

El epistolario de Hildegarda de Bingen como espacio de hospitalidad

MARÍA ESTHER ORTIZ
Universidad Católica Argentina
mariaestherortiz@yahoo.com.ar
Buenos Aires - Argentina

Recibido: 19 de diciembre de 2019 – Aceptado: 7 de febrero de 2020

Resumen: Dentro del prolífico epistolario de Hildegarda de Bingen (1098-1179), las cartas intercambiadas entre la abadesa y Elisabeth de Schönau (1126? - 1165?) ofrecen un rico testimonio biográfico de ambas figuras femeninas del medioevo que abarca diferentes facetas, como la expresión de su mundo íntimo, las distintas experiencias del fenómeno visionario y el contexto sociocultural en el que se hallaban inmersas.

Mediante un breve recorrido diacrónico sobre diferentes concepciones de la hospitalidad, observamos en estas cartas de qué manera el acto de acogida se hace presente en el discurso epistolar y más allá de él.

Palabras clave: Hildegada de Bingen – Elisabeth de Schönau – epistolario – hospitalidad

Hildegard of Bingen's Epistolary as a hospitality place

Abstract: Within the prolific epistolary of Hildegarda de Bingen (1098-1179), the letters exchanged between the Abbess and Elisabeth of Schönau (1126? - 1165?) offer a rich biographical testimony of both female figures of the Middle Ages covering different facets: such as the expression of their intimate world, the different experiences of the visionary phenomenon and their socio-cultural context.

Through a brief diachronic research about different conceptions of hospitality, the way in which the act of welcoming is present both in and beyond the epistolary discourse is observed in these letters.

Keywords: Hildegard of Bingen – Elisabeth of Schönau – Epistolary – Hospitality

Introducción

La vida de Hildegarda de Bingen (1098 - 1179) transcurrió mayormente en el ámbito monástico benedictino. Confiada a una *magistra* a la edad de ocho años en el monasterio mixto de San Disibodo, en la región de Renania, y habiendo realizado sus votos algunos años después, Hildegarda adoptó un modo de vida regido por el *ora et labora*, donde la práctica de la hospitalidad era frecuente. Gracias a sus conocimientos

en medicina, Hildegarda recibía a muchos enfermos que acudían al monasterio para ser atendidos. Sin embargo, esta no fue la única manera en que ejerció aquella práctica. En su numerosa correspondencia, “recibía” tanto a reconocidos nombres de las esferas políticas y religiosas de su época como a anónimos remitentes, que recurrían a ella para consejo, consuelo o, incluso, para plantear cuestiones teológicas. Y entre estas cartas, hallamos un intercambio epistolar mantenido con Elisabeth de Schönau, una religiosa también de la orden benedictina, que fue priora en un monasterio cercano y que compartía con Hildegarda el don de la visión. En este ir y venir dialógico, donde la joven visionaria le escribía buscando apoyo y contención, observamos en las respuestas que también estaba presente la hospitalidad hildegardiana.

Pensar este género como un espacio hospitalario, haciendo foco en las cartas de dos mujeres medievales, surge de la atención al interés vigente sobre el concepto de hospitalidad que a nivel global exige considerar y reconsiderar –desde el pasado, en el presente y hacia el futuro– sobre sus alcances de sentido. Por lo tanto, en primer lugar se presentará brevemente a las dos figuras y se realizará una síntesis del contexto y el contenido de las misivas. A continuación, se dará lugar a una reflexión sobre el aspecto hospitalario que alberga el género epistolar en general y cómo se ve concretado en las cartas de Hildegarda de Bingen.

