

MISTICISMO FEMININO E A CONSOLIDAÇÃO DA MODERNIDADE NA ALEMANHA DO SÉCULO 19: APONTAMENTOS PARA PESQUISA

FEMININE MYSTICISM AND THE CONSOLIDATION OF MODERNITY IN 19TH CENTURY GERMANY: NOTES FOR RESEARCH

Robson Rodrigues GOMES FILHO

<robson.filho@ueg.br>

Doutor em História em Regime de dupla-titulação pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Rio de Janeiro, Brasil e Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (KU), Eichstätt, Baviera, Alemanha
Professor do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus Sul, Morrinhos, Goiás, Brasil
Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), Goiânia, Goiás, Brasil
<http://lattes.cnpq.br/0607553880634591>
<https://orcid.org/0000-0002-9569-904X>

RESUMO

O século 19 pode ser descrito de maneiras absolutamente diferentes e divergentes. Se, por um lado, é considerado por Erick Hobsbawm como a “Era das Revoluções”, por outro, pode ser considerado também o “século da ciência, do racionalismo, do academicismo”. Do ponto de vista religioso, entretanto, o século 19 é também o século do ocultismo, das sociedades secretas, do espiritismo e ainda do reavivamento religioso cristão. É neste contexto tão divergente que se situa o presente artigo, cujo recorte se dá especificamente na Alemanha e toma como objeto o misticismo católico feminino. Ainda que seja pouco conhecido, o fenômeno do misticismo estigmata registrou, entre 1775 e 1900, pelo menos 130 casos apenas na Europa ocidental. Se estendermos este recorte até 1957, somam-se 221 casos, dentre os quais 212 (96%) são mulheres. Em face disso, nossa problemática de pesquisa se detém numa apresentação e apontamentos sobre três casos de mulheres místicas estigmatas alemãs do século 19 (Anna Katharina Emmerick, 1774-1824, Louise Beck, 1822-1879, e Viktoria Hecht, 1840-1890) no intuito de compreender de que forma as singularidades e generalidades dos seus casos representam uma resistência católica à consolidação da modernidade na Alemanha oitocentista. Como fundamentação propomos a revisão de uma extensa, importante e, no Brasil, pouco conhecida bibliografia sobre o tema, especialmente nas línguas inglesa e alemã. Como fontes, tomamos alguns conjuntos de publicações hagiográficas sobre os casos que tomamos por objeto, além de publicações de instituições responsáveis pela manutenção de sua memória.

PALAVRAS-CHAVE: misticismo; feminino; século XIX

ABSTRACT

The 19th century can be described in different and divergent ways. If, on the one hand, it is considered by Erick Hobsbawm as the “Age of Revolutions,” on the other, it can also be considered the “century of science, rationalism, academicism.” From a religious point of view, however, the 19th century is also the century of occultism, secret societies, spiritism and even Christian religious revival. It is in this very divergent context that this article is located, whose focus is specifically on Germany and takes as its object the Catholic female mysticism. Although little known, the phenomenon of stigmata mysticism registered, between 1775 and 1900, at least 130 cases in Western Europe alone. If we extend this section to 1957, there are 221 cases, among which 212 (96%) are women. In view of this, our research problem is focused on a presentation and



brief notes on three cases of 19th century German stigmata mystical women (Anna Katharina Emmerick, 1774-1824, Louise Beck, 1822-1879, and Viktoria Hecht, 1840-1890) in the in order to understand how the singularities and generalities of their cases represent a Catholic resistance to the consolidation of modernity in nineteenth-century Germany. As theoretic and methodologic fundamentation, we propose a review of an extensive, important and, in Brazil, little known bibliography on this subject, especially in English and German. As sources, we took some sets of hagiographic publications on the cases that we took as our object, in addition to publications from institutions responsible for maintaining their memory.

KEYWORDS: mysticism; feminine; 19th Century

1. INTRODUÇÃO

O misticismo, enquanto fenômeno religioso presente em praticamente toda religião, tem no cristianismo uma importância singular. Por um lado, no período medieval, era considerado “místico” aquele que se dedicava à uma forma de religiosidade isolada do mundo (ascetismo) e de “contemplação pessoal e imersão (contemplatio), cujo propósito era o conhecimento de Deus.” (GERSCHEL, 2016, p. 23) Esta forma de designação do “místico” sofreu sua primeira transformação conceitual a partir do século 12, quando, segundo Peter Dinzelbacher (1995), uma nova forma de misticismo, de raízes provavelmente pagãs, tornou-se popular. Para o medievalista austríaco, é neste contexto que se cunhou o termo *unio mystica*, cujo significado referia-se a uma experiência pessoal de união com o divino. Assim, “o encontro pessoal com Deus torna-se uma experiência que também pode ser sentida e descrita. Este novo misticismo é, portanto, também denominado ‘experiência mística’”. (GERSCHEL, 2016, p. 24)

Por outro lado, embora o misticismo medieval tenha produzido importantes nomes para a tradição religiosa cristã – como Mestre Eckhart, Tauler, Seuse, dentre outros, para nos restringirmos ao espaço linguístico alemão – é a partir do século 16, com místicos reconhecidos pela Igreja Católica como “doutores”, como João da Cruz e Tereza D’Ávila, que de fato se fala, no espaço institucional católico, em uma “tradição mística”. (CERTEAU, 2015) Tal tradição, diferentemente do que ocorria no período medieval – quando o místico, especialmente em se tratando de mulheres, era visto com profunda desconfiança pela Igreja – passou a se pautar, segundo Michel de Certeau, em dois aspectos que lhes são constitutivos: pragmático e metalinguístico. (CERTEAU, 2015) Pragmático, uma vez que, o que antes se disseminava como um adjetivo (aquele indivíduo, ou aquela experiência *mística*), a partir do século 16, processualmente, torna-se um substantivo: *a*



mística; ou seja, passa a buscar-se na palavra a unidade de uma tradição baseada num tipo específico (e, controlado, do ponto de vista eclesiástico) de experiência com o sagrado, como se o “verdadeiro místico” estivesse restrito àquelas formas de experiência transcendental descritas e aprovadas pelos “doutores” da “mística” em seus escritos diversos. Por outro lado, Certeau dá profunda importância no aspecto “metalinguístico” que ganha o misticismo a partir do século 16, cuja produção de um tipo específico de literatura, com uma forma muito singular de linguagem, passou a ser o *topos* por meio do qual se guiariam as diversas personagens que nos séculos seguintes reivindicaram a classificação de “místico, ou mística”. Assim, “poder-se-ia dizer que a literatura mística logra, mediante a experiência extática de entrega e renúncia em função e em direção ao Outro, uma vivência, não somente do autor, mas do texto enquanto técnica capaz de traduzir o inexpressável.” (BEZERRA, 2012, p. 252)

A ascensão dessa “literatura mística”, a partir do século 16, levou à separação necessária – antes, no período medieval, impensada – entre mística e escolástica, e mesmo entre mística e ascese. Segundo Eduardo Losso:

Se a separação entre mística e escolástica não faz sentido no final da Idade Média (como insiste Kurt Flasch), a mística, no entanto, vai sendo obrigada a se separar tanto da escolástica como da ascese, para ser, em parte, propriamente definida e canonizada, no século XVII (segundo Michel de Certeau), e, finalmente, sufocada tanto pelo racionalismo iluminista como pelo controle eclesiástico. Se, já no século XVII, os clássicos da mística cristã foram elencados justamente para retirar a possibilidade de sua renovação dentro da Igreja, a tendência esotérica e hermética foi, de outro lado, crescendo paulatinamente, a partir da influência de Ficino, Raimundo Lúlio, Giordano Bruno, Paracelso e Jakob Böhme, até chegar à minuciosa e ousada descrição do mundo sobrenatural por Emmanuel Swedenborg. (LOSSO, 2016, p. 10)

Portanto, ainda que o misticismo enquanto fenômeno religioso (também, mas não somente) cristão tenha suas raízes ainda no período medieval, é possível afirmarmos que seu estatuto e consolidação enquanto parte da instituição cristã somente se deu entre os séculos 16 e 17. Todavia, a tentativa de controle sobre tais fenômenos por meio de sua canonização, gerou, em contrapartida, a necessária perseguição dos místicos e místicas que fugissem ao permitido e aceito pela Igreja, levando aos muitos casos de perseguição inquisitorial do período moderno.



