

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO E DOUTORADO EM TEOLOGIA – PPGT PUCPR
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**

ANGELO ALBERTO DINIZ RICORDI

**UMA LEITURA CERTEAUNIANA SOBRE AS
ORIGENS DA ESPIRITUALIDADE MARISTA**

CURITIBA

2022

ANGELO ALBERTO DINIZ RICORDI

**UMA LEITURA CERTEAUNIANA SOBRE AS
ORIGENS DA ESPIRITUALIDADE MARISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia na Área de Concentração: Teologia Sistemático-pastoral e Linha de Pesquisa: Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas

CURITIBA

2022

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

R541L
2022 Ricordi, Angelo Alberto Diniz
Uma leitura ceriteaniana sobre as origens da espiritualidade marista /
Angelo Alberto Diniz Ricordi ; orientador: Alex Vicentim Villas Boas. – 2022.
286 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2022
Bibliografia: f. 270-286

1. Espiritualidade. 2. Irmãos Maristas. 3. Certeau, Michel de. 4. Mística.
I. Villas Boas, Alex Vicentim. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 248



**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº.005.2022
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE TEOLOGIA**

Angelo Alberto Diniz Ricordi

Aos dez dias de março de dois mil e vinte e dois, às catorze horas reuniu-se por videoconferência a banca examinadora constituída pelos professores doutores Alex Vicentim Villas Boas, Alfredo Teixeira, Jefferson Zeferino, Fabiano Incerti, e a professora doutora Maria Clara Bingemer para examinar a Tese de doutorado de **Angelo Alberto Diniz Ricordi** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia - Doutorado, no ano de 2018, na Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral, Linha de Pesquisa: Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa. O doutorando apresentou a tese intitulada: **UMA LEITURA CERTEAUNIANA SOBRE AS ORIGENS DA ESPIRITUALIDADE MARISTA**. O candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi **APROVADO COM LOUVOR** pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 17h00 min. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores(as) participaram da banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas
Presidente/Orientador

Prof. Dr. Jefferson Zeferino
Convidado Interno

Prof. Dr. Fabiano Incerti
Convidado Interno

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer
Convidado Externo

Prof. Dr. Alfredo Teixeira
Convidado Externo



Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelo apoio à pesquisa e estudo.

Aos meus pais, por todos os esforços possíveis e impossíveis na minha educação.

À Província Marista Brasil Centro Sul, na pessoa do Irmão Benê Oliveira e aos meus gestores pela concessão da bolsa parcial de estudos e por todo o apoio na etapa final de redação desta tese.

Ao amigo, professor, tradutor e revisor Lafayette Megalle pelo imenso trabalho prestado.

À professora Dra Maria Clara Bingemer por suas atenciosas orientações e pelo privilégio de tê-la como participante em minha defesa.

Ao professor Dr^o. Fabiano Incerti pelas indicações e contribuições à minha pesquisa, bem como pela amizade conquistada.

Ao professor Dr^o Alfredo Teixeira pelo privilégio de sua participação e orientações referentes à leitura da tese.

Ao professor Dr^o Jefferson Zeferino pela participação, correção e orientações referentes ao texto desta pesquisa.

Ao professor Dr^o Alex Vicentin Villas Boas pela amizade e excelente orientação na concepção desta tese, mas acima de tudo por me apresentar o seu amigo Certeau.

“*Nisi Dominus* - A menos que o Senhor construa a nossa casa, em vão trabalharão os construtores”

(Sl 126)

“Pas sans toi – Não sem ti – Tu me fazes falta”

(Certeau 1970, p.377),

“É místico aquele ou aquela que não pode parar de andar e que, com certeza do que lhe falta, sabe de cada lugar e de cada objeto que não é isso, que não se pode residir aqui nem se contentar com isso”.

(CERTEAU, [1982] 2015, p. 481).

RESUMO

A presente pesquisa intitulada *Uma leitura cerтеаuniana sobre as origens da espiritualidade marista* tem por objetivo analisar a partir do pensamento do teólogo e historiador Michel de Certeau, o processo de construção e consolidação dos textos oficiais da literatura espiritual (1852-1870) do Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria. Por meio de uma pesquisa documental e bibliográfica, busca-se analisar os pontos centrais de intersecção entre o pensamento cerтеаuniano e as origens da espiritualidade legada por Marcelino Champagnat, bem como o papel desempenhado pelos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste na consolidação oficial dessa literatura. Os resultados dessa pesquisa estão estruturados em seis capítulos. O primeiro oferece uma breve apresentação do pensamento cerтеаuniano, a delimitação do conceito de espiritualidade e fontes para a pesquisa histórica e teológica. O segundo apresenta o estado da questão com destaque para a produção dos trabalhos do Irmão André Lanfrey. O terceiro capítulo examina as rupturas epistemológicas, religiosas e sociais ocorridas nos séculos XVI ao XVIII na França e seu impacto direto na Revolução Francesa e consequentemente no período da Restauração em que se dá o nascimento da Sociedade de Maria e dos Irmãos Maristas. O quarto e o quinto capítulos oferecem uma análise bibliográfica detalhada dos manuscritos de Champagnat com destaque para a redescoberta de suas Conferências e Circulares. O sexto capítulo e as considerações finais aprofundam a discussão sobre o conceito de “cocriação” da Espiritualidade Marista pelos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. A pesquisa sobre as origens da espiritualidade marista revela, a partir das categorias de análise cerтеаuniana, uma pluralidade e uma diversidade não negligenciáveis de uma sucessão de interpretações, lá onde pensava-se encontrar apenas uma visão relativamente fixista. Os textos das origens maristas fundamentam-se na categoria cerтеаuniana de autoridade que permite e cria espaço, que não retém para si a verdade que testemunha, mas que a autoriza mesmo sem possuí-la integralmente uma vez que ela sabe que qualquer interpretação de um legado tão rico é provisória e repensada a cada mudança de contexto e de lugar de produção.

Palavras-chave: Certeau; Espiritualidade Marista; Mística; Alteridade.

RÉSUMÉ

Sous le titre *Une lecture certaunienne des origines de la spiritualité mariste*, cette recherche vise l'analyse du procès de la construction et de la consolidation des textes officiels de la littérature spirituelle (1852-1870) de l'Institut des Petits Frères de Marie, prenant comme base la pensée du théologien et historien Michel de Certeau. Partant d'une recherche de plusieurs documents et de la bibliographie à eux relationnée, nous avons analysé les points centraux de l'intersection entre la pensée certaunienne et les origines de la spiritualité léguée par Marcellin Champagnat, et que provient aussi du rôle joué par le Frère François et le Frère Jean-Baptiste pour la consolidation officielle de cette littérature.

Le résultat de cette recherche est ici exposé en six chapitres: Le premier présente la pensée certaunienne et l'approfondissement de ce qu'est la spiritualité et les sources que nous avons utilisées pour cette recherche historique et théologique. Le chapitre 2 présente le *status quaestionis* soulignant la production des travaux du Frère André Lanfrey. Le chapitre 3 examine les ruptures épistémologiques, religieuses et sociales en cours dans la période entre les siècles XVI jusqu'au XVIIIème siècle en France avec leur influence directe sur la Révolution Française et par suite sur la période de la Restauration, lors de la naissance de la Société de Marie et des Frères Maristes. Les chapitres 4 et 5 présentent une analyse détaillée de la bibliographie des manuscrits du Père Champagnat jettant plus de lumière sur la redécouverte de ses Conférences et de ses Circulaires. Le chapitre 6 et *Les Considérations Finales* approfondissent le débat sur le concept de "co-création" de la spiritualité mariste par les Frères François et Jean-Baptiste.

La recherche sur les origines de la spiritualité mariste, à partir des catégories d'analyse certaunienne, révèle une pluralité et une diversité non négligeables d'une succession d'interprétations là où nous nous attendions retrouver simplement une vision relativement fixiste. Les textes des origines maristes trouvent leur base dans la catégorie certaunienne d'autorité qui permet une ouverture, qui ne retient pour soi la vérité qu'elle témoigne, mais qui l'autorise même la posséder une fois qu'elle sait que toute interprétation d'un si riche légat est provisoire et remise à chaque changement de contexte et de lieu de production.

Mots-clé: Certeau; Spiritualité Mariste; Mystique. Altérité.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AFM	Archives des Frères Maristes
APM	Archives des Pères Maristes
Circ.	Circulaires des Supérieurs Généraux
Doc.	Documenta
E1	Écrit 1 (Escrito 1)
E2	Écrit 2 (Escrito 2)
E3	Écrit 3 (Escrito 3)
E4	Écrit 4 (Escrito 4)
EG	EVANGELLI GAUDIUM
FMS	FRATRES MARISTÆ A SCHOLIS
OFM	Origines des Frères Maristes
OM	Origines Maristes
SI	Salmo
v.	Volume

Sumário

INTRODUÇÃO	14
1 UMA LEITURA TEOLÓGICA DA ESPIRITUALIDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL DE CERTEAU	20
1.1 O PONTO DE PARTIDA: A REVISTA CHRISTUS	24
1.1.1 Les pèlerins d'Emmaus (1957)	24
1.1.2 Aspectos da prece (1957).....	26
1.1.3 La prière des ouvriers (1957c) e Les lendemains de la décision. La confrontation dans la vie spirituelle (1957b).....	28
1.1.4 Comme un voleur (Como um ladrão, 1965)	30
1.1.5 L'Épreuve du temps (O desafio do tempo, 1966)	33
1.1.6 O início de uma ruptura: a crise na Revista Christus.....	39
1.2 A HISTORICIZAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE (CULTURAS E ESPIRITUALIDADES, 1966).....	40
1.2.1 Teresa de Ávila – o ícone de uma transição.....	44
1.2.2 Rupturas espirituais	45
1.3 A TOMADA DA PALAVRA E A REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE A AUTORIDADE CRISTÃ.....	48
1.3.1 <i>Não-sem-Ti</i> – Categoria teológica do pensamento certeuniano	51
1.4 A RUPTURA INSTAURADORA E A CONSTATAÇÃO DA DESINTEGRAÇÃO DO CRISTIANISMO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA	53
1.4.1 Le christianisme éclaté (1974).....	55
1.5 O CRISTIANISMO COMO EXPERIÊNCIA DE ALTERIDADE.....	58
2 PESQUISA MARISTA: UMA VISÃO CONJUNTURAL (1960-2021).....	63
2.1.1 A publicação das fontes.....	64
2.1.2 A classificação dos manuscritos de Champagnat	65
2.2 BIOGRAFIAS DO PADRE CHAMPAGNAT	68
2.2.1 Outras biografias	74
2.2.1.1 Farrell e a primeira biografia crítica de Marcelino Champagnat.....	75
2.2.1.2 Biografias escritas entre os anos de 1986-2021.....	76
2.3 ESTUDOS SOBRE MARCELINO CHAMPAGNAT	78
2.3.1 Pierre Zind (1923-1988).....	78
2.3.2 Gabriel Michel (1921-2008).....	79

2.3.3 Alexandre Balko (1924-2009)	80
2.3.4 Paul Sester (1926-2020)	80
2.3.5 John McMahon (1928-2015)	81
2.3.6 Aureliano Brambila (1939-)	82
2.3.7 André Lanfrey (1943-)	83
2.3.7.1 Irmãos Maristas e Secularização	83
2.3.7.2 Marcelino Champagnat e Espiritualidade Marista.....	83
2.3.7.3 História do Instituto Marista.....	84
2.3.7.4 Traduções e publicações no Brasil.....	84
2.3.7.5 Champagnat e sua espiritualidade	84
2.3.8 Michael Green (1955-)	85
2.3.9 Manuel Mesonero Sanchez (1959-)	86
2.3.10 Antonio Martinez Estaún (1940 -)	87
2.3.11 Aníbal Cañón Presa	87
2.3.12 Juan Moral Barrio (1936-)	88
2.3.13 Ivo Antonio Strobino (1939-)	88
2.3.14 Alain Delorme (1932-)	88
2.3.15 Jean Ronzon (1947-)	89
2.3.16 Juan Pedro Herreros (1949-)	89
2.3.17 Francisco das Chagas Costa Ribeiro (1939-)	89
2.3.18 Cirilo Augustin Carazo Alameda (1936)	89
2.3.19 Luiz Silveira (1933-1991)	90
2.4 CURSOS E CENTROS DE FORMAÇÃO	90
2.4.1 CEPAM	90
2.4.2 Centros de Estudos Maristas – Belo Horizonte, MG	91
2.4.3 Laboratório Irmão Francisco	92
2.4.4 Memorial Marista	92
2.4.5 Periódico Cadernos Maristas	94
2.4.6 Comissão Internacional de Patrimônio Marista	95
2.4.7 Cursos Universitários do Patrimônio Espiritual Marista	96
2.5 ALGUMAS PRODUÇÕES MARISTAS NA ACADEMIA	96
2.5.1 Espiritualidad de San Marcelino Champagnat – Manuel Mesonero Sanchez	98

2.5.2	Produções com recorte na teologia e espiritualidade marista no Brasil	
	102	
2.6	PERSPECTIVAS APONTADAS SOBRE O ESTADO DA ARTE DA	
	ESPIRITUALIDADE MARISTA.....	103
3	CONTEXTO HISTÓRICO E TEOLÓGICO DA ESPIRITUALIDADE NA	
	FRANÇA NOS SÉCULOS XVI AO XVIII	106
3.1	MICHEL DE CERTEAU E A ESCRITA DA HISTÓRIA (1975).....	111
3.2	A REFORMA DO CATOLICISMO NA FRANÇA DO SÉCULO XVI	115
3.2.1	Um ponto de inflexão: as Reformas Espirituais (1540-1590).....	116
3.3	O PENSAMENTO RELIGIOSO NA FRANÇA DO SÉCULO XVII.....	117
3.3.1	Invasão mística ou teologia reformada?	119
3.3.2	A influência jesuítica na França do século XVII.....	125
3.3.3	O crepúsculo da mística: conflitos e debates doutrinais.....	128
3.4	A CRISE RELIGIOSA DO SÉCULO XVIII.....	135
3.4.1	Período Revolucionário.....	138
3.4.2	Napoleão, a Igreja e os Maristas	143
4	MARCELINO CHAMPAGNAT E OS FUNDAMENTOS DA	
	ESPIRITUALIDADE MARISTA – 1ª PARTE	148
4.1	MARCELINO CHAMPAGNAT – MANUSCRITOS.....	152
4.1.1	Conteúdo e apresentação dos Escritos.....	154
4.1.2	Resoluções.....	155
4.1.2.1	Resoluções de 1812	156
4.1.2.2	Resoluções de 1815	157
4.1.2.3	Resoluções de férias – Documentos AFM 131.3 e 131.4.....	158
4.1.2.4	Resoluções de 1820 – AFM 131.5	161
4.1.3	Sermões, Discursos e Instruções	163
4.1.3.1	Notas de Retiro (AFM 134.01).....	167
4.1.3.2	Instrução sobre o Rosário (AFM 134.33).....	169
4.1.3.3	Festa do Santíssimo Sacramento (AFM 134.31)	171
4.1.3.4	Instrução sobre a Recompensa celeste (AFM 134.11).....	172
4.1.3.5	Sobre os fins últimos (AFM 132.12)	173
4.1.4	Os Cadernos Champagnat.....	176
4.1.4.1	Regulamentos da Casa Mãe.....	177
4.1.4.2	O <i>Nisi Dominus</i> nos rascunhos do Caderno 132.02.....	180
4.1.4.3	Instrução sobre a Oração.....	185

5	MARCELINO CHAMPAGNAT E OS FUNDAMENTOS DA	
	ESPIRITUALIDADE MARISTA – 2ª PARTE	188
5.1.1	As Cartas e Circulares do Padre Champagnat.....	188
5.1.1.1	A presença de Deus.....	191
5.1.1.2	A dimensão afetiva e relacional das Circulares do padre Champagnat	194
5.1.1.3	A mística mariana na correspondência do Fundador	205
5.2	O TESTAMENTO ESPIRITUAL: PRIMEIRA SÍNTESE DA	
	ESPIRITUALIDADE MARISTA.....	212
5.2.1	O manuscrito da demissão do padre Champagnat ao governo dos	
	Irmãos Maristas	213
5.2.2	Uma leitura certeuniana do Testamento Espiritual.....	216
5.3	EM BUSCA DE UMA SÍNTESE DA ESPIRITUALIDADE DO FUNDADOR..	220
6	CODIFICAÇÃO OU COCRIAÇÃO DE UMA TRADIÇÃO? DA ORALIDADE	
	AOS TEXTOS OFICIAIS DO INSTITUTO.....	226
6.1	O TRABALHO DE RESGATE DA MEMÓRIA DO FUNDADOR	229
6.1.1	Prioridade dos Irmãos: terminar a obra começada por Champagnat	232
6.1.2	As etapas na elaboração da doutrina marista.....	233
6.1.3	Os Retiros e seu papel estratégico na codificação da espiritualidade do	
	Instituto	234
6.2	O <i>CORPUS</i> DOS MANUSCRITOS DOS IRMÃOS FRANCISCO E JEAN-	
	BAPTISTE	235
6.2.1	Irmão Francisco (Gabriel Rivat -1808 -1881)	237
6.2.1.1	Manuscritos do Irmão Francisco	237
6.2.1.2	Classificação dos Manuscritos 307, 308 e 309.....	240
6.2.2	Irmão Jean-Baptiste Furet (1807-1872)	241
6.2.2.1	Os manuscritos do Irmão Jean-Baptiste.....	242
6.2.3	A convergência dos manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste	
	243	
6.3	A CIRCULAR SOBRE O ESPÍRITO DE FÉ (1848-1853)	245
6.3.1	Primeira codificação do “Espírito do Instituto”	247
6.3.2	Os fundamentos do Espírito de Fé	249
6.3.3	Os meios para adquirir o espírito de fé	252
6.4	OS MANUSCRITOS E OS LIVROS OFICIAIS DO INSTITUTO	258
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	265

INTRODUÇÃO

O ponto de partida de investigação desta tese consiste na análise sobre as origens da espiritualidade marista a partir dos escritos do padre Marcelino Champagnat (1789-1840) e dos Irmãos Jean-Baptiste Furet (1807-1872) e Francisco (Gabriel Rivat – 1808-1881). Esses escritos constituem o *corpus* literário fundamental do Instituto dos Irmãos Maristas das Escolas, também conhecidos como Pequenos Irmãos de Maria.

A delimitação da pesquisa abrange o período que vai do ano de 1812 (com as primeiras Resoluções do padre Champagnat) a 1881 (ano da morte do Irmão Francisco). A opção do recorte temporal se faz consciente da limitação de outros textos significativos para o estudo da espiritualidade e história da Congregação. Outro motivo da delimitação é de ordem metodológica, no intuito da confrontação dos textos e ensinamentos do padre Champagnat a partir dos escritos institucionais sobre o início da Congregação Marista (1840-1881). A morte prematura de Champagnat e a necessidade da criação de um *Corpus* Literário, no intuito de manter vivo o espírito fundacional da Congregação, faz com que o governo do Irmão Francisco, em estreita colaboração com o Irmão Jean-Baptiste, organize os seguintes documentos: Regras Comuns (1852), Guia das Escolas (1853), Regras de Governo (1854), Manual da Piedade (1855) e a Vida do Fundador (1856). Segundo Lanfrey (2015) a organização legislativa do Instituto não foi fruto de improvisação, mas antes uma compilação dos principais ensinamentos do Padre Champagnat.

Para a hermenêutica destes textos fundadores, adotar-se-á como principal referencial teórico deste trabalho a análise teológica e historiográfica da espiritualidade e da mística francesas realizada pelo pensador Michel de Certeau (1925-1986). Com a seleção cronológica de alguns de seus principais escritos produzidos na Revista *Christus* (1956-1967), na obra *L'Etranger ou l'union dans la difference* (1969), *L'Absent de l'histoire* (1973), *L'Ecriture de l'histoire* (1975), *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle* (1982) e mais tarde, após a sua morte, as obras editadas por Luce Giard: *La faiblesse de croire* (1987), *Histoire et psychanalyse entre science fiction* (1987), *Le lieu de l'autre* (2005) e *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle, v.2* (2013).

Michel de Certeau (1925-1986) nos oferece um projeto arqueológico em diálogo com o projeto foucaultiano em que o ponto de partida da questão religiosa passa pela necessidade da superação de sua própria autorreferencialidade. Em diálogo com Michel Foucault, o teólogo saboiano identifica as rupturas epistemológicas que interferem na configuração do conhecimento até o Renascimento (século XVI), o Iluminismo (séculos XVII e XVIII) e Idade Moderna (século XIX). Nessas rupturas, o discurso teológico que participa do mesmo contexto de outros discursos e práticas que compartilham o saber de uma época, é posto em xeque. A *épistème* moderna e o fim da metafísica são substituídas por uma analítica da finitude. Em crise com a modernidade surgem dois tipos de enunciados teológicos : 1. Teologias amalgamadas com o Antigo Regime, geralmente críticas à modernidade e baseada num rigorismo moral para com o indivíduo (jansenismo) ; 2. Teologias críticas resistentes às teodiceias, mais ligadas a um catolicismo social do que necessariamente a um discurso teológico (VILLAS BOAS et al, 2021, p. 223-225).

Michel de Certeau é cirúrgico ao descrever o contexto social, político e religioso que marca o nascimento e o desenvolvimento do Instituto dos Irmãos Maristas e consequentemente de sua espiritualidade:

Durante os primeiros dois terços do século XVII, finalmente se produz uma laicização da sociedade no cristianismo francês (em sua maioria católico) com dois efeitos aparentemente contrários: um reforço das práticas religiosas e uma transformação dos sistemas de pensamento [...] Enquanto isso, o século XVII é urbanizado. Reciprocamente, o campo, para as Igrejas, torna-se objeto de assistência pública (obras de caridade) e de organizações evangelizadoras (as obras de missão) que visam consolidar a base gestual e costumeira de pertença a uma comunidade cristã (CERTEAU, 2007, p.214).

O propósito da fundação da Sociedade de Maria¹, pode ser entendido, dentro desta perspectiva destacada por Certeau: em primeiro lugar, atender às missões,

¹ Em 23 de julho de 1816, doze jovens recém-ordenados sacerdotes, da diocese de Lyon, fazem uma Promessa, no pequeno santuário de Fourvière, de fundar uma Sociedade de Maria. Neste grupo encontram-se os jovens Jean- Claude Courveille (o que por primeiro teve a ideia da fundação), Jean-Claude Colin e Marcelino Champagnat entre outros. No projeto inicial da Sociedade de Maria, os maristas sonhavam com uma associação de Padres, Irmãs e Ordem Terceira. Não constava nesse projeto a fundação de um ramo de Irmãos educadores. Essa ideia parte exclusivamente de Marcelino Champagnat. Os próprios membros não reconhecendo essa ideia como original ao Projeto da Sociedade, designam a Champagnat como o responsável por esse empreendimento. Com as nomeações dos jovens padres nas paróquias diversas da diocese de Lyon, o projeto encontrará uma grande dificuldade para a sua consolidação. Em janeiro de 1817, Champagnat dá início à fundação

sobretudo, no interior da França. Os primeiros padres maristas estão inseridos neste contexto de recristianização, termo não isento de problemas, mas que se refere às inúmeras fundações de congregações religiosas deste período. Por outro lado, os Pequenos Irmãos de Maria se inserem numa tradição de assistência pública, num local em que o Estado não costuma chegar, ou quando chega não o faz de maneira satisfatória, como é o caso da instrução primária na zona rural da França no início do século XIX. Champagnat ao escrever ao Rei Louis-Philippe em 1834 irá atestar o fracasso dessa empresa pelo Estado:

Nascido no cantão de Saint Genest Malifaux, Departamento do Loire, só consegui aprender a ler com inúmeras dificuldades, por falta de professores competentes. Senti desde então a urgente necessidade de uma instituição que pudesse, com menor custo, realizar na região rural o que os Irmãos das Escolas Cristãs realizam nas cidades (CHAMPAGNAT, [1834] 2019, doc. 34, p. 168).

Nesse período, o contexto da educação primária na França contava com a ajuda de diversas congregações de Irmãos, entre elas, os Irmãos das Escolas Cristãs (Lassalistas), todavia, com enfoque muito mais voltado às grandes cidades. O plano original de Jean-Baptiste de La Salle estava voltado aos grandes centros, e somente eles poderiam arcar com o custo de uma escola nos moldes da congregação lassalista. É neste contexto que há o surgimento dos *Pequenos Irmãos*, e note-se que este título é dado não apenas aos Irmãos Maristas, mas a todas as outras congregações e associações de Irmãos que tinham por objetivo o ensino primário nas regiões suburbanas e rurais (cf. ZIND, 1988, p. 13).

Dessa forma, mesmo que o objetivo principal deste trabalho seja a análise da espiritualidade marista em sua origem, se faz extremamente necessário, o entendimento do seu contexto, bem como um esforço por situá-la em uma perspectiva própria da Igreja na França. Ainda que originário de uma mística cristã, com um caráter

do ramo de Irmãos, na paróquia de La Valla, lugar em que fora designado como vigário paroquial. Com o crescimento do número de Irmãos, Champagnat se vê obrigado a construir uma casa maior, em um lugar chamado l'Hermitage. Esse período de 1826 marca também a expulsão do Padre Courveille da Sociedade de Maria, por questões de ordem moral. No seu lugar assume o Padre Jean-Claude Colin, que será a partir de então o Superior dos Maristas. Em 1836, mediante um acordo com a Santa Sé, os Padres Maristas assumem o Vicariato da Oceania, e em troca recebem do Papa Gregório XVI a aprovação da Sociedade de Maria. Todavia, Roma se recusa a aprovar a Sociedade como eles haviam pensado, por isso, o nome que outrora fazia referência a toda a família marista, passa a denominar apenas os Padres Maristas. Os Irmãos Maristas terão a sua aprovação definitiva, apenas em 1851.

acentuadamente mariano, o Instituto dos Irmãos Maristas, sua organização, desenvolvimento e compreensão se dá num horizonte de sentido muito mais amplo, do qual muitas congregações religiosas deste período compartilham uma mesma missão: a educação cristã de crianças e jovens, num movimento que ficou conhecido na França como período congreganista (Cf. LANFREY, 2013, p.29).

Ainda sobre a delimitação da pesquisa (espiritualidade marista) são poucos os trabalhos científicos sobre o assunto em questão. A maior parte dos trabalhos acadêmicos sobre o Instituto dos Irmãos Maristas realizados por investigadores estão centrados no tema da educação, com predominância na formação de Irmãos, para a qualificação do processo educacional da Instituição.

O presente trabalho abordará o estado da arte da pesquisa marista na práxis institucional e no pensamento acadêmico, considerando uma reflexão mais ampla sobre os principais resultados dessa pesquisa em produções do Instituto, e em algumas produções da academia.

O ponto de partida para uma investigação sobre a espiritualidade marista é motivado pelo complexo *exercício conceitual de volta às fontes*²: “A conveniente renovação da vida religiosa compreende não só um contínuo regresso às fontes de toda a vida cristã e à genuína inspiração dos Institutos, mas também a sua adaptação às novas condições dos tempos” (PERFECTAE CARITATIS, 1965, n. 03). O movimento de renovação culminando com o Concílio Vaticano II propiciou a muitas congregações religiosas, entre elas a Sociedade de Maria (Padres, Irmãos e Irmãs Maristas) uma redescoberta de textos e concepções acerca de suas fundações, até então desconhecidos para muitos.

Tais textos possibilitaram um intenso estudo, em diversas congregações religiosas, sobre suas origens. É neste contexto que estão inseridos os primeiros trabalhos de Michel de Certeau, a edição crítica do diário do padre jesuíta Pierre Favre, *Mémorial* (1960) pela editora Desclée de Brouwer e mais tarde as edições do *Guide Spirituel* (1963) e *Correspondance* (1966) do jesuíta Jean-Joseph Surin, exorcista de Loudun e um personagem místico do século XVII (SALIN, 2016).

² Michel de Certeau trabalhou de forma profunda e original essa questão no artigo *L'épreuve du temps* (O desafio do tempo) publicado em 1966 na revista *Christus* e este mesmo artigo foi reaproveitado numa publicação póstuma organizada por Luce Giard na obra *La faiblesse de croire* (1987).

Esse exercício de *volta às fontes*, entendido na perspectiva certauniana, possibilita neste trabalho a possibilidade de levantar alguns questionamentos sobre o papel de Marcelino Champagnat na consolidação das origens, bem como o redimensionamento da influência dos primeiros Irmãos na interpretação e resposta criativa à espiritualidade pessoal do fundador. Neste contexto se insere uma questão interessante: Champagnat, embora fundador de uma congregação de Irmãos, compartilha de uma espiritualidade sacerdotal, fortemente marcada pelo primeiro grupo originário da Promessa de Fourvière, em 1816. Quando, por ocasião do reconhecimento pontifício da Sociedade de Maria, Champagnat estará presente em Belley, em 1836, para a eleição do padre Colin como Superior Geral, e na sequência, para a cerimônia de votos, na qual professou solenemente como padre marista (BOURTOUT, 1998).

Portanto, a espiritualidade pessoal do padre Champagnat, ainda que seja a base daquilo que viria ser conhecido como a espiritualidade dos Pequenos Irmãos de Maria, mantém uma síntese própria com acentos e desenvolvimentos progressivos de acordo com o desenvolvimento da Congregação e uma série de fatores históricos que são apresentados nos estudos de Lanfrey (2017) que defende uma evolução da fundação do padre Champagnat de uma associação de Irmãos professores a uma Congregação religiosa. De 1819 a 1826 acontece um lento desenvolvimento e uma grande mudança no perfil da fundação de Marcelino que irá culminar com o desligamento do primeiro Irmão Marista, Jean-Marie Granjon. O modelo congreganista, com a inclusão de votos e hábito religioso se impõe e muda definitivamente os rumos da outrora associação de leigos piedosos (*irmãos*) para uma congregação de Irmãos religiosos.

O problema desta pesquisa fundamenta-se na questão sobre a possibilidade de uma leitura certauniana sobre as origens da espiritualidade marista. Quais são os pontos centrais de intersecção entre o pensamento certauniano com as origens da espiritualidade marista? Qual o papel dos primeiros Irmãos nessa espiritualidade? São eles, em especial Francisco e Jean-Baptiste, cocriadores dessa espiritualidade?

Esta pesquisa trabalha com a hipótese de que as origens da espiritualidade marista estão em primeiro lugar, no carisma fundacional do padre Champagnat e em seus escritos, mas baseia-se, sobretudo após a sua morte, numa leitura original e interpretativa levada a cabo primeiramente pelo seu sucessor, Irmão Francisco e na síntese mais ascética realizada pelo Irmão Jean-Baptiste Furet e Louis-Marie. Os

Irmãos Francisco e Jean-Baptiste serão os responsáveis pela consolidação de um corpo doutrinário, legislativo e espiritual que servirá de base para a Congregação até pouco antes do Concílio Vaticano II, período de redescoberta e de nova hermenêutica dos textos do Fundador, assim como a relevância da tradição ligada ao Irmão Francisco.

A tese foi estruturada em seis capítulos. O **primeiro capítulo** oferece uma apresentação de Michel de Certeau e de sua compreensão teológica acerca da espiritualidade, bem como a discussão sobre os limites da investigação das fontes. O **segundo capítulo** oferece uma visão conjuntural do estado da questão sobre o tema da espiritualidade marista, com ênfase nos pesquisadores institucionais, em maior número e profícua produção bibliográfica. O **terceiro capítulo** trabalha o contexto histórico e teológico da França nos séculos XVI ao XVIII. O **quarto** e o **quinto capítulo** apresentam Marcelino Champagnat e os fundamentos da Espiritualidade Marista. Estão divididos em duas partes e oferecem uma análise da apresentação dos manuscritos de Champagnat, do seu Testamento Espiritual e dos principais aspectos de sua espiritualidade. O **sexto e último capítulo** aprofunda a discussão sobre a codificação ou cocriação da Espiritualidade Marista pelos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. Os resultados dessa tese são lidos na perspectiva do referencial de análise oferecido pela categoria do pensamento certeauniano.

1 UMA LEITURA TEOLÓGICA DA ESPIRITUALIDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL DE CERTEAU

Michel de Certeau considerava que o estudo da espiritualidade e da mística, assim como da história religiosa, consistia antes de tudo, em uma história de textos, “não apenas porque o texto fornece uma base documental sólida, mas sobretudo porque é o único traço que resta da experiência espiritual” (BUARQUE, 2013, p.165). O trabalho de análise hermenêutica dos textos fundadores da espiritualidade marista requer como base e fundamentação um referencial teórico capaz de dialogar com as principais descobertas a partir do confronto dos textos aqui propostos como objeto de estudo desta tese. Acreditamos que o pensamento do teólogo e historiador Michel de Certeau oferece as condições necessárias de análise para o contexto histórico, social e teológico da espiritualidade marista, a partir de duas categorias centrais do seu pensamento: a análise da espiritualidade como um dado cultural, e por isso histórico, e a reinterpretação do cristianismo como experiência de alteridade:

Uma cultura é a linguagem de uma experiência espiritual [...] uma espiritualidade responde aos problemas de uma época e nunca lhes responde senão nos próprios termos desses problemas, pois são aqueles que vivem e de que falam os homens de uma sociedade, os cristãos como outros [...] toda espiritualidade tem um caráter essencialmente histórico (CERTEAU, 1966, p.10, grifo nosso)

Sobre a importância da alteridade se constrói grande parte da sua reflexão sobre a espiritualidade e a mística cristã³:

O que significa a expressão “Não sem Ti”? Se retomá-la por minha conta, penso que essa categoria pode designar o que o Evangelho nos ensina de mais misterioso: Deus não pode viver sem nós. Isso quer dizer também que Jesus, como homem histórico, não pode viver nem falar sem aqueles que o seguirão e que ainda o ignoram. Isso significa ainda que cada um de nós não pode viver sem o que ignoramos, sem

³ No texto *Le non-lieu de la théologie* (O não lugar da teologia em Michel de Certeau), o teólogo Claude Geffre analisa o pensamento teológico de Certeau como uma reinterpretação do cristianismo como experiência de alteridade (GEFFRE, 1991, p. 169). Essa mesma categoria central aparece no artigo *Abierto a lo inesperado: El Extranjero de Michel de Certeau* (GONZÁLEZ SANZ, 2017, p.246-251). No artigo *Mística como poética social. A fábula de Michel de Certeau* (ALMEIDA, 2019, p.233-238). Moingt no artigo: *Une théologie de l'exil* (Uma teologia do exílio): “a irredutibilidade do outro que perturba a consciência cristã é o maior problema do cristianismo hoje” (MOINGT, 1991, p. 141-150). No artigo: *Une théologie de l'altérité: Michel de Certeau* (HERVIEUX, 2017, p. 185-206). “A questão da alteridade está no centro da abordagem teológica de Michel de Certeau” (idem, p. 185).

um além de nós mesmos que não conhecemos mais, ou ainda não, ou que nunca chegaremos a conhecer. No itinerário ou na incoerência de cada experiência pessoal, todo instante de verdade — experiência afetiva, esclarecimento intelectual, encontro com alguém — perderia seu sentido, se não estivesse ligado a outros e, afinal, ao Outro. Ele só tem sentido na medida em que ele é inconcebível sem outros momentos, sem outros encontros (CERTEAU, 1970, p.496).

A partir destes dois aspectos centrais do seu pensamento, a espiritualidade entendida na sua relação com a história, e da reinterpretação do cristianismo como experiência de alteridade, propomos um pequeno percurso temático e cronológico com alguns dos principais textos em que se fundamentam a reflexão de sua espiritualidade e teologia. Para essa visão conjuntural, partimos de alguns dos seus primeiros artigos escritos para as Revistas *Christus* e *Études*, de alguns artigos presentes na obra *L'Etranger ou l'union dans la différence* (1969), *Le Christianisme Eclaté* (1974), *La culture au pluriel* (1974), *L'Ecriture de l'histoire* (1975), *L'Invention du quotidie* (1980), *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle* (1982) e, após a sua morte, as obras editadas por Luce Giard: *La faiblesse de croire* (1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1987), *Le lieu de l'autre* (2005) e *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle, v.2* (2013).

Para a reconstrução e análise de alguns aspectos biográficos de Certeau utilizaremos a obra *Michel de Certeau – El Caminante herido* (2003), tradução para o espanhol do original *Le marcheur blessé* (2002) do autor François Dosse. Para a hermenêutica do pensamento certeauniano no que se refere à teologia, utilizaremos preferencialmente os autores Claude Geffré (1991) e Joseph Moingt (1988), sem, contudo, excluir a contribuição relevante de outros autores como Bauerschmidt (1996), Mori (2020), Villas Boas et al (2020), entre outros.

Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau nasceu no dia 17 de maio de 1925, em Chambéry, na Savoie, na Região do Rhône-Alpes. Estudou por três anos no Colégio Marista Sainte-Marie de La-Seyne-sur-Mer, tornando-se membro da JEC (Juventude Estudantil Católica). Aos dezenove anos de idade ingressou no Seminário Sulpiciano de Issy-les-Moulineaux. Nesse seminário conheceu Claude Geffré, com quem manteve uma grande amizade ao longo de toda a sua vida. Em Lyon, atraído

pela *Nouvelle Théologie*⁴ e com o sonho de ser missionário na China, ingressou na Companhia de Jesus, em 1949 (DOSSE, 2003, p.37).

Durante sua preparação à incorporação definitiva na Companhia aprofundou a relação com Henri de Lubac, teólogo de grande importância para a renovação da teologia na França e em toda a Europa. Mestre da Patrística, Lubac iniciou com o grupo Fontoynt a publicação da coleção *Sources chrétiennes*. Grande promotor da exegese e da história para a modernidade, publicou um importante estudo sobre Orígenes⁵ (*Histoire et Esprit* – 1950) e a exegese medieval, bem como a monumental obra *Corpus mysticum: l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 1945 (DOSSE, 2003, p.57).

