

DOR, PAIXÃO E COMPAIXÃO. MULHERES ESTIGMATIZADAS NA EUROPA CONTEMPORÂNEA*

TINE VAN OSSELAER

Interioridade, género e estigmas

Porquê estudar a espiritualidade e o género através da lente de estigmatizadas dos séculos XIX e XX na Europa? Os estigmas são, provavelmente, uma das características, ou efeitos, mais externos no seio da piedade católica. Neste artigo, procurarei salientar o modo como o estudo dos aspetos “interiores” da estigmatização nos permite questionar a alegada “mudança de género” que tem vindo a ser frequentemente associada aos estigmatizados¹. Através da análise da contemplação das estigmatizadas em torno do sofrimento de Cristo, chegamos a uma história mais complexa do que a da “imitação” do corpo sofredor (masculino) de Cristo.

Os estigmatizados foram já estudados do ponto de vista do género e, de uma maneira geral, duas perspetivas dominaram essa análise². Uma primeira linha de investigação enfatizou aspetos confirmativos de género. A maioria dos

* Este artigo foi escrito no âmbito do projeto do ERC (Starting Grant, project ref: 637908) “Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c.1800-1950” (Instituto Ruusbroec, Universidade de Antuérpia).

¹ Bettine Menke – Nachträglichkeiten und Beglaubigungen. In *Stigmata. Poetiken der Körperschrift*. Dir. de Bettine Menke and Barbara Vinken. München: Wilhelm Fink, 2004, p. 25-43, 32.

² Para uma visão geral ver Tine Van Osselaer – Stigmatic women in modern Europe. An exploratory note on gender, corporeality and Catholic culture. In *La femme chrétienne*. Dir. de Michel Mazoyer (no prelo). Monique Scheer – Das Medium hat ein Geschlecht. In *Wahre’ und, falsche’ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*. Dir. de Hubert Wolf. München: Oldenburg, 2013, p. 169-192.

estigmatizados contemporâneos era do sexo feminino (ao contrário de Cristo e de São Francisco, o primeiro caso de estigmatização). Este predomínio de mulheres estigmatizadas foi utilizado pelos seus contemporâneos e pelos académicos que as estudaram como um argumento na explicação do fenómeno como algo “tipicamente feminino”. A ênfase é, por conseguinte, colocada na “natureza alegadamente frágil das mulheres”, na sua predisposição física (determinada pelo ciclo menstrual) e concomitante tendência para a “histeria”. Discursos desse tipo são exemplos perfeitos da corporalização e essencialização oitocentistas em torno das normas e ideias de género. Sustentadas por descobertas médicas e investigação antropológica, ideias sobre o feminino tornaram-se num destino biológico. Na sua forma mais extrema (e.g. em discursos anticatólicos dos finais do século XIX), esta associação entre a religião das mulheres e a histeria teve um impacto negativo na reputação do catolicismo e sobretudo do misticismo católico.³ Um exemplo revelador é o seguinte parágrafo da introdução da obra do psiquiatra Wilhelm Jacobi, *Die Stigmatisierten* (1923), que defendia: “O maior número de mulheres estigmatizadas é provavelmente causado pela vida mais emocionalmente profunda das mulheres, na sua tendência mais elevada para o êxtase religioso, numa predisposição corpórea, especial e condicionada do sexo feminino por via da menstruação e na sua maior predisposição para a histeria e desordens nervosas de tipo similar”⁴. Encontramos ainda uma outra perspectiva, que, embora mantendo uma posição um tanto essencialista no que se refere ao género, tem, apesar de tudo, uma abordagem mais positiva relativamente ao corpo feminino. Mais especificamente, alguns académicos destacaram o modo como as estigmatizadas (e outras místicas) podiam utilizar os seus corpos para ter uma voz no contexto de uma cultura de domínio masculino. No seio da Igreja Católica, as mulheres não podiam obter autoridade através da sua função. Podiam, no entanto, reclamar uma certa autoridade através da referência à sua própria experiência religiosa (corpórea) – donde a importância dos sinais visíveis desta experiência⁵.

³ Elke Pahud de Mortanges – Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*. 100 (2006), p. 203-225. Bernhard Gißibl – Frömmigkeit, Hysterie und Schwärmerei. *Wunderbare Erscheinungen im bayerischen Vormärz*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.

⁴ “Die größere Zahl der Stigmatisierten Frauen ist wohl begründet im tieferen Gefühlsleben der Frau, in ihrer größeren Neigung zu religiöser Schwärmerei, in der durch die Menstruation bedingten besonderer körperlichen Disposition des weiblichen Geschlechtes und dessen mehr zu Hysterie und ähnlichen nervösen Störungen neigenden Veranlagung, [...]“Wilhelm Jacobi – *Die Stigmatisierten*. Berlin: Springer, 1923, p. 3.

⁵ Laurence Lux-Sterritt and Carmen Mangion – Introduction: gender, Catholicism and women’s spirituality over the longue durée. In *Gender, Catholicism and spirituality. Women and the Roman Catholic Church in Britain and Europe, 1200-1900*. Dir. de Laurence Lux-Sterritt and Carmen Mangion. New York: Palgrave and Macmillan, 2011, p. 1-18.

Em segundo lugar, a academia estudou o potencial não-confirmativo das estigmatizadas. O trabalho de Paula Kane na visita de estigmatizadas leigas em casa teve uma importância particular neste âmbito. Esta historiadora destacou o facto de estas mulheres não encaixarem no perfil dominante do ideal feminino leigo católico da maternidade doméstica. Não só não eram mulheres casadas, como também não eram domésticas nem estavam isoladas. Pelo contrário, algumas delas recebiam milhares de visitantes. Apesar de o “sofrimento” ser percecionado como o papel natural das mulheres, a manifestação pública do seu sofrimento redentor (voltarei a este termo mais tarde) era difícil de compatibilizar com a idealização da mãe angélica, isolada do mundo. Ainda assim, conforme Kane enfatiza, enquanto estas mulheres pareciam reclamar, por via deste “sofrimento redentor”, “um poder masculino e espiritual como o de Jesus – o homem-Deus que triunfou sobre a morte”, os teólogos esclareciam que a “vitimização não conferia qualquer tipo de autoridade espiritual ou sacramental às mulheres”⁶.

O foco deste artigo é também o sofrimento (público) das estigmatizadas e, mais particularmente, o estudo da experiência da dor como experiência religiosa. Por conseguinte, abordamos a questão da dor tanto como uma experiência quanto como uma construção cultural. Ou, dito de outro modo, as sensações físicas são percecionadas como dor apenas porque aprendemos a experienciá-las como tal. Seguimos aqui a posição de Louise Hide, Joanna Bourke e Carmen Mangion que defendem que “[a] dor tem um significado, que é formado a partir das interações complexas que têm lugar entre o corpo, a mente e a cultura. Em resultado disso, difere de pessoa para pessoa, de grupo social para grupo social, e muda no tempo e no espaço. É profundamente influenciada pelas crenças pessoais tal como pelos costumes sociais e contextos temporais”⁷. As experiências física e emocional da dor não podem ser estudadas separadamente, nem o corpo em separado da alma⁸. Como veremos, as estigmatizadas sofriam física e emocionalmente e os dois tipos de dor estavam intimamente ligados e eram ambos considerados como sofrimento relevante.

⁶ Paula Kane – “She Offered Herself up”: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism. *Church History*. 71:1 (2002) p. 80-119, 88, 112 and 115.

⁷ Louise Hide, Joanna Bourke, Carmen Mangion – Introduction: Perspectives on Pain. 19: *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*. 15 (2012) p. 1-8, 1; Joanna Bourke – *The story of pain: from prayer to painkillers*: Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 6-8, 12: é historicamente flexível e historicamente complexo: “Estar com dor é um fenómeno sensorial, cognitivo, afectivo, motivacional e temporal multifacetado.” Rob Boddice –Introduction: Hurt Feelings? In *Pain and Emotion in Modern History*. Dir. de Rob Boddice. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2014, p. 1-15, 2: “...o modo como entendemos a dor – a maneira como traduzimos estados de sofrimento – é também dependente do tempo e do espaço”.