La experiencia visionaria de Hildegarda de Bingen y de Elisabeth de Schönau

Hildegarda tenía la capacidad de la experiencia visionaria desde temprana edad. Gracias a los testimonios registrados en sus tratados, su correspondencia y su biografía, conocemos cómo era el modo de su visión:¹

Pero desde mi infancia, desde los cinco años, hasta el presente, he sentido prodigiosamente en mí la fuerza y el misterio de las visiones secretas y admirables, y la siento todavía. Y estas cosas no las he confesado a nadie, salvo a unas pocas personas que, como yo, también han emprendido la vida religiosa. He guardado silencio, en la calma permanecí hasta el día en que el Señor, por Su gracia, quiso que las anunciara. Mas las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios. Cómo sea posible esto, no puede el hombre carnal captarlo. (*Sc.*, 16)

También describió otros momentos en que percibía directamente la luz de la fuente divina y todo dolor desaparecía. Por temor, no comunicó a nadie estas vivencias, salvo a unos pocos allegados. Sin embargo, a los cuarenta y dos años, en una experiencia que la visionaria distinguió como diferente y especial, recibió la misión de dar a conocer todo lo que veía y oía (*Sc.*, 17).

¹ Las obras de Hildegarda de Bingen se citarán con las siguientes abreviaturas: *Scivias*: *Sc.*; *Epistolarium*: *Ep.*; *Regulae St. Benedicti Explanatio*: *Reg.* A continuación, se indicará el número de página que corresponde a las ediciones consignadas en la bibliografía. La edición de Roth se citará como las restantes fuentes bibliográficas.

Con dudas, que fueron acompañadas por la enfermedad, pidió consejo a Bernardo de Claraval y parte de su primer libro fue llevado al Sínodo de Tréveris (1147-1148). Allí, el papa Eugenio III aprobó los escritos e Hildegarda se abocó a la tarea de organizar el material. Las visiones fueron transcritas, ilustradas y comentadas en tres grandes obras: *Conoce los caminos del Señor* (1141-1151), más conocida por su nombre en latín *Scivias*, *El libro de los merecimientos de la vida* o *Liber vitae meritorum* (1158-1163) y *El libro de las obras divinas* o *Liber divinorum operum* (1163-1174). También compuso obras médicas y piezas poético-musicales. Todas ellas hablan fundamentalmente del sentido de las Sagradas Escrituras, la historia de la Salvación, la lucha entre Virtudes y Vicios, y la relación micro y macrocósmica de la Creación.

En cuanto a su contemporánea, se cree que vivió entre los años 1126 y 1165, aunque existen todavía dudas sobre estas fechas. Se sabe que ingresó de niña en el monasterio de Schönau y allí hizo sus votos. En cuanto a las experiencias de Elisabeth, fueron diferentes de las de Hildegarda: su testimonio cuenta que cerca de los veinticinco años comenzó a tener visiones en estado de éxtasis durante momentos litúrgicos importantes (Pentecostés, Pascua, etc.), que continuaron, con algunas pausas, hasta un año antes de morir. El contenido de lo que observaba se sintetiza en la aparición de figuras angélicas, Cristo, la Virgen María, el Espíritu Santo en forma de paloma, y cómo aconteció el martirio de Santa Úrsula y las once mil vírgenes, leyenda europea muy popular en ese entonces. Los escritos donde se plasmaron las visiones (*Libro de Visiones I, II, III*; *El libro de los caminos de Dios*; *El martirio de santa Úrsula*, entre otros), fueron recogidos por uno de sus hermanos, el abad Egberto, quien se encargó de darlos a conocer. Los textos cobraron gran fama por el continente; no obstante, la difusión se vio entorpecida por modificaciones, adiciones y por la circulación de visiones apócrifas. Esta situación afectó notablemente a Elisabeth y continuó luego de su muerte.

No es el propósito del trabajo comparar el modo de visión de ambas ni legitimar u otorgar más crédito a una obra sobre la otra, baste esta simple semblanza de similitudes y diferencias para poder contextualizar las epístolas y comprender el rasgo hospitalario de las cartas de Hildegarda.