Segundo Dosse, é possível perceber uma forte influência da obra de Henri de Lubac em Michel de Certeau:

Os dois compartilham uma escrupulosa preocupação com a história, assim como uma atenção particular às diversas reutilizações da tradição no seio da modernidade. O horizonte de um corpo místico por restituir, de uma reflexão fundamental por realizar sobre os místicos e a mística, os situam em um projeto intelectual similar: inconcluso para Michel de Certeau, uma vez que deixará o segundo tomo de sua *Fábula Mística* na fase de um esboço, e jamais realizado por de Lubac, que confessou ter desejado escrever uma obra consagrada à mística. (DOSSE, 2003, p. 57-58)

⁴ Sob esse vocábulo, utilizado pela primeira vez no *L'Osservatore Romano* por padre Parente, os representantes da ortodoxia neotomista fustigaram todo um esforço de renovação da teologia na França durante o pós-guerra. O primeiro livro a ser condenado foi o de M.D. Chenu, *Uma escola de teologia. O Saulchoir* (1937), que foi posto no Index por ter ousado recorrer à função positiva da teologia contra hipertrofia de sua função especulativa (LACOSTE, 2004, p.1054). Gibellini sintetiza e destaca alguns dos pontos principais do livro de Chenu sobre a Escola de Sauchoir: a) Antes de mais nada tem-se o primado do dado revelado. Se a teologia é a fé "*in statu scientiae*", ela deve preservar o contato com sua fonte viva, como o que é o dado revelado; b) A função positiva da teologia não pode ignorar a crítica (bíblica e histórica), mas deve assumi-la como instrumento apropriado da teologia para aderir mais plenamente ao seu dado, confiado ao decurso dos tempos de acordo com a economia progressiva da revelação, e não segundo as deduções lógicas de um Logos neoplatônico... Uma teologia, portanto, que tenha o senso da história; c) Apesar de a teologia ter uma função especulativa, deve-se ter sobriedade para evitar a repetição das formulações e a dilatação barroca das deduções; d) A teologia é a fé solidária com o tempo, daí a necessidade de estar presente ao próprio tempo. Teologicamente falando, isso significa estar presente ao dado revelado na vida presente da Igreja e na experiência atual da cristandade (GIBELLINI, 2002, p.166-167).

⁵ *Histoire et Esprit* (1950) é, antes de tudo, um grande testemunho da renovação patrística que marcou a teologia cristã ao longo do século XX. Com esta obra, o padre De Lubac reabilita com maestria a exegese de Orígenes. Mostra no trabalho desse pensador o início da famosa doutrina sobre os sentidos da Escritura e da profunda relação entre os dois Testamentos. Ao estudar Orígenes, ele pretende ao mesmo tempo se pronunciar sobre a tarefa do exegeta cristã que deve recolher o melhor da produção de Orígenes: reler o Antigo Testamento à luz do mesmo Espírito que o inspirou.

A categoria de um corpo místico em face de um corpo eclesial e social aparece com muita força na reflexão cerateauiana. Sobre esse aspecto Mori e Buarque (2016) ao analisarem a temática do corpo na obra de Certeau destacam duas leituras concomitantes feitas pelo autor: o corpo como uma ficção viabilizadora das práticas sociais (como uma instância de autoridade) e o corpo desde sua concepção cristã, como enunciador de uma experiência de habitação por um outro/Outro.

Como se pode constatar, apesar da influência notável da obra de Henri de Lubac no pensamento de Certeau, há um progressivo distanciamento entre esses dois teólogos, sobretudo a partir do ano de 1968, com a Revolução Estudantil na França e, posteriormente, com a publicação de obras como *La prise de parole* (1968) e o artigo *La rupture instauratrice* (1971) que marcará de vez a separação entre mestre e discípulo. A publicação da obra *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (1971) por de Lubac torna pública a ruptura com seu discípulo Michel de Certeau, ao afirmar que o conteúdo proposto no artigo *La rupture instauratrice* é totalmente contrário a todo o seu pensamento. Essa ruptura unilateral da parte do teólogo de Fourvière marcou profundamente Michel de Certeau que por sua vez continuará a estimar e reconhecer a influência e a importância de Henri de Lubac em sua vida e em seu pensamento (DOSSE, 2003, p.62-63).

Na pesquisa histórica sobre a espiritualidade da Companhia de Jesus em suas origens, Certeau contribuiu com o estabelecimento de edições críticas dos textos de Pierre Favre – *Mémorial* (1960) pela editora Desclée de Brouwer e mais tarde as edições do *Guide Spirituel* (1963), *Correspondance* (1966) e *La possession du Loudun* (1970) do jesuíta Jean-Joseph Surin, exorcista e um dos maiores místicos do século XVII. Concomitante a essa produção institucional que o leva ao estudo da mística, Certeau passa a frequentar o meio psicanalítico; com Lacan foi membro fundador da Escola Freudiana de Paris, em 1964. Contribuiu durante as décadas de sessenta e setenta com as Revistas *Christus*, *Études*, *Revue d'ascétique et mystique* (em 1972 tornou-se *Revue d'histoire de la spiritualité*) e *Recherches de Science Religieuse* (DE MORI, 2020, p.149).

A morte de sua irmã (1966) e de sua mãe (1967), a crise vivida na Revista *Christus*, a experiência de suas viagens à América Latina e os eventos de maio de 1968 serão rupturas importantes na sua trajetória pessoal e intelectual. Com a análise da crise de 1968, especialmente na obra *La prise de parole* (1968) tornou-se internacionalmente reconhecido fora do meio eclesial. No ano de 1970 publicou obras

sobre a política linguística da França revolucionária, sobre o *mass media*, a vida cotidiana. Trabalhou no Institut Catholique de Paris (1964-1978), nos cursos e seminários de Paris VIII-Vincennes (1968-1971), no seminário de antropologia religiosa e cultural de Paris VII- Jussieu cujo resultado foi o livro *L'invention du quotidien* (1980), na École des Hautes Études en Sciences Sociales (1984-85), Universidade da Califórnia (1978-1984). Em 1985 descobriu um câncer em estágio avançado que o levará à morte em janeiro de 1986 (DE MORI, 2020, p.149-150).

1.1 O PONTO DE PARTIDA: A REVISTA CHRISTUS

Um dos primeiros trabalhos de Michel de Certeau na Companhia de Jesus foi sua contribuição para a revista *Christus*. Essa revista fundada em 1954, terá como mentor o jesuíta Maurice Giuliani. Dois anos depois, devido ao seu estrondoso sucesso editorial virão a compor a equipe da revista François Courel, François Roustang e Michel de Certeau. E no ano seguinte, em janeiro de 1957, Certeau publica seus dois primeiros artigos: *Les pèlerins d'Emmaus* e *Aspect de prière*.

1.1.1 Les pèlerins d'Emmaus (1957)

O artigo sobre a perícopes de Lucas, capítulo 24, versículos 13 a 35 inaugura a contribuição extremamente inovadora de Michel de Certeau para a revista *Christus*. Segundo Dosse (2003, p.84) Certeau insiste no Cristo como o intercessor e na dialética de uma presença/ausência. Por isso, é Cristo quem cruza com os peregrinos e os leva a caminhar mais longe:

Então esse episódio de um dia é verdade todos os dias. Isso está acontecendo hoje. "Enquanto falavam sobre tudo o que tinha acontecido, o próprio Jesus se aproximou." Jesus! Daqueles que meditam sobre o que aconteceu com você, você se aproxima. Escondido novamente, você acompanha a oração que o procura ao longo desta história e que o apresenta à minha casa porque há muito tempo você está lá, em casa. Dê à minha solidão e ignorância o dom da Igreja que conhece você e que você estabelece espalhando-a (CERTEAU, 1957a, p.56)⁶.

⁶ Tradução nossa.

Há, no encontro com Jesus, a partir do pensamento de Certeau, o elemento da surpresa. Segundo Moingt, da espiritualidade, é normal transitar para a teologia, enquanto ela é a linguagem da fé. Por isso, Deus e sua presença são apreendidos na surpresa de encontrá-lo, justamente onde não se esperava por ele (1988, p. 367). Note-se que a surpresa do encontro com Jesus é a possibilidade de abertura à alteridade. Experiência feita a partir da história, de homens e mulheres que se deixam cativar pela abertura a este que Certeau chama de o Estrangeiro:

Jesus! Você se aproxima daqueles que meditam sobre o que aconteceu com você. Ainda oculto, você acompanha a oração que o procura ao longo dessa história e que traz você para dentro da minha casa porque, já faz muito tempo, aqui você se sente em casa. Dê à minha solidão e à minha ignorância o dom da Igreja que conhece você e que você constrói ao expandir (CERTEAU, 1957, p.56).

A abertura à historicidade do acontecimento da fé já se faz presente nos primeiros anos de sua reflexão espiritual: “Eles (os discípulos) participam de uma história que é a dele [...] A compreensão da história é um dom de Deus, do mesmo modo como ela é conduzida por ele (CERTEAU, 1957, p. 59). A falta de compreensão do evento Jesus em sua totalidade talvez, esteja ligado, àquilo que Geffré (1991, p.160) chamou de *o não-lugar na teologia* em Certeau. Esse *não-lugar* se manifesta pela carência, falta, ausência: “A irrupção de Jesus não cria um novo lugar. Jesus introduz a ausência de lugar, o não-lugar de uma diferença num sistema de lugares” (CERTEAU, 2006, p. 299).

O artigo termina evocando a dimensão exodal da sua teologia: “Agora ele pode levá-los para ‘mais longe’. Ele está ‘a caminho’, e convida-os a um êxodo sem fim para onde ele quiser (CERTEAU, 1957, p.61). *Teologia do Exílio* (MOINGT, 1991), *O outro lugar da Teologia* (1988), *O não-lugar da teologia* (GEFFRE, 1991), *A viagem abraâmica* (BAUERSCHMIDT), *A ausência como categoria teológica* (PUIGBÓ, 2013), *A epistemologia negativa* (BUARQUE, 2007) são títulos de artigos que demonstram a complexidade e ao mesmo tempo a categoria da presença entendida a partir da grande ausência que será formulada de maneira magistral na abertura do livro *A Fábula Mística*, vol. I: “Este livro se apresenta em nome de uma incompetência: ele está afastado de tudo aquilo que trata [...] Uma ausência provoca a escrita” (CERTEAU, 2015, p.1).

Essa ausência, que é a experiência primeira da mística cristã, é a condição fundamental daquele que por uma livre decisão se põe a seguir aquele que já partiu. Eles construirão a Igreja pelo simples testemunho que viveram e que o Senhor operou neles. Essa ausência/presença é vivida no cotidiano de cada rosto, no desafio do não reconhecimento mediante a fé de que Jesus já se faz presente e ausente ao mesmo tempo: "Sou eu mesmo" (CERTEAU, 1957, p. 61-62).

1.1.2 Aspectos da prece (1957)

O que é a oração? Como descrevê-la? Qual a sua relação com a filosofia e a psicanálise? Essas perguntas estão na gênese de sua segunda contribuição para o editorial da revista *Christus*. Certeau parte do princípio de que a oração é a comunicação de Deus. Todavia, o grande desafio está em conceber a palavra divina pela mediação da palavra humana. Mistério de fé, encontro entre a pessoa de Deus e a pessoa do cristão (CERTEAU, 1957b, p.132).

A oração na sua dimensão mais profunda é uma morte diante de Deus. No face a face com Deus, o fiel experimenta o silêncio. Há diante do mal e do absurdo, de situações como a doença ou a morte de uma criança, a sensação de que a oração não obtém nenhuma resposta. E neste sentido, tudo aquilo que é oferecido ao cristão como resposta, a própria Escritura, a Liturgia etc., são para ele apenas sinais, como o cortejo de sacerdotes e trombetas que circulavam ao redor de Jericó, marcam ações humanas sem adentrar profundamente ao mistério. O homem reconhece que o que ele tem não é Deus. Deus é sempre maior do que ele imagina (Cf. CERTEAU, 1957b, p. 133).

A morte experienciada na oração possibilita por sua vez um nascimento prefigurado no diálogo com Deus:

Entre o "nada" da perda total e o "nada" da posse absoluta, entre essa perda humana que sempre se aprofunda e essa riqueza divina que ultrapassa sempre o que descobrimos dele, opera-se uma misteriosa junção que é o nascimento da pessoa humana. A pessoa é exatamente esse "nada" para além de qualquer posse. A filosofia, a psicanálise etc. mostraram quanto o homem nasce para sua liberdade e torna-se pessoa quando não se aliena mais numa "imagem" de si (quer dizer, em nenhum "ídolo") e não se identifica com nenhuma das coisas das quais ele se julga dono. A teologia reconheceu como Deus é Sujeito pessoal quando ele cria, ele que pode ser tudo libertando-se de tudo. A oração, ela, faz a experiência desse nascimento da pessoa no encontro com Deus (CERTEAU, 1957b, p.135).

Na intersubjetividade da relação com Deus, Certeau apresenta a analogia do nascimento da pessoa na sua relação com os outros. Essa experiência de alteridade supera a mera declaração doutrinária de ordem dogmática, justamente por ser dialógica, por não pertencer à ordem de um lugar definido, por se dar sempre numa particularidade ou singularidade do encontro com o outro (Cf. HERVIEUX, 2017a, p. 180). A oração ultrapassa a dimensão da busca numa epifania do desvelamento do Mistério: “é no sentido teológico uma interlocução que o solicita o silêncio enquanto atenção aos movimentos internos provocados por esse encontro” (VILLAS BOAS, 2016, p.140).

Retomando a categoria dialógica, Certeau afirma: “Cada palavra que lhe dirigimos é o eco e a duplicação de uma palavra que, na discussão entre o homem e Deus, é sempre misteriosamente a primeira e a única falada” (CERTEAU, 1957b, p.137). A oração cristã é a repetição na história e no tempo das palavras de Jesus dirigidas a Deus na oração do “Pai nosso”. Na relação fundadora do mistério intersubjetivo de Jesus com o Pai, o cristão encontra o eco de uma palavra que permanece viva e atual na sua própria relação com o mistério.

Certeau neste artigo analisa entre outros trabalhos, o livro *A Oração Contemplativa* de Hans Urs von Balthasar⁷. Para Balthasar a oração “é um diálogo em que a Palavra de Deus tem a iniciativa e onde, antes de tudo, não podemos ser nada além de ouvintes” (BALTHASAR, 2019, p.11). O ponto alto da análise certeuniana desta obra de Balthasar é a compreensão da *parresia* como participação na vida de oração iniciada pelo diálogo entre o Pai e o Cristo:

Temos, assim, que a parresia (confiança) e a oração são uma só coisa. A abertura do caminho objetivo ao Pai é a abertura do coração subjetivo (como boa consciência) e o trilhar por esse caminho aberto feito pelo coração é a oração. Ela se apoia na consciência de que falamos ao ouvido aberto de Deus que nos escuta. “Temos confiança (parresia) diante de Deus e tudo o que lhe pedirmos, receberemos dele (I Jo 3,21-22). A confiança (parresia) que depositamos nele é esta: em tudo quanto lhe pedirmos se for conforme à sua vontade, ele nos atenderá. E se sabemos que ele nos atende em tudo quanto lhe pedirmos, sabemos daí que já recebemos o que pedimos. A parresia é a intimidade no amor, é poder dispor reciprocamente dos bens dos outros, no amor” (BALTHASAR, 2019, p. 35).

⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *Das betrachtende Gebet*. Eissiedeln: Johannes Verlag, 1955. Utilizaremos a edição em português: *A oração contemplativa*. São Paulo: Paulus, 2019.

Entendida pelo viés da parresia, uma vez começada, a oração não consegue mais parar. Principalmente, porque cada oração traz em seu interior a oração inesgotável do Cristo. Mas, essa oração não fica circunscrita a uma dimensão puramente contemplativa, ela precisa desdobrar-se em ação, uma vez que o céu desceu à terra e, por isso, possibilitou o começo do Reino dos Céus. Contudo, esse céu não é mais um lugar ou uma imagem, trata-se agora, de alguém. Por fim, a oração termina como ela começa, como uma morte. Mas uma morte que é possibilidade de abertura para Deus e para o outro, uma vez que nos faz renascer, diante dele e nele, para aquilo que nós somos (Cf. CERTEAU, 1957b, p.140).

1.1.3 La prière des ouvriers (1957c) e Les lendemains de la décision. La confrontation dans la vie spirituelle (1957b)

Ainda no ano de 1957, Certeau contribui com outros dois artigos que abordam o tema da oração em si: *A prece dos operários* e *O dia seguinte da decisão. O confronto na vida espiritual*. O primeiro artigo marca um posicionamento sobre a questão histórica de homens e mulheres que são considerados deserdados e mudos por um sistema que mutila a sua singularidade. Escrito no auge da Ação Católica Operária na França, neste artigo Certeau enfatiza uma dimensão cruelmente ausente da condição operária moderna: trata-se antes, de um sentimento do fazer, sempre derrotado pelo desmoronamento do trabalho que desintegra a existência, para dar lugar a homens em série, sem rosto, homens desmoronados. Nesta situação a prece operária é vivida como uma brecha de interioridade e silêncio num mundo puramente exterior consagrado à otimização dos lucros (Cf. DOSSE, 2003, p.84-85).

O segundo artigo, *Les lendemains de la décision (O dia seguinte à decisão)*, aborda a questão do cristão em sua situação de contradição diante dos sinais da graça. Em cada decisão tomada no hoje da história, se compromete um futuro, um porvir que ainda não existe: “A decisão tomada hoje é sobre o amanhã, está à frente de um futuro que ainda não existe” (CERTEAU, 1957d, p. 187). A oração amadurecida na eleição (escolha) remete ao chamado interno, necessário que todo cristão é convidado a cruzar no silêncio de uma existência cotidiana. O contexto de análise do tema da decisão, deve ser lido na perspectiva dos Exercícios de Santo Inácio, em que Certeau destaca que as duas primeiras semanas destes Exercícios sejam

consagradas a uma meditação sobre a agonia e a morte de Jesus (DOSSE, 2003, p.85).

Como símbolo desta luta ou deste combate, a história de Jacó sintetiza melhor do que outras expressões essa dimensão de agonia presente na luta em que o ser humano é chamado a travar. Jacó combate com Deus e sai ferido. Esta ferida, marca da fé e da busca incessante, está no coração da atitude de uma perda, de uma ausência, de um andar ferido sem limites. A luta de Jacó com Deus pode ser lida numa perspectiva ceriteuniana como o grande desafio da abertura à alteridade. O encontro com o outro não se dá na tranquilidade e na paz, mas numa agonia, numa luta que leva à exaustão:

Jacó ficou sozinho. Veio um homem e lutou com ele até o romper do dia. Vendo que não podia vencê-lo, feriu-o na articulação da coxa e a articulação da coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele. E disse-lhe: *Deixa-me ir, porque já surge a aurora*. Jacó respondeu: *Não te deixarei ir enquanto não me abençoares*. O anjo perguntou-lhe: *Como é o teu nome?* Jacó! Ele prosseguiu: *Já não te chamarás Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus, e o serás também contra os homens*. Jacó perguntou-lhe: *Rogo-te que me digas o teu nome*. Mas o anjo respondeu: *Por que me perguntas o meu nome?* E ali mesmo o abençoou (GÊNESIS, 32, 24-32).

Segundo Molinié (1973, p.114-115) este texto é um abismo, ou melhor, uma sequência de abismos. O texto fala de *um homem*, mas não explica sua origem. Ao final da narrativa, descobre que se trata do próprio Deus. A luta se passa durante a noite. A noite protege Jacó da glória insuportável que o poderia levar à morte. O tempo é sugestivo na dimensão agônica da busca de Deus, torna-se imagem perfeita da nossa vida nesta longa aurora que se ergue pouco a pouco. Essa mesma aurora será recuperada por Certeau no diálogo de Maria Magdalena com Jesus na madrugada do grande dia: “Não sei onde eles o colocaram. Ela interroga o passante: Se foi você quem o levou, diga-me onde você o colocou. Articulada por toda a comunidade primitiva, essa pergunta não se limita a uma circunstância. Ela organiza o discurso apostólico” (CERTEAU, 2015, p.123).

Para Certeau o nome do povo eleito (Israel) deve ser lido nesta perspectiva: o mistério de uma luta que brilha em última análise no face a face do Cristo com o Pai na sua agonia na cruz. Nesta noite vivida pelo Cristo como condição de sua entrada definitiva na vida que o Pai lhe reserva, Certeau percebe na “hora de Jesus” o correlativo com a “noite” de Jacó na sua luta com Deus (Cf. CERTEAU, 1957d, p. 191).

1.1.4 Comme un voleur (Como um ladrão, 1965)

Entre os anos de 1959 a 1965 Certeau continuou sua contribuição para a Revista *Christus* refletindo sobre o tema da *Ascensão de Jesus* (1959) introduzindo mais uma vez o tema da ausência e da ruptura entre Jesus e os seus. Para Certeau, Jesus sempre preparou os seus discípulos para a sua partida. Cada uma de suas manifestações é seguida por uma desapareição. “Aquele que vem, é Aquele que vai” (Jo 12,12). A experiência da sua ausência é a realização do seu advento. Sua presença sempre escapa da apreensão humana (Cf. DOSSE, 2003, p.86).

Em 1963, com a publicação de *Des enfants avisés*, Certeau aprofunda o tema do discernimento à luz da inteligência, lida como doação divina a todos os seres humanos. Se entendida como dom, a inteligência segundo Certeau não está a serviço de nenhum poder por tomar ou conquistar, mas deve ser recebida como um convite a um caminhar em direção ao outro (idem, p. 2003, p. 86).

Situations culturelles, vocation spirituelle (1964) marca os debates conciliares entre Tradição e Modernidade, entre espiritual e temporal, entre o sagrado e o profano, entre a religião e a cultura. Certeau lê o enfrentamento desse tema pela modernidade sempre numa cisão, numa quebra de uma unidade percebida por ele no estudo dos místicos dos séculos XVI e XVII. Partindo desta ruptura, Certeau contextualiza a busca da espiritualidade e sua linguagem dentro de sua própria cultura, ao afirmar o presente, compartilha de uma solidariedade íntima com estruturas sociais e mentais que influenciam diretamente a compreensão da experiência religiosa (Cf. CERTEAU, 1964).

Contudo, é com o texto *Comme un voleur* (Como um ladrão) que Certeau aprofunda e dialoga com os temas do Concílio Vaticano II. No auge do que ficou conhecido como *aggiornamento*, Certeau reflete sobre o contexto teológico a partir das inovações inerentes à vivência da fé na contemporaneidade. O grande risco percebido já no final do Concílio Vaticano II era a resistência de alguns cristãos, que tendiam a interpretar o dado da fé numa perspectiva marcada pelo imobilismo ou daqueles que fascinados pelos acontecimentos e mudanças negavam qualquer importância à tradição. Entre o movimento de fidelidade à revelação e de docilidade aos acontecimentos, Certeau propõe o exercício do discernimento (CERTEAU, 1965, p.25).

A saída encontrada por Certeau em relação a esse dilema é a vivência do acontecimento à luz do Evangelho, como uma forma de experiência cristã. Já se insinua nesse texto, a categoria da ruptura que será formalizada de forma profunda no artigo *A Ruptura Instauradora* (1971). A imagem bíblica utilizada por Certeau é a de Jesus como o ladrão presente no livro do Apocalipse: “Eis que chego como um ladrão” (Ap 16,15) e a imagem de Jesus no episódio da morte de Lázaro relatado no evangelho de João: “O Mestre está aí. Ele está chamando por você” (Jo 11,28). Esses dois relatos bíblicos, demonstram no pensamento certeuniano o impacto causado pelo acontecimento cristão: a surpresa se torna revelação e o imprevisível leva à renovação da fé (CERTEAU, 1965, p.26).

Certeau afirma que a chegada de Jesus, sobretudo a partir do relato joanino, rompe o tempo todo a homogeneidade de uma ordem tradicional. Quanto mais o Cristo fala e age, mais se agrava essa ruptura. Por isso, na sociedade religiosa que preza por seu equilíbrio, Jesus abre o ponto fraco de uma tensão interna. Sem mudar e sem recusar as leis, ele transforma a partir de dentro a organização das forças. Segundo Certeau, o que João chama de julgamento pode ser entendido desde uma perspectiva inaciana do discernimento dos espíritos como uma revelação dos corações diante do evento Cristo – acolhida ou recusada na liberdade de cada consciência (CERTEAU, 1965, p. 27).

Na leitura histórica do evento cristão, Certeau entende a importância da sensibilidade e do discernimento para aquilo que o acontecimento pode ensinar:

Ele não entra pela porta na qual era esperado. Ele aparece desde o primeiro momento como alguém sem importância, uma noite, em Belém. Do começo ao fim — até naquela sala em que os Apóstolos se reúnem "com todas as portas fechadas" (Jo 20, 19) — ele está lá, inesperadamente. Ele sempre chega em nossa história apenas em acontecimentos dessa própria história [...] O acontecimento só é percebido quando penetra numa história pessoal; ele só revela seu significado quando é dada uma resposta que modifica a vida. Longe de se oferecer como espetáculo, ele "só fala" quando se compromete (CERTEAU, 1965, p. 28-29).

O trecho citado acima, se conecta em vários aspectos com o papado de Francisco: Jesus entendido como aquele que sempre nos surpreende – “Jesus Cristo pode romper com os esquemas enfadonhos em que pretendemos aprisioná-lo, e surpreende-nos com sua constante criatividade divina” (EG, n. 11). Também se conectando com a pergunta feita por Certeau: “Quem é meu próximo? Foi

perguntando a Jesus (Lc 10, 29), com a vontade de identificar, entre os homens aquele que era preciso amar, Jesus responde: *De quem você faz seu próximo?*” (CERTEAU, 1965, p. 29). Esse segundo aspecto, pode ser percebido no fato de Francisco tornar a fraternidade universal um lugar teológico do encontro com Deus na contemporaneidade, de uma mensagem que ultrapassa o limite do próprio cristianismo: “Sozinho, corre-se o risco de ter miragens, vendo aquilo que não existe; é junto que se constroem sonhos. Sonhemos com uma única humanidade, como caminhantes da mesma carne humana, dessa mesma terra que nos abriga” (FT, 8).

Outro tema caro a Certeau e compartilhado por Francisco em seu pontificado é o tema da misericórdia. Ela ultrapassa a compreensão rígida e fixista da lei. Na análise do cego de nascença que é curado por Jesus num sábado, afirma Certeau: “o abismo de sua piedade só é proporcional ao abismo do sofrimento humano” (CERTEAU, 1965, p.30). Contudo, os especialistas, aqueles que deveriam ser os primeiros a reconhecer a atualidade da Lei se distanciam numa visão fixista que tende a transformar a Palavra viva em letra morta. O cego ignorante ao contrário dos fariseus aceita a aventura da verdade ao renovar a sua mente. O encontro com o Mestre transforma sua vida, pela capacidade de leitura para além dos sinais dos acontecimentos imediatos (a cura milagrosa), no caso do cego, o maior milagre foi sua docilidade à ação de Deus manifestada no imprevisto do acontecimento (CERTEAU, 1965, p. 30-33).

O acontecimento entendido como um antídoto contra um cristianismo gnóstico sem compromisso com a realidade, pode ser percebido como outro ponto de aproximação com o pontificado de Francisco:

Entre o primeiro passo que é o de se aproximar e de nos deixarmos impressionar pelo que vemos, e o terceiro passo, que é o de agir concretamente para curar e reparar, há um segundo passo intermediário essencial: o de discernir e escolher [...] Existe um princípio que, nestes tempos, é importante recordar: ideias são discutidas, mas a realidade é discernida (FRANCISCO, 2020b, p.60-62).

Certeau e Francisco compartilham de um mesmo princípio com Romano Guardini: a noção de que a realidade é superior à ideia. Masimo Borghesi recuperando o discurso do então cardeal Jorge Mario Bergoglio, em 16 de setembro de 2010, na XIII Jornada da Pastoral Social de Buenos Aires, compilou os quatro princípios norteadores do pensamento de Francisco: o tempo superior ao espaço, a unidade

superior ao conflito, a realidade superior à ideia, e por fim, o todo superior à parte (BORGHESI, 2018, p.126). Há na formulação destes princípios um realismo teológico e histórico fundamentado numa compreensão dos desafios complexos da atualidade. A teologia de Certeau e de Francisco compartilham da compreensão de que a fé católica precisa ser vivida na complexa relação entre unidade e diversidade, e no caso específico de Francisco, nos três pares polares: plenitude-limite, ideia-realidade, globalização-localização, bem como os quatro princípios acima destacados (Idem, p. 24).

Por outro lado, a teologia certeuniana apresentada neste artigo é marcada pelo início de uma historicização da fé, que funciona como método e purificação de sua reflexão teológica:

A história cristã não é nada mais do que esse confronto interno sem fim entre os sinais do tempo e os sacramentos da fé. A tradição expressa as renovações e as evoluções particulares que provocou, em cada época, uma fé que é chamada a reconhecer Deus lá onde ela não o discernia ainda e a inventar uma resposta inspirada pelo Espírito do Verbo Encarnado numa história. Chamem de "reforma" ou de "aggiornamento" essa conversão. Ela é hoje ainda uma experiência para a Igreja. Assim, aprofundando uma "tolerância" que antes ameaçava a segurança da revelação, o Concílio tende a reconhecer nela uma liberdade baseada no respeito que Deus, em nome mesmo dessa revelação, exige em relação a todos os seus filhos (CERTEAU, 1965, p.40).

Baseado na abordagem de ordem conceitual é possível perceber a evolução progressiva do pensamento de Certeau em relação ao profundo diálogo entre a história e sua relação com a fé, e o discurso cristão como capacidade de diálogo com o evento que continua a manifestar os sinais de Deus na história. É por esse engajamento real, assumido no risco do diálogo com a diferença que uma fé engajada vive a crise do mundo atual como um acontecimento de sua própria fé em Jesus Cristo (Cf. CERTEAU, 1965, p.41).

1.1.5 L'Épreuve du temps (O desafio do tempo, 1966)

O desafio do tempo publicado originalmente em julho de 1966, na revista *Christus*, foi reaproveitado na obra póstuma *La faiblesse de croire* (1987), uma coletânea de artigos que refletem sobre o papel da teologia e da crença no pensamento de Certeau. Para esta tese, esse artigo tem uma importância ainda maior,

dado o aprofundamento teórico que oferece para a noção de origem, fonte e tradição – elementos abordados ou inerentes ao cerne do problema desta pesquisa.

Escrito ao final do Concílio Vaticano II, trata-se de um texto que marca os últimos diálogos de Certeau em relação a temáticas específicas do Concílio. Seu assunto principal é o discernimento do passado em consonância com a contemporaneidade e o seu diálogo com as origens. Ao perguntar sobre a possibilidade de ser jesuíta nos dias atuais, Certeau indiretamente questiona a possibilidade de se viver o cristianismo no hoje da história. Entre a conversão ao mundo e o retorno às fontes, está a questão do existir, isto é, encontrar-se consigo mesmo, ou seja, uma decisão de assumir em novos termos a história (CERTEAU, 1966, p.311-312).

Para a realização desse encontro, Certeau propõe uma potente reflexão sobre a compreensão da expressão “retorno às fontes”. Os cristãos de hoje, segundo Certeau, participam da mentalidade do seu tempo, há uma relação que antecede e determina a leitura que fazemos do passado: “Nós não viemos do passado para atingir o presente. Nós estamos vindo de um presente que requer de nós, em relação aos outros e com eles, uma análise que visa discernir descontinuidades implícitas...” (CERTEAU, 1966, p. 313).

Ao falar em descontinuidades, Certeau demonstra que na realidade sociocultural e histórica de seu presente, o cristianismo deixou de funcionar como um corpo de sentido que refletisse a realidade dos crentes. Por isso, caberia à fé cristã assumir sua condição de opção particular articulando-se sobre as modalidades objetivas, sociais, econômicas, políticas e culturais. Deste modo, o cristianismo deveria ser repensado como um conjunto de operações e práticas baseadas em uma experiência mutável que se adapta em sua multiplicidade, à mobilidade geográfica e social de um mundo incipientemente globalizado nos finais dos anos sessenta (PEGO PUIGBÓ, 2013, p.465).

Quase como um preâmbulo ao artigo *A Ruptura Instauradora*, essa reflexão dá continuidade a um deslocamento epistemológico de Certeau, de uma fidelidade criativa proposta por Paulo VI, em relação à hermenêutica e recepção do Concílio, às expressões que pouco a pouco vão se tornando comuns no vocabulário certeuniano: *blessure* (ferida), *coupure* (corte) até chegar à *rupture instauratrice* (ruptura instauradora). E a constatação de Pego Puigbó ao analisar o discurso de Bento XVI, à Curia Romana sobre uma hermenêutica da reforma ou da descontinuidade, em um discurso que define radicalmente o pensamento certeuniano (2013, p.465):

A hermenêutica da descontinuidade corre o risco de terminar numa ruptura entre a Igreja pré-conciliar e a Igreja pós-conciliar. Ela afirma que os textos do Concílio como tais ainda não seriam a verdadeira expressão do espírito do Concílio. Somente eles representariam o verdadeiro espírito do Concílio, e partindo deles e em conformidade com eles, seria necessário progredir. Precisamente porque os textos refletiriam apenas de modo imperfeito o verdadeiro espírito do Concílio e a sua novidade, seria preciso ir corajosamente para além dos textos, deixando espaço à novidade em que se expressaria a intenção mais profunda, embora ainda indistinta, do Concílio (BENTO XVI, 2005, p. 5-6).

Para Certeau, já não haveria o risco dessa ruptura, uma vez que ela já aconteceu, e o que resta à Igreja seria articular as novas práticas e operações na construção de um espaço do ser cristão. Certeau e Bento XVI concordam em uma coisa: a crise pela qual passa a Igreja é um problema hermenêutico. Em Certeau esse problema se manifesta na historiografia e cultura, para Bento XVI em um problema teológico em que o poder do “*logos*” serviria de base para a renovação na continuidade do único sujeito Igreja. O que não acontece em Certeau, para quem a epistemologia moderna despedaçou em milhares de fragmentos a noção de sujeito. Por fim, onde Bento XVI diz “*logos*”, Certeau lê *escritura* e seu trabalho de *interpretação* (PEGO PUIGBÓ, 2013, p.466).

Embora fosse um historiador sobre as origens de sua Ordem, Certeau nunca sentiu a tentação nostálgica de propor o retorno à comunidade dos primeiros cristãos. Sua releitura da relação com a origem de qualquer experiência fundadora em chave psicanalítica, seguindo o trajeto que leva de Freud a Lacan, o levou a pensar a alteridade em um mundo plural em que o religioso não só havia evaporado, senão que havia dado lugar à sua realidade dessacralizada (PEGO PUIGBÓ, 2013, p. 467).

Certeau propõe no exercício da “volta às fontes” a busca de uma verdade inicial à qual precisamos retornar para discernir a partir dela o critério atual de nossas escolhas. Por outro lado, o que diz respeito ao mundo, à salvação, aos novíssimos, aos pagãos, às relações humanas, a respeito da psicologia religiosa, o melhor que poderíamos fazer a essas dimensões e mentalidades é o total desligamento, uma vez que há uma superação na articulação e abordagem destes temas. (CERTEAU, 1966, p. 315).

Na busca às “fontes encantadas”, há sempre o redirecionamento para outros lugares. Onde se esperava encontrar o espírito que uma evolução teria adulterado, há

uma linguagem que é repudiada, destinada a outra finalidade que não a do tempo presente. O espaço das origens se mostra em sua complexidade de duas formas: primeiro como o espaço do essencial, segundo como o espaço do ultrapassado, manifestando-se como radicalmente necessário e ao mesmo tempo estranho ao tempo atual. Como entender a espiritualidade desde esta perspectiva cereteuniana?

Afinal, o que é então, uma espiritualidade? Tomada em seu princípio, como a meta de um "retorno", ela seria "um espírito" original traído desde sua expressão inicial e comprometido em suas interpretações posteriores, de modo que, não se encontrando nunca do modo como ela surgiu, ela seria o inacessível e o fugaz. Considerada em seu histórico, como toda uma série de leituras no final das quais está a nossa, ela formaria uma coleção de imagens no processo circunscrito pelas instituições e pelas ações de uma sociedade, e, uma vez que as circunstâncias pediram e devem continuar provocando indefinidos reajustes, uma vez que milhares de interpretações diferentes são possíveis e sua multiplicidade as relativiza a todas, essa mobilidade significaria novamente a precariedade da unidade sempre almejada (idem, p. 316).

A escolha de Certeau pela história como disciplina em seu meio religioso é bastante significativa, desde o ponto de vista da sua concepção de espiritualidade. Ele escolhe essa disciplina em um momento que as autoridades eclesiais romanas rechaçavam o diálogo teológico com o mundo contemporâneo. Viu ao longo de sua permanência na Companhia muitos teólogos serem perseguidos, sobretudo depois da encíclica *Humani Generis* de Pio XII (em 1950). Qual a razão para as autoridades romanas temerem a aproximação da teologia com a história? Por uma simples razão, a história, segundo Mendiola, impede todo ato de superioridade ou de colonização, e obriga sempre a guardar silêncio na perspectiva da escuta do outro: do não católico. A contingência é a condição de possibilidade para ser interpelado. Essa contingência será percebida desde cedo por Certeau, num princípio norteador de seu pensamento, todo diálogo começa por saber que não é possuidor da razão absoluta (MENDIOLA, 2012, p.174-177).

Essa perspectiva epistemológica permite a desmitificação das origens: "Examinando as origens mais de perto, a análise parece atingir apenas um vazio lá onde esperaríamos encontrar a verdade" (CERTEAU, 1966, p.317). Todavia, na surpresa desse vazio, descobre-se que a espiritualidade e suas origens se situam numa rede complexa de relações humanas: "eles não possuem nem são o tesouro cujo cofre pretendíamos encontrar em algum lugar. Nossos pais são homens; são

apenas homens. As origens não são de uma natureza diferente da nossa” (Idem, p. 317).

Onde Certeau esperava a comunicação com o passado ele encontra a sua resistência: “Não existe história autêntica que não aspire por esse encontro, que não busque a resistência alheia, e não sofra ou não fomenta essa heresia do passado em relação ao presente” (idem, p.318). Por isso, no lugar do passado, o presente se impõe como acontecimento. Para chegar aos homens e mulheres de ontem, não há outro caminho senão partindo dos homens e mulheres de hoje. Esse desvio se manifesta segundo Certeau, como uma desvantagem e uma oportunidade: desvantagem na medida em que a paisagem mental da atualidade continua sendo o pano de fundo do conhecimento histórico. Oportunidade, porque na resistência desse passado, há a possibilidade do acesso à alteridade: “a mediação dos outros hoje, é a condição de um acesso à alteridade do passado” (CERTEAU, 1966, p. 319).

Por isso, uma visão simplista que entenda por Tradição tudo aquilo que nos precedeu tende a encontrar no lugar de um passado a fração de mil pedaços diferentes daquilo que se pensava ser o ideal. Portanto, “a tradição só pode estar morta quando fica intacta, quando uma invenção não a prejudica dando-lhe vida quando ela não se transforma por uma ação que a recria” (CERTEAU, 1966, p.326).

