Revista Electrónica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, ISSN 0717-2869). Invierno 2001; 19.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir.). **História da vida privada I**. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir.). **História da vida privada II**. Da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ARIÈS, Philippe; BEJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 567-589.

ARRIBAS, José Miguel Lorenzo, « Mères, muses et religieuses : transmission musicale et magistère féminin au Moyen Âge », **CLIO**. Histoire, femmes et sociétés.16 | 2002, mis en ligne le 11 mars 2003. Disponível em : <<http://clio.revues.org/179>>.

BAKER, Derek (ed.). **Representations of the feminine in the Middle Ages**. Cambridge: Academia, 1993.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2004.

BARRACLOUGH, Geoffrey. **Os papas na Idade Média**. Lisboa, Verbo, 1967.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BELMONT, Nicole. « L'Enfant et le fromage ». **L'Homme**, Année 1988, Volume 28, Numéro 105, p. 13 – 28. Disponível em: <<http://www.persee.fr>>. Acesso em: 24 fev. 2008.

BERGER, Margret. **Hildegard of Bingen: on natural philosophy and medicine**. Selections from cause et cure. Cambridge: D. S. Brewer, 1999.

BERLIOZ, Jacques (Org.) **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.

BERMAN, Harold J. **Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2004

BERNDT, Rainer. (Dir.). „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **A filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, s/d.

BONASSIE, Pierre. **Dicionário de História Medieval**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

BRENON, Anne. **Los cátaros**. Hacia una pureza absoluta. Barcelona: Ediciones B., 1998.

BROOKE, Christopher. **O casamento na Idade Média**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

BROOKE, Christopher. **O Renascimento do Século XII**. Lisboa: Verbo, 1972.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BRUNDAGE, James A. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James A. (ed.). **Handbook of Medieval Sexuality**. Nova York: Routledge, 2010.

BURGUIÈRE, André et al. **História da família**. Tempos medievais: Ocidente, Oriente. Lisboa: Terramar, 1997.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BURKE, Peter; PAULA, Sérgio Goes de. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

BUTCHER, Carmen Acevedo. **Hildegard of Bingen: A Spiritual Reader**. Massachusetts: Paraclete, 2007.

BURGUIÈRE, André (org.). **Dicionário das Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as Mother**: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley - Los Angeles: University of California, 1982

BYNUN, Caroline Walker. Preface. In: HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias**. New York: Paulist 1990.

CADDEN, Joan. **Meanings of sex difference in the Middle Ages**: medicine, science, and culture. Cambridge: Cambridge University, 1995.

CHARTIER, Roger. **Inscrever e apagar**: cultura escrita e literatura (séculos XI-XVIII). 2007.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre praticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1990.

CHATELET, François; DUHAMEL, Olivier.; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das ideias políticas**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1998.

CHENU, Marie Dominique. **La théologie au XIIe. siècle**. Paris: s. ed., 1957.

CIRLOT, Victoria (Ed.). **Vida y visiones de Hildegarda de Bingen**. Edição espanhola: Madri: Siruela, 2001.

CIRLOT, Victoria. “Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiencia visionaria en el siglo XII”. **Cyber Humanitatis** (Revista Electrónica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, ISSN 0717-2869). Invierno 2001; 19.

COLLOQUE La Femme dans les civilisations des Xe. – XIIIe. siècles. Actes du Colloque tenu à Poitiers le 23-25 septembre 1976. Poitiers, Centre d'Études Supérieures de la Civilisation Médiévale, Cahiers de Civilisation Médiévale – Xxe. Année, n° 2-3, avril-sept. 1977.

CORBET, Patrick. **Autour de Burchard de Worms**. L'Église allemande et les interdits de parenté (IX^{ème} – XII^{ème} siècle). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2001.

COSTA, Ricardo da e COUTINHO, Priscilla Lauret. “Entre a Pintura e a Poesia: o nascimento do Amor e a elevação da Condição Feminina na Idade Média”. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). **Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media**. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), diciembre de 2003.