No século 18, o misticismo e sua função “experimental” do discurso religioso passou a ser um dos alvos mais notáveis do racionalismo e iluminismo. Mesmo dentro da Igreja Católica, movimentos como o “Iluminismo Católico” travaram embates diretos à religiosidade popular e ao misticismo em suas mais diversas esferas, taxando-os todos como “superstição”.¹ A consequência mais expressiva desta contenda se deu, especialmente, no século 19, quando “a ascensão do positivismo, em especial a introdução da psiquiatria, patologizou as experiências místicas; a teologia, por sua vez, talvez por tal pressão, tornou-se cada vez mais racionalista e, por isso mesmo, reforçava sua condenação da mística.” (LOSSO, 2016, p. 11).

Esta sequência narrativa sobre a mística no mundo moderno (ascensão e consolidação nos séculos 16 e 17, seguida de uma condenação, perseguição e declínio nos séculos 18 e 19), todavia, esconde um paradoxo fundamental sobre a história do misticismo cristão na modernidade. Foi justamente na passagem do Setecentos para o Oitocentos que os fenômenos místicos individuais cristãos ganharam maior força e expressividade numérica, especialmente no que tange a mística feminina e os fenômenos do visionarismo e estigmatização. Para se ter uma ideia, ao tabularmos algumas informações básicas do *Biographical Dictionary of Stigmatics*, compilado por Tine van Osslaer, (OSSLAER, 2021) percebemos que, entre 1775 e 1900, foram documentados pelo menos 130 casos de místicos estigmatas apenas na Europa ocidental. Se estendermos este recorte até 1957, somam-se 221 casos, dentre os quais 212 (96%) são mulheres. Em termos de beatificações e canonizações, os números são ainda mais expressivos. Segundo apurou Cassandra Paiter, somente entre os anos de 1789 e 1945, a Igreja Católica beatificou/canonizou 704 pessoas, dentre as quais: 18 alemães/austríacos, 19 holandeses, 167 ingleses, 195 italianos e 305 franceses. (PAINTER, 2018, pp. 393ss) Este número mais expressivo no país sede da primeira grande revolução decorrente do pensamento iluminista não se deu por acaso.

Em face disso, o presente artigo tem por intento discutir a contraposição entre misticismo feminino e a consolidação da modernidade na Alemanha do século 19. Nossa problemática central, portanto, gira em torno dos seguintes questionamentos: de que maneira podemos relacionar a expressiva ascensão dos fenômenos místicos em mulheres no século 19 com

¹ Sobre o iluminismo católico, especialmente alemão, ver: Michel Printy (2009).



o avanço do discurso liberal-moderno racionalista e antirreligioso? De que maneira estes fenômenos, portanto, expressam um processo de resistência à consolidação do mundo moderno? De que modo estariam eles ligados à movimentos maiores, como o romantismo e o ultramontanismo? E por que razão foi o seguimento feminino quem mais se destacou?

Como objeto de pesquisa, recortamos três casos específicos do contexto alemão para breves apontamentos: Anna Katharina Emmerick (1774-1824), Louise Beck (1822-1879) e Viktoria Hecht (1840-1890). Como fundamentação propomos a revisão de uma extensa, importante e, no Brasil, pouco conhecida bibliografia sobre o tema, especialmente nas línguas inglesa e alemã. Como fontes, tomamos alguns conjuntos de publicações hagiográficas sobre os casos que tomamos por objeto, além de publicações de instituições responsáveis pela manutenção de sua memória.

2. O MISTICISMO COMO TEMÁTICA DE PESQUISA HISTÓRICA.

A produção acadêmica sobre misticismo é um desafio singular. Por um lado, diversas áreas do conhecimento, como a filosofia, a antropologia e, evidentemente, a teologia e a ciências da religião, têm se debruçado desde o século passado a tentar compreender os fenômenos místicos a partir da experiência religiosa em si. Ainda que metodologicamente a fenomenologia da religião permita tal acesso, de fato, a literatura produzida pela experiência mística é de difícil interpretação. Como bem nos lembram Maria Clara Lucchetti Bingemer e Marcus Reis Pinheiro, no prefácio de *Narrativas místicas: Antologia de textos místicos da história do cristianismo* (2016), um dos mais importantes resultados acadêmicos do Grupo de Pesquisa Apofatike ²:

os místicos são os melhores teóricos de sua experiência [...] eles e elas têm a capacidade de narrar o que experimentaram em contato e união com o Mistério Divino. A partir dessa experiência, tornaram-se “logotetas”, como diz Roland Barthes: inventaram um novo alfabeto, criaram linguagem e abriram novos universos para dizer o Absoluto em palavras finitas. (BINGEMER; PINHEIRO, 2016, p. 4)

² O Grupo de Pesquisa *Apofatike*, é registrado no CNPq pela Universidade Federal Fluminense, sob a liderança do Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro.



Esta expressa dificuldade de “transgressão da linguagem”, numa perspectiva wittgensteiniana, especialmente por parte de quem se aproxima da mística para analisá-la, mas não necessariamente experimentá-la, torna o sujeito místico e sua experiência transcendental um objeto escorregadio, que insiste em escapar às análises estruturais, conjunturais e, principalmente, conceituais. Por conta de tais dificuldades, há setores da Academia que resistem em aceitar a fenomenologia da experiência mística. Como bem sinaliza Eduardo Losso,

No embate bruto entre místicos que desprezam o eruditismo exibicionista e o materialismo objetivista da academia, e os acadêmicos que desprezam crenças e encantamentos abraçados dos místicos, é preciso refletir sobre as razões profundas por trás do mero antagonismo, e a série de riquíssimas questões ainda pouco exploradas que daí advém. (LOSSO, 2016, p. 15)

À despeito dos referidos embates entre o misticismo e a Academia, no Brasil um importante grupo de filósofos, teólogos e cientistas da religião tem se destacado nas pesquisas acadêmicas sobre o tema, com destaque para nomes como Faustino Luiz Couto Teixeira, Luiz Felipe Pondé, Maria Clara Bingemer, Marcus Reis Pinheiro e Jimmy Sudário Cabral. Todavia, fora do espectro filosófico-teológico, no campo da historiografia propriamente dita há ainda uma imensa lacuna a ser preenchida sobre o tema, em especial sobre o misticismo cristão católico. Fora alguns casos isolados de medievalistas brasileiros que se arriscaram sobre o tema, se destacam de fato mais filósofos com formação inicial em História, como o caso do Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira (UFRJ), do que historiadores com formação verticalizada.

Neste sentido, o presente projeto tem como uma das suas principais contribuições científicas trazer para o campo da História um debate que, fora do país, tem fôlego, mas que carece de produções historiográficas nacionais. O foco analítico na relação entre os fenômenos místicos oitocentistas e a consolidação da modernidade europeia, em especial alemã, traz, portanto, ao campo propriamente histórico de análise um objeto de estudo que, no Brasil, tem se restringido somente ao campo teológico, filosófico e das ciências da religião.

3. MODERNIDADE E O FEMININO MÍSTICO



As relações entre a experiência/prática mística e o mundo moderno é marcada, antes de tudo, pela contradição. Se, por um lado, sua singular expressão na literatura mística do século 16 constitui “documentos decisivos que testemunham o processo de constituição da subjetividade moderna” (LOSSO, 2016, p. 12), por outro, segundo Michel de Certeau, é justamente a experiência do “Outro”, portanto a consciência da unidade perdida pelo avanço da modernidade, que compõe o drama da eterna busca da mística cristã ocidental:

Na modernidade o tronco foi cortado e não há mais comunicação entre as folhas e a raiz. Como consequência passa-se da relação do Mesmo à relação com o Outro (CERTEAU, 1989a, p. 148). Michel de Certeau chega a declarar que os místicos seriam portadores de uma “saudade brasileira” em confronto com a terra deixada para trás. (ALMEIDA, 2019, p. 214)

Mais que isso, ainda que sem a mística dos anacoretas e cenobitas do deserto, da contemplação da vida monástica, do ascetismo intramundano de franciscanos e jesuítas, ou mesmo da radicalização do isolamento carmelita, seja impossível se imaginar o desenvolvimento do cristianismo ocidental, esse mesmo cristianismo, a partir da plena e baixa Idade Média, “resolveu se desatar desse investimento integral na espiritualidade e preparar a racionalidade moderna com a escolástica, preparar o domínio burguês com regimes disciplinares (o que chamo aqui de ascese dissecada de mística, ou ascese vulgar) para, depois, resistir ao esclarecimento com o reforço do dogmatismo.” (LOSSO, 2016, p. 12) Portanto, ainda que o misticismo esteja na base da formação do cristianismo ocidental, foi justamente o seu processo de racionalização, seja por meio da teologia escolástica, seja pelos processos inquisitoriais, típicos do início da Era Moderna (*Neuzeit*), que levou essa mesma religião outrora mística a resistir aos ataques do racionalismo liberal e se adaptar ao vitorioso mundo moderno. Assim, “a mística, se começou essencialmente inserida no centro do desenvolvimento da espiritualidade cristã, foi progressivamente repelida e abandonada a um mundo cada vez mais dominado pela racionalidade técnica, ou seja, ainda mais hostil a ela que o ‘corpo místico’ da Igreja inquisitorial.” (LOSSO, 2016, p. 12) Este processo, contraditoriamente, se deu concomitantemente ao desenvolvimento da mística mais institucionalizada, dos “doutores” da Igreja e da literatura canonicamente aceita.