Infelizmente, alguns grupos ainda hoje não conseguem avançar nessa compreensão por entenderem a Tradição como algo estático e imutável. Mais uma vez, a proximidade entre Certeau e Francisco é sublinhada:

Alguns acham que a tradição é um museu de coisas antigas. Gosto de repetir o que disse Gustav Mahler: «A tradição é a salvaguarda do futuro e não a custódia das cinzas». É como a raiz de onde vem a seiva que faz a árvore crescer para dar fruto. Pegar nisto e fazer com que avance é como os primeiros Padres conceberam o que era a tradição (FRANCISCO, 26/10/2019).

Segundo Certeau a uniformidade interna é mortal. Por isso, a ruptura, entendida como coragem de existir, se expressa em uma dupla relação: agindo não apenas no seio de uma mesma época, mas numa relação constante com as anteriores. A diferença permanece, apesar de muitas vezes não ser percebida. Comentando sobre a interpretação que Nadal dá aos escritos de Inácio, Certeau afirma:

Quando discernimos uma defasagem entre um passado e sua interpretação, os antigos, como Nadal, só veem e só querem ver continuidade. Ao ouvi-los, eles repetem a grande voz da tradição. Lá onde eles inovam pensando estarem repetindo, nós testemunhamos a tradição de um modo que não é visto nos moldes anteriores. De ambas as partes, continuidade e descontinuidade são igualmente certas, mas inigualmente conscientes: é no interior de uma tradição que eles se diferenciariam; é a partir de um distanciamento que nós temos de encontrar o sentido de nossa história. O que para eles era participação numa vida recebida, nós formulamos como uma ruptura. A decisão de viver hoje implica para nós, em relação ao passado, uma heresia do presente (CERTEAU, 1966, p. 328).

No fundo desta reflexão sobre as origens está a percepção de que consciente ou inconscientemente, há um risco na instrumentalização do passado, seja por parte do historiador, seja por parte da espiritualidade. Discernir as descontinuidades presentes em discursos aparentemente ligados à tradição, quase sempre é uma operação delicada, dado o grau de ideologização que muitos grupos nutrem em relação a um passado idealizado e portanto, ilusório. Segundo Certeau: “pelo simples fato de existirmos já somos hereges ao passado” (CERTEAU, 1966, p. 328). Uma tensão e angústia ligada pelos possíveis abandonos ou uma ilusão que remete à noção de fidelidade a um passado marcam o discernimento proposto por Certeau através da contemplação da história. Por isso, “só um começo que se admite e se quer como tal saberá centralizar a si as forças e os limites de um recomeço [...] Aí está para nós o que nos leva a distinguir no presente a heresia necessária e a heresia condenável (CERTEAU, 1966, p.320).

Trata-se ao final de contas de um processo de releitura do presente: “Se todo o presente é o princípio de uma releitura, ele é também gênese da tradição e ele recebe um novo tipo de resposta. Ele não exclui outras interpretações, passadas ou futuras” (CERTEAU, 1966, p.330). Ou, segundo Moingt, num trabalho de reinvenção do cristianismo, onde aquilo que chamamos de tradição, não é mais do que uma divisão, um recorte, entre outras possíveis, que praticamos mediados pelo tempo e cultura atual. Por isso, trata-se sempre de uma escolha do passado, moldando-o, delimitando-o, iluminando-o, a partir de escolhas do presente (MOINGT, 1991, p.138).

1.1.6 O início de uma ruptura: a crise na Revista Christus

Desde que Roustang assumiu a Revista Christus, em especial colaboração com Certeau, a reflexão e a produção dos artigos vão gradualmente se abrindo, sobretudo ao diálogo com a psicanálise. Segundo Dosse uma crise sobre o foco editorial da revista já começara a se manifestar desde 1964. Contudo, foi com a publicação do número 52 (outubro de 1966) dedicado à vida política dos cristãos que a situação se tornou insustentável para seu diretor. Neste número, François Roustang escreveu um artigo com o título *O terceiro homem*. Essa expressão é retomada como uma releitura de como os primeiros cristãos se localizavam entre os judeus e os pagãos. Mas o que estava por trás desta reflexão era uma crítica radical do que Roustang considerava um pretexto falso: a oposição entre conservadores e reformistas que havia marcado o Concílio Vaticano II (DOSSE, 2003, p.90-91).

Segundo Roustang, entre estes dois campos, a maior parte dos cristãos adquiriram uma liberdade radical que poderia ser definida pela expressão *terceiro homem*, que sabe fazer uma distinção entre a fé em Deus e a fé na Igreja e dessa forma escolher viver de acordo com sua própria consciência. Para Roustang, o Concílio Vaticano II não era o resultado de uma reforma, mas o ponto de partida para o rompimento do formalismo que marcava a vivência da fé, bem como a possibilidade de uma nova relação entre a fé e as leis que precisavam ser modificadas. Tem para com o clero um julgamento duro, pelo fato da sua incapacidade em escutar a mutação em curso que vive o cristianismo. E por fim, com uma clareza de percepção que não agradou em nada a Roma, descreveu o desapego dos cristãos à Igreja institucional e do progressivo desinteresse da atualidade para com o cristianismo (DOSSE, 2003, p.91).

O resultado foi o pedido de intervenção por parte do Papa Paulo VI ao Superior Geral da Companhia, padre Arrupe. Roustang não se surpreende com o resultado. Ele foi expulso da direção e substituído pelo padre Le Blond, sacerdote mais adequado ao perfil de Roma. Menos de um ano depois, insatisfeito com o tratamento dado ao seu amigo Roustang, Certeau manifesta em julho de 1967, o desejo de deixar a Revista. Neste mesmo ano, passa a fazer parte da equipe da Revista *Études*, dirigida por Bruno Ribes. No momento de sua saída, Certeau escreve uma pequena nota sobre apostolado e espiritualidade em que expressa claramente o desejo de ampliação do conhecimento. Considera neste artigo que a fé se reconhece cada vez

menos em uma linguagem puramente religiosa e que estas questões passam a ser secundárias e até marginais à experiência espiritual propriamente dita. Por fim, Certeau afirma a necessidade de uma reinterpretação de toda a tradição espiritual (DOSSE, 2003, p. 92-93).

1.2 A HISTORICIZAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE (CULTURAS E ESPIRITUALIDADES, 1966)

No início do século XX, houve na França um importante movimento de intelectuais que se dedicaram àquilo que Virgínia Buarque (2013) chamou de história das ideias religiosas. Esse grupo estava ligado às diversas congregações e Ordens religiosas da Igreja Católica. Entre as contribuições mais importantes dos jesuítas estão a *Revue d'Ascétique et Mystique* (1920), e o *Dictionnaire de Spiritualité* (1932). A Ordem Carmelita contribuiu com a revista *Études Carmelitaines* (1911), os Dominicanos com a Revista *La Vie Spirituelle* (1911) e finalmente os Sulpicianos com o periódico *La Spiritualité Chrétienne* (1923). Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) a maior parte das congregações voltou-se para o estudo e pesquisas sobre suas próprias origens (BUARQUE, 2013, p. 162).

Concomitante a esse movimento destacam-se dois autores igualmente importantes: Henri Bremond⁸ e Louis Cognet⁹. O destaque à leitura dada por esses dois autores ao estudo da espiritualidade e da mística estava baseado na leitura dos textos sob um viés metafísico, ou seja, preocupado com um núcleo fundante ou com a essência da experiência religiosa (BUARQUE, 2013, p.163). Michel de Certeau no artigo *Cultura e Espiritualidades* (1966) escrito para a revista teológica *Concílium* aborda uma outra perspectiva de estudo da espiritualidade:

⁸ Nascido em Aix-en-Provence em 31 de julho de 1865, ingressou ainda jovem na Companhia de Jesus. Em 1892 foi admitido à redação de *Études* onde publicou importantes artigos. Nos primeiros anos do século XX deixou a Companhia de Jesus. Em 1915 publicou o primeiro volume da monumental *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, que mais tarde foi enriquecida com mais 10 volumes. Em 1923 foi eleito membro da Academia de Letras da França. Morreu em 1932 (ANCILLI, 2012, p. 380).

⁹ Nascido em 1917, tornou-se doutor em teologia, com especialização no jansenismo. Desde 1948 atuou com bibliotecário da *Société de Port-Royal* e, a partir de 1932, professor do *Institut Catholique de Paris*, na cátedra história da espiritualidade. Seu livro de maior sucesso foi *La spiritualité moderne – 1966* (BUARQUE, 2013, p.163).

Os estudos atualmente consagrados à história da espiritualidade oferecem à primeira vista uma paisagem bastante paradoxal. Afrontam-se duas posições, cujos representantes se situam ao contrário do que seria de supor. Movidos por preocupações religiosas, sublinham uns a infeliz cisão de que nos dão testemunho as espiritualidades em relação ao «mundo» e às culturas contemporâneas; têm tendência para procurar fora dessa linguagem «espiritual», e em qualquer caso para além da cisão referida, a expressão autêntica da vida espiritual. Pelo contrário, os historiadores que se inspiram em métodos socioculturais não compartilham dessas maneiras de ver, quanto a eles marcadas ainda por um dualismo dogmatizante; no conjunto duma linguagem e na coerência duma sociedade, as espiritualidades parecer-lhes-iam antes uma emergência das grandes correntes obscuras e fundamentais que informam, sucessivamente, vários universos mentais (CERTEAU, 1966b, p.5).

Certeau em suas pesquisas históricas percebeu muito cedo a cisão vivida pelo cristianismo com o advento da modernidade. Progressivamente o discurso religioso perdeu sua efetividade e seu caráter performativo, com o advento do Estado Moderno e com a quebra de uma unidade conceitual e política garantida por muito tempo pela Igreja. Ao se distanciar de uma visão puramente essencialista e espiritualista na análise da mística e da própria espiritualidade dos séculos XVI e XVII, ele enfatiza a importância de uma abordagem a partir dos estudos sociológicos, bem como do entendimento da espiritualidade como inserção em uma cultura determinada.

Contribuíram para essa visão de Certeau as pesquisas de Jean Baruzzi¹⁰ que em 1924, publicou a sua tese *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* com um enfoque filológico sobre a especificidade da linguagem mística. Certeau frequentou os cursos de Baruzzi nos anos de 1946-1947 no Collège de France. Outra influência igualmente importante na matriz intelectual de Certeau foi Jean Orcibal, que teve seus seminários frequentados nos anos de 1954 a 1960. Segundo Buarque, o enfoque de Orcibal se diferenciava da abordagem até então vigente na história das ideias religiosas que entendiam o texto como uma obra (conjunto coerente e acabado de significações) e não como o resultado de remanejamentos e combinações. Uma dupla metodologia era utilizada: o cuidado à questão semântica do texto analisado, e a contextualização histórica das condições intelectuais, religiosas e culturais em que foi produzido (BUARQUE, 2013, p.165). Por

¹⁰ A obra de Jean Baruzzi foi de fundamental importância para Edith Stein na escrita do seu último livro *A Ciência da Cruz*. Da análise desta obra Stein recolhe a importante reflexão sobre o símbolo, que perpassa o discurso místico (RICORDI, 2016, p.76).

isso, Certeau não tomará os textos místicos, nem como literatura, tão pouco como teologia, antes, como documentos que ao serem recuperados deveriam ocupar um lugar na produção de uma escritura que é ao mesmo tempo, histórica e historiográfica, que se legitima em sua apropriação sob o modelo das ciências sociais. A narrativa simultânea dessa dupla escritura reflete sua produtividade epistemológica, justamente numa nostalgia, na constatação de que algo falta (PEGO PUIGBÓ, 2013, p.113-114).

Para Certeau “uma ótica presente define uma relação com o passado” (CERTEAU, 1966b, p.05). Por isso, essa temática é definida a partir das prioridades de seu próprio tempo. Certeau define a antropologia como a urgência da análise do seu tempo. Por isso, “pela preocupação que o habita (e que é do nosso tempo), pela sua própria maneira de a traduzir num método... ele exprime culturalmente um problema espiritual justamente quando se pronuncia sobre situações antigas (idem, p.06).

Para Moingt, embora o artigo *Cultura e Espiritualidades* (1966) seja voltado para a análise da espiritualidade, revela o pensamento teológico de Certeau num ponto determinante da sua afirmação de que “toda a espiritualidade tem um caráter essencialmente histórico”, ou seja, acompanha a experiência cultural, porque a experiência cultural é, por inteira engajada nas questões do homem por sua história (MOINGT, 1988, p.366).

A vantagem dessa abordagem metodológica assumida por Certeau está no fato de manifestar o que cada cultura tem de revelação nos grandes movimentos espirituais de seu tempo. Na Idade Média a relação com a Cruzada expõe a busca pelo estrangeiro na sublimação política de expressões de uma coletividade no século XVI, os grupos dos iluminados fascinados pela experiência subjetiva testemunham a quebra de uma visão de ordem cosmológica para uma psicologia religiosa. No século XVII, diante da laicização da política, o surgimento de sociedades espirituais marginais ao poder central (CERTEAU, 1966b, p.8).

Por isso, Certeau afirmará que as linguagens espirituais são linguagens próprias de seu tempo. Aquilo que se define pela palavra espiritual implica necessariamente uma constelação de outras modalidades que, embora possam se diferenciar, serão sempre coerentes em relação ao todo. Dessa maneira, a análise de uma espiritualidade implica uma reinterpretação de noções tradicionais que são mutáveis de um período para outro: noção de pai, mãe, esposa, rei, amor, etc. Essa mesma perspectiva delimita a busca por objetos de certeza por parte do catolicismo,

como o realismo eucarístico, bem no momento de um grande abalo epistemológico do século XVII, ou ainda na intensificação da culpabilidade no século XIX, diante de uma sociedade que adquire sua autonomia moral e até mesmo o Movimento Litúrgico, que tanto marcou o Vaticano II, também pode ser lido nessa ótica de uma sociedade extradeterminada que anseia por esse “*ser-com*”, explicitado pela comunhão litúrgica (CERTEAU, 1966b, p.9).

Contrário a uma visão puramente essencialista então em voga na análise de autores como Bremond e, de certo modo Cagnet, Certeau defende que o essencial não se dá fora do fenômeno, esse é o meio pelo qual os místicos vivem sua própria experiência. Por isso, o essencial “não é um outro lado exterior à linguagem do tempo. É essa própria linguagem que o homem espiritual toma a sério; é aí nessa situação cultural, que seu desejo e o seu risco ‘tomam corpo’ (CERTEAU, 1966b, p. 10). De certa forma, a reflexão sobre a espiritualidade numa perspectiva teológica, como é o enfoque da revista *Concilium* marca o trânsito de um pensamento inquieto, que gradualmente vai explicitando as rupturas inerentes no discurso oficial da Igreja frente à constatação de algo que se quebrou definitivamente.

Segundo Certeau a espiritualidade dos séculos XVI e XVII são inseparáveis da crise que modifica definitivamente a civilização ocidental, renovando seus horizontes mentais, seus critérios intelectuais e até mesmo a ordem social. Nas inúmeras guerras religiosas há a relativização das convicções; no pluralismo das Igrejas manifesta-se a homogeneidade das seguranças religiosas e mentais; nas revoltas camponesas motivadas pela fome e epidemias acentua-se o desmoronamento das estruturas políticas. Neste cenário de crise institucional e religiosa, a natureza é vivida como um fluxo poderoso e onipresente. No esfacelamento de uma racionalidade e do sentido de suas instituições, ela mantém a sua força e a sua vitalidade. A reação da Instituição diante desse outro que foge a suas categorias é o medo, a demonização que justifica o sacrifício de “feiticeiros” e “bruxas” que não se encaixam no status da Instituição em crise. Por fim, as descobertas científicas atuam no mesmo sentido: a astronomia quebra a cosmologia fechada que se fundamentava na providência divina e na ascensão de um *telos* sem fim. Tudo o que define esse período são as ruínas e o vácuo que desmistificam o saber e o poder humano (CERTEAU, 1966b, p.10-12).

1.2.1 Teresa de Ávila – o ícone de uma transição

Os problemas espirituais de um tempo precisam ser compreendidos pelos referenciais de sentido que articulam a lógica de sua própria época. Na linguagem mística não é diferente. Ela se articula como uma enunciação em vista de como *sente* e *pensa* os problemas de seu tempo em categorias intelectuais comuns. Se a visão de Teresa de Ávila, no livro *O Castelo* for lida nessa perspectiva, percebe-se que o seu referencial teórico ainda é tributário a uma visão cosmológica. Mas, há uma novidade, não de influência cosmológica neoplatônica de uma ascensão sem fim, mas de um movimento contrário, em que o cosmos antes ocupado pela terra, dá lugar a um microcosmo humano, o globo (esfera utilizada na cosmologia de então) direciona para a descoberta da interioridade como um “lugar” secreto da alma, lugar do sol interior, lugar do encontro com Deus (CERTEAU, 1966b, p.14).

O estudo de Teresa em Certeau é fundamental para entendermos a passagem de uma época à outra. Ela se situa no limite de dois tempos. Naquilo que Certeau chama de tradição humilhada: “A literatura mística se sobressai inicialmente em uma topografia... nos séculos XVI e XVII, eles (os místicos) pertencem, no mais das vezes, a regiões e categorias de recessão socioeconômica, desfavorecidas, marginalizadas” (CERTEAU, 2015, p. 35). Essa análise sociológica é determinante ao encontrar elementos comuns que ligam os personagens místicos dos séculos XVI e XVII a partir de um cenário marcado pela crise, seja ela de ordem financeira (zonas periféricas em que o “progresso” demora a chegar) ou sociológica (em famílias e ofícios arruinados pela mudança de cenário trazido pela burguesia).

Ler Teresa a partir de Certeau é descobrir para além da ruptura epistemológica da modernidade uma vivência do cristianismo como abertura à alteridade. Teresa ao escrever sobre a sua experiência produz um discurso sobre o Outro, sobre o grande ausente da história. Na experiência dessa alteridade, Teresa passa de uma religião do medo à certeza de ser amada¹¹, de uma vida centrada nela mesma e em seus problemas, ao cuidado dos outros e ao conhecimento de si mesma (ROYANNAIS, 2015, p.155). Nessa experiência de descentramento, de deterioramento de um

¹¹ E a partir dessa experiência de amor fundamenta a vida de oração: “A meu ver, a oração não é outra coisa senão tratar intimamente com aquele que sabemos que nos ama, e estar muitas vezes conversando a sós com ele” (TERESA DE JESUS, 2007, p.59).

universo de uma linguagem comum, Teresa descobre o universo antropológico. Aquilo que perturbava e despojava o homem de seu tempo, é segundo Certeau, precisamente o ponto do seu reencontro. Não mais a partir de certezas cosmológicas ou institucionais (ambas em crise) mas a partir de um trânsito, de um caminhar em si. De um progresso espiritual que é o itinerário do sujeito em direção ao centro de si mesmo (CERTEAU, 1966b, p.14).

1.2.2 Rupturas espirituais

Com Teresa e os demais místicos dos séculos XVI e XVII uma ruptura se impõe: a compreensão da espiritualidade ou da mística como uma ciência da experiência, sabedoria prática, leitura do existencial. Essa ruptura é uma constante da espiritualidade, na visão de Certeau. Não se funda apenas na experiência, mas no fato dela ser espiritual. O que a caracteriza é uma surpresa. Imanente ao movimento espiritual, ela cresce com a ousadia da fé que a previne (CERTEAU, 1966b, p.16). Embora bem distante no tempo, Edith Stein sintetiza bem esse sentimento de surpresa que a experiência mística produz:

O que aconteceu em mim [...] é um mundo infinito que se abre, como algo totalmente novo, se alguém escolhe começar a viver não mais para fora, mas a partir de dentro. Quão insignificantes parecem os conflitos que antes era preciso lutar. E que abundância de vida com alegrias e sofrimentos, como o mundo não conhece e nem pode conhecer, contém um só dia, quase insignificante, visto de fora, de uma existência humana nada chamativa. (STEIN, 2002, p.799).

Teresa, João da Cruz, Edith Stein e tantos outros místicos descobrem uma vida extraordinária no ordinário do cotidiano. Sobre isso, afirma Certeau: “A fé é esta descoberta que reconhece na linguagem do cotidiano a palavra de Alguém a quem responder” (CERTEAU, 1966b, p.19). Mas, diferentemente do que se pode pensar, não se trata de posse, mas de um movimento de deslocamento em direção a um vazio, sentido como um ponto fundamental do pensamento místico: “Entre a palavra evangélica a que o crente responde e a resposta que ele pretende encontrar, não há correspondência. Primeira forma de ruptura” (CERTEAU, 1966b, p.16). Trata-se de uma ausência que se manifesta como lugar teológico da possibilidade da manifestação de Deus, por mais absurdo que possa parecer a construção lógica desta

frase. Essa foi a experiência vivida pelas mulheres na manhã do domingo da Ressurreição (Mc 16, 5-7).

Geffré interpreta a experiência fundante do relato da ressurreição como uma experiência de testemunho interpretativo. O testemunho, é a possibilidade mais irreduzível do discurso humano. Ele é em si mesmo um processo de interpretação: “um acontecimento que não entra para a tradição de linguagem e, portanto, para a sucessão de testemunhos torna-se logo acontecimento insignificante e até cessa de ser acontecimento histórico” (GEFFRÉ, 1989, p. 105). Por isso, para Certeau, “a principal tarefa teológica não é saber se Deus existe, mas existir como comunidade cristã” (BAUERSCHMIDT, 1996, p, 12). Essa perspectiva na visão de Bauerschmidt, está radicalmente na compreensão do sentido da natureza do cristianismo e da espiritualidade cristã. A fé e a espiritualidade são vividas por uma comunidade que interpreta o testemunho que nos chega desde as mulheres que se dirigem ao túmulo de Jesus, à experiência vivida nos tempos atuais que continua a exigir uma vivência comunitária dessa fé.

Essa fé, segundo Certeau “sabe ter de encontrar Deus precisamente onde está o problema do homem, e que recusa tomar por ausência de Deus a insuficiência dos sinais religiosos” (CERTEAU, 1966b, p.18). A experiência do crente o situa nessa tensão entre uma linguagem objetiva que nos chega pela Tradição e a experiência do presente, que de certo modo o situa num outro espaço, diferente. Em todo esse processo, a teologia descobre que a verdade terá apenas a história como linguagem (MOINGT, 1988, p367). No pensamento de Certeau essa ruptura se manifesta como lugar teológico:

A ruptura mede-se pela ousadia. É o próprio sinal de uma fé que começa a criar, a partir de uma nova mentalidade, o seu próprio símbolo, mas um símbolo ainda negativo, captado através de uma ausência ou de um atraso da teologia, tal como ela lhe aparece do lugar necessariamente estreito, mas real onde se situa a experiência. Uma pertença humana revela-se apta a tornar-se a linguagem de uma experiência espiritual CERTEAU, 1966b, 18).

Peregrino entre os caminhantes (Lc 24, 1ss), inesperado como o ladrão (Ap 16,15) Jesus é por sua vida e suas ações a ruptura por excelência. Aquele que assume na sua própria existência a precariedade e a itinerância. Sua presença não é sinônimo de segurança, pelo contrário sua “presença se manifesta pela contestação das seguranças e abrindo, no ponto mais vivo da existência, a necessidade do outro...

daquilo sem o qual é impossível viver: *A quem iremos nós, Senhor?*” (CERTEAU, 1966b, p.19).

O contrário a essa abertura é a fixação. A fixação frente à dialética da ruptura pode conduzir a Igreja ou o crente a uma autorreferencialidade da sua mensagem: negando a reciprocidade ou o simbolismo de sua mensagem, encerrando-se em seu próprio testemunho, a experiência contradiz aquilo que ela deveria testemunhar, “a similaridade na dissimilaridade, a união na diferença, o movimento da caridade. A grande tentação é a fixação. Naquilo que Deus é revolucionário, o diabo surge como fixista” (CERTEAU, 1966b, p. 22).

Por isso, para Certeau, o juízo da teologia, da razão e da tradição funcionam para a espiritualidade como uma verdadeira purificação. Quando uma espiritualidade se torna suspeita e não admite ser contestada, há uma redução do significado ao significante, ou daquilo que seria o *espírito* a um *isto*. É nesse momento que entra em cena o juízo de outros saberes: para a teologia tal atitude pode ser entendida como um psicologismo, para a filosofia como um sentimentalismo, para a sociologia como pragmatismo e para o historiador como uma modalidade da cultura de uma época. Todas essas visões são indispensáveis para a compreensão da espiritualidade, porque ajudam a combater a grande tentação de identificação da verdade como uma de suas expressões (CERTEAU, 1966b, p.23-25).

Certeau termina sua reflexão sobre a compreensão da espiritualidade a partir da cultura, situando o esforço do cristão à abertura das exigências que são próprias do seu tempo: no ecumenismo que remete à liberdade que a Ortodoxia reservou aos santos mistérios, na inteligência da Escritura que lhe chega graças à exegese protestante, nos movimentos sociais que lhe ensinam a ler hoje o Evangelho de Nazaré. Nas descobertas científicas que ensinam as dimensões da gênese e da responsabilidade humana, e por fim, na evolução do direito que o ajuda a melhor discernir o respeito que Deus tem pela liberdade de consciência. Em todas essas leituras válidas, percebe-se uma solidariedade universal de outras tantas reinvenções universais que a graça procura manifestar na linguagem do tempo atual (CERTEAU, 1966b, p. 25-26).

1.3 A TOMADA DA PALAVRA E A REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE A AUTORIDADE CRISTÃ

Ao escrever sobre rupturas espirituais, Certeau não imaginaria que passaria por três grandes rupturas que foram determinantes em sua vida nesse período. A primeira delas foi a morte de sua irmã Marie-Amélie, no ano de 1966. A segunda foi a crise vivida na revista *Christus*, que culminou com a intervenção de Roma e com a saída de Certeau, em 1967. E a mais grave de todas, ocasionada pelo trágico acidente de carro, em que sua mãe faleceu e ele perdeu a visão de um olho (MOINGT, 2003, p.578). Este acontecimento é lido por Dosse, como uma possível fonte das grandes mudanças que viriam em seu pensamento, uma vez que sem a vigilância materna pode de alguma maneira, se sentir mais livre em sua relação com a Instituição (DOSSE, 2003, p.139).

Outro acontecimento de grande importância, que refletiu na mudança epistemológica de Certeau foi a crise de maio de 1968. Segundo Moingt, Certeau foi um analista sutil e internacionalmente reconhecido pela abordagem que desenvolveu a partir da obra *La Prise de la parole* (1968). Embora não seja uma obra teológica, esse texto reflete um momento importante do pensamento de Michel de Certeau. Vai ser para ele a oportunidade daquilo que Moingt chamou de o “uso da palavra teológica”. Num período de oito anos, a partir deste evento, Certeau escreverá os textos cruciais de sua reflexão teológica (MOINGT, 1988, p.366).

“Em maio último, tomou-se a palavra como tomou-se a Bastilha em 1789” (CERTEAU, 1968, p.40). Com esse incipit, Certeau cunhou uma expressão que melhor traduziu o grande movimento estudantil de maio de 1968. Segundo De Mori (2020), a crise de 1968 era vista por Certeau como uma crise de representação. Para Certeau a sociedade francesa vivia uma profunda desestabilização do seu sistema de representações. Sentida de forma crucial na Universidade, como um espaço de cultura e ensino. Mas, não restrita apenas ao ensino, estendendo-se também às representações sindicais e políticas (MORI; BUARQUE, 2020, p.646-648).

Assim como a fratura acontecida com os místicos do século XVII e com os movimentos de libertação na América Latina, Certeau enxerga na manifestação de 1968, uma revolução digna de crédito. Essa crise se estende além da sociedade civil à sociedade religiosa, repercutindo na formulação de sua teologia e no futuro do cristianismo no Ocidente (MOINGT, 1988, p.368). Para o recorte desta análise, por

uma questão metodológica, utilizaremos o artigo *Autorités Chrétiennes*¹² (1970) escrito para a revista *Études*.

A crise de representação ou de autoridades vivida pela sociedade francesa a partir da Revolução de 1968, faz Certeau se perguntar sobre a necessidade de se repensar entre Autoridade ou autoridades, ou seja, a reflexão cristã se situa nessa articulação perigosa entre o singular e o plural da história. Para Certeau essa articulação acontece no seio de uma comunidade cristã que se torna lugar necessário, onde o mistério é confessado, vivido na itinerância, no prolongamento e deslocamento da história de homens e mulheres que não são estáticos, ou seja, não está preso a nenhum passado, tão pouco se trata de objeto fixo e delimitado (CERTEAU, 1970, p.373).

A crise das autoridades é lida por Certeau como um desmoronamento do corpo eclesial. “Michel de Certeau tentou fazer do desconforto dos cristãos de sua geração, em particular da distorção entre o discurso cristão e práticas que refletiam sobretudo o *ethos* mais comum de uma sociedade” (GEFFRÉ, 1991, p.161). Para uma melhor compreensão do conceito de corpo em Certeau são necessárias algumas distinções: em primeiro lugar, segundo Mori e Buarque (2016) o corpo em Certeau se “configura como uma ficção viabilizadora de práticas sociais, entendido como ‘autoridade’ capaz de suscitar adesões, conflitos e transformações [...] na tradição cristã também vivenciado como instância mística” (MORI; BUARQUE, 2016, p.1538).

Claude Geffré aprofunda a compreensão da palavra corpo relacionando-a com a influência de ordem heideggeriana como o “*ser-aí*” histórico e social de um espaço organizado. Da mesma forma que não existe corpo a não ser no corpo do mundo e no corpo mortal, a linguagem cristã para continuar a circular e ser articulada em uma Igreja que se faz corpo na história corre sempre o risco de ser pega em flagrante delito de ilusão ou de insignificância. Por isso, a análise implacável de Certeau sobre a teologia e o cristianismo do seu tempo não é fruto de uma melancolia particular ou de um místico que empreende uma viagem em busca do ausente que faz falta, é antes, uma longa pesquisa histórica nos espirituais do século XVI e XVII que o ajuda a discernir o destino do cristianismo no século XX (GEFFRÉ, 1991, p.161-162).

¹² Esse mesmo texto foi reutilizado por Luce Giard no livro *La faiblesse de croire* (1987) no capítulo 4 com o título: *Autoridades cristãs e estruturas sociais*.

Para Certeau a religião havia se transformado em um espetáculo. Sua mensagem tornou-se comercializável e rentável. Aos poucos deixou de ser a prerrogativa de um processo contínuo de decisão e conversão, onde havia uma unidade entre o dizer e o fazer para se tornar prisioneira de uma idolatria social. Onde não há mais uma verdade por fazer e dizer, sobra à Igreja um lugar para defender. Dessa forma seu discurso de neutralidade, em discreta lealdade à ordem política estabelecida, diz o que as pessoas querem que ela diga. Um discurso conformista que não cria, que não autoriza a liberdade, mas que apenas conserva. Dessa forma a religião é capturada e transformada em um produto polido e adaptado, até mesmo customizado e personalizado. Esse cristianismo de consumo, tranquilizador e desprovido de força transformadora tende a repetir o movimento de conservação da Instituição. O preço pago é o seu esvaziamento (CERTEAU, 1970, p. 375).

No fundo, Certeau aponta com o artigo *Autoridades Cristãs* é que a comunicação pressupõe e exige a pluralidade de testemunhas e critérios da verdade. As diversas autoridades da fé, devem remeter sempre à única autoridade da Palavra de Deus, e por isso, não deveríamos falar em autoridade da Igreja no singular, sem colocá-la indevidamente no lugar da autoridade de Deus. Essa argumentação se apoia num texto¹³ do Vaticano II que declara que nenhuma dessas realidades, a saber, Escritura, Tradição e Magistério se mantém sem as demais (MOINGT, 1988, p.370)

Se a mística e a espiritualidade em Certeau nos remetem ao Ausente da história, e se a pluralidade de autoridades é a condição da comunicação na comunidade cristã, da mesma forma a autoridade apresenta um duplo caráter: ela é necessária, mas ao mesmo tempo inatingível. Assim como Pedro não compreendeu o evento do Cristo na sua totalidade, no momento da crise em que Jesus perde grande parte dos seus seguidores, ele afirma: “A quem iríamos, Senhor? Tu tens palavra de vida eterna” (Jo 6,68). Da mesma forma, o cristão percebe profundamente que o essencial sempre lhe escapa. Por isso, para Certeau:

¹³ “A Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só sagrado depósito da palavra de Deus confiado à Igreja [...] O ofício de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou transmitida foi confiado unicamente ao Magistério da Igreja, cuja autoridade se exerce em nome de Jesus Cristo. Tal Magistério evidentemente não está acima da Palavra de Deus, mas a seu serviço [...] Fica portanto claro que segundo o sapientíssimo plano divino a Sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja estão de tal maneira entrelaçados e unidos, que um não tem consistência sem os outros... (DEI VERBUM, n. 10).

A autoridade é o grau zero de uma série (não mais científica, mas existencial), algo de originário, mas também impossível de "reter". É o insustentável. Na experiência, mais do que uma "vantagem do ser" (Heidegger o observa numa perspectiva próxima), é uma "vantagem de ausência". Expressão que deve ser pesada. O que faz existir a ação é o que lhe falta. O que faço de mais verdadeiro, eu não consigo sem ti — mas eu não posso te reduzir ao que eu faço ou ao que eu sei. A autoridade não pode ser reduzida ao ato novo que ela permite, que a manifesta e que, antes de ser posto, era imprevisível. Ela é indicada por cada um dos atos que se referem a ela, cada um por sua vez, embora de modo diferente, e que a assumem ou a admitem. Finalmente, a declaração do amor e a confissão de fé são expressas do mesmo modo: "Tu me fazes falta". Duas palavras, uma dupla negação, indicam o resultado dessa experiência; "*não sem*". É *impossível sem-ti* (CERTEAU, 1970, p.376)

A autoridade, a mística, bem como o discurso historiográfico são constituídos de uma ausência: a perda da realidade sobre a qual fala (BUARQUE, 2007, p.237). A autoridade quando submetida ao grau zero, mostra-se impossibilitada de reter-se a si mesma, assim como a mística e a historiografia ela padece de uma ausência, que nos move àquilo sem o qual é impossível viver. Por isso, para Certeau, o cristianismo (e sua autoridade) deveriam estar sustentados em duas verdades indissociáveis: a declaração do amor e a confissão de fé expressas nas palavras: "*Tu me fazes falta*", "*Não-sem-ti*".

1.3.1 *Não-sem-Ti* – Categoria teológica do pensamento certeuniano

Um dos pontos mais altos da teologia certeuniana aponta para a radicalidade da sua compreensão da experiência cristã como alteridade radical: "Que eu jamais me separe de vós" (Missal Romano). Com essa oração litúrgica, Michel de Certeau traduziu uma das categorias centrais de sua teologia - *Não sem Ti*: "Toda práxis cristã tem o mesmo significado, ao longo da História: ela "falta" à de Jesus'. Ela é igualmente o que ele não possuía, o que, para ele, faltava "para acontecer" (CERTEAU, 1970, p.377). Trata-se de entender o cristianismo como religião da Alteridade. Fundamentado numa dupla negação (*não sem*) que reconhece que o Outro não está numa dimensão além, mas inserido em nossa realidade, num contínuo afloramento de singularidades que unem todas as coisas (BUARQUE, 2007, p.233).

Ao fundamentar a relação da autoridade de Deus, da qual dependem todas as demais autoridades, nessa categoria de dupla negação: *não sem ti, não sem vocês*, Certeau reivindica que elas pertencem à ordem da ausência: é aquilo sem o qual é impossível viver. Portanto, o que faz com que a ação exista é aquilo que lhe falta:

Ele próprio remete sua obra a interlocutores, a discípulos, a gerações futuras, essencialmente à Igreja. A relação que ele mantém com o Pai ("maior do que eu") tem como expressão histórica, durante a vida, suas relações com interlocutores que o "surpreendem" e que ele "admira", com um futuro de obras "maiores" do que as dele, com um futuro a realizar ao qual sua vida e sua morte dão início. Ele permite limitando-se" (CERTEAU, 1970, p.378).

A morte, entendida na perspectiva de permissão, mas também de ausência, é o ato fundamental que marca a singularidade do Cristo como Deus encarnado, e por isso, consciente de sua particularidade histórica. Na sua morte, como na de todos os homens e mulheres, apresenta-se na teologia de Certeau a possibilidade dos outros. A existência cristã envolve uma kênose vivida no concreto da comunidade. A existência cristã, pressupõe a unidade de fé e amor. Não se pode ser cristão sem o evento Jesus, da mesma forma que sem a comunidade de fé, sem os outros. Na unidade de fé e amor, os cristãos vivem não apenas na ausência de Jesus, mas na presença de outros (BAUERSCHMIDT, 1996, p.11).

Outra forma de entender a categoria do "*Não sem ti*" em Certeau é sob a forma de permissão. Categoria central de sua epistemologia histórica. O acontecimento fundador do cristianismo, Jesus Cristo, permitiu uma "escrita plural e comunitária". Não existe Igreja sem escritura, não existe tradição sem a morte do Fundador que é um acontecimento do passado. Por isso, "a relação com a origem é sempre um processo de ausência. É a kênose que permite a ressurreição no sentido mais amplo da palavra. E o teste da autenticidade de um discurso ou de uma prática cristã será sempre ser sinal daquilo que lhe falta (GEFFRÉ, 1991, p.171-172).

Assim como na espiritualidade a história purifica a pretensão de totalidade de um discurso autorreferencial, no caso da teologia das autoridades a história ajuda a demonstrar que cada época define suas preocupações e olha para a tradição influenciada pelo seu presente. Por isso, Certeau condena o farisaísmo do julgamento:

Que somos nós, teólogos, quem sou eu, escreva apenas de meu saber, para decidir que é verdadeiro ou falso, e para fazer um julgamento da linguagem deles à luz da nossa? Mais ainda, de que meios dispomos, como clero, ligados nós também a uma posição particular, para determinarmos, de onde nos encontramos, a relação que a experiência deles mantém com a experiência cujas formulações de um magistério são a expressão? (CERTEAU, 1970, p. 382).