COSTA, Ricardo da. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo. In: **Dimensões - Revista de História da UFES 14**. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Vitória: EDUFES, 2002, p. 481-501.

Creation and Christ: the wisdom of Hildegard of Bingen. Tradução de Columba Hart e Jane Bishop. Paulist Press, 1996.

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura europeia e Idade Mediam latina**. 2. ed. - Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1979.

DALARUN, Jacques. «Argument e silentio. Les femmes et la religion». **CLIO**. Histoire, femmes et sociétés. 8 | 1998, mis en ligne le 03 juin 2005. Disponível em: <<http://clio.revues.org/315>>.

DALARUN, Jacques. **Amor e celibato na igreja medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. São Paulo: Loyola, 1998.

DELUMEAU, Jean. **Mil Anos de Felicidade**. Uma História do Paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELUMEAU, Jean, **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DEL ROIO, José Luiz. **Igreja Medieval**. A cristandade latina. São Paulo: Ática, 1997.

DEPLOIGE, Jeroen. "Hildegarda de Bingen y su libro Scivias. Ideología y conocimiento de una religiosa del siglo XII". Coloquio "Mujeres de la Edad Media: Escritura, Visión, Ciencia". In: **Cyber Humanitatis**. Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. N. 10 (1999). Outono de 1999. Disponível em: <<http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/9240>>. Acesso em: 10 nov. de 2011.

DOUGLAS, Mary. **Purity and danger**. An analysis of concepts of pollution and taboo. Londres, 1967.

DRONKE, Peter. **Las escritoras de la Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1994.

DRONKE, Peter. Las invenciones de Hildegarda de Bingen: lenguaje y poesía. **Duoda**: Revista d'estudis feministes, ISSN 1132-6751, Nº. 17, 1999, p. 33-60.

DUBY, Georges; LACLOTTE, Michel (coord.). **História Artística da Europa**: a Idade Média. Tomo I. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

DUBY, Georges; LACLOTTE, Michel (coord.). **História Artística da Europa**: a Idade Média. Tomo II. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das mulheres no ocidente**. Vol. II: A Idade Média. (Sob a direção de Christiane Klapisch-Zuber). Porto: Afrontamento, s/d.

DUBY, Georges. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 2002.

DUBY, Georges. **Eva e os Padres**. Damas do século XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000**: na pista de nossos medos. São Paulo: UNESP, 1998.

DUBY, Georges. **Heloísa, Isolda e outras damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DUBY, Georges. **Idade média, idade dos homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DUBY, Georges (org.). **História da vida privada 2**: da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DUBY, Georges. **O cavaleiro, a mulher e o padre**: o casamento na França feudal. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

DUBY, Georges. **A Europa na Idade Media**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

DUBY, Georges. **Economia rural e vida no campo no Ocidente Medieval**. Lisboa: Ed. 70, 1987-88.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

DUBY, Georges. **O tempo das catedrais**. A arte e a sociedade (980-1420). Lisboa: Estampa, 1978.

DUFFY, Eamon. **Santos e pecadores**: história dos papas. São Paulo: Cosaf & Naify, 1998.

DUHAMEL-AMADO, Claudie. «Genèse d'une réflexion sur les femmes aux XIe et XIIe siècles». **CLIO**. Histoire, femmes et sociétés. 8 | 1998, mis en ligne le 03 juin 2005. Disponível em: <<http://clio.revues.org/313>>.

ECO, Umberto (org.). **História da beleza**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

ECO, Umberto. **Arte e beleza na estética medieval**. 2. ed. - Portugal: Presença, 2000.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. 3. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1983.

EIGLER, Friederike; KORD, Susanne (ed.). **The feminist encyclopedia of german literature**. 1997.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

ÉPINEI-BURGARD; Georgette; ZUM BRUNN, Émilie. **Mujeres trovadoras de Dios**: una tradición silenciada de la Europa medieval. 1. ed. de bolso. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.

FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FELDMAN, Sérgio Alberto. **Amantes e bastardos**: as relações conjugais e extraconjugais na alta nobreza portuguesa no final do século XIV e início do século XV. 2. ed. Vitória, ES: EDUFES, 2008.

FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. "Amor e Cortesia na Literatura Medieval". In: LAUAND, Jean (coord.). **NOTANDUM 7**. Editora Mandruvá.

FIERRO, Nancy. **Hildegard of Bingen and Her Vision of the Feminine**. Kansas City: Sheed & Ward, 1994.

FINKE, Enrique. **La mujer em la Edad Media**. Madrid: Revista de Occidente, 1926.

FLANAGAN, Sabina. **Hildegard of Bingen, 1098-1179**. A Visionary Life. 2nd edition. Londres- Nova York: Routledge, 1998.

FLANDRIN, J.-L. Contraception, marriage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien. In: **Annales E.S.C.**, 24, (4), 1969, p. 1370-1390. Disponível em: <<http://www.persee.fr>>.

FLASCH, Kurt. **El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana**. D'Agustí a Maquiavel. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006.

FRABOSCH, Azucena. **Hildegard de Bingen**: la extraordinaria vida de una mujer extraordinária. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina (EDUCA), 2004.

FRABOSCHI, Azucena Adelina. **La respuesta a Tengswich**. Disponível em: <http://www.hildegardadebingen.com.ar/respuesta_tengswich.htm>.

FRABOSCHI, Azucena Adelina. **Una mujer muy moderna (III)**. Disponível em: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar/vida3.htm>>. Acesso: 15 dez. 2011.

FRABOSCHI, Azucena Adelina. **Una mujer muy moderna (IV)**. Disponível em: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar/vida4.htm>>.

FRABOSCHI, Azucena Adelina. **Y Dios creó una forma para el amor del hombre, y así la mujer es el amor del hombre**. Disponível em: <<http://www.hildegardadebingen.com.ar/>>. Acesso em: outubro.

FRAZÃO, Andréia Cristina; ROEDEL, Leila Rodrigues. **Fontes medievais**: anotações para um estudo crítico. Rio de Janeiro: UFRJ, Sub-Reitoria de Ensino de Graduação e Corpo Discente/SR-1, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOURQUIN, Guy. **Senhorio e feudalidade na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1970.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do Ocidente. — Nov. ed. ver. e ampl. — São Paulo: Brasiliense, 2004.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **O ano 1000**. Tempo de medo ou de esperança? São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva barbada**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **O Feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. In: **IV Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Anais. 4 a 7 de Julho de 2001. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais/ ABREM, 2003./ Também disponível no seguinte link do **Bulletin du CEM – Centre d'études médiévales d'Auxerre**: <<http://cem.revues.org/index9152.html>>. Acesso: 10 jun. 2011.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: São Francisco, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II: complemento e índice**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: São Francisco, 2002.

GAGNON, François. **Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025)**: présentation, traduction et commentaire ethno-historique. Université de Montréal. Département d'histoire. Faculté des arts et des sciences. 2010.

GANSHOFF, F. L. **Que é o feudalismo?** Lisboa: Publicações Europa-América, 1974.

GARÍ, Blanca; CIRLOT, Victoria. **La mirada interior**: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media. Madrid: Siruela, 2008.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GILSON, Étienne. **Les metamorfoses de la cité de Dieu**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GIVENS, Jean A.; REEDS, Karen M.; TOUWAIDE, Alain (Ed.). **Visualizing medieval medicine and natural history, 1200-1550**. Aldershot, England: Ashgate, 2006.

GLAZE, Florence Eliza. "Medical Writer: 'Behold the Human Creature.'" **Voice of the Living Light**: Hildegard of Bingen and Her World. Edited by Barbara Newman. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1998.

GOODY, Jack. **Família e casamento na Europa**. Oeiras: Celta, 1995.

GOODY, Jack. **L'évolution de la famille et du mariage en Europe**. Paris: Gallimard, 1985.

