

Os estigmas como sinal de preferência e suas contestações¹

Primeira Parte

“Escuta... Israel a quem escolhi... Un dirá ‘Eu sou o Senhor’... Um outro escreverá na sua mão : ‘ao Senhor’...”. (Is 44, 1.5)

“Sião dizia : o Senhor me abandonou, meu Senhor me esqueceu... A mãe esqueceria do seu filho... ? Mesmo que ela se esqueça, Eu não te esquecerei. Eis que Eu te fixei na palma de minhas mãos”. (Is 49, 16)

Que sangue é este na túnica ? O santo, levando o indicador a um dos olhos, respondeu : ‘Perguntame o que é isto, se não sabes o que é um olho!’ (Celano, *Vida segunda*, 136)

Homo novus

O uso do termo “estigmas” para designar as chagas nas mãos e nos pés de Francisco de Assis (segundo frei Elias) ou *verugas* carnosas (segundo a *Vida Primeira*) – neste sentido menos cristomórficas em Elias, mas também no *Tratado dos Milagres* ou *Vida Segunda*² – uso parecido sugere que os sinais criminosos se inscrevam no campo de uma poderosa significação espiritual de um processo polêmico. Se o uso de um tal vocábulo não se impõe numa pesquisa crítica destinada somente a verificar a veracidade e o contexto do fato, sua credibilidade e sua força justificam-se e se impõem a partir de uma abordagem do singular irreduzível, do sinal de preferência e de eleição exclusiva, motivos que suscitarão rivalidades pela percepção do excepcional ou da glória creditada à comunidade que a reivindica.

Lembremo-nos primeiramente um fato bem notificado. No mais antigo testemunho datado, Elias, então vigário geral da Ordem dos Frades Menores, anuncia um novo milagre e um sinal que nunca se ouviu falar : « annuntio... miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum »³. Esta afirmação de um sinal sem antecedente, aquele de um corpo, o de Francisco, portador das cinco chagas que são *verdadeiramente* os estigmas do Cristo (*vere sunt stigmata christi*) não fica muito tempo isolada, mesmo se a sua descrição e a sua significação se prestem a diferentes pontos de vista⁴. Aliás, a novidade afeta igualmente o que

¹ Título original : « Le signe jaloux des stigmates et ses contestations », Tradução de Marcos Antonio de Almeida.

² « Videbatur... quod Christi et beati Francisci una persona foret » (Celano, *Vida Segunda*, 219).

³ Elias, *Epistola Encyclica de transitu S. Francisci* (oct. 1226), *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII e XIV conscriptae*, Quaracchi, 1926-1941 (Analecta fr. 10), p. 525-528. *Lettera enciclica di Frate Elia*, in *Fonti Franciscane*, Assis, 1978, p. 397-400. Cf. *Galatas* 6, 17.

⁴ *Novum miraculum* que Celano aproxima, de maneira muito significativa, à manifestação de um *homo novo* que anuncia também um *mundo* tammém *novo*. Afirmação que se apoiará histórica e politicamente na compreensão do conflito entre o Papa e o Imperador por E. Kantorowicz, no seu famoso *Kaiser Friedrich der Zweite* (1927) : «O velho mundo estagnava..., nos diz Celano, Francisco se afligia diante desse espetáculo. A partir daí de repente este *homo novo* resplandece na terra... *Homo novo*, Francisco foi acometido de um milagre também *novo* e surpreendente : por um *privilégio particular*, nunca acordado durante os séculos que o

se foi dito de Jesus, pois Ele foi crucificado, mas não estigmatizado. Certamente Elias não afirma, usando da sua expressão hiperbólica, uma forma de divinização de um homem. A meditação posterior sobre os estigmas aguardará e se estenderá, notoriamente nas primeiras « legendas » e suas releituras, como também através da produção pictural. Entretanto, uma tal carta insistindo sobre a novidade comporta um risco de mal-estar, atijando o escândalo ou a desconfiança, como o sugere a ausência de alusão aos estigmas na *bull*a de canonização de Francisco. A *Legenda Maior* (boaventuriana) fará aliás menção explícita à perplexidade papal. Mas isto mostra também que a perspectiva consistindo a favorecer a canonização ou a glória do fundador não é em nada essencial à proclamação rápida da santidade de um homem do qual apenas sua reputação era amplamente suficiente, e que a aparição do sinal não assegurava uma vantagem pessoal evidente. A novidade do sinal comporta uma ambiguidade fundamental, sobretudo quando se sabe que a medíocre estima dos antigos pelas « novidades » — ainda que escatológicas —, e sobretudo se esta novidade incorra no risco de se identificar à um *escândalo*, ao menos aos olhos dos crentes et dos teólogos os mais conservadores. Devemos, portanto, excluir uma invenção unilateralmente interessada ou puramente tática da parte do redator da carta circular. Aliás, o capítulo de 1227 não elegeu Elias ministro geral da Ordem. Mais significativo ainda : logo que Francisco é canonizado, em 1228, é preciso aguardar um bom século, em 1337, antes que o capítulo geral de Cahors não erija os Estigmas em festa solene da Ordem — o que favorece a modelação de Francisco em paradigma dos estigmatizados, no interior da Ordem, e particularmente de Catarina de Sena.

Entretanto, uma novidade só é aprovada como tal quando colocada em paralelo com certos elementos preparatórios e se seu anúncio é *admitido* em relação a uma semiologia considerada antiga. É preciso que este anúncio seja não somente atestado pelos frades os mais próximos de Francisco logo depois da sua morte (uma iniciativa puramente individual é impensável), mas que este anúncio seja uma *crença disponível* pela maioria daqueles que nunca escutaram falar desse novo sinal durante a vida de Francisco e nas *Vidas* de santos anteriores. A espiritualidade cisterciense da união pessoal ao Cristo e a meditação muito patética sobre as chagas como chaves que abrem as portas da inteligência do mistério divino (cf. S. Bernardo, *In Cant.* 61,7) oferecia sem dúvida um campo favorável à recepção, mas ainda insuficiente, pois muito restrita aos claustros senão aos reclusões femininas⁵. Precisaria

precederam, ele foi marcado... os santos estigmas e seu corpo mortal acolheu a semelhança do crucificado... *Inútil procurar as razões de um tal milagre: só podemos admirar. Inútil procurar seus precedentes, ele é único... (nec petendum exemplum quoniam singulare)*. Nada de surpreendente, nem aos olhos da *razão*, nem aos olhos da *fé*, que a cruz, objeto de tão grande amor tenha encoberto Francisco de tanta honra » (Tomás de Celano, *Tratado dos Milagres*, I,1; II,2-3 ; trad. in *São Francisco de Assis. Fontes Franciscanas. Escritos, Biografias, Documentos*, Braga, Editorial Franciscana, 1982). Foi bem dito que não se precisa procurar sua *causa*, somente os sinais (conformes à razão e à fé) são a considerar. O sinal ou o milagre não se reduz à *causa*, não somente ultrapassando a natureza, mas despistando essas ditas leis — compreendidas de maneira cada vez mais determinista. O que propicia o milagre cada vez mais excepcional, improvável, anomalia ou fruto da imaginação, precisamente *patológico*. Ele é primeiramente sinal admirável ou manifestação decifrada pelo pavor antes de o ser pela fé, à seguir uma prática, a celebração ou a meditação racionalizada dos *Mirabilia Dei* (cf. $\theta\alpha\mu\beta\epsilon\omicron\mu\alpha\iota$: *Mc* 1,27;10,32; et 2,12; 3,21; 4,12; 5,15; 5,42; 6,51; 7,37;8,12; 9,15; 11,18; 12,17; 13,33 ss.; 14,33; 15,5; 16,8; *Sab* 16-19; *Dt* 4,6-9; 29,3). Mas o homem novo paulino (*kainon anthrópon*, Ef. 2, 15.18), é também aquele que supera as clivagens anteriores entre as nações, as posições sociais e os sexos. O fenômeno da estigmatização é entretanto significativamente ignorado da Antiguidade e do Oriente Próximo cristão ; cf. Lot-Borodine, « De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique », in *Dieu-Vivant*, n° 3, 1945, pp. 81-89.

⁵ Mas não esqueçamos a evolução da tradição beneditina antes de São Bernardo. Escutemos esta oração de João de Fécamp, que precede o estilo agostiniano e o fervor de um Santo Anselmo do Bec : « fere esta alma de pecador... fere-a de um taço inflamado... penetra profundo até o íntimo » (*Confessio theologica*, ca 1018-1028). E nós voltaremos mais adiante sobre a importância do movimento beguino no qual a espiritualidade se exprime especialmente pelo corpo (por não poder se rticular no latim). Quanto à *iconografia romana*, ela mostra, desde a segunda metade do século XII, a atenção que os artistas depositam nas marcas físicas da Paixão, ao menos

também a aspiração popular a uma religião mais humana ou a uma proximidade maior do divino, como testemunham certos fatos escandalosos daquele tempo. Mesmo se toda a vontade de se identificar artificialmente ou por mutilação à figura do crucificado ainda é severamente condenada pelas autoridades eclesiásticas (como o ocorrido Oxford em 1222).

Um olhar panorâmico mostra uma adesão muito rápida da maioria dos contemporâneos, clérigos e leigos, a esta novidade, como o comprova a difusão do motivo pictural, desde 1230. Esta, mesmo se se trata da versão de Celano (sinais dos pregos de cor *preta*), se o motivo crucial da versão seráfica só é latente (pontos pretos sobre as mãos e os pés) e se se trata dos paralelos do Alverne identificado ao Monte das Oliveiras (não ao Gólgota como em Boaventura), seguindo assim a alusão de Celano ao anjo do livro dos Reis (19, 4-8) a propósito da consolação do profeta Elias quando ele pede a morte, pois ele se assimila completamente à perdição do seu povo, talvez como Francisco via também a sua Ordem. É verdade que as conexões estabelecidas por raios luminosos entre as chagas do homem e o ser seráfico segundo Giotto continuam ambivalentes⁶. Não se trata de uma visão impressionista unilateral. Com efeito, estas conexões dão margem, fora do esplendor exterior, para uma “manipulação” da visão utilizada pelo próprio visionário. Seus olhos visionários antecipam tudo, as mãos e o lado resplandescentes. E ele compara explicitamente, ao menos seguindo Celano, o estigma está diante do seu olhar. Esta manipulação pelas mãos que vêm é de uma certa maneira confirmada, de forma completamente independente, por um romancista e por um filósofo confrontados à estigmatização seguindo Giotto : « No Louvre...Muito admirado, escreve Julien Green, o São Francisco de Giotto do qual o ar sério e autoritário me encanta : Embora de joelhos, ele parece mais conduzir a cena do que suplicar algo. » (*Journal*, 2 de maio de 1930).

Para pensar este *conduzir* ou esta “manipulação”, o filósofo Gilles Deleuze evoca mesmo, de maneira muito feliz, o jogo da pipa (empinar papagaio; em francês: *cerf-volant*)⁷. Termo e jogo introduzido na França no século XVII e do qual uma etimologia plausível evoca a *serpente-voadora*. O que aproxima não somente o jogo chinês, mas retoma a alegoria do dragão voador de Isaías (30,6) e, precisamente, dos serafins (*ardentes*) que lembram o raio (justificando assim a interpretação de Giotto; *Is* 6, 4) : estes seres *híbridos* ao serviço da glória divina — designando primeiro redutáveis serpentes do deserto (*Nb* 21, 6,8) e mesmo um objeto cultural do templo de Jerusalém (2 *R* 18, 4) — mas que evocam também a serpente de bronze elevada por Moisés no deserto para provocar a *cura* do povo em êxodo ou sua *conversão* (seguindo a interpretação do livro da *Sabedoria*). Serpente que o evangelho de João retomará como um tipo da cruz gloriosa elevada na terra atraindo tudo a ela para tudo salvar. O interesse estabelecido pela relação ao jogo consiste em não colocar muito rápido a visão seráfica como clarificação em termos cristomórficos (como o fará Boaventura) e a lhe proteger seu caráter enigmático, e horripilante. Em suma, o jogo é um motivo fundamental da

segundo as representações codificadas das chagas do Cristo e não segundo a realidade da crucifixão romana ; marcas do Cristo, mas igualmente de um *anjo*, como aquele que assiste ao martírio de Santo André na *Péricope de S. Erentrud* (Munich) e que coloca um estigma à mão ! O que permite já a estigmatização do Serafim menos excepcional.

⁶ Chiara Frugoni mostrou muito bem a diferença entre a estrutura do *espelhar* dos raios estigmatizadores em Giotto do Louvre (raio indo da mão direita do serafim à mão esquerda de Francisco), e a estrutura *identitária* de Francisco do Cristo seráfico (raio cruzado indo da mão direita à mão direita) no Giotto de Florence (Santa Croce), numa época mais tardia, cf. *Francesco e l'invenzione delle stigmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, 1993.

⁷ Deleuze G., *Mille Plateaux*, Paris, 1980, p. 219. Esta idéia de « manipulação » que se torna aquela da « sugestão » própria ao poder, seguindo o *Jornal* de Julien Green, se encontra nas *Œuvres Complètes*, Paris, Pléiade, tome IV, p. 64.

sabedoria tal como ela se deixa apreender na literatura sapiencial (*Proverbos* 8, 31 ; *Job* 40, 29 ; *Lc* 7, 35). Motivo sapiencial que não precisa se pensar exclusivamente a partir da abordagem profética ou da espera escatológica : « a criança brincar no ninho da cobra », anuncia precisamente um versículo do profeta Isaías (*Is* 11,1). Aliás, bem antes da constatação dos estigmas (1224), e como uma condição da sua possibilidade de aparição, não esqueçamos o Natal espetacular de Greccio, em 1223, celebrado por Francisco : sua representação concretiza a visibilidade e a sensibilidade ao nascimento da palavra universal, esse jogo da criança sobre o ninho da cobra.

Sabedoria primeira

Para o próprio Francisco a sabedoria é a soberana das forças espirituais. Segundo ele, essa sabedoria primeira, acompanhada da santa simplicidade é até mesmo superior à pobreza, à caridade e à obediência, pois ela é a fonte profunda de tudo, como nos indica *Salutatio Virtutum*. A soberana sapiência, *regina sapientia* (acompanhada da *sancta simplicitas*), é nomeada antes da *sancta paupertas* e da *sancta caritas*⁸. Simplicidade que não é tomada simplesmente com a conotação filosófica plotiniana que exalta o Outro Lado da dualidade espiritual ou psíquica e da multiplicidade material ou como valor ascético e moral, nem como expressão da tradição sapiencial bíblica presente nos Provérbios, Ben Sirac ou Sabedoria. Simplicidade que deve ser entendida primeiro como aquela sabedoria revelada aos discípulos e não aos sábios (*Lc* 10,21) : revelação dirigida ao pequeno (*minor*) e que o fará maior (*major* : *Lc* 9,48), pois ele se comporta como uma novidade, um filho crescendo face a paternidade divina ! A insistência sobre a pobreza é mais forte em Clara de que em Francisco, e o mesmo podemos dizer dos cruéis exercícios espirituais de penitência. A simplicidade é marcada igualmente pela novidade e pelo aspecto messiânico ou comunitário. Trata-se precisamente de um sinal de um novo direcionamento : « a simplicidade... (aparece) como um sinal que o Senhor mesmo, o único necessário, dirige um novo povo »⁹. Quanto à sabedoria mesma, ora ela ama universal e senhora que ultrapassa todas as esposas de Salomão (cf. *Ben Sirac* 15, 2). Sabedoria que alia-se em odiência não somente aos homens, mas também a todos os animais e feras, *non tantum solis hominibus sed etiam omnibus bestiis et feris*¹⁰.

⁸ *Salutatio Virtutum* in *Opuscula Sancti patris Francisci Assisiensis*, éd. crit. K. Esser, Grottaferrata, 1978, p. 302.

⁹ *Legenda antiqua* de Perúgia, 86 ; *Tres Socii*, 36.