Portanto, segundo Certeau, a prática da autoridade consiste em permitir. Ela situa-se na condição de possibilidade: “ela abre espaço a outra coisa. De um lado ela é recebida em nome da resposta que ela inspira. [...] por outro lado ela cria um espaço. E torna possível outras diferenças” (idem, p.388). No final do processo está o jogo das cedências que permite que uma comunidade exista na sua diferença. Assim, “existe a Escritura e também a Patrística, o papa e também o concílio etc. [...] uma articulação de autoridades [...] dá lugar a outros, sem anular-se” (idem, p.385). Essa seria talvez uma das principais contribuições da teologia de Certeau: na reconciliação entre o dizer e o fazer, nas articulações que permite as diferentes autoridades como sinônimo da diferença dentro da Igreja, acontece a realização da missão cristã: cada uma baseando a sua autoridade naquilo que reconhece nos outros – *não sem ti, não sem os outros*.

1.4 A RUPTURA INSTAURADORA E A CONSTATAÇÃO DA DESINTEGRAÇÃO DO CRISTIANISMO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Originalmente publicado na Revista *Esprit* (1971) e depois reaproveitado na obra póstuma *La faiblesse de croire* (1987) o artigo *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine* foi um texto redigido posteriormente à etapa conclusiva do Concílio, portanto, não forma parte do seu ambiente, como se na sua escrita manifestasse o sintoma das transformações sociais pelas quais o cristianismo havia passado. Na análise que faz deste importante artigo, Pego Puigbó percebeu ao longo de seu estudo, três rupturas. A primeira é semiológica: o fenômeno do surgimento da proliferação do religioso nas revistas, jornais e televisões são sinais de que o discurso religioso não é mais propriedade exclusiva da Igreja. A segunda ruptura diz respeito à epistemologia: na impossibilidade da constituição de uma ciência da linguagem religiosa, a religião perde a capacidade de comunicar verdades – limita-se a um jogo de significantes de um discurso interno. A terceira e última ruptura diz respeito ao fundamento teológico, de uma alteridade fragmentada, no limite da articulação entre o verdadeiro da ciência e o impensável como outra alteridade impossível de eliminar (PEGO PUIGBÓ, 2013, p.476-477). Certeau parte da seguinte constatação:

Se o objeto "religioso" perde sua especificidade própria e se vê redistribuído segundo as formalidades diferenciadas da práxis sociológica, econômica ou psicanalítica, é porque numa sociedade que deixou de ser religiosa, as ciências não podem mais sê-lo. Ora, não há "característica científica" a não ser lá onde uma problemática define as práticas, dá a si mesma seus objetos e cria as pertinências que lhe são próprias. Não é esse o caso das "ciências religiosas" (CERTEAU, 2006, p.202).

Dentro da ruptura epistemológica que impossibilita a compreensão do discurso religioso como pensável, constata-se a negação da sua existência como objeto científico. Essa afirmação terá uma repercussão importante na forma como Certeau vai repensar a teologia. Crítico das ciências religiosas, por sua fragilidade epistemológica, Certeau percebe nelas uma composição mista do que eram as teologias de ontem com as ciências de hoje. Não podendo reproduzir os modelos antigos, essa ciência religiosa mantém sua racionalidade e o seu método na tentativa de domesticar as ciências humanas e colocá-las ao seu serviço (GEFFRÉ, 1991, p.166). O resultado é inevitável: "Essa teologia morre por dentro, antes mesmo que seu nome desapareça" (CERTEAU, 2006, p. 249).

Falta à teologia, na visão de Certeau, a modéstia que as ciências humanas têm ao analisar e tentar explicar um certo número de fenômenos:

A teologia parece exatamente dar-se o privilégio de pronunciar-se sobre a realidade que as ciências humanas transformam em falso problema ou num problema impossível. Ela anuncia uma antecipação que fundamenta e organiza todo seu discurso. Mais que isso, ao formular "verdades", ocorre ainda confirmar "seres" [...] Em relação ao lúcido recuo das ciências humanas sobre a atividade que determina seus produtos, em relação ao que é também um pudor científico, essa pretensão da teologia seria apenas imodéstia (CERTEAU, 2006, p.205)

Não se trata da insignificância ou impertinência da teologia, o cristianismo nunca deixou de ser pensável para Certeau, segundo Geffré. Mas o que ele afirma é a necessidade do discurso teológico em renunciar a fazer afirmações sobre verdades substanciais a respeito de Deus, do mundo, do homem, e sim em ser testemunho desse Outro que chamamos Deus. Trata-se de um deslocamento (GEFFRÉ, 1991, p. 168-169). Ou, nas palavras do próprio Certeau: "Trata-se para cada cristão, para cada comunidade e para todo o cristianismo, ser o sinal daquilo que lhe falta, por tratar-se de uma questão de fé ou de Deus" (CERTEAU, 2006, p.222).

Portanto, a teologia é chamada a dar testemunho do seu *outro* que é o acontecimento fundador. Mas, ela não pode ter a ambição de fornecer um conhecimento objetivo desse acontecimento, nem recapitular toda a sua história na forma de um saber universal, e tão pouco dar um valor normativo a sua fidelidade à origem. Ainda que a teologia esteja ligada a uma práxis, essa práxis nunca pode se manifestar como a pura expressão da experiência cristã. Michel de Certeau não se interessa pela formulação positiva do discurso religioso, antes ele recoloca a obrigação fundamental de inesgotável fecundidade da categoria teológica do “*não sem ti*” porque segundo ele, a relação com a origem é sempre um processo de ausência (MOINGT, 1988, p.375). Ao contrário de um fatalismo, a teologia certauniana não se resigna à insignificância que o discurso religioso passou a ter na atualidade, é instigadora de um pensamento criativo que busca reconstruir a ação cristã num mundo em que essa mesma tradição se viu em pedaços, reflexão levada a cabo no livro *Le christianisme éclaté*.

1.4.1 Le christianisme éclaté (1974)

O livro *Le christianisme éclaté*¹⁴ quase resultou na expulsão de Certeau da Companhia de Jesus. Quando este estrondoso livro foi publicado em parceria com Jean-Marie Domenach muitos se perguntavam se Certeau ainda estava com a instituição, se ainda se reconhecia como jesuíta e católico. Nesta obra Certeau faz a análise de um cristianismo que abandona cada vez mais os lugares tradicionais da experiência religiosa e prolifera nos espaços profanos. Observa a queda vertiginosa da participação das práticas religiosas e sacramentais. Percebe nesse processo a decomposição da Instituição em um acelerado processo de secularização. Profundo conhecedor da crise começada nos séculos XVI e XVII entre o dizer e o fazer, lê no momento atual da Igreja a intensificação dessa ruptura que por sua vez exige uma nova compreensão da Igreja e do próprio cristianismo (DOSSE, 2003, p. 202).

Carlos Palácio define como tese central dessa obra a ideia de que o cristianismo como figura histórica está desaparecendo. Os indícios são muitos: perda da referência e pertencimento aos valores e a comunidade cristã, fragmentação do

¹⁴ Neste trabalho utilizaremos a tradução castelhana – El estalido del cristianismo – tradução de Miguel Hernani. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976.

discurso religioso, desvinculação das referências institucionais e práticas sociais que se distancia do sentido normativo da Igreja. Qual seria a grande questão para pensar o cristianismo nessa sociedade? É possível reconhecê-lo e identificá-lo historicamente? Ao cristão restaria superar esse vazio com uma relação apenas formal à tradição evangélica. O cristão buscaria assim em suas práticas e decisões pessoais ser fiel ao Evangelho, por meio de práticas significantes que seriam a inscrição na linguagem secular: social, política e científica (PALACIO, 1989, p.151-177).

Na verdade, nesta obra, Certeau aprofunda o diagnóstico de uma ruptura do cristianismo com o seu meio cultural. Percebe no êxodo dos militantes dos grandes movimentos sociais católicos, sobretudo ligados à juventude e à questão operária a desintegração de uma tentativa de um fazer cristão agora migrados para militâncias políticas e sociais. Na medida em que a constelação eclesial se dissemina, perde sua órbita, deixa de ter uma articulação firme entre o ato de crer e os sinais objetivos. Parece que a experiência fundamental da fé já não se encontra nos mesmos lugares que a linguagem religiosa. O cristianismo objetivo se folcloriza, deixando de oferecer símbolos e metáforas válidas para uma sociedade em crise. (CERTEAU, 1976, p.10-13).

A estetização do cristianismo, na contemplação de liturgias gregorianas é percebida e empregada como um conjunto de belas artes, poéticas, sugestivas em que igrejas, textos e liturgia oferecem matéria para a criação teatral, para poéticas secretas da leitura, para composições do novo imaginário social. O fato é que a linguagem religiosa e a manifestação de seus símbolos não são mais testemunhas de uma revelação, senão ruínas admiráveis de um simbolismo que oferece a todos a possibilidade de invenção e expressão. O retrocesso da percepção do discurso crente se percebe pelo avanço da percepção estética (CERTEAU, 1976, p.17-19).

No diagnóstico da passagem do *corpus eclesial*¹⁵ de sentido (rompido nos séculos XVI e XVII) para uma sociedade que já não se identifica como cristã a questão de fundo é ter a coragem de se perguntar sobre a mediação histórica da Igreja como

¹⁵ Alfredo Teixeira no artigo ***Por une anthropologie de l'habitat institutionnel catholique dans le sillage de Michel de Certeau*** trabalha dois conceitos centrais no pensamento certeaniano: sua política do crer e sua antropologia do cotidiano. Seu trabalho é um exemplo de utilização das categorias oferecidas pelo pensamento de Certeau para pensar a complexidade do habitat institucional católico e os desafios na conciliação das diferenças.

canal da revelação de Deus: “Será a Igreja unicamente uma figura histórica da questão de Deus, uma variante ajustada a um sistema em face do desaparecimento? É um problema fundamental e que se nos põe fora do alcance, porém nos interroga como cristãos” (CERTEAU, 1976, p.30). Essa reflexão marcou uma transição do pensamento teológico de Certeau bem como da sua reflexão sobre a mística. Apesar de continuar a pensar sempre a partir da perspectiva cristã, pode-se perceber um deslocamento do discurso institucional, de um progressivo desinteresse em temas internos da discussão eclesial.

Uma vez feito o diagnóstico do cenário em que se encontra o cristianismo, Certeau propõe algumas práticas que têm por objetivo reduzir o divórcio percebido entre o *dizer* e o *fazer*. Para melhor entender essas práticas, Bauerschmidt oferece uma perspectiva interessante do *modus operandi* proposto por Certeau na sua obra. Segundo ele, os escritos teológicos de Certeau resistem à descrição e à categorização por estarem deliberadamente fragmentados numa multidão de microdiscursos em diálogo epistemológico com a história, antropologia, filosofia, semiótica, sociologia e psicologia. E segundo lugar, sua obra tem um caráter narrativo e performativo em que *dizer* está inseparavelmente ligado ao *fazer*. E, por fim, o seu discurso visa o estabelecimento do espaço reservado ao outro, num *modus loquendi* que renuncia ao discurso totalizante e universal numa heterologia que busca falar do outro apenas através de outros particulares (BAUERSCHMIDT, 1996, p.04-05).

Táticas e estratégias são outros dois conceitos recuperados por Bauerschmidt na compreensão do pensamento certeuniano. Por estratégia Certeau denomina a lógica de uma prática que procura estabelecer um lugar próprio. Estratégias são ações que graças ao estabelecimento de um lugar de poder elaboram lugares teóricos, capazes de articular um conjunto de lugares físicos em que as forças são distribuídas. Ao contrário, as táticas são ações calculadas determinadas pela ausência de um lócus adequado; elas operam no território do outro. Funcionam como rachaduras de conjunções particulares do poder estabelecido. A tática é a arte dos fracos. Assim como uma estratégia é determinada pelo estabelecimento de um lugar de poder, a tática é determinada pela ausência de poder (BAUERSCHMIDT, 1996, p.06).

Essa distinção é importante para compreender as ações sugeridas por Certeau na obra *Le christianisme éclaté*. O modo consciente da sua produção intelectual transitando de saber em saber sem se apropriar de um lugar específico, mostra uma tática frente ao seu leitor. Essa mesma tática pressupõe uma apropriação do cotidiano

particular em que o cristão está inserido e é chamado a modificar a partir de pequenos gestos, pequenas mudanças que parecem imperceptíveis para o sistema que trabalha no campo das estratégias. Nesse sentido, a Igreja, o discurso teológico e os cristãos devem renunciar a uma tentação de um discurso totalizante e universalizante. A história ensina a redimensionar o lugar próprio do cristianismo, nem acima, nem abaixo de outros, mas concatenado numa série de eventos que não começam com ele e tão pouco terminarão (CERTEAU, 1976, p.42).

Livre do peso da estratégia, o cristianismo toma a liberdade das táticas, redescobrimo na fé uma confiança que não tem como garantia e fundamento a não ser o outro. O reconhecimento dessa limitação de que não possui o objeto do seu desejo lhe faz dizer: *não quero estar separado de ti, tenho saudades de ti, nada sem ti*. Porém, trata-se de desejo, não de posse. Reconhece nessa falta o Único sem o qual é impossível viver. A esperança por sua vez, guarda relação com a alteridade de um porvir, de um futuro que está sempre fora do seu alcance. A caridade tem na experiência da alteridade, a relação análoga ao Deus da Bíblia, com o qual não se pode encontrar sem morrer. Por isso, não existe experiência cristã que não leve na sua existência um combate para dar lugar ao outro, uma hospitalidade ferida e jubilosa, de um fluxo de vida ligado ao desaparecimento. É, portanto, o modo do amor cristão, um acesso à verdade que passa não pela afirmação de doutrinas, mas pelo reconhecimento da necessidade do encontro com o outro. Sempre necessário, mas nunca reduzível a um objeto, nunca possuído. Na experiência de um Deus que sempre escapa à posse, o cristão aprende a duras penas que a união e a diferença crescem lado a lado (CERTEAU, 1976. p.36-49).

1.5 O CRISTIANISMO COMO EXPERIÊNCIA DE ALTERIDADE

O ponto alto do pensamento teológico de Certeau é o reconhecimento da experiência da alteridade como lugar teológico do encontro com Deus através do *outro, dos outros e do Outro* por excelência. O artigo *L'Etranger* (1969) que dá nome à coleção de outros textos publicados nesse mesmo ano por Certeau, na editora Desclée de Brouwer, sintetiza de modo fundamental a experiência da alteridade vivida na tensão à abertura àquele que se faz próximo, mas ao mesmo tempo continua sendo sempre estrangeiro a nós. Mais uma vez, o texto referencial é o de Jesus com os discípulos de Emaús (Lc 24), que se aproxima deles como o ladrão (Ap 16,15) sempre

numa perspectiva de itinerância, na recusa de lugar estabelecido, no trânsito representado pelo caminho. A estrada ou a travessia, mais do que apenas uma indicação geográfica no texto de Certeau, indicam um método epistemológico ou teológico de um pensamento que não se deixa estabelecer, tão pouco ser dominado, mas que se traduz numa variedade de vozes e construções narrativas que tem por objetivo *falar* ou dar voz ao Outro. Trata-se na obra de Certeau ser um discurso sobre o outro, uma heterologia.

Para Certeau os cristãos vivem em situação semelhante à dos discípulos de Emaús, numa travessia em que sempre se faz necessária a experiência do Cristo como alteridade, como desconhecido e estrangeiro, de tal maneira que aqueles que o descobrem na surpresa do caminho, passam a fazer sua, a experiência da precariedade: “do vizinho irreconhecível ou do irmão separado, acotovelado na rua, trancado nas prisões, hospedado com os desprovidos, ou ignorado, quase mítico, numa região além de nossas fronteiras” (CERTEAU, 1969, p.13). Experiência fundante, lugar teológico por excelência, remete sempre a um movimento de busca, nunca de posse, de controle ou de domínio. A experiência é sempre marcada pela surpresa, pelo inesperado, pelo *kairós* que irrompe a tirania da mesmice do *chronos*.

A chave angular da teologia da alteridade proposta por Certeau consiste na suposição permanente e radical, de que os *outros* e cada *outro* em particular, segundo Gonzales Sanz, são mensageiros de Deus e são o lugar onde se faz realidade sua presença. Todavia, não se trata de uma visão romanceada e ingênua que exclui o conflito inevitável no encontro com o outro. Os conflitos permitem aclarar a consciência da particularidade radical de cada ser humano: “Sendo conscientes da rudeza de um entorno como este, onde cada um exerce seu justo direito a ser, os cristãos não deixam por isso de escutar o chamado de Deus que lhes pede que sejam testemunhas da paz entre tantas dificuldades” (GONZALES SANZ, 2017, p.247).

Os místicos marcam a ruptura do pensamento teológico por manifestarem em sua própria existência um incômodo e uma estranheza da instituição perante a sua própria experiência. De certo modo, essa é a experiência dos grandes movimentos espirituais e apostólicos. Diante desse cenário, o cristão é tentado a tornar-se um inquisidor, como o de Dostoievski, que procura eliminar o estrangeiro. Movimento contrário ao coração do Evangelho, que segundo Certeau, manifesta a abertura a Jesus como o estrangeiro, que se manifesta na história, no ordinário da densidade da experiência humana de nossos relacionamentos. Ao final, “é sobre esse ponto que

seremos julgados em última instância (Mt 24); este é o teste final da vida cristã autêntica: recebemos o estrangeiro, visitamos o prisioneiro, acolhemos o outro?” (CERTEAU, 1969, p.14).

A grande questão que marca a teologia da alteridade em Certeau é saber se é possível existir uma sociedade que testemunha Deus, sem se contentar em fazer de Deus a sua posse. Na privação que marca a figura do estrangeiro, do prisioneiro, Josgrilberg adverte:

Se a relação com Deus não é de posse, de controle pela linguagem, não é possível permanecer na falsa segurança da situação adquirida. É preciso ir além. Faz-se necessário, como veremos a seguir, ir além do lugar conquistado, entrar em movimento; cultivar uma fé dinâmica, estar aberto à novidade do Espírito. A Aliança não é passível de posse, mas estabelece-se uma fidelidade a ela. A verdade está em movimento, mas não a relação com Deus (JOSGRILBERG, 2002, p.110).

A experiência cristã se manifesta como a recusa a esta posse de Deus. Por isso, no pensamento certeuniano ela sempre remete a uma ultrapassagem constante: “Poderíamos dizer que a Igreja é uma seita que nunca admite que digam isso dela. Ela é atraída constantemente para fora de si por esses estrangeiros que sequestram seus bens, que sempre surpreendem as instituições penosamente conquistadas” (CERTEAU, 1969, p. 15). Esse movimento incessante do cristianismo numa cultura que já não se reconhece cristã talvez seja uma das maiores contribuições de Certeau para os cristãos de hoje. Uma teologia abraâmica (BAUERSCHMIDT, 1996) ou uma teologia do exílio (MOINGT, 1991) são expressões que podem contribuir na abertura do pensamento teológico num constante diálogo com outros saberes.

Greffré retomando a análise do cristianismo como Religião do Êxodo destaca que o termo hebraico *derek* que designa a *via de Deus ou do Senhor*, em outros lugares significa, também, a *via do homem*. O termo “*via*” designa os caminhos misteriosos do Senhor, que em última análise é viver como discípulo de Cristo que “faz com ele e nele a sua páscoa e o seu êxodo desta terra para o reino dos céus” (GEFFRÉ, 1989, p.265). A vida de Jesus pode ser considerada na perspectiva da peregrinação que parte de Deus e retorna a Ele. Os primeiros cristãos foram designados como homens e mulheres seguidores do caminho (At 9,2). Portanto, o

êxodo ou a via, mais do que uma metáfora entre outras, abre para a teologia o conhecimento do cristianismo como mistério pascal (idem, p.265-266).

Para Certeau, na experiência espiritual acontece o mesmo, é sempre uma *Xeniteia*, uma expatriação, movimento que tem em Abraão o seu símbolo maior:

Partir sem saber para onde (Hb 11,8). Para ouvir numa terra desconhecida a palavra humana de Deus, ou então para esperar de outro lugar seu rosto de homem numa história sempre surpreendente, é também o movimento interno da aventura religiosa. É a modalidade do encontro (CERTEAU, 1966, p. 16).

Assim, a espiritualidade cristã carrega em sua gênese dois movimentos que se complementam: o místico e o escatológico. A dimensão mística reconhece Deus como a essência de tudo aquilo que compreende a realidade do ser. A dimensão escatológica remete a um desejo daquele que se manifestará no final da história. O místico, experimenta no cotidiano da união, a necessidade de perder-se, sua subjetividade é apagada para dar lugar ao Outro. Mas, numa perspectiva escatológica, é sinal daquilo que ainda se manifesta apenas como esperança, como sinal de sua subsistência atual. Tanto em um caso como no outro, ressurgem na sua experiência religiosa “Aquele outro que, entretanto, é minha vida. Na modalidade da experiência pessoal, o Estrangeiro é ao mesmo tempo o irreduzível e aquele sem o qual viver não é mais viver” (CERTEAU, 1966, p. 17-18). Trata-se de uma fé vivida na radicalidade de uma alteridade última que exige do cristão a consciência da precariedade da sua própria existência que se define numa peregrinação constante em relação ao Outro.

Para Villas Boas (2020, p.312) o discurso sobre Deus não é negado, contudo não encontra referência na epistémê da representação que é marca da modernidade. Nesse cenário o silêncio de Deus é também um silêncio epistemológico. Na outra ponta do diálogo com a modernidade, influenciado pelo pensamento certeuniano encontramos a proposta de Papa Francisco: discernir por meio da reconciliação das diferenças a graça de Deus que habita e se encarna na cultura que o recebe (idem, p.318). Essa proposta tem o discernimento de encontrar Deus afirmando a liberdade humana, se despidendo de um cristianismo carolíngio e de uma pretensa paz por meio da dominação para ser protagonista de uma fraternidade universal pela cultura da misericórdia (idem, p. 321).

Fazer uma leitura teológica da espiritualidade a partir da sua relação com a história e com a alteridade, foi o objetivo deste primeiro capítulo. Estabelecer um

referencial teórico para a análise de conceitos como fonte, origem, tradição, espiritualidade que ajudarão a dialogar com o pensamento marista. Por isso, ciente da riqueza de outras abordagens possíveis da obra certauniana, este primeiro recorte, intencionalmente, não abordou o papel da escritura da história na sua relação com a escritura de uma fábula mística. Essa abordagem será retomada nos próximos capítulos para dialogar com o estabelecimento das fontes maristas, dos textos que formam o *corpus* literário do Instituto, e ajudarão a compreender a importância e a urgência do estabelecimento desses textos, justamente no momento posterior à ausência de seu fundador, Marcelino Champagnat.

Metodologicamente, para melhor situar o estado da questão da pesquisa marista sobre o tema da espiritualidade, o próximo capítulo tem por finalidade oferecer uma visão conjuntural das fontes e dos principais trabalhos, sejam eles acadêmicos ou Institucionais e dos principais pesquisadores do Instituto Marista.

2 PESQUISA MARISTA: UMA VISÃO CONJUNTURAL (1960-2021)

As investigações sobre as origens maristas começam a partir da pesquisa histórica dos padres Jean Coste e Gaston Lessard (1960-1967). São sacerdotes da Sociedade de Maria, à qual pertenceu Marcelino Champagnat. Mais que teólogos, os pesquisadores Coste e Lessard são historiadores. O principal objetivo do trabalho que eles ofereceram à Sociedade de Maria foi a seleção e catalogação de uma grande quantidade de textos históricos referentes ao contexto das origens maristas (aqui entendida como Padres Maristas) na sua correlação com os demais ramos, em especial os Pequenos Irmãos de Maria e as Irmãs Maristas. Essa pesquisa foi publicada em quatro volumes e recebeu o nome de *Origines Maristes*, dando início a um projeto das *Fontes Historici Societatis Marie*. (Cf. COSTE; LESSARD; 1960).

O primeiro volume da obra (1965) tem por objetivo a análise dos anos de 1786 a 1836, com o título de *Documents Contemporains* (Documentos Contemporâneos) traz uma seleção de 419 documentos. O segundo volume (1961) tem como título *Données narratives* (Dados Narrativos). O terceiro volume (1965) *De la Controverse à l'Historie* (Da controvérsia à história) traz a seleção de documentos referentes ao período posterior à demissão do Padre Colin. Finalmente, o último volume (1967) que tem como título *Compléments e Index* (Complementos e Index) traz um excelente trabalho de sistematização de todo o conjunto da obra.

Inspirados nessa pesquisa, o processo de sistematização dos documentos relacionados às origens da fundação dos Irmãos Maristas começa ganhar corpo a partir do primeiro governo do Irmão Basílio Rueda (1968-1976), com a designação de um Irmão com tempo exclusivo para a pesquisa. O Irmão Alexandre Balko foi nomeado pelo Conselho Geral para a importante tarefa de uma sistematização dos estudos sobre Marcelino Champagnat e as origens do Instituto. O primeiro estudo a ser publicado do Irmão Balko foi *Le B. Marcelino Champagnat dans ses Instructions et Sermons inédits* (BALKO, 1972); dez anos depois foi publicado: *¿Quién eres tú Marcelino Champagnat?* (BALKO, 1982); neste mesmo ano apresenta o estudo *Evolución de Marcelino Champagnat a través de sus resoluciones* (BALKO, 1982); anos depois investiga a formação dos primeiros Irmãos: *Le père Champagnat et la formation des frères* (BALKO, 1985). Em 2001, o Irmão Henri Vignau recolhe e

sistematiza uma série de estudos, artigos e conferências do Irmão Balko, do período de 1973 a 1985, e publica com o título: *Repensons a nos origines* (2001).

O trabalho do Irmão Balko é polêmico ao questionar a qualidade e a intencionalidade do biógrafo oficial do Instituto, Irmão Jean-Baptiste Furet (1807-1872). Seu estudo consiste em fazer uma releitura das origens do Instituto, a partir do pensamento de Marcelino Champagnat, dando mais importância às suas cartas, resoluções, sermões e demais manuscritos. Interessa de maneira especial sua análise sobre a espiritualidade marista, a partir de um itinerário cronológico dos manuscritos do padre Champagnat, com destaque para suas Resoluções (pequenos escritos que percorrem os anos de 1812 a 1828). Balko demonstra em sua pesquisa um fundador mais afetivo e próximo dos Irmãos sem o acento ascético dado por Furet (Cf. BALKO, 1983, p.83-99). Seus estudos tiveram uma boa recepção em conferências e palestras proferidas não apenas na Europa, como na América do Sul e, sobretudo, no Brasil.

2.1.1 A publicação das fontes

O entusiasmo gerado pelas descobertas nas novas temáticas maristas relacionadas à fundação do Instituto mobilizou o trabalho do Irmão Paul Sester na organização de uma publicação crítica das Cartas de Marcelino Champagnat (*Lettres de Marcellin J. B. Champagnat- 1789-1840 – Fondateur de L’Institut des Frères Maristes*, Roma, 1985). Esse trabalho pode ser considerado um marco nos estudos sobre o fundador e os primeiros Irmãos. Dois anos depois (1987), têm-se o segundo volume da *Lettres de Marcellin J. B. Champagnat – Répertoires*. Com a colaboração do Irmão Raymond Borne, Paul Sester fornece um repertório com pequenas biografias e dados topográficos relacionados à correspondência de Champagnat. Em 1985, Sester organiza um compilado dos documentos relacionados aos Irmãos Maristas presente na coleção *Origines Maristes* (COSTE; LESSARD, 1960) e publica com a autorização dos Padres Maristas esse extrato com o título: *Origines maristes: (1786-1836) extraits concernant les Freres Maristes* (COSTE; LESSARD, 1985).

Em 1989, os Irmãos celebraram os 200 anos do nascimento de Marcelino Champagnat. Como marca desta celebração o Instituto publicou uma nova edição da biografia do Fundador, escrita pelo Irmão Jean-Baptiste Furet, em 1856. Essa edição teve como título: *Vie de Joseph Benoît-Marcellin Champagnat: 1789-1840. Pêtre Fondateur de la Société des Petits Frères de Marie. Par un de ses premiers disciples*

(Frère Jean-Baptiste). Roma: Maison Généralice des Frères Maristes, 1999. O grande mérito desta obra é a publicação da edição princeps de 1856. As notas críticas são fruto do trabalho coletivo dos Irmãos Alexandre Balko, Anibal Cañón, Gabriel Michel, Paul Sester e Pierre Zind.

O trabalho começado em *Origines Maristes* (Extraits) terá continuidade numa grande pesquisa desenvolvida pelo Irmão Paul Sester sobre as origens dos Irmãos Maristas. Dando continuidade às *Fontes Historici Societatis Mariae*, são publicados os três volumes da obra *Origines des Frères Maristes, Recueil des écrits de St. Marcellin Champagnat, 1789-1840*. (SESTER, 2011). O primeiro volume tem como título: *Du Projet Personnel à La Congregation*; o segundo volume: *Affirmation de L'Identité d'une Famille Religieuse*; o terceiro e último volume: *Structuration et développement des Frères Maristes*. O subtítulo da obra traz como indicação *Recueil des écrits de St. Marcellin Champagnat*.

2.1.2 A classificação dos manuscritos de Champagnat

Os documentos classificados no AFM (*Arquivos des Frères Maristes*) em Roma seguem a classificação decimal. Deste modo estão assim orientados (SESTER, 1989):

100. DOCUMENTOS DIRETAMENTE REFERENTES AO PADRE CHAMPAGNAT.

110. Correspondência ativa do padre Champagnat.

111. Cartas e Circulares do padre Champagnat dirigidas aos Irmãos: 111.1 a 111.59

112. Cartas do padre Champagnat ao padre Mazelier: 112.1 a 112. 15.

113. Cartas do padre Champagnat a diferentes pessoas: 113.1 a 113.28, sendo que as 6 últimas (113.23 a 113.28) são fotocópias conseguidas nos arquivos dos padres maristas (APM), ou no arquivo nacional de Paris (AN).

120. Correspondência passiva do padre Champagnat.

121. Cartas de Irmãos ao padre Champagnat: 121.1 a 121.12.

122. Cartas do padre Colin ao padre Champagnat: 122.1 a 122.30, sendo que a última é uma fotocópia.

123. Cartas do padre Courveille ao padre Champagnat: 132.1 a 132.3.

124. Cartas do padre Cattet ao padre Champagnat: 124.1 a 124.14.

125. Cartas do padre Mazelier ao padre Champagnat: 125.1 a 125.3.

126. Cartas do padre Pompallier ao padre Champagnat: 126.1 a 126.10.

127. Cartas do padre Douillet ao padre Champagnat: 127.1 a 127.8.

128. Cartas de diversos Bispos ao padre Champagnat: 128.1 a 128.15. A última (15) é uma cópia datilografada, transcrita de um volume de correspondências, referentes aos atos de Dom Gaston De Pins, de 1º de agosto de 1832 a 31 de maio de 1836, conservada nos arquivos da arquidiocese de Lion.

129. Cartas de diversas pessoas ao padre Champagnat: 129.1 a 129.84.

130. Escritos diversos do padre Champagnat.

131. Resoluções do padre Champagnat: 131.1 a 131.5

132. Cadernos manuscritos do padre Champagnat: 132.1 a 132.9. Como mantivemos a numeração que se encontra nos cadernos, o caderno 3 bis encontra-se no nº 132.3 bis; na realidade esses cadernos são 10.

133. Caderneta do padre Champagnat, formato 17.5 x 12, de 46 páginas numeradas de 10 a 19; de 24 a 31; de 36 a 41; de 59 a 63, e de duas páginas finais sem numeração. É um memorando, onde estão indicadas as despesas, as receitas, as coisas a fazer etc, colocadas entre páginas completamente em branco, ou em parte, que posteriormente foram utilizadas para traçar a lápis alguns desenhos bastante mal executados.

134. Sermões e conferências do padre Champagnat: 134.1 a 134.28.

135. Cópia de sentenças do padre Champagnat, coletadas em cadernos, entre os quais um em italiano: 135.1 a 135.5.

136. Testamento espiritual e outros testamentos do padre Champagnat: 136.1 a 136.3. Trata-se de fotocópia do original, que se encontra com os Padres Maristas; também o Testamento de 6 de janeiro de 1826 e aquele de 24 de março de 1840.

137. Diversos escritos do padre Champagnat: 137.1 a 137.16, alguns deles cópias tiradas alhures; situação da Congregação em 1832 e 1837; colocação dos Irmãos, em 1839; diário da estada em Paris; declaração, em 1839; obediência para os Irmãos Juste e Amos; promessa dos primeiros Irmãos; lista dos Irmãos em 1837; e diversas cópias dos "Estatutos da Sociedad".

140. Diversos documentos referentes ao padre Champagnat (140.1 a 140.4). - 01 cronologia de Champagnat; - 02 lembranças de Champagnat, conservada numa família; - 03 caderno do Irmão Théophane sobre o padre Champagnat; - 04 registro paroquial de Lavalla-en-Gier, 1816.

141. Documentos oficiais referentes ao padre Champagnat: 141.1 a 141.19: certidão de nascimento e de batismo; certidão das ordenações; poderes sacerdotais; autorizações concedidas; passaporte; atestado de óbito.

142. Documentos sobre a família Champagnat: 142.1 a 142. 21.

143. Documentos relativos ao sacerdócio do padre Champagnat: 143.1 a 143.14: a maioria não passa de repetição dos que se encontram no número 141.

144. Ações de propriedades: 144.1 a 144.7; empréstimos Courveille; vendas; aluguéis

145. Diversas lembranças recordando o padre Champagnat e cópias de dois documentos citados alhures: 145.1 a 145.5.

148. Biblioteca do padre Champagnat: 148.1 a 148.2 Lista de livros que se encontravam em sua biblioteca.

150. Biografias do padre Champagnat e documentos de referências, classificados em ordem cronológica.

151. Biografia pelo Irmão João Batista: críticas, observações, retificações.

152. Biografia pelo Irmão Sylvestre: 152.1 a 152.12, são 11 cadernos e um apêndice; editados num caderno policopiado, formato 22x28 com o título: "Memórias do Irmão Silvestre". 156 páginas.

153. Documentos biográficos anteriores a 1900: texto do padre Bourdin; o padre Champagnat por J.M. Boudoucourt; *Leben des Maristen-vaters, Joseph Benedikt Marzellan Champagnat, Stifter der Genossenschaft der Maristenbrüder*, anônimo, 38 páginas 21x 3.5, manuscrito em estilo gótico, com imprimatur na última página: Lyon, 26 de julho de 1892, V.G.F. Déschelette. Gen. Vikar.

154. Biografias mais recentes, do século XX: padre Laveille, Guy Chastel, Irmão Ignace Thiry, padre Cruysberghs, Jos Alzin, Irmãos Umberto Bellone, Claudio Alberti e Stephen Farrel.

160. Estudos sobre o padre Champagnat: seu carisma, sua pedagogia, suas virtudes.

170. Sermões, panegíricos, conferências sobre o padre Champagnat, sobretudo por ocasião da beatificação.

190. Festas e devoção em honra do padre Champagnat.

2.2 BIOGRAFIAS DO PADRE CHAMPAGNAT

São consideradas fontes no estudo de Marcelino Champagnat o conjunto de biografias e manuscritos dos primeiros Irmãos sobre o seu fundador. Esses escritos estão próximos da “primeira hora” de fundação do Instituto Marista, e ainda que diversos em estilos e classificações, marcam um posicionamento de importante relevo na história do pensamento e da espiritualidade marista.

A partir destes trabalhos é possível chegar sobretudo à tradição oral, de presença marcante na consolidação dos primeiros anos de fundação. Dentre os primeiros biógrafos do Instituto destacam-se os Irmãos Jean-Baptiste Furet, Sylvestre e Avit.

O texto do Irmão Jean-Baptiste, *Vie¹⁶ de Joseph Benoît-Marcellin Champagnat: 1789-1840*, Lyon: Perissé, 1856, é fruto de dezesseis anos de trabalho, desde a morte do fundador, em 1840 até a data de sua publicação, em 1856. Foi, sem sombra de dúvidas, o texto referencial do Instituto por mais de 150 anos. O grande mérito do Irmão Jean-Baptiste foi reunir em um único livro, a maior parte das recordações e escritos dos primeiros Irmãos que conviveram com Marcelino, bem como de algumas instruções deixadas por ele.

O trabalho de Jean-Baptiste se soma ao esforço do Irmão Francisco (Diretor Geral), que, na Circular de 08 de setembro de 1840, convoca os Irmãos ao retiro e os convida à recordação do Fundador: “Nós o reencontraremos no monumento de seu zelo e de sua dedicação por nós, na lembrança de suas piedosas lições, na mútua narrativa de suas virtudes e de seus santos exemplos” (*Circulares, t. 1, p.43*).

A Circular de 10 de agosto de 1841, reforça a anterior:

Nós exortamos todos os Irmãos a recolher cuidadosamente e a nos remeter todas as recordações que podem servir à história de nosso caro e piedoso Fundador, as cartas que poderiam se encontrar nos estabelecimentos, as cartas particulares que ele teria escrito, a menos que fossem confidenciais; o que tivessem retido de suas instruções, de suas sentenças e das particularidades de sua vida (*Circulares, t. 1, p. 58*).

¹⁶ A partir de agora no texto desta tese como *Vida*.

Essa solicitação é aprovada pelos Padres Maristas que, na pessoa do padre Maîtrepierre, vai se dirigir aos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste, em 1842, com o intuito de recolher as informações necessárias sobre Marcelino Champagnat. A morte prematura de Marcelino, membro fundador da Sociedade de Maria, desperta por parte dos Padres Maristas a necessidade de se escrever um esboço da história desta mesma Sociedade. Ao visitar os Irmãos Maristas, o padre Maîtrepierre foi surpreendido positivamente com a qualidade da pesquisa e das fontes levantadas pelo Irmão Jean-Baptiste (Cf. LANFREY, 2011, p.52-53).

Para o estudo crítico do texto do Irmão Jean-Baptiste Furet destaca-se o trabalho do pesquisador marista, Irmão Lanfrey (2011) que faz uma análise cuidadosa do texto original de 1856, trazendo elementos significativos de uma tradição plural unificada pelos cuidados do hagiógrafo de Champagnat.