GOUGUENHEIM, Sylvain. **La réforme grégorienne**: de la lutte pour le sacré à la sécularization du monde. Paris: Temps Présent, 2010.

GOUGUENHEIM, S. "La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegard de Bingen". **Revue Mabillon**. 1991; 2: 99-118.

GOUREVITCH, Aaron J. **Les catégories de la culture médiévale**. Paris: Gallimard, 1983.

GREEN, D. H. **Women and marriage in german medieval romance**. Cambridge: Cambridge University, 2009.

GUERREAU-JALABERT, Anita. Parentesco. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. São Paulo, Bauru: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

HAUSER, Arnold. **História social da literatura e da arte**. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

HEINZELMANN, J. Hildegard von Bingen und ihre Verwandten. Genealogische Anmerkungen. In: **Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte**, hg. v. H.-G. Borck und W. Laufer, 23. Jhg., 1997, S. 7-88, Koblenz 1997.

HÉRETIER, Françoise. Endogamia. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Edição Portuguesa. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997. p. 125-139. (Vol. 20: Parentesco).

HÉRETIER, Françoise. Incesto. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Edição Portuguesa. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997, p. 95-124. (Vol. 20: Parentesco).

HÉRETIER, Françoise. Parentesco. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Edição Portuguesa. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997, p. 27-80. (Vol. 20: Parentesco).

Hildegarda de Bingen ou a recusa do sonho. In: SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru, SP: EDUSC, 2007, p. 327-350.

HODGETT, G. A. J. **História social e econômica da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

HOLSINGER, Bruce W. **Music, Body, and desire in medieval culture**. Stanford, California: Stanford University, 2001.

HUNT, Lynn Avery. **A Nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IOGNA-PRAT, Dominique. “Ordem(ns). In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. São Paulo, Bauru: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude. **Sexualidad y saber médico en la Edad Media**. Barcelona: Labor Universitária, 1989.

JASMIN, Marcelo Gantus. História dos conceitos e teoria política social: referências preliminares, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 20, n. 57, p. 29, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: jun 2011.

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JOLIVET, Jean. **La filosofia medieval en Occident**. México- Argentina- Espanha: Siglo XXI, 1982.

KARRAS, Ruth Mazo. **Sexuality in medieval Europe: doing unto others**. New York: Routledge, 2005.

KERBY-FULTON, Kathryn. Prophet and Reformer: “Smoke in the Vineyard”. In: NEWMAN, Barbara (Org.). **Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and her world**. Berkeley: University of California Press, 1998.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p.137-149.

KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. **A Idade Média**. Nova História da Igreja II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

LAULAND, Luiz Jean (org.). **Cultura e Educação na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAUWERS, Michel. « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », **CLIO**. Histoire, femmes et sociétés.2 | 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005. Disponível em : <<http://clio.revues.org/497>>.

LECLERCQ, Dom Jean. **La femme et les femmes dans l'œuvre de Saint Bernard**. Paris: Clervaux, 1982.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2 v.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade média**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

E GOFF, Jacques. **O Deus da idade média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2005.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. **A Nova história**. Lisboa: Edições 70, 1991.

LE GOFF, Jacques (dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na idade media**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LE GOFF (apres.). **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1985.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1982.

LE GOFF, Jacques. **La baja Edad Media**. Madri: Siglo Veintiuno, 1971.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. **Montaillou**. Cátaros e Católicos numa aldeia francesa (1294-1324). Lisboa: Edições 70, s/d.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Dir.). **História das mulheres no ocidente**. A Idade Média. Vol. II (Direção de Christiane Klapisch-Zuber). Porto; Afrontamento, 1990.

LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 225-241.

LLOYD, Christopher. **As estruturas da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

L'Observatore Romano. Cidade do Vaticano. 1ª de setembro de 2010. Disponível em: <http://www.vatican.va/news_services/or/or_por/text.html>. Acesso em: 8 set. 2010.

LOYN, Henry R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

MACEDO, José Rivair. Imaginário carnavalesco, riso e utopia nos fabliaux medievais. **Revista de História**, n. 132 São Paulo jun. 1995. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83091995000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 ju. 2012.