¹⁰ *Salutatio Virtutum*, 18. Texto que vai mais longe do que aquele da *Regula non Bullata* XVI, 6 : « sed sint subditi (subjecti ; b 2) *omni humanae creaturae propter Deum* (1a *Petri* 2, 13), et confiteantur se esse christianos ». Trata-se ali de um modelo da palavra universal ou de pregação evangélica que se pretende conforme a obediência crucial do Cristo às criaturas, como o sugere a citação da epístola de Pedro onde o tema do servo sofredor é central. Não podemos aliás separar o pólo cósmico e o pólo crístico em Francisco, como o sugere Celano no seu *Tractatus de miraculis*. Não se pode dissociar a submissão de Francisco às criaturas, sinais da submissão das criaturas (do lobo, dos pássaros...), do sinal dos estigmas. Precisa-se sempre ligar a *Escuta* das criaturas, a *Pregação* aos pássaros, a todas as criaturas, demonstrando sempre submissão às criaturas, e a *Estigmatização* (a iconografia antiga as liga frequentemente) : estão intimamente solidárias a palavra que reencontra tudo em cada um e a susceptibilidade que cada um se exprime pelo corpo, pelos lábios ou pelas feridas do homem bemaventurado ! Notemos também que a menção da *besta fera* designando o Sultão Al-Málik-al-Kamil, da dinastia ayyúbide, encontrado por Francisco no Egito, à Damiette em setembro de 1219, se encontra precisamente em Jacques de Vitry, que ele próprio reencontrou pessoalmente Francisco e nos oferece o primeiro testemunho (externo) escrito sobre a Ordem dos Menores : « esta besta cruel, vendo Francisco, foi convertido em doçura pelo olhar do homem de Deus » (*Historia Occidentalis*, ca 1219-1226, ch. XXXII). Felizmente reeditada, um outro registro, o episódio do Logo de Gubbio (onde alguns vêm a figura do adversário cataro). Seja como for, a obediência aos lobos, animais, políticos ou religiosos, preparava admiravelmente — *potentia obediencialis* — à escuta da besta seráfica, deste estranho Pássaro ferido e que fere. Sobretudo se levamos em conta a concepção anterior ou voluntarista do lobo presente nas *Admoestações* atribuídas a Francisco : a vontade própria é homicida (*Adm.* 3, 10 ; cf. 2 *Celano* 35 ; 2a *Petri* 2, 22). E sem

À escuta da criação inteira em vista de uma escuta do espírito e de seus irmãos, *ad obedientiam spiritus et fratris sui*. Escuta ilimitada que clarea igualmente a fraternidade universal com os elementos naturais e a obediência corporal à condição animalesca precisamente de um ente alado ou de uma serpente ardente (venenoso), na aparição seráfica. A escuta de toda a criação em vista da escuta daquele que a provoca, ele que mais que um criador. Não é simplesmente um alinhamento sobre a sabedoria natural e sensível, pois está bem caracterizado que a pura simplicidade — como unidade mas também como jogo de criança — confunde todas as sabedorias desse mundo e a a sabedoria somática : « *confundit omnem sapientiam huius mundi* (cf. 1 Cor 2, 6) *et sapientiam corporis* »¹¹. Sabedoria que não é portanto aquela de um-além, sublime ou etérea, mas que começa por desejar a terra, aquela que nos alimenta como uma *mãe* e nos *governa* naturalmente, sem violência, como os astros. Terra que não é pois simplesmente nossa fonte mas também nossa *irmã* ou somente nossa igual, em relação à única fonte da qual procede a divina sabedoria ; terra da qual a alteridade é fraternal. A conversão de Francisco encontra seu primeiro lugar de apoio em uma caverna da terra, enquanto os estigmas só são descobertos após a sua morte, colocado nú sobre a terra nua, segundo o seu desejo¹². Seu corpo mesmo é este barro, mas separado da terra por sua forma e por um sopro de vida ; corpo singular no qual alguém se assemelha à um homem enviando uma palavra de maneira que esta terra dá fruto *espontaneamente* (*automatè*).

Hibridização da visão

As resistências aos estigmas vêm sem dúvida dessa mistura, desta confusão sapiencial onde o mais elevado se exprime pelo mais terrestre. Mas sem dúvida também desse lado mostruoso ou híbrido da visão que induz as chagas ou as verrúculas carnosas, tanto quanto ela lhe ofereça uma imagem para a decifrar, uma vez passado esses momentos a consolação precede a inquietude e a angústia.

Decerto, a interpretação francamente cristo-mórfica boaventuriana acabará por fazer desaparecer o mal-estar. Mas toda visão guarda em si alguma coisa de inquietante, de ambíguo, antes do seu deciframento, o mesmo vale para as parábolas evangélicas, pois elas contêm precisamente o gênero sapiencial. E se se pretende que Leão, às costas da *Chartula fratri Leoni data* (autono de 1224), distingue o momento da *visão* daquele dos *stigmates*, isto não tem nada de anormal se se segue o esquema bíblico o mais tradicional. Toda visão é enigmática e pede deciframento, e mais que isso, uma forma muito singular de deciframento : não primeiramente em palavras ou em idéias, mas sob forma de *conversão* (implicando geralmente um transtorno corporal) e de *missão*. A visão é sempre seguida de uma ordem de missão ; em suma, de uma conformidade à vontade divina. E é a encarnação ou a prática desta missão que decifra e confirma ao mesmo tempo a autenticidade da visão, sua veracidade. A visão da sarça ardente — que de mais estranho do que uma árvore seca e estéril, mas que queimando sem se consumir, como teofania ! — é seguida de uma missão : aquela da

dúvida não é por acaso se o evangelizador por exelência, Paulo de Tarso, rompe com a lógica do afrontamento entre os Preferidos e as Nações em nome da verdadeira vida (do sangue crucial), carregando sobre seu próprio corpo os *estigmas* do Cristo, no momento onde ele fala do sinal antigo da circuncisão e da *nova criação* que evoca sua pregação apostólica : « pois eu carrego no meu corpo (*sômati mou*) os estigmas de Jesus » (*ta stigmata* ; Gl 6,17). Aí também, aí primeiro, *pregação* universal e *estigmas* corporais são dissociados ! *Verbum caro*. Ainda mais que aos olhos de paulo, o Cristo na cruz é a escritura viva por exelência, a própria inscrição : « sob vossos olhos Jesus crucificado *foi inscrito* (*proographè estauromenos*) » (Gl 3,1).

¹¹ *Salutatio Virtutum*, 10.

¹² Fenômeno contrário àquele dos estigmas de Pio de Pietrelcina († 1968), desaparecido no dia seguinte de sua morte : « depois da morte do Padre Pio... os estigmas haviam desaparecidos sem deixar cicatriz » (Dr. Sala, 7 de julho de 1969 in *Le visite mediche alle stimmate di Padre Pio, Atti...*, S. Giov. Rotondo, 1987, p. 272).

libertação de um povo em nome de um Deus que se deu a conhecer pessoalmente. Assim, a interpretação de Celano segundo a qual os estigmas decifram o nunca visto da visão, não é simplesmente um esclarecimento cristológico, mas se inscreve num esquema bíblico codificado da visão.

Os estigmas têm um papel estrutural na missão. Mas como a aparência das chagas ou das cicatrises de carne no meio das mãos pode estar ligado à uma missão ? Os estigmas, pelo contrário podem obstaculizar a ação, inutilizam as mãos. Nisto é que se encontra o segredo da missão franciscana : não no ser, a ação ou relação, mas na sabedoria entendida como simplicidade e obediência universal para melhor favorecer uma perfeita conformidade à vontade de Deus. A referência à *Lucas* e ao desejo que a vontade divina seja cumprida é pertinente. A vontade divina se realiza não pela sua apreensão, mas pelo despojamento, renunciando-a como propriedade, ela é don. Aquele que tem as mãos machucadas pelos estigmas pode ainda se servir das coisas e do mundo ? As mãos machucadas estão pregadas à vontade divina, numa perfeita despossessão. As mãos machucadas não guardam nem mesmo a água casta (*aqua casta*) como aquelas de Diógene o Cínico. Os pés machucados não podem mais dominar a terra, a tocar com o calcanhar das botas, deixando traços em sua passagem. Será na terra nua, terra que não pertence a ninguém, terra liberada, alegre, liberada de todas dívidas e convidando a dá-las aos outros, que Francisco deseja morrer, como um corpo descido da glória escandalosa e paradoxal da cruz. Em suma, o flanco aberto não retém mais o sopro e o sangue prisioneiro da caixa torácica. O cofre é fissurado, a vida dispensada. Tudo é transmitido, tudo é libertado, tudo é recriado : o salmo do *Irmão Sol* está em gestação nas suas mãos furadas mas estendidas, seus olhos não comem mais. Sim, os olhos cegos de Francisco não podem mais reter a luz ou pretender iluminar o mundo. O sol é visto pelo olho negro das mãos e dos pés, das pálpebras do flanco aberto (cf. 2 C 136). Mas como uma mão, machucada a esse ponto pode ela ainda dar ? Ela não dá nada, senão a *poder do don*, em uma palavra : a hospitalidade, este espírito de acolhimento que faz que um mensageiro da palavra divina não tem necessidade de trazer nada com ele, pois il deveria recebido em todo lugar.

Entretanto, a hibridação das formas e sua monstruosidade não é suficiente para esclarecer a hostilidade face à estigmatização seráfica. Com efeito, as hibridações de animais e de homens encontram seu lugar até nas enluminuras cistercienses da primeira geração, como também na Bíblia de Etinne Harding. Certos críticos aproximaram esse sentido híbrido de maneira geral que foi enfatizado desde Denys o Pseudo-Areopagita, consistindo na passagem do visível horripilante ao invisível gratificante, favorecendo uma compreensão da passagem da exterioridade do fenômeno ao seu conteúdo de interioridade, desembocando numa interpretação do combate, seja do ponto de vista do mundo (entre cavaleiros, clérigos, heréticos, judeus, mulsumanos) e contra o século, e sobretudo contra o pecado. Entretanto, a hibridação é desde cedo reprimida, notoriamente por São Bernardo que transfere o conflito para o plano da escritura. É verdade que em certas polêmicas anti-judáicas do século XII, o crucifixo nas igrejas já pode ser visto como monstruosidade (como no capítulo III do *Opusculum de conversatione sua*, atribuído a Hermano o Judeu).

A prerrogativa

Persiste, todavia, que a resistência face ao privilégio do estigma não está simplesmente ligado à monstruosidade ou à hibridação da visão. Um fato é significativo : as primeiras resistências repertoriadas historicamente vêm primeiro, de uma maneira compreensível, do lado monástico e do clero secular face a ascensão das Ordens mendicantes e da sua expansão e penetração. Outra reação vem daqueles que compreendem a Igreja a

partir da sua tradição (senectude) e da tipologia de santidade (mais genealógica ou funcional, reservada aos aux *antiqui*), mas ainda a rivalidade entre os Menores e os Predicadores (mesmo se a oposição aberta e agressiva no que tence os estigmas fique restrita a uma minoria)¹³ e, bem evidente, as dúvidas internas como os excessos de certos Menores na identificação *escandalosa* de Francisco (um simples comerciante, um mercador do qual a classe econômica é ao mesmo tempo nova e desprezível !) ao Cristo único.

Desde sua *Vida Primeira*, Tomás de Celano, indo mais longe na elucidação explícita do sinal glorioso que a *Epistola Encyclica* inicial, afirma que, pela estigmatização, Deus havia concedido a Francisco uma « prerrogativa de amor » (*praerogativa dilectionis*)¹⁴. Mas esta prerrogativa, esta preferência singular de Deus por este homem não se reduz a uma afeição terna e pura ou a um sofrimento monstruoso, tal preferência não se reduz à crucialidade da dor. Não podemos dissociar o sinal preferencial do sofrimento, como o fará muito explicitamente o século XVII à propósito da noção extensiva dos estigmas (compreendendo-os mesmo como marcas diabólicas e as suas cicatrises superficiais como tatuagens pagãs)¹⁵. Aqui intervem a questão morfológica. Tal questão não é de nenhuma maneira secundária em relação àquela da afetividade. Pois se a afetividade fica dificilmente acessível como tal, a forma se dá a conhecer, mesmo se a glória divina se manifesta numa forma finita e perecível. Não somente a forma coloca a glória divina ao alcance do humano, subtraindo a abstração do sofrimento puro, mas ela – a glória divina – faz acordar as consciências e as provoca à devoção e ao culto.

Aliás, o privilégio dos estigmas não deve ser compreendido numa perspectiva de ciúme “político” moral ou psicológico, mas num contexto cultural. Antes de ser a síndrome de uma aventura pessoal, os estigmas são um segredo — no sentido paulino do *mistério* — uma *novidade*, dos sinais anunciadores (que excede o visível ou o invisível imediatos) e dos sinais litúrgicos de esperança que se revela à uma comunidade que as testemunham nas igrejas, sob forma de retábulos especificamente. Uma vez mais, o vetor litúrgico ou ritual do ciúme que se revela. O *Ciúme de Deus*, do ponto de vista bíblico antigo, não podia se compreender primitivamente fora desse elo essencial da origem da prática ritual, mesmo se, na ocorrência,

¹³ Mesmo se os antigos manuscritos da *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine (OP) não comportam ainda a compilação de uma *Vita* de Francisco, ou então somente em apêndice (*Legendae ... superadditae*), o autor consagra várias homelias sobre os estigmas do personagem : « *De stigmatibus sancti Francisci sermones III* » (ca 1270-1280), éd. Lemmens. A Ordem dos Pregadores contribuirá, de fato, à divulgação da imagem do santo, integrá-la-à à vida de Domingos a legenda pacificadora do encontro com Francisco « seu glorioso rival » (*Legenda Aurea* CXII, 4 août). Rival certo, mas glorioso. Cf. também a vida de Francisco no *Speculum sanctorale* de Bernardo Gui (OP), redigido pelos idos de 1312-1318, e se inspirando das duas vidas de São Boaventura e dos escritos de Juliano de Spire (mort vers 1250).

¹⁴ *Vida Primeira*, § 90.

¹⁵ Ora a tatuagem por incisão, não somente permite a *infecção* mas implica a infecção voluntária para a reforçar conscientemente, enquanto que, é surpreendente, os estigmas não se infectam. Ainda por cima, a tatuagem está ligada à iniciação e quase sempre à maturação sexual, ao sofrimento separando a infância ou provação à virtude belicosa, manifestando assim o grau hierárquico, o emblema de uma nobreza. Tatuagem ou *percing* contemporâneo que efetuam a ruptura profunda e sangrenta do biológico estúpido e da sabedoria social cultural — ponto de junção queilo que é mais sensível e indissociável : o rosto humano. Ora a estigmatização franciscana não se revela num estado iniciático, mas aparece espontaneamente em plena maturidade, após uma existência de conflitos, em ruptura com a sabedoria social e cultural que ela não encarna, ao contrário — e ela não aparece no rosto que continua intacto. Isto é o *novum*, a ruptura então o *continuum* sócio-cultural, que nos toca. É a inversão dos papéis, também do divino. Não se trata mais somente da *imitação* de Deus nem mesmo do Cristo, mas de Deus e do Cristo que imitam o homem novo, indo até o fim da imanência, e que se incisem no corpo como marca de aliança profunda em seu favor (ver em *Is* 49, 6). Tornar-se homem de Deus. Não se trata portanto simplesmente de compaixão do homem pelo Cristo crucificado. Os estigmas são também sinais de constância e fidelidade (de aparição) ee de presença ou de ressurreição individual.

o sinal venha a afetar o templo do corpo animado de uma vida interior em profundo clima de oração e que medita sobre a preferência do privilégio.

Todavia, aqui igualmente, o privilégio exclusivo de Francisco deve ser visto primeiro no seu contexto ritual e as exclusividades que ele suscita : exclusividades sacerdotais ou zelo litúrgico e devotamento pelo culto único e puro, o serviço verdadeiro do único Deus, do único Cristo. O que é novo, é precisamente o elemento cristomórfico do privilégio e a exclusividade cultural específica que ele provoca. Prestígio litúrgico dos sinais que os torna inacessíveis e, ao mesmo tempo, muito vulneráveis à crítica dos invejosos ou ao espírito de rivalidade, pois eles marcam um homem contemporâneo e um simples mercador, não um homem de passado glorioso ou de alta linhagem e de sangue nobre a exemplo de S. Bernard ou dos santos da Europa central (St^a Elisabete de Hongria, reconhecida santa por um motivo deferente, mas que são considerados de nobre extirpe). Mesmo se a tese dos estigmas impressos exteriormente acentue ainda o lado excepcional ou eletivo do evento, é no corpo de um homem contemporâneo e de medíocre linhagem que o sinal se faz imprimir. A perfeição é plenamente humana, mesmo se ela não pode ser exigida à cada um dos irmãos sob esta forma, ela é fruto da vontade divina e da sua caridade universal.

Boaventura toma, por outro lado, uma posição difícil, pois defendendo esse privilégio como único pelo seu sentido agudo de sabedoria percebido nesse evento particular, aquele do *ipse*, ele transforma esse privilégio em significação alegórica — ser-lhe-ia útil em benefício da mística no seu *Itinerarium mentis in Deum (hoc est mysticum et secretissimum... hanc mysticam sapientiam*, diz ele na conclusão). Assim, fazendo dos estigmas um sinal central da vida de Francisco, ele dá margem não só aos detratores que acusam os excessos do atribuídos aos excessos do privilégio cristomórfico, mas também propicia, por um outro caminho, uma nova forma de contestação efetiva da singularidade da vida de Francisco. Em suma, a mais forte contestação dessa singularidade não viria do lado dos detratores dos estigmas ou dos invejosos do crescimento da Ordem que as reclamam, mas do lado daqueles que lhes dão importância excepcional e *estruturante* (da vida religiosa e mística, como da vida eclesial), estendendo assim o singular mais admirável do que imitável de um lado, e o sentido espiritual típico em geral de outro. Não simplesmente por uma questão de estratégia política destinada a conter les rigoristas (os ditos Espirituais) e suas pretensões de uma conformidade ao *idem*. Aliás esses últimos acrescentam ainda sobre o plano do excepcional de um lado e da ideologia, do outro. Uma aproximação mais atenta à origem da diligência boaventuriana nos permite acceder à sua interpretação cristológica.

Um sermão importante, de 4 de outubro de 1255 (escrito, portanto, antes da *Legenda Maior*)¹⁶, sugere a que ponto os estigmas são, aos olhos do Doutor universitário, a certificação do ensinamento de Francisco, mesmo se ele pouco aprendeu dos homens. É a singularidade absoluta dos estigmas que autentifica — como uma *bula* pontifical de carne e sangue — a expressão franciscana e sua transmissão. Este evento único impresso e expressivo, verifica de qualquer forma a verdade superior do ensinamento tanto que sua transmissão *humana*¹⁷. É o que funde, em suma, o ensinamento universitário franciscano e justifica o saber mediatizado ou o parentizado dos conhecimentos pela mediação humana. Sem dúvida,

¹⁶ Cf. *Sermo V : Discite a me quia mitis sum et humilis corde (Aprendei de mim, pois eu sou doce e humilde de coração)* in Bonaventure, *Sermons de diversis*, t. II, éd. Bougerol, Paris, 1993, p. 789-812 : « verbum istud est summi doctoris et potest esse summi et perfecti imitatoris, scilicet beati Francisci et sumitur de Evangelio quod legitur in eius festo » (p. 789).