No contexto específico do nosso recorte, qual seja, o século 19 europeu, é possível notarmos um movimento igualmente contraditório com relação à mística. Por um lado, o



Oitocentos, como apresentamos acima, viu florescer como nunca os personagens reivindicadamente místicos, tanto cristãos, como advindos do chamado “ocultismo”. Por outro, foi a própria Igreja Católica (promotora dos mais de setecentos processos de beatificação entre a Revolução Francesa e a Segunda Guerra Mundial) aquela a negar a autenticidade da maior parte dos fenômenos místicos (com destaque para o estigmatismo) da época.³ Basta lembrar que, dentre os 18 alemães/austríacos canonizados pela Igreja Católica no citado período, nenhum era fruto desse mesmo contexto. Mais que isso, dentre os 18 acima citados, apenas 4 eram mulheres.⁴ Por outro lado, dentre os 44 místicos estigmatas alemães/austríacos do mesmo recorte temporal, portanto, não canonizados pela Igreja, apenas três eram homens.⁵

Isso decorre, segundo nos parece, de dois fatores fundamentais. Primeiramente, é preciso lembrar que os “místicos estão situados à margem da religião e da sociedade, incorporando uma ‘alteridade subversiva’ que desafia o sistema.” (GRAUS, 2018, p. 22) Tal condição do(a) místico(a) se dá pelo fato de que, em termos de acesso ao sagrado/divino, tais indivíduos dispensam a mediação institucional ou sacramental para o fazer, arranhando irremediavelmente o monopólio institucional da Igreja de acesso à divindade. No caso específico do século 19, momento em que o discurso de fundação nacional, racionalismo, cientificismo e liberalismo em suas mais diversas vertentes, estavam em franca ascensão, o convívio com forças abertamente contrárias a estas características tipicamente modernas de civilização se fazia cada vez mais difícil. Assim,

Os tribunais criminais na Europa não foram os únicos a levar os místicos à Justiça. Às vezes, a iniciativa de prender um místico partia da própria Igreja Católica. As autoridades eclesiásticas frequentemente viam o entusiasmo em torno de um suposto místico como um sinal de fanatismo. Ao intervir, eles pretendiam conter o entusiasmo popular. Um inquérito eclesiástico frequentemente precedia e às vezes desencadeava uma investigação judicial. Em várias ocasiões, clérigos incrédulos recusaram-se a examinar o suposto místico. (GRAUS, 2018, p. 27)

³ Andrea Graus relata, por exemplo, o caso da estigmata alemã Catherine Filljung (1848-1915) que teve a apuração canônica de seus estigmas impedido pelo bispo de Metz por mais de 10 anos e, após intervenção direta da Santa Sé, teve sua autenticidade negada. Cf. Graus (2018)

⁴ São elas: Christina of Stommeln (1242-1312), Hemma of Gurk (980-1045), Hl. Irmengard (831-866), Maria Crescentia Höss (1682-1744) e Hl. Notburga (-1313).

⁵ São eles: Ferdinand Güttler (1829-1898), Arthur Otto Moock (1902-) e Johann Baptist Reus (1868-1947).



Neste sentido, ainda que a Igreja Católica tenha se utilizado largamente de místicos e místicas ao longo da sua resistência à modernidade,⁶ o fato é que a independência e carisma de uma liderança mística, especialmente feminina, tornou ainda mais complexa essa relação e contexto que pretendemos analisar. Mais que isso, é importante lembrarmos que, face à ascensão do secularismo liberal e de muitos outros aspectos políticos, sociais e culturais advindos do processo de consolidação da modernidade, a Igreja Católica promoveu por toda a Europa, entre o final do século 18 e ao longo do 19, um verdadeiro reavivamento espiritual e eclesiástico baseado na visão romântica⁷ de um passado perdido na era medieval.⁸ Um segundo, mas não menos importante, fator que explica a contraditória e complexa postura católica face ao misticismo no século 19 diz respeito à forte ascensão da figura feminina no misticismo Oitocentista.

Concomitantemente, mas não coincidentemente, no mesmo período de reavivamento do catolicismo clerical alemão, outros importantes movimentos agitaram a sociedade civil alemã e europeia em geral, dentre eles o movimento feminista.⁹ Em contrapartida, nas décadas de se sucederam às agitações de 1848 a Igreja Católica aproveitou-se do contexto particularmente favorável às reivindicações femininas para direcionar seus esforços sobre as mulheres em duas direções.

⁶ No caso que iremos analisar de Louise Beck, por exemplo, até o bispo mais famoso por sua postura ultramontana na Bavária, Karl August von Reisach, se tornou “filho” espiritual de Beck, sendo-lhe submisso mesmo em assuntos eclesiásticos. Cf. Otto Weiss (2016).

⁷ A visão “romântica” aqui destaca se refere ao próprio movimento do Romantismo alemão, especialmente em sua fase inicial, quando muito se aproximou do catolicismo ultramontano, com destaque para a figura de Friedrich Schlegel e o redentorista Klemens Maria Hoffbauer. Sobre o assunto, ver: Robson Gomes Filho (2019a)

⁸ Sobre tal reavivamento, discutimos em uma publicação recente que “podemos apontar 3 elementos sem os quais tal reavivamento não seria possível: 1) as revoltas populares de 1848 e 1849, a partir das quais a abertura do Estado para a ação efetiva da Igreja foi possível; 2) a nova geração de clérigos (padres e bispos) formados sob o olhar ultramontano a partir da década de 1830; 3) as congregações religiosas missionárias, que foram o veículo principal de conquista da grande massa de fiéis.” (GOMES FILHO, 2019a, p. 50). Também sobre o assunto, ver: Blackburn (1998); Sperber (1984).

⁹ Segundo Michel B. Gross, “não foi apenas o reavivamento católico popular, mas também o movimento das mulheres alemãs teve sua origem na década de fervor ideológico, religioso e político que culminou na Revolução de 1848.” (GROSS, 2011, p. 187).



Em primeiro lugar, houve um significativo reforço da figura da “mãe” e “dona de casa” como aspectos fundamentais para a santidade da mãe leiga. Analisando o caso da beata italiana Isabella Canori Mora, Andrea Graus concluiu que:

Em meados do século XIX, Canori Mora tornou-se uma dona de casa exemplar. Posteriormente, em 1928 foi declarada Venerável e em 1994 foi beatificada pelo Papa João Paulo II. Por mais de um século, a idealização católica da maternidade doméstica estava em ascensão, e os perfis dos futuros santos frequentemente refletiam os ideais que a Igreja queria promover. No entanto, a história de Canori Mora é mais complexa do que a mera promoção de uma mãe católica a um nível de santa. Como veremos, mães santas são raras. No caso de Canori Mora, enfatizar sua maternidade e estado de casado parece ter ocorrido em paralelo com a minimização de seu perfil místico como profetisa e estigmática (isto é, alguém que carregou as feridas de Cristo). (GRAUS; OSSELAER; ROSSI, 2017, p. 169-170)

Neste sentido, é preciso se atentar ao duplo movimento discursivo da Igreja Católica com o caso das (não poucas) mulheres místicas no século 19. Como Graus deixa claro, a valorização e posterior beatificação de Canori Mora reforçaram não seu aspecto místico e de estigmata, mas, sobretudo, seu papel de mãe e dona de casa exemplar. O caso de Canori não foi uma exceção. Longe disso, sua canonização é que pode ser considerada um ponto fora da curva, uma vez que, segundo Andrea Graus,