MARCHI, Cesare. **Grandes pecadores, grandes catedrais**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MCLAUGHLIN, Megan. **Sex, gender, and episcopal authority in an age of reform, 1000-1122**. Cambridge: Cambridge University, 2010.

MEDINA, José Guadalajara. **Las profecías del Anticristo en la Edad Media**. Madrid: Gredos, 1996.

MENDONZA, Celina A. Hildegarda de Bingen: la tensión cuerpo-alma y la personalidad humana. **Revista española de filosofía medieval**, ISSN 1133-0902, Nº 13, 2006, p. 31-46.

MERCADO, Diana Arauz. Imagen y palabra a través de las mujeres medievales (siglos IX-XV): primera parte: Mujeres medievales del Occidente europeo. **Escritura e imagen**, ISSN 1885-5687, Nº. 1, 2005, págs. 199-22. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es>>.

MEWS, Constant. Hildegard, visions and religious reform. In: RAINER BERNDT, Herausgegeben von. **“Im Angesicht Gottes suche der Mensch Selbst”**: Hildegard von Bingen (1098-1179). Berlin: Akademie Verlag, 2001.

MILITZER, Klaus. Alemanha na Baixa Idade média – feudalismo e cavalaria. In: **Fórum deutsch – Revista Brasileira de Estudos Germânicos**. Tradução de Álvaro Alfredo Bragança Júnior. Rio de Janeiro, n. 5, p. 20-35, 2001. Disponível em: <<http://www.abrem.org.br/alemanhabaixa.pdf>>. acesso em: 2 ago. 2006.

MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). **Trivium & Quadrivium**. As artes liberais na Idade Média. São Paulo: Íbis, 1999.

MOULINIER, Laurence. Conception et corps féminin selon Hildegarde de Bingen. In: **Storia delle donne**. Firenze University, 2005, p. 139-157.

MOULINIER, Laurence. "Hildegarde ou Pseudo-Hildegarde ? Réflexions sur l'authenticité du traité "Cause et cure"", dans R. Berndt éd., "Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst". Hildegard von Bingen (1098–1179), Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 115–146 (Erudiri Sapientia, II).

MOULINIER, Laurence. **Le manuscrit perdu à Strasbourg**. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde, Paris/Saint-Denis, Publications de la Sorbonne-Presses Universitaires de Vincennes, 1995.

MOULINIER, Laurence. "H comme Histoire : Hrotsvita, Hildegarde et Herrade, trois récits de fondation au féminin", **Clio, Histoire, femmes et sociétés**, 2, Femmes et religion, 1995, p. 85–107.

MOULINIER, Laurence. "Fragments inédits de la Physica : contribution à l'étude de la transmission des manuscrits scientifiques de Hildegarde de Bingen", **Mélanges de l'Ecole Française de Rome**, 105, fasc. 2, 1993, p. 629–650.

MOULINIER, Laurence. "Elisabeth, Ursule et les Onze mille vierges : un cas d'invention de reliques à Cologne au XIIe siècle", **Médiévales**, 22–23, printemps 1992, p. 173–186.

NEWMAN, Barbara J. Introduction. In: HILDEGARDA DE BIGEN. **Scivias**. New York: Paulist, 1990.

NEWMAN, Barbara J. **Hildegard of Bingen: Visions and Validation**. Church History 54 (1985): 163–175.

NIEVES, Luis López. "Amor medieval". Publicado em **Punto y Coma**. San Juan, Vol. 2, 1 y 2, 1990, p. 165-6.

NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques (org.). **História: novas abordagens**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques (org.). **História: novos objetos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques (org.). **História: novos problemas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

NUNES, Rui. "Da Alegria de Amor ao Deus de Amor". In: LAUAND, Jean (coord.). **Revista Internacional d'Humanitats 1 - revista anual binacional**. Mandruvía, 1998.

ORTÚZAR, Ma. José. "De gustu pomi: Hildegard y la condición humana". **Cyber Humanitatis** (Revista Electrónica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, ISSN 0717-2869). Invierno 2001; 19.