¹⁷ Ver as finas e parciais análises de J. Dalarun in *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, trad. P. Beguin, Paris, 2002, ch. VI, p. 217 ss.

desta maneira, o sinal como estigma tende a ser uma alegoria, um sentido místico incorrendo a encobrir o sentido literal (histórico). Mas a isto é preciso responde, de uma parte, que é bem a teologia do *verbum caro* que possibilita a natural articulação e a institucionalização da palavra da vida e que possibilita o olhar histórico, revelando-o (não o inverso). De outra parte, refletindo sobre a metafísica da alegoria desde o nosso primeiro capítulo (II), nós vimos que este não é somente um empobrecimento da metáfora nem um insipidez da realidade, mas antes de tudo uma maneira de dar vida àquilo que é passado ou que corre o perigo de estar ultrapassado. A alegoria, em lugar de apagar o singular, procura ao contrário de o livrar do esquecimento como da insignificação e do anacronismo, ou ainda do seu estado de obsoleto, insistindo sobre sua significação universal. É não somente um trabalho de luto e consolação, mas um ato que o torna *Transmissível*, um momento essencial que apóia energeticamente uma tradição viva. Reduzir tudo a uma estratégia de poder na Ordem ou de normatização da santidade excepcional desfigura a la *Legenda Maior*.

Esta *Legenda* concentra a santidade singular no *expressionismo* dos estigmas, em lugar de a manifestar no percurso de toda a vida convertida de Francisco. Os exegetas mostram facilmente hoje a que ponto *toda* a vida de Jesus (e não somente a paixão, a crucifixão, a vida justificada e marcada pelos traços desta paixão), a que ponto portanto a vida de Jesus em sua longa trajetória — como aquela à qual ele convida seus discípulos — é uma vida de *autoestigmatização* (social) : conceito que designa aqui a escolha de uma vida exposta ao desprezo ; vida que extrapola o círculo familiar, sem filhos, sem profissão, ultrapassando a possessão de bens, às tradições, ao sábado, à purificação ritual, ao templo, a legítima conservação de si próprio, mesmo se isto exclue o motivo da morte sacrificial, mas inclui o don de os fazer participantes apesar da crítica social¹⁸. A posição boaventuriana se prende sem dúvida à recusa de acentuar esta crítica social e cultural na sua extensão (entendido na sua atração paradoxal provocando uma inflação ambígua do recrutamento franciscano), para sublinhar a intensidade, a compreensão e a expressividade. Esta posição considera também a complexidade de Francisco que às vezes reforça esta característica, repete um ato singular já perpetuado, se *retoma* por assim dizer, mas ele não pretende imitar ninguém (nem entre seus predecessores na vida religiosa, nem entre seus contemporâneos), *sem para tanto se imitar ele próprio até o fim* (como na *Legenda de Perúgia* essas imitações são apresentadas de si para si).

Sempre a figura concreta, seria um puro *unicum*, reúne os múltiplos impressionistas, as dores esparsas e imperceptíveis ou infecciosas, e assegura dessa forma uma comunicação mais cômoda da glória ou da vontade divina à humanidade, e favoriza até mesmo a articulação discursiva e conceitual (assim o mostram as dissertações posteriores sobre os estigmas). A figura estigmática conforme assim uma experiência capital, pois se trata de uma manifestação tida como divina : trata-se de uma glorificação crítica, estigmatizada, de um ser singular e individual, não de uma santificação anônima ou puramente espiritual.

A morfologia singular do sinal

Saber que as feridas arredondadas se curam lentamente que as outras é uma questão médica, e saber o porquê, do

¹⁸ Cf. Theissen G., *L'autostigmatisation dans la vie et l'enseignement de Jésus* in *La religion des premiers chrétiens*, trad. Hoffmann, Paris, 2002, pp. 232-233. Cf. também Mödritzer H., *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur soziologie des Urchristentums*, NTOA, 28 (Fribourg), 1994.

geômetro. (Aristote, *Analytiques Postérieurs* I, 13, 79 a 14-16)

Ora os testemunhos desacordam pela forma dos estigmas : seja da chagas que guardam as marcas dos pregos, seja « não pelas alvéolas dos pregos, mas os pregos les próprios formados de fibras de sua carne (*ex eius carne compositos*) ». Mas esta divergência se explica pela crescente necessidade em vista da resistência, das desconfianças e das rivalidades¹⁹. Enquanto que a circular de Elias anuncia os estigmatas descobertos sobre o corpo de Francisco, como à descida da cruz, Celano nos mostra primeiro a estigmatização no Alverne, como sobre o Monte das Oliveiras e não exatamente no Calvário. De qualquer forma, desde a origem, as marcas da Paixão são percebidas igualmente como aquelas de uma aparição ou de uma ressurreição (cf. *Jo* 20,20). Assim, é a propósito do corpo de Francisco depois da sua morte que a *Carta circular* afirma desde o início : « *apparuit crucifixus* » ! O que liga indissocialmente a realidade crucial e a aparição ainda vivo superando a dúvida de Tomás de Celano e o desencorajamento dos seus contemporâneos. Não se aguardou portanto para isso as releituras ulteriores por demais esclarecedoras. Esta *Carta* não fala também não da visão seráfica à qual Celano guarda ainda uma certa ambigüidade face à identificação crística unilateral. Breve, Francisco não é simplesmente passivo, e os estigmas o efeito de uma crucifixão, ela seria mais interna que o *hapax* (um evento único) histórico. Celano por sua vez acentua o que é nesse ponto Acidental, o maravilhoso face aos duvidosos, rivalidades e ciúmes — não se pode desejar o que é nesse ponto Acidental —, e tende a dar conta, a considerar uma emergência mais *autônoma* dos estigmas : eles viriam da própria carne de Francisco! A imagem não é aquela da perseguição ou da perfuração gíotesca, mas que brota *ex eius carne* ! Neste sentido, seria errôneo opor a expressão de Celano e a impressão heterogênea de Boaventura. Com efeito, é remarcável que Boaventura fale não somente de imagem expressiva (*Legenda Menor* 6, 2), mas de qualquer sorte contrária à uma formulação complexa que tenta guardar um equilíbrio entre o elemento impressivo e expressivo dos estigmas. Ele fala então de *expressive impressum similitudinem crucifixi* (*Leg. Men.*, 8). Se não é ainda a instância aprofundada sobre o papel da impressão interior precedendo a expressão, ao menos para ela conduz, ao menos no que concerne à etiologia imaginativa ; mas compreendida primeiro como poder espiritual e não como faculdade de ilusão ou questão imaginária, indefinida !

Esta questão é sumamente importante, a diferença morfológica dos estigmas entre a alvéola e a carne no seu sentido estrito, o vazio e o pleno, pode ainda se esclarecer pelo testemunho de alguém próximo, anterior a Celano. A nota de Leão no verso da *Chartula* conservada no *Sacro Convento* parece sugerir uma disjunção interessante entre a visão enigmática do fogo seráfico, sua escuta, e a recepção dos sinais corporais. Não há mais ligação de causalidade direta ente a visão e os estigmas. O que pode sugerir a Celano de transformar os estigmas em deciframento da visão enigmática (ainda mais que ela é apresentada de forma singular : *muda*). Deciframento não mais simplesmente passivo e heterogêneo, mas induzindo uma maior implicação de Francisco na significação do sinal, em sua explicação corporal. O que é tomado em consideração pela iconografia anterior a Giotto ; onde se vê Francisco numa postura orante, mas sem o hábito (vestimenta) rasgada como por uma intervenção brutal e heterogênea, deixando ver ao mesmo tempo a ferida. A morfologia

¹⁹ Tese defendida por Berger H., *La forme des stigmates de saint François d'Assise*, Revue d'Histoire ecclésiastique, Louvain, 1939 , t. 35, pp. 67 ss. Em suma, lembremos que a crucifixão de Jesus por pregos não é atestada pelos Evangelhos sinóticos e que ela não é a única forma de crucifixação romana. Não se encontra menção tardia do golpe da lança e dos pregos que em *João* logo quando ele fala da *marca (tupon) dos pregos (tôn hêlôn ; Jo* 20, 25).

de Celano parece dar ao corpo humano uma iniciativa mais forte na aparição dos estigmas. O que o aproxima da idéia de uma morte voluntária ; não suicida na medida em que o suicídio (mesmo o que chamamos o *suicídio alargado*) não se entende primeiro como uma comunicação de vida.

Configuração escandalosa

A *Legenda Maior* sempre nos oferece uma significação suplementar a esta *predileção* da qual fala o primeiro hagiógrafo, uma verdadeira importância messiânica, pois ela abre aos seus olhos um novo tempo para a Igreja e para o mundo ; evento messiânico do qual o selo constitutivo é a estigmatização de Francisco que o conforma à imagem do Cristo²⁰. Pedro Olieu vai mais longe : ele coloca Francisco não somente entre os santos os mais perfeito (*de perfectioribus*), depois da Virgem e dos Apóstolos²¹, mas ele considera explicitamente que os estigmas fazem de Francisco um *alter Christus* e ele sublinha para este efeito o elo entre a transformação total e a configuração ao Cristo e no Cristo²². Sem considerar as críticas que se constituíram posteriormente, o aspecto escandaloso de uma tal afirmação poderia nos escapar hoje. Esta espiritualidade cristomórfica se manifestou e se expandiu largamente, mesmo no marxismo. Por outra parte, mesmo se concerne menos os estranhos à Ordem do que os irmãos considerados relapsos, certos espirituais, como Ubertino de Casale no seu *Arbor Vitae crucifixae Jesu* (1305), estendem este privilégio franciscano não somente à Ordem dos Frades Menores mas também na Igreja e até a História é assim coroada. Também a *Regula* é atingida por essa interpretação, pois eles identificam a Regra e o Evangelho, enquanto que Francisco afirmava que a única e verdadeira Regra dos Frades Menores, e sua forma de vida, é o Evangelho.

Frente a uma tal glorificação de Francisco de sua Ordem, e face ao escândalo ou à inveja complexa que ela provoca, a crítica desponta, e provem primeiro da Europa central, precisamente da parte de um bispo da Boêmia, região onde a devoção, a hagiografia e a eclesiologia permaneceram ligadas mais à tradição : « Nem são Francisco nem nenhum outro santo deve ser pintado com os estigmas (*cum stigmatibus*) na Igreja de Deus pois o seu único filho (*solus Filius*) do Pai eterno foi crucificado pela salvação da humanidade e que a religião cristã só a Ele e a suas chagas deve uma suplicante devoção »²³.

Perceber-se-á que a hostilidade deste Bispo não se dirige contra Francisco em particular mas exprime um raciocínio hagiológico e um princípio pictural de forma geral. Mas é precisamente para romper esse modelo de santidade tradicional que os escritores e os artistas franciscanos insistem sobre o *novum miraculum* e o privilégio único com o qual ele foi contemplado. Certamente a questão é colocada se um tal fenômeno pode ter uma explicação natural, mas a conclusão é clara : *Conclusio est quod solus Franciscus habuit huiusmodi stigmata*²⁴. Ela será repetida em todos os registros. Esta prodigiosa operação não se encontra

²⁰ *Legenda Maior* XIII, 9 : « Mostra o selo do sumo pontífice que é Cristo! Ele dará às tuas palavras e aos teus atos a garantia da autenticidade e todos os aceitarão... quem quer que seja servo de Cristo, não pode deixar de testemunhar devoção e afecto para contigo » (cf. *Tt* 2,8) in *S. Francisco de Assis, Fontes Franciscanas...*, Braga, 1982, p. 639-640.

²¹ P.J. Oliví, *Informatio Petri Johannis*, citado no estudo fundamental e seguido aqui mais de perto, de Vauchez A., *Les Stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, Paris, t. 80, 1968, p. 620.

²² « signum totalis transformationis et configurationis ipsius ad Christum et in Christum », citado in *Ibidem*.

²³ *Bulla* de Gregório IX, *Usque ad terminos* (11 de abril de 1237).

²⁴ Pierre Thomas, *Quaestion. Quodl. XVI, Utrum beatus Franciscus potuit habere stigmata per naturam ?* (ca 1310-1330) in *Franciscan Studies*, t. 8, 1948, p. 292.

nem antes (*nunquam ante*) nem depois : *Certe in nullo alio nisi in beato padre nostro Francisco*²⁵.

Quanto à *crítica dominicana*, ela se articula triplamente : seja os estigmas são negados ou seu sentido é objeto de deciframentos divergentes, seja eles são afirmados mas multiplicados. Assim o Frei Evehardus nega a realidade dos estigmas em um sermão público²⁶ pronunciado na Moràvia e que traduz mais uma vez a concepção tradicional da santidade na Europa central e nórdica. Menos frontal, Frei Tomás de Aversa se contrapõe à questão da natureza dos estigmas. Considerando tudo, Francisco, apesar do seu desejo do martírio, não derramou seu sangue desta maneira tão gloriosa, segundo o pensamento antigo de santidade martiriológica. Ele considera portanto que os *verdadeiros* estigmas da Paixão se encontram no Pregador São Pedro Mârtir (frente aos Câtaros) e não em S. Francisco²⁷. Nós descobrimos aqui uma concepção híbrida do martírio como martírio de sangue, mesmo se se trate de um santo recente no exercício de suas funções apostólicas (que ele sabia arriscadas), e do primeiro santo reconhecido como tal na nova Ordem dos Pregadores²⁸. Mas a condenação deixa supor um outro motivo subjacente, estranhamente contaminado pelo combatido catarismo. O motivo do martírio heróico — como passagem ao Deus dos vivos — é oposto à inscrição dos sinais da paixão na carne, pois eles seriam precisamente os sinais do Deus dos mortos e não dos vivos. Não obstante, poder-se-ia ainda se efetivar aqui um encaminhamento em direção à interiorização do martírio, como aliás se inclinado à interiorização dos estigmas. A questão está também ligada ao do tempo. A superioridade da estigmatização sobre o martírio já tinha sido afirmado por um Frade Menor de Oxford²⁹. Mas lembremos que o primeiro hagiógrafo, na sua *Vida Primeira*, tinha falado de verdadeiro martírio : « oh verdadeiro não obstante martírio » (1 Celano 107).

Entretanto, a polêmica sobre o *verdadeiro martírio* não pode se reduzir a uma rivalidade entre duas novas Ordens religiosas, quase gêmeas (Esaú e Jacó), pois a própria ocasião desta polêmica falseia já a que ponto o sinal dos estigmas está alistado no paradigma de evangelização encarnado por Francisco, car l'occasion même de cette polémique trahit déjà à quel point le signe des stigmates est enrôlé dans un paradigme d'évangélisation différent de celui de François, seja nos irmãos pregadores ou até mesmo nos próprios irmãos menores, ou no conjunto do projeto eclesial e conciliar de Latrão IV. Com efeito, a interpretação oficial dos estigmas de Francisco como *mártire* é uma interpretação, e mesmo tendenciosa, haja vista que nada assegura que o martírio esteja no centro do profundo desejo e da pregação apostólica de Francisco (mesmo se ele partilha muito generosamente o extremo do testemunho, como muitos dos fervorosos religiosos da época). Assim logo que Boaventura interpreta o encontro com o Sultão em Damiette (1219) na perspectiva de um desejo do martírio, ele reconhece, de uma maneira bem assinalada, que o sentimento natural de seu coração « já o *satisfazia* e o tornava fraternal à toda creatura » (*Legenda Maior*, IX,4). Em outras palavras, o desejo de martírio sangrento não é suficiente nem mesmo primordial. É isto que se sobressae, uma vez mais, da leitura do famoso capítulo XVI da *Regra não-bulada* tocando as duas forma maiores da presença apostólica dos frades entre os *Sarracenos e outros infieis*, estranho à lógica do

²⁵ Barthélémy de Pise, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu (ca 1385-1390)*, Prologus II, *Analecta Franciscana*, t. IV, Quaracchi 1906, p. 12.

²⁶ Cf. *Bulla* de Gregório IX, *Non minus dolentes* (de 2 de abril de 1237).

²⁷ Ele é condenado por uma *Bulla* de Nicolao IV (OFM), *Cum ad aures* (de 20 de novembro de 1291).

²⁸ A mudança do sentido do martírio se formaliza no *Dialogus Miraculorum* do cisterciense Cesário de Heischerbach a propósito dos parentes de Santa Margarida de Louvain, portanto selvagememente porta com elas em 1240 : « non poena facit martyrum, sed causa ».

²⁹ Cf. Longpré E., *Rogerii Marston et anonymi Doctoris OFM quaestiones ineditae de B. Francisci stigmatibus* (2^a metade do século XIII), in *Antonianum*, t. VII (1932), pp. 239 ss.

afrontamento. A primeira, sabemo-lo, é de sermos submissos a todas as criaturas humanas, sem disputa nem querelas, na linha cristológica apresentada na *primeira epístola de Pedro*. A *Salutatio virtutum* vai mais longe ainda, nós o assinalamos, inclui explicitamente as criaturas animais e selvagens.

Portanto, o anúncio do Evangelho prima o desejo do martírio tal como é ilustrado pelos primeiros irmãos executados em Marraqueche em 1220, após a pregação violentamente anti-mulsumana. A identificação desse tipo de mártir ao « verdadeiro irmão menor » é somente uma proposição atribuída a Francisco na *Chronica XXIV generalium ministrorum ofm*, escrita pelos idos de 1369 por Arnaudo de Sarrant. Mais significativa é a representação íntima ligada à Pregação aos pássaros e à Estigmatização (no retábulo de Pescia, em 1235). Pregação que, por natureza, não é clerical e que se une ao convite à submissão à todas as criaturas : pois a escuta é uma outra maneira fundamental de se fazer entender à todos, a condição possível de uma palavra realmente universal ou pacífica. Isto não diminui em nada o desejo de testemunhar até o fim da verdadeira vida arriscando a sua própria, mas esse martírio é entendido como não-cruzada (dizer anti-cruzada seria demais radical e sobretudo completamente nacrônico), testemunho crucial que excede o ódio, face ao Islã, mas também em favor dos mulsumanos e não contra eles. Quanto à Estigmatização, ela implica também uma espécie de Pássaro ferido e vulnerado, ele seria de uma espécie desconhecida, uma espécie de *serafim* estigmatizado, crucificado — mesmo se suas azas são mais prestigiosas de que a plumagem de uma *galinha negra* à qual se identifica Francisco logo que ele dá seu autorretrato, e mesmo se Jesus se identifica em pessoa à uma *galinha* com azas protetoras (*gallina nostra*, exclama Lutero !), face à raposa herodiana. Nós vemos se desenhar assim a passagem da figura de uma galinha preta àquela de um Pássaro de fogo.