⁸ Javier Moscoso – *Pain: A Cultural History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 2: sobre experiência: “sob o guarda-chuva deste termo, experiência, o corpo não se separa da alma, o material do espiritual, o eu do outro. Elementos sensoriais não excluem reações emocionais tal como as formas visíveis de crueldade ou dano não esgotam a esfera da investigação histórica.”

O modo como a dor é interpretada de um ponto de vista religioso depende do contexto histórico. Para esta nossa análise, a posição católica do século XIX sobre a dor assume particular importância. Na sua recente obra sobre a história da dor (2014), Joanna Bourke defende que, nas versões católica e protestante do cristianismo, a dor física é equipada a um propósito divino. A autora menciona, entre as explicações teológicas detetadas, “a dor como resultado do pecado, um guia para o comportamento virtuoso, um estímulo para o desenvolvimento pessoal e um caminho para a salvação”⁹. Conforme Xenia von Tippelskirch notou, qualquer história da dor desse tipo exige uma análise do fenómeno da estigmatização – tanto mais que os estigmas só foram reportados a partir do século XIII e estão quase exclusivamente ligados ao catolicismo¹⁰. É importante aqui relevar que existiram vários tipos de estigmas ao longo dos últimos séculos. No século XVII, por exemplo, os estigmas invisíveis ditaram o tom, com os estigmatizados a sofrer através da paixão de Cristo mas não exibindo marcas físicas nos seus corpos. Na era contemporânea – uma era sedenta de uma “prova” perceptível – os estigmas visíveis e o sofrimento correspondente estavam “*en vogue*”¹¹. Os estigmatizados exibiam estigmas imitativos ou figurativos em dias específicos (e.g. Sextas-feiras) ou ao longo da sua vida. Como veremos, esta visibilidade podia transformar a sua experiência religiosa numa experiência religiosa para aqueles que testemunhavam os seus episódios da paixão.

Contexto religioso

Com vista à compreensão do significado adstrito à experiência da dor, é necessário destacar várias tendências na cultura católica daquele tempo. Como vários investigadores têm defendido, desde meados do século XIX a cultura católica caracterizou-se por uma ênfase e valorização crescentes da experiência e expressão das emoções. Uma das mais importantes tendências da cultura religiosa foi a da crescente subjetividade e individualização. O entusiasmo romântico pela Idade Média resultou não apenas numa revitalização de formas mais externas de piedade, tal como o culto das relíquias dos santos e as peregrinações, mas também num interesse renovado pela mística medieval, que resultou

⁹ Joanna Bourke – *The story of pain...*, p. 91; Paula Kane – “She Offered Herself up”..., p. 87: “Pelo menos desde a Idade Média, portanto, a dor era algo interpretado de forma variada pelos católicos como um castigo pelos pecados, uma prova de Deus, ou um veículo para a transcendência.”

¹⁰ Xenia Von Tippelskirch – ‘Ma fille, je te la donne par modèle’. Sainte Catherine de Sienne et les stigmatisées du XVIIème siècle. In *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all’età contemporanea*. Dir. de Gábor Klaniczay. *Archivio italiano per la storia della pietà*: 26 (2013), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 259, nota 2.

¹¹ Conforme von Tippelskirch nota, houve uma reinvenção dos estigmas dos séculos anteriores: a dor e o sofrimento exigiam uma prova, a dor visível e os estigmas podiam eliminar as dúvidas. Cf. Xenia Von Tippelskirch – ‘Ma fille, je te la donne par modèle’..., p. 274-277.

numa revalorização do subjetivo e da oração privada¹². Esta tendência subjetiva estava em sintonia com tendências mais gerais numa sociedade que sofreu com a desilusão das revoluções. No entanto, era também conscientemente cultivada por uma estratégia pastoral que se opôs ao materialismo daquela época¹³. Apesar de o século XIX ter sido denominado como o século de Maria (iniciado com o Dogma da Imaculada Conceição e encerrado com a consagração do mundo ao Sagrado Coração de Maria), as devoções cristocêntricas, como o culto do Sagrado Coração, floresceram. Esta devoção e a piedade eucarística que estava também a aumentar, colocaram maior ênfase no sofrimento de Cristo do que no Deus triunfante. E se inicialmente estas reflexões sobre o Sacramento do altar se centraram nos pecados/piedade e potencial graça dos indivíduos (a comunhão como um alimento religioso), gradualmente foram sendo desenvolvidas novas ênfases. Sob impulso francês, os pecados da sociedade como um todo tornaram-se no ponto central e a piedade eucarística desenvolveu um forte carácter apostólico¹⁴. A comunhão surgiu como um ato reparador, uma tentativa de expiar e reconfortar o Sagrado Coração pelas blasfêmias e pecados que outros haviam cometido.

O carácter reparador integrado nestas devoções cristocêntricas é também evidente na idealização do “sofrimento vicário”. Estas “almas vitimizadas”, frequentemente mulheres, sofriam voluntariamente doenças, aflições físicas e práticas ascéticas de modo a reparar os pecados de outros (ou da sociedade como um todo). Por aquela via, sublinhavam a visão católica dos “efeitos benéficos” do sofrimento, ligado a “um modo católico de pensar sobre a provação que havia florescido desde o Concílio de Trento até ao Vaticano II”¹⁵. Uma “alma vitimizada” podia sofrer “doenças ou deficiências ou formas autoinfligidas de penitência” para expiar os pecados de outros. Neste contexto, uma característica essencial da “alma vítima” era a sua submissão obediente ao sofrimento¹⁶. Este ideal reparador estava também presente nas discussões sobre as estigmatizadas que, como um *alter Christus* pareciam sofrer pelos pecados da sociedade.

Não existiu uma modernidade desencantada. Na verdade, a popularidade dos estigmatizados (e os fenómenos paramísticos com eles relacionados) revela

¹² Anton Mayer – Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende. *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 3:1 (1953), 1-77, 49-50.

¹³ Oskar Köhler and Günter Bandmann – Formen der Frömmigkeit. In *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/2. Dir. de Roger Aubert [et al.]. Freiburg: Herder, 1985, 265-315, p. 265. O crescimento mais individualístico dessa piedade no século XIX deveu-se em parte, de acordo com Roger Aubert, ao trabalho dos Jesuítas (e.g. prática da oração silenciosa). Roger Aubert – Licht und Schatten der katholischen Vitalität. In *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/1. Dir. de Roger Aubert [et al.]. Freiburg: Herder, 1985, 650-682, p. 663.

¹⁴ Roger Aubert – Licht und Schatten der katholischen Vitalität..., p. 664-666.

¹⁵ Paula Kane – “She Offered Herself up”..., p. 82.

¹⁶ Paula Kane – “She Offered Herself up”..., p. 83.

a ânsia com que alguns dos fiéis queriam aceitar uma prova física da intervenção divina no mundo¹⁷. A Igreja, enfraquecida por conflitos políticos recentes, estava também ansiosa por apoiar este entusiasmo leigo¹⁸. Relatos sobre as estigmatizadas e outras “maravilhas” parecem ter sido mais frequentes em tempo de crise. Niels Freytag e Diethard Sawicki salientaram que, em contexto de crise, práticas mágicas e fenómenos de culto religioso têm sempre uma conjuntura favorável, quer atraindo muitas pessoas, quer chamando a atenção das autoridades eclesiais¹⁹. A combinação destes fatores influenciou a percepção dos estigmatizados daquela época, preparando os visitantes para aquilo que estavam prestes a ver e ensinava-os a apreciar a dor (uma vez que podia ser santificante).