Todavia, há entre os pesquisadores do Instituto Marista, algumas críticas ao processo de construção elaborado por Furet, uma vez que, na opinião de alguns Irmãos, as fontes primárias às quais teve acesso o biógrafo, não se conservaram. Sobre isso, atesta Balko (1978, p. 08):

O autor desta “vida” é um homem do século XIX que não cuida de justificar suas afirmações pela referência direta às fontes. Ele visa antes a edificação do que a exatidão histórica e psicológica [...] O Irmão Jean-Baptiste nos diz que serviu de informações escritas e orais de pessoas que conheceram o Padre Champagnat, assim como de escritos deste, mas achou bom subtrair aos vindouros a documentação que tinha recolhido. Se tem razão de apresentar o Fundador na perspectiva do seu tempo, nós ficamos frustrados em nosso desejo de achar os elementos primitivos escondidos atrás da síntese, para pedir ao Fundador exemplos e instruções para o nosso tempo. Sob o manto espesso, motivado por uma piedade filial muito mal entendida, gostaríamos de encontrar as velhas pedras, de sentir-lhes a rugosidade, de ver cintilar os cristais sob a luz do sol.

Essa visão apresentada por Balko não é compartilhada por Lanfrey que, a partir de uma série de pesquisas¹⁷ sobre as origens da espiritualidade marista, demonstra a hipótese de que os textos que outrora pensavam-se perdidos, foram conservados

¹⁷ Cf. LANFREY, A. **Construction d'une littérature spirituelle mariste**. Roma : Maison Générale, 1997 ; LANFREY, A. **Introduction a la vie de m.j.b. Champagnat**. Rome: Maison Générale, 1998; LANFREY, A. **Un «chainon manquant» de la spiritualité mariste - les manuscrits d'instructions des F. Francois et Jean-Baptiste**. Roma : Maison Générale, 1999 LANFREY, A. **Essai sur les origines de la spiritualité mariste**. Rome : Maison Générale, 2001.

em uma série de coleções de instruções que remetem aos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. Com base nessa hipótese, aprofundaremos a reflexão no quarto capítulo desta tese concernente às fontes.

Retomando a análise da biografia de Champagnat, há um fato significativo no texto do Irmão Jean-Baptiste que consiste em recorrer com frequência a um trabalho hagiográfico de tonalidades ascéticas muito fortes, a ponto de os próprios contemporâneos do Padre Champagnat se oporem de modo significativo ao seu estilo. Assim recorda o padre marista, Mayet: “A leitura da vida do padre Champagnat me pareceu a vida de um Padre do Deserto: eu encontrei nela características soberbas de desprezo pelo mundo e fatos que não são deste século” (ORIGINES, 1985, p. 427).

Ainda sobre a recepção da *Vida* de Champagnat, destaca Lanfrey (2015, p. 210):

Ora as críticas formuladas pelo padre Bedoin, pároco de La Valla, que recorda notadamente que, no seminário, o Padre Champagnat fez parte da banda alegre, grupo de seminaristas indisciplinados. Ele zomba da história da chama sobre o berço de Marcelino criança, e repreende os Irmãos Maristas de serem os únicos capazes de regenerar o mundo.

O fato de haver uma hermenêutica discordante por parte dos Padres Maristas e de alguns Irmãos Maristas sobre a biografia escrita por Furet mostra o quão delicado foi o processo de reconstrução da narrativa acerca da figura do Padre Champagnat na *Vida*. Todavia, apesar destas divergências, o fato é que este escrito está inserido em uma tradição que visa fortalecer o *Corpus Literário* das origens maristas (LANFREY, 2015).

A segunda biografia do padre Champagnat que remonta às origens traz como título: *Relatos sobre Marcelino Champagnat*, foi escrita no final da vida do Irmão Sylvestre¹⁸ (*Frère Sylvestre raconte Marcellin Champagnat*, 1886). Sua obra é

¹⁸ Jean-Felix Tamet nasceu no dia 12 de janeiro de 1819, em Valbenoîte, quarteirão de Saint-Étienne (Loire). Ingressou no Noviciado de Notre-Dame de l'Hermitage em março de 1831 e recebeu o hábito no dia 15 de agosto do mesmo ano. Apesar de suas inúmeras travessuras, que quase lhe renderam a expulsão do Instituto, sempre teve uma grande proximidade com o padre Marcelino que pacientemente soube relevar a imaturidade desse jovem Irmão por acreditar na sua vocação. Irmão Sylvestre faz em 05 de junho de 1840, uma última visita ao fundador (um dia antes da morte de Champagnat) que muito debilitado pela doença já não consegue falar. Depois de passar por uma grande crise vocacional firmou-se na vocação religiosa e atuou em diversas escolas do Instituto, bem

resultado de 12 cadernos no formato escolar, totalizando 400 páginas manuscritas (SESTER, 1991). Insere-se numa vertente fortemente marcada pela tradição oral, onde grande parte do relato provém do Irmão Estanislau, um dos Irmãos mais próximos de Marcelino Champagnat. Segundo Lanfrey (2015), Sylvestre é propenso a ver em tudo, o prodigioso. Nessa tradição, destacam-se fatos hagiográficos como “*Perdidos na Neve*”¹⁹.

Por estar diretamente ligado à tradição oral, Sylvestre recupera um aspecto silenciado propositalmente por Furet no escrito da *Vida*: a escatologia presente entre os primeiros maristas:

Minha opinião é que nossa Congregação irá até o fim dos séculos e que, portanto, está destinada a combater o Anticristo [...] Nesse sentido, acredito que a Sociedade de Maria, embora esteja ainda nos seus albores, é o exército que Deus escolheu para lutar contra o Anticristo; fará isso por meio das três devoções, pois nosso Instituto presta culto especial ao Sagrado Coração de Jesus, à Imaculada Conceição e a São José (SYLVESTRE, [1886], 2014, p.255).

O contexto social e eclesiológico que marcam o final da vida do Irmão Sylvestre podem nos ajudar a entender um pouco o tom combativo utilizado pelo autor. Em 1883, houve o falecimento do recém-eleito Superior Geral, Irmão Nestor (que governou o Instituto por apenas três anos). Em 29 de abril de 1883 houve a consagração solene do Instituto Marista ao Sagrado Coração de Jesus²⁰ (no auge dessa devoção em toda a França). Por fim, no final do século a mariologia com a proclamação do dogma da Imaculada Conceição (1854) domina em grande parte o cenário religioso. Do ponto de vista político, a decadência dos Estados Pontifícios,

como na casa de formação de l’Hermitage. Em 1886, por ocasião da introdução da causa de beatificação do Fundador, o Irmão Theophane, Superior Geral, pediu a todos os Irmãos que lhe comunicassem as recordações pessoais que tinham como o padre Champagnat. Pedia-lhes também que dessem sua apreciação sobre a *Vida* escrita pelo Irmão Jean-Baptiste Furet, em 1856. O Irmão Sylvestre fez um grande elogio à *Vida* e, por sua vez, compôs uma vida (pequena biografia) abreviada indicando as fontes. Faleceu em Saint-Genis-Laval, no dia 16 de dezembro de 1887, com a idade de 68 anos, dos quais 56 em comunidade (Cf. DELORME, 2010, p.161-165).

¹⁹ Relato da tradição oral que fora incorporado aos escritos do Irmão Jean-Baptiste e do Irmão Sylvestre. “Um incidente, ocorrido em 1823 (o “Lembrai-vos na neve”), foi muito significativo para Marcelino e seus Irmãos. Marcelino e Estanislau perderam-se, em meio a uma terrível tempestade de neve. Com o companheiro de viagem desfalecido a seus pés, Marcelino pensou: “Se Maria não vier em nosso auxílio, estaremos perdidos”. Então, colocando a vida nas mãos de Deus, rezou o Lembrai-vos”. Foram socorridos por um morador do local.

²⁰ Sobre a importância da devoção ao Sagrado Coração de Jesus no Instituto Marista conferir: RICORDI, Angelo. **Irmão Nestor: precursor de uma espiritualidade do coração?** Cadernos Maristas, n.39. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 2021.

bem como a crescente secularização e hostilidade às congregações ensinantes no meio educacional da França, marca uma verdadeira batalha pelo direito de existir das próprias congregações que trabalham nesse campo²¹. Por isso, ao escrever, trinta anos depois de Furet, e fortemente influenciado por todos esses acontecimentos, Sylvestre resgata um sentimento presente, sobretudo junto aos padres maristas, o papel escatológico de Maria no começo e no final dos tempos.

Nos textos do padre Champagnat, esse tema aparece de forma muito discreta, mas se faz presente por exemplo na Circular de janeiro de 1828: “Deus nos amou deste toda eternidade; escolheu-nos e nos separou do mundo” (CHAMPAGNAT, 2019, p.105). É com o padre Colin²² que essa ideia escatológica será melhor desenvolvida no seio da Sociedade de Maria. Colin e os primeiros maristas utilizaram com frequência a expressão *Igreja Nascente*. Influenciado pela literatura mística de Maria d’Agreda²³, mas também por uma forte convicção pessoal, Colin chegou a afirmar: “A Santíssima Virgem, disse: fui o sustentáculo da Igreja nascente, e sê-lo-ei também no final dos tempos” (RICORDI, 2018, p.22).

²¹ Cf. LANFREY, André. **Marcelino Champagnat e os Irmãos Maristas: professores congreganistas no século XIX**. 1 ed. Brasília: UMBRASIL, 2013.

²² Jean-Claude Colin nasceu em Saint-Bonnet-le-Troncy, Departamento do Rhône (França), aos 7 de agosto de 1790. Com 14 anos de idade entrou no Seminário Menor da cidade de Saint-Jodart (Departamento do Loire), onde já estava o seu irmão mais velho, de nome Pierre Colin. Em novembro de 1813 foi para o Seminário Maior Santo Irineu, de Lião, para os três anos finais de estudos. Aderiu com simpatia ao projeto da Sociedade de Maria, apresentado por Jean-Claude Courveille, que se dizia escolhido por Nossa Senhora para levar adiante aquela missão, pois tinha sido agraciado com a “revelação do Puy”. Colin foi ordenado sacerdote em 22 de julho de 1816, no mesmo grupo de Courveille e Champagnat. Com eles e outros neo-sacerdotes que aderiam ao projeto da Sociedade de Maria, no dia seguinte à ordenação sacerdotal, assinou a “promessa de Fourvière”, comprometendo-se a trabalhar no estabelecimento da obra marista. Em 1836 foi eleito superior geral da Sociedade Maria. Como Superior Geral, o padre Colin ficou à frente da Sociedade de Maria durante 18 anos, até maio de 1854, quando pediu demissão do cargo. Morreu na casa de La Neylière, no dia 15 de novembro de 1875, com 85 anos de idade. A causa de canonização do Pe. Colin foi introduzida em dezembro de 1908.

²³ Maria Jesus de Ágreda nasceu em Ágreda, na Espanha, em 1602 e morreu nessa mesma cidade em 1665. Depois que seu pai e seus dois irmãos ingressaram no convento franciscano de Santo Antônio de Nalda, ela, com o apoio de sua mãe transformou sua casa em convento. Em 1627 foi eleita priora e conservou esse cargo até a morte. Em 1637, por ordem do seu confessor, começou a escrever a obra *Mística cidade de Deus* e a *Vida da Virgem Maria*. Destruídos e depois reescritos entre os anos de 1655-1660) a obra narra a vida da Virgem, seguindo o critério cronológico: da predestinação dela à Encarnação, da encarnação à ascensão de Cristo e por fim, da ascensão de Cristo à coroação da Virgem. A figura principal, a Virgem Maria, é a protagonista do céu, em cuja cidade mística Deus habita e se compraz na morda imaculada da Virgem (BORRIELLO et al, 2003, p.674-675). Do ponto de vista do complexo problema da predestinação pode-se ler certa influência na Circular do padre Champagnat em 1828. Do ponto de vista conceitual, pode estar na inspiração da construção da própria casa de l’Hermitage como cenáculo da Virgem (Cf. Circular de 24 de agosto de 1835 – CHAMPAGNAT, [1835] 2019, doc.62, p. 232). Voltaremos a esse ponto na análise dos escritos do padre Champagnat.

A relevância da obra do Irmão Sylvestre está em demonstrar Marcelino Champagnat de uma forma mais complexa que a apresentada na *Vida* por Furet. Segundo Lanfrey (2015, p. 210), ainda que veladamente, Champagnat aparece dividido entre o rigorismo de certa parte do clero francês, com traços de moderação recebidos tardiamente da doutrina de Santo Afonso de Ligório. Em algumas passagens do seu texto é possível analisar certa reserva em relação à postura do padre Champagnat diante do rigorismo, como no caso de um jovem irmão que foi expulso da congregação pelo simples fato de beber um pouco de vinho no cálice que estava guardado na sacristia de l'Hermitage (SYLVESTRE, [1886] 2014, p.306).

Como autoavaliação de sua obra, Sylvestre tem consciência da simplicidade do seu relato, por isso, não tem a pretensão de repetir a *Vida*, segundo ele, marcada por competência maior. Ao contrário, ao apresentar o seu escrito, assim o descreve:

São pedrinhas preciosas que não se podem deixar de fora; ou se quiserem, são grãos respigados no campo em que o autor da biografia fez tão rica e abundante colheita. Sabemos que a perfeição não é alcançada por saltos e atos grandiosos; chega-se a ela por escada feitas sempre com fé, amor e pureza de intenção (SYLVESTRE, 2014, p. 40).

Apesar de vários aspectos de originalidade, a obra do Irmão Sylvestre em muitos momentos reproduz trechos inteiros da *Vida* de Furet. Todavia, reforça em diversos sentidos elementos próprios da espiritualidade marista, como o tema da presença de Deus, do espírito de família, da simplicidade, da confiança em Deus e da devoção à Virgem Maria.

Fechando a tríade das origens, destacam-se os escritos do Irmão Avit, *Annales de l'Institut*, Roma, 1993. Recentemente, publicado e divididos em três volumes, onde o cronista Henri Bilon (nome civil do Irmão Avit) adverte aos seus leitores:

Quem está oferecendo esses Anais a seus Irmãos em Jesus Cristo não tem a mínima pretensão de escrever uma obra-prima. Não pretende também reproduzir a vida do venerado padre Champagnat. Outro a escreveu melhor do que um pobre analista seria capaz de fazê-lo. O analista oferece a seus benévolos leitores o lado palpável, visível, material, a silhueta, o esqueleto do edifício levantado pelo venerado Fundador com tanto cansaço e tantas privações (AVIT, 1993, p.12).

Diferentemente, dos Irmãos Furet e Sylvestre, Avit ao escrever suas crônicas privilegia uma visão mais realista de uma série de fatos históricos ocorridos nos inícios

do Instituto Marista, como por exemplo o papel ativo do pai do padre Champagnat durante a Revolução. Avit, ao investigar a família de Champagnat, descobre a participação importante que teve o pai de Marcelino no período da Revolução Francesa. Pierre Zind (1988), na esteira de Avit, aprofunda a relação do senhor Jean-Baptiste Champagnat na consolidação da Revolução Francesa nos anos seguintes. Lanfrey (2017) destaca a nomeação do pai de Marcelino como coronel da Guarda Nacional do cantão de Marlihes. Esses estudos indicam que na família de Champagnat, há um certo equilíbrio nas ideias revolucionárias de igualdade, fraternidade e liberdade, ainda que, por certo, a influência de sua mãe faça um contraponto com o catolicismo romano assumido posteriormente por Champagnat.

2.2.1 Outras biografias²⁴

A *Vida* teve inúmeras traduções para diversos idiomas, bem como adaptações, resumos etc. Ao longo dos anos, trabalhos de menor envergadura que procuraram tornar mais acessível a biografia de Champagnat para os públicos mais diversos também foram publicados.

A primeira biografia assinada por um escritor não marista foi publicada em 1921: *Marcellin Champagnat, un condisciple et émule du Curé d'Ars* escrita por Auguste Pierre Laveille (437 p.). Em 1939, Guy Chastel escreve *Marcellin Champagnat*, pela Editora Alsatia (161 p.). No Brasil, em 1950, Luis do Rego escreve: *Pastor e Pai, Marcelino-José Bento Champagnat, Fundador e Superior da congregação dos Irmãozinhos de Maria* (54 p.) Nos anos seguintes destaca-se a obra *Le père Champagnat*, de Jean Vignon (1953), com posteriores traduções para o inglês (1953) e o para o português (1954).

Em 1955, ano da beatificação de Marcelino destacam-se além das reedições da *Vida*, a obra *Vita del beato Marcellino Champagnat, Fondatore dei Fratelli Maristi*, escrita por G.B. BELLONE (48 p.). No ano seguinte na Bélgica: *Le Bienheureux Marcellin Champagnat* (1953), de Ignace Thiry (272 p.), foi traduzido no Brasil em 1963. De 1968 a 1979 são publicados no Brasil: *Um herói de verdade* (1968) por Costa

²⁴ Sobre uma pesquisa completa das biografias editadas sobre Marcelino Champagnat de 1856 a 1992 -conferir: SESTER, Paul. Obras sobre o padre Champagnat. **Cadernos Maristas**, n.04, p.01-18, 1993.

Jalles (60 p.) e *Resumo biográfico de Marcelino Champagnat* (1972), por Gobriano Maria (158 p.)

Em 1974, o Instituto publica pela primeira vez a obra do Irmão Sylvestre com o título: *Mémoires*. Em 1981, Claudio Alberti escreve *Il figlio del giacobino – Marcelino Champagnat* (148 p.). No ano seguinte, Vitorino del Pozo escreveu a obra *Yo y la revolución, Vida e obra de Marcelino Champagnat* (228 p.).

2.2.1.1 Farrell e a primeira biografia crítica de Marcelino Champagnat

Em 1984, com o título *Achievement from the depths, A critical historical survey of the life of Marcellin Champagnat (1789-1840)* foi publicada na Província de Sidney a obra do Irmão Stephen Farrell (360 p.). Essa obra merece uma atenção especial na análise das biografias do fundador. Trata-se do primeiro trabalho estritamente acadêmico sobre a biografia de Marcelino Champagnat. Essa obra tem a sua origem como uma monografia para a conclusão do Bacharelado em Letras na Universidade de New England (Armidale, Austrália). O autor tinha a pretensão de transformar sua pesquisa num doutorado que infelizmente, não aconteceu. Após obter sua graduação, a pedido dos seus superiores, e com grande relutância de sua parte, a pesquisa foi transformada em livro (Cf. GREEN, 2019).

O livro está estruturado como uma pesquisa histórica. Adota preferencialmente, uma abordagem narrativa (cronológica) em detrimento de uma abordagem temática. Farrell recorre a um acervo mais amplo que as fontes utilizadas por Furet e pelos biógrafos posteriores. Cita, classifica e debate cada uma de suas fontes. O que permite ao leitor fazer uma avaliação equilibrada dos alcances ou não de seu objetivo. Outro aspecto importante desta pesquisa foi situar historicamente a participação do pai de Marcelino Champagnat durante a Revolução Francesa. A influência paterna em Marcelino pode estar diretamente ligada à sua compreensão da necessidade em formar “bons cristãos” e “bons cidadãos” terminologia revolucionária, distante de uma visão Restauracionista e ultraconservadora (Cf. GREEN,2019). Analisando os escritos de Marcelino, e seus principais biógrafos, bem como os passos que ele deu no relacionamento com as autoridades do seu tempo, é possível perceber um distanciamento dos extremismos políticos do seu tempo. Forjado como filho da revolução, mas carregando em seu bojo a herança da tradição cristã, Marcelino procura realizar em sua vida e em sua obra uma síntese de um novo tempo,

procurando se adaptar às exigências e oportunidades de evangelização no âmbito da educação cristã. Oferecendo dignidade e possibilidade de desenvolvimento para as crianças dos pequenos vilarejos e cidades, por meio de um projeto evangelizador que na sua gênese carrega a própria síntese vivida na história pessoal de Marcelino: “Só consegui aprender a ler com inúmeras dificuldades, por falta de professores competentes²⁵” (CHAMPAGNAT, [1834] 2019, doc.34, p.168-169).

2.2.1.2 Biografias escritas entre os anos de 1986-2021

Em 1986 são publicadas duas biografias do Fundador: *Champagnat*, de Eugênio Sanz (78 p.) e a obra – 1989, *Um bicentário da ricordare*, de G.B. Bellone (72 p.). Em 1987, *Marcellin Champagnat, un homme pour notre temps*, de Maurice Bouchet (62 p.). Em 1988 : *Né en 89 – Le Bienheureux Marcellin Champagnat, la jeunesse d’un prêtre forézien sous la Révolution et l’Empire, roman historique*, de Gabriel Michel (334 p.) No Brasil a obra *Seguindo os passos de Marcellin Champagnat*, de Pierre Zind (333 p.) e finalmente na Província Marista de Sidnei a obra: *Strong Mind, gentle heart, a life of Blessed Marcellin Champagnat, Founder of the Marist Brothers of the Schools*, de Frederick McMahon (160 p.).

Em 1989, o Instituto comemora o bicentenário de nascimento de Marcelino Champagnat com a publicação da edição princeps da *Vie de Joseph-Benoît-Marcellin Champagnat, 1789-1840, Prêtre, Fondateur de la Société des Petits Frères de Marie*, do Irmão Jean-Baptiste Furet (592 p.). Essa obra foi republicada nas traduções para o espanhol, inglês e português neste mesmo ano. O ano de 1990 contou com as seguintes obras: *Marcelino Champagnat – Padre de Hermanos*, de Frederico Andres (262 p.) e *Champagnat – Vicaire et Fondateur (1816-1824), roman historique*, suite de *Né en 89*, de Gabriel Michel (254 p.). No Brasil, o Centro de Estudos Maristas publicou a obra *Lugdunen beatificationis at canonizationis Servi Dei Marcellini Iosephi Benedicti Champagnat Sacerdotis Maristae et fundatoris parvulorum Fratrum Mariae* (título oficial da causa beatificação de Marcelino Champagnat) com organização do Irmão Luiz Silveira (44 p.). No Chile: *Tras las huellas de Marcelino Champagnat*, de A. Carazo.

²⁵ Carta a Louis-Philippe, Rei dos franceses – 28/01/1834 (AFM, 113.4; RCLA 1, p.1).

Em Roma, em 1991: *Champagnat son euvre scolaire dans un contexte historique*, de Pierre Zind (495 p.). Em 1992, houve uma nova edição da obra *Frère Sylvestre raconte Marcellin Champagnat, do Irmão Sylvestre* (320 p.) e o término da trilogia *Né en 89*, com a obra: *Champagnat, bâtisseur et éducateur (1824-1840)*, de Gabriel Michel (230 p.). Em 1993, em Roma: *Les années obscures de Marcellin Champagnat, Contexte historique et sociopolitique*, de Gabriel Michel.

Nos anos seguintes destacam-se: 1994- *Travellers in hope: the story of blessed Marcellin Champagnat and his fellow founders of the society of Mary*, Frederick McMahon (252 p.). Em 1996 - *Miscellanees Champagnat* – Pierre Zind (278 p.). O ano de 1999 – *Marcelin Champagnat, les improbables de Dieu*, de R. Masson (204 p.) e *Saint Marcellin Champagnat (The life and mission)*, de Séan Sammon – traduções para o francês, espanhol e português. Em 2000- *São Marcelino Champagnat: dos braços ao coração de Maria*, Édison Hünter (129 p.) e *São Marcelino Champagnat: não seria possível sem Deus*, Robert Masson (155 p.). Em 2003- *O coração de um camponês*, Ir. Sebastião Antonio Ferrarini. Em 2007 - *Viajeros de esperanza: historia de Marcelino Champagnat y compañeros fundadores de la Sociedad de Maria*, Frederick McMahon (320 p.). Entre os anos de 2011 a 2019: *Marcelino Champagnat: Discípulo de Jesús al estilo de Maria*, Eduardo Gatti (2011). *Marcelino Champagnat e os Irmãos Maristas: professores congreganistas no século XIX*, André Lanfrey (2013). *Relatos sobre Marcelino Champagnat*, de Irmão Sylvestre (2014).

O ano de 2017 marca o bicentenário do Instituto Marista com a publicação de duas grandes biografias: *Marcelino Champagnat e os primeiros irmãos Maristas, 1789-1840: tradição educativa espiritualidade missionária e congregação*, por André Lanfrey (531 p.) e *San Marcelino Champagnat: biografía del fundador de los hermanos Maristas*, por Manuel Mesonero Sanchez (388 p.), com uma nova edição no Chile dois anos depois, em 2019.

Ao final do levantamento do estado da questão sobre as biografias de Marcelino Champagnat vale ressaltar que a maior parte da produção até o início da década de oitenta, reproduz ou repete de alguma forma o caráter hagiográfico, com pouquíssimas obras com preocupações estritamente científicas e acadêmicas. Do ponto de vista de uma rápida avaliação, destacam-se os trabalhos dos Irmãos Farrell, Gabriel Michel, Pierre Zind, André Lanfrey e Manuel Mesonero Sánchez. Os demais trabalhos, têm o seu valor como literatura ora hagiográfica, ora de divulgação ou piedade popular. O que chama a atenção, é que mesmo depois do Concílio Vaticano

II, este tipo de literatura continue sendo produzido em grande escala no Instituto. Com destaque para os autores italianos, em especial Belloni.

2.3 ESTUDOS SOBRE MARCELINO CHAMPAGNAT

Os estudos sobre o padre Marcelino Champagnat podem ser divididos em dois períodos: antes do Concílio Vaticano II e após o XVI Capítulo Geral (1968). Anteriores ao Irmão Balko, existem estudos e pesquisas sobre o início da Congregação e sobre a sua evolução, a partir do trabalho do Irmão Pierre Zind. A maior parte de seus estudos dessa época estão publicados na Revista oficial do Instituto Marista: *Bulletin de l'Institut*²⁶. Apesar de publicado em 1969, o livro *Le Nouvelles congrégations de frères enseignats en France 1800-1830*, é resultado de sua tese de doutorado na França, anterior ao segundo período. Seu objeto de estudo são as novas congregações de Irmãos educadores na França, no período de 1800 a 1830.

A partir de 1968, com o movimento iniciado pelo Concílio Vaticano II, e com o impulso dado pelo Superior Geral, Irmão Basílio Rueda, o Instituto Marista vê prosperar uma série de estudos sobre seu Fundador e sobre a educação marista como um todo.

2.3.1 Pierre Zind (1923-1988)

A pesquisa do Irmão Pierre Zind possui um caráter científico, de tal modo que sua tese doutoral será uma referência não apenas internamente, mas como contribuição a muitas Congregações de Irmãos Educadores da Europa.

De seus trabalhos e pesquisas destacam-se *Le Nouvelles congrégations de frères enseignats en France 1800-1830* (1969) ; *B. M. Champagnat. Son oeuvre scolaire dans son contexte historique*. Roma, 1991; *Miscellanées Champagnat.*; *Sur les traces de Marcellin Champagnat*, coletânea de 61 artigos publicados por P. Zind entre 1955 e 1988.

²⁶ O primeiro número do Boletim foi publicado em 1909. Desde então, e até 1984, se sucederam 222 números, que foram reunidos em 31 volumes. Editado originalmente em francês, começou a admitir artigos nos idiomas oficiais do Instituto a partir do Capítulo de 1967-1968.

No Chile foi publicado em parceria com o Irmão Agustín Carazo o livro *Tras las huellas de Marcelino Champagnat. El Contexto histórico, religioso y educativo*. No Brasil suas obras foram publicadas pelo Centro de Estudos Marista (CEM). A primeira publicação tem como título: *Visão Panorâmica da História da Educação na Europa* (ZIND, 1987); no ano seguinte, saem as obras *Seguindo os passos de Marcelino Champagnat* (ZIND, 1988a) e a biografia *O Bem-aventurado Marcelino Champagnat e seus Pequenos Irmãos de Maria* (1988b).

Sua pesquisa atualiza questões importantes como o papel do pai do padre Champagnat na Revolução Francesa, bem como o momento crucial que favoreceu o surgimento de inúmeras Congregações de Irmãos Educadores na Europa.

2.3.2 Gabriel Michel (1921-2008)

Gabriel Michel pode ser classificado como um dos mais profícuos pesquisadores do Instituto Marista. Sua pesquisa foi construída ao longo de sua passagem pelos muitos trabalhos em Colégios, Casa Geral dos Irmãos Maristas e por fim, na casa de l'Hermitage, local de renovação espiritual de todo o Instituto, após a década de 1970.

Suas primeiras pesquisas apareceram no *Bulletin de l'Institut* (1965) com o título: *Os anos obscuros de Marcelino Champagnat*. Dois anos depois ele publicará o artigo: *Para melhor conhecer o Bem-aventurado Padre Fundador* (1967) e no número 207 do *Bulletin* aparece o artigo *O Padre Champagnat e o mês de Maria* (1967).

Muitos destes artigos publicados no *Bulletin* evoluirão para livros. A partir da década de noventa, o Instituto Marista fará a publicação sistemática de alguns de seus escritos: *Frère François et la reconnaissance légale des frères maristes* (MICHEL, 1970); *Né en 89* (MICHEL, 1988); *O confessor do Padre Champagnat* (MICHEL, 1990); *Contexte historique et religieux de Marcellin Champagnat - (influences reçues)* (MICHEL, 1993). *Les années obscures de Marcellin Champagnat - contexte historique et socio-politique*. (MICHEL, 1993) ; *Frère François, Gabriel Rivat - 60 ans d'histoire mariste* (MICHEL, 1993) ; *Champagnat, dia por dia* (MICHEL, 1998); *A obediência do Padre Champagnat* (1998); *Pour mieux connaître Marcellin Champagnat* (MICHEL, 2001) ; *Champagnat au jour le jour* (MICHEL, 2001).

Algumas traduções; para o espanhol: *Champagnat en su contexto histórico, religioso y espiritualidad* (MICHEL, 1994). Traduções em português: *Buscando novo*

rumo: romance histórico (MICHEL, 1988) ; *Nascido em 1789: vida de São Marcelino Champagnat* (romance) – em três volumes (MICHEL, 2016).

2.3.3 Alexandre Balko (1924-2009)

O primeiro estudo a ser publicado do Irmão Balko foi *Le B.M. Champagnat dans ses Instructions et Sermons inédits* (BALKO, 1972); dez anos depois foi publicado: *¿Quién eres tú Marcelino Champagnat?* (BALKO, 1982); neste mesmo ano sai o estudo *Evolución de M. Champagnat a través de sus resoluciones* (BALKO, 1982); Balko investiga também, a formação dos primeiros Irmãos: *Le père Champagnat et la formation des frères* (BALKO, 1985).

Artigos publicados nos Cadernos Maristas: *Marcelino Champagnat Educador* (BALKO, 1990); *O padre Champagnat e a confiança* (BALKO, 1994); *O Testamento Espiritual do Padre Champagnat* (BALKO, 1994).

Em 2001, o Irmão Henri Vignau recolheu e sistematizou uma série de estudos, artigos e conferências do Irmão Balko, do período de 1973 a 1985, e publicou com o título: *Repensons a nos origines* (2001).

Traduções. Para o português: *Marcelino Champagnat e sua missão* (BALKO, 1979); *O padre Champagnat e a formação dos irmãos* (BALKO, 1985).

2.3.4 Paul Sester (1926-2020)

O Irmão Paul Sester destaca-se como o pesquisador responsável pela classificação, sistematização e edição crítica das obras de Marcelino Champagnat. Seu maior trabalho à pesquisa do Fundador consiste primeiramente, na publicação *das Lettres de Marcellin J. B. Champagnat- 1789-1840* (SESTER, 1985) em dois volumes, o segundo em parceria com o Irmão BORNE contendo o *Repertoires* (1987) e, finalmente, na obra *Origines des Frères Maristes, Recueil des écrits de St. Marcellin Champagnat, 1789-1840* (SESTER, 2011), publicada em três volumes.

Antes destas publicações destacam-se os seguintes trabalhos: *Der Selige Marzellin-Joseph-Benedikt Champagnat* (SESTER, 1955); *Le charisme du Fondateur* (SESTER, 1975); *Frère Charles Raphaël - 8e Supérieur Général De L'institut Des Frères Maristes* (SESTER, 1988) ; *Documents Manuscrits* (SESTER, 1996).

Traduções ao português – *Cartas de Marcelino Champagnat* (1997/2019). Artigos publicados, sobretudo, na revista *Cadernos Maristas: Nossos arquivos: ensaio histórico. Parte I* (SESTER, 1990, p. 1-16,); *Irmão Jean-Baptiste Furet: Biógrafo d M. Champagnat. Parte I* (SESTER, 1990, p. 47-62); *Nossos arquivos: ensaio histórico. Parte II* (SESTER, 1991, p. 1-24); *Irmão Jean-Baptiste Furet: Biógrafo de M. Champagnat. Parte II* (SESTER, 1991, p. 33-52); *Terceiro colóquio internacional de Estudos da história e espiritualidade marista* (SESTER, 1993, p.17-21); *Os discursos de Marcelino Champagnat sobre o Inferno* (SESTER, 1993, p.59-79); *Maria na vida de Marcelino Champagnat* (SESTER, 1996, p.29-38); *Biografias de alguns Irmãos pelo Ir. João-Batista Furet.* (SESTER, 1997, p.31-41); *A educação* (SESTER, 1998, p.183-191); *Marcelino Champagnat, santo* (SESTER, 1998, p.89-109); *A Espiritualidade Apostólica Marista do Padre Champagnat* (SESTER, 1999, p.15-30); *Marcelino Champagnat, Educador* (SESTER, 2000; p.5-19); *Irmão Francisco, retiro de 1826* (SESTER, 2000, p.5-19); *Marcelino Champagnat e seus irmãos* (SESTER, 2001, p. 23-54,); *Perfeição no pensar do Irmão Francisco* (SESTER, 2002, p. 95-105); *Champagnat, seu espírito e sua personalidade* (SESTER, 2003, p. 53-72); *Trazidos por Maria, apresentação do 'Registro das Entradas'* (SESTER, 2004, p. 9-48); *Champagnat e as finanças* (SESTER, 2005, p. 47-66); *Carta de Marcelino Champagnat ao Senhor Fond* (SESTER, 2009, p. 151-153).

2.3.5 John McMahon (1928-2015)

O Irmão John McMahon é um dos representantes dos pesquisadores maristas de língua inglesa. Nascido na Austrália teve papel importante na administração de sua província, todavia, é a partir de 1985 que McMahon vai poder dedicar-se à pesquisa marista, uma vez que foi indicado para trabalhar exclusivamente na investigação das origens. O primeiro resultado desta pesquisa é a obra *Strong Mind, Gentle Heart - A Life of Blessed Marcellin Champagnat, Founder of the Marist Brothers of the Schools*, (MCMAHON, 1988) trata-se de uma breve biografia baseada na grande obra do Ir. Stephen Farrel (*Achievement from the Depths*); outro trabalho importante foi na linha da educação marista: *Education vision: A marist perspective* (MCMAHON, 1993); por ter conhecimento da família marista mais ampliada (Padres, Irmãos e Irmãs) escreve uma biografia de Marcelino Champagnat em perspectiva com os outros fundadores da família marista: *Travellers in hope: The story of blessed Marcellin Champagnat and*

his fellow founders of society of Mary (MCMAHON, 1994); este último com tradução para o espanhol: *Viajeros de esperanza: historia de Marcelino Champagnat y compañeros fundadores de la Sociedad de María*. (MCMAHON, 2007).

John McMahon contribuiu com muitos artigos para a revista *Cadernos Maristas: Como os outros nos vêem* (MCMAHON, 2005, p. p. 9-71); *Jean-Claude Courveille, “O líder perdido” Parte I*. (MCMAHON, 2005, p. p. 51-96); *As consequências da saída de Courveille, “O líder perdido”, Parte II*. (MCMAHON, 2009, p. p. 103-143); *Uma mesma causa: Pompallier e Champagnat (I)*. (MCMAHON, 2010, p. p. 55-86); *Em causa comum, parte II*. (MCMAHON, 2011, p. p. 79-100); *O Padre e o Pastor diocesano* (MCMAHON, 2012, p. p. 45-62); *Colin e Champagnat: parte I* (MCMAHON, 2014, p. p. 45-86); *Colin e Champagnat - Parte II: revelações das correspondências referentes ao período de 1828 a 1835* (MCMAHON, 2014, p. p. 45-86); *Colin e Champagnat-Parte III* (MCMAHON, 2016, p. p. 97-141).

2.3.6 Aureliano Brambila (1939-)

O Irmão Aureliano Brambila foi o responsável em 1993 pelo primeiro curso de formação de pesquisadores do Patrimônio Espiritual Marista em Roma. Fundou no México o CEPAM – Centro de Estudos do Patrimônio Espiritual Marista. Inúmeros arquivos e resultados dessas pesquisas foram acumulados numa plataforma digital que funciona como um repositório de documentos e estudos relacionados a Champagnat, aos Irmãos e ao Instituto de maneira geral.

A obra *Marcelino José Bento Champagnat – estudios sobre Marcelino Champagnat* (15 vol. + CD) recolhem parte da pesquisa desenvolvida por Brambila e por muitos de seus orientandos.

Nos *Cadernos Maristas* destacam-se os seguintes artigos: *La figura de Maria en nuestras Constituciones* (BRAMBILA, 1991); *Maria en las Cartas de M. Champagnat* (BRAMBILA, 1996); *Mentalidad del Padre Champagnat acerca de la educacion de la juventude* (BRAMBILA, 1997); *Alguien que se dejó moldear por el Espíritu Santo* (BRAMBILA, 1998); *Marcelino Champagnat, desde la Sociedad de Maria, de cara a la misión ad gentes* (BRAMBILA, 2009); *El carisma marista en tierras mexicanas* (BRAMBILA, 2012); *Espiritualidad Marista y patrimonio* (BRAMBILA, 2014); *Refundación* (BRAMBILA, 2016).

2.3.7 André Lanfrey (1943-)

O Irmão Andre Lanfrey juntamente com os Irmãos Pierre Zind, Paul Sester e Gabriel Michel insere-se entre os principais pesquisadores franceses do Instituto Marista. Doutor em História e professor emérito da Université de Lyon, doutorou-se com a tese *Les catholiques et l'école - 1902-1914, II VOL.* (LANFREY, 1987); em 1990 parte de sua tese foi publicada pela Editora Cerf (LANFREY, 1990).

2.3.7.1 Irmãos Maristas e Secularização

Na reflexão sobre a história da educação na França, a secularização e os Irmãos Maristas destacam-se as seguintes obras: *Marcellin Champagnat & les frères maristes - instituteurs congrégationnistes au xixe siècle* (LANFREY, 1999); *Marcellin Champagnat et les frères maristes* (LANFREY, 1999); *Marcellin Champagnat et les frères maristes* (LANFREY, 2003).