Entretanto, a transição da figura de uma galinha deplumada implica — visando desta maneira o modo pelo qual deve passar todo ministro geral da Ordem : « ele decretou em público *que ele próprio deveser plumado por todos (ab omnibus depilandum)*, responder à todos e poder com mansidão suprir as necessidades de todos » (2 C 185). E isto, antes de arrancar a plumagem até a demissão do cargo de superior (*officium prelationis*) e sua submissão *como qualquer outros dos irmãos* (LP 105), aos outros irmãos (compreendendo os efeitos do irmão sol e do irmão lobo). Não se pode compreender os estigmas sem termos em conta esse aspecto político essencial do corpo « depenado » — para melhor cobrir seus rebentos como faz a andorinha que se depena parcialmente — ou da *influência* dos gestos simbólicos, da palavra e do poder. Mas igualmente nesse sentido que, para se demitir a si próprio de um cargo (num dado momento estratégico, e sem perder sua influência diretiva, mas ao contrário para retomá-la), é preciso a ter procurado, obtida ou aceita. A influência não é portanto capaz de produzir o “medo” do religioso hipnotizado pela conversação e expressionismo do Irmão por excelência, pois esse medo vem à tona como um pintinho preformado que sae do ovo ; não é a influência que produz o pintinho mas, ao contrário, é ela que provoca sua saída como o bico da primeira oração ou do êxtase, desde o interior da concha que, chegada à maturidade, se quebra !

Sem embargo, esta influência não se passa como uma simples focalização de um carisma natural, mas se mostra precisamente originada em uma experiência eletiva, aquela de um dom absolutamente singular, de um privilégio revelador da preferência divina. Esta experiência da preferência divina é narrada na primeira pessoa no *Testamentum*, de 1226, esse breve texto contém entretanto 21 ocorrências do termo *ego* — este *ego* que compreende e articula o futuro da Fraternidade, uma vez chegada : « O Senhor me deu a mim (*Dominus ita dedit mihi*), irmão Francisco, de começar a fazer conversão... E depois que o Senhor me deu

irmão, ninguém me mostraria o que eu devia fazer, mas o Muito-Alto mesmo me revelou que eu devia viver segundo a forma do santo Evangelho... É o Testamento que eu, vosso pequeno irmão Francisco, eu vos dirijo » (*Test.* 1 ;14 s.). Esta *forma de vida* que se tornou « religião » e depois Ordem (mesmo se Francisco a prefere chamar *Fraternitas*), sem exemplo anterior ou contemporâneo, e sem guia humano, pelas obras de um homem renascido, é isto o que escandaliza, quando quase no mesmo momento (1224/25), o Premostratense do *Chronicon Montis Sereni*, do qual a Ordem não data portanto que de um século, mas que não pode ver em Francisco um rival à altura de Santo Agostinho !³⁰.

A Estigmatização é sempre assimilada a uma pregação abreviada, rápida (como o vôo do Passaro), sem querelas nem afrontamentos, segundo a velha oposição filosófica entre o humano e o animal, o civilizado e o selvagem (a pregação se dirige desde então, em sua essência política, e portanto sem nenhuma relação animista ou panteísta, a todo ser vivo, abrangendo também naturalmente os pássaros). Evento onde o corpo, por seu turno, se reconcilia com a força inimiga que se torna *nossa irmã a morte corporal*. Estigmatização que, de maneira muito moderna — mas no seu prolongamento ods mortos socráticos e crísticos — transforma o destino cruel em livre exercício da verdade : o corpo de Francisco torna-se palavra todo inteiro (oração e pregação) : « ele fazia de seu corpo todo inteiro uma linguagem » (*Vida Primeira*, 97). Corpo implicado na percepção visual e expressiva do nascimento de Jesus (com a representação de Greccio em 1223)³¹ e, finalmente, na expressão de sua crucifixão (La Verna, 1224). Todo esse desenvolvimento tende a mostrar que, muito cedo, os estigmas são inscritos ao nível oficial da Ordem mas também da Igreja, numa acentuação do modelo do martírio que é estranho a Francisco. A rivalidade portanto com certos dominicanos é inevitável e se cristaliza sobre esta questão do martírio — e, por excelência, à propósito do inquisidor Pedro de Verona (1252) que doravante ajuntará ao seu próprio nome o vocábulo de *Màrtir*. Mas esta rivalidade não se reduz a uma tensão puramente local : ela toca dois modelos diferentes de evangelização, um modelo que acolhe e aquele que afronta, um modelo que é o silêncio exemplar ou aquele que palavra doura tenta convencer.

Evidentemente, o caso o mais famoso envolvido nesta estratégia dominicana, que procura reduzir a unicidade dos estigmas, é aquele de Catarina de Sena, acompanhado de dois autres exemplos construídos, atribuídos por Tomás Caffarini, no *Supplementum* (ca 1412) dado à *Legenda Maior* à mesma Catarina de Sena († 1380)³². O conflito engendrado por esta estigmatização, sendo somente interior, perdurará durante todo o século XV. Rivalidade da qual um mometo forte foi a intedição papal de tomar (paradoxamente, com efeito) a estigmatização *invisível* de Catarina³³. Mas a estigmatização interior correspondia também a uma forma de experiência desejável e nova, cada vez mais credível com a evolução do *experimentável* religioso, se bem que este tipo estigmatização interior será registrado no *Breviário Romano* (1630) e ratificado por Próspero Lambertini na sua obra famosa e que resume a questão, até as últimas críticas de um J.-B. Thiers³⁴. É possível também que este

³⁰ *Chronicon... ad annum 1224*, Hrsg. Ehrenfeuchter, in *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, 1874,t. XXIII, p. 220.

³¹ « Eu quero vê-lo com os meus olhos de carne, tal qual ele era... O Menino-Jesus estava, de fato, dormindo no esquecimento no fundo dos corações até o dia onde, por seu servo Francisco, sua lembrança foi reanimada e impressa de forma indelével nas memórias » (*Vida Primeira*, 84.86 ; nós sublinhamos).

³² Raymond de Capoue, *Vie de Ste Catherine de Sienne*, trad. Hugueny, Paris réed. 2000, IIème partie, ch. VI ; onde Francisco não questiona, mesmo se o *exemplum* de Francisco é patente, ao menos na versão de São Boaventura, cristologizada. Não é um simples *remake*.

³³ *Bulla* de Sisto IV (OFM), *Spectat ad Romani* (de 6 de setembro de 1472).

³⁴ Prospero Lambertini (Benoit XIV ; 1740-1758), *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum canonizatione*, Lib. IV, 2, c. 8, n° 4-8.

apôio dado à estigmatização de Catarina de Sena vise menos o privilégio da eleição divina como encontramos em Francisco, privilégio que beneficia e credita toda a Ordem. Se há menos graças graça manifesta em Domingos, sua Ordem, ela ao menos, demonstra uma igual fecundidade, senão superior, pois mais interior ou mais racional. Mas não se pode reduzir a questão da estigmatização interior a um primado da vontade e a um desaparecimento do elemento sangüino. A espiritualidade do sangue ou da vida que dele decorre, tem um papel central em Catarina de Sena para antecipar a subjetivação posterior.

Além do mais, a hagiografia dominicana se esforça, bem antes da legenda de Catarina de Sena, de arruinar o exclusivismo do privilégio franciscano desde o século XIII, em seus *Vitae Fratrum*. Um certo Gautier, prior de Estrasburgo sentia dores violentas por ocasião da impressão das chagas, mas essas dores não se traduziram, aí também não, sob forma de chagas³⁵. Tomás de Cantimpré, um outro Pregador, se apressa igualmente a evocar o ferimento do lado infligido por Deus a uma *puella* anônima, mas que provavelmente se trata de Elisabete (de Herkenrode, na diocese de Liège)³⁶. Entretanto a descrição dos estigmas desta reclusa se encontra numa *Vita* composta somente pelos idos de 1270. O abade de Cîteaux é o redator e ele apresenta Elisabete como homóloga feminina de Francisco³⁷.

Quanto ao pano de fundo dessa questão, o escândalo de um homem à quem estaria reservado o privilégio do amor divino reproduz bem aquela que ocasiona frequentemente a eleição dos judeus. Muitas pessoas são então tentadas pela idéia de uma *translatio electionis* e pela sua espiritualização ou sua subjetivação, até mesmo como repatriamento nacional (cf. ch. II). Bem maior ainda é o escândalo provocado por um homem do qual diz-se que ele é filho de Deus. Francisco, um contemporâneo sem berço, reproduz esse escândalo do amor preferencial por um homem e pelo filho único. Não é por acaso que se esse gênero de preferência suscita escândalo ou ciúme nos rivais, haja vista que ele acrescenta aos filhos de Francisco os valores muitas vezes superestimados. Com efeito, nós podemos descobrir o próprio Cristo vestido em Frade Menor, seguindo um milagre contado pelos *Miracula Sancti Francisci*, os quais sublinham como o filho de Deus renovou sua vida e sua paixão em Francisco (*vitam et passionem renovare in beato Francisco*)³⁸.

Todavia, é preciso compreender aqui o movimento da repetição. Tal movimento supões não somente o único, o não-reiterável. Não existe verdadeira retomada se este *único* não quebra o *continuum*, para acordar uma tradição da consciência de si e portanto a romper de imediato. A repetição implica a conformidade do único àquilo que se repete a seu turno de forma absolutamente singular. Os estigmas de Francisco não são as chagas de Cristo infligidas pelo suplício da Cruz. Em outras palavras, o Cristo na cruz se interioriza, se dá diferente e de forma presente, vivo, próximo, imitável naquele que o retoma. A tal ponto que a imagem do próprio Cristose modifica. De tal forma que se Francisco é conformado ao Cristo, é porque o Cristo se conforma à Francisco. Deus se conforma ao homem em Jesus-Cristo. Mas se o Cristo imita Francisco, é preciso ajuntar imediatamente que Francisco, por seu turno, imite seus irmãos. Isto faz lembrar o *Espelho de Perfeição* onde Francisco examina

³⁵ Gérard de Frachet, *Vitae Fratrum*, 4eme partie, ch. 25 § 2 (ca 1255-1260). Cf. o dossier da controvérsia in L. Wadding, *Annales Minorum*, t. XV, ch. 70-74.

³⁶ Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus* (ca 1263), L I, cap. 25, § 7.

³⁷ Philippe de Clairvaux, *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode*, Bruxelles, 1886. O autor precisa : « à suas mãos e à seus pés e também ao seul ado, sem que se pudesse desconfiar de nenhuma espécie de simulação ou de fraude, aparecendo claramente as chagas que sempre, e sobretudo às sextas-feiras, à ses mains et à ses pieds et aussi à son côté, sans qu'on puisse soupçonner aucune espèce de simulation ou de fraude, apparaissent clairement les plaies qui souvent, et surtout les vendredis, emitindo um fluxo de sangue » (p. 378).

³⁸ *Miracula Sancti Francisci* (2ª metade do século XIV), éd. Oliger, 1919, p. 362.

em si próprio as qualidades do bom irmão menor considerando o carisma de cada um dos companheiros que o cercam³⁹.

A questão da repetição da paixão como fato único, já levantada pelos primeiros críticos como o cisterciense da Boêmia, Roberto o Inglês, ou por um dominicano iconoclasta do século XIV — recusando a *assimilação* do santo ao Cristo —, se encontra em Lutero tanto que esta idéia contraria sua doutrina da graça e se encontra contradito pela persistência de sua angústia apesar a forma de vida religiosa reformada que era a sua antes da sua ruptura com Roma. Sua concepção germânica da santidade e seu monofisismo latente aumentam até a dificuldade de princípio de uma possível conformidade entre o homem e Deus, mesmo se o motivo da divinização, de um ultrapassamento do homem, não lhe seja estranho⁴⁰. E aliás o *Alcoranum franciscanorum* (Augsburgo, 1543), do protestante Erasmo Alber, coloca menos em causa a realidade dos estigmas que seu sentido divino (eles bem poderiam ter sido impressos pelo espírito diabólico) e sua importância face à Bíblia. Quanto à Lutero mesmo, apresentando a obra, ele guarda sua admiração por esse Francisco que ele nomeava *vir admirabilis et spiritus ferventissimus*. Todavia, na versão francesa, um certo C. Badius fala de « vosso Francisco que por falsa doutrina fez errar grande parte do mundo » (*O Alcorão dos Cordeliers* [Franciscanos]... isto é o mar de blasfêmias e recado deste ídolo estigmatizado que se chama S. Francisco : recolhido pelo doutor Martinho Lutero (sic : Erasme Alber) do Livro das Conformidades desse belo S. Francisco, impresso em Milão no ano de 1510..., Genebra, 1556).

De outra parte, é também a recusa de uma forma de vida religiosa que impulsiona igualmente seus apologistas a franciscanizar os Evangelhos. A iconografia justifica igualmente a vida religiosa de Francisco assimilando-a a João o Batista, sem dúvida de maneira tradicional, mas aqui até na configuração concreta, ao ponto de João o Batista toma traços de Francisco ou de um Frade Menor⁴¹. Dito de outra forma, a inversão que se passou pelo Cristo tomando as vestes de Frade Menor, atinge seu precursor, a fim de apoiar a pertinência evagélica e profética da forma de vida religiosa querida por Francisco. É verdade que os Franciscanos se sentem particularmente visados pela Reforma (que aliás prefere muito claramente S. Bernardo)⁴². A alusão ao Corão é picante, pois ela sugere, desde o título, a assimilação da divinização de Francisco à figura de impostor, à Maomé, e à exaltação popular de sua imagem. Este espírito de aberta rivalidade encontra aliás uma genealogia não somente paulinas, joânicos, conciliares e agustinianos, mas muito singularmente na maneira que o reformador de Claravais se pega com violência à seus adversários, os Sarracenos e os filósofos como Abelardo, e primeiro à seus concorrentes os mais próximos, os beneditinos de Cluny. Evidentemente a questão não é apenas de ciúme ou de rivalidade, mas de escândalo : os antigos (não-reformados) como os modernos (lógicos) o escandalizam. Mas é preciso moralizar ou psicologizar esta noção ao extremo. O *escândalo* aqui é de natureza comunitária (entre irmãos religiosos) e eclesiológico, mas também ligado aos conflitos de aproximações do divino, à emergência de uma forma de pensamento novo. O escândalo demonstra aqui a

³⁹ *Espelho de Perfeição* V, 85, in *S. Francisco de Assis, Fontes Franciscanas...*, Braga, 1982, op. cit., p. 978s. .

⁴⁰ Cf. Peura S., *Mehr als Mensch ? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Mainz, 1994.

⁴¹ Esta identificação do Batista e de São Francisco ermita é todavia anterior à Reforma protestante como à reforma capuchinha, usando estrategicamente do modelo eremítico : cf. *Couronnement de la Vierge* florentin (fim do século XV). O Alverne serve também de deserto à *Francisco contemplando um crucifixo*, de Guido Reni (1575-1642). Cf. Fumaroli M., *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIIe*, Paris, 1998, pp. 336 s.

⁴² Cf. Bell Theo., *Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, Mainz, 1993, 418 pp. O nesta obra o autor sustenta que a grande estima que Lutero tem por Bernardo não é comparável que àquela que ele tem por Agostinho.

manifestação de uma mudança social, intelectual e espiritual profunda, à origem da teologia mas também da filosofia num sentido mais moderno.

Aliás o escândalo dos estigmas é tão profundo que ele não pode deixar de se manifestar no seio da comunidade dos Menores em pessoa (mesmo se as testemunhas dessas dúvidas internas possam também servir *a contrario* e portanto reafirma a verdade recebida). De uma maneira mais geral ainda, o ciúme face ao privilégio de Francisco é uma questão interna à Ordem que ele iniciou. Ela se exprime nos *Fioretti*, fora da menção explícita dos estigmas. O ciúme do Frei Masseo explode, mas de forma camuflada a título de brincadeira : « Porque a ti ? Porque a ti ? Porque a ti ? — São Francisco respondeu : o que é que tu queres dizer ? — Frei masseo diz : eu digo porque todo o mundo corre atrás de ti e porque cada um parece desejar te ver ... ? Fisicamente tu não és um homem bonito, tu não tens grande ciência e tu não és nobre... — Francisco se vira para Masseo e diz : tu queres saber porque eu ?... Isto eu o atribuo aos olhos do altíssimo Deus... pois entre todos os pecadores *seus olhos só vriam a mim ... Por esta razão ele me escolheu* para confundir a nobreza, a grandeza, a força, a beleza e a ciência do mundo, para que se saiba que toda virtude e todo bem vêm dele ... que ninguém pode se glorificar em sua presença, mas que quem se glorifique, se glorifique no Senhor »⁴³. Por isso, invejar alguém pelo intermédio do qual o Senhor diz e faz o bem, é cometer uma verdadeira blasfêmia. O ciúme invejoso é blasfematório, pois ele se utiliza da glória de Deus manifestada em outrem : « ...pois tem inveja ao próprio Altíssimo, que é quem diz e faz tudo o que é bem »⁴⁴.

Ter ciúmes da pobreza

Francisco proprio sente un ciúme terrível da pobreza do outro, e ele recomenda explicitamente uma forma particular de ciúme, aquele que consiste a desejar ser o mais pobre que todos. Tudo nos é apresentado durante um episódio que tem o mérito suplementar de nos mostrar a que ponto, mesmo se a pobreza de Francisco é desejada, ela não é simplesmente voluntária no sentido moderno. Ela vai até esta idéia que a pobreza involuntária é, em um sentido, superior — o que inquietará bem mais tarde um Léon Bloy, como se fosse uma descoberta ! A extrapolação escotista sobre o primado da vontade é portanto também uma construção e não uma simples teorização da experiência da pobreza voluntária. O pensamento franciscano não se reduz nunca a conceitualizar a experiência do pobre exemplar!