Visitando as estigmatizadas da Europa contemporânea

O século XIX foi uma “era de ouro” para as estigmatizadas, reportadas um pouco por toda a Europa²⁰. Desenvolveu-se uma nova tendência e, como Paula Kane e Nicole Priesching destacaram, tornou-se comum neste período visitar as estigmatizadas nas suas casas. As estigmatizadas atraíam pessoas de muito longe das suas vilas ou cidades. Uma vez que os meios de transporte se tinham tornado mais baratos e de mais fácil acesso, todo o tipo de peregrinos (e já não apenas alguns afortunados) podia viajar para ver estigmatizadas estrangeiras famosas. Este fenómeno entrou bem pelo século XX. O entusiasmo popular – era assim que a história era frequentemente narrada – contribuía para o sofrimento das estigmatizadas que, apesar de preferirem passar as suas vidas no anonimato dos seus quartos, eram assim confrontadas com outros planos de Deus.

Um exemplo revelador é a descrição do modo como Therese Neumann, uma famosa estigmatizada alemã, alegadamente percecionava a sua popularidade. No seu livro sobre as conversões desencadeadas por Theresa Neumann, Dom Odo Straudinger não deixou nenhuma dúvida sobre o grande sacrifício que a estigmatizada alemã fez através da renúncia a uma vida mais isolada. Neumann acreditava que, permitindo que as pessoas a contemplassem durante as suas experiências religiosas, cumpria uma missão religiosa. Os milhares de pessoas que a visitavam publicavam muitas vezes relatos sobre a sua experiência. “A

¹⁷ Niels Freytag and Diethard Sawicki – *Verzauberte Moderne. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf das 19. und 20. Jahrhundert*. In *Wunderwelten: religiöse Ekstase und Magie in der Moderne*. Dir. de Niels Freytag and Diethard Sawicki. München: Wilhelm Fink, 2006, 7-24, p. 16.

¹⁸ “A multiplicação das novas estigmatizadas alimentou um movimento devoto internacional que visava sustentar as tentativas da Igreja católica no sentido de recuperar as suas posições anteriores.” Gábor Klaniczay – Louise Lateau et les stigmatisés du XIXème siècle. In: *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea, Archivio italiano per la storia della pietà*: 26 (2013), 279-319, p. 294.

¹⁹ Niels Freytag and Diethard Sawicki – *Verzauberte Moderne...*, p. 21.

²⁰ Elke Pahud de Mortanges-Irre – *Gauklerin-Heilige?...*, p. 203.

submissão à vontade de Deus e o fervor pelas almas obrigam também Theresa a fazer esse sacrifício que é tão grande para ela, o de renunciar a uma vida escondida. Ela está convencida de que Deus quer empregá-la no serviço às almas”²¹.

Os finais do século XIX e os inícios do século XX foram também o período em que os meios de comunicação de massa se desenvolveram com o melhoramento dos métodos de produção. Apesar de a imprensa religiosa estar desde há muito disponível, podemos assistir nesta época a uma multiplicação dos periódicos e folhetos religiosos destinados a um público amplo (constituído por leigos e clérigos). Entre estes livros e periódicos estavam aqueles que se concentravam nas estigmatizadas – tanto falecidas como vivas. Na maioria dos casos, estas eram colocadas a um nível de semi-santas pelos seus apoiantes e sem a aprovação da Igreja Católica. Algumas viriam a ser oficialmente declaradas santas; porém, os seus estigmas não desempenharam praticamente nenhum papel na sua aprovação oficial, na sua beatificação ou canonização²².

No entanto, este desinteresse surge em claro contraste com os periódicos e folhetos leigos nos quais até as ilustrações destacavam a proeminência dos estigmas. Os objetivos destas publicações eram muito diversos. Aquelas que tinham lugar depois do falecimento da estigmatizada procuravam frequentemente manter a memória da mesma viva e apoiar a sua causa (oficial). Os objetivos dos livros publicados durante a vida das estigmatizadas são mais difíceis de identificar. Uma lista elaborada por um contemporâneo desse tipo de publicações sobre a estigmatizada belga Louise Lateau, dá-nos uma ideia da sua variedade: “Como pronunciar o nome de Louise Lateau sem lembrar também a comoção que provocava? Livros de ciência e filosofia, relatórios oficiais, discursos académicos, relatórios de visitas, folhetins, conferências, panfletos, artigos de jornal, todos os géneros literários eram utilizados para informar o público sobre a estigmatizada de Bois d’Haine.”²³

²¹ “La soumission à la volonté de Dieu et le zèle des âmes déterminaient aussi Thérèse à faire le sacrifice si grand pour elle de renoncer à la vie cachée. Elle est convaincue que Dieu veut l’employer au service des âmes.» Odo Staudinger, O.S.B. – *Le sauveur est bon! (Paroles favorites de Thérèse Neumann). Prières exaucées et conversions étonnantes par Konnersreuth*. Traduit de l’Allemand, par L. Perrod. Editions Salvator Mulhouse (Haut-Rhin), 1932, p. 68.

²² Otto Weiß – Stigmata. Legitimationszeichen von Heiligkeit? In „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. *Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*. Dir. de Hubert Wolf. München: Oldenburg, 2013; 111-127. Waltraud Pulz (ed.) – *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*. Stuttgart: Franz Steiner, 2012.

²³ “Comment prononcer le nom de Louise Lateau sans se rappeler aussitôt tout le bruit qu’il a provoqué? Livres de science et de philosophie, rapports officiels, discours académiques, comptes rendus de visites, feuilletons, conférences, pamphlets, feuilletons, conférences, pamphlets, articles de journaux, tous les genres littéraires ont été mis à contribution pour entretenir le public de la stigmatisée de Bois d’Haine.” *Louise Lateau devant l’Académie Royale de Médecine de Belgique*. Mouscron/Tourcoing: Augustin Boisleux, 1876, p. 3.

Nem todas as estigmatizadas chamaram tanto a atenção quanto Louise, mas “relatórios de visitas” (“*comptes rendus de visites*”) – o nosso ponto central aqui – foram preservados para várias delas. “Peregrinos” leigos e clérigos visitavam-nas, viam-nas sofrer através da paixão de Cristo, eram edificados pela experiência e publicavam o que viam. Assistir à experiência religiosa destas mulheres era, apesar da sua configuração (e visibilidade) pública, uma experiência suficientemente íntima para estimular a conversão e a reflexão religiosa. Estas eram tornadas públicas em diversos tipos de texto.

Em primeiro lugar, existiam os textos de autorreflexão nos quais os autores relatavam a sua experiência pessoal da visita e a combinavam com reflexões sobre a sociedade como um todo. Um exemplo deste tipo de texto é o livro do convertido católico Lars Eskeland, *Mijn bezoek aan Theresia Neumann* (*A minha visita a Theresia Neumann*, 1932). Foram também publicadas miscelâneas. Estas podem ser mais bem descritas como uma combinação de textos de autorreflexão com informação que se esperaria encontrar num guia turístico religioso. L. Parcot, por exemplo, incluiu no seu *Ce que j'ai vu à Konnersreuth* (*Aquilo que eu vi em Konnersreuth*, 1937) um mapa com informação sobre a viagem. A. Huybers informou no seu *Naar en rond Konnersreuth* (*Até e em torno de Konnersreuth*, s.d.) sobre que comboios tomar. Finalmente, houve uma série de periódicos que incluíam histórias de conversões, histórias sobre curas e listas de visitantes. Esses periódicos eram bastante semelhantes aos que estavam ligados a sítios de peregrinação autorizados. Um exemplo revelador é a *Chronique de Konnersreuth* (tradução francesa do alemão *Konnersreuther Jahrbuch*).

Aqui pretendemos focar as diversas publicações sobre as visitas a duas conhecidas estigmatizadas que foram celebridades durante as suas vidas: a belga Louise Lateau (1850-1883) e a alemã Therese Neumann (1898-1962). Ambas eram mulheres leigas, com origens humildes e provenientes de zonas rurais que passaram pela paixão de Cristo (em Sextas-feiras) e que exibiam estigmas visíveis. Inicialmente podiam ser visitadas por todos os que o quisessem fazer e esta tolerância podia resultar em grandes multidões. (E.g. no caso de Neumann até 4.000 pessoas por dia. O número total de visitantes de Louise Lateau às Sextas-Feiras foi estimado em cerca de 12.269)²⁴. Numa fase mais tardia, era necessária uma permissão especial (e.g. no caso de Neumann: do bispo de Regensburg). Sem querer criar a impressão de que o catolicismo belga de finais do século XIX e o catolicismo alemão dos inícios do século XX apresentam o mesmo contexto, consideramos de facto que os relatórios sobre estas estigmatizadas contêm semelhanças que podem ser discutidas em conjunto.