2.3.7.2 Marcelino Champagnat e Espiritualidade Marista

Em estudos voltados para o Fundador e sua espiritualidade destacam-se as seguintes obras: *Construction d'une littérature spirituelle mariste* (LANFREY, 1997); *Le petit écrit de 1824* (LANFREY, 1997) ; *Introduction a la Vie de Marcellin Joseph Benit Champagnat* (LANFREY, 1998); *Élaboration de la pensée éducative mariste - «apostolat d'un frère mariste» - ses sources et son influence 1824- 1868* (LANFREY, 2000) ; *Un «chainon manquant» de la spiritualite mariste - les manuscrits d'instructions des F. Francois et Jean-Baptiste* (LANFREY, 1999²⁷) *Essai sur les origines de la spiritualite mariste* (LANFREY, 2001) ; *Jalons pour une synthese historique sur la spiritualite mariste* (LANFREY, 2005) *L'apostolat d'un frère mariste - introduction critique* (LANFREY, s.d) . *Espiritualidade Marista: o espírito do Instituto. Estudo histórico da Espiritualidade de Champagnat, de 1824 a 1965* (LANFREY, 2021). *Documento Bourdin. Sobre as origens do Instituto Marista* (LANFREY, 2021).

²⁷ O autor fez uma nova edição dessa obra (2021) ainda não publicada da qual nos serviremos para os textos desta tese.

2.3.7.3 História do Instituto Marista

Na coleção *STUDIA FMS* foi o responsável pela coordenação do projeto de construção da História do Instituto Marista. Sob sua autoria foram publicados os dois primeiros livros da coleção: *Histoire del' Institut: Du village de Marlies à l'expansion mondiale (1789-1907)* (LANFREY, 2015) e *Histoire del' Institut: Mission mariste dans un monde violent et sécularisé (1907-1985)* (LANFREY, 2016).

2.3.7.4 Traduções e publicações no Brasil

Traduções e publicações em português : *Introdução à vida de M. J. B. Champagnat* (LANFREY, 2011); *Marcelino Champagnat e os Irmãos Maristas: professores congreganistas no século XIX* (LANFREY, 2013); *Alguns textos fundamentais do Irmão Francisco Rivat* (LANFREY, 2015); *História do Instituto: da aldeia de Marlies à expansão mundial 1789-1907* (LANFREY, 2015); *História do Instituto: missão marista em um mundo violento e secularizado 1907-1985* (LANFREY, 2015); *Marcelino Champagnat e os primeiros irmãos Maristas* (LANFREY, 2017); *Mística, sabedoria e autoridade nos século XIX: estudos sobre o Irmão Francisco, primeiro superior geral dos Irmãos Maristas* (LANFREY, 2017).

2.3.7.5 Champagnat e sua espiritualidade

André Lanfrey, atualmente coordenador do periódico *Cadernos Maristas* é o pesquisador mais produtivo do Instituto Maristas na atualidade. Os artigos em ordem cronológica abordam os seguintes temas: *Esboço de Introdução Crítica à Vida de N. Champagnat* (LANFREY, 1994); *A Carta de Aiguebelle* (LANFREY, 1995); *Reintegração das Origens Maristas* (LANFREY, 1996); *A Lenda do Jesuíta Puy* (LANFREY, 1997); *Courveille, discípulo de Rancé e de João Clímaco* (LANFREY, 1997); *A finalidade dos Irmãos, conforme duas instruções contidas nos manuscritos dos Irmãos Francisco e João Batista* (LANFREY, 1998); *As instruções ocultas do Padre Champagnat* (LANFREY, 1998); *Instruções do P. Champagnat em 'Avisos, Lições, Sentença* (LANFREY, 1998); *A Circular sobre o Espírito de fé* (LANFREY, 2000); *Uma obra fundamental esquecida: o manual da sólida piedade -1855* (LANFREY, 2000); *Ensaio sobre as origens da Espiritualidade Marista* (LANFREY, 2003); *As circulares: testemunhos da tradição espiritual marista* (LANFREY, 2006); *Os lutos de 1803-1804 e a vocação de Marcelino* (LANFREY, 2008); *Ensaio sobre a*

história da pesquisa patrimonial do Instituto; (LANFREY, 2009); *Da Associação à Congregação: dos estatutos da sociedade dos Irmãos às Constituições da ordem* (LANFREY, 2010); *A Sociedade de Maria como Ordem inacabada* (LANFREY, 2010); *De La Valla a L'Hermitage: crise inicial e lenta mudança material* (LANFREY, 2013); *L'Hermitage de Nossa Senhora* (LANFREY, 2016); *Sentenças de La Valla* (LANFREY, 2016); *A 'Promessa' dos Irmãos, de 1826* (LANFREY, 2017); *Encontro com um 'menino enfermo ao pé do Pilat'* (LANFREY, 2017); *Pesquisa sobre a Gênese dos grandes lemas maristas* (LANFREY, 2017); *Caméristes, besaciers, forains nas escolas dos Irmãos Maristas no século XIX* (LANFREY, 2018); *Os projetos da Sociedade de Maria em Charlieu em 1824 e 1829. O pároco de Perreux e o Padre Courveille* (LANFREY, 2019) *O Irmão Louis e sua própria concepção da Sociedade de Maria* (LANFREY, 2019); *Um forte sinal da difusão da obra do padre Champagnat. Mais de 450 tomadas de hábito de 1817 a 1840* (LANFREY, 2020) *Tomadas de hábito e constituições primitivas dos Irmãos Maristas em La Valla e l'Hermitage 1817-1826* (LANFREY, 2020)

2.3.8 Michael Green (1955-)

Pesquisador australiano, tem como objeto de pesquisa a pedagogia e espiritualidade marista. Em *A educação Marista a partir de 1993: sua vitalidade e seu potencial para a criação de uma nova realidade* (GREEN, 2017) o autor faz um balanço da história da educação marista de 1993 aos dias atuais. Green foi o autor do terceiro volume da *FMS Studia/ História do Instituto dos Irmãos Maristas – A luz incerta da aurora -1985-2016* (GREEN, 2017b). Em 2020, a partir de uma coletânea de artigos para duas revistas maristas da Austrália, publicou a obra *Historical sources of Marist spirituality* (GREEN, 2020). Em 2021, essa obra foi traduzida e publicada pelo Memorial Marista (PUCPRESS) com o título: *Experiência de travessia: marcos da espiritualidade de Marcelino e dos primeiros Irmãos Maristas* (GREEN, 2021). Na publicação *Cadernos Maristas* abordou *Charismatic Culture – Encountering the Gospel in Marist schools* (GREEN, 1998); *Session du patrimoine de 2008 : Présentation des travaux des participants* (GREEN, 2008) ; *Novas Tendências também* (GREEN, 2009); e a figura do jovem Montagne no artigo *Montagne: um arquétipo da missão marista* (GREEN, 2017).

2.3.9 Manuel Mesonero Sanchez (1959-)

O pesquisador Mesonero Sanchez se insere numa tradição mais próxima da iniciada pelo Irmão Balko. Sua análise parte de uma leitura sob o viés da espiritualidade de Marcelino Champagnat.

Sua primeira obra analisa a proximidade da espiritualidade de São Marcelino com o pensamento de Santa Teresinha do Menino Jesus. O que está em jogo na análise é atitude de abandono e confiança filial de Champagnat nas mãos de Deus. A obra *Teresa de Lisieux y Marcelino Champagnat el pequeño camino y la sencillez* (MESONERO SANCHEZ, 1989) inaugura um método de investigação utilizado pelo autor de leitura da vida de Marcelino e de seus escritos à luz da espiritualidade carmelitana. Sua tese doutoral tem como tema: *Espiritualidad de San Marcelino Champagnat: a partir del estudio crítico de su biografía* (MESONERO SÁNCHEZ, 2003). As obras seguintes são desdobramentos e aprofundamento de pontos específicos já trabalhados na sua tese doutoral: *San Marcelino Champagnat: Experiencia de Dios y vida mística* (MESONERO SÁNCHEZ, 2011); *Te llevaré sobre mis hombros: Infancia espiritual Marcelino Champagnat* (MESONERO SÁNCHEZ, 2014).

Por ocasião do bicentenário do Instituto Marista, em 2017, publicou a obra *San Marcelino Champagnat Biografía del fundador de los Hermanos Maristas* (MESONERO SANCHEZ, 2017), que aborda a experiência de humanidade em Champagnat, seu crescimento na fé e na busca de sentido de Deus. Sua obra mais recente, *Como oro en el crisol – San Marcelino Champagnat* (MESONERO SANCHEZ, 2018) trabalha os últimos anos de Marcelino e a verdadeira purificação que passou diante das modificações que o Instituto Marista foi assumindo.

Nos Cadernos Maristas o Mesonero Sanchez contribuiu com os artigos: *Irmão Alexandre Balko: genial e controvertido* (2010); *A ascética e mística em Marcelino Champagnat* (2014); *Um ícone da missão marista: o adolescente Montagne* (2015); *Como se forma um fundador? A formação de Marcelino no seminário menor* (2018). *Como se forma um fundador? A formação de Marcelino no seminário menor, parte II.* (2019).

2.3.10 Antonio Martínez Estaún (1940 -)

Pesquisador catalão, tem como objeto principal de estudo a educação marista. Livros publicados: *El hermano Basilio Rueda y su cátedra universitaria* (ESTAÚN, 2004); *Importancia de la presencia del educador en la pedagogía Marista* (ESTAÚN, 2007); *Hermano Virgilio León Herrero: La familia marista de los Hermanos* (ESTAÚN, 2010); *Pedagogia da presença marista* (ESTAÚN, 2014); *Historia de las Constituciones de los Hermanitos de María: Desde los orígenes hasta la aprobación en 1903 narrada a través de los textos de las Circulaires des Supérieurs Généraux* (ESTAÚN, 2015); *Reflexões para uma fundamentação da presença marista* (ESTAÚN, 2014); *Diario del viaje a Roma del Hermano François en 1858* (tradução ao espanhol do manuscrito AFM. 5101.305 com algumas notas explicativas), (ESTAÚN, 2018); *El Hermano François Rivat Peregrino en Roma* (2019). Artigos em *Cadernos Maristas: Meio século de Comunicações Maristas. Notas para a história das comunicações maristas institucionais na segunda metade do século XX* (ESTAÚN, 2019); *Algumas pistas para descobrir os “lugares maristas” de Roma, significativos para o Irmão François* (ESTAÚN, 2019); *História das Constituições dos Pequenos Irmãos de Maria desde as origens até a aprovação, em 1903, narrada pelos textos das Circulares dos Superiores Gerais – 1ª parte* (ESTAÚN, 2020); *História das Constituições dos Irmãozinhos de Maria desde as origens até a aprovação, em 1903, narrada através dos textos das Circulaires des Supérieurs Généraux - 2ª parte: 1863-1903* (ESTAÚN, 2021).

2.3.11 Aníbal Cañón Presa

O trabalho do Irmão Aníbal Cañón consistiu em realizar um aparato crítico das inúmeras influências textuais presentes na obra do Irmão Jean-Baptiste Furet, seu trabalho, apresenta ao leitor os autores referenciais para a construção da biografia de Champagnat. Em ***Crónicas Maristas – vol. I*** (CAÑÓN, 1979); ***Crónicas Maristas – Biografias - vol. II e III*** (CAÑÓN, 1979).

2.3.12 Juan Moral Barrio (1936-)

Na área da educação marista destaca-se o pensador Moral Barrio com os seguintes títulos: *El caracter propio de los colegios maristas* (MORAL BARRIO, 1985); *El directivo de una escuela marista: orientación de su actividad apostólica* (MORAL BARRIO, 1992); *El educador marista vol. I, II e III* (MORAL BARRIO, 1986-1988); *Abordagens para descobrir os elementos de base da pedagogia Marista na Espanha: servindo-nos de algumas fontes históricas* (MORAL BARRIO, 1998); *Espiritualidad misionera Marista: sus fuentes y su evolución* (MORAL BARRIO, 2001); *Um documento Champagnat 200 anos: 1812-2012* (MORAL BARRIO, 2014); *A vitalidade do paradigma educativo Marista, 1840-1993* (MORAL BARRIO, 2017).

2.3.13 Ivo Antonio Strobino (1939-)

Ivo Strobino é um dos representantes da pesquisa marista no Brasil. Tem como grande mérito a publicação de *São Marcelino Champagnat – Cartas Recebidas* (STROBINO, 2002), trata-se da seleção, catalogação e comentário crítico das cartas que Marcelino Champagnat recebeu em vida. Foi responsável pela tradução, publicação e coordenação de livros importantes da literatura marista no Brasil: *Guia das Escolas* (2010); *Relatos do Irmão Sylvestre* (2014), *Cartas de Marcelino Champagnat (1789-1840) Fundador do Instituto dos Irmãos Maristas* (2019). É também de sua autoria: *O irmão Marista e a catequese* (STROBINO, 1973). No Brasil foi o iniciador do Curso l'Hermitage Marista (formação para colaboradores e leigos no legado de Marcelino Champagnat). Atualmente, trabalha no Memorial Marista na formação, revisão e coordenação de publicações ligadas ao PHEM.

2.3.14 Alain Delorme (1932-)

A pesquisa de Delorme tem por objeto os primeiros Irmãos do Instituto: *Maravilhosos companheiros de Marcelino* (DELORME, 2010); *Maravilhosos Companheiros de Marcelino Champagnat, v.2* (DELORME, 2015). Escreveu também sobre o Bem-aventurado Irmão Henri Vèrgès e o Servo de Deus Basílio Rueda: *Henri Vergès: religieux mariste, martyr en Algérie* (DELLORME, 2008); *Convergences d'après leur correspondance, à partir de 1971* (DELORME, 2002). Nos Cadernos

Maristas publicou: *As Cartas do Padre Champagnat ao Irmão Francisco* (DELORME, 1997); *M. Vernet et son échec dans la fondation des Frères* (DELORME, 2003); *As Circulares do Irmão Basílio Rueda e do Irmão Gabriel Michel* (DELORME, 2011); *Grandeur et décadence de la Province d'Aubenas* (DELORME, 2017).

2.3.15 Jean Ronzon (1947-)

Irmão Jean Ronzon escreveu sobre os primeiros Irmãos missionários na Oceania: *Lettres: frère Marie Nizier, Missionnaire en Océanie* (RONZON, 1994); *Frères maristes en océanie* (RONZON, 1997). Na coleção *FMS Studia* publicou a obra *Chronologie Mariste* (RONZON, 2010).

2.3.16 Juan Pedro Herreros (1949-)

Irmão Herreros é o responsável pelo maior estudo sobre a Regra escrita por Marcelino Champagnat em 1837: *La Regla del Fundador sus fuentes y evolución* (HERREROS, 2013). Trata-se de uma arqueologia do texto original, com uma análise exegética da Regra de 1837, bem como de todos os textos que a precederam.

2.3.17 Francisco das Chagas Costa Ribeiro (1939-)

Irmão Francisco desenvolveu uma pesquisa importante do ponto de vista da mariologia no Instituto Marista: *Champagnat: premier mois de Marie à La Valla* (RIBEIRO, 1983). A continuidade de suas pesquisas culminou na tese, depois transformada em livro: *La 'superieure' des Maristes* (RIBEIRO, 1989).

2.3.18 Cirilo Augustin Carazo Alameda (1936)

Irmão Agustín foi Postulador do Instituto Marista e contribuiu de forma significativa com a sua pesquisa sobre a imagem da Boa Mãe: *Nuestra Buena Madre* (CARAZO ALAMEDA, 2007). Outro trabalho significativo diz respeito aos testemunhos de contemporâneos de Champagnat: *Témoignages sur Marcellin Champagnat* (CARAZO ALAMEDA, 1991). Outras produções: *Tras la huellas de Marcelino*

Champagnat: el contexto histórico, religioso y educativo del fundador (CARAZO/ZIND, 1999).

2.3.19 Luiz Silveira (1933-1991)

Irmão Luiz Silveira foi um dos primeiros divulgadores dos estudos maristas no Brasil, pela antiga Província do Rio de Janeiro. Esteve à frente do Centro de Estudos Maristas – CEM, em Belo Horizonte- MG. Organizou e coordenou as seguintes publicações: *O Bem-Aventurado Marcelino Champagnat e seus Pequenos Irmãos de Maria* (ZIND, 1988a); *Seguindo os passos de Marcelino Champagnat* (ZIND, 1988b); *O Irmão Francisco fala do Padre Champagnat* (SILVEIRA, 1988); *O I Capítulo Geral do Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria - 12-10-1839* (SILVEIRA, 1990); *II Capítulo Geral do Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria - 1852 - 1853 – 1854* (SILVEIRA, 1994); *Lugdunen beatificationis at canonizationis Servi Dei Marcellini Iosephi Benedicti Champagnat Sacerdotis Maristae et fundatoris parvulorum Fratrum Mariae*²⁸ (SILVEIRA, 1990).

2.4 CURSOS E CENTROS DE FORMAÇÃO

Segundo Green (2017), a partir da publicação das novas Constituições, em 1985, e da publicação das Cartas do padre Champagnat, em 1986, pelo Irmão Paul Sester, a Administração Geral promoveu e organizou cursos e seminários com o objetivo de fomentar o estudo do Patrimônio Espiritual Marista. Em 1993 e 2008 aconteceram duas edições do Curso do Patrimônio, oferecido em Roma, com duração de seis meses. Esse curso tinha por objetivo apresentar a uma nova geração de Irmãos a riqueza da história e da espiritualidade marista (GREEN, 2017, p.222).

2.4.1 CEPAM

O Centro de Estudos do Patrimônio Espiritual Marista (CEPAM) foi fundado em 1989, na Província do México Ocidental. A intuição inicial do projeto era de ser um

²⁸ Testemunhos sobre a causa de beatificação e canonização do Padre Champagnat.

centro para o armazenamento de documentos maristas que facilitassem a pesquisa para os Irmãos residentes no México. Todavia, com o desenvolvimento do projeto, o CEPAM tornou-se mais que um lugar, transformou-se em um método de pesquisa e de aproximação às fontes maristas, graças à digitalização de mais de 40 mil itens (entre documentos, livros, estudos, fotografias etc). A partir do ano de 1989 o curso foi aberto também aos leigos. Os programas do CEPAM foram oferecidos a outros países: Espanha, Brasil, Bolívia, pelo MIC, em Nairobi, e MAPAC, em Manila. Atualmente, o Irmão Patrício Pino Medina, da Província Santa Maria de los Andes é o responsável pelo site que hospeda os conteúdos do CEPAM (<http://cepam.maristas.cl/>) e pelos Cursos do Patrimônio oferecidos para a sua província.

2.4.2 Centros de Estudos Maristas – Belo Horizonte, MG

Fundado em 1986, pelo então provincial Irmão Gentil Paganotto, e pelos membros de seu Conselho, o Centro de Estudos Maristas (CEM) era formado por um grupo de Irmãos voluntários que estavam a serviço da missão marista. Segundo Silveira (1990) o objetivo do centro de estudos é “possibilitar o aprofundamento da vida marista, de maneira a descobriremos melhor nossas raízes religiosas, espirituais, apostólicas e educacionais” (p.17).

Esse centro teve um papel muito importante na difusão e no estudo do Patrimônio Marista no Brasil. Foram promovidos retiros, cursos, palestras e seminários interprovinciais, com a presença de especialistas no tema, como os Irmãos Alexandre Balko e Pierre Zind.

Graças ao Centro de Estudos Maristas muitas obras de excelente qualidade foram traduzidas e publicadas no Brasil: *Visão panorâmica da História da Educação na Europa* (ZIND, 1987); *O Bem-Aventurado Marcelino Champagnat e seus Pequenos Irmãos de Maria* (ZIND, 1988a); *Seguindo os passos de Marcelino Champagnat* (ZIND, 1988b); *O Irmão Francisco fala do Padre Champagnat* (SILVEIRA, 1988); *O I Capítulo Geral do Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria 12-10-1839* (SILVEIRA, 1990); *II Capítulo Geral do Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria - 1852 - 1853 – 1854* (SILVEIRA, 1994); *Lugdunen beatificationis at canonizationis Servi Dei Marcellini Iosephi Benedicti Champagnat Sacerdotis Maristae et fundatoris parvulorum Fratrum Mariae* (SILVEIRA, 1990).

Destaca-se também, o tamanho do acervo da biblioteca do Centro de Estudos Maristas de Belo Horizonte, com a maior quantidade de fontes primárias das origens do Brasil Marista. Atualmente, o Centro está localizado no Colégio Marista Dom Silvério e pertence à Província Marista Brasil Centro Norte.

2.4.3 Laboratório Irmão Francisco

O início do Laboratório Irmão Francisco Rivat tem como marco o ano de 2011, por ocasião da vinda ao Brasil do pesquisador francês, Irmão André Lanfrey, da Província de l'Hermitage. Durante sua permanência no Brasil (de 15 de março a 15 de abril de 2011) visitou as três províncias brasileiras e ministrou palestras e cursos sobre o Patrimônio Marista. Durante uma aula no curso Hermitage, ao falar do Irmão Francisco, lançou a provocação para que se estudasse com afinco o sucessor do padre Champagnat. Foram necessários mais dois anos de amadurecimento da ideia, até que em 2013, o Laboratório fosse formado com representantes do Instituto Ciência e Fé da PUCPR e do Setor de Vida Consagrada e Laicato da Província Marista Brasil Centro-Sul (STROBINO, 2017, p.15).

Em 2014, a Província contratou o Irmão Lanfrey por um período de seis meses, durante o qual os pesquisadores participantes do grupo receberam formação prévia sobre as fontes a serem pesquisadas. O grupo inicial era formado por quatro Irmãos e seis leigos. Do resultado desse primeiro período de estudos nasceu o livro *Mística, sabedoria e autoridade no século XIX- Estudos sobre o Irmão Francisco, primeiro Superior Geral dos Irmãos Maristas* (LANFREY, 2017) publicado no lançamento do Memorial Marista, em 2017. Neste mesmo ano, teve início a segunda fase do Laboratório que tem por objetivo continuar os estudos iniciados e preparar a tradução com aparato crítico dos Cadernos e Cartas Pessoais do Irmão Francisco. As reuniões e formações conjuntas desse grupo acontecem semanalmente nas dependências do Instituto Ciência e Fé, na PUCPR.

2.4.4 Memorial Marista

Inaugurado em 2017, o Memorial Marista da Província Marista Brasil Centro Sul, na cidade de Curitiba, tem por missão: “promover o patrimônio histórico, cultural e espiritual do Instituto Marista por meio de ações educacionais, artísticas e religiosas,

bem como processos qualificados de pesquisa, catalogação, conservação da memória marista e de seu legado para a Igreja e para a sociedade” (OLIVEIRA, 2017, p. 116). Sua estrutura está dividida em quatro pilares:

1º Formação: sustentar a oferta de cursos estruturados e vivenciais com o foco na identidade marista, em nível de aprofundamento, para Irmãos e Leigos.

2º Arquivo e salvaguarda: organizar o arquivo provincial (acervo documental, pictórico, audiovisual e tridimensional) com base em boas práticas e parâmetros internacionais.

3º Pesquisa: objetiva formar novos quadros de pesquisadores do PHEM com auxílio dos Irmãos pesquisadores e referências na temática.

4º Exposição histórico temática: convida a celebrar o bicentenário do Instituto Marista prospectando o terceiro centenário a partir de um roteiro multiplataforma, de múltiplas linguagens, que permita aos usuários experiências sensoriais, interativas, lúdicas e espirituais (Idem, p. 117).

Em parceria com a FTD-Educação e a PUCPRESS o Memorial Marista foi responsável pelas seguintes publicações: Marcelino Champagnat e os primeiros Irmãos Maristas, 1789-1840: tradição educativa, espiritualidade missionária e congregação (LANFREY, 2017); A vitalidade do paradigma educativo Marista, 1840-1993 (BARRIO, 2017); A educação marista a partir de 1993 (GREEN, 2017); Nossos Superiores Gerais. Biografia dos Superiores do Instituto dos Irmãos Maristas, 1839-1840 (PMBCS, 2019); A aventura dos Irmãos Maristas na China (STANLEY KU, 2020); Marcelino Champagnat e a crise de 1826 (RICORDI, 2020); Espiritualidade Marista. Espiritualidade para um tempo de travessia (RICORDI, 2020); Experiência de travessia: marcos da espiritualidade de Marcelino Champagnat e dos primeiros Irmãos Maristas (GREEN, 2021)

Em 2021, em uma estratégia de reposicionamento digital do Memorial Marista foi lançada a Coleção Estudos Maristas. O objetivo da Coleção é pôr à disposição dos pesquisadores e do público em geral textos fundamentais para o estudo do Patrimônio Histórico e Espiritual Marista (PHEM) em língua portuguesa. Ela está dividida em três áreas:

- 1) Fontes Maristas – reúne fontes fundamentais e inéditas, em versão bilíngue;
- 2) Estudos Maristas – destina-se a estudos relevantes sobre diversos temas da história marista.

3) Espiritualidade Marista – publica estudos relacionados à evolução histórica da espiritualidade marista.

Os textos, publicados em parceria com a PUCPRESS, são disponibilizados no formato eletrônico (e-books). Além disso, é possível avaliar cada publicação por meio de um Qr Code que remete à uma rápida pesquisa de reação quanto à relevância e o conteúdo dos títulos publicados.

Em parceria com a Rede de Centros de Memórias da Região América Sul, dá um passo além no lançamento de um e-book em espanhol sobre o tema Crise e Carisma, abordando as diversas crises enfrentadas por Marcelino Champagnat e os primeiros Irmãos na consolidação do Instituto Marista. Segue abaixo os números até agora publicados: Quem será o legítimo sucessor de Marcelino Champagnat. (LANFREY, 2021); O Espírito do Instituto. Estudo histórico da espiritualidade de Champagnat, de 1824 a 1965 (LANFREY, 2021); Documento Bourdin: sobre as origens do Instituto Marista: edição crítica aos cuidados do Irmão André Lanfrey (BOURDIN, 2021); Anotações do Irmão Lourenço (Jean-Claude Audras, 1793-1851); (LOURENÇO, 2021); O Irmão Nestor e a espiritualidade do coração (RICORDI, 2021).

2.4.5 Periódico Cadernos Maristas

Segundo Green “a nova publicação foi apresentada ao Instituto, em 06 de junho de 1990, uma revista acadêmica que passou a ser conhecida como Cadernos Maristas” (2017, p. 225). Na apresentação da revista o Irmão Paul Sester descreveu o seu objetivo: “dar a conhecer as nossas mais recentes descobertas nas investigações das nossas origens maristas sobre aspectos que nos caracterizam como Irmãos Maristas²⁹” (idem, p. 225).

A revista surgiu, primeiramente apenas na modalidade impressa, sendo posteriormente ofertada em duas versões, digital e impressa. Ao longo de mais de duas décadas, teve em média, uma publicação por ano (com exceção dos 05 primeiros anos em que havia duas publicações) totalizando 39 edições da revista.

Por ela passaram todos os grandes pesquisadores do Instituto Marista: Paul Sester, Alexandre Balko, Gabriel Michel, Aureliano Brambilla, John McMahon, André

²⁹ Infelizmente, mesmo com o rigor científico e a qualidade das pesquisas e produções apresentadas neste periódico, a revista não possui certificação acadêmica, não estando ligada a nenhuma Universidade ou Grupos de Pesquisa.

Lanfrey, Michael Green, Manuel Mesonero Sanchez, Joan Moral, Antonio Martinez Estaún, dentre outros.

Conteúdo e relevância: em suas primeiras edições, além de compartilhar dos estudos e pesquisas mais recentes do Instituto Marista, seus editores começaram a publicação de textos inéditos do Fundador, que posteriormente deram origem a uma coleção impressa nas quatro línguas oficiais do Instituto (francês, português, espanhol e inglês) que recebeu o nome de *Documentos Manuscritos* (CHAMPAGNAT, s/d). Posteriormente, o Irmão Paul Sester, ao recolher todos os manuscritos do Fundador, deu-se conta de que grande parte destes escritos estavam em cadernos que foram posteriormente continuados por seus sucessores, os Irmãos Francisco, Luis Maria e outros Irmãos. Por isso, ao escolher o nome dado à coleção em três volumes dos manuscritos referentes à fundação do Instituto Marista, ele preferiu o título *Origem dos Irmãos Maristas* (ORIGINES³⁰ DES FRÈRES MARISTES, 2011).

2.4.6 Comissão Internacional de Patrimônio Marista

Convocada e idealizada pelo governo do Instituto dos Irmãos Maristas, essa comissão teve o seu início no ano de 2003 com os seguintes participantes: André Lanfrey (coordenador), Aureliano Brambilla, Michael Green, Jaume Parès, Paul Sester e Ivo Strobino. Esse grupo permaneceu até 2010. Em 2011, uma nova comissão foi formada tendo como participantes os seguintes Irmãos: André Lanfrey (coordenador), Antonio Martinez Estaún, Demosthenes Calabria, Michael Green, Patrício Pino, Spiridion Ndanga, Miche Morel (secretário) e a senhora Heloísa Afonso de Almeida Sousa, primeira leiga a compor a comissão (GREEN, 2017, p. 230).

Sob a direção desta comissão ao longo dos anos teve como missão coordenar e atuar como conselho editorial dos Cadernos Maristas, bem como organizar os Cursos de Especialização no Patrimônio, com destaque para o realizado em 2008, em Roma, com duração de seis meses. Mas, a principal contribuição desse grupo foi a publicação da coleção de estudos maristas de nome *FMS Studia*:

- FMS STUDIA N.1 – Chronologie Mariste – Edition 2010. Coordinatuer – Jean Rozon. Oferece aos leitores uma cronologia que remonta ao

³⁰ Para as próximas citações usaremos a abreviação: OFM.

nascimento do fundador, Marcelino Champagnat e se estende até o ano de 2010.

- FMS STUDIA N.2 – La Regla del Fundador – Sus fuentes y evolución. Introduções e notas do Irmão Pedro Herreros – 2013. Trata-se de um estudo crítico das Regras e Constituições do Instituto dos Irmãos Maristas.
- FMS STUDIA N. 3 – Tomo I – História do Instituto – Da aldeia de Marlhès à expansão mundial (1789-1907) – André Lanfrey – 2015.
- FMS STUDIA N. 3 – Tomo II – História do Instituto – Missão Marista em um mundo violento e secularizado (1907-1985) – André Lanfrey – 2016.
- FMS STUDIA N. 3 – Tomo III – História do Instituto – A luz incerta da aurora (1985-2016) – Michael Green.

2.4.7 Cursos Universitários do Patrimônio Espiritual Marista

Em alguns países há oferta de cursos em nível de extensão ou pós-graduação no Patrimônio Espiritual Marista, tendo certificação das universidades ou faculdades ligadas ao Instituto. Nos anos de 2009-2011, o Instituto de Estudos Maristas (IEM) da Universidade de Salamanca, realizou um programa de pós-graduação sobre os escritos do Padre Champagnat, fortemente baseados no método CEPAM. Teve como coordenador o Irmão Fernando Hinojal Citores.

Nos anos de 2014 a 2018, a Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) em parceria com a Rede Marista Internacional de Instituições de Educação Superior, ofertou duas edições do Curso Carisma e Princípios Educativos Maristas, em nível de especialização, com duração de 18 meses. A criação e a coordenação deste curso estiveram sob a responsabilidade do Irmão Antonio Martinez Estaún. O curso foi oferecido nas quatro línguas oficiais do Instituto Marista – francês, inglês, espanhol e português. Iniciativas parecidas acontecem em outros países, com cursos esporádicos e com certificações (geralmente como cursos de extensão) oferecidos no Chile, Peru e México.

2.5 ALGUMAS PRODUÇÕES MARISTAS NA ACADEMIA

Se no âmbito de pesquisas institucionais (ligadas ao Instituto Marista) há um amplo caminho a ser percorrido, diante de vasta bibliografia e estudos sobre o padre Champagnat, do ponto de vista acadêmico, a abordagem da temática sobre a espiritualidade marista é bem mais escassa. O recorte desta análise, é, portanto, voltado à trabalhos no campo da teologia, com especial atenção à espiritualidade.

A primeira revisão de literatura acadêmica realizada por meio da plataforma *Pegamum*, ferramenta de gestão da informação utilizada por todo o Instituto Marista, apontou para trabalhos de conclusão de curso de graduação ou especialização em Teologia, catalogados na Biblioteca da Casa Geral dos Irmãos Maristas, em Roma. Ao todo foram encontrados doze trabalhos que abordam a questão da espiritualidade.

Em geral, os trabalhos encontrados em Roma refletem aspectos do Fundador ou do Instituto Marista em consonância com o Concílio Vaticano II ou com temas relacionados especificamente à vida religiosa marista.

Durante o processo de renovação das Constituições do Instituto Marista à luz do Concílio Vaticano II surgiram estudos importantes que motivaram alguns Irmãos a abordarem o tema da Consagração religiosa (SILLA SORIA, 1983), bem como uma releitura da vida afetiva de Champagnat, aprofundando o tema do amor e do celibato (BAYO, 1993). Dentre os trabalhos voltados à questão da consagração e constituições destaca-se a obra: *La Regla del Fundador: sus fuentes y evolucion* (HERREROS, 1984).

Um segundo eixo de trabalhos acadêmicos está voltado à questão da devoção mariana: *Aprofundar a relação da devoção de Champagnat a Maria com a escola francesa de espiritualidade* (PASTOR ABAIGAR, 1968); *A celebração do primeiro mês de maio em La Valla* (RIBEIRO, 1983); *O carisma mariano do padre Champagnat* (GIL MOCAYO, 2004). O trabalho de maior destaque deste grupo é a obra *La 'Supérieure' des maristes* (RIBEIRO, 1989). Nesta obra há o estudo sistemático de uma temática muito cara ao fundador e aos primeiros Irmãos, o tema de Maria como primeira Superiora. O autor traz elementos originais a esta temática, explicitando a relação de uma profunda mística mariana, para além de uma simples devoção.

Por fim, há um terceiro eixo de trabalhos acadêmicos voltados ao estudo do Fundador. O pioneiro, Irmão Balko é um dos únicos a estudar os *Sermões e Instruções do padre Champagnat* (BALKO, 1972). O Irmão Mariano Varona se interessará pela abordagem cristológica nos escritos do Fundador (VARONA GREGORIO, 1987). A *espiritualidade emergente do epistolário do Padre Champagnat* (BRUGNARA, 1989)

foi um dos primeiros trabalhos a reconhecer a importância deste conjunto de escritos do fundador. O Testamento Espiritual de Champagnat lido numa perspectiva dos pressupostos evangélicos da liberdade (GUTIÉRREZ, 1991) completa o recorte desta pesquisa. Todavia, é com a tese *Espiritualidad de san Marcellino: a partir del estudio crítico de la biografía* (MESONERO SANCHEZ, 2003) que se tem o único trabalho acadêmico a abordar uma análise sistemática da espiritualidade marista desde suas origens.

2.5.1 Espiritualidad de San Marcelino Champagnat – Manuel Mesonero Sanchez

Manuel Mesonero Sanchez (2003) com sua tese *Espiritualidad de san Marcellino: a partir del estudio crítico de la biografía*, é o único trabalho acadêmico³¹ que aborda sistematicamente as origens da espiritualidade marista. Sua pesquisa apresentada no Teresianum, em Roma, desenvolve em grande parte as intuições do Irmão Alexandre Balko, ao propor uma releitura da espiritualidade marista a partir dos escritos de Marcelino Champagnat e de outras fontes, para além da biografia escrita pelo Irmão Jean-Baptiste Furet.

Os resultados do seu trabalho apontaram caminhos novos sobre uma perspectiva de influências na construção da espiritualidade marista. Talvez, o ponto mais original foi a relevância da influência de São Francisco de Sales na construção da espiritualidade marista. Segundo Mesonero Sanchez a influência de Sales começa bem cedo, durante a infância de Marcelino. No auge da Revolução vários conventos foram fechados, entre eles, o das Irmãs de São José³², em Marlies. Por isso, durante alguns anos, Louise Champagnat vai morar na casa da família de seu irmão, Jean-Baptiste Champagnat, no Rosey e terá grande influência na educação religiosa de Marcelino (2003, p.203).

Outra fonte de influência salesiana veio por meio do Seminário Maior de Lyon. As leituras espirituais do Seminário apontam uma lista com os seguintes livros:

³¹ Esta informação merece uma contextualização importante. Embora esse trabalho seja a única tese defendida em âmbito acadêmico, salientamos a importância do ponto de vista de uma releitura original das origens os trabalhos do Irmão André Lanfrey nas obras já citadas na introdução desta tese.

³² Essa congregação fundada em Le Puy recebem uma dupla influência em seu carisma: São Francisco de Sales e Santo Inácio de Loyola (MESONERO SANCHEZ, 2003, p.203).

Combate Espiritual, Prática da Perfeição Cristã, Introdução à vida devota, O Espírito do Cristianismo, O Guia dos Pecadores, Tratado do Amor de Deus, O Espírito de São Francisco de Sales (idem, p.203). Três destes livros são ligados à São Francisco de Sales. Nos arquivos pessoais do padre Champagnat é possível encontrar o livro *Le directeur spirituel des âmes dévotes e religieuses* (1804). Esse livro traz a assinatura do padre Champagnat. No catálogo de livros da biblioteca do padre Champagnat ainda encontramos outros dois livros de influência salesiana³³: *O Espírito de São Francisco de Sales (Camus)* e o livro *Introdução à vida devota* (Cf. LANFREY, 2005).

Por outro lado, nos escritos de Champagnat encontram-se poucas referências diretas à São Francisco de Sales. Na carta de número 196, de 20 de junho de 1838, Champagnat escreve: [...] não esqueço nenhum de vocês na novena que faço diante da estátua onde também São Francisco de Sales implorou tantas graças³⁴ (CHAMPAGNAT, [1838] 2019, doc.196, p. 541). Essa citação ganha grande relevo diante de uma outra carta em que Champagnat relata não estar nem um pouco interessado em fazer visitas aos monumentos de Paris: “Acabam de me convidar para visitar tal ou tal curiosidade de Paris. Não posso aceitar. Nada me dá prazer, nada me agrada, a não ser aquilo que ajuda na obtenção do que almejo.” (CHAMPAGNAT, [1838] 2019, doc.182, p. 505). Se Marcelino se deslocou aos pés da Virgem Negra de Saint-Etienne de Grès, com certeza foi na intenção e na confiança de recorrer à Virgem pela intercessão de São Francisco de Sales a obtenção do reconhecimento legal para o seu Instituto.