No que toca os estigmas nós encontramos a tensão várias vezes assinalada : entre seu aspecto mais autônomo, mais corporal e espiritual como expressão, e seu aspecto mais heterogêneo, como impressão. Assim, a pobreza deve ser de um lado expressiva e impressiva (ligada ao encontro com o outro, o leproso), o que notoriamente clarea em profundidade, mas sem a justificar de maneira unilateral, a filosofia da vontade de Duns Escotos e a confirma o nominalismo de Guilherme de Occam. Mas escutemos Francisco segundo seu primeiro hagiógrafo : « Vendo um mais pobre que ele, logo ele esta enciúmado. Desejava que nós desejássemos ! Ciúme do qual nós devemos ter ciúme ! Ciúme, mas não aquelle que se

⁴³ *Florinhas de São Francisco (Fioretti)*, X , in *São Francisco de Assis. Fontes Franciscanas. Escritos, Biografias, Documentos*, Braga, Editorial Franciscana, 1982 p. 1049s., Cf. 1 *Cor* 1 27-31.

⁴⁴ *Avisos Espirituais VIII*, 3, in *São Francisco de Assis. Fontes Franciscanas...*, op. cit., p. 102.

inquieta da alegria do outro, que teme os raios do sol, que interdita a entrada da piedade no coração, que se enche de amargura. Vocês acreditam que a pobreza não tem nada de desejável ? Ela possui o Cristo e, por Ele, possui tudo e todas as coisas »⁴⁵ .

⁴⁵ Celano, *Vida Segunda*, LI, 83.84, in *São Francisco de Assis. Fontes Franciscanas...*, op. cit., p. 391.

Os estigmas como sinal de preferência e suas contestações⁴⁶
Continuação : Segunda Partie

A ótica naturalista

Mas desde o século XV, as explicações *naturalistas* dos estigmas surgem na Itália⁴⁷. Nós gostaríamos aqui nos deter na famosa etiologia dada por um filósofo como Pomponazzi (1462-1525), formada no aritotelismo da escola de Pádua, pois ele anuncia a etiologia imaginativa moderna e mesmo, sob um certo ângulo, a causalidade fisiológica conectando o processo da lepra e a aparição das chagas sob forma de estigmas⁴⁸. O filósofo ia todavia mais longe que o plano da causalidade por contaminação, pois ele afirmava o seguinte princípio: « a imaginação da lepra dá a lepra »⁴⁹. Etiologia por imaginação — particularmente viva entre as mulheres grávidas — que corresponde à sua concepção geral dos milagres e que não visa os estigmas em particular. Imaginação que tinha sido assinalada de maneira exemplar por S. Agostinho — da qual Pomponazzi parece se inspirar diretamente — logo que ele apresenta o impacto de uma imagem sobre uma mãe em gestação, e sobre a forma da criança a nascer. Mas que viria a ser a tentativa da redução do sinal pela doença, a contaminação leprosa ?

Esta tese pensa esclarecer racionalmente os estigmas falando de manifestação de uma lepra que os cuidados aos leprosos teriam afetado Francisco. Hipótese de uma longa incubação da afecção logo manifestada, mas que todavia cai por terra pelo silêncio dos documentos sobre uma doença portanto tão familiar a Francisco como aos seus convivas (*Testament. 2; Vita I, 17*). Em resumo, esta hipótese não leva em conta a *topografia* precisa das chagas, mesmo se a chaga do lado põe um problema inicial de atestação. Diríamos que é

⁴⁶ Titre originale : « Le signe jaloux des stigmates et ses contestations »

⁴⁷ Como o testemunha o Menor Francesco Micheli del Padovano em seu *Tractatus de S. Francisco ad Plebem veronensem* (ca 1448), Ms. Bibl. Laurenziana, Plut. 19, XXVI.

⁴⁸ Cf. Frugoni Ch., *Saint François d'Assise. la vie d'un homme (Vita di un uomo : Francesco d'Assisi)*, Paris, 1997, p. 165 : « à force de s'obstiner à soigner les lépreux, il avait longuement attrapé leur maladie et, après une longue période d'incubation, elle commençait à faire son œuvre. Il est possible que les têtes des clous de chair décrites par Thomas de Celano aient été en réalité des excroissances dues à la lèpre ».

⁴⁹ Pietro Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* (escrito pelos idos de 1515 e editado *post mortem* em Bâle, em 1556, sob o título *De incantationibus*), ch. VI, dubitatio VIII. Mas o autor dá também uma inferência interessante, pois ele reduz a realidade ou o sentido dos estigmas de Francisco começando pela redução natural dos estigmas invisíveis ou imaginários imputados a Catarina de Sena em seus últimos anos : « uma força natural pode gravar bem a paixão de Nosso Senhor nos corações humanos, e assim o que se conta de Santa Catarina de Sena... não procederia de um milagre de Deus... Poderíamos dizer do Bemaventurado Francisco de Assis que não é por milagre que ele teve (se ele os teve) os estigmas de Nosso Senhor. Pois se uma mulher, no momento da concepção, pode, aplicando sua imaginação, conceber um feto marcado realmente da imagem concebida ; se uma mulher grávida pode, imaginando uma granada por exemplo, dar à sua criança as marcas de uma granada ; se a imaginação da lepra transmite a lepra : por que então o coração também e os outros membros, não poderiam receber marcas parecidas ? Certo, isto não parece menos racional » (P. Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature, ou Les enchantements*, trad. Busson, Paris, 1930, ch. V, 8ème objec., p. 149). O autor procura evidenciar a múltipla influência da alma sobre o corpo (aceleração do ritmo cardíaco, vertigem, coque emotivo que enfraquece palavra e pernas, o mau olhado, a fascinação magnética do olhar, a sugestão). Ele sugere um alargamento ao maravilhoso cristão, como a glossolália de Pentecostes, o naturalismo tomista aplicado aos prodígios egípcios. Ortodoxia aristotélica que só vê no mito uma função moral e política. Em contrapartida, ele critica Santo Tomás de só ver o efeito da imaginação nas práticas mágicas de esterilização e de restringir a influência astrológica às paixões. Seja como for, isso mostra que não se pode esperar a crítica protestante para tentar uma perspectiva da importância dos estigmas — reduzidos às transformações psicológicas de uma mulher grávida, ao trabalho imaginativo que prepara a vinda de uma criança ao mundo, ou mesmo à uma melancolia pós-parto. Sob a força da imaginação em Montaigne, cf. *Essais*, I, 21 (ca 1572-1580).

precisamente o próprio trabalho de deciframento que a seleção das chagas pertinentes entre todas aquelas que cobriam o corpo fragilizado de Francisco no entardecer de sua vida. Ora um tal deciframento supõe uma *visualização* mais larga e profunda que o simples visível — visibilidade configurada pelo esquema iconográfico e visionário, regulado especialmente pelos textos de *Isaías* (6,2) e de *Ezequiel* (1, 5-14; 22 ss.) ou de *Lucas* (2,35 ; 22,43), trabalhado pela evolução da espiritualidade mais humanista do tempo — torna *possível* a seleção das chagas determinantes e reveladoras. Possibilidade da seleção do *visto* no visível, mas igualmente da sua elaboração discursiva, da sua enunciação e da sua *receptividade* ! Antigamente, muitos cristãos sofriam da lepra, mas nenhum deles apresentou sinais dos estigmas da crucificação como Francisco aos seus mais próximos. Resumindo, se um sinal não se reduz ao visível empírico, ele não é redutível a uma causa, fisiológica ou psicológica. Um sinal excede sempre o efeito de uma *causa* determinável pelo seu caráter de *secredo inefável*.

Em fim, falar de lepra não em um sentido racionalista como poderíamos crer, como se se tratasse de uma simples doença, nesta época principalmente, de uma simples doença determinada, de uma patologia que resolveria a questão do sinal pela causalidade. À época da estigmatização, a imagem da lepra é muito ambivalente, às vezes sinal de castigo (principalmente por maus procedimentos sexuais) e sinal cristomórfico. Sinal de castigo no prolongamento do sinal bíblico de *sara'at* que nomeamos habitualmente por lepra (mesmo se isto não é atestado) ; estigma não como sinal de aliança ou como sinal de vida em *Ezequiel* (9, 4), mas como marca negativa ; entretanto, ela atinge personagens prestigiados como o Faraó, Moisés e sua irmã. Seja como for, um tal sinal pode se valer de uma inspiração antiga : o Cristo na cruz é identificado ao Servo Sofredor de Isaías interpretado pela *Vulgata* como leproso (*quasi leprosum* ; *Is* 53,4), e porque o leproso reencontrado no caminho pode ele mesmo vir a ser uma forma de teofania ou uma figura do Cristo, como aparece já no século VI, desde a apologia de Gregório o Grande (PL 76, col. 1300-1301). Mas nesse tempo, a apologia é ainda inclinada no sentido de uma leitura moral, de uma exortação à caridade e à humildade. Ora desde o fim do século XI e no século XIII particularmente, é a compreensão do versículo de Isaías que evolue, pois a lepra não é mais percebida unicamente como imagem do pecado, enquanto que o versículo famoso não é mais ocasião de um simples chamado à humildade. Ele trai não somente o amor do Cristo pelos leprosos, mas uma experiência *salvadora* do Cristo pela interpretação da « lepra » que o afeta — entender como uma experiência da Alegria perfeita (ver a passagem onde Francisco próprio é assimilado *parabolicamente* à um leproso pelos seus irmãos que recusam lhe dar hospitalidade e o enviam ao hospício dos leprosos; *Florzinhas de São Francisco, Fontes Franciscanas...*, cap. 8; *Avisos Espirituais*, *Ibidem*, 5).

*Conversão feminina ou transverberatio*⁵⁰

Os leprosos reais não são mais apenas a referência do apelo à prática da virtude da obediência ou da humildade, na verdade uma forma de cristofania, mas pessoas que provocam uma *conversão* espiritual ; pessoas pelas quais o Senhor mesmo conduz em vista de os curar, para retomar o tema do *Testamento* de Francisco (2)⁵¹. O essencial consiste

⁵⁰ Momento de êxtase no qual o fiel é transpassado por uma ação divina, por exemplo a lança do anjo que transperça Santa Tereza.

⁵¹ O chamado à visitar os leprosos reais é antigo, mas não encontramos formulações cristológicas particularmente impressionante desde a primeira metade do século, bem antes que o Cristo em decomposição não escandaliza a fé oriental e estetizante de Dostoievski : « visite portanto, tu também, teu irmão doente ou antes o Cristo, *infirmum fratrem inmo vero Christum*, que o odor das úlceras e a putrefação insuportável de um corpo em decomposição (*cadeverosi corporis*) não te façam recuar » (Julien de Vézelay, *Sermo XVI*, trad. Vorreux,

aqui em apreender a passagem do desprezo à conversão *da visão* em seu sentido forte, de uma mutação da aspiração interior : « o que me parecia tão amargo, se me transformou em doçura » (*Test.* 3). Sucessão de amargura e de alegria que se verifica na confrontação com o ser híbrido da visão : « Apavorado... a dor e a alegria se sucediam nele » (*Vida Primeira* 94). Em suma, o encontro e o cuidado aos leprosos reais puduzem uma *conversão* religiosa. Hoje nós faríamos sem dúvida uma ligação de tal mudança de espírito à *conversão somática*. Sobretudo depois que São Boaventura censurou, com delicadesa, o corpo doloroso de Francisco e o coração trespassado de Maria anunciado por Semeão, seguindo o evangelho de *Lucas* (2,25). Poderia uma fonte muito antiga nos remeter a identificação de Francisco à mulher pobre, agredida pelo rei, mas da qual a fecundidade é exemplar⁵²? Não que precisemos pressupor aqui uma sexuação particular anunciando de longe um *desejo viajante* (em todo o corpo !) o era o *útero* em Patão e na medicina hipocrática — o que seria um direito para facilitar a passagem à histeria. Ora a feminilidade em questão se aproxima daquela da *sabedoria* na tradição sapiencial, para além da diferença sexuada (*Provérbios* 8, 22 s. *Sabedoria* 10, 1), que o carinho mesmo de Deus. Nosso Deus é matriarcal (*me-rahem*), afirma o *salmo* 106, versículo cinco. Ele é como uma mãe que carrega seu povo no seu colo, anuncia o último *Isaías*. Clemente de Alexandria fala também muito fortemente em uma homilia : « a ternura que Deus nos dá o faz parecer uma mãe... O pai se feminiliza à medida que ama » (*Que riqueza ser salvo ?*, n° 37). E Tertuliano não hesita em falar do útero de Deus, da vulva de coração de Deus (*vulva cordis*). Mas Francisco insiste ele próprio, após Orígene, sobre esta maternidade de todo cristão : « Nós somos verdadeiramente irmão (de Jesus Cristo) quando nós fazemos a vontade de seu pai que está no céu ; mães (*matres*) quando nós o carregamos no nosso coração e nosso corpo (*corpore nostro*), por amor (*per amorem*) e por uma consciência pura e sincera, e quando nós o geramos através de obra santas que devem brilhar como modelo de vida para os outros » (*Epistola ad Fideles*, 48 ; cf. *Regula pro eremitiis* 10 ; 2 *Regula* 6,8).

Seja qual for esta feminização do corpo do *sábio*, subsiste que em vista desta configuração cristológica e metanóica da lepra, apoiada pela antropologia fundamental de Francisco, tudo parecia remeter esta lepra lisível nas chagas de Francisco.⁵³ Isto poderia ser

Paris, 1972, p. 148). A figura do Cristo se humaniza de tal forma que ela é quase identificada àquela de seu amigo Lázaro segundo *João*. Mas a percepção dos estigmas de Francisco nunca foi nesse sentido da decomposição leprosa e fedorenta do corpo, muito pelo contrário. O corpo de Francisco é como decorado pelos estigmas negros (*stigmatibus decoratum*, nos diz Celano em seu *Traité des Miracles* II, 2). O aspecto estético é apoiado por Boaventura, pois ele fala de « pérolas finas » (*Legenda Maior* 13, 8), mesmo se a alusão à parábola evangélica é evidente. Alusão ainda mais importante e fina, que Francisco é um *mercator*. Mas é um mercador que vendeu o próprio corpo e bens para obter a pérola de um valor que não engana, como esta pequena moeda que circulava em Assis entre o *populo*, enquanto que os ricos se reservavam as trocas à preço de oro. A referência de São Boaventura é tanto melhor por apresentar a parábola da pérola fina que implica a venda de tudo para obter a terra onde se encontra o tesouro. Ora precisamente, Francisco vendeu tudo para obter esta terra onde encontraremos seu corpo, *finalmente*, as pérolas dos estigmas. A assimilação do *corpo* como *terra* que devemos governar é uma metáfora do tempo : « *terra tua* » nos diz precisamente Julien de Vézelay, *Sermo* VII, o. c., p. 254. Em fim, o corpo leproso é também o corpo da Igreja em ruína ou em via de decomposição, aquela à qual Francisco se sente chamado, desde o início, à curar ou à reparar, e de maneira literal, por suas próprias mãos.

⁵² « Uma mulher foi um dia agredida por um rei na floresta... esta mulher era ele [Francisco] : o Senhor o havia fecundado por sua palavra (*dixit se esse mulierem quam Dominus verbo suo impregnavit*) » (Eudes de Chérinton [Kent], *Recueil de sermons pour les évangiles du Dimanche*, 1219 ; cf. Bihl, *Sancti Francisci Parabola...*, Archivum Francisc. Historic., 1929, p. 585). Cf. Anon. Per. (1240 s.), 34-36, et 2 Celano 16.

⁵³ Cf. nomeadamente essa passagem das *Avisos Espirituais*, V, 1 : « Ele (o Senhor) te criou e formou à imagem (*formavit ad imaginem*) de seu filho bem-amado quanto ao corpo (*secundum corpus*)... ». O corpo mesmo enquanto corpo humano, ante de tudo fé, todo encontro espiritual ou toda visão, é já profundamente cristomórfica e fraternal. O abismo astronômico antigo entre o supralunar e o sublunar, o ciclo geométrico dos

suficiente à glória do homem, sobretudo se ela fosse adquirida ao serviço dos leprosos, como o testemunha a sua viagem apostólica ao Oriente. Ora esta leitura não foi efetuada nesse sentido. A forma mesmo das chagas nunca foi identificada àquela de uma lepra, portanto familiar à seus companheiros, quer se trate da forma alveolar (a marca de um buraco arredondado) ou da forma clavista (forma um caroço na pele).

Nos resta ainda aqui soblinhar a contradição que subsiste na tentativa de reduzir a exceção do sinal à norma fisiológica e psicológica. Esta tentativa conduz primeiro à uma concepção dos estigmas principalmente como *expressão* corporal ou espiritual antes de chegar a uma *resolução* dos estigmas como processo fisiológico ou sinais de uma patologia, simplesmente fruto de uma releitura do cristianismo. Esta explicação é devedora do campo da modernidade que tende, de um lado, a reduzir o sinal a uma causa como o sinal singular a todos os sinais de sofrimento somática, afetiva e espiritual, enquanto que, de um outro lado, se trata simplesmente de sustentar ao fenômeno corporal do sujeito de uma doença contagiosa, contraída no serviço prestado aos doentes. Nós vemos, assim, uma oposição entre a expressão e a impressão (não mais pela efeito nocivo, a ardência seráfica, mas pelo bacilo da lepra). Nós pensamos evidentemente à tensão entre a vontade e a representação em Schopenhauer. Nesta ótica, os estigmas não podem ser mais do que uma *representação* (simples impressão heterogênea) e não esta vontade que eles – os estigmas – revelam.