²⁴ Arquivos do Seminário de Tournay, *Louise Lateau*, K.4, caixa com o nome dos visitantes.

Reportar a experiência religiosa: publicações

Aqueles que tinham a sorte de ter acesso às estigmatizadas escreviam sobre as suas visitas em livros e periódicos. Isto fornece-nos uma coleção extensa de experiências religiosas pessoais mediadas e idealizadas. Os livros tinham frequentemente o *imprimatur* ou *nihil obstat*, mas incluíam também a referência ao facto dos autores desejarem obedecer ao veredito final da Igreja sobre aquelas matérias. Ser-se autorizado a publicar sobre estigmatizados não era tão evidente quanto se poderia pensar. Os arquivos da arquidiocese de Mechelen, por exemplo, contêm um manuscrito com a descrição da vida e obra da estigmatizada belga Lucie Schmidt-Klaer. O arcebispo não concedeu a aprovação para a sua publicação porque “[e]xistem nessa exposição muitos elementos – palavras e factos – que ou são estranhos ou dificilmente conformes ao sentido cristão, ou até mesmo contrários à doutrina católica.”²⁵ Mesmo depois da revisão de certas passagens, os apoiantes de Lucie não conseguiram obter o *imprimatur*.

A maneira mais fácil de identificar os objetivos destas publicações é discutir a percepção do autor sobre a estigmatizada e o seu sofrimento. Vários destes livros eram publicados numa série que visava melhorar a moralidade e o conhecimento dos ensinamentos católicos da audiência (e.g. “*La bonne lecture*”/“A boa leitura”, “*Volksbibliotheek*”/“A biblioteca do Povo”, “*Geloofsonderricht*”/“educação religiosa”). A estigmatizada e, mais particularmente, a vida virtuosa da estigmatizada eram tidas como exemplo para os leitores católicos, um exemplo de uma vida interior que podiam imitar (ao contrário dos aspetos exteriores, os estigmas). Henri Van Looy, por exemplo, centra-se na sua biografia de Louise Lateau (1874) no aspeto interior, uma vez que “esta é a principal parte, que precisa de servir para a edificação do outro ser humano, revitalizar a sua fé e trazê-lo à glorificação do Senhor, que convoca sempre aqueles que parecem ser os mais humildes do mundo quando quer realizar grandes obras.”²⁶ Os autores encorajavam os seus leitores a frequentar a Comunhão regularmente²⁷, a apren-

²⁵ “Il y a dans cette relation beaucoup de traits- paroles et faits – qui sont ou bien étranges, ou bien peu conformes au sens chrétiens, ou bien même contraires à la doctrine catholique.” Arquivos da Arquidiocese de Mechelen, Van Roey, apparitions, 20; Lucie Schmit-Klaer, avaliação negativa por Van Roey a 22 de fevereiro de 1927.

²⁶ “...c'est là le côté principal, qui doit servir d'édification au prochain, ranimer sa foi et le porter à glorifier le seigneur, dont le propre est de se servir de ce qui paraît le plus humble dans le monde, lorsqu'il veut faire de grandes choses.” Van Looy, Henri – *Biographie de Louise Lateau. La stigmatisée de Bois-D'Haine, d'après les documents authentiques*, seconde édition améliorée et augmentée. Paris/Leipzig/Tournai: Casterman, 1874, p. 7. Ou sobre Therese Neumann: “Porque esta literatura tem um efeito maioritariamente benéfico no leitor que pode assim ser designado como um apóstolo de primeira categoria”. “Omdat zulke lektuur in de meeste gevallen heilwerkend inslaat bij den lezer, en daardoor een apostolaat mag geheeten worden van eerste gehalte.” R. Dewachter – *Therese Neumann*. Turnhout: Van Mierlo-Proost, 1932, 10.

²⁷ R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 54

der sobre o poder do sofrimento²⁸ e a encontrar o seu caminho de regresso a Deus. Therese Neumann era descrita como uma companheira de viagem para o proletariado que havia abandonado a sua religião. Tal como eles, ela própria havia sido forçada a ganhar o seu pão com trabalho árduo e nela podia ver-se Jesus – o filho de um carpinteiro da Nazaré com origens semelhantes às deles²⁹. Outros livros listavam explicitamente a intenção do autor na introdução. Um padre francês anónimo (E. de Meneval?³⁰) ligava-a às circunstâncias políticas. Em 1871, este sacerdote afirmava querer provar aos leitores católicos que o sobrenatural tinha ainda lugar na época racionalista e materialista moderna³¹. August Rohling, por outro lado, descrevia os leitores que tinha em mente no título do seu livro: “*Louise Lateau, a estigmatizada de Bois d’Haine. De acordo com documentos médicos e teológicos autênticos para Judeus e Cristãos de todas as confissões*”³² (1874). Na sua introdução, expressava a esperança de que as suas descrições do sofrimento de Louise conduzissem a conversões entre esses leitores.

Dor, sofrimento e compaixão

A dor das estigmatizadas não era a única dor cultivada nestas publicações. Na verdade, os relatórios destas visitas são uma ilustração perfeita daquilo que Jan Rhodes designou como o carácter performativo das representações do sofrimento: descrever o sofrimento podia desencadear novo sofrimento³³. Analisando as reflexões pessoais publicadas nestes textos, temos então de abordar três níveis de “sofrimento” como prática religiosa: (1) o das estigmatizadas que veem o sofrimento de Cristo e sofrem com ele (no corpo e na mente), (2) o dos visitantes (um sofrimento induzido pela contemplação do corpo da estigmati-

²⁸ Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés. De Catherine Emmerich à Thérèse Neumann*. Epilogue de Georges Goyau de l’Académie Française. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1933, p. 227.

²⁹ E.g. sobre Theresa Neumann: Anonymus – Konnersreuth – un message au prolétariat. In *Chronique de Konnersreuth. Année 1929*. Mulhouse (Haut-Rhin): Éditions Salvator, 1932, p. 31-32.

³⁰ Ver a nota manuscrita na capa de *Un pèlerinage à Bois d’Haine* (1871, o mesmo texto que *La stigmatise de Bois d’Haine* preservou na biblioteca do Instituto de Ruusbroec)

³¹ Anonymus – *La stigmatise de Bois-d’Haine, par Mgr ****. Paris: C.Dillet, 1871, VI. O mesmo em Anonymus – *Louisa Lateau of de kruiswonddragende van Bois-d’Haine in Henegauw gevolgd door de levensbeschrijving van Maria von Moerl de kruiswonddragende van den Tyrol*. Nieuwe vermeerderde uitgaaf. Gent: Drukkerij van J. en H. Vander Schelden, 1869, p. 3-4. O convertido norueguês Lars Eskeland formula um objetivo semelhante para o seu livro sobre Therese Neumann. Lars Eskeland – *Mijn bezoek aan Theresia Neumann*. Mechelen: S. Franciscus Drukkerij, 1932, 101.

³² August Rohling – *Louise Lateau. Die Stigmatisierte von Bois d’Haine. Nach authentischen medicinischen und theologischen Documenten für Juden und Christen aller Bekenntnisse*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1874.

³³ Sumariado em Xenia von Tippelskirch – ‘J’y souffre ce qui ne peut comprendre ni exprimer’. Eine Mystikerin leidet unter Gottverlassenheit (1673/74). In *Historische Anthropologie*. 23:1 (2015) 11-29: 19, nota 40.

zada) e (3) o dos leitores que eram encorajados a sentir compaixão pela via de descrições explícitas do sofrimento. Para além da dor física, o sofrimento emocional é central para a experiência religiosa. Mente e corpo estão intimamente interligados e todo o sofrimento emocional tem uma componente física – um corpo histórico que aprendeu a sentir e a expressar-se pela via da interação com outros (e por isso historicamente contingente)³⁴. Para os últimos dois níveis de análise, os visitantes e os leitores, seguimos Rob Boddice que sugeriu na introdução do seu volume sobre a dor e emoção observar os processos de testemunho da dor (de outros) e a sua componente emocional – “o estímulo à piedade, sensibilidade, compaixão e simpatia que, histórica e literariamente, denotam a dor emocional, parte dela agradável, de quem testemunha a dor”³⁵.