Os estigmatas não foram tão raros como se imagina. Centenas de casos foram relatados em toda a Europa durante o século XIX e o início do século XX. A maioria deles eram mulheres. Em contraste com as épocas anteriores, na modernidade muitas eram mulheres leigas em vez de freiras de clausura. Em outras palavras, os estigmatas modernos viviam uma vida “comum”, embora repleta de episódios místicos. (GRAUS; OSSELAER; ROSSI, 2017, p. 170)

Agindo assim, a Igreja reforçava o papel da mulher mãe e casta, aumentando em especial a devoção mariana (exemplo mais evidente do modelo projetado pelo cristianismo católico). Como consequência (e ao mesmo tempo, motor), a quantidade de supostas aparições da Virgem Maria nos principais países da Europa aumentou exponencialmente no século 19, chegando



a ter somente neste período uma quantidade de aparições exponencialmente maior que nos séculos anteriores, e mais que triplicando novamente no século seguinte.¹⁰

Assim, ao passo que a Igreja Católica reforçava o papel de mãe e dona de casa para as mulheres ao longo de todo o século 19, igualmente seu chamado a povoar os mosteiros de ordens e congregações religiosas ganhou forte apelo no período. Por um lado, isso se dá pela incompatibilidade histórica, via discurso católico, entre a santidade e a vida feminina ordinária. Para se ter uma ideia, segundo Andrea Graus,

Das mulheres estigmatas, as mães são uma minoria. Dos cerca de 270 casos registrados em cinco países europeus (Itália, Espanha, França, Alemanha e Bélgica), apenas 18 tiveram filhos. Além disso, várias delas teriam preferido não ter se casado. Edith Challan, mais conhecida como Madame Royer (1841-1924), Domenica Nunziata Paiano (1924-1980) e Natuzza Evolo (1924-2009) foram obrigadas a se casar, embora tivessem preferido uma vida de castidade. Mais revelador ainda é o caso da italiana Anna Rosa Gattorno (1841-1900), que jurou castidade após a morte do marido e fundou uma instituição religiosa. Escolher uma vida religiosa significava não mais cuidar de seus próprios filhos, mas ela fez esse sacrifício abraâmico depois que o Papa disse a ela que Deus cuidaria de seus filhos. (GRAUS, 2017, p. 171)

Em termos numéricos, esta forte investida da Igreja Católica na figura feminina teve um importante retorno. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, somente na Prússia em 1869 havia 6 ordens monásticas femininas, com um total de 41 conventos de reclusão, além de 690 congregações religiosas femininas com 4.497 freiras e 867 noviças e irmãs leigas dedicadas ao ensino de meninas e mulheres e a cuidar dos pobres, órfãos e doentes. (GROSS, 2011, p. 133)¹¹

Enfim, é possível se destacar, por meio do que foi argumentado até aqui, a importância da figura feminina, especialmente a mística ao longo de todo o século 19 europeu e, para o destaque dado no presente trabalho, alemão. Assim, acreditamos ser possível se pensar a complexa relação entre a figura da mulher mística e a consolidação da modernidade na Alemanha, de modo a

¹⁰ Entre os séculos 1 e 15 foram registradas 8 supostas aparições da Virgem Maria. Entre os séculos 16 e 18 este número subiu para 13. Somente no século 19 registraram-se 14 supostas aparições e no século 20 mais 48. Sobre o impacto das aparições marianas no século 19, especialmente na Alemanha, ver: Blackbourn (1998).

¹¹ Segundo Michel B. Gross (2011), cerca de 90% destas congregações e ordens religiosas se estabeleceram na Prússia somente após 1848.



compreendermos de que forma esta expressão religiosa representou uma tentativa de enfrentamento das perspectivas políticas, sociais e culturais vencedoras do iluminismo e liberalismo modernos ao longo do século 19.

4. A CONSOLIDAÇÃO DA MODERNIDADE NA ALEMANHA E A QUESTÃO FEMININA

A consolidação da modernidade na Alemanha no século 19 se deu por meio de um processo marcado por inúmeras variáveis, mas cujo eixo central girou em torno basicamente de duas esferas: a *industrialização*, como espaço de transformações práticas e técnicas que, como em todo o restante do ocidente, afetou as experiências e concepções temporais dos sujeitos a ela submetidos, e a *nação*, enquanto componente político e cultural a partir do qual as lutas tanto por espaços de poder, quanto pelo domínio simbólico do que deveria ser a identidade alemã, se deram e se deflagraram ao longo de todo o Oitocentos.

Neste espaço de pouco mais de um século tanto as transformações de ordem industrial, quanto culturais e simbólicas, ocorreram em um campo de conflitos políticos, sociais e religiosos. Diferentemente do caso francês, por exemplo,¹² os componentes simbólicos, políticos e culturais de fundação da *nação* pesaram mais para a construção da modernidade alemã do que a *industrialização* em si, uma vez que foram a unificação dos reinos germânicos, bem como os ideais liberais do que deveria ser um Estado e nação modernos, que deram o tom sobre a maneira como a cultura alemã deveria se firmar como identidade nacional e moderna. Este processo, no entanto, deveria passar por uma luta não somente política, mas especialmente cultural, cujo alvo central foi o aspecto que em quase tudo representava o antigo regime político e a medievalidade que se almejava superar: o catolicismo.

A Igreja Católica na Alemanha pode ser entendida como uma das instituições de maior importância no processo de consolidação da nação e da modernidade do país, pois, para além da disputa política no império nascente, o catolicismo representou o inimigo a ser vencido na “última

¹² Para uma comparação entre casos alemão e francês no contexto da relação entre catolicismo e modernidade, ver: Gomes Filho (2019b)



guerra pela unificação alemã, travada não com artilharia e sabres, mas com as armas da legislação e da autoridade do Estado.” (GROSS, 2011, p. 246) Esta guerra final, intitulada pelos seus próprios sujeitos combates como *Kulturkampf* [luta cultural], não deve ser entendida, no entanto, como uma disputa apenas religiosa, mas como o arremate final do processo de modernização e consolidação do próprio império alemão.

Neste contexto, os avanços políticos conquistados pelo liberalismo no parlamento prussiano a partir da década de 1850 impulsionaram uma acirrada oposição às campanhas missionárias em toda a Alemanha, justificada, fundamentalmente, pelo perigo que os missionários representariam não somente para o Estado, mas também para a própria identidade protestante. Especialmente a partir da década de 1860, uma série de correlações e enredos foram criados, cuja trama central colocava os missionários como agentes conspiradores contra o Estado moderno, contra a sociedade alemã e em favor da conquista política do país para o papa. Assim, “tanto liberais, quanto protestantes acreditavam em uma colossal e fantástica conspiração [dos missionários católicos] para conquistar o mundo.” (GROSS, 2011, p. 89)

Em uma série de publicações protestantes e liberais estas supostas conspirações apareciam especialmente representadas pelos jesuítas e redentoristas. Segundo os autores de tais publicações, os missionários utilizavam-se especialmente das mulheres durante as confissões para convencê-las a ganharem seus maridos pela causa católica contra o Estado prussiano protestante e contra o liberalismo. Em uma publicação de 1881, o pastor protestante Johann Bluntschli, lembrando-se da ação missionária católica das décadas anteriores, afirmou que

[...] a influência indireta de muitos confessores e padres da corte sobre a administração e a política ainda prevalece em muitos estados. Se eles não conseguem conquistar os chefes de estado propriamente ditos, muitas vezes eles sabem como para agitar o coração feminino e usar mulheres para influenciar seus maridos. (BLUNTSCHLI, 2011, p. 205)¹³

Para o pastor Karl von Leibbriand a campanha missionária para restaurar a moralidade era apenas uma farsa, pois na verdade as autoridades ultramontanas da Igreja Católica teriam

¹³ Além desse, outras obras protestantes podem ser citadas com o mesmo teor e argumentação, por exemplo: Andrae (1865); Bergmann (1853).



supostamente chamado os jesuítas como parte do plano para reafirmar o poder do papa nos estados alemães. Segundo o pastor protestante, os missionários