Semiótica acumulativa

Entretanto, é também a representação de uma presença que vem de fora, inacessível à forma, misteriosa digamos, mas que seria da ordem da vontade ou da expressão, entenda-se, na linguagem adequada, uma expressão da pobreza voluntária. Esta expressão só é perceptível pela dor indizível da qual o não-dizer pretende curar. Nós podemos igualmente ver na crítica histórica dos estigmas a crítica kantiana e sua distinção do fenômeno (impressivo) e do *noumène* (expressão do sujeito em Kant), vivido somente na experiência ética do imperativo categórico e aquela de uma exigência última de reconciliação entre a sensibilidade e a lei. Mas isso é bem o pensamento moderno que domina o debate. Em sua dissertação escrita pelos idos de 1644, Teófilo Raynaud, premeiro historiador dos estigmas, opera não somente a redução do sinal à causalidade diferenciada, começada desde o período escolástico (e afetando a compreensão tanto dos milagres como aquela dos sacramento), mas do sinal singular à uma semiótica acumulativa. Certo, ele sabe diferenciar a heterogenidade

astros recorrentes e a terra ou a vida corruptível, é superado radicalmente pela sabedoria e a simplicidade à escuta universal, o que deixa ao campo uma influência *fraternal* do sol, mas também do fogo seráfico, sem mediação, sobre o corpo mortal — processo de unificação saapiencial e fraternal que realiza a tentativa estóica de unificar o mundo pelo *Logos Pneumatikos*, fora do abismo cosmológico da física de Aristóteles. A mediação astrológica guarda a fratura pois os astros determinantes não são mais interpelados como *irmãos* e portanto numa certa medida « iguais ». Lembremos aqui que a festa do Corpo e do Sangue de Cristo (Festa-Deus, instituída em 1264) foi iniciada bem antes, na ocasião da viséao de uma lua marcada de uma ligera fratura (« *aliquantula fractione* » segundo a *Vita Julianae* I, 2, n° 6), interpretada como uma visão incompleta do ciclo das Festas da Igreja, identificada às vezes à lua (marial) desde o período da patrística. Visão que se atribue a Santa Juliana de Cornillon (desde 1209), e que foi precisamente em um *leprosário* (situado perto das muralhas de Liège, *extra muros* evidentemente) onde ela viveu desde a sua infância. Sublinhemos em fim que Yvete de Huy (1157-1228) tinha desejado contrair *voluntariamente* a lepra quando do serviço que ela efetuou aos leprosos durante dez anos, antes de se enclausurar durante 36 anos em uma casa de reclusão da sua cidade. (cf. a tradução da sua interessante vida latina [*Vita Juettae*, ch. IV, in AA. SS. Janvier I, 1643] em *Vies de quelques-unes de nos grandes saintes au pays de Liège*, Liège, trad. Nimal, 1898). Também encontramos a prática da comunhão com os leprosos em Angela de Foligno (1248-1309). É interessante considerar que esse desejo é totalmente estranho a Francisco e que ele recusou de engajar sua Ordem em uma tarefa prioritária de hospitalidade — de onde a separação atestada com um irmão que se engajará efetivamente nesta via.

das doenças e a interioridade do caráter sacramental, mas é para melhor dissociar o sinal entre os sinais estigmáticos. Isto toca tanto a circuncisão (também a de Jesus), as marcas do ultraje, as chagas da Crucifixão, a chaga do lado, as marcas que Paulo fala como sinais de glória. Vêm em fim os estigmas de São Francisco e de todos aqueles que se seguiram. Além do mais, são evocados os « estigmas voluntários »⁵⁴ como os « estigmas morais »⁵⁵ afetando todo o religioso. Sem esquecer finalmente as marcas corporais presentes no mundo pagão. A erudição barroca, por outro lado, se encarregava de sublinhar a especificidade dos estigmas de Francisco gerando uma onda tulmutuada.

Mais sóbrio, John Spencer dá um passo a mais na normalização, pois ele faz uma classificação tipológica seguindo a função e o uso dos estigmas, e entre eles, ele discerne bem os sinais de honorabilidade, os estigmas do escravo, do soldado, dos zelotas « estigmata zelotarum » (cf. *Is* 44,5) e aquele dos idólatras⁵⁶. É também relevador que nenhuma de suas cinco categorias antigas não seja adequada aos estigmas de Francisco. Mas a crítica da singularidade dos estigmas implica também o papel atribuído à imaginação no seu processo de manifestação. Já mencionada no século XV numa perspectiva de explicação natural, ela o é também anteriormente numa perspectiva diferente, nos grandes espirituais, comme Ruusbroek o Admirável, e mais tarde em Francisco de Sales. O Brabançon não hesita em falar da imaginação (*imaginatio*) das marcas do Cristo (*vulnerum Christi*) à propósito da obtenção dos *sinais das chagas*⁵⁷. Mas se Ruusbroek guarda um equilíbrio entre a imaginação e as marcas do Cristo, e se Francisco de Sales conserva uma medida entre a imaginação e a impressão seráfica⁵⁸, este equilíbrio foi rompido na concepção cartesiana da imaginação, decididamente colocada do lado do corpo e portanto inscrita na órbita de uma ausência de verdade. Mesmo

⁵⁴ Raynaud Th., *De stigmatismo sacro, et profano, divino, humano, daemoniaco, tractatio*, Lyon, 1665 p. 115. Citado por Jacques Le Brun em seu estudo sobre « Les discours de la stigmatisation au XVIIe » in *Les Cahiers de L'Herne*, n° 75, Paris, 2001, pp. 104 s. Nossas referências seguintes seguirão esse estudo.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 136.

⁵⁶ Spencer J. (1630-1693), *De legibus Hebraeorum Ritualibus et earum rationibus libri tres*, L. II, ch. 24, sect I, Cambridge, 1685, pp. 358-60.

⁵⁷ Em holandês : « *de teekene der wonden* ». Cf. *L'Ornement des Noces spirituelles* traduzido do flamengo in *Œuvres Complètes*, t. III, Bruxelles, 1928, p. 149; na versão latina, ver *De Ornatu spiritualium nuptiarum*, l. II, ch. 50.

⁵⁸ Francisco de Sales fala de um lado da « alma como forma e mestra do corpo », e do outro, ele precisa imediatamente depois : « mas fazer as aberturas na carne por parte externa, o amor que estava interior não o podia de forma nenhuma fazer » (*Traité de l'amour de Dieu*, 1616, ch. VI, ch. 15). Portanto, nada de estigmatas só pelo poder formal da alma ou de uma faculdade psicológica : é necessário um *encontro traumatisante*, uma relação vulnerável ! Mas contrariamente a tudo o que parece evidente, a interpretação de Francisco de Sales não traz nenhuma inovação fundamental quando acentua a força do amor que transforma na última aparição das chagas, pois esta referência já é citada por Tomás de Celano na *Vida Segunda* (amor in eadem imaginem transformaret amantem ; II Celano, 135), e aprofundada por São Boaventura que aprofunda a doutrina de Hugo de São Vítor (Hugues de S-Victor, *De Arrha animae*, PL 176, 954 b, citado explicitamente à propósito dos estigmas no Sermão V). Em contrapartida, enquanto a nota do Frei Leão, deixada na sua simplicidade latina, nem mesmo afirma explicitamente que os estigmas foram obra do Serafim, e só fale da *impressão* na qual ele reconhece a mão de Deus (*manus Domini*), como o fará ainda São Boaventura — mas retomando a ordem de Celano : *impressão*, e não *incisão* ou ferida externa, *antes a aparição* dos estigmas no corpo, justamente após a *disparição* da visão do Serafim que inflamou o amor produzindo os estigmas *internos*. Em outros termos, no lugar de reduzir o papel do Serafim, Francisco de Sales o acentua, pois é ele que é suposto entalhar a carne por um raio de luz (e não de ferro contudo ! seguindo a famosa visão de Giotto), nesses lugares simbólicos onde o amor profundo procura uma saída e é incapaz, só, de ferir o corpo. Esta crítica da interpretação de Francisco de Sales confrontada às fontes medievais se encontra claramente posta por E. Gilson em seu pertinente e atento estudo : *L'Interprétation traditionnelle des stigmates*, in *Revue d'histoire Franciscaine*, octobre 1925, pp. 467-479. Além disso, assinalamos a que ponto a luz, irredutível à percepção neo-platônica, joga um papel capital na visão franciscana do ser e, sobretudo, quanto o raio luminoso substituirá a Echelle (de Jacob), incluindo iconograficamente, na simbolização do êxtase místico, desde o século XV.

se esta operação tinha a vantagem de separar bem a revelação do corpo — seu caráter de saúde, de doença ou de cura *autônoma* (recusando a criatividade mágica como a impaciência intemporal) — da natureza de uma verdade filosófica ou científica. Resta que a imaginação vira um foco de falsidade e de incerteza, o que não era sistematicamente anteriormente. Descartes evoca igualmente o vetor mimético⁵⁹. Certos médicos que participam do debate são também do parecer que a imaginação pode produzir efeitos corporais, e principalmente estigmas diabólicos, mas ainda estigmas verdadeiros, como aqueles atribuídos a Santa Lidwyne de Schiedam⁶⁰.

No mesmo ano, uma obra famosa, a *Anatomia da melancolia* do pastor R. Burton dá precisamente uma etiologia diretamente médica aos estigmas de Francisco. Pois a *melancolia* deve se entender aqui no sentido médico, como doença do humor no sangue, com seus efeitos psíquicos e afetivos repertoriados. Burton prolonga também a mais antiga desconfiança do alto clero inglês, depois de S. Beda o Venerável, face aos milagreiros e ao zelo sem conhecimento. Não se trata somente de uma hostilidade do princípio face aos « monastical effects », mesmo se é evidentemente ingênuo de afirmar que a partir do século XVI a polêmica não é mais religiosa mas científica⁶¹. Aliás, mesmo sendo científica, isto não diminui em nada o espírito de polêmica e rivalidade, a polêmica está intimamente ligada ao espírito de uma ciência jovem e a seu método do *Não*, como bem mostrou G. Bachelard. Mas passemos a palavra a Burton : « that witch is written of Saint Francis's five wounds, and other such monastical effects, of him and others, may justly be referred to this our melancholy »⁶².

Do ponto de vista teológico, o sinal sendo reduzido a uma causa rompendo a lei ordinária, vindo a ser um sinal maravilhoso, os estigmas não podem mais tomar seu antigo realce em relação à fragilidade nativa da imaginação e do corpo. É assim que a iconografia moderna centra a imagem de Francisco sobre a *recepção* dos estigmas contrariamente às épocas anteriores ; os estigmas tomam uma tal importância que eles se tornam a marca identitária não somente de Francisco e de algumas pessoas que as retomam, mas da Ordem dos Frades Menores ela própria, ao menos na sua vertente observante. As chagas se tornam o selo mesmo da Observância, a tal ponto que Joana da França, fundadora das Anunciadas, fala da Ordem das Cinco chagas para designar os Frades observantes ! É verdade que durante o período barroco, a iconografia mostra talvez menos os estigmas do que o êxtase ou o corpo do santo homem. Assim no *S. Francisco recebendo os estigmas*, pintado pelos idos de 1670 por Frei Lucas, religioso recoleto, nós descobrimos um Cristo-Seus com as mãos lançando raios, um corpo santo todo inteiro fulminado, num desequilíbrio impossível⁶³. As chagas são visíveis, mas vemos bem que o efeito que se procura evidenciar é a expressão de um conjunto (compreendendo uma decoração selvagem de montanha cheia de rochedos evidentemente « horríveis »). Se uma outra tela, pintada depois de 1670, perde em expressão (o Cristo seráfico aí é apenas reconhecível), ela acresce ainda o efeito da perda dos sentidos, pois o

⁵⁹ Cf. Descartes R., *Lettre à C. Huygens* (12 mars 1640) a propósito de uma jovem de Colônia « que carregava sobre seu corpo as marcas de todas as chagas de Jesus Cristo ».

⁶⁰ Hieronymi Jordani, *De eo quod divinum aut supernaturale est in morbis humani corporis, eiusque curatione liber*, Francfort, 1651, p. 70. Voir aussi Jacques Blondel, *Dissertation physique sur la force de l'imagination des femmes enceintes sur le foetus*, trad. de l'anglais, Leyde, 1737. O que lembra as teorias de Santo Agostinho e de Pomponazzi sobre a força da imaginação na mulher grávida, mas anuncia também a etiologia histórica dos estigmas.

⁶¹ Para uma tipologia das diferentes etiologias dos estigmas, até à época contemporânea, cf. Adnès P., *Stigmates*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 14, Paris, 1990, col. 1211-1243.

⁶² Burton R., *Anatomy of Melancholy* (1651), London, 1932, III, 4,1,2.

⁶³ Cf. a gravura de João Boulanger segundo uma composição, hoje desaparecida, do Frei Luc (Claude François, d'Amiens : 1615-1685). Vide J.-J. Danel, *Frère Luc, peintre et récollet*, Université de Rennes II, sept. 2000.

corpo do santo é “amparado” por três anjos, em tudo os estigmas é central; o que a aproxima aliás de uma tela do artista, nomeada *Piedade dos anjos*, onde o corpo do Cristo descido da cruz é apresentado por sua mãe segurada por anjos⁶⁴. O que tende à assimilação do corpo estigmatizado ao corpo morto do Cristo, à identificação da via espiritual e de um *morrer*; o que reatualiza a fórmula platônica famosa, supondo a morte injusta mas consentida de Sócrates: *filosofar, é aprender a morrer*. Entretanto, nós o vemos, o pintor franciscano conserva sempre um certo equilíbrio entre a topografia ou a morfologia (de Tomás de Celano e de S. Boaventura) dos estigmas, e o espasmo ou o desfalecimento de todo o corpo.

Acrescentemos o elemento *institucional* ligado à configuração gráfica dos estigmas. A conformação — termo surgido somente no século XVI no sentido de disposição, de adaptação, sendo que o termo *conformidade*, originado do latim, apareceu desde o século XIV, à mesma época que *minoridade* —, esta conformação à imitação se tornou uma questão de identidade no âmbito de um ciúme institucional, superando a questão do hábito (vestimenta), do verdadeiro hábito supostamente usado por Francisco (objeto de grande polêmica com os nascentes capuchinhos)! A conformação se assinala também pela vestimenta (rsgada ou remendada) e a grafia das *conformidades*. Iconograficamente, o sinal das *conformidades* está ligado ao movimento da Observância, e seve desde cedo de *monograma* de obras impressas no México, no século XIV (combinando às vezes os braços curzados, as cinco chagas e os três pregos). Inicialmente, os emblemas não servem necessariamente a uma identificação agressiva. Ao contrário, se tomarmos ainda o caso do México, as diferentes Ordens mendicantes produzem emblemas modificando o heráldico hispânico e adaptando os escudos aproximando-os da escritura glífica da Meso-América. Assim o escudo franciscano de pedra que vemos sobre um muro da igreja de Santo Tomás Teliztaca (Hidalgo), as cinco chagas do Cristo são marcadas por cinco pequenos discos circulares de onde escapam gotas de sangue, o que representa o jade, metáfora do sangue sacrificial em nahuatl, enquanto que a sua disposição em quicôncio remete o glifo prehispânico ao movimento cósmico⁶⁵.

Mas a significação desses monogramas muda, sobretudo na segunda metade do século XVII, a partir do momento em que eles servem para designar a rivalidade entre as Ordens nos territórios de missão (face à cruz bicolor dominicana, ao coração flechados dos Augustinianos, e usando às vezes o IHS apropriado pelo jesuítas, principalmente no início da introdução na China, o que acusa uma forma de colaboração)⁶⁶. A rivalidade não é mais a preeminência crística de Francisco estigmatizado sobre Domingos ou Augustinho, mas antes de tudo se trata de uma concorrência *institucional*! Os monogramas servem também para demarcar os diferentes ramos da mesma família espiritual. O sinal das *conformidades* tornam-se o selo mesmo da Observance (no século XVII) — numa época onde se inventa a locução

⁶⁴ Cf. *Saint François recevant les stigmates*, Óleo sobre tela (2,45 : 1, 70 m), Sézanne, capela do Hospital (antigamente capela do convento dos Franciscanos Recoletos).

⁶⁵ Cf. C. Duverger, *Pierres métisses. L'art sacré des indiens du Mexique au XVIe s.*, Paris, 2003, p. 132 s. . Notemos que José Delteil não acreditava a bem dizer quando comparava os estigmas às granadas entreabertas rendendo ao excesso do seu grão, como diz Paul Valéry no poema que ele lhe dedica, pois eles servirão de substituto à figura fendida de barbárie asteca, servindo de símbolo do coração dos sacrificados (cf. a armação da porta da igreja de Huaquechula, *op. cit.*, p. 154).

⁶⁶ Cf. as reproduções de monogramas mexicanos e chino-europeus dos séculos XVI e XVII, em P. Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine à l'Epoque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne- Paris, 2000, Fondation Gulbenkian, pp. 219-222. Livro que reproduz o monograma abstrato — cruz mais próxima dos motivos italo-espânicos, sinais mais racionais, como emblema da *catequese racional* chinesa, mais que discreta sobre o Cristo e a Cruz ensanguentada — da edição chinesa de Pedro de la Piñuela (ofm; crioulo do México!) do *Chu hui wen da (Questões e respostas quando de um primeiro encontro)*, Canton, 1680 (textos chineses e tradução francesa anotada por P. Girard, pp. 331-534).

em conformidade de —, enquanto o carimbo do Ministro Geral assinalava Pentecôte ! Um tal sinal torna-se então uma insígnia de um ramo, um emblema de identificação de uma reforma, da Ordem das Cinco chagas — assim a chama Joana da France, fundadora das Anunciadas —, mais que de Frades Menores tais... Quanto à importância iconográfica, litúrgica e espiritual do sinal dos estigmas, o próprio Alverne conhecerá uma surpreendente evolução : de lugar de recepção dos estigmas e mesmo do culto dos estigmas (na primeira metade do século XVII), passar-se-à progressivamente depois de 1700, ao culto das relíquias de Francisco (na Capela das Relíquias). Francisco tende finalmente à tornar-se um santo entre outros e não mais um *alter Christus* : a espiritualidade pós-tridentina privilegiando claramente sua interpretação e sua atribuição *sacerdotal*.