Las cartas

Se conocen hasta ahora dos cartas de Hildegarda y tres de Elisabeth (*Ep.*, 450 - 451, 455- 458; Roth, 1884: 70 - 78). Cronológicamente, disponemos en primer lugar de una carta de Elisabeth a Hildegarda (carta 201),² escrita probablemente entre 1152 y 1156, cuando comienza a percibir las visiones. En el inicio, Elisabeth reconoce la fama de la *magistra*, la saluda con reverencia y le agradece su preocupación por ella. Se deduce que Hildegarda tuvo contacto con el confesor, quien se había comunicado con la abadesa. Se cree también que se conocieron personalmente.

² Como el orden de compilación medieval responde a la jerarquía social del destinatario, la carta 198 corresponde a una epístola dirigida a Elisabeth ya abadesa, en 1175. La edición de Van Acker solo transcribe esta carta. Para las cartas 201 y 202/203 seguimos la edición de Roth.

A continuación, le cuenta sobre su capacidad visionaria, cómo la ocultó tanto tiempo para no parecer altiva ni promover la opinión de que creaba fantasías. Relata la experiencia en éxtasis y cómo recibe, al igual que Hildegarda, la misión de publicarlo. Comparte su testimonio con el abad a cargo del monasterio donde vivía, su confesor, y recibe aliento y confianza. Sin embargo, no todos sus hermanos religiosos adoptan la misma actitud: algunos recelan de lo que afirma y le exigen que le pida a esa supuesta manifestación que asegure que no es un espíritu maligno. Continúa una sucesión de acontecimientos donde detalla cómo esa revelación dice ser verdaderamente divina y que no dude de ello. Los episodios van acompañados de momentos de gran angustia. Finalmente, le suplica a Hildegarda que le ofrezca unas palabras de alivio:

He aquí toda la secuencia de hechos que te he presentado para que reconozcas mi inocencia y la del abad, y se aclare para otros. Ruego para que sea parte de tus oraciones y me respondas con algunas palabras de consuelo, como te dicte el Espíritu Santo. (Roth, 1884: 74)³

Los estudios sobre Elisabeth coinciden en el tono de inquietud de la epístola; la enumeración de hechos, el relato de los padecimientos y, por último, el pedido de ayuda resultan indicadores bastante claros del estado emocional de la joven religiosa.

Por su parte, entre los mismos años (no hay información precisa), Hildegarda responde (carta 201r) comenzando con una fórmula de modestia, muy común en la época y como forma de validar sus palabras:

Yo, esta existencia indigente [*paupercula forma*], vaso frágil, digo estas cosas no de mí sino de la serena luz: el hombre es un vaso que Dios constituyó para sí mismo, para llenarlo con su inspiración, a fin de que en él sus obras alcancen la perfección, porque Dios no obra como el hombre, sino que todas las cosas son llevadas a la perfección bajo la orden de sus preceptos. (*Ep.*, 456)⁴

Sin hacer mención directa de la previa misiva de Elisabeth, desarrolla el primer tema: la Creación está al servicio de Dios y los seres humanos son las creaturas principales. Luego, describe el momento de la caída: cómo Lucifer sedujo a los hombres, quienes se dejaron engañar, y los elementos del mundo también se confundieron y se desordenaron, al igual que aquellos. Como la Creación y su creatura principal perdieron su *viriditas*,⁵ Dios “irrigó” (*irrigavit*) a algunas personas –se refiere a patriarcas y profetas– y envió a Cristo.

Comenta además que a las personas que son elegidas, la figura del Diablo intenta engañarlas instigándolas a la soberbia: “Pues cada vez que esta serpiente ve una joya muy fina en seguida ruge diciendo: ¿Qué es esto? Y entonces la atormenta con las vastas miserias de un espíritu inflamado que desea volar sobre las nubes, como si fueran dioses, tal como también él lo hizo” (*Ep.*, 457).

³ Traducción nuestra.

⁴ La versión de esta carta forma parte del segundo volumen de *Cartas de Hildegarda de Bingen*, cuya traducción colectiva se encuentra en preparación. En la cita se consigna la edición latina.