[...] varreram todos os cantos do sudoeste da Alemanha e agora eles estão lançando um ataque ao norte. O catolicismo é uma enchente que ameaça inundar a Alemanha em superstição e estupidez. O catolicismo é um oceano que só pode ser contido por uma barragem protestante construída para proteger a população contra a intolerância, o proselitismo e conversão. (LEIBBRAND, Apud: GROSS, 2011, p. 92)

A oposição protestante ao reavivamento católico uniu-se aos ideais liberais em uma campanha cujo mote central foi o risco que o catolicismo representava para a consolidação da modernidade alemã. Em linhas gerais, o discurso protestante e liberal contra o catolicismo afirmava que o caminho para o progresso material e moral alemão deveria passar necessariamente pelo filtro do liberalismo e protestantismo. Nesta perspectiva, ao longo das décadas de 1850 a 1870 diversos artigos acadêmicos ou científicos, bem como obras de filósofos, historiadores, teólogos e outros ramos da intelectualidade alemã, foram publicados reforçando o já conhecido argumento em favor da relação estreita entre o protestantismo e o avanço da modernidade e progresso. Em 1855, por exemplo, o conhecido filósofo e teólogo Christian Carl Josias von Bunsen, na introdução do seu *Die Zeichen der Zeit*, argumentou que a Alemanha se encontrava em um momento crucial em que deveria escolher entre o progresso protestante ou o atraso católico, entre a Igreja medieval ou o Estado moderno. Nas palavras do autor,

O que os sinais dos tempos querem nos dizer? Trata-se de uma maré vazante ou uma inundação? Será que estamos na Alemanha e na Europa que avança ou que retrocede? [...] O que triunfará, Igreja ou Estado? Clero ou nação? [...] A visão jesuítica do mundo [...] é o assassino do princípio da individualidade outorgada por, e pertencente a, Deus. O jesuitismo é uma broca, não uma construção; uma escravização, não uma libertação, que incentiva entre o povo, não a independência e desenvolvimento próspero, mas uma flutuação ruínosa entre anarquia e o despotismo, como também entre o ceticismo e a superstição. Não é apenas um ataque à liberdade do indivíduo, mas um movimento irremediavelmente hostil à liberdade, ciência e humanidade. (BUNSEN, 1855, p. 282-283)

Desse modo, o anticatolicismo tornou-se a partir da década de 1860 uma maneira de reorientação e reforço das identidades liberal e protestante, de modo que a criação de um inimigo interno dentro das fronteiras da própria nação alemã em construção, legitimava um projeto político,



social, econômico, cultural e religioso específico de um conjunto de grupos que, apesar de divergências sociais e políticas muitas vezes evidentes, comungavam de um desejo de aceleração temporal em direção a um futuro progressista, moderno e nacional. Assim, o argumento intelectual do liberalismo, fundamentava-se basicamente em discursos dicotômicos de progresso e atraso, ou antigo e moderno, típicos das transformações, sobretudo, da consciência histórica do século 19.

No que tange à dicotomia “homem vs. mulher”, em publicação datada de 1869, o jurista e político suíço Johann Caspar Bluntschli argumentou que, tal como as mulheres, as massas eram irracionais, propensas à excitação, e predispostas ao fanatismo religioso e foram, portanto, facilmente manipuladas pelo clero. (BLUNTSCHLI, Apud: GROSS, 2011, p. 233) Este imaginário anticatólico, para além da peleja contra as atividades missionárias, portanto, se sustentou em dois elementos principais: o antimonasticismo e a misoginia.

Desde o início do reavivamento católico, a partir de 1849, a quantidade de congregações e ordens religiosas na Alemanha aumentou significativamente, e, com elas, o número de religiosos consagrados. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, na diocese de Colônia, em 1850 havia apenas 272 monges e monjas. Em 1872, entretanto, o número de religiosos e religiosas em mosteiros e abadias, somente nesta diocese, subiu para 3.131, um aumento, portanto, de mais de 1.000% em apenas duas décadas. Na mesma direção, nas dioceses de Breslau, Posen-Gnesen e Kulm até 1853 havia um total de apenas 236 monges e freiras. Em 1872, entretanto, o número saltou para 1.986, computando um aumento de mais de 800% em menos de 20 anos. Na Prússia, enquanto em 1855 o número de mosteiros era de 69, em 1864 este número saltou para 243 e em 1866 chegou a 481; em 1855 havia 976 monges e monjas prussianos, enquanto em 1864 este número quintuplicou para 5.259; números significativos, especialmente em se tratando de um Estado essencialmente protestante.

As razões para um aumento tão expressivo no número de religiosos no clero regular alemão durante estas duas décadas são variadas e necessitariam de um espaço apropriado para serem mais bem debatidas. Entretanto, ressaltamos neste contexto alguns pontos que são relevantes para a nossa pesquisa. O primeiro deles refere-se ao sucesso das missões religiosas



naquilo que ficou conhecido pela historiografia especializada como “reavivamento católico”.¹⁴ A partir das atividades missionárias fortemente voltadas para o teor psicológico e emocional dos fiéis, o aumento de vocações religiosas pode ser encarado como um resultado natural do aumento do pietismo católico.

As consequências desses expressivos números no clero regular católico, entretanto, levaram ao reforço ainda mais bem fundamentado dos argumentos liberais contra os perigos que catolicismo representava para a ainda insipiente modernidade alemã. Por um lado, intelectuais liberais reforçavam ainda mais os argumentos de que os novos monges ultramontanos reconheciam somente a autoridade papal de Roma e, portanto, representavam agentes estrangeiros no interior do país.¹⁵ Por outro, o mosteiro representava exatamente o oposto de uma sociedade industrial voltada para a produção, uma vez que a vida de reclusão em nada produziria para o país em termos de recursos materiais e tecnológicos. Seguindo esta linha de raciocínio, em Dresden, em meados do ano de 1869, uma resolução, fruto de um comício que contou com mais de 5.000 participantes, determinou que a vida monástica católica era completamente incompatível com as necessidades do mundo contemporâneo. Segundo o documento: “a vida monástica, por ser uma instituição obsoleta e perigosamente hierárquica, vai em todos os aspectos diretamente contra as demandas humanas do nosso tempo.” (*National Zeitung*, 22 Sept. 1869. Apud: GROSS, 2011, p. 179).

Conjugado ao expressivo crescimento no número do clero regular católico na segunda metade do século 19, outra preocupação marcou presença nas publicações liberais contra o catolicismo na Alemanha: o significativo aumento de congregações e vocações religiosas femininas. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, somente na Prússia em 1869 havia 6 ordens monásticas femininas, com um total de 41 conventos de reclusão, além de 690 congregações religiosas femininas com 4.497 freiras e 867 noviças e irmãs leigas dedicadas ao ensino de meninas e mulheres e a cuidar dos pobres, órfãos e doentes. (GROSS, 2011, p. 133)¹⁶

¹⁴ Ver: Margareth Anderson (1995)

¹⁵ Para um interessante exemplo de obras com argumentos desse teor, ver: Schulte (1872).

¹⁶ Segundo o historiador, cerca de 90% destas congregações e ordens religiosas se estabeleceram na Prússia somente após 1848.



Este expressivo aumento de religiosas consagradas em congregações e ordens católicas gerou um imaginário ainda mais representativo da identidade moderna do liberalismo alemão. A oposição ao catolicismo revelou gradativamente ao longo das décadas de 1860 e 1870 uma misoginia intrínseca ao pensamento liberal-burguês bastante interessante às análises que propomos. Representado como irracional, dependente e indigno de confiança, o catolicismo foi comparado no imaginário liberal com a mulher. Em geral, o argumento era de que “assim como todos os seres humanos eram, por natureza, macho ou fêmea, também o Estado e a Igreja eram dois sexos diferentes.” (GROSS, p. 2011, p. 200) Neste sentido, sendo o Estado o sexo masculino e a Igreja o sexo feminino, a instituição católica passou a ser representada no imaginário liberal alemão como uma mulher sedutora que, usando de seus truques femininos, ludibriava o Estado para adquirir vantagens para si. Segundo o liberal e pastor protestante Johann Bluntschli, em 1872,

Se o estado é um homem, então a Igreja é como uma mulher, ou mais precisamente um vampiro, que dá a aparência de inocência, mas sabe muito bem como influenciar um homem num caminho com seus encantos [...]. Ela pode não ter energia suficiente para lançar uma cruzada santa como ela fez na Idade Média, mas ela tornou-se uma senhora muito elegante que ainda pode chicotear confusão dentro do Estado. (BLUNTSCHLI, Apud: GROSS, 2011, p. 201)