A crítica mística do sinal

Mas a crítica mística das imagens e até mesmo da experiência (no sentido de percepção oposta à realidade como *res* augustiniana), contribue seja para acentuar o sofrimento, a « extraordinária dor »⁶⁷ na qual todas as expressões externas acabam por se resolver, seja sobre a abstração da *suposição impossível* ou da *apatheia* entendida como morte espiritual (em Mme Guyon) ou como indiferença (em Fénelon). Já em S. João da Cruz, o impacto seráfico não é nada heterogêneo, mas antes de tudo uma *impressão interior* da qual a expressão externa é aleatória e concerne não mais as cinco chagas, mas a ferida, «uma ferida e uma chaga interior, espiritual. Às vezes Deus permite que os efeitos se produzam por fora e afetem o sentido corporal de uma maneira conforme à ferida interior » (*Viva chama de amor*, estrofe II, v. 2, comentário). Da mesma forma que a mística critica ferozmente a imagem, a forma dos estigmas e sua colocação não têm mais que um papel de *redundância*. É aí aliás que se encontra a ruptura entre a provação espiritual de Francisco e a mística. Um sintoma de uma tal ruptura se inscreve na maneira que a *Legenda Maior* de S. Boaventura — da qual a estrutura ternária, em seu centro, é homóloga àquela de *De Triplici Via* que prepara o campo *teórico* da mística (a experiência participável sendo identificada à entrada na religião e na leitura alegórica da vida de Francisco) —, situando bem os estigmas na última e terceira via *unitiva*, faz referência apoiada nas duas fontes maiores da tradição mística : o *Cântico dos Cânticos* nunca citado nos Escritos atribuídos a Francisco, e o corpus dioniosiniano, sua atmosfera hierárquica objetiva, ignorada pela Assisiense.

A entrada na religião com seus três votos de castidade, de pobreza e de obediência, constitue a via purgativa. A prática das devoções e da caridade acompanhada da oração, constituem em seguida a via iluminativa, enquanto que a assimilação da Escritura, a *pregação e a provação dos estigmas* constituem a via unitiva (sublinhamos esta última aliança da pregação e da estigmatização). Ora, na mística moderna, a via unitiva se diferencia da via purgativa (ou eclesial) e da via iluminativa como prática caritativa, devocional ou como oração verbal, mas também da via unitiva como leitura da Escritura, pregação dogmática e deciframento corporal, pois o corpo eclesial dilacerado pela Reforma, as práticas são

⁶⁷ Du Val A., *La vie admirable de Sœur Marie de l'Incarnation*, Paris, 5^e éd. 1622, p. 136. Notemos entretanto a prudência do teólogo que se defende de diminuir a glória de São Francisco, pois os estigmas da Carmelita « interiores e invisíveis, consiste(m) somente nas dores extremas que ela sofria em determinados dias ...escrivendo assim eu não receio cair na excomunhão expedida pela Bula de Sisto IV que interdita expressamente de se dizer ou excrever que nenhum outro santo tenha tido no seu corpo os estigmas da paixão, como o faz observar J. Le Brun, uma *rivalidade* entre santos é instaurada, pois Maria da Encarnação teria suportado os estigmas um quarto de séculos, Francisco somente dois anos, para não citarmos Catarina de Sena, somente um dos « últimos atos da sua vida » (p. 139). Mas este ciúme revela por sua vez a importância atribuída ao sofrimento e à sua duração. Doravante o que conta mais é a realidade visível, bem mais do que a realidade efetiva e a objetividade específica que se sobrepõe à temporalização (cf. « em certos dias... »).

contestadas em nome da graça, e a Bíblia torna-se sujeito de contestações, de vistorias críticas, entenda-se « científicas ». Na realidade, a via mística não conhece que uma só via, de tal sorte que a estigmatização não só reergue a terceira e última via, mas já da primeira, manifestando assim a virtualidade formulada por Celano desde o início da sua *Vida Segunda* : « é permitido supor que desde então [desde a impressão operada sobre Francisco pelo Crucificado de São Damião] foram impressas no profundo do seu coração os estigmas da Paixão, antes de o ser na sua carne » (2 C 10). De sorte que os estigmas não manifestam simplesmente a última fase da vida de Francisco, mas *já* o tempo da sua conversação inicial !

Breve, a mística se constitui ao mesmo tempo em consonância com a tríplice via (a distinguir das três vias da *Teologia Mística* de Hugues de Balma), e como seu remédio : meio de unificar o corpo eclesial, a liberdade da graça, o sentido literal e espiritual das Escrituras, a experiência e os dogmas, os sinais visíveis ou corporais, o segredo da graça e a verdade. A substituição mesmo das três vias às quatro semanas (em consonância com os quatro sentidos da Escritura) nos *Exercícios* inicianos, parece igualmente um sintoma do trabalho inovador da mística — mesmo se os *Exercícios*, manual para comerciantes na via unitiva, não sejam considerados como um escrito místico propriamente falando.

Voltemos à recepção sanjuanina dos estigmas. O místico sugere a distinção clara entre a impressão interna e a impressão externa, insistindo sobre a expressão a partir da expressão interna — o que distingue a redução dos sinais a uma força psicológica ou solipsista. A impressão divina é iniciadora. Indo mais longe ainda na supressão da topologia e da morfologia das chagas, ou naquela da sua significação determinante, Luis de La Puente chega a uma concepção onde a dor torna-se central e irriga, como o sangue que jorra da ferida, a totalidade do corpo : « diffundebat per totum corpus »⁶⁸. A provação dos estigmas é finalmente assimilada, dissolvida, na ferida interior, no sofrimento e no corpo inteiro. Mesma a ferida cirúrgica pode ser percebida como estigma logo que a provação da tortura médica é infligida ao corpo religioso, feminino principalmente. Aliás a devoção ao coração de Jesus, como a partilha de corações, implica igualmente proceduras similares aos atos cirúrgicos.

E não é um acaso se se encontra, na piedade medieval, na beguinagem (e portanto laica) bem particularmente, uma genealogia desta devoção. Santa Lutgarde (1182-1246) aceita dar seu coração ao Cristo « de tal modo, diz ela, que eu possuo meu coração em vós, *in te cor meum possideam* »), antes de beber o sangue que corre da ferida do lado direito⁶⁹ ; honra tão grande que coloca fim ao ciúme entre as irmãs da sua comunidade cisterciense⁷⁰ ; isso se passa no local mesmo de Elisabete de Herkenrode (abadia cisterciense da diocese de Liege-França) — da qual os estigmas são atestados pelo *Relatório de investigação* do abade Filipe de Claraval, redigido pouco depois de abril de 1267 — e de Maria de Oignies (morta em 1213, mas beatificada precisamente em 1607), leigo que as fervorosas mutilações ficaram famosas graças as notas de Jacques de Vitry⁷¹. A diferença entre estigmas causados

⁶⁸ Luis de La Puente, *Mirabilis vita Venerabilis Virginis Marinae Escobar...* († 1633), Prague, 1672, p. 119.

⁶⁹ Thomas de Cantimpré, *Vie de Ste Lutgarde [ca 1246-1248]*, trad. Wankenne, Namur, 1991, L. I, ch. 1, n° 13, p. 10.

⁷⁰ *Ibidem*, n° 11 : « para que nenhum rastro de dúvida permaneça no coração das Irmãs que pareciam *invejá-la*, o Cristo honrou seu esposo com o milagre que eu cito ».

⁷¹ Mutilação fervorosa explicitamente ligada ao amor seráfico, segundo sua *Vita* : « Ela crucificou sua carne... como embriaga pelo fervor do espírito, ele desprezava sua dor física em virtude e docilidade do Cordeiro Pascal. Inutilmente ela cortou com uma grande faca grandes pedaços de sua carne que *por medo* ela escondeu na terra. E porque inflamada por um intenso fogo de amor, ela tinha superado a dor da carne, ela percebeu ao seu lado um dos Serafins nesse transporte do espírito » (Jacques de Vitry, *Vie de Marie d'Oignies* [1216], I, 2, n° 22, trad.

artificialmente e estigmas produzidos por Deus ou por toque interior, não é radical. Certo, faz-se bem a diferença, mas só conta finalmente a autenticidade do fervor: a devoção à humanidade crucificada do Cristo ressuscitado. O sofrimento é no fundo idêntico, que ele seja mutilação ou estigmatização. É somente a empresa crescente do pensamento da causalidade que vai apreciar, apreciar ou denegrir uma experiência em função da sua causalidade. É então aí que a idéia artimanha, de causalidade somática ou psíquica mas também aquela de causalidade das marcas diabólicas, vão se impor como critérios determinantes de discernimento — aliás paralelo à multiplicação tardia do fenômeno (na realidade a partir do século XIX somente). O que o século XVII considera ainda como uma exceção e uma repetição raríssima de justificar explicitamente para evitar a censura eclesiástica, se multiplica de súbito no século romântico: precisaria cinco séculos de críticas para preparar os corpos; uma vez mais, o corpo manifesta a que ponto ele não é dócil como poderíamos pensar e a que ponto ele impõe sua independência em relação à imaginação (seria ele *vehemens imaginatio*) ou à força plástica da alma como aquela da emoção; a idéia de somatização por efeito de stress não considera a topografia das chagas, visto o aspecto averiguado do órgão alvo. Apesar do *exemplum* de Santa Catarina, precisou-se esperar, na família mesmo de S. Francisco, até o século XV para que se ousasse atestar uma estigmatização feminina como a de Elisabete Achler (1386-1420).

O efeito da multiplicação

Esta multiplicação da figura do estigmatizado não podia deixar de refletir sobre a figura própria do Cristo, exceção absoluta. A figura do Cristo mítico, inacessível e distante tendo sido abalado pela estigmatização de um homem contemporâneo, e sobretudo sem a necessidade exterior da cruz, nós descobrimos as figuras solidárias de Francisco e do Cristo, a seu turno, inscritas num processo de multiplicação sem precedente: para o modelo franciscano esta inscrição se marca claramente a partir do século XIX, e para o Cristo no século vinte, época milenarista inspirada pela sua cultura messiânica (marxista ou não)⁷².

mod. Wankenne, Namur, 1990, p. 16). Sobre as mutilações, ver também a questão da circuncisão e do *Praeputium Domini* em nossa obra sobre o ciúme: *Jalousie*, Bruxelles, Lessius, 2004 (no prelo).

⁷² É verdade que a unicidade da imagem do Cristo estigmatizado é o argumentado não só pela figura de Francisco, mas pela imagem do Sudário conservado hoje em Turin, que duplica literalmente os estigmas do Cristo e os transforma em imagem, antes que ela se torne fotografia negativa no século XIX., graça à descoberta da foto, concordando com a efervescência do modelo dos estigmas e de sua redução patológica. A importância espiritual explícita do Sudário aparece desde o início da época moderna, nomeadamente na obra de Alphonse Palcot, Arcebispo de Bologne: *Tableau de mortification tiré sur l'histoire miraculeuse des stigmates de Jésus Christ marqués au S. Suaire...* [trad. fr.], Paris, 1609. Superior à escritura do desejo no corpo, a dimensão iconográfica impressionista continua muito em voga! Maior o caráter excepcional de Francisco é ainda reafirmado pelo Papa Pio XI, em abril de 1926, quando ele escreve que « temos dificuldade de conceber um santo que tanto fez para resplandecer a imagem e a existência do Cristo, com uma semelhança tão perfeita e tão impressionante como são Francisco ». No ano seguinte, um historiador de elevado conceito, E. Kantorowicz, em *Kaiser Friedrich der Zweite* (1927), retoma de uma maneira confusa a mesma idéia secular, mas para lhe dar um significado política inesperado. Enquanto que o Imperador crê combater os Lombardos e o Papa, ele combate com efeito o *novo poder* de Francisco, *Christus Redivivus*; é certo que sua inquisição persegue rápido os Frades Menores na Sicília, área que ele domina e elege: « Assegurado pelos instrumentos.....um *novo poder* surgia e do qual Frederico II combateu conscientemente os campões visíveis, contra o qual ele se confrontou desde sempre durante toda sua vida, motivo de sua grandeza. Nós queremos falar de Francisco de Assis e da figura do Cristo que ele ressuscita » (*L'Empereur Frédéric II*, Paris, 1987, p. 155; o sublinhado é nosso). O que retoma um conteúdo messiânico ao título de Cristo (mas o Papa se fará chamar, ao mesmo tempo, o *Vigário do Cristo*, não mais somente Vigário de Pedro!), e um apôio político à tese chateaubriana segundo à qual Francisco tulmutua o mundo fazendo os pobres doravante participar à vida da Cidade. O que modifica também a compreensão da relação entre Francisco e o Papa. Sabe-se que o Papa tinha necessidade dele; sabe-se menos que o Papa não fazia que exprimir o « poder » de Francisco-Cristo: o Papa vigário de Francisco! O que clarifica sob

Hoje sobretudo, haveria um número de Cristo atingindo perto de cinquenta dos « Cristos » recensados em vinte séculos de cristianismo, e atraindo à eles vários milhões de adeptos⁷³. Sem falar da multidão de messias e de anti-cristos paranóicos que surgem no século XIX, todos convencidos de sua missão histórica — e dos quais os delírios supõem a novidade da percepção singular ou o axioma romântico da história, e fazem ecos a todas as tentativas de estabelecer novos regimes políticos, de modificar em profundidade o exercício da realeza ou aquele das relações sociais, sempre aliás de maneira reativa e elitista, assim como o vemos na desconhecida obra de Raymond Queneau, intitulada *Aos confins das trevas. Os loucos literários*, especialmente na sua quarta parte (a primeira edição saindo em Paris, em 2002, depois de setenta anos de silêncio !).

É preciso dizer também a que ponto a multiplicação dos casos de estigmatizados declarados muda profundamente a significação dos estigmas. Enquanto que, até a Renascença, a estigmatização é uma questão de eleição antes de tudo privado ou local, o século XVI vê uma mutação se operar. A pessoa estigmatizada exerce um papel social no qual a acusação e a condenação *públicas* de Madalena da Cruz em 1556 são particularmente reveladoras. Mesmo se a fizeram desempenhar um papel espiritual e tático segundo os estigmas de Catarina de Sena, é evidente que não se trata de um papel *in vivo*. Esse papel social, isto é político, da pessoa estigmatizada se prolongará ainda no século XVII com a Irmã Joana dos Anjos (a Ursulina de Loudun). Característica, diga-se de passagem, que o adjetivo « estigmatizado(a) » no sentido religioso, só aparece em francês por volta de 1750, enquanto que o *substantivo* se forma somente em 1855. Mas maior o impacto social, mais serrado é o controle e mais oficial ou teatral (baroque) é a provação da autenticidade. Espetacular que favorece o mimetismo, as repetições, os ritos e os dódigos para-míticos, e facilitam assim a passagem da admiração ao questionamento fisiológico ou psicológico. Assim, o sofrimento como prova dos estigmatas se desloca para os sofrimentos de sua provação, na capacidade de afrontar todas as diligências jurídicas, teológicas e outras inquisições médicas (os médicos são designados pela Igreja antes de o ser pelo Estado, nesse processo de averiguação), investigação corporal, vigilâncias, espionagem, ameaças, terrores, descréditos, condescendência desprezo, marginalizações⁷⁴.

Depois o acento pictural se desloca também para o ponto de vista médico ou a articulação escriturária : a escritura erudita tanto quanto o testemunha em primeira pessoa, do qual os estigmas eles próprios podem se tornar letras “lisíveis” sobre a pele ou sobre os

um novo dia as boas relações entre Francisco, o Papa e a Igreja — Confianças mútuas, embora a crítica prática, não é mais um paradoxo, o enigma que pareceria a atitude de Francisco além disso “protestante”, ou o sintoma de uma « recuperação » oficial —, mesmo que isso arruíne as teses do estilo de Michelet e de Sabatier mil vezes reproduzidas sob formas variadas (incluindo no mito poético de um Francisco sem Igreja no século XX). Mas Francisco apreciava também Elias que se colocou finalmente do lado do Império.

⁷³ Cf. Bourseiller C., *Les faux Messies*, Fayard, 1993. Os messias cristãos ou aparentados (mesmo como avatar de Krishna ou o buda Maitreya, reduz a uma aparição divina entre outras) excedem evidentemente o número de messias judeus (do tipo Sabbataï Tsevi) ou mussulmanos (do gênero Imam Mahdi), desde que não se trate simplesmente de uma experiência crística, « charco de luz », fonte exotérica de si-mesmo, e que se apresenta explicitamente fora das « religiões limitativas ». Para a concepção do sinal/estigmata no islã, cf. *Coran* 41,53 (ver Chodkiewicz M., *Nous leurs montrerons nos signes*, in *Cahiers de l’Herne*, Paris, 2001, pp. 37-42).

⁷⁴ É preciso às vezes « colocar esse corpo em peças para o encontrar (a marca diabólica) », seguindo o implacável juiz De Lancre, em seu *Tableau de l’inconstance des mauvais anges et démons...*, Paris, 1612, III, 2, éd. Jacques-Chaquin, p. 179. Mas a questão toma também muito rapidamente um percurso médico. As violências médicas sofridas por Anna-Katharina Emmerich (1774-1834) e sobretudo por Louise Lateau (1850-1883) são exemplares de uma tal *juntar as peças* sob pretexto de experimentação científica. A vontade de conhecer ou, pior, de provar (no sentido devoto ou cientista do tempo), *excedendo o benefício terapêutico* ! O que é considerado como indigno do médico na praxis hipocrática.