³³ No livro *Biographies de quelques frères* (1924, p.18) é possível encontrar a influência de São Francisco de Sales na formação dos primeiros Irmãos. Todavia, parece ser um livro reservado aos Irmãos um pouco mais adiantados na vida espiritual. A cena se passa no quarto do padre Champagnat. O livro indicado *O tratado do amor de Deus* é retirado de sua biblioteca pessoal. O diálogo que segue demonstra um profundo conhecimento do padre Champagnat sobre o livro em questão. No ensaio *Jalons pour une syntese historique sur la spiritualite mariste* (2005) Lanfrey destaca a influência salesiana nos escritos do Irmão Francisco a partir das inúmeras citações encontradas em seus cadernos e notas espirituais: *L'Esprit de S. François de Sales, Evêque et prince de Geneve. Recueilli de diversis Écrits de M. Jean-Pierre Camus, Evêque de Bellay* (Collot), *Introdução à vida devota, Tratado do Amor de Deus, Vie de Saint François de Sales -Évêque et Prince de Genève d'après les manuscrits et les auteurs contemporains par M. Hamon.*

³⁴ No livro “Vida de São Francisco de Sales” escrito pelo pároco de Saint-Sulpice, Paris, em 1888, vemos: No período de seus estudos em Paris, São Francisco de Sales, certo dia, ao voltar muito abatido do colégio, entrou na Igreja de Saint-Etienne de Grès e foi prostrar-se diante da estátua de Nossa Senhora, aos pés de quem havia prometido permanecer casto à perpetuidade. Essa estátua pode ser vista ainda hoje (1858) na capela de Santo Tomás de Vilanova, Rua de Sevres. É de pedra e bastante mal esculpida; a cabeça, as mãos e os pés, tanto de Jesus como da santa Mãe, estão pintados de preto” (idem, p. 541).

Além da menção na carta escrita ao Irmão Francisco, Mesonero encontra na Regra de 1837 uma influência salesiana no método de meditação e no exercício da presença de Deus:

Seleciona alguns bons pensamentos ou afetos que Deus lhe dispensou durante este santo exercício, para servir-se deles como de oração jaculatória ao soar das horas ou em outros momentos do dia: É a isso que são Francisco de Sales chama de Ramalhete Espiritual (REGRAS DE 1837, p.71).

O método de meditação proposto por Marcelino na Regra de 1837 segue os nove passos propostos por São Francisco de Sales. O fio condutor é a meditação da presença de Deus, que tanto para Marcelino, como para Francisco de Sales se estende do momento da oração e meditação para todos os outros momentos do dia. (MESONERO SANCHEZ, 2003, p.204).

A relação de Champagnat com Nossa Senhora é, segundo Mesonero Sanchez, outro aspecto em que se percebe a influência de São Francisco de Sales: pode-se constatar que o amor que Sales sente por Maria e o modo de apresentar sua devoção teve uma forte atração na pessoa de Marcelino. Esta influência de Sales é vista na recitação da oração *Nous vous saluons, très douce Vierge Marie*³⁵, oração a Nossa Senhora de São Francisco de Sales que os Irmãos faziam na visita ao Santíssimo (MESONERO SANCHEZ, 2003, p.204).

Mais que uma devoção mariana, o que se percebe em Sales e em Champagnat é uma mística do abandono e da confiança que se traduz na simplicidade do

³⁵ Nós vos saudamos, dulcíssima Virgem Maria, Mãe de Deus, e vos escolhemos por Mãe querida. Dignai-vos de nos aceitar por filhos e criados. Não queremos outra mãe, outro amparo. Pedimos, ó boa, carinhosa e doce Mãe, a fineza de vos lembrar de que somos vossos filhos: vós poderosíssima e nós pobres criaturas, vis e mesquinhas. Também vos suplicamos, querida e dulcíssima Mãe, nos governeis e defendais em todas nossas ações, porque somos pobres, enfermos e necessitados precisando muito de auxílio e proteção.

Virgem Santíssima, boa Mãe, por favor, dai-nos em parte vossos bens e virtudes, principalmente vossa santa humildade, pureza imaculada e caridade ardente; concedei-nos ainda...

Virgem Santíssima, não direis ser-vos isto impossível, se vosso Filho extremoso vos deu todo poder tanto na terra como no céu. Nem tampouco alegareis que não deveis, porque sois Mãe de todos os desvalidos filhos de Adão e especialmente a nossa. Dulcíssima Virgem, já que sois nossa Mãe e tudo podeis, que coisa nos impedirá de receber o vosso auxílio? Estais vendo, vós, a melhor das mães, tendes obrigação de conceder o que pedimos e atender a nossos gemidos.

Sede glorificada em todo o universo e por vossa intercessão, alcançai-nos os bens e as graças que nos quiser outorgar a Santíssima Trindade, Pai, Filho, e Espírito Santo, objeto de nosso amor neste mundo e durante toda a eternidade. Amém. (*Ofício Parvo da Santíssima Virgem*, Livraria Francisco Alves: Rio de Janeiro, 1948, p. 221-222).

relacionamento filial da criança com sua mãe. A abordagem filial (quase de uma infância espiritual) está no centro do relacionamento da espiritualidade mariana de ambos.

Mas, é no tema do abandono à Deus que, segundo Mesonero encontra-se a principal influência de Sales em Champagnat. Duas são as atitudes favoritas que aparecem nos dois santos: indiferença e abandono. Trata-se de uma confiança em Deus que consiste numa visão da fé por meio da qual todos os acontecimentos da vida, tem por finalidade o bem do ser humano. Tal confiança é sintetizada na expressão: “Deus sabe melhor o que nos convém” (MESONERO SANCHEZ, 2003, p.206).

Mesonero faz a comparação de dois textos que demonstram parte dessa similaridade:

Texto de Sales	Texto de Champagnat
<p>“Deixemos tudo isso à Providência, dizia Sales. Deus sabe melhor do que nós o que nos convém; e contanto que observemos seus mandamentos, tudo resultará para o nosso bem” (HAMON, p.348).</p>	<p>“O que mais importa é fazer somente o que Deus quer que façamos, isto é, de nossa parte fazer o que é possível. Depois disto, deixar agir a Providência. Deus sabe melhor do que nós o que nos convém, o que é bom para nós” (CHAMPAGNAT, [1838] 2019, doc.197, p. 543).</p>

Não se trata de pura passividade, mas antes, de uma entrega progressiva, em que a vontade se torna moldada pelas iniciativas do Senhor. É um ato de fé e de oblação que pressupõe uma entrega ativa, uma confiança que não exclui o esforço humano, mas que entende os seus limites, e por entendê-los, abre-se à iniciativa de Deus, vista por Sales, segundo Hamon, como descanso nos braços da Divina Providência:

Texto de Sales	Texto de Champagnat
“Ele os assistirá em todas as ocasiões e onde não puder andar, Ele os levará”.	“O bom Jesus promete colocar vocês sobre os ombros, para poupar-lhes o esforço de caminhar”. (CHAMPAGNAT, 2019, p.138).

O trabalho realizado por Mesonero Sanchez, embora publicado em espanhol, continua inédito aos leitores de língua portuguesa. Sua tese traz elementos importantes na compreensão global da espiritualidade marista. Ainda que tenha dado importância à influência de Sales na compreensão de categorias centrais da espiritualidade de Marcelino e dos primeiros Irmãos, revelou também em seu estudo, outras influências recebidas como a jesuítica, a lassaliana, a sulpciana etc. Os resultados de sua pesquisa abriram as portas para a análise e leitura de outras fontes para além das conhecidas no Instituto Marista.

2.5.2 Produções com recorte na teologia e espiritualidade marista no Brasil

Na continuidade da pesquisa sobre espiritualidade marista não foi encontrado nos sites de busca (Google Acadêmico, Periódico Capes, Scielo, entre outros) quantidade expressiva e específica sobre o termo. Ao contrário, apenas correlações com o tema. Segue abaixo uma amostra da mesma:

Miro Leopoldo Reckziegel (2009) trabalha o tema das *pequenas fraternidades maristas*, organizadas a partir da espiritualidade e partilha de vida. O autor ao abordar o tema relatou a dificuldade de uma reflexão mais sistemática sobre o assunto:

Justificou o trabalho o pouco conhecimento que se tem sobre os motivos pelos quais as pessoas se agregam a essas Fraternidades e os aportes que isso traz às suas vidas, às suas famílias e ao seu meio social; existem poucos dados sociodemográficos sobre as fraternidades e seus participantes; não se tem conhecimento de uma dissertação de mestrado ou tese de doutorado, em Psicologia, sobre as Pequenas Fraternidades Maristas. A pesquisa teve uma abordagem quantitativa e qualitativa. (RECKZIEGEL, 2009, p. 175).

Fernanda Matos De Borba (2014) em uma dissertação de mestrado aborda o tema Confessionalidade na Escola: *A Relação entre religião e educação no Projeto*

Educativo da Rede Marista, embora o foco do trabalho seja a educação, a autora analisa o conceitual teórico da Rede Marista, em face a sua prática confessional.

Adelmo Germano Etges (2014) em uma dissertação de mestrado e numa perspectiva da educação, aprofunda a influência de Marcelino Champagnat na gestão leiga. Até que ponto os ideais espirituais de uma Instituição Católica podem influenciar a ponto de seus dirigentes serem impactados com sua proposta.

Álvaro Fernando Loureiro da Silva (2011) em um artigo de especialização na área da gestão educacional aprofunda o papel do diretor na ação evangelizadora desenvolvida na escola marista.

Ernesto Lazaro Sienna apresentou em 2018, a tese *A pedagogia social do padre Marcelino Champagnat e a educação marista*. Nesta pesquisa, o autor a partir das revoluções francesa e industrial e suas consequências para a Igreja destacou o ambiente propício em que germinaram os ideais do catolicismo social e sua relação com o carisma educacional marista.

O destaque para a pesquisa acadêmica na temática marista encontra-se na tese de doutorado, da autora Iran de Maria Leitão Nunes (2006), que aborda o ideal mariano e docência, a partir de uma identidade feminina da proposta educativa marista. O trabalho justifica-se sobretudo, por haver uma lacuna na historiografia educacional quanto ao registro da presença de mulheres professoras, notadamente em institutos religiosos masculinos (Cf. NUNES,2006). Tal reflexão, insere-se numa perspectiva de uma Igreja de *Rosto Mariano*, refletida no governo do Irmão Emili Turú.

2.6 PERSPECTIVAS APONTADAS SOBRE O ESTADO DA ARTE DA ESPIRITUALIDADE MARISTA

Analisando os poucos trabalhos relacionados à temática específica desta tese, é possível constatar que a hipótese formulada ao início da seção deste capítulo, se confirma: a temática relacionada à espiritualidade marista fica muito mais restrita à práxis institucional e aos documentos oficiais do Instituto, que necessariamente a uma abordagem acadêmica.

Como possíveis causas para esta questão, pode-se aventar o caráter estritamente pragmático da Instituição Marista, elemento identitário, muito presente no Fundador, Marcelino Champagnat. Por sua vez, não exclui a existência de um pensamento organizado e com fortes fundamentos cristãos e teológicos.

Há excelentes trabalhos institucionais que careceriam de uma melhor organicidade por parte do próprio Instituto. Autores como André Lanfrey, Manuel Mesonero Sánchez e Michael Green possuem pesquisas com abordagens diferentes, mas, ao mesmo tempo, complementares da espiritualidade de Marcelino e dos primeiros Irmãos.

Do ponto de vista da pesquisa acadêmica, há movimentos interessantes na abordagem profunda e ainda inédita dos escritos do Irmão Francisco pelo grupo de pesquisadores ligados à PUCPR (Laboratório Irmão Francisco Rivat) que estão trabalhando, sob a orientação do Irmão André Lanfrey no estabelecimento do texto dos Cadernos e Cartas Pessoais do primeiro sucessor do padre Champagnat.

Outro caminho, ainda pouco conhecido a ser explorado, são os inúmeros manuscritos do Irmão Jean-Baptiste Furet, que juntamente com Francisco foram as bases da literatura espiritual do Instituto por mais de 150 anos. Há uma complexidade de fontes e correlações de influências subvalorizadas na obra deste pensador tão importante do Instituto.

Mesmo a literatura oficial já estabelecida e publicada pelo Instituto Marista carece de estudos aprofundados sobre suas fontes, seu contexto e suas influências dentro e fora do Instituto. Textos como o Manual da Piedade (1855) uma das primeiras sínteses doutrinárias da Congregação, utilizado na formação dos noviços, ainda é praticamente desconhecido do grande público.

Por fim, há uma última grande lacuna a ser preenchida, trata-se do estudo sistemático das Circulares dos Superiores Gerais, textos oficiais que cristalizam ou pelo menos oferecem uma fotografia do momento histórico, social e espiritual do Instituto ao longo dos seus duzentos anos de existência. Uma simples leitura dos títulos destas circulares demonstra a riqueza da vitalidade e ao mesmo tempo da inúmeras leituras que se fez ao longo do tempo de uma tradição que, embora começada com Marcelino e os primeiros Irmãos, continuou viva e por isso, foi capaz de se adaptar, mesmo frente aos desafios do tempo. De textos que até 1985 falavam apenas aos Irmãos, à textos que incluem uma maior abertura ao laicato marista, numa compreensão viva da mutação e adaptação de um carisma e de uma missão cuja maior expressão é a própria espiritualidade marista.

Na tentativa de oferecer uma pequena contribuição ao estabelecimento dos textos fundamentais que partem de Marcelino Champagnat e do seu contexto histórico, social e religioso, o capítulo seguinte abordará a importância da compressão

das inúmeras transformações e rupturas (lidas na perspectiva certeuniana) do pensamento religioso na França, com destaque para os séculos XVI e XVII, que influenciaram na secularização que terá o seu ápice no estabelecimento da Revolução Francesa, bem como apresentar o corpus dos textos deixados por Marcelino Champagnat.

3 CONTEXTO HISTÓRICO E TEOLÓGICO DA ESPIRITUALIDADE NA FRANÇA NOS SÉCULOS XVI AO XVIII

Marcelino Champagnat e os primeiros Irmãos Maristas estão inseridos em um contexto histórico, teológico e espiritual de profundas mudanças na forma como o cristianismo é vivido na sociedade francesa do final do século XVIII ao século XIX³⁶. Para entendermos as causas e o contexto da Revolução Francesa e seu impacto na Igreja deste país se faz necessário conhecer os seus antecedentes. Da mesma forma, opções fundamentais do período da Restauração (1815-1830) e de seus impactos estão relacionados com o processo de reinserção da Igreja da França no debate político com a volta da monarquia e de sua complexa relação com uma missão compartilhada entre o trono e o altar.

Michel de Certeau já havia advertido: “Uma espiritualidade responde aos problemas de uma época e nunca lhes responde senão nos próprios termos desses problemas” (CERTEAU, 1966, p.10). Quais são os problemas da sociedade francesa às vésperas da Revolução? Para o historiador Irmão André Lanfrey, o Iluminismo tem um papel preponderante ao defender uma emancipação do pensamento e da política da autoridade do rei e da Igreja. De agora em diante, o novo regime deveria ser pautado com base na razão, na liberdade e igualdade. Do outro lado, a Igreja se encontra dividida. O jansenismo radicalmente antirromano e tradicionalista se manifesta contrário à Igreja estabelecida. Os galicanos, menos radicais, também aspiram por autonomia, sem, contudo, romper totalmente a relação com o papa. Há, entre parte significativa do clero, quanto do laicato uma tentativa de síntese entre cristianismo e iluminismo (LANFREY, 2017, p.80).

Essa fissura que representa o cenário político e religioso da França às vésperas da Revolução e que vai se acentuar do período da Restauração até culminar na política de expulsão de todos os religiosos em 1903 tem, segundo Certeau, os seus antecedentes numa ruptura epistemológica acontecida nos séculos XVI e XVII. Apesar da estabilidade das doutrinas, as significações religiosas se alteram, há um

³⁶ A abordagem do século XIX será realizada concomitante à apresentação da biografia de Marcelino e seus escritos para melhor contextualizar a reflexão sobre o Fundador, a Sociedade de Maria e o Instituto dos Irmãos de Maria.

deslocamento do cristianismo com o advento da modernidade que percebe em toda a parte, uma distância entre as práticas e suas representações institucionais (CERTEAU, 1963/2021, p.26-27).

Um sintoma desta dicotomia ou separação entre o *dizer* e o *fazer* pode ser encontrado na leitura sociológica que Certeau faz da heresia. Para ele, a heresia se apresenta como uma legibilidade doutrinal de um conflito social que se realiza na sua forma binária de afirmação excluindo o seu contrário:

[...] na intransponível diversidade intelectual e social das heresias, a repetição do gesto de excluir. O “mesmo” é uma forma histórica, uma prática da dicotomia, e não um conteúdo homogêneo. O excluído é sempre relativo ao que ele serve ou obriga a redefinir. O conflito articula-se a partir da representação social que ele torna possível e organiza. Esse processo histórico mostra, portanto, como uma divisão social e uma produção ideológica determinam-se reciprocamente – problema central para o historiador -, levando-o a questionar-se sobre o funcionamento da ruptura que permite a instauração da ortodoxia (ou representação) peculiar de um grupo, ou sobre o conhecimento de uma sociedade particular fornecido pelo local, modo e tema da divisão passiva (estar separado) ou ativa (separar-se) de que ela é afetada (CERTEAU, 1975/2021, p.30).

O que Certeau destaca do processo regulatório da heresia é a repetição do gesto de excluir. O tradicional representado pelo “o mesmo” sempre tem uma forma histórica de ser, ou seja, é sempre redefinido em função daquilo que exclui. Dessa forma, o conflito é o sintoma de uma divisão social que se relaciona diretamente à própria produção ideológica da qual se alimenta. Isso é o que possibilita a reflexão sobre a ortodoxia, entendida por Certeau como representação.

A história dos séculos XVI e XVII é marcada por uma série de rupturas. Certeau identifica as principais: a separação a) entre os clérigos urbanos e as massas rurais; b) entre as práticas intelectuais ou teológicas e as devoções populares; c) entre a catolicidade e a clivagem milenar Norte e Sul representada pelas Igrejas Reformadas e a Reforma Tridentina; d) a divisão espacial operada a partir da descoberta do “novo mundo” que permite a separação pelo conceito “do velho mundo” até então, impensável (CERTEAU, 1975/2021, p.30).

Com a modernidade, a heresia dá lugar ao cisma. Já não é possível falar em heresia, uma vez que nesse mundo fragmentado não há uma única autoridade capaz de nomear o seu próprio discurso e dessa forma excluir o dissidente. Com o surgimento do Estado moderno e sua crescente autonomia da Igreja Católica

Romana, sobretudo depois da Reforma, a ortodoxia dá lugar às Igrejas diferentes. Essa fragmentação que revela a quebra da antiga unidade transfere ao Estado a capacidade referencial de unidade para as diferentes manifestações de um mesmo cristianismo. Com isso, cada Igreja, a seu modo, toma a forma de um partido, ainda que a ambição totalizante permaneça, conforme uma verdade universal e conquistadora, cabe agora ao Estado a regulação daquilo que promove, controla ou excomunga (CERTEAU, 1975/ 2021, p. 31).

Num cenário fortemente marcado por disputas teológicas que escancaram a quebra da unidade do cristianismo, tanto a Reforma como a Contrarreforma escolherão a tarefa da educação com uma preocupação que se caracteriza pelos *métodos* e os *partidos* religiosos que acontecem em torno dessa questão e as congregações religiosas por sua vez terão de se moldar cada vez mais ao modelo estatal (idem, p.33). No tempo de Marcelino Champagnat (1789-1840) o debate sobre o método escolar³⁷ se tornará uma questão política com fortes consequências para a Igreja e a missão congreganista³⁸.

Nesse cenário religioso a heresia não é mais substituída pela ortodoxia religiosa; aliás, a ortodoxia religiosa difere de uma ortodoxia política. Trata-se, na visão de Certeau, de uma nova organização em torno do Estado secularizado, em que a imagem do Refúgio é extremamente significativa. A ambição do Concílio de Trento culmina no movimento do qual Bérulle é o principal expoente: uma utopia eclesial que busca fazer uma síntese dos segredos da vida mística numa reconciliação de uma nova ordem social desfeita efetivamente pela história. De tal maneira que o êxito desse movimento seja encontrado em grande parte na *Compagnie du Saint-Sacrement* e no Refúgio da abadia de *Port-Royal des Champs* e, lógico na formação dos seminários de *Saint-Sulpice*. Esse movimento é alimentado pelo gesto de “fazer retiro” ou “recolher-se” numa dinâmica de resistência discreta, porém efetiva em

³⁷ Cf. ZIND, Pierre. **Visão panorâmica da história da educação na Europa**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Maristas, 1987. Do mesmo autor: **O Bem-aventurado Marcelino Champagnat e seus pequenos Irmãos de Maria**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Maristas, 1988.

³⁸ Cf. LANFREY, André. **Marcelino Champagnat e os Irmãos Maristas: professores congreganistas no século XIX**. Brasília: UMBRASIL, 2013. Nessa obra o autor descreve esse movimento a partir de um sistema pedagógico, no qual teoria e prática estavam de tal modo misturadas que era impossível dissociá-las. Esse sistema tem sua origem numa pedagogia devota originada no espírito do Concílio de Trento e tem em Jean-Baptiste de La Salle seu principal expoente. A grande fase do seu desenvolvimento se deu nos primeiros sessenta anos do século XIX, na qual os Irmãos Maristas tiveram uma importância notável (p. 325).

relação ao Estado. Há o modelo do recorte de um lugar, onde o isolamento e a clausura são entre os reformistas uma consequência das guerras políticas em torno do estabelecimento da fé. Essas estruturas, ou seja, as congregações, as associações, as missões populares, seguem uma lógica básica que se manifesta numa ruptura que organiza a partir de novas relações sociais uma circunscrição própria nesse mundo marcado pelo Estado (CERTEAU, 1975/2021, p.33-34).

De alguma forma, a escolha de Marcelino Champagnat do terreno e do nome dado à casa mãe da Sociedade de Maria de Lyon – l'Hermitage³⁹ (o lugar ermo) reflete senão intencionalmente, uma prática internalizada na sociedade religiosa do seu tempo: a necessidade do retiro. Champagnat e os primeiros maristas na realização de sua missão encontram-se divididos entre um modelo mais conventual que tem suas origens na Trapa e sua concretização na construção da casa de l'Hermitage e um modelo mais apostólico marcado pelas comunidades escolares adjuntas às paróquias e pequenas cidades. Champagnat, ciente da necessidade do complemento desses dois modelos, de certa forma une numa tradição anual, o retorno de todos os Irmãos para se fortalecerem e se reavivarem do espírito do cenáculo, da cidade mística de Maria⁴⁰:

Caríssimos Irmãos,
Neste momento posso dirigir a vocês as palavras do nosso divino Salvador, quando disse a seus discípulos: "Venham descansar um pouco em um lugar solitário". (Mc 6,31)
Venham repousar e refazer as forças num lugar de paz, de silêncio e de recolhimento, venham com as mesmas disposições que tinham os apóstolos no Cenáculo e, como a multidão dos primeiros cristãos eram um só coração e uma só alma, esforçar-nos-emos por reproduzir em

³⁹ Por volta de 1824, o Instituto de Marcelino cresceu de tal maneira que ele precisou da ajuda de outro sacerdote. O Conselho Episcopal se reuniu, no dia 12 de maio daquele ano, e decidiu enviar o padre Courveille. A chegada do novo sacerdote permitiu que Marcelino se dedicasse a um projeto há muito desejado: a construção de um prédio espaçoso, para abrigar o número crescente de Irmãos. Comprou, então, um terreno com cinco acres, em uma região localizada no vale do rio Gier. Encravado nas encostas das montanhas, o terreno apresentava frondosos carvalhos e era generosamente servido pelas águas do rio. No final de maio, o Vigário Geral Cholleton abençoou a propriedade, e logo a construção teve início. Marcelino e seus jovens Irmãos trabalharam com afinco, durante os meses do verão e o início do outono de 1824. A nova construção estava pronta para ser ocupada, no final do inverno de 1825. Em maio desse mesmo ano, os Irmãos de La Valla passaram a residir em Notre Dame de l'Hermitage. Marcelino tinha agora a Casa-Mãe de seu Instituto (Água da Rocha, 2007, p.107).

⁴⁰ Champagnat, mas sobretudo o padre Colin (fundador da Sociedade de Maria) foram leitores assíduos de Maria d'Ágreda. Segundo o Padre Coste (pesquisador das Origens Maristas) o livro Mística Cidade de Deus oferece uma visão eclesiológica da missão proposta pelo padre Colin. Maria que esteve presente no início da Igreja e que marcará sua presença até o final dos tempos (Cf. LANFREY, 2010, p.119-120/ TAYLOR, s.d., p.22-30).

nossa conduta as virtudes de que nos deram tão belos exemplos (CHAMPAGNAT, [1835] 2019, doc. 62, p. 232).

Na imagem utilizada por Champagnat⁴¹ é possível perceber a forte influência da terceira parte do livro de Ágreda, em particular no livro 03, capítulo 4, que muito influenciado por Atos 1,12-14, faz uma relação entre a preparação da Igreja e sua missão no Cenáculo. De certa forma, os apóstolos sob os cuidados de Maria são preparados para o momento de Pentecostes. Ela sustenta os apóstolos em suas dúvidas, ela lhes revela os mistérios sagrados e facilita sua compreensão (TAYLOR, s/d., p.28). Por isso, l'Hermitage, como a configuração simbólica da cidade da Virgem, é esse recorte do espaço de que nos fala Certeau. Trata-se do lugar sagrado para os Maristas, lugar de descanso, de refazer as energias, lugar de silêncio, mas acima de tudo, um lugar em que a comunidade fundada por Marcelino Champagnat se configura como os primeiros apóstolos numa só alma e num só coração (At 4,32).

A prática do corte está na origem de uma redefinição do espaço religioso que acontece, segundo Certeau, a partir do século XVII. Essa prática tem por finalidade ser um trabalho sobre a tradição e sobre uma prática corretiva e fabricadora que culminará numa Moral prática. Trata-se, gradualmente, de uma passagem para o primado do *fazer* (CERTEAU, 1975/2021, p.35). Quando o quadro referencial de sentido perde a capacidade de ser o produtor de significado para uma sociedade, percebe-se, e aqui estamos diante de uma tese central do pensamento certeuniano, uma gradual ruptura entre significante e significado:

Com efeito, na área religiosa, ela produz um silêncio que não é necessariamente uma *ausência* da experiência cristã. Os homens que abandonam as referências objetivas nem por isso deixam de ser crentes, mas já não dispõem de sinais confirmados para exprimirem tal fé. O que se desfaz lentamente é a evidência vivenciada da relação entre um significante (prática) e um significado (uma fé). No século XVII, em um sistema de *utilidade* (clerical, profissional ou social), os gestos podem ser mantidos, às vezes independentemente do que eles haviam significado, ou então rejeitados como “supersticiosos” ou “mundanos” por um cristianismo interior que tende a constituir um catolicismo de fora e, em breve, uma religião do invisível (CERTEAU, 1975/2021, p.39).

⁴¹ Cf. LANFREY, André. **Essai sur les origines de la spiritualité mariste**. Roma : Instituto dos Irmãos Maristas, 2001. No capítulo II, Lanfrey aponta o livro Cidade Mística de Deus, de Maria d'Ágreda, como uma das fontes do formulário da Promessa de Fourvière, em 1816.

A grande precisão na análise de Certeau está na mutação silenciosa em curso a partir do século XVII: não se trata, ainda, de um rompimento com a práxis religiosa, mas, antes, da fundamentação de sua objetividade. Lentamente, a relação fundamental entre prática (significante) e fé (significado) deixam de encontrar na sociedade de então um referencial objetivo, ou poderíamos dizer até mesmo sacramental. O que outrora era garantido por um sistema teocrático de sociedade dá lugar a uma nova configuração representada pelo corte clerical, profissional ou social em que progressivamente vai deslocar a questão religiosa para uma questão de foro íntimo, uma religião do invisível (CERTEAU, 1975/2021, p.40).

Nos séculos XVI e XVII essa passagem pode ser configurada na mutação do conceito de mística. Até então considerada adjetivo, a palavra "mística" passa a configurar um substantivo. É o momento que parte da espiritualidade e da própria mística se desconecta de uma Instituição que por instinto de sobrevivência passa a focar na administração metódica dos comportamentos e dos espetáculos de natureza religiosa (litúrgicos). Essa crise entre o *fazer* e o *dizer*, desemboca na compreensão global da própria noção de sacramento. A cisão entre significante e significado produz no século XVIII um primado da ação. Além do *recorte do espaço*, pede-se agora, uma *utilidade* do grupo ou partido, o que antes era garantido pelas teorias, agora passa a ter o seu crivo pela prática moral, principal sinal da secularização em curso (CERTEAU, 1975/2021, p.40-41).

3.1 MICHEL DE CERTEAU E A ESCRITA DA HISTÓRIA (1975)

A década de setenta vai ser decisiva para o reconhecimento do aporte significativo oferecido por Certeau no estudo da história. Pierre Nora e Jacques Le Goff publicam a trilogia *Faire de l'histoire* (1974), emprestando de Certeau o título já utilizado no artigo *Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens* (1970). O primeiro volume de *Faire de l'histoire* aborda o que Certeau entende por **operação historiográfica**. Na esteira de Foucault que na *Arqueologia do Saber* afirmou que, de agora em diante, a história deveria ser escrita no plural e sem maiúscula, Certeau busca uma renovação do método histórico frente à modernidade e às ciências sociais. Ele demonstra, a partir de seus estudos, a primazia do presente no ato da escritura do historiador que remove um passado que já não se move por conta própria, sendo que apenas com a ótica do presente se torna possível a

aproximação por meio da própria diferença estabelecida entre o nosso tempo e o tempo que já não existe mais (DOSSE, 2003, p.258).

No artigo *Historie et structure*⁴², Certeau debate com Nora os alcances dos deslocamentos implicados quando Foucault duvida do documento transformado em monumento. Todavia, Certeau não compartilha da opinião emitida por Nora que vê na história global uma falácia. Para Certeau, a história global era o tipo de discurso histórico próprio de um tempo diferente do nosso, que se tornou para a atualidade uma falácia. Mas de qual referencial dispomos para julgar falacioso o método utilizado na história global? Dispomos das referências de nosso tempo e das regras que fazem sentido para esse momento da história (DOSSE, 2003, p.258).

Para Miranda Júnior (2019, p.100) Certeau não se via como um teórico da história, portanto, era crítico de uma história desencarnada. Entendia a história na perspectiva de um *fazer* e não apenas de um *dizer*. Portanto, *fazer* história, é, um ato de *fabricação*. A operação historiográfica propriamente dita não consiste na projeção de nossa visão de mundo sobre o passado, tão pouco em uma simples acumulação erudita. O historiador se encontra confrontado dentro dessa dupla aporia, numa situação instável de um tempo que lhe escapa, que já desapareceu para sempre (DOSSE, 2003, p.260).

Na abertura do livro *A Escrita da história*⁴³, citando Jules Michelet é possível ler: “No sepulcro habitado pelo historiador não existe senão o vazio” (CERTEAU, 1975/2011, p. XV). Do luto pela impossibilidade de se recuperar o passado tal qual aconteceu, passa-se ao horizonte da historiografia como heterologia:

A única pesquisa do “sentido” permanece, com efeito, a do “Outro”, porém este projeto contraditório pretende “compreender” e esconder com o “sentido” a alteridade desse estranho ou, o que vem a ser a mesma coisa, acalmar os mortos que ainda frequentam o presente e oferecer-lhes túmulos escriturários (CERTEAU, 1975/2011, p. XVI).

Se a alteridade é a única pesquisa de “sentido” possível no âmbito da operação historiográfica, a grande pergunta de fundo que move *A Escrita da História* parte do princípio e da lógica reguladora do funcionamento desta mesma escritura na sociedade moderna. Como se dá essa prática escriturária? Segundo Mendiola (2012,

⁴² CERTEAU, Michel et al. *Histoire et structure. Censure et liberté d’expression*. **Recherches et débats**. Paris : DDB, 1970.

⁴³ CERTEAU, Michel de. **L’Écriture de l’Histoire**. Paris : Ed. Gallimard, 1975.

p.202) Certeau a responde desde o ponto de vista histórico estudando a gênese e a evolução da escritura moderna, e do ponto de vista funcional-estrutural, descrevendo os mecanismos que a determinam: “A escritura da história remete a uma história moderna da escrita” (CERTEAU, 1975/2011, p. XII).

Na gênese da história moderna ocidental está o discurso de separação: a escrita. Ela começa na diferenciação entre um presente e um passado. E da separação de uma tradição da qual não consegue mais escapar, como por exemplo o caso da tradição religiosa. Por isso, a solução passa por uma arqueologia que remete à dívida e a rejeição (idem, p.XVI). Na lógica do corte, a historiografia separa o seu presente de um passado instaurando sempre o gesto de repetir. Dessa forma se compõem as cronologias e as divisões por períodos: Idade Média, Moderna, Contemporânea. O que chama a atenção de Certeau é que, entre um período e outro, entre uma separação e outra, há a decisão de ser *outro* ou então de *não ser* mais o que havia sido até então. Portanto, o corte se instaura como o postulado da interpretação (sempre construído a partir de um presente) e o seu objeto ou resultado são as divisões que organizam as representações que são dessa forma reinterpretadas (idem, p. XVII).

A escrita é a resposta ao medo da morte que perpassa o Ocidente. Sua função está ligada ao mito e ao rito. Por isso, segundo Certeau, há mais de quatro séculos fazer história no Ocidente é remeter-se à escrita. Ela assume o lugar dos mitos da Antiguidade por ser uma prática significativa. Ela não se apresenta como discurso; esse por sua vez, é o seu resultado. Há no processo da escrita o desejo de substituir a obscuridade da tradição recebida por um *querer saber* ou *dominar*, em outras palavras: o corpo recebido se transforma no texto produzido. Cabe à historiografia a capacidade de apreender esta intervenção escriturária e todas as suas práticas inerentes na transformação de fazer da tradição um passado, seja excluindo-a, seja explorando-a com novos métodos (idem, p. XIX).

Esta operação historiográfica se articula em torno de três dimensões inseparáveis cuja combinação garante a pertinência de uma ciência com um gênero específico. Em primeiro lugar, é **produto** de um lugar social do qual emana: tem um escopo de fabricação e utilidade. Sua relação com esse corpo social é precisamente o objeto da história. Em segundo lugar, é uma **prática**. Não se trata de palavra nobre e desinteressada. Trata-se de um discurso mediatizado por uma técnica, que se desloca em uma fronteira tênue entre o dado e o criado, entre o documento e sua

construção, entre o supostamente real e as inúmeras formas de dizê-lo (DOSSE, 2003, p. 262). Para Certeau em história “tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em “documentos” certos objetos distribuídos de outra maneira” (CERTEAU, 1975/2011, p.69). Em terceiro lugar, trata-se de uma **escritura**. O que interessa a Certeau é o papel organizador do lugar social que tomou a escritura a partir do início da modernidade nos séculos XVI e XVII quando a sociedade a torna um capital e dela faz um instrumento de difusão e conquista (DOSSE, 2003, p.263).

Por isso, o historiador, na visão de Foucault e Certeau, atua como um arqueólogo, ao dar visibilidade a continentes desaparecidos. O que chama a atenção é que essa função seja recordada por um especialista da história religiosa, ou seja, construída no âmbito de uma ausência cada vez mais evidente para a modernidade (idem, p. 265):

De um lado, nascido historiador na história religiosa, determinado pelo dialeto daquela especialidade, eu me interrogava sobre o papel que poderiam ter tido, na organização da sociedade “escriturária” moderna, as produções e as instituições religiosas das quais tomou o lugar, transformando-as. A arqueologia foi para mim o modo através do qual tentei particularizar o retorno de um “reprimido”, um sistema de Escritas do qual a modernidade fez um ausente, sem poder, entretanto, eliminá-lo [...] Esta lacuna, que assinala o lugar no texto e questiona o lugar pelo texto, remete finalmente àquilo que a arqueologia designa sem o poder dizer: a relação do logos com uma arché, “princípio” ou “começo”, que é ser outro [...] A arché não é nada daquilo que pode ser dito. Ela só se insinua no texto pelo trabalho da divisão ou com a evocação da morte (CERTEAU, 1975/2011, p. XVII).

O presente texto reafirma, a partir da arqueologia certeuaniana, a importância do discurso heterológico na análise da história e da sociedade. Trata-se no fundo, por meio do discurso escriturário, de uma redescoberta do *outro*, enquanto o diferente ou o *outro*, entendido como lugar de produção das diferenças. Por isso, o itinerário certeuniano passa pelo entendimento de que o outro não se revela apenas numa visão especular, mas antes, como um percurso a ser descoberto e valorizado (SOLDATI REIS, 2018, p.70-71). Por isso, ao término do texto de apresentação da Escrita da história, Certeau chega à conclusão de que o historiador só pode escrever conjugando a prática do outro que o faz caminhar e a produção da sua escrita como representação do real só pode ser lida na perspectiva de ficção: “Ele é historiógrafo” (CERTEAU, 1975/2011, p. XVII).

3.2 A REFORMA DO CATOLICISMO NA FRANÇA DO SÉCULO XVI

Para a análise desse período da história do catolicismo na França, partiremos do texto produzido por Michel de Certeau, no verbete France – siècle XVI, do *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 20, 1963, recuperado no capítulo 06, do livro póstumo *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* organizado por Luce Giard e traduzido recentemente pela Editora Vozes (2021) no Brasil.

Para Certeau a perda do conhecimento e da prática dos mistérios cristãos, reflete em diversos aspectos a negligência de um testemunho evangélico por parte do clero e dos religiosos desse período. Sem, contudo, generalizar, pois há múltiplas iniciativas que visam renovar, tanto no clero como no corpo religioso, a fidelidade às práticas relacionadas às tarefas apostólicas. Jan Standonck (1443-1504) fiel ao espírito da devoção moderna dedica sua vida à formação de um clero ainda jovem. Há a preocupação de Ordens antigas na recuperação da sua disciplina (Guy Jouenneaux, *Reformationis monasticae vidiciate*, 1503; Michel Buereau – 1518, *Tractatus novus super reformationem status monastici*; entre as monjas, Marie Bretagne – 1477). O destaque maior é dado entre os cartuxos, com os mosteiros de Vauvert, Bourfontaine e Mont-Dieu como locais de encontro e irradiação da reforma (CERTEAU, 1963/2021, p.165-167).