Estigmatizadas

Ao entrar no quarto das estigmatizadas à Sexta-feira, qualquer visitante podia testemunhar as várias etapas do caminho da Cruz. Pelo menos se tivesse sido essa a intenção com que ele ou ela tinha decidido fazer a visita. Movimentos corporais como a contorção dos pés ou expressões de dor indicavam ao espectador a parte da paixão de Cristo que a estigmatizada estava a experimentar. No entanto, as estigmatizadas passavam também por uma dor emocional – um sofrimento interno e espiritual. Na sua biografia de Louise Lateau, Henri van Looy abordou este assunto mais elaboradamente: “o que dizer sobre o seu sofrimento interior, produzido não apenas pelas suas aflições mentais, mas também por luzes divinas que atacavam a sua alma, ou pela chamada frequente a afastar-se da união com Deus? Esse tipo de sofrimento é incompreensível também para a própria Louise.”³⁶ Meio século depois, Therese Neumann sofreu também emocionalmente: “faz penitência pelas almas defuntas. Este é um sofrimento espiritual, uma tristeza indescritível, um desejo ardente do Salvador que se distancia.”³⁷

³⁴ Monique Scheer – Verspielte Frömmigkeit: Somatische Interaktionen beim Marienerscheinungskult von Heroldsbach-Thurn 1949/50. *Historische Anthropologie*. 17:3 (2009) 386-405; Josephine Hoegaerts and Tine Van Osselaer – ‘De lichamelijke van emoties: een introductie’. *Tijdschrift voor Geschiedenis*. 126:4 (2013) 452-465.

³⁵ Rob Boddice – Introduction: Hurt Feelings?..., p. 3.

³⁶ “Que dire ensuite de ses souffrances intérieures, produites non-seulement par les désolations de l’esprit, mais par les lumières divines elles-mêmes qui frappent son âme, ou par le rappel fréquent qui l’arrache à son union avec Dieu? ce genre de souffrances est incompréhensible pour Louise elle-même.” Henri Van Looy – *Biographie de Louise Lateau*, 1874, p. 151-152.

³⁷ “Elle expie pour les âmes défuntes. Ce sont alors des souffrances spirituelles, une indescrivable tristesse, un désir ardent du Sauveur qui s’éloigne.” Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés...*, p. 198; R. Dewachter – *Bekeerlingen von Konnersreuth*. Turnhout: Van Mierlo-Proost, 1935, p. 67: “geestelijke ontsteltenis en leegte waren die Therese zoozeer kwelden.”

Os visitantes interpretavam a dor que testemunhavam a partir de uma perspectiva católica de acordo com a qual o “sofrimento” e sobretudo a aceitação obediente do mesmo, era valioso. Implicava suportar a dor em nome de uma causa maior. As estigmatizadas lembravam o sacrifício de Cristo àqueles que as viam. Jeanne Danemarie (pseudônimo de Marthe Pontet-Bordeaux), por exemplo, escreveu em 1933 sobre a sua visita a Therese Neumann: “Vi um crucifixo vivo, marcado pelas feridas de Cristo, lembrando aos homens esquecidos e ingratos o seu Redentor que quer deificá-los na sua imitação. (...) essa recordação da Paixão de Cristo num ser vivo, alguém a designou como um dos fatores da nova ofensiva de Cristo para atrair a Ele o amor dos homens.”³⁸ Como ele havia feito na sua derradeira expiação, elas sofriam como um ato reparador pelos pecados de outros, eram “almas vitimizadas”, “vítimas vigárias”³⁹. Autores como Van Looy e A. Fox destacaram o modo como em 1870 e 1871 o sofrimento de Louise Lateau aumentou quando a situação política em Roma e Paris piorou. A. Fox, um padre prussiano banido que encontrou abrigo na Bélgica, exclamava no seu livro “Aqui temos as vítimas expiatórias pelos crimes que estão a ser cometidos neste momento em Roma e em Paris”. Louise sofria sempre mais durante esses períodos em que Deus, a Igreja, os seus líderes e os seus fiéis servidores eram insultados⁴⁰.

O sofrimento das estigmatizadas era um ato reparador e apesar das anteriores citações se referirem principalmente aos crimes e pecados da sociedade como um todo, as estigmatizadas sofriam também por causas mais individuais. Podia-lhes ser pedido que sofressem para provocar uma conversão, ou acontecia “assumirem” uma doença de alguém que lhes havia escrito. Como Bourke notou, nesta linha de pensamento, “a dor é restaurativa, não destrutiva”⁴¹. Contudo, apesar de os visitantes católicos interpretarem a dor das estigmatizadas como um sofrimento redentor e com significado, para alguns dos seus contemporâneos a sua dor não tinha o mesmo sentido. Os autores católicos

³⁸ “J’ai vu un crucifix vivant, sculpté, marqué des plaies du Christ, rappelant aux hommes oublieux et ingrats le Rédempteur qui veut les diviniser à sa suite. (...) Ce rappel de la Passion du Christ sur une créature vivante, quelqu’un l’a appelé un des facteurs de la nouvelle offensive du Christ pour attirer à Lui l’amour des hommes.” Published under Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés...*, 1933, s.p.

³⁹ Ver Paula Kane – “She Offered Herself up”..

⁴⁰ “Hier haben wir das Sühnopfer für die Verbrechen, welche in diesem Augenblicke insbesondere in Rom und Paris begangen werden; (...)” A. Fox – *Louise Lateau, die wunderbar begnadigte Jungfrau von Bois d’Haine, zur Belehrung und Erbauung für alle Stände*. Regensburg: Georg Joseph Manz, 1878, p. 76-77. De modo semelhante: Henri Van Looy – *Biographie...*, p. 161.

⁴¹ Joanna Bourke – *The story of pain...*, p. 129. Ver também os seus comentários sobre o “poder purificante” da dor: “Apesar do pecado ser intrínseco àquilo que significava ser descendente de Adão ou um castigo por um mau comportamento pessoal, os cristãos podiam ser purificados da sua mancha através da experiência da dor neste mundo, um mundo intermediário (para os católicos romanos), ou no mundo eterno do inferno. Para evitar o último, a purificação através do sofrimento corporal era necessária.”

aqui analisados estavam bem cientes de que o sofrimento das estigmatizadas podia ser percebido como um “surto” por não crentes, como produto da alucinação e da histeria⁴². Eles empenharam-se em dissociar as estigmatizadas de tais descrições através da ênfase do carácter saudável das estigmatizadas e da ausência de uma disposição nervosa...⁴³ Comparações entre estigmatizadas e histéricas, especialmente naquilo que dizia respeito aos seu comportamento físico, foram generalizadas. Um exemplo notório é o livro de Désiré Bourneville sobre Louise Lateau (1875) *Louise Lateau, ou la stigmatisée belge*. Bourneville voltaria ao tema nos seus livros com Paul Regnard (*Iconographie photographique de la Salpêtrière*)⁴⁴. Nestas publicações, o corpo contorcido de Louise e o seu transe extasiado eram reduzidos a surtos histéricos. Os vários movimentos eram percebidos como etapas relativamente fixas de um episódio histórico marcado por termos de inspiração religiosa tais como “crucificação” ou “paixão”⁴⁵.