⁵ Traducida generalmente por “fecundidad”, “verdor” o “lozanía”, es un principio vital dentro de la cosmovisión hildegardiana que da fuerza y vigor tanto al mundo físico como al espiritual.

Y continúa con el mensaje central: “Ahora escucha otra vez: los que desean llevar a la perfección las obras de Dios, siempre han de tener conciencia de que son vasos frágiles” (*Ep.*, 457). A modo de cierre, a través de las imágenes del vaso, la trompeta y el niño, exhorta a que sea consciente de su fragilidad y de la humildad: un vaso, por la alta posibilidad de romperse y por la actitud de “recepción”; la trompeta, por la humildad (como “medio” o “instrumento” de producción de sonido) y por último, la confianza de un niño para sus progenitores.

El tono de la respuesta es prácticamente opuesto al notado en la carta recibida: tranquilo y contenedor, donde se evidencian los años (ya había pasado los cincuenta), la experiencia de las visiones (desde los cinco años) y el ejercicio como priora de una comunidad (Para la época de datación de la carta, Hildegarda ya había dejado el monasterio mixto de San Disibodo, donde se formó, y había fundado el monasterio femenino de San Ruperto, en Bingen).

En una carta de Elisabeth (202/203) fechada entre 1157 y 1164, poco tiempo después de la recientemente señalada, se diferencian dos partes; incluso se piensa que son dos cartas distintas. En el saludo inicial, Elisabeth reconoce y agradece las palabras de Hildegarda porque la han reconfortado. La segunda parte es una condena a la doctrina cátara, una herejía bastante difundida en ese siglo contra la que también Hildegarda combatía en sus obras. Para nuestro objetivo, nos detendremos en la primera parte, donde reconocemos una posible respuesta directa a la misiva de Hildegarda mencionada con anterioridad. La contestación ha tenido un efecto muy benéfico en ella. El tono ha cambiado y las palabras escogidas son indicios de alegría y confianza:

Alégrate conmigo, esposa y venerable hija del Rey eterno, pues el dedo de Dios escribió en ti para que pronuncies la palabra de vida. Feliz eres, y que el bien esté contigo siempre, pues eres el instrumento del Espíritu Santo, ya que tus palabras me han encendido como si una llama hubiera tocado mi corazón. (Roth, 1884: 74)⁶

Finalmente, encontramos una carta (Carta 198) cerca de 1175, esta vez de Hildegarda a Elisabeth. Esta última, habiendo adquirido cierta madurez y cumpliendo su rol como *magistra*, se enfrentaba igualmente con ciertas dificultades. En el saludo, Hildegarda condensa gran parte de las ideas que desarrollará después:

En una visión verdadera vi y oí estas palabras: Oh hija de Dios, que por amor de Dios me llamas “madre”, a mí, a esta existencia indigente, aprende para que tengas discreción, cosa que en los asuntos celestes y terrestres es madre de toda virtud, pues por ella nuestra alma rige el cuerpo y en recta constricción lo apacienta. (*Ep.*, 450)

En primer lugar, hallamos la voz de Elisabeth quien la ha llamado “madre” (suponemos una carta anterior que está perdida), voz que es invocada por Hildegarda para realizar una salvedad: recurre una vez más a la expresión de humildad y exhorta para que tenga discreción, virtud que ensalza, en este caso, como la principal de todas. Seguidamente habla de las personas que, luego de haberse dejado engañar por las

⁶ Traducción nuestra.

palabras del demonio, enmiendan sus faltas. Para esta imagen Hildegarda emplea una comparación con el mundo natural, que es un recurso característico de su obra:

Así como el fruto de la tierra se malogra por una lluvia adversa e intempestiva, así como la tierra sin trabajar no produce buenos frutos sino hierbas inútiles, así, el hombre que trabajara más de lo que pudiera soportar su cuerpo, se volverá inútil por el trabajo indiscriminado, por la indiscriminada abstinencia de su alma y por todas las obras de la santa discreción que son dañadas en él. (*Ep.*, 450)