Entre o clero secular, somente com o Concílio de Trento se terá um esboço mais organizado dessa renovação. O foco será o desenvolvimento pastoral e missionário de uma espiritualidade sacerdotal reformada, diferenciada dos monges e que terá influência na concepção da própria Companhia de Jesus e na espiritualidade sacerdotal que emana desse tempo. As origens parisienses da Companhia de Jesus (1529-1536) com o primeiro grupo de sacerdotes ligados a Inácio e Pierre Favre, podem ser consideradas como o modelo sacerdotal, que bem longe de vinculá-los à renovação das grandes ordens religiosas, atestam um novo tipo de apostolado secular em que a busca de Deus e o serviço ao Romano Pontífice são marcas essenciais dessa reforma interior da Igreja (CERTEAU, 1963/2021, p.170).

Segundo Certeau, a recuperação das obras do Pseudo-Dionísio (1499) por Lefèvre d'Étaples tem por finalidade um retorno às fontes e ao coração, daquilo que ficará conhecido como uma *teologia vivificans*, ou *teologia affectus*, inspiradas pelo renascimento bonaventuriano do século XV, bem como do retorno aos autores gregos e latinos, à Sagrada Escritura e ao Padres da Igreja. Por isso, três temas dominam

esse período: a religião interior, a devoção ao Cristo e a união com a insondável vontade de Deus. Uma religião interior marcada pela pureza do coração, como busca desse lugar secreto que se coaduna com a devoção ao Cristo. Uma devoção humanista marcada pela imitação, fruto da *Devotio Moderna*. O tema da providência e da vontade de Deus soma-se à preocupação humanista de inquietude e contestação da fragilidade humana frente aos caminhos da salvação (CERTEAU, 1963/2021, p.171-172).

3.2.1 Um ponto de inflexão: as Reformas Espirituais (1540-1590)

Segundo Certeau, o ano de 1540 marca uma mudança significativa do clima religioso desse período, com a passagem outrora conciliatória do poder régio, para uma atitude combativa. Em 1541, Calvino publica em francês *Institution de la religion chretienne* (As Institutas da Religião Cristã). Em 1545, os bispos franceses chegam ao Concílio de Trento. Há, por parte da Igreja Católica um espírito de reconquista que culminará em quarenta anos de guerras religiosas (CERTEAU, 1963/2021, p.174-175).

Nesse período a Reforma será marcada por uma forte imigração católica que reflete um amplo movimento de reposicionamento de espanhóis e italianos frente ao avanço vindo do Norte (pelos Protestantes). Na Igreja da França grande número de dioceses são dirigidas por bispos italianos, assim como abadias e paróquias importantes. Esses prelados como o arcebispo de Aix, Canigiani, tornam-se os mensageiros da reforma italiana. A influência da Espanha se faz presente através de Bayonne, Toulouse, Lyon e Vienne com inúmeras traduções para a língua francesa. De tal maneira que, sobretudo a partir de sua segunda metade, o século XVI pode ser considerado como o século das traduções. Com grande destaque para o dominicano Luis de Granada (1505/1508) e o beneditino, Louis de Blois (1506-1566). Granada, considerado mais pedagogo e popular, abria o caminho da conversão e da oração por práticas mais ascéticas. Louis de Blois, pode ser considerado mais místico, ao propor uma verdadeira purificação do coração na atração do Cristo. Portanto, a história da literatura espiritual desse período se confunde com a escola de seus tradutores e de suas escolhas editoriais (CERTEAU, 1963/2021, p. 177-178).

A espiritualidade e a pastoral desse período são marcadas pela *Reformatio*, que segundo o teólogo jesuíta, Diego Laínez, diz respeito à reforma interior e exterior.

A primeira torna-se o centro das principais produções da literatura espiritual do seu tempo. Penitência, eucaristia e conversão. Sobre essa tríade serão construídas inúmeras missões. Sob um influxo da conversão são criadas as confrarias dos penitentes. A deploração da vida humana exige a consciência da recepção da eucaristia com dignidade. Portanto, com a prática da oração das Quarenta Horas, de forte marca tridentina, acentua-se a presença real de Jesus na Eucaristia, ou em última análise, no interior da Igreja (CERTEAU, 1963/2021, p. 184-185).

Segundo Certeau, a espiritualidade militante desse tempo tem por objetivo uma cruzada voltada ao interior, sobretudo nas igrejas ocupadas pelos huguenotes. Por isso, a literatura dominante será marcada por resumos, instruções, catequeses ou instruções que visam uma utilidade e eficácia de caráter prático e básico representada na obra *l'Instruction des curés composée par Maistre Jean Gerson* (Bordeaux – Simon Millagens, 1584). Nessa e em outras obras, é possível destacar um verdadeiro apostolado da imprensa com a consolidação de um gênero que marcará séculos: tratados, prospectos, catecismos e manuais. Aliás, os manuais serão os mais diversos: versando sobretudo sobre uma espiritualidade devota de ordem interior (CERTEAU, 1963/2021, p. 186).

3.3 O PENSAMENTO RELIGIOSO NA FRANÇA DO SÉCULO XVII

No capítulo terceiro do livro *A escrita da história* (1975/2011), ao traçar algumas linhas gerais da passagem do século XVI ao XVII na França, Certeau destaca que o sentido de pertença à Igreja torna-se ameaçado pela divisão ocasionada pela Reforma. Numa sociedade em crise, o grau de certeza passa a se identificar na pertença a um corpo eclesial. Na disputa entre as verdades, já é esboçado um tipo não religioso de certeza, advindo da sociedade civil. Os valores outrora reconhecidos na Igreja, de agora em diante se encontram divididos em “igrejas” entregues à responsabilidade civil ou nacional. Como reação, a Igreja privilegia muito mais a estrutura que a mensagem, e de certa forma sua preocupação torna-se mais geográfica (preocupada com a unidade) do que com a catolicidade. É nesse contexto que se dá o surgimento da nação (CERTEAU, 1975/2011, p. 127).

No contexto de crise e de separação entre a Igreja Católica e as inúmeras outras igrejas, multiplicam-se as representações iconográficas e doutrinárias referentes à narrativa da vitória da fé sobre a heresia. Neste contexto, a educação vai ter um

papel prioritário: pois torna-se um instrumento de coesão numa campanha para manter ou restaurar a unidade em que o saber se torna fundamental, seja na catequese ou nas controvérsias como forma de definição de um grupo ou de uma sociedade. O resultado de uma pastoral baseada na reforma tridentina favorece dois movimentos contrários: de um lado a politização da instituição religiosa e do outro a criação de um corpo místico ou oculto, que se torna uma contraposição à razão do Estado: é o ressurgimento da ideia de cristandade em microcosmos representados pelas sociedades privadas, entre elas a da Companhia do Santíssimo Sacramento (CERTEAU, 1975/2011, p. 128-130).

Nesse cenário de reconquista, o campo (zona rural) torna-se um lugar estratégico: torna-se o lugar de renovação, de novas origens, de um recomeço apostólico em terras selvagens (CERTEAU, 1975/2011, p. 131). Nesse momento:

as zonas rurais tornam-se, para as Igrejas, um objeto de assistências públicas (as obras caritativas) e de organizações evangelizadoras (as obras de missão) que visam consolidar a base de gestos e de hábitos de filiação a uma comunidade cristã. Assiste-se, portanto, ao desenvolvimento das práticas religiosas que garantem, aliás, um controle urbano sobre a vida rural (CERTEAU, 1975/2021, p.238-239).

Esse mesmo movimento voltará a se repetir em grande escala no período pós-revolução francesa, em especial na Restauração. De certa forma, a inspiração pastoral e missionária para os primeiros padres maristas (sobretudo, na concepção de Sociedade de Maria do padre Colin) reflete um modelo baseado entre os jesuítas e a Congregação da Missão, fundada por São Vicente de Paulo⁴⁴. Um corpo sacerdotal que tem por finalidade a restauração da fé cristã em missões populares. Para o padre Champagnat a esta tarefa deve-se somar um corpo de irmãos educadores, com uma dupla missão: o compartilhamento⁴⁵ do que Champagnat considera um ministério da educação cristã entre padres e Irmãos (uma concepção

⁴⁴ Na monumental biografia (1108 páginas) *Jean-Claude Colin – Reluctant Founder* – (Adelaide, 2018) Justin Taylor resgata a importância destes dois modelos de congregações, a saber, os jesuítas e lazaristas, na concepção da missão da Sociedade de Maria. Conferir as páginas 236, 590, 677, 757.

⁴⁵ Em carta ao Irmão Barthélemy: “Como é grande o trabalho que vocês fazem, como é sublime! Vocês estão continuamente na companhia daqueles com os quais Jesus se comprazia [...] Desejaria eu ter a felicidade de ensinar, de consagrar minhas atenções de maneira mais direta para formar essas ternas crianças (21 de janeiro de 1830 – AFM 111.2/ CHAMPAGNAT, 2019, p.115). Na biografia de Marcelino escrita por Jean-Baptiste Furet é possível recuperar essa importante convicção já presente nas origens da Sociedade dos Irmãos: “Por sua vocação, todos os Irmãos são apóstolos enviados para ensinarem às crianças os mistérios da religião e lhes anunciarem a boa nova da salvação que Jesus Cristo mereceu” (FURET, 1856/1999, p.102).

eclesiológica originária também em Jean-Baptiste de La Salle) e a consciência de uma intervenção social, reparadora de uma injustiça sofrida por ele mesmo, em sua experiência escolar: “[...] só consegui aprender a ler com inúmeras dificuldades, por falta de professores competentes. Senti desde então a urgente necessidade de uma Instituição[...] (Carta ao rei Louis-Philippe, 28 de janeiro de 1834 – AFM, 113.4/CHAMPAGNAT, [1834] 2019, doc.34, p.168).

Seja na escolha do campo, seja nas obras de misericórdia ou de assistência social (a leitura vai depender do paradigma a ser adotado) a mudança estabelecida a partir do século XVII é o deslocamento manifestado pela religião para o terreno da prática. O lugar decisivo doravante serão os costumes mais do que a fé. Outro aspecto importante trazido pela modernidade é a função que o saber adquire na instauração de uma ordem pedagógica assumida pela Igreja: a partir do século XVII, a eleição de regiões geográficas e sociais é marcada pelo campo, a criança e a mulher. Todavia, há uma redefinição ou mudança das estruturas religiosas por uma questão de ordem pública: a campanha escolar realizada pela Igreja, ainda que sob o apostolado cristão torna-se gradualmente uma questão do Estado (CERTEAU, 1975/2011, p.130-133).

A divisão das igrejas (final do século XVI e início do século XVII) e o surgimento do Estado marcam o esvaziamento da autoridade religiosa que alimentará um grande ceticismo sobre a rivalidade em partidos opostos. No caso da Igreja Católica, o pensamento de reconquista vai esbarrar numa divisão interna que reflete outros diversos partidos ou correntes antagônicas desse período: os devocionistas, os jansenistas ou os jesuítas. Essa divisão explícita, exige um poder moderador que aos poucos tomará corpo na figura do poder régio, transferindo para o poder civil uma parcela significativa do valor sacramental de outrora. Em outras palavras: uma eclesiologia política substitui a cristandade e torna-se a gênese do Estado Moderno (CERTEAU, 1975/2021, p. 241-242).

3.3.1 Invasão mística ou teologia reformada?

Henri Bremond na *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (1916-1936) vai descrever o século XVI e XVII como o período da invasão mística. Certeau é mais cauteloso em sua análise. Para o pensador saboiano, tanto a condição de possessão quanto a experiência espiritual giram em torno de um ponto focal: a experiência interior. Se olharmos

atentamente para a literatura espiritual desse período podemos perceber que os numerosos textos, *Explications, Guides ou Examens* (Explicações, Guias ou Análises) revelam um desejo profundo de nomeação da experiência, de algo vivido, todavia impossível de ser renomeado. A linguagem focaliza o presente. A Instituição deixa de ser decisiva. A questão diz respeito ao sujeito. A experiência mística ou diabólica gira em torno da pergunta: quem fala? (CERTEAU, 1963/2021, p. 250-251).

Certeau vai afirmar que a ambição de uma radicalidade cristã se desenha num cenário de decadência e de corrupção de um universo que se desfaz e que é necessário reconstruir. As feridas da Reforma eclesial são vividas literalmente nos corpos individuais que agora passam a contar a história de sentido que as Instituições não podem mais. Ao falarem de noites, os textos não revelam apenas uma linguagem simbólica, mas descrevem a quebra do sentido vivenciada intensamente por uma geração (CERTEAU, 1982/2015, p.20-21).

A teologia cede espaço para uma ciência experimental que pode ser compreendida nas inúmeras conversões e iluminações que marcam esse período. Francisco de Sales, Bérulle, Surin e até mesmo Saint-Cyran em seus escritos dão vazão a um discurso marcado pela interioridade. Surin, por exemplo, dá nome a um de seus discursos (autobiográficos) de *La Science Expérimentale* (1632-1638). Nas releituras de Pseudo-Dionísio a Agostinho, um recorte é definido: trata-se da hermenêutica da experiência. Os títulos das obras que marcam esse tempo e povoam posteriormente os séculos XVIII e XIX, bem como a literatura marista, apontam para a dimensão de um discurso marcado pela experiência da subjetividade: *Lettres, Entretiens, Dialogues* (Cartas, Entrevistas, Diálogos). Esses títulos, mais do que descreverem um gênero, demonstram na sua representatividade a insuficiência de uma doutrina (outrora capaz de garantir um horizonte de sentido) que objetivamente não é suficiente para a experiência do homem moderno (CERTEAU, 1963/2021, p. 253).

A força e a ênfase na experiência mística a partir dos séculos XVI e XVII é uma reação imediata, segundo Certeau, ao primado do livro estabelecido com a Reforma Protestante. O cosmo, outrora falado por Deus e pela Instituição, é substituído por um saber teológico que se clericaliza e se especializa nas cidades, distanciando-se gradualmente das massas. O que sobra da palavra quando a fé lhe é retirada? Onde continua a ser ouvida? Para os Reformados a corrupção da Instituição os direciona para o primado da Escritura. Somente nela e por ela, é possível de agora em diante

ouvir a Palavra por excelência. O grande problema é que essa certeza foi profundamente abalada com a exegese no século XVI. Por isso, os espirituais, já bem antes da Reforma, levantaram o desafio da palavra. (CERTEAU, 1982/2015, p.20-21).

Esse emudecimento da palavra, tão fortemente sentido pelos espirituais, marca na leitura que Virgínia Buarque faz do conceito de fábula em Certeau, um ponto fundamental da compreensão do seu entendimento da mística. Epistemologicamente falando, Certeau propõe a partir da década de 1970, a passagem de uma intelegibilidade para o postulado de ficção. Ficção entendida como:

[...] produções de sentido que instauram um efeito do real e acobertam seu próprio lugar de fala. Já quanto às práticas de linguagem não formalizadas em um texto (como a oralidade), Certeau elaborou a noção de fábula, um enunciado desprovido de autoridade (isto é, de um lugar de poder, ou ao menos de um mínimo reconhecimento institucional), mas a partir do qual outras tantas ações e lugares tornam-se possíveis (autorizados). E ao afirmar a indissociabilidade entre a palavra e a escrita, entre a fábula e a ficção, na trajetória dos espirituais, Certeau afirma ser este o elo que possibilita a prática histórica, em sua significação e mutabilidade incessantes (BUARQUE, 2007, p242-243).

Surin e Teresa de Ávila com seus escritos são exemplos dessa passagem constatada por Certeau e explicitada na análise de Virginia Buarque. Na derrocada de uma autoridade única e objetiva que se fragmenta com a Reforma e diante da decadência de uma Instituição que se clericaliza, esses autores, no postulado de suas doutrinas espirituais, são a representação não apenas de um movimento místico, mas também de uma mutação das formalidades práticas: “O que era totalizante não é mais senão uma parte nessa paisagem em desordem que requer um outro princípio de coerência. Os critérios de cada comunidade crente se encontram, por isso, relativizados” (CERTEAU, 1975/2011, p.155).

É o que demonstra Certeau, no aparato crítico da apresentação do *Guide spirituel* (1963) de Jean-Joseph Surin. Na perspectiva certeuniana, a doutrina espiritual de Surin não se revela na forma de tratados doutrinários, mas no campo de uma ciência experimental da vida espiritual (CERTEAU, 1963b, p.21). No prefácio do livro *La Science Expérimentale*, Surin escreve:

Pode-se por dois caminhos saber as coisas da vida (mística) futura, é sabendo pela fé e pela experiência. A fé é o caminho comum que Deus estabeleceu para isso porque as coisas de Deus e da vida futura não nos são conhecidas senão por ouvir-dizer e pela pregação dos

apóstolos. A experiência é para poucas pessoas. Os apóstolos estavam nesse número [...] Em todos os séculos Deus deu pessoas que tiveram alguma parte nessa experiência. Este não está isento [...] O que vimos e ouvimos e apalpamos com nossas mãos do estado do século futuro nós o anunciamos aos que querem ler esta obra. É a razão pela qual colocamos a mão na pena para explicar as coisas extraordinárias que passaram por nossa experiência (SURIN apud CERTEAU, 1982/2015, p.285).

O principal movimento epistemológico desse prefácio está na fundamentação do argumento de autoridade. Não se baseia num posicionamento institucional, professoral, mas na experiência do seu locutor. O autor se apresenta em nome do que fala: o deslocamento do real da Instituição o coloca numa tarefa delicada, de dizer a verdade, da qual faz a experiência e necessita falar (idem, p.286). O mesmo se passa com Teresa. Ao final do *Livro da Vida*, há uma passagem que se assemelha à lógica de Surin e reforça o postulado de uma experiência e de um conhecimento que é dado, não necessariamente, intermediado pela teologia:

[...] Quando é sem palavras, por vezes, essas coisas revelam-se com maior clareza. Relativamente a esta Verdade aprendi muitíssimas verdades, que muitos doutos não poderiam me ensinar [...] Estando uma vez nas Horas, com todas as monjas, minha alma subitamente recolheu-se. Pareceu-me vê-la como um claro espelho, que não tinha avesso, nem lados, nem alto, nem baixo. Estava toda luminosa, e no centro foi-me dado contemplar Cristo, nosso Senhor, como costume vê-lo (TERESA DE JESUS, 1566/2007, p.348-349).

As imagens, os símbolos, as metáforas são formas de construção de uma linguagem que tenta exprimir uma certeza vivenciada pela alma. Não se trata de uma abordagem de cunho essencialista ou metafísico na crítica que Certeau faz da leitura de Bremond da espiritualidade. Mas, sim em entender a partir da mudança radical de um tempo, o reposicionamento do carácter religioso frente a uma sociedade que progressivamente sente o seu emudecimento. Por isso, tanto Teresa como Surin recorrem a elementos de ordem da subjetividade, de uma gramática em construção, que visa diante da limitação e da fragmentação da doutrina, postular uma autoridade a partir de uma experiência interior.

O postulado moderno da *ciência experimental* está na ênfase dada à experiência de Deus como forma de conhecimento e relacionamento que põe em crise uma teologia positiva de fundo mais racionalista. De tal modo que essa convicção desloca a investigação do divino e sua relação com a humanidade do campo do intelecto para o âmbito chave da experiência. Em contraposição a um discurso

centrado em sentenças e silogismos, os místicos recorrem à autoridade daquilo que eles mesmos experimentaram na sua relação com Deus e dessa forma se contrapõe aos teólogos profissionais. Por isso, ao abordar a mística desde um ponto de vista epistemológico, é possível perceber que um dos aspectos centrais do questionamento teológico não é tanto com o conteúdo da mensagem, mas antes, com o lugar do qual se fala e se produz um discurso não autorizado (GONZÁLEZ-ZANZ, 2015, p.747).

Um segundo aspecto dessa experiência transformada em escrita teológica, encontramos segundo Certeau, na hermenêutica da direção espiritual realizada por grandes teólogos a partir da ótica feminina: Francisco de Sales e Joana de Chantal, Berulle e Madame Acarie, Saint-Cyran e Marie-Angélique. A partir dessa experiência de direção é possível aprender a ler os segredos e a discernir o sentido espiritual. O *Traité de l'amour de Dieu* (1616) acompanha passo a passo, a evolução espiritual de Joana de Chantal. Essa forma de conceber o discurso místico se constitui numa proposta de exegese espiritual de uma época:

A *Vie* serve de modelo porque é, ao mesmo tempo, discurso (discurso), ou seja, uma articulação cronológica das ocorrências factuais, e uma exegese teológica de uma experiência diferente. Em muitos aspectos, essa interpretação na forma de relato substitui a antiga exegese espiritual. No momento em que o texto bíblico se torna objeto de uma ciência positiva e em que o sentido literal é ofuscado diante das técnicas da erudição, a história biográfica ou autobiográfica assume o papel de ler o Espírito nas experiências atuais (CERTEAU, 1963/2021, p. 253).

Vários títulos desse período justificam a análise de Certeau: a *Vie de Madame Duverger* por Surin (1632), a *Vie de Madame Acarie* por Du Val (1647), a *Vie de Monsieur de Renty* por Saint-Jure (1651). Entre os maristas na gênese de uma tradição com mais de 150 anos de profunda vitalidade espiritual esteve a *Vie de Joseph-Benoît-Marcellin Champagnat* por Jean-Baptiste Furet (1856). Trata-se de um livro fundador, que embora não fizesse parte oficialmente da legislação espiritual como a Regra de 1852, foi de certa forma a exegese realizada pelo Irmão Jean-Baptiste Furet, com forte influência dos escritos do Irmão Francisco sobre a vida, a obra e a espiritualidade do fundador, São Marcelino Champagnat.

A importância alcançada pela hagiografia ou biografia espiritual desse período está diretamente relacionada com a grande mutação da noção de sacramento e escritura vivida na modernidade. Gradualmente o acento de presença eucarística torna-se uma estratégia do Concílio de Trento em restaurar uma relação real da

revelação à ordem visível das coisas. A consequência imediata na visão de Certeau é o fato desta presença se tornar cada vez mais mística. A iconografia e o espaço litúrgico barroco são sinais cada vez maiores da presença de anjos e santos apontando para o único espaço vazio, geralmente acima do altar central que remete a uma ausência de ordem mística. Com a Sagrada Escritura a relação é inversa, a Reforma quebra a compreensão de um lugar teológico e estabelece uma cisão que perdura até os dias de hoje no cristianismo: uma dialética na linguagem (*verbum*) e a realidade (*res*), texto e fato. Com a Reforma essa dialética foi acentuada de acordo com a perspectiva eclesiológica. Especificamente, no caso católico, a Escritura passa a ser perigosa para os fiéis, por isso removida de suas mãos. Por outro lado, a Escritura em grande parte da tradição protestante vai sofrer com a exegese filológica e histórica, que progressivamente substitui as preocupações dogmáticas por moral (CERTEAU, 1963/2021, p. 256-258).

Do ponto de vista da doutrina espiritual desse período temos a efervescência de grandes *espirituais* que conseguiram conciliar a produção de uma forma específica de espiritualidade com uma prática distinta que marca a passagem do século XVI e XVII, como outrora já assinalamos. São representantes desse período na França⁴⁶: Madame Acarie (1566-1618), Francisco de Sales⁴⁷ (1567-1622), Joana de Chantal (1572-1641), Pierre Berulle⁴⁸ (1575-1629), Vicente de Paulo⁴⁹ (1581-1669), Saint-Cyran (1581-1643), Charles de Condren (1588-1641), Jean-Baptiste Saint-Jure⁵⁰

⁴⁶ A opção utilizada na descrição dos representantes espirituais do século XVII foi de ordem puramente cronológica. Por outro lado, a pluralidade de nomes que representam correntes espirituais, inclusive antagônicas, revelam a grandeza e a intensidade do desenvolvimento da mística e da espiritualidade cristã nesse período da história. Mas, ao mesmo tempo, o seu apogeu foi também o seu crepúsculo. Do jansenismo ao galicanismo, do quietismo ao anti-misticismo, os séculos XVI e XVII acentuam uma crise interna do cristianismo diante de uma racionalidade estatal que se fortalece com o iluminismo e que tem como principal resultado a Revolução Francesa no final do século XVIII.

⁴⁷ Para os Irmãos Gabriel Michel (1994, p.95-99), Mesoreno Sanchez (2003, p.202-208) e Michael Green (2021, p.29-40) São Francisco de Sales tem um papel fundamental na espiritualidade pessoal de Marcelino e do Instituto Marista. São Francisco de Sales aparece inúmeras vezes na *Vie* de Marcelino e nos *Cadernos* do Irmão François (LANFREY, 2011).

⁴⁸ Sobre a influência de Berulle na espiritualidade marista: *Champagnat en su contexto histórico, religioso y espiritualidad* (MICHEL, 1994, p. 79-82); *Essai sur les origines de la spiritualité mariste* (LANFREY, 2001); *Espiritualidad de San Marcelino Champagnat* (MESONERO SÁNCHEZ, 2003, p.188-195); *Experiência de travessia: marcos da espiritualidade de Marcelino Champagnat e dos primeiros Irmãos Maristas* (GREEN, 2021, p. 41-46).

⁴⁹ Sua influência aparece por meio das biografias escritas pelo padre Ansart (1828) e Collet (1851). Na *Vie* de Champagnat é citado nominalmente 16 vezes. Nos *Cadernos* do Irmão Francisco 18 vezes.

⁵⁰ Autor de forte influência no padre Champagnat e nos Irmãos François e Jean-Baptiste: (LANFREY, 2001/ LANFREY, 2005/ MESONERO SÁNCHEZ, 2003/ GREEN, 2021, p. 25-26). No manuscrito *O Apostolado de um Irmão Marista* (Furet,1852) é citado aproximadamente 16 vezes. Nos *Cadernos* 301, 302, 307, 308 e 312 do Irmão François aparece em 62 citações (LANFREY, 2011, p.194-200).

(1588-1659), Luisa de Marlillac (1591-1660), Jean-François Regis⁵¹ (1597-1640), Jean-Joseph Surin⁵² (1600-1665), Jean Eudes (1601-1680), Jean-Jacques Olier (1608-1657), Gabriel Lallemand (1610-1649), Laurent de la Réssurrection⁵³ (1614-1691), Blaise Pascal (1623-1662), Abbé Rancé⁵⁴ (1626-1700), Bossuet (1651-1715), Pasquier Quesnel (1634-1719), Charles Demia⁵⁵ (1637-1689), Claude La Colombière (1641-1682), Margarida Maria Alacoque (1647-1690), Jean-Baptiste de La Salle⁵⁶ (1651-1719), Fénelon⁵⁷ (1651-1715), Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716).

3.3.2 A influência jesuítica na França do século XVII

A Companhia de Jesus estabelece com a sua própria fundação e organização um modelo de uma ordem religiosa de vida apostólica e missionária que vai ser a base de uma influência para muitas congregações fundadas a partir do século XVI em diante. Segundo Lanfrey, Champagnat tem nesse modelo uma forte inspiração e não teme adaptar de acordo com as necessidades de uma congregação laical aquilo que os jesuítas consideravam como missão exclusivamente sacerdotal (LANFREY, 2017, p. 391).

A França do século XVI que viu nascer a Companhia difere muito da do início do século XVII. Progressivamente, o generalato de Claude Acquaviva (1581-1615) vai

⁵¹ Esse personagem está fortemente marcado nas origens da vocação do padre Champagnat. É para o Santuário de La Louvesc (Ardèche), onde repousa São João Francisco Regis, que ele peregrinará com sua mãe antes de ingressar no Seminário de Verrières (ZIND, 1988, p.72).

⁵² Aparece entre os autores lidos e citados pelo Irmão François em seus Cadernos (LANFREY, 2005).

⁵³ Sobre esse autor o Irmão Michael Green fez uma análise importante do livro *A prática da Presença de Deus* (GREEN, 2021, p.21-24).

⁵⁴ Sobre a importância da Trapa nas origens da Sociedade de Maria: *A Carta de Aiguebelle* (LANFREY, 1995), *Courveille, discípulo de Rancé e de João Clímaco* (LANFREY, 1997)

⁵⁵ Sobre sua influência na obra de Champagnat: Marcelino Champagnat e os primeiros Irmãos Maristas (1789-1840) *Tradição educativa, espiritualidade missionária e congregação* (LANFREY, 2017, p. 57-58).

⁵⁶ Para além de toda a influência exercida no modelo congreganista já exaustivamente trabalhado por Zind (1969/1988), Calgaro (1993), Lanfrey (2013/2017) há um ponto crucial que aproxima os dois fundadores, no tocante ao papel do laicato na evangelização: ambos designam a vocação dos Irmãos com terminologias que até então eram de exclusividade do modelo sacerdotal: os Irmãos se inserem no ministério próprio dos apóstolos. São também considerados anjos da guarda dos alunos, outra influência que nos chega via São João Batista de la Salle (LANFREY, 2001).

⁵⁷ Foi uma das fontes utilizadas pelo Irmão Jean-Baptiste Furet na escrita do *Guide des Écoles*. O autor se serviu da obra *Traité de l'éducation des filles* (1687) e que se converteu num clássico da pedagogia francesa (CALGARO, 1993, p.439). Também citado pelo Irmão François no Caderno 304 (p.798-801) a partir de dois textos que serviram de referência: *Oeuvres de Fénelon – Archevêque de Cambrai* (1854, t.2, p.136) e *Les aventures de Télémeque, fils d'Ulysse, suivies des aventures d'Aristonous* (1832). No Caderno 307 (p. 439), Caderno 308 (p. 1242-1244), Caderno 310 (p.82; 539).

vivenciar todas as transformações estruturais que modificam a sociedade para além da própria concepção da vida religiosa. A crise que se instaura sobre a fidelidade às origens exige por parte dos integrantes da Ordem uma ressignificação de sua própria missão. Dois grandes problemas pressionam essa mudança: o surgimento dos nacionalismos e o questionamento sobre o escopo de atuação da Companhia. Esses problemas conduzem às discussões sobre qual modelo de espiritualidade deve prevalecer na Companhia (CERTEAU, 1973/2021, p.188-189).

Quando a crise é percebida não apenas como uma face da sociedade que passa por uma ruptura epistemológica, mas da compreensão da própria noção de cristandade (Contrarreforma Católica) que a Igreja e sua hierarquia passam a enfrentar, surge então a polarização entre os nacionalismos que estão em pleno desenvolvimento e por outro lado, uma profunda crise espiritual. A primeira ruptura é marcada por uma ressignificação da noção de fidelidade às origens, que de agora em diante se mistura ao Estado espanhol frente a uma pluralidade de presenças em outros Estados pela Europa e fora dela. A segunda ruptura aprofunda o cisma entre aquilo que se entende por “obras” e o que é entendido por “espírito”. Ao final, trata-se de um questionamento fundamental em discernir o que é caracterizado pela ação e o que é próprio da contemplação (CERTEAU, 1973/2021, p.190-193).

Uma consequência desse questionamento talvez esteja no fato de que na visão de Certeau “as organizações cristãs são reempregadas em função de uma ordem que elas não mais determinam” (CERTEAU, 1975/2011, p.163). O ápice desse movimento será a Revolução Francesa e depois o controle exercido por Napoleão, mas de certa forma mantido de agora em diante pelos governos que se sucedem, sejam monárquicos, republicanos ou ditatoriais. O espaço alcançado pelo Estado passa a ser determinante na organização do próprio modelo de vida religiosa. Não queremos com isso negar que não houve resistência e fidelidade aos princípios norteadores do cristianismo de então; não se trata desse tipo de discussão. O que podemos perceber a partir da leitura certeuniana é que com as rupturas epistemológicas, políticas e eclesiais, a própria noção do que é sagrado, religioso e, portanto, objeto de missão entra em crise.

O resultado da inquirição *De detrimentis Societatis*⁵⁸ (1606) aponta para um autoritarismo dos superiores em face de uma fraca preocupação espiritual mais voltada à administração e um crescente desequilíbrio entre os exercícios espirituais e as tarefas apostólicas. O julgamento de Certeau é severo: depois de sessenta anos de missão, começa o tempo da espiritualidade, entendido por ele como o da instalação. A ordem é garantida com o fortalecimento de um interior que se diferencia do que lhe é alheio. De agora em diante, a ação e a expressão jesuíticas tornam-se uma linguagem para os outros (pedagogia, teatro, missão popular) ou a linguagem erudita da ciência. O sucesso da política ortodoxa de Acquaviva ao estabelecer uma fronteira e a separação de um lugar interior teve como consequência o fim da itinerância como uma forma de ser e de realizar a missão jesuítica (CERTEAU, 1973/2021, p.196-199).

A ênfase na espiritualidade e na ortodoxia da linguagem da Companhia vai influenciar na mutação da iconografia do fundador. Da imagem do cavaleiro, do peregrino à do fundador revestido das insígnias sacerdotais, como pontífice ao demonstrar os textos legislativos expressão da vontade divina. Essa profunda modificação acontece numa compreensão de fidelidade e de volta às fontes. Todavia, segundo Certeau, o grande problema em torno da hermenêutica das fontes, é que cada geração a concebe à sua imagem e semelhança, o que se transforma também na única oportunidade de sermos fiéis ao espírito original (CERTEAU, 1973/2021, p.200-201).

A leitura certauniana da compreensão das fontes nos ajuda a dialogar com o principal objetivo desta tese, a tentativa de uma hermenêutica, a partir de um referencial teórico específico, de uma leitura possível, entre tantas outras que se poderia e com certeza serão feitas da espiritualidade de Marcelino Champagnat e dos primeiros Irmãos Maristas. Aprofundar a análise do que ocorreu com a Companhia, imagem referencial para todas as congregações apostólicas a partir do século XVI em diante, nos ajuda a compreender em parte, a complexa construção de uma literatura

⁵⁸ 1606, é o ano em que chegam de Roma, a pedido do Superior Geral, Claude Acquaviva os resultados de uma inquirição empreendida em todas as residências dos jesuítas sobre os déficits da Companhia. De todas as províncias, sobe a Roma uma inquietação da consciência coletiva, a qual parece constatar, em 1606, com a importante obra de organização administrativa e de elaboração doutrinal, promovida durante os vinte e cinco anos iniciais do mandato de Acquaviva (CERTEAU, 1973/2021, p.188-189).

espiritual marista, que durante muito tempo, foi subestimada ou interpretada sob um viés puramente ascético.

O antimisticismo que marcou profundamente a literatura espiritual marista no século XIX tem suas origens nesse período em que toda uma sociedade reage ao que Bremond chamou de “a invasão mística”. No caso dos jesuítas franceses podemos encontrar dois focos de influências: a de origem espanhola (carmelita) e a de origem nórdica (renano-flamengas) em que uma “nova espiritualidade” (1625-1640) é vivida e depois reproduzida, sobretudo por integrantes jovens da Companhia, entre eles Surin, Jean Labadie, Claude Bernier etc. Sua reflexão é marcada por um *ardor cordis*, por um desejo profundo de pureza (CERTEAU, 1973/2021, p.210-213).

Parte dessa literatura que chegou até os nossos dias sofreu com a intervenção de uma edição aprovada pela Instituição. Muitas cartas de direção espiritual foram perdidas. A mediação dos textos publicados se faz pela fragmentação que atinge representantes importantes desse período: Surin, Saint-Jure, Claude Judde e J. P. de Caussade (CERTEAU, 1973/2021, p.188-189). Autores referenciais que forneceram grande parte da reflexão espiritual e teórica ao padre Champagnat e de modo mais intenso aos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste.

3.3.3 O crepúsculo da mística⁵⁹: conflitos e debates doutrinários

O final do século XVII e começo do século do XVIII na Europa acentuam uma crise que vai culminar com a Revolução Francesa. Progressivamente temos a emergência da consciência individual e o fortalecimento das Instituições. Nesse contexto, o cristianismo e as monarquias, visados apesar de todas as suas diferenças, são cada vez mais contestados. As querelas internas da Igreja representam, ao seu modo, a crise no estabelecimento de um princípio organizador que sirva de referencial para todos. É nesse cenário que precisamos contextualizar os conflitos que minam o pouco que sobrou da confiança dos modernos na Instituição Igreja. O jansenismo, o galicanismo e o quietismo são três rupturas que se instauram a partir de dentro da Igreja e que são reveladoras do movimento que fortalecerá o Iluminismo na França.

⁵⁹ Título dado a uma importante obra do historiador da espiritualidade Louis Cognet – *Le crépuscule des mystiques* (1995).

Definir e delimitar o jansenismo como um dos principais acontecimentos que marcam o período pós-tridentino é um exemplo da complexidade em que assuntos religiosos se mesclam com realidades de natureza política. Jacques M. Gres-Gayer (2004, p.925-928) define o jansenismo no sentido estrito do termo a uma heresia delimitada por condenações de Roma. No sentido mais amplo, o designa como um movimento interno do catolicismo que nega a necessidade dessas condenações e procura apresentar um cristianismo mais fiel às suas origens e aos seus objetivos.

Na origem do jansenismo está a publicação da obra *Augustinus* (1640) de Cornélio Jansen (1585-1638). Trata-se basicamente da elaboração de forma sintética da tese agostiniana sobre a salvação e a graça que teve por finalidade combater o molinismo ensinado por alguns jesuítas. Em síntese, seu pensamento é o seguinte: Adão era livre antes do pecado; se pecou foi porque possuía apenas a graça suficiente. Com o pecado perdeu a liberdade intrínseca e, em consequência, para qualquer ato bom o homem precisa da graça eficaz que determina necessária e infalivelmente a sua vontade. Isso significa que, depois do pecado original, o homem é intrinsecamente corrompido e dominado pela concupiscência. Ela o move irresistivelmente dependendo da natureza da inclinação ou *delectatio victrix*, último determinante da ação. Em decorrência disso, a ação da graça é sempre eficaz e o homem não pode fazer nada por si só. Por esse motivo Deus predestina ao céu e ao inferno com vontade antecedente a qualquer consideração do mérito, e Cristo morreu apenas para os predestinados que recebem a graça eficaz. Não resta ao homem nenhuma outra liberdade além da exterior, ou seja, a imunidade de coação ou violência física externa (ANCILLI,2012, p. 1322-1323).

Sua primeira condenação vem do fato de violar uma normativa que proibia disputas entre congregações (*De auxiliis*). Por isso, foi condenado na bula *In Eminentí* (1643), embora não questionasse o estatuto privilegiado do agostianismo. Na França, esse debate teológico assumiu o matiz político religioso que de certa forma marcaria até o fim a sua história. Foi o que aconteceu a partir da contribuição de um amigo de Jansen, o abade Jean du Vergier (Saint-Cyran), que fez do seu mosteiro um local de renovação da espiritualidade interior. A