O'SHEA, Stephen. **A heresia perfeita: a vida e a morte revolucionária dos cátaros na Idade Média**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

OTIS-COUR, Leha. **Historia de la pareja en la Edad Media**. Placer y amor. Madrid: Siglo XXI de España, 2000.

PALAZZO, Carmen Lícia. **Hildegard de Bingen: o excepcional percurso de uma visionária medieval**. Disponível em:

<<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num2/hildegarda.html>>. Acesso em: 16 out. 2007.

PALUMBO, Cecilia Inés Avenatti. El imaginario de la luz en la mística cortés de Matilde de Magdeburgo: continuidad y transformación de la herencia hildegardiana en el siglo XIII. **Teología**: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, ISSN 0328-1396, N°. 100, 2009, p. 523-536. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es>>.

PALUMBO, Cecilia Inés Avenatti. Espacio teodramático y forma vital: dos aportes hildegardianos a la estética medieval. **Teología**: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, ISSN 0328-1396, N°. 81, 2003, p. 69-82. Disponível em: < <http://dialnet.unirioja.es>>.

PARISSE, Michel. **Allemagne et Empire au Moyen Âge**. 2. ed. Paris: Hachette Supérieur, 2008.

PARISSE, Michel. **Les nonnes au Moyen Âge**. Le Puy: Christine Bonneton, 1983.

PARISSE, Michel (Dir.). **Lexique latin-français**. Antiquité et Moyen Âge. Paris: Picard, 2006.

PAUL, Jacques. **Historia intelectual del occidente medieval**. Madrid: Cátedra, 2003.

PAUL, Jacques. **La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)**. 2/ El despertar evangélico y las mentalidades religiosas. Barcelona: Labor, 1988.

PERNOULD, Régine. **Hildegarda de Bingen**: a consciência inspirada do século XII. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

PERNOULD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Lisboa: Europa-América, s/d.

PERNOULD, Régine. **A mulher no tempo das catedrais**. Lisboa: Gradiva, 1984.

PERNOUD, Régine. **A Mulher nos tempos das cruzadas**. Campinas: Papirus, 1993.

PERROT, Michelle. **Minha História das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2008.

POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira van de. **A espiritualidade de Hildegard von Bingen**: profecia e ortodoxia. Tese. (Doutorado em História Social) – Programa em pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

PILOSU, Mario. **A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.

POLY, Jean-Pierre. “L’amour et la cité de Dieu. Utopie et rapport de sexes au Moyen Âge ».In : **Clio**. Histoire, femme et sociétés. Disponível em: <<http://clio.revues.org/1735>>. Acesso em: 11 nov. 2011.

POLY, Jean-Pierre. **Le chemin des amour barbares**. Gênese médiévale de la sexualité européenne. Perrin, 2003.

POUCHELLE, Marie-Christine. Medicina. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 151-165.

POWER, Eileen. **Les femmes au Moyen Âge**. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

PREVITÉ-ORTON, C. W. **História Del mundo em La Edad Media**. Tomo II: Desde La disolución Del imperio carolingio hasta finales del siglo XIII. Barcelona: Ramon Sopena, s/d.

QUEIROZ, Teresa Aline Pereira de. **As heresias medievais**. São Paulo: Atual, 1988.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Amor cortês. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 47-55.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**. As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

RITTERSTEIN, Raúl Rosas Von. **“BINGEN IST EIN’ FESTE BURG”**. Jutta von Sponheim y las condiciones previas a la obra de Hildegarde von bingen. Disponível em: <[HTTP://www.hildegardadebingen.com.ar/Rosas#_ftn1](http://www.hildegardadebingen.com.ar/Rosas#_ftn1)>. Acesso em: 20 mai 2007.

ROMANO, Ruggiero (dir.) **Enciclopédia Einaudi**. vol. 20, Parentesco. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1989.

ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, J; SCHIMITT, J-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** (coord.). São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. Vol. II, p. 477-492.