órgãos internos. Enquanto a iconografia do século XVII tende a centralizar a recepção dos estigmas na iconografia franciscana, o que não havia acontecido anteriormente (onde o motivo da *pregação* ou dos sinais de cura equilibram o quadro) — do ponto de se tornar o *selo* da Observância —, o século seguinte tende à resolução do corpo e da imagem na escritura. À época medieval, todos os momentos fortes da vida e da irradiação *post mortem* de Francisco são preservados. Também a relação aos elementos da natureza e aos animais. Mas à época moderna a imagem animal é desvalorizada, pois ela remete exclusivamente ao caráter sensível e irracional, quando ela não é mecanizada; a prosa de Francisco de sales e sua afeição pelas metáforas animais faziam já referência obsoleta sobre esse ponto. Um capuchinho como Yves de Paris, não hesita, na sua *Teologia Natural*, a seguir um mecanismo de estilo cartesiano no que tange a sua concepção do animal *máquina* (chamado aliás a se tornar um modelo antropológico).

Os sinais inscritos — e apagados — nas confissões

Todavia, desde o século XVIII, o acento se desloca ainda: os estigmas são fundidos na onda das confissões. Não somente porque a crítica teológica (de tendência deísta), filosófica e médica que se desenvolve, também no mundo eclesiástico, se faz mais presente, ou porque a repressão dos sinais visíveis espetaculares se fez sempre mais acentuado, mas porque a provação da estigmatização se torna somente um momento (mesmo se continua forte) de um longo itinerário espiritual e de uma abundante inscrição autográfica, assim como o constatamos no *Diário* de Verônica Giuliani, redigido entre 1693 e 1727, composto em 22.000 páginas! O que revela de qualquer sorte a cristologia exemplar de Madame Guyon; concepção onde o Cristo tende a se tornar o simples modelo pedagógico do *meu* sofrimento, o tipo, o molde, a forma do sofrer subjetivo.

Em suma, a dimensão jurídica recente da noção de ato acabado na intenção assegurar os direitos do outro (1690), articula a fraude no campo universal da lei; mas é o século XVIII quem inventa, de alguma maneira, o conceito de *fraude* — implicando a idéia moderna de im-possível *a priori* (eoricamente ou do ponto de vista do experimentável) e mais simplesmente da *mã fé* ou de intenção de negar em segredo — e os eventos que aí se reduzem (vindo a ser fraudulentos); assim, precisou esperar o século XVI e o seguinte, para que algumas raras e famosas fraudes fossem recenseadas, segundo os critérios de apreciação a seu turno contestáveis e contestadas ulteriormente⁷⁵. No presente, a fraude se torna um conceito crítico fundamental e um acontecimento maior. Fraude que não é aliás inscrita simplesmente na ordem do erro e da veracidade ou da *apologia pro domo*, mas na realidade romanesca: os estigmas de S. Francisco se tornam nomeadamente um motivo romanesco, assim num romance libertino famoso, inspirado por um escândalo que entretia a crônica do tempo e que implicava o jesuíta Girard, maquiava sob os traços de um Irmão Menor: *Teresa filósofa*⁷⁶.

⁷⁵ Notemos que a noção de *supercherie* é precisamente tirada do italiano *soperchiera* (no sentido de excesso, de afronta); introduzida no francês pelos idos de 1566 no sentido de *ataque surpresa*, essa noção não considera a significação moderna de *enganar* que ocorre no século XVII. (cf. Também o uso de *superchera* em Cervantes na mesma época).

⁷⁶ Cf. *Thérèse philosophe* (1748), Primeira parte, éd. du Terrain vague, Paris, 1954. Cf. W. Neilson (trl., ed.), *Seducing Her sins Away* — [The tragic story of J.-B. Girard and Catherine Cadière], 2001. E a aproximação da mística quietista com o incesto espiritual: *Paralelo dos Sentimentos do P. Girard com aqueles de Molinos, justificado pelas cartas que ele escrevia à Dlle Cadière... e Observações...*. Assinada Chaudon, advogado, Aix, 1731. Cf. também E. Bauchet, *Ridiculosa*, n° 6, 1999: *Influence des estampes satiriques sur l'opinion publique naissante durant l'affaire Girard-Cadière (1731)*.

A funcionalização do sinal como contrasinal

Quanto ao século XIX, nota-se um verdadeiro florescimento da estigmatização feminina, mas esse florescimento tende a passar o seu sentido e o se user a uma mera funcionalidade, e neste sentido, tende a deslocá-lo tanto da sua experiência específica quanto do seu sentido e da sua função. Do lado devocional, os estigmas tornam-se marcas que *contradizem* uma apologética, das visões ou das profecias femininas, numa coloração mais ou menos eclesiológica e política. Simples *assinatura* notariais num pergaminho, seria upma questão de impressão na pele ! Do lado científico ou que se dá por tal, os estigmas tornam-se produções clínicas ou da dermatografia experimental, tornam-se *clichés* (entendidos como imagem fotográfica). Em suma, se nenhuma obra importante surge sobre Francisco entre 1768 e 1826, um acontecimento hermenêutico se confirma⁷⁷.

A figura de Francisco torna-se uma figura medicalizada, como Socrate (segundo L-F. Lelut), Teresa de Àvila ou Jesus próprio, ao lado de Maomé ou de Lutero, e todos os grandes iniciadores religiosos⁷⁸. Desse modo, se a conquista médica da história e da pintura (principalmente por Charcot) tende a resolver a exceção nas « leis » patológicas, acontece o mesmo para os estigmatizados anônimos, asilados e desqualificados, como a célebre Madalena de Pierre Janet. E isso, sem que nunca se possa advinhar seu atrelamento à espiritualidade franciscana difundida pela Terceira Ordem (cada vez mais crítica em matéria social), ou o perfil de sua evolução⁷⁹.

⁷⁷ Constantin Suyskens, Bolandista, consagra 500 páginas às fontes hagiográficas franciscanas nas *Acta Sanctorum*, em 1768. Descobre-se a *Vita secunda* em 1806 e J. Görres publica em 1826 : *Der heilige Franziskus von Assisi. Ein Troubadour*. Michelet explorará também esta veia em suas páginas consagradas à Francisco por ocasião de seus trabalhos sobre a Idade Média, na *Histoire de France* !

⁷⁸ « O termo psiquiatria que se aplica ao Cristo tal como se nos apresenta, é aquele de paranóia ... Trata-se da situação psíquica desesperada de um indivíduo que, após ter introvertido e antropomorfizado o princípio da razão suficiente, coloca na cabeça razões em meio a uma violenta agitação interior. Nós encontramos esse fenômeno em todos os fundadores de religião — Maomé, Buda... — e em todos aqueles que convenceram bruscamente multidões a seguirem suas orientações — São Francisco, a donzela de Orleans, Louise Lateau... Não houve desde então (o Cristo) um só caso onde a sensibilidade de um indivíduo tenha exercido uma influência tão contagiosa sobre as massas : o de Francisco de Assis... » (Oskar Panizza [1853-1921], *Le Christ à la lumière de la psycho-pathologie*, 1896, in *Zürcher Diskussionen*, trad. Galissaires, Paris, 1995). Albert Schweitzer respondeu a esta hipótese da paranóia em seu *Etude psychiatrique de Jésus* (1913). Reteremos que esta redução psiquiátrica — que vai se tornar lugar comum em certos médicos « engajados », até a primeira guerra mundial —, continua a reconhecer, de maneira a mais tradicional, uma excessão na figura de François. Mas na sua *Vie de Jésus* (1863), Renan evocava já a perturbação intermitente da razão de Jesus tanto que ele cria na tese romântica da perturbação criativa no domínio religioso. Do mesmo modo, se Renan rejeita os estigmas como uma fraude do Frei Elias (seguindo *François d'Assise* de Hase em 1856), ele afirma por outro lado : « Francisco de Assis foi sempre uma das razões as mais fortes que me fizeram crer que Jesus foi tal qual os evangelhos sinóticos nos descrevem » ; « Francisco realmente foi um segundo Cristo » etc. (*Nlles ét. d'hist. rel.*, III, 1864, p. 326). O que parece confirmar a tese de Chesterton em seu *François d'Assise* (1923) segundo o qual o Cristo pertence a um mundo antigo e pagão que nos é estranho, e que Francisco torna o Cristo *possível* e *credível* a partir de um mundo mais próximo do nosso. Permanece que o primeiro *uso* do termo *stigma* tende no fim do século XIX e do XX cada vez menos a designar as chagas de Cristo ou de Francisco, mas primeiro os fenômenos botânicos, psicológicos, incluindo mentais e sociais : cf. P. Janet, *Etat mental des hystériques. Les stigmates mentaux*, Paris, 1892 etc.

⁷⁹ Doravante, a obra de J. Maître lhe deu um nome e uma densidade pessoal : *Une inconnue célèbre. Madeleine Lebouc/Pauline Lair Lamotte (1853-1918)*, Paris 1993. Sobre a questão social, cf. Burnod J-M., *Le mouvement social franciscain à la suite de Rerum Novarum (1893-1901)*, Paris, 1991. Num universo muito diferente, aquele das estigmatizadas visionárias, religiosas e políticas milenaristas, cf. F. Bouthillon : « Comment on écrit l'histoire sainte. À propos d'une vie de Marthe Robin [1902-1981] », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 74, 1990, p. 537-565. Marta aparece sob os traços aproximativos da « Pythie » sibilina (sic) ! Mas é uma Marta singular que fala, não Apolon (Cristo) ou somente Samuel, mesmo se sua agiografia popular tende às vezes a fazer de Deus um novo deus délfico.

As assinaturas de um delirium distinto do delírio

Quanto aos estigmatizados do século XX, eles oferecem, até um certo ponto, uma ilustração da tese existencialista sartriana à propósito de Flaubert : a pessoa *escolhe* seus sintomas e seu *delirium* (distinto do delírio). Os estigmatas se tornam de simples assinaturas de um *subdelírio* ou contrasinais da fé ! O fenômeno maior do último século, no que tange esta questão, é evidentemente a marginalização profunda e durável, também no seio da Igreja, desse tipo de somatização da relação crística a Deus, desse gênero de *delirium* e de assinaturas, em relação ao espírito conciliar e pós-conciliar (que coloca em relevo a alegria de viver, a esperança, a preocupação da justiça social, o sentido da liberdade e do diálogo, como a vida litúrgica eclesial ou as fontes evangélicas e patrísticas). A estigmatização é antes um obstáculo a superar ante o olhar da nova percepção santoral. Todavia, desde 1922, o *S. Francisco* de G. K. Chesterton ignora praticamente os estigmas. Mesmo a aproximação franciscana de Francisco de Assis nunca cessou, desde então, de minorar a estigmatização, também na iconografia — em reação contra a patologização do século precedente. Votamos a insistir sobre a *pregação* (em sua dupla mobilidade), tão marcante nos primeiros tempos da Ordem.

Apesar de tudo, haveria um grave equívoco exaltar à pregação universal, seria ela essa pregação uma opção preferencial pelos pobres, ou o espírito ecumênico de Assis, privando-se do sentido agudo do singular que animava Francisco (mesmo os elementos os mais anônimos são cada vez preciosamente qualificados, marcados por seus atributos). Haveria aí uma estranha abstração se não colocássemos em evidência a ecologia do *Cântico das Criaturas* esquecendo de todo os lábios e o olhar dos estigmas que permitiram esse novo verbo e esta visão fraternal dos astros, os elementos, a natureza e a mortalidade ou a pobreza do corpo concreto, individual mas ainda cidadão. Em suma, o sinal da *Shoah*, afetando o povo em constante provação, vê-se marcado por uma preferência soberana, o ciúme divino, e o mais invejoso ódio da terra por esta predileção superior, recusa de antemão a ilusão de um universalismo da caridade — de uma maneira mais larga a uma exaltação geral da liberdade —, que não admitiria mais receptível e determinante uma sorte particular de determinado corpo social formado pela singularidade da predileção com que é tratado ; este organismo social do qual ele é o evento, caracterizado na e pela marca sobre os corpos individuais. Formação rachando a forma ela própria ou o sistema orgânico, e travando o mimetismo.

Sempre é possível que mesmo a resolução moderna das chagas na *affect* não era simplesmente um retorno à percepção indiferenciada. Assim, na época medieval — distinta da visão escolástica —, o *affect* se sobrepõe sobre a *causa* : a experiência da dor prima a questão do que a provoca acidentalmente. Certo, nós somos muito capazes então de condenar a pretensão fraudulenta à conformidade ao Cristo, mas é somente enquanto ela é inseparável de uma pretensão à fundar uma comunidade herética ou em se fazer adorar ou venerar como santo contemporâneo, não tanto como sofrimento assimiladora ao Cristo !⁸⁰. Todavia, à época

⁸⁰ « Um certo rústico que se crucifica a si próprio (*qui se crucifigebat*) » foi aprisionado para sempre (*Waverly Annals*, éd. Luard, p. 296). Todavia, o que se lhe censura não é o fato de se auto-flagelar se conformando artificialmente à crucifixão do Cristo, nem o fato de se assimilar a ele por um sofrimento que, mais tardiamente, dir-se-à « admirável » (assim por uma religiosa do século XIV que se mutila), mesmo se se trata do sentido antigo do termo, mas porque « ele recusava de entrar na Igreja ou de participar aos ritos sagrados (*nec divinis interesse sacramentis*), por que se fazia crucifica... ele encorajava as mulheres a o chamar Jesus » (Ralph [abbé] of Coggeshall [Essex], *Chronicon Anglicanum* (ca 1222-1224), éd. Stevenson, Rolls Series, 1875, p. 91). O contraste com o *sensus ecclesiae* franciscano é tão flagrante que ele esvazia o debate.

medieval, como o testemunha a *Vida* de Maria de Oignies, opera muito bem a distinção entre sofrimento amoroso, fervor pelo crucificado, o Cordeiro Pascal, e a simples dor física. Ao contrário, à época moderna, os estigmas tendem à se resolver num *espasmo universal*, onde o sofrimento inclina a se confundir com toda a dor, mas sem ser resolvida ainda ; o que anuncia portanto a fase ulterior, a redução positivista e empírica do religioso : o *espiritismo* e o *dolorismo* !

No século passado, os estigmas não apareciam mais como efeitos de uma causa — divina, diabólica ou natural : física ou social (efeito de estigmatização pública) —, mas talvez como *pontos* de interrogação sobre a vida, sua pessoa ou sua relação aos outros : mestre, escravo, vítima consentidora (autoestigmatizada socialmente) ou servidor. Os estigmas são dissociados da fé, dos sinais de Francisco e mesmo da cruz do Cristo. Eles aparecem por seu turno como flores impressionistas, vulvas ou olhos vermelhos de lágrimas. Assim neste homem, prisioneiro do álcool — procurando a repetição ética como o retorno materno —, e que se encontra um dia marcado por dois estigmas (e não por cinco !) nas mãos cravadas, como tantas singulares linhas de vida. Ocasão não somente de um deciframento quiromanceiro, mas de refigurar sua vida desdobrada, de ajudar seu mais próximo recusando o rapto, e sem temer a dor⁸¹.

O segredo

Seja como for, se espirituais maiores como Ruusbroek ou Francisco de Sales reconhecem muito cedo uma forma de causalidade imaginativa ou formal na aparição das chagas, aos seus olhos se tratava de causas *dispositivas* e não causas adequadas. Os estigmas continuam ser *segredos* do Senhor (cf. *Tobias* 12,7) ou aqueles do Amigo (os *senyals* de Raimundo Lulo). Segredos percebidos como mistérios no sentido paulino : *novidades* partindo a história em duas e a rearticulando numa perspectiva inédita. Segredos que só se manifestam através de outros sinais e seus designios, de outras marcas da sabedoria divina e da sua glória, como o chamado à hospitalidade, à escuta fraterna de todos os sinais do universo, o silêncio das curas ou os gritos de outras libertações ; com sua forma política. *Os estigmas são antes de tudo um sinal ou um segredo político*, mesmo que ainda seja no sentido do messianismo evangélico⁸².

Desde o princípio, os estigmas são, de maneira explícita, considerados como *sinais secretos*, não somente como o que está escondido aos convivas, do qual se desconfia das aparências e da *mentira misantropé* procurando a designar todo sinal de glória que há no outro, mas como vida interior profunda e, sobretudo, como *sinal da preferência* : « ele temia de os ver divulgar — o que receam todos os *preferidos* para manifestar a que ponto eles são especialmente amados » (*Vida Primeira*, 96 ;// 2 C 135-139). Os textos citados para explicitar este sentido do segredo são próximos daqueles de *Lucas* quando ele fala da maneira como a mãe de Jesus medita ou guarda em seu coração as primeiras palavras de Jesus no Templo (2,51. 19). Secredo assim referido, uma vez mais, a uma meditação feminina ! O que não significa um fechamento sobre si, mas ao contrário, desde quando examinamos os paralelos bíblicos — seja *Gn* 37, 11, a propósito de Jacó *guardando* o sonho de José sobre a *preferência* da qual ele é investido face a seus onze irmãos ; seja *Dn* 7, 28, no que tange a visão *thériomorphe* (que tem a forma animal) da realidade política, e aquela, intencionalmente

⁸¹ Cf. L. Mattoti et C. Piersanti, *Stigmates*, Paris, 1998 (ilustrado por planchas em traços pretos, mas não carbonados).

⁸² Ver a esse respeito as observações sobre o uso franciscano do poder em nossa obra : *La Jalousie*, no prelo para 2004, nas Edições Lessius, de Bruxelles.

muito contrastada, do *Filho do homem* salvaguardada pelo visionário —, o que preserva o futuro : uma virtualidade que deve se realizar ou se manifestar no futuro, em função de eventos inovadores e reveladores da significação do segredo. Na ocorrência, o anúncio de um homem novo.

Bernard Forthomme
ofm