Se, por um lado, a representação imaginária da Igreja comparava-a a uma mulher velha, mas ainda sedutora, contraposta a um Estado liberal jovem e masculino, na prática, por outro, o argumento central recaía na acusação de que a Igreja Católica se utilizava do seu domínio sobre as mulheres para minar o Estado alemão em favor do papa. Segundo os editores do jornal *Grenzboten*, em edição publicada em 1875, a mulher seria “a barricada atrás da qual o sacerdote se protege, caso ele não possa alcançar diretamente o marido.” (*Grenzboten*, 1875, n. 72. Apud: GROSS, 2011, p. 203) Para A. C. Stachelstock, autor de *Licht und Finsterniss*, as mulheres teriam sido recrutadas pela Igreja para serem “espiões dentro da família.” (STACHELSTOCK, Apud: GROSS, 2011, p. 204) Aproveitando-se dos conflitos políticos com a França, já no final da década de 1860, intelectuais liberais como o jurista renano Johann Friedrich von Schulte conjecturavam que os conventos e congregações femininas na Alemanha eram muitas vezes controlados por madres francesas. (SCHULTE, 1872)



Neste sentido, é importante ressaltarmos a relevância que o imaginário anticatólico criado por intelectuais e, principalmente, pela imprensa liberal desempenhou na maneira como o catolicismo foi encarado como alteridade à identidade alemã desejosa do progresso e da modernidade. As imagens do mosteiro como pertencente a um passado para o qual não se desejava voltar, ou mesmo da Igreja-Mulher, como agente irracional que perturbaria a ordem racional de funcionamento do Estado, reforçavam uma identidade cada vez mais calcada nos valores liberais e modernos.

5. ANNA KATHARINA EMMERICK, LOUISE BECK E VIKTORIA HECHT: BREVES APONTAMENTOS PARA PESQUISAS

Para finalizar nossa discussão, indicamos três casos de mulheres místicas alemãs do século 19 como apontamentos para pesquisa. Tal escolha não se deu por acaso, ainda que as opções de personagens nestas mesmas condições estejam na casa das dezenas somente na Alemanha. A escolha aqui realizada por estes três casos, portanto, levou em conta três situações especiais: o caso de uma freira, o caso de uma leiga e o caso de uma “santa sofredora”.

Anna Katharina Emmerick (1774-1824)

Anna Katharina Emmerick, nascida em Coesfeld, região da Vestfália, em 1774, supostamente estigmatizada em 1812 e falecida em 1824, foi freira da ordem agostiniana, e, portanto, não se casou e não teve filhos. Supostamente tinha visões de anjos, santos e afirmava ser levada em espírito a momentos do passado, cuja descrição ela fez em várias obras, como em passagens bíblicas do antigo e novo testamento. Muitas de suas visões e descrições são consideradas por grupos mais radicais católicos como heréticas. Todavia, Emmerick foi beatificada, a contragostos e protestos, pelo Papa João Paulo II em 2004.

O caso de Anna Katharina Emmerick é indicado aqui como apontamento para pesquisa primeiramente por se tratar de um dos primeiros casos alemães do século 19, tornando-se uma importante referência para leituras místicas, femininas e masculinas. Seu caso influenciou muitos



outros. Segundo Otto Weissn (WEISS, 2016), teólogos especialistas em misticismos se dedicaram a publicações, teológicas e biográficas sobre Emmerick e suas revelações, como o caso do redentorista Karl Erhard Schmöger, que “em suas publicações sobre Anna Katharina Emmerick, tentou explicar o significado mais profundo de suas miraculosas revelações em longas introduções.” (WEISS, 2016, posição 713)¹⁷ Mais que isso, as revelações de Anna Katharina Emmerick, ao longo de todo o século 19, ganharam tal importância no imaginário místico-religioso alemão que, segundo Orlando Fideli, “o resultado disso foi aquilo que alguns alemães do tempo chamaram de ‘quinto evangelho’”. (FIDELI, 2019, p. 15)

Suas visões e revelações, entretanto, mesmo no século 19 estão permeadas de críticas, debates e desconfianças, especialmente em torno daquele que transcreveu suas revelações, o poeta romântico Clemens Brentano. Segundo Orlando Fideli,

Os primeiros biógrafos de Brentano, os jesuítas Diel e Kreiten, questionaram se Brentano fizera realmente uma reprodução fiel das revelações de Katharina Emmerick. Em contrapartida, o Pe. Schmöger defendia a absoluta fidelidade do poeta ao que a freira lhe revelara. Nesse tempo, ainda não se sabia a que profundos cortes e censuras o Pe. Schmöger submetera os manuscritos originais. Foi em 1898 que apareceu num jornal paroquial de Salzburg (n. 53 a 57), um artigo do Pe. Raffle dando a público a opinião do Pe. Rigler sobre as visões de Anna Katharina Emmerick e os escritos de Brentano. (FIDELI, 2019, p. 17)

Já no século 20 o início do processo de canonização de Anna Katharina Emmerick foi paralisado quando o Pe. Windried Hümpfner, responsável pela análise de seus escritos, concluiu que “a obra de Brentano era mistificação científica intencional e que Brentano era responsável por quase tudo o que havia nas visões de Katharina Emmerick.” (FIDELI, 2019, p. 18)

Por se tratar de uma freira católica, ainda que seja mais comum a canonização de freiras do que de mulheres leigas, a não aceitação de Emmerick na comunhão dos santos e santas católicos se torna digno de profunda pesquisa e estudos, uma vez que a presença de Brentano revela, por um lado, a desconfiança católica ultramontana não-alemã nas tendências nascidas da modernidade, como o romantismo, e, por outro, por tratar-se da suposta mácula masculina na santidade feminina,

¹⁷ Trata-se aqui especialmente da biografia de Anna Katharina Emmerick escrita por Karl Schmöger (1870).



representada por uma freira enferma e estigmata que, no contato demasiado íntimo com um homem (não sacerdote), perdera sua dignidade de santa em potencial.

Louise Beck (1822-1879)

Louise Beck foi uma jovem bávara nascida em 1822, supostamente estigmatizada em 1846 e falecida em 1879. Casada e com filhos, Beck não entrou para qualquer congregação religiosa. Antes, depois de uma gravidez que terminou com o bebê natimorto, a jovem afirmou estar possuída por demônios e, quando exorcizada por padres redentoristas, revelou se tratar do espírito da falecida esposa do superior da referida congregação, Pe. Franz von Bruchmann. A partir daí iniciou-se um intenso movimento religioso (conhecido por *Höhere Leitung*) em torno das orientações espirituais de Louise Beck, que passou a ser chamada de *das Kind* (a filha), uma vez que o espírito de Juliana ficou conhecido como *Die Mutter* (a mãe). Em torno de si criou-se um círculo forte de seguidores, dentre eles os superiores redentoristas, a Princesa Leopoldine von Löwenstein e o próprio arcebispo de Munique, e principal nome do ultramontanismo alemão do período, Karl August von Reisach. Por meio de suas revelações, Beck se envolveu em debates e conflitos políticos e teológicos, vindo a falecer em 1879, deixando desamparados inúmeros “filhos”, dentre nomes expressivos do clero bávaro.

A razão desta aceitação (e mesmo devoção) por parte do clero ultramontano ao misticismo feminino – ainda que pareça estranho àqueles que partem do pressuposto de que o ultramontanismo seria avesso ao misticismo e à religiosidade popular – pode ser explicado pelo compromisso assumido pelo movimento ultramontano com uma postura radicalmente antimoderna. Apropriar-se de elementos não-rationais, como o misticismo, a crença em milagres, relíquias etc., (denunciados pelo liberalismo como “medievais”, e, por isso, signo de “atraso”) foi um caminho encontrado pelo ultramontanismo alemão para se contrapor aos valores e marcha da modernidade em consolidação na Europa. Para a comunicação com os espíritos, os estigmas,¹⁸ e

¹⁸ Segundo Margareth Anderson, para iniciação no movimento de Louise Beck (algo semelhante a um batismo), era necessário beijar-se a ferida aberta no seio esquerdo de Beck, que nunca sarava, e era considerada um estigma de Cristo. (ANDERSON, 1991, p. 702)



mesmo casos descobertos de frequentes relações sexuais de Beck com seu confessor, o redentorista Pe. Johann Baptist Schöfl, supostamente à mando do espírito de Juliana, (ANDERSON, 1991, p. 702) os teólogos católicos da época talharam as mais criativas adaptações teológicas, como a afirmação de que o misticismo e visionarismo feminino alemão oitocentista tratar-se-ia de expiações divinas por meio das mulheres. (ANDERSON, 1991, p. 703)

O caso de Louise Beck, além trazer importantes debates sobre o papel do ultramontanismo no processo de peleja entre o catolicismo e a modernidade no século 19 europeu, tem ainda o potencial de pesquisa no Brasil pelo fato de não haver, ainda, qualquer trabalho acadêmico em língua portuguesa sobre o assunto. É ainda digno de nota o fato de que Louise Beck teve acesso às obras de Anna Katharina Emmerick por meio de um de seus confessores, o redentorista Carl Ehrhard Schmöger, por nós referido no caso de Katharina Emmerick.