ROUCHE, Michel (dir.). **Mariage et sexualité au Moyen Âge**. Accord ou crise? Colloque International de Conques. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2000.

ROUSSELLE, Aline. **Porneia**: sexualidade e amor no mundo antigo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ROUGEMONT, Denis. **A História do amor no Ocidente**. 2. ed. reform. São Paulo: Ediouro, 2003.

RUNCIMAN, Steven. **Los maniqueos de la Edad Media**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

SAMARA, Eni de Mesquita; TUPY, Ismênia S. Silveira T. **História & documento e metodologia de pesquisa**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SCHIPPERGES, Heinrich. **El jardín de la salud**: medicina en la Edad Media. Barcelona: Laia, 1987.

SCHIPPERGES, Heinrich. **Hildegard de Bingen**: healing and the nature of the cosmos. Princeton: Markus Wiener, 1997.

SCHIPPERGES, Heinrich. **The World of Hildegard of Bingen**. Her Life, Times and Visions. Transl. by John Cumming. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1998.

SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 237-250.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 253-267.

SCHOLTZ, Bernhard W. "Hildegard von Bingen on the Nature of Woman". **The American Benedictine Review**. 1980; 31(4): 361-83.

SHAVER-CRANDELL, Anne. **A Idade Media**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre as normativas laicas e eclesiásticas direcionadas à vida religiosa feminina nos séculos XII e XIII. LIMA, Enilce; BEZERRA, Ítalo; MOREIRA, Márcio. (org.). Simpósio Nacional de História, XXV, 12 a 17 de julho de 2009, Fortaleza. **Anais...**Fortaleza: ANPUH, 2009.

SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões sobre santidade, gênero e sexualidade nos textos berceanos. In: SILVA, A. C. L. F. da. (org.). **Hagiografia & História**: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008, p. 46-60.

SILVAS, Ana. **Jutta & Hildegard**: the biographical sources. Pensilvania: Brepols, 1998.

SIMSON, Otto Georg von. **A catedral gotica**: origens da arquitetura gotica e o conceito medieval de ordem. Lisboa: Presença, 1991.

SKINNER, Quentin. **Lenguaje, política e historia**. Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2007.

TAVIANI, H. Le mariage dans l'hérésie de l'An Mil. In: **Annales E.S.C.**, 32, (6), 1977, p. 1074-1089.

THEODOR, Erwin. "A Alemanha no mundo medieval". In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). **Mudanças e Rumos**: o Ocidente Medieval (séculos XI-XIII). São Paulo: Íbis, 1997.

THOMASSER, Claude. Da natureza feminina. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das mulheres**. Vol. 2: A Idade Média. Porto: Afrontamento, s/d.

TOMBEUR, Paul, «Maternitas dans la tradition latine». **CLIO**. Histoire, femmes et sociétés. 21 | 2005, mis en ligne le 01 juin 2007. Disponível em: <<http://clio.revues.org/1454>>.

TOUCHARD, Jean. **História das ideias políticas**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VAUCHEZ, André. Le prophétisme medieval: de Hildegarde de Bingen à Savonarole. **Public Lecture Series** No. 20, p. 3. Disponível em: <<http://www.colbud.hu>>. Acesso: jun. 2011.

VAUCHEZ, André (ed.). **Encyclopedia of the Middle Ages**. Cambridge: James Clarke & Co, 2000.

VERDON, Jean. **El amor en la Edad Media: la carne, el sexo y el sentimiento**. Barcelona: Paidós, 2008.

VERDON, Jean. **Le plaisir au Moyen Âge**. Paris: Hachette /Pluriel, 1996.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 1. Brasília, EdUnb, 1991.

WEISBACH, Werner. **Reforma religiosa y arte medieval: a influencia de Cluny en el romanico Occidental**. Madrid: Espasa-Calpe, 1949.

WÖRMAN SUR, Carolyn. **The feminine images of God in the visions of Saint Hildegard of Bingen's Scivias**. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1993.

ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 503-521.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.