Meio século depois, os apoiantes de Neumann sentiam ainda a necessidade de rejeitar essa associação. Jeanne Danemarie, por exemplo, tentou provar o seu ponto de vista através da comparação entre os êxtases de Therese Neumann e os de doentes mentais: “Relativamente aos êxtases, os falsos êxtases observados no [hospital da] Salpêtrière são marcados por movimentos convulsivos e repugnantes, ao passo que o verdadeiro êxtase tem um aspeto de dignidade e tranquilidade.”⁴⁶ Na verdade, como outro visitante de Therese Neumann tentava explicar, apesar do testemunho dos eventos poder ser uma experiência emocionalmente comovedora, os êxtases não eram repugnantes: “Por mais chocantes que estes êxtases sejam, não são repugnantes, todo o movimento é gracioso, as mãos, desde que não cobertas de sangue, estão tão transparentes que se pode

⁴² Paul Münch – *Erfahrung als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte*. München: Oldenburg, 2001, p. 17: “Schon lange wissen auch Historiker, dass die individuellen Erfahrungen vergangener Zeiten in gesellschaftliche Kontexte eingelagert sind, weil sie als einverlebte und erinnerte Vergangenheit notwendigerweise auf den Erfahrungen anderer aufbauen. Jede individuelle Erfahrung enthält per se ein, wenn auch nur, schwer quantifizierbares, Moment an Vergesellschaftung”.

⁴³ Para uma interpretação neurótica de Louise, ver e.g. Jules von Heuder von Heuder – *La stigmatisée de Bois d’Haine, Louise Lateau, citée au tribunal de la science, s.d., s.p.*; “hysterical womenfolk”, Eug. De Hovre – *Therese Neumann. Het levend raadsel van Konnersreuth*. Brugge: Desclée de Brouwer, 1931, p. 83; R. Dewachter – *Therese Neumann...*: “Ze weet heel goed dat ze voor velen slechts als een hysterische doorgaat”.

⁴⁴ Désiré Magliore Bourneville – *Louise Lateau, ou la stigmatisée belge*. Paris: Progrès médical, 1875. Désiré Magliore Bourneville and Paul Regnard – *Iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Progrès médical, 3 vols., 1876-1880, vol. 1, 1877.

⁴⁵ Sobre a nova definição de histeria em França e a sua conotação religiosa, ver Jan Goldstein – *The hysteria diagnosis and the politics of anticlericalism in late nineteenth-century France*. *The Journal of Modern History*. 54:2 (1982) 209-239; Georges Didi-Huberman – *Invention de l’hystérie. Charcot et l’Iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula, 1982.

⁴⁶ “Quant aux extases, les fausses extases observées à la Salpêtrière sont marquées par des mouvements convulsifs et répugnants, alors que la vraie extase garde à l’extatique un aspect plein de dignité et de calme.” Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés...*, 1933, p. 224.

quase sentir a sua interação com um mundo mais puro e superior.”⁴⁷ Temos aqui que notar que em relatórios pessoais de Louise e Therese sobre as suas experiências de êxtase, as estigmatizadas não “se transformavam” em Cristo nas suas visões, “apenas” testemunhando a sua paixão de perto. Conforme Therese descrevia: “durante a visão eu contemplo. Estou tão exclusivamente ocupada pelo bom Senhor que não tenho tempo para pensar sobre mim própria. Se, vendo o sofrimento excessivo de Jesus, sinto também a dor e sofro com ele, nesse momento pouco sinto a minha dor pessoal. Começo a sentir diretamente as dores como minhas, como pertencendo a mim própria, quando a visão é interrompida e Jesus desapareceu dos meus olhos.”⁴⁸ Portanto, durante as suas visões elas contemplam a paixão e a crucificação em lugar de as vivenciar, apesar dos “sinais” físicos parecerem sugerir o contrário. Em lugar de sofrerem através da “paixão”, o seu sofrimento é uma “com-paixão” – estão, por assim dizer, a comiserar-se. O facto de as estigmatizadas testemunharem a paixão em lugar de se tornarem em Cristo nas suas visões, parece sugerir que se distinguem das suas antecessoras, por exemplo do século XVI, como Catarina de Sena: “representando uma mulher santa que estava em união com Cristo na mente e no corpo e se tornou uma e a mesma que Jesus.”⁴⁹

Visitantes

O aspeto físico do sofrimento das estigmatizadas não é necessariamente o aspeto central. Na verdade, uma estigmatizada podia perfeitamente passar sem um estigma visível, e várias estigmatizadas terão rezado para que os sinais físicos e visíveis do seu sofrimento desaparecessem. Não podiam, no entanto, passar sem o sofrimento. Ou, conforme Jeanne Danemarie referia em 1933 “[a] estigmatização sem dor não poder ser uma verdadeira estigmatização. É necessário sofrer, sofrer juntamente com Cristo.”⁵⁰ Ter estigmas invisíveis era

⁴⁷ “So erschütterend diese Ekstasen sind, so haben sie doch nie etwas Abstoßendes, jede Bewegung ist edel, die Hände sind, soweit sie nicht von Blut bedeckt sind, wie durchsichtig, man spürt beinahe ihren Verkehr mit einer reineren, höheren Welt.” p. Odo Staudinger O.S.B. – *Die Leidensblume von Konnersreuth*. Kremsmünster: Verlag Anton Pustet, 1930, p. 42.

⁴⁸ “Pendant la vision je contemple. Je suis alors si exclusivement occupée du cher sauveur que je n’ai pas le temps de penser à moi-même. Si en voyant la souffrance excessive de Jésus, j’éprouve aussi de la douleur et souffre avec lui, cependant, à ce moment, je sens peu ma douleur personnelle (litt.: ma douleur vient à peine à la conscience expresse). Je commence à éprouver directement les douleurs comme miennes, comme m’appartenant, quand la vision est interrompue et que Jésus a disparu à mes yeux.” L. Parcot – *Ce que j’ai vu à Konnersreuth. La stigmatisée Thérèse Neumann* (3e ed.). Paris: Alsatia, 1937, p. 93.

⁴⁹ Tamar Herzig – Stigmatized holy women as female Christs. In: *Discorsi sulle stimate dal Medioevo all’età contemporanea*. Dir de Gábor Klaniczay, *Archivio italiano per la storia della pietà*, 26 (2013), 151-175, 157 e p. 173.

⁵⁰ “La stigmatisation sans douleur ne peut pas être une stigmatisation véritable. Il faut souffrir, compatir avec le Christ.” Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés...*, p. 134.

descrito como um ideal, uma vez que implicava ter a dor mas não chamar a atenção do público. Tanto Louise como Therese tinham estigmas visíveis e os seus corpos em êxtase tinham sinais fisiológicos (câibras, pés torcidos...) dando conta da dor que estavam a sofrer. Esta dor visível tinha um efeito naqueles que a testemunhavam. Através deste efeito emocional, a visibilidade destes estigmas (ao contrário dos invisíveis, “mais humildes”) ganhava significado. Os visitantes precisavam de ver a dor física para que pudessem ser lembrados do sofrimento de Cristo e tocados pela intensidade da Sua dor⁵¹. As descrições das visitas são, por conseguinte, uma maneira perfeita de estudar aquilo que Javier Moscoso chamou a “natureza performativa da dor”: “este longo drama da dor dá voltas e reviravoltas entre o ator central, que é a pessoa com a dor, e o espectador solidário ou indiferente, à medida que cada um procura provocar dor com significado e valor.”⁵² Nos casos aqui analisados, a visita em si mesma tornava-se uma experiência dolorosa e emocional. Portanto, o segundo nível de dor que temos que abordar é a dos observadores – a sua angústia e tristeza ao observarem aquele sofrimento. Os relatórios das suas visitas demonstram como, para eles, não era o sofrimento de Louise ou Theresa que estavam a testemunhar, mas o do próprio Cristo. A sua dor é, ao nível emocional, uma “compaixão”. Ver um estigmatizado a sofrer estimulava sentimentos que deviam também, idealmente, ser experienciados aquando da contemplação do crucifixo ou da oração do caminho da Cruz. Um exemplo revelador é o relatório do R.P. dr. Joh. Brinkmann, O.S.B., sobre as suas visitas a Therese Neumann num periódico dedicado à estigmatizada alemã, a *Chronique de Konnersreuth (Crónica de Konnersreuth)* em 1929:

“a visão do paciente não tem nada de repugnante; vê-se na sua cara uma compaixão tão dolorosa que se esquece Therese of Konnersreuth e acredita-se que se está a ver apenas o sofrimento do Salvador na Cruz. A expressão comiserante da sua fisionomia, os seus olhos sem vista e cheios de sangue, o movimento das suas mãos que tentam dar apoio, o seu corpo ensanguentado e convulsivo, tudo isso traz o Salvador crucificado tão eficazmente à mente que não se pode senão

⁵¹ Sobre a interação da dor física e a componente afetiva: Rob Boddice – Introduction: Hurt Feelings?..., p. 4: “Posto de outro modo, a dor física não tem significado sem todas ou algumas destas coisas ou sem outra componente afetiva (até mesmo prazer, alegria ou êxtase). Nem a dor, naquilo que à experiência diz respeito, concebível sem estas componentes afetivas.” (os sentimentos doem). Sobre a teatralização da paixão de Cristo e a função educativa da experiência de êxtase ver Bouflet, Joachim – *Les stigmatisés*. Paris: Cerf, 1996, p. 29-30.

⁵² Conforme sumariado por Louise Hide, Joanna Bourke, Carmen Mangion – Introduction..., p. 2.

pensar: ‘Que pedra carregamos no nosso peito em lugar do coração, ao ponto de vermos tanto sofrimento e ainda assim cometermos novos pecados?’⁵³

Nas palavras de Na’ama Cohen Hanegbi, podemos descrever as emoções que as testemunhas sentiam como uma “dor emocional”, isto é “um tipo de dor que pode ser definido como emocional, é primariamente sentido na psique/alma e tem uma manifestação física secundária ou inexistente”⁵⁴. Esta compaixão estava frequentemente ligada a sentimentos de vergonha, vergonha em relação ao que o Salvador tinha sofrido em benefício da humanidade. As emoções sentidas nestas ocasiões conduziam frequentemente (as publicações assim o sugeriam) a conversões, ou promessas de se corrigirem hábitos, um momento de mudança. Era uma dor (emocional) produtiva, não poucas vezes com efeitos físicos visíveis como o visitante deixar o quarto do estigmatizado em lágrimas.

Leitores

Finalmente, escrevendo sobre o seu sofrimento emocional e fazendo extensas descrições do sofrimento físico das estigmatizadas, os autores queriam gerar “compaixão” também por parte dos seus leitores. “Que esta mensagem de sofrimento não passe ineficazmente, soframos e rezemos juntamente com Therese Neumann para que possamos ficar cada vez mais perto da tragédia do amor divino de Gólgota.”⁵⁵ A este respeito, escrever e publicar sobre as visitas encaixa naquilo que Monique Scheer designou como “mobilizar” as práticas emocionais⁵⁶. Idealmente, as descrições deste sofrimento incitavam os leitores a repensar a sua própria capacidade de suportar o sofrimento, de sofrer com

⁵³ “Malgré cela l’aspect de la patiente n’a rien de repoussant; on voit sur son visage une compassion si douloureuse qu’on oublie Thérèse de Konnersreuth et qu’on ne croit voir que la souffrance du Sauveur sur la Croix. L’expression apitoyée de sa physionomie, ses yeux sans regard et pleins de sang, le mouvement de ses mains qui cherchent à porter secours, son corps ensanglanté et convulsé, tout cela met si bien sous vos yeux le Sauveur crucifié, que malgré soi on est obligé de penser : ‘Quelle pierre portons nous donc dans notre poitrine à la place du cœur, pour voir une telle souffrance et cependant commettre de nouveaux péchés ?..’ R.P. dr. Joh. Brinkmann, O.S.B. sobre as suas visitas a Therese Neumann em “Visites”, *Chronique de Konnersreuth*, 1929, p. 234-257, 246.

⁵⁴ Ela estudou este tipo de dor no século XV. Na’ama Cohen Hanegbi – Pain as emotion. The role of emotional pain in fifteenth-century Italian medicine and confession. *At the Interface/Probing the Boundaries*, 84 (2012), 63-82.

⁵⁵ “Laten we deze lijdensboodschap niet nutteloos voorbijgaan, en lijden en bidden wij met Therese Neumann om dichter en dichter te mogen naderen tot het goddelijk liefdedrama van Golgotha.” R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 32.

⁵⁶ Monique Scheer – Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Defining Emotion. *History and Theory*. 51 (2012) 193-220.

paciência⁵⁷. Dado que, conforme Dewachter referia no seu livro sobre Therese Neumann, “assim que a mais leve doença nos tortura, corremos a todos os sítios de peregrinação possíveis, apenas para ficarmos saudáveis novamente, não pensamos em suportar o sofrimento com paciência, vê-lo como uma dádiva, como um favor.”⁵⁸

Nos três níveis de sofrimento que analisámos aqui, pensar sobre a paixão de Cristo incitava compaixão – no caso das estigmatizadas isto evoluiu no sentido da corporalização dos aspetos físicos da paixão. Contemplar a paixão de Cristo gerava idealmente dor, uma dor emocional de compaixão e vergonha (e no caso das estigmatizadas também física). Esta dor era sempre, porém, produtiva e trazia os fiéis à reflexão sobre o estado das suas almas e a uma compreensão mais profunda do sacrifício de Cristo. Ou, conforme Dewachter notou sobre as lágrimas de sangue de Therese Neumann: “Lágrimas de compaixão, lágrimas de tristeza pela sua imperfeição, lágrimas de pesar na contemplação do mestre sofredor. Para além de que esta mensagem faz a simples menina do campo trazer ao mundo moderno: a experiência mais profunda e a contemplação do sofrimento de Cristo.”⁵⁹ A este respeito, os relatórios dos visitantes assemelham-se à “pathopoieia” tardo-medieval e à piedade afetiva estudada por Herman Roodenburg. As fontes dos séculos XIX e XX parecem ecoar as do século XIII, quando “pregadores procuravam trabalhar as emoções dos fiéis através de uma variedade de práticas devocionais todas orientadas para a humanidade de Cristo, para a sua agonia física em particular, e abrangendo tanto o corpo como os sentidos.”⁶⁰ Na verdade, podemos detetar outros ecos medievais, mas particularmente a ocorrência do tema do *Stabat Mater*.

Stabat Mater dolorosa

Apesar do aspeto cristocêntrico óbvio da experiência da estigmatização, este aspeto contemplativo e comiserativo complica a nossa compreensão do estigmatizado como um *alter Christus*. Ajuda no entanto a compreender as

⁵⁷ Javier Moscoso – *Pain: A Cultural History...*, p. 24: “A dor física deste seres veneráveis determina quanto as nossas doenças podem doer e quão exageradas as nossas lamentações podem ser. Comparadas com as suas, as nossas dificuldades são escassas e as nossas queixas desproporcionadas.”

⁵⁸ “Van zoohaast de minste ziekte ons kwelt, loopen we alle mogelijke bedevaartplaatsen af, om toch maar weer gezond te worden, en we denken er niet aan dat lijden te dragen met verduldigheid, en het te aanzien als eene genade, een weldaad.” R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 11.

⁵⁹ “Tranen van medelijden, tranen van droefenis om de eigen onvolmaaktheid, tranen van smart bij ‘t aanschouwen van den lijdenden Meester. Ook die boodschap brengt dat eenvoudige boerenmeisjes aan de moderne wereld: de diepere beleving en kontemplatie van het lijden Christi.” R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 30.

⁶⁰ Herman Roodenburg – Empathy in the making. Crafting the believer’s emotions in the Late Medieval Low Countries. *Low Countries Historical Review*. 129:2 (2014) 42-62.

referências à *Mater dolorosa* nas descrições tanto de Louise de Lateau como de Theresa Neumann. Eram semelhantes a Cristo mas para os visitantes os seus corpos femininos não “desapareciam” completamente durante os êxtases⁶¹:

“Não há nada mais comovente do que ver a jovem rapariga imóvel e silenciosa, permanentemente em êxtase e de algum modo a mostrar as características faciais da mãe da tristeza, como foi descrita por um dos nossos maiores pintores.”⁶²
(Louise Lateau)

“Nenhum de nós se atreve a respirar. Todos olham fixamente para aquela imagem celestial de sofrimento: um fac-simile vivo do Mestre, uma demasiado bonita *mater dolorosa*.”⁶³ (Therese Neumann)

Apesar de não querermos sugerir que a descrição da *mater dolorosa* é o tema mais dominante nas elaborações sobre o sofrimento das estigmatizadas, isso encoraja-nos de facto a ter uma visão mais aberta sobre a percepção das estigmatizadas e sobre o sofrimento: o sofrimento de Maria é um sofrimento compassivo e enquanto *mater dolorosa* ela é parte integrante da paixão de Cristo. Ela sente dor – não infligida pela violência, como a do seu filho, mas emocional, por assistir a esse sofrimento físico. Na verdade, o seu testemunho do sofrimento de Cristo lembrava as palavras do *Stabat mater (dolorosa)*. Este poema do século XIII sobre o sofrimento da Mãe Maria debaixo da Cruz de Cristo era citado no início do livro de Odo Staudinger’s sobre Therese Neumann. Ele encorajava os seus leitores a apelarem a Maria: “Que ela, que ainda mais que Therese Neumann assistiu à dor do Crucificado e a experienciou, conceda a cada leitor a graça que suplicamos no *Stabat mater* ... Mãe Santa, faz com que as chagas do Crucificado fiquem gravadas no meu coração” (*Sancta Mater, istud agas: Crucifixi fixe plagas Cordi meo valide*)⁶⁴.

⁶¹ No entanto, a mãe de Therese é também descrita nos termos do *Stabat Mater*: Fink – *Une visite chez Thérèse Neumann, la stigmatisée de Konnersreuth*. Traduit de l’allemand par P.R. Mulhouse (Haut-Rhin): Salvator, 1930, 16.

⁶² “Ook is er niets aandoenlijker dan het jong meisje onbeweeglijk en stilzwijgend, gestadig in opgetogenheid te zien en eeniger wijze de gelaatstrekken verbeeldende van die moeder van droefheid, gelijk zij door eenen onzer grootste schilders is afgemaald geweest.” Anonymus – *Louisa Lateau of de kruiswonddragende van Bois-d’Haine in Henegauw gevolgd door de levensbeschrijving van Maria von Moerl de kruiswonddragende van den Tyrol*. Nieuwe vermeerderde uitgaaf. Gent: Drukkerij van J. en H. Vander Schelden, p. 8.

⁶³ “Niemand van ons durft te ademhalen. Allen hangen met hun blik vastgekleusterd aan dat hemelsch beeld van lijden: een leven fac-simile van den Meester, een overschoone Mater Dolorosa...” R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 121.

⁶⁴ “Möge sie, die noch mehr als Therese Neumann die schmerzen des Gekreuzigten geschaut und empfunden hat, jedem Leser und mir die Gnade erbitten, um die wir im Stabat mater flehen: „Sancta Mater, istud agas: Crucifixi fixe plagas Cordi meo valide. Heilige Mutter, drück‘ die Wunden, die dein Sohn am Kreuz empfunden, Tief in meine Seele ein!“ (on strophe 11) p. Odo Staudinger O.S.B. – *Die Leidensblume von Konnersreuth...*, p. 5.

Os autores precisam de um ponto de referência para dar aos seus leitores uma ideia do que estão a ver. Neste caso, os autores referem-se à interpretação pictórica da *mater dolorosa* ou ao seu equivalente literário, o *Stabat mater*. Referências a estas imagens mostram-nos como os visitantes davam sentido à experiência, colocando-as numa cultura católica de sofrimento, com a paixão de Cristo e o sofrimento de Maria no seu pináculo. No entanto, a identificação da Virgem com a estigmatizada parece também ter funcionado no outro sentido. Quando Johannes Mayrhofer descreveu a sua visita a Theresa Neumann em 1926, comparou os seus êxtases com o que tinha visto no drama da Paixão em Oberammergau. “Quando, no futuro, quiser imaginar este encontro no caminho da cruz, esta cena de uma tragédia verdadeiramente terrível, só a posso imaginar dando a Maria as características da alma sofredora de Konnersreuth, os braços dolorosamente estendidos e as mãos fechadas na mais pura compaixão, conforme vi aqui.”⁶⁵

É preciso desenvolver mais trabalho sobre isto e precisamos de descobrir se também existem referências à *Mater dolorosa* nas descrições de estigmatizadas mais antigas. Para a nossa história aqui, pode bastar dizer que o tipo de sofrimento descrito definia a imagem de género que era adotada: nas descrições da dor emocional e compassiva, a *Mater dolorosa* é o ponto de referência; nas passagens sobre o horror físico, é referido o sofrimento de Cristo. A dor do estigma parece ter transformado estas mulheres em seres ambivalentes – símbolos da dor de Cristo e de Maria. Não existe uma mudança de género evidente, já que a sua dor é mais complexa do que um “mero” sofrimento físico.

Conclusão

“Tudo estava calmo e parado, todos estavam emocionados, já que em Louise se podia ver o sofrimento do Salvador e a mãe dolorida ao mesmo tempo. Oh, que imagem de sofrimento! Nunca o esquecerei.”⁶⁶

Quando o padre Fox, sacerdote prussiano banido, tentou explicar aos seus leitores o que estava a ver, descreveu Louise Lateau como uma combinação dos dois, o filho em sofrimento e a sua mãe sofredora. Combinando os dois, ele aproximava a estigmatizada de uma imagem ainda mais forte de sofrimento

⁶⁵ “Wenn ich mir jetzt in Zukunft wieder diese Begegnung auf dem Kreuzweg, diese Szene einer wahrhaft gewaltigen Tragik, vorstellen will, kann ich sie mir nicht anders ausmalen, als indem ich Maria die Züge der Dulderin von Konnersreuth gebe und die schmerzvoll ausgestreckten Arme, die in tiefstem Leid ineinandergeschlungen Hände, wie ich sie dort gesehen”. (sic) Johannes Mayrhofer – *Konnersreuth*. Regensburg: Verlag Johannes Mayrhofer, 1926, p. 11.

⁶⁶ “Alles war ruhig und still; jeder war ergriffen; den in Louise sah man den leidenden Heiland und die schmerzhaft Mutter zugleich. O, welch ein Schmerzensbild! Nie werde ich dasselbe vergessen.“A. Fox – *Louise Lateau...*, p. 89.

católico, uma combinação íntima de paixão e compaixão. Esta imagem dual da estigmatizada só faz sentido se tomarmos também em consideração o seu sofrimento “emocional” – a prática refletiva “por detrás” do estigma: contemplar a paixão e ter compaixão com Cristo.

A dor que isto implicava era avaliada de uma maneira positiva: podia encorajar as pessoas a mudar as suas vidas (os observadores e os leitores), era purificante e reparadora (pelo menos a das estigmatizadas). Esta abordagem positiva à dor, explica também, porque é que os visitantes e leitores eram encorajados a imitar as estigmatizadas. Não física, mas emocionalmente. O “sofrimento” das estigmatizadas era um sofrimento que podia ser imitado pelos visitantes e os seus leitores pela sua própria via, através de práticas religiosas mais “tradicionais”. Apesar de nem todos poderem ir e ver os episódios de êxtase de uma estigmatizada, podiam cultivar aqueles mesmos sentimentos por via de exercícios religiosos como a contemplação do crucifixo e a oração das estações da Cruz. O sofrimento compassivo era um ideal e um ideal que os leitores podiam alcançar por si próprios⁶⁷.

⁶⁷ “Fazer o caminho da Cruz, honrar o sofrimento de Cristo, é também procurar para si mesmo alívio e consolação no sofrimento, na inquietação e no castigo. Porque o Salvador devolve cem vezes mais aquilo que se faz por ele” Waitz Waitz – *Le message de Konnersreuth, La stigmatisée Thérèse Neumann*. Mulhouse (Haut-Rhin): Editions Salvator, 1930, p. 45.