La crítica supone en este texto una referencia a los castigos físicos que se infligía Elisabeth. Hildegarda le señala el exceso y la falta de discreción, de la capacidad de medir el justo orden de las cosas. Y sugiere que esos castigos pueden ser obra del diablo:

Cuando el ave más negra, a saber, el diablo, cae en la cuenta de que un hombre se propone abandonar sus deseos ilícitos y sus pecados, y entonces, como una serpiente en su agujero, se envuelve en los ayunos, en las oraciones y en las abstinencias de este hombre y por medio de sugerencias le dice: ‘Tus pecados no pueden ser borrados a no ser que maltrates tu cuerpo con pesares, con lágrimas y con inmensos trabajos de tal modo que lo seques por completo’. De ahí que este hombre, viviendo sin esperanza y sin gozo, por lo general pierde el sentido, contrae alguna grave enfermedad, y así se ve despojado de la santidad gracias al engaño del diablo, y las cosas que así comenzó, sin discreción, las deja sin terminar, de modo que su estado actual es peor que el anterior. (*Ep.*, 450-451)

Le exhorta a que pida consejo y ayuda y, utilizando nuevamente la simbología de la *viriditas*, le pide que revise su voluntad y cultive la humildad prestando atención a la Regla (recordemos que Elisabeth es también religiosa benedictina) y a los consejos de sus maestros. En el saludo final la invita a que escuche sus palabras y le envía una bendición donde reconoce toda su buena predisposición para conocer a Dios:

Oh alma feliz, presta atención a estas palabras, tú, que como el ciervo a las fuentes de agua, hacia el Dios vivo con gran fuerza velozmente corriste, que el Rey más fuerte te conserve en la misma fortaleza y te lleve felizmente hasta la beatitud eterna. Amén. (*Ep.*, 451)

Hasta aquí, entonces, el encuentro epistolar entre Hildegarda de Bingen y Elisabeth de Schönau: observamos similitudes en ciertos aspectos de la experiencia: por un lado, el asombro y la aceptación de un llamado; en forma paralela, la incertidumbre, el miedo y la autoconfianza debilitada frente al escepticismo. Pero advertimos en Hildegarda un grado más avanzado en la conciencia y aceptación de su condición de visionaria.

El género epistolar como espacio hospitalario. Las cartas de Hildegarda como encuentro y desafío

El término “hospedar” significa acoger a un extranjero en la casa propia, darle alimento y techo donde dormir, y desde la Antigüedad fue conocida y aplicada la “Ley de hospitalidad”. Hildegarda la menciona como virtud en *Explicación a la Regla de San Benito*; allí destaca que al albergar al huésped se recibe a Cristo (*Reg.*, cols. 1053-1106).

De todas maneras, su sentido puede extenderse también hacia otros horizontes que conducen a pensar: ¿Cuál es el gesto definitorio de la hospitalidad?

Por lo pronto, para el pensamiento moderno consiste en recibir al otro en uno (morada, país, interioridad, vida) y en dar con libertad. De todos modos, ese acto no se libera totalmente de una tensión, de una distancia infinita entre anfitrión y huésped. (Cf. Levinas, 2002; Derrida y Dufourmantelle, 2008; Derrida, 2001). Afín a la imagen hildegardiana, una perspectiva teológica actual observa asimismo la “santidad hospitalaria” de la figura de Cristo, fundada en los “lazos” que se crean con sus seguidores y la posibilidad en Él de un “aprendizaje”:

Al contrario, la santidad se comunica en abundancia gracias a las posibilidades últimas que Jesús percibe en el otro y que el otro descubre en él. Aquellos que lo siguen y los Doce deben entrar a su vez en esta inversión de la mirada; mirada admirada –como la suya– de lo que adviene en el otro, quienquiera que sea, incluso más allá de las fronteras de Israel [. . .] Su propia capacidad de aprendizaje no deja así de hacer escuela. (Theobald, 2008: 72)⁷

Sin embargo, y en consonancia con la tensión recientemente nombrada, la lectura mesiánica de esta “hospitalidad abierta” no siempre fue “obvia” para los primeros cristianos y la “mirada hospitalaria” de Cristo no fue ni es evidente. Lamentablemente, la simetría no está asegurada y siempre existe el “riesgo” (Theobald, 2016: 74-75).