Viktoria Hecht (1840-1890)

Viktoria Hecht nasceu em 1840, em Haller na região da Alta Suábia, supostamente foi estigmatizada em 1869 e faleceu em 1890. Hecht não possui feitos notáveis em sua história de vida. Quando jovem, sofreu um acidente e, em decorrência dele, ficou acamada por 30 anos. Durante esse período carregou supostamente os estigmas de Cristo por cinco anos e morreu em fama de santidade, conhecida como a “Virgem Sofredora de Wolpertswende” (região em que viveu acamada). Em 2012 foi fundado o Freundeskreis Viktoria Hecht; grupo de seguidores e admiradores que buscam seu processo de canonização. O caso de Viktoria Hecht é por nós apontado como digno de pesquisa pelo fato de se tratar, ao contrário dos dois casos acima abordados, de uma mulher sem qualquer feito de santidade. Ainda que, assim como as demais, tenha supostamente sido estigmatizada, Hecht representa uma imagem feminina da “não-mulher”, fundamental para se compreender a ideia de “virgem sofredora”, ou seja, a mulher enquanto expiadora dos pecados humanos por meio da negação de sua sexualidade (virgindade como sinônimo de pureza) e dos seus sofrimentos. Hecht, portanto, representa, por um lado, o ideal da mulher religiosa (freira e santa) que não sofreu a mácula do ato sexual, mas, por outro, representa também a mulher cristã comum, martirizada no cotidiano da dona de casa, cuidadora de filhos e maridos e zeladora do lar.



Estes três casos foram escolhidos, por fim, como indicações/apontamentos para pesquisas sobre o tema aqui exposto por se tratar de personagens que, embora tenham em comum o espaço físico e temporal alemão oitocentista, o misticismo e o estigmatismo, desenvolveram sua espiritualidade e influência de modos muito distintos. Uma foi freira, a outra casada e a terceira uma virgem sofredora. Uma foi beatificada, a outra não tem qualquer pretensão de santidade e a terceira almeja canonização. Uma produziu obras que se tornaram influentes,¹⁹ a outra desenvolveu e usou em vida enorme influência política e social, e a terceira apenas teve admiradores e devotos que até hoje a veneram.

Enfim, nossa pretensão com os três casos é indicar a possibilidade, por meio da micro-história de cada uma, de se analisar de que forma desenvolvimentos místicos tão distintas podem lançar luz interpretativa sobre a relação entre o misticismo feminino oitocentista e a consolidação da modernidade na Alemanha e, especialmente, trazer para a língua portuguesa e a historiografia brasileira contribuições importantes da historiografia internacional sobre temas que são caros à análises também sobre a relação entre religião, modernidade e feminino no Brasil.

6. CONSIDERAÇÕES

O presente artigo consiste em um resultado parcial de uma pesquisa em andamento. Como o leitor pôde perceber, o intento aqui não foi ainda apresentar as análises finais do objeto de pesquisa, mas apontar os caminhos possíveis para sua execução, especialmente no que tange a apresentação da problemática da mística enquanto objeto de estudos historiográficos, bem como do próprio contexto de desenvolvimento dos fatos na Alemanha oitocentista.

Neste sentido, é de fundamental importância três considerações finais sobre o assunto que, justamente por se tratar ainda de um resultado parcial de pesquisa, abrem-se a caminhos possíveis, tanto para a conclusão da pesquisa em andamento, quanto para novas e futuras análises sobre o tema.

¹⁹ O filme “A Paixão de Cristo” (2004), dirigido por Mel Gibson, foi inspirado nas revelações de Anna Katharina Emmerick.



A primeira delas se refere ao tema da mística enquanto objeto da historiografia. Como vimos ao longo deste artigo, a mística não é um tema que tem sido recorrente nos estudos historiográficos. Por um lado, o tema parece ser objeto mais privilegiado pelas Ciências da Religião e teologia, por razões óbvias. Por outro, os fenômenos místicos, por sua singularidade, mesmo dentro das análises religiosas, são de difícil apreensão por uma análise histórica que não leve em conta um diálogo profícuo com áreas que não lhes são naturalmente correlatas. Assim, uma compreensão histórica da mística exige do historiador um pragmatismo analítico claro: enveredar-se pela ceara teológica da “experiência com o absoluto”, seja por meio da própria teologia, antropologia ou linguística, seja pela fenomenologia da religião, pode representar um risco que poucos conseguiram transpor com a eficiência que o fez Michel de Certeau; por outro, limitar-se às conjunturas estruturais, conjunturais e contextuais para lidar com fenômenos tão complexos, pode levar a uma análise histórica que não dá conta da apreensão mínima do objeto em si. Portanto, o pragmatismo acima mencionado refere-se precisamente a, de um lado, abrir-se ao diálogo possível (e necessário) com áreas que dão conta da complexidade das experiências aqui referidas e, de outro, não abrir mão das especificidades analíticas exigidas pelo método histórico, qual sejam, a sólida fundamentação em fontes e sua devida crítica, a relação estrutural, conjuntural e contextual do objeto em seu meio, e, por fim, o agnosticismo metodológico em relação à crença expressa pelo seu objeto de pesquisa.²⁰

A segunda consideração refere-se à relação entre a consolidação da modernidade e o fenômeno místico na Europa e Alemanha oitocentista. Ainda que a modernidade tenha sido há muito vista a partir do prisma da secularização,²¹ e o próprio misticismo não seja um fenômeno propriamente moderno, o fato é que o tipo de misticismo desenvolvido na Europa do século 19 está diretamente relacionado à consolidação da modernidade. Por um lado, como ressaltamos acima, a mística (como substantivo), enquanto uma tentativa de sistematização e controle das múltiplas experiências para-institucionais de indivíduos, é fruto do contexto de fundação do mundo moderno no século 16. Por outro lado, a resistência à fase de consolidação da modernidade (filosófica,

²⁰ Sobre este agnosticismo metodológico na pesquisa histórica sobre religiões, ver: Mata (2010).

²¹ Sobre o assunto, ver a importante autocrítica da teoria da secularização de Peter Berger: Berger (2017).



científica, industrial, capitalista e cultural), entre os séculos 18 e 19, se deu tanto no discurso institucional católico, via ultramontanismo, quanto no reavivamento religioso católico nas suas mais diversas manifestações, das aparições marianas e fundação de novas romarias e devoções, ao estigmatismo proliferado, especialmente entre mulheres, ao largo de toda a Europa ocidental. Neste sentido, podemos aferir, mesmo que preliminarmente – pelas condições da pesquisa em andamento aqui esboçada – que o misticismo oitocentista europeu é, paradoxalmente, uma manifestação ao mesmo tempo moderna (enquanto fruto das condições de pluralização/individualização religiosa), e antimoderna, enquanto manifestação de resistência aos valores modernos que ameaçavam o universo mágico-religioso, cuja expressão artística e intelectual do romantismo também tem muito a nos dizer.