A partir de estos aportes, podríamos entonces considerar al género epistolar como un espacio de hospitalidad. Y por tal motivo, queremos remarcar algunos aspectos del género que se vinculan con la misma. La carta, desde un tipo de vista tradicional (dejando a un lado por el momento su transformación con las nuevas tecnologías), pertenece a un discurso que se caracteriza en primer lugar por la escritura, y cuya matriz: “pivotea sobre la presencia y la ausencia, la oralidad y la escritura, ... lo privado y lo público, la fidelidad y la traición que lo sostienen y generan el doble gesto de comunicación y escritura que es propio de la carta, libre y codificado a la vez” (Bouvet, 2011: 89).

No consideraremos para este trabajo las cartas administrativas, comerciales o diplomáticas; las cartas en estudio se clasificarían como “intercambio personal” (Castillo García, 1974: 437), de tema variado. Y en particular, nos detendremos en el aspecto de la presencia y la ausencia, que es, a nuestro entender, una paradoja importante. La carta salva las distancias de espacio y tiempo, y acerca al que no está de uno y de otro lado: en la carta se hace presente tanto el destinatario como el emisor.

En efecto, la presencia del ausente se da en la instancia de la escritura y de la lectura. Las marcas del emisor se evidencian en el contenido, en la elección de palabras, en el “yo” que aparece en todas sus formas lingüísticas; sin embargo, la voz del destinatario al mismo tiempo se hace presente cuando el autor retoma sus palabras, en los vocativos,

⁷ Traducción de Mariano Carou.

y hasta en el tema de la carta, pues el asunto de la misma, en mayor o menos medida, los vincula y los convoca.⁸

En las cartas que presentamos, Hildegarda recibe a Elisabeth con los vocativos “oh, hija”, “alma feliz”, y elabora una respuesta a partir del texto que le fue enviado. Este es un aspecto interesante, porque Hildegarda contesta muchas veces con “visiones” cuando afirma: “La Luz Viviente dice” o “En la Serena fuente contemplé estas palabras”, y aquí podemos imaginar a Hildegarda “perdida” o “absorta” frente a imágenes. No obstante, nunca descuida hacia quién va dirigido su mensaje. Lo que escribe está directamente dedicado a Elisabeth; son ciertamente respuestas simbólicas, pero no resultan ambiguas ni generales, sino que responden a un llamado concreto de su coetánea.

La voz de Hildegarda, por lo tanto, acoge la voz de Elisabeth. Y en este caso no es un recibimiento más. Muchas personas escribían a Hildegarda solicitando consuelo y consejo, así como también reclamos y pedidos, pero consideramos que lo que las reúne en las cartas es el asunto de la experiencia inusual que ambas perciben. Y este aspecto, creemos, hace único este intercambio epistolar. Porque Hildegarda acoge a una mujer que está viviendo lo mismo que ella vive; aunque cuenta con mayor discernimiento y más tiempo de proceso, no está exenta de preocupaciones. Estas experiencias son difíciles de aceptar y sobrellevar: el asombro de lo contemplado se siente al mismo tiempo que la duda y el miedo.

Las respuestas de Hildegarda parecieran tener poca “emotividad”, pues constan mayormente de una descripción de imágenes que ella afirma recibir. Sin dudas, el fenómeno visionario sigue suscitando muchas conjeturas; aún no se sabe con certeza su origen ni su configuración. Sin embargo, podemos considerar que esas imágenes habitan en su interioridad, que Hildegarda las contempla, las interpreta y pone en juego su comprensión y su habilidad para manifestarlas (Cf. Cirlot, 2005).

En estas vivencias particulares, en general, la decisión de escribir no es fácil. Hildegarda sufría también dolores corporales y pidió consejo a Bernardo de Claraval, poco tiempo después de haber recibido aquella revelación mencionada en mitad de su vida. Dijimos además al principio de esta sección que la hospitalidad implica “tensión”: cabría preguntarnos cuán vulnerable se sentiría Hildegarda al exponer su interioridad, aquel mundo visionario sobre el que surgen inquietudes, cuánto dudaría quizá asimismo de la experiencia de Elisabeth y en qué medida se observaría responsable de su respuesta. Emerge aquí el “riesgo del malentendido” que plantea Theobald (2016: 78).

Hay otro rasgo hospitalario en el género epistolar, y fue señalado por el autor clásico Demetrio, quien se refiere a la carta como “don”, como un regalo (1996: 97). Muchos sentidos tiene esta palabra: significa básicamente entregar algo importante o valioso a alguien que pueda o sepa aprovecharlo. Y en ese acto del regalo acontece también la hospitalidad, porque se involucra, desde la libertad, el deseo auténtico de ofrecer desde

⁸ “Y eso lleva a pensar quién es verdaderamente el “autor” de una carta y a quién le pertenece: El enunciador epistolar se caracteriza por tener un estatuto equívoco de las categorías de enunciador y destinatario. La carta no tiene ‘autor’, en el sentido fuerte de la presencia plena y propietario del discurso; el ‘autor de la carta’, dice Derrida, ‘queda fuera de juego’. Tampoco tiene un destinatario claramente definido.” (Bouvet, 2011: 79)

uno algo que el otro necesita. (Cf. Derrida, Dufourmantelle, 2008: 33; Theobald, 2016: 75). Y en este caso, la libertad en Hildegarda consiste en aceptar la carta, leerla, macerar una respuesta y escribirla. El gesto hospitalario se actualiza en cada una de estas acciones. Además:

Quien escribe una carta “dona” (regala) al destinatario, además del tiempo que ha demorado en escribirla y el espacio de papel que ha cubierto de palabras, la imagen de él en el momento de escribirle y le dona también su propia presencia, porque quien escribe ‘se expone’, se pone ‘fuera de sí’, fuera del alcance de su propio control, y se abre al abismo de lo que el Otro quiera hacer con su Palabra. (Bouvet, 2011: 97- 98)

En relación con la idea mencionada de que la hospitalidad se vincula con el hogar y la morada propia, la carta es para Demetrio además el “retrato de la propia alma” (1996: 97), y por medio de ella se abre un espacio interior que permite un movimiento doble de ingreso y salida en vistas al encuentro. Siguiendo la misma idea, y un poco más allá:

Y por ello hay que entender que la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario [. . .] y una manera de entregarse a su mirada por lo que se le dice de uno mismo. [. . .] El trabajo que la carta opera sobre el destinatario, pero que también se efectúa sobre el escritor por la carta misma que este envía implica una ‘introspección’; sin embargo, se ha de comprender no tanto como un desciframiento de sí por sí mismo cuanto como una apertura dada sobre sí al otro. (Foucault, 1999: 300)

Observamos en Hildegarda la apropiación de esa figura en sus cartas: cuando le aconseja a Elisabeth que ejercite la discreción, que no caiga en la soberbia, que pida ayuda y reconozca quién es, podemos pensar que esas palabras se encuentran también dirigidas a ella. Tal como lo ve posible Foucault, en el destinatario ella puede conocerse y reconocerse.

Conclusiones

Si, como expusimos, la voz de Hildegarda acoge a la voz de Elisabeth, y el género epistolar hace presente al ausente, despliega la interioridad del que escribe y permite el paso hacia la morada personal, entonces Hildegarda recibe a Elisabeth y la carta se convierte en un espacio de hospitalidad.

Asimismo, en esta dialogicidad intrínseca del género (Bouvet, 2011: 82; Demetrio, 96), lo epistolar, como fue dicho, implica reciprocidad y existe porque existe un destinatario (Bouvet, 2011: 74). Hildegarda es hospedada a su vez por Elisabeth cuando se encuentra a sí misma en las palabras que le dirige a la joven o cuando esta recibe sus respuestas y le contesta con otra epístola.

Tomar el consejo o agradecer un regalo son, de alguna manera, también formas hospitalarias. Y en relación con todo lo expuesto, considerar esta aceptación, este recibimiento y este don, con encuentros y desafíos, nos guía a pensar que no hay hospitalidad sin libertad.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- HILDEGARDIS BINGENSIS, 1991-93, 2001, *Epistolarium*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 91-91a, 91b). Pars Prima, Epist. 1-90; Pars Secunda, Epist. 91-250r; Pars Tertia, Epist. 251-390.
- _____, 1882, “Regulae S. Benedicti Explanatio”, en MIGNE, J.-P. (ed.). *PL*. Vol. 197, cols. 1053-1106.
- _____, 1978, Scivias, *CCCM*. Vol. 43-43a, Turnhout, Brepols.
- ROTH, F. W. (ed.), 1884, *Die Visionen der heil. Elisabeth und die Schriften von Ekbert und Emecho von Schönau*, Brunn, Verlag der Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden.

Traducciones citadas

- HILDEGARDA DE BINGEN, 1999, *Scivias: Conoce los caminos*, Madrid, Trotta.

Fuentes secundarias

- BOUVET, Nora Esperanza, 2011, *El género epistolar*, Buenos Aires, Eudeba.
- CASTILLO GARCÍA, Carmen, 1974, “La epístola como género literario de la antigüedad a la edad media latina” *Estudios clásicos*. Tomo 18, N° 73, 427-442.
- CIRLOT, Victoria, 2005, *Hildegarda de Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder.
- CLARK, Anne, 1992, *Elisabeth of Schönau: A Twelfth-Century Visionary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- DEMETRIO, 1996, *Sobre el estilo*, Madrid, Gredos.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anna, 2008, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- _____, 2001, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Trotta.
- ECKENSTEIN, Lina, 1896, *Woman under monasticism: chapters on saint-lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500*, Cambridge, University Press.
- FERRANTE, Joan, 1998, “Correspondent: Blessed Is the Speech of Your Mouth”, en: NEWMAN, Barbara, *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, University of California Press, pp. 91-109.
- FOUCAULT, Michel, 1999, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III, Barcelona, Paidós.

- KERBY-FULTON, Kathryn; ELLIOT, Dyan, 1985, “Self-Image and the Visionary Role in two letters from the Correspondence of Elizabeth of Schönau and Hildegard of Bingen”, *Vox benedictina* 2, 204-23.
- GÓNGORA, María Eugenia, 2012, “Acercamiento a las emociones medievales: dos cartas de Hildegard de Bingen (1098-1179)”, *Revista Chilena de Literatura* 82, 143-157.
- _____, 2007, “Elisabeth de Schönau: autoridad visionaria y la presencia de los santos”, *Revista Chilena de Literatura*. Noviembre 71, 43-62.
- LECLERCQ, Jean, 2009, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Salamanca, Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel, 2002, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- NEWMAN, Barbara, 1985, “Hildegard of Bingen: Visions and Validation”, *Church History* 54 (2), 163-75.
- THEBOALD, Christoph, 2008, *Le Christianisme comme style. Une maniere de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf.
- _____, 2016, *El estilo de la vida cristiana*, Salamanca, Sígueme.
- O'DELL, M. Colman, 1987, “Elizabeth of Schönau and Hildegard of Bingen: Prophets of the Lord”, en THOMAS SHANK, Lillian y NICHOLS, John A., *Medieval Religious Women. T. II: Peaceweavers* (Cistercian Studies Series, 72), Cistercians Publications, pp. 85-102.