A terceira consideração, por fim, refere-se à mulher enquanto personagem central do misticismo católico oitocentista. Ainda que, nos limites dessa pesquisa em andamento e das páginas do presente artigo, não tenhamos podido nos debruçar sistematicamente sobre nosso objeto de pesquisa, as informações e análises preliminares até aqui nos apontam para o fato de ser o misticismo oitocentista europeu um fenômeno essencialmente feminino. Dessa constatação despontam duas reflexões que nos parecem fundamentais:

1) A atenção especial voltada à mulher no século 19 pela Igreja Católica, seja com o expressivo aumento de ordens e congregações religiosas femininas, seja com o reforço da figura da Virgem Maria por meio das muitas aparições marianas, não foi despropositada. É importante lembrarmos que um dos importantes e expressivos frutos da modernidade cultural, social e política do século 19 foi o início dos movimentos feministas, culminando na chamada “primeira onda feminista”, ou “feminismo sufragista”, que teve importante reação dos mais diversos setores sociais (do liberalismo antifeminista, ao conservadorismo/reacionarismo católico). Este fruto moderno, segundo nos parece, teve importante impacto no reavivamento religioso, cuja importância dada à mulher, como âncora da família e do lar, como bem demonstrou Michel B. Gross, (GROSS, 2011) ainda carece de investigações históricas;

2) Por outro lado, conforme apresentamos em alguns dados no presente artigo, quando comparamos a quantidade de canonizações de mulheres e de homens, autodenominados místicos,



entre os séculos 19 e 20, temos uma disparidade assustadora. Se nos atermos ao nosso recorte da Alemanha (composta no século 19 também pela região da atual Áustria), entre 1789 (data da Revolução Francesa) e 1945 (fim da Segunda Guerra Mundial), foram contabilizados 44 casos de místicos estigmatas por Cassandra Paiter. (PAINTER, 2018) Destes, apenas 41% foram canonizados e 59% não o foram. Dentre os canonizados, todavia, 78% são homens e apenas 22% são mulheres. Ora, face a todo o contexto e discussão aqui apresentados, é imperiosa a constatação de que há um claro projeto institucional de não apenas forjar um modelo de mulher (mãe, esposa e “do lar”) a partir da imagem da Virgem Maria, mas de impedir que estas sejam exaltadas a ponto de sombrear o protagonismo masculino. Ou seja, como bem demonstrou Andrea Graus, (GRAUS; OSSELAER; ROSSI, 2019) o culto ao feminino promovido pela Igreja Católica no século 19 se resumiu à maternidade e casamento, mas não se estendeu à canonização, uma vez que se fez incompatível o misticismo canônico com a vida familiar (leia-se, sexualizada).

Face a estas reflexões, esperamos ter apresentado ao leitor não apenas uma análise do que permeia nosso objeto de pesquisa, mas principalmente a potencialidade analítica da pesquisa ainda empreendida e, a partir disso, de inúmeras e necessárias pesquisas vindouras sobre a temática aqui proposta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Gabriel Antunes Ferreira de. Mística como poética social: a fábula de Michel de Certeau. *Teoliterária*. Vol. 9, n. 17, 2019

ANDERSON, Margareth Lavinia. The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany. *Historical Journal*. n. 38, 1995

ANDERSON, Margareth. *Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism*. *Journal of Modern History*. n. 63, dec. 1991

ANDRAE, O. *Die verderbliche Moral der Jesuiten in Auszügen aus ihren Schriften*. Ruhrort: Andreae, 1865

BERGER, Peter. *Múltiplos altares da modernidade*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017.



- BERGMANN, H. A. *Die geheimen Instructionen für die Gesellschaft Jesu. Oder: die Staat und Kirche bedrohenden Pläne des Jesuitenordens*. Erfurt: Hennings und Hopf, 1853
- BEZERRA, Cícero Cunha. Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da experiência mística. *Revista Mirabilia*. Vol. 14, 2012
- BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Orgs.). *Narrativas místicas: Antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016
- BLACKBOURN, David. *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*. New York: Oxford University Press, 1998
- BUNSEN, Christian Carl Josias. *Die Zeichen der Zeit: Brief an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1855
- BURKE, Peter. *A escola dos Annales: 1929-1989: A revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992
- CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Forense, 2015
- DINZELBACHER, Peter. *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*. Artemis & Winkler: Zürich, 1995
- FIDELI, Orlando. *Elementos místicos e cabalísticos nas visões de Anna Katharina Emmerick*. São Paulo: Flos Carmeli, 2019.
- GERSCHEL, Sarah. *Weibliche Autorität beanspruchen: Zur Selbstlegitimierung bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg*. Masterarbeit. Universität Wien: Wien, 2016
- GOMES FILHO, Robson R. Carisma e Dominação Carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica nos estudos de religiões. *Expedições: Teoria da História & Historiografia*. Vol. 5, n. 1, janeiro-julho, 2014
- GOMES FILHO, Robson. *Kulturkampf: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século 19*. Curitiba (PR): CRV, 2019a
- GOMES FILHO, Robson. Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 796-817, set/dez. 2019b
- GRAUS, Andrea. Mysticism in the courtroom in 19th-century Europe. *History of the Human Sciences*. Vol. 31, n. 3, 2018



GRAUS, Andrea; OSSELAER, Tine van; ROSSI, Leandro. Virgin mothers and alteri Christi: stigmatic women and the cult of motherhood in Europe. In: VANDERPELEN-DAGRE, Cécile; SÄGESSER, Caroline. (Orgs.) *La Sainte Famille: sexualité, filiation et parentalité dans l’Eglise catholique*. Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 2019

GROSS, Michel. *The war against Catholicism: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany*. Michigan: The University of Michigan Press, 2011

LOSSO, Eduardo. Prefácio. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Orgs.). *Narrativas místicas: Antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016

MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

NUNES, Radamés Vieira. *Francisco Ayres, lembranças de um porvir: Porto Nacional e a modernização no norte de Goyaz*. Tese (doutorado em História), Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História. Uberlândia, 2016

OSSELAER, Tine van; GRAUS, Andrea; ROSSI, Leonardo; SMEYERS, Kristof. *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950: Between Saints and Celebrities*. Numen Book Series, Volume: 167. Boston: Brill, 2021

PAINTER, Cassandra. *The Life and Afterlife of Anna Katharina Emmerick: Reimagining Catholicism in Modern Germany*. Dissertation (PhD in History). Nashville, Tennessee (EUA): e Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, 2018

PRINTY, Michael. *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*. Cambridge University Press, 2009

SCHMÖGER, Karl E. *Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerick*. 2 Vol. Herder, Freiburg im Brisgau, 1870.

SCHULTE, Johann Friedrich von. *Die neueren katholischen Orden und Congregationen besonders in Deutschland*. Berlin: C. G. Lüderitzsche Verlagsbuchhandlung, 1872

SPERBER, Jonathan. *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*. New Jersey: Princeton University Press, 1984

VANDERPELEN-DIAGRET, Cecile; SÄGESSER, Caroline. *La Saint Famille: Sexualité, filiation et parentalité dans l’Eglise catholique*. Bruxelles: Editions de L’Universite de Bruxelles, 2017



WEISS, Otto. *Die Macht der Seherin von Altötting: Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts* (Topos Taschenbücher). Topos, 2016. Kindle edition.



SOBRE A AUTORIA

Robson Rodrigues GOMES FILHIO

Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Goiás (2009), Mestrado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2012) e Doutorado em História em regime de dupla-titulação pela Universidade Federal Fluminense e pela Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemanha). Atualmente desenvolve estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. É bolsista do Deutsche Akademischer Austauschdienst (DAAD) de estadias de pesquisa na Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemanha) entre 2022 e 2023. É vencedor do Prêmio Leila Marrach de melhor tese de doutorado pela Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) de 2019. É membro pesquisador da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo. É professor efetivo da do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Estadual de Goiás. Tem experiência de pesquisa e publicações na área de História, com ênfase em História das religiões e História regional, atuando principalmente nos seguintes temas: Brasil e Goiás na Primeira República, história e sociologia da religião, história da Igreja Católica no Brasil e na Alemanha, ordens e congregações religiosas católicas e movimentos messiânicos/milenaristas.

Submissão: 20 de outubro de 2021
Avaliações concluídas: 20 de julho de 2022
Aprovação: 25 de agosto de 2022

COMO CITAR ESTE ARTIGO?

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. *Misticismo feminino e a consolidação da modernidade na Alemanha do século 19: apontamentos para pesquisa*. Revista *Temporis(ação)*: periódico acadêmico de conexões multidisciplinares em Educação e Ensino da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Cidade de Goiás; Anápolis. V. 22, N. 02, p. 01-28, jul./dez., 2022. Disponível em: <<http://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/issue/archive>>
Acesso em: < inserir aqui a data em que você acessou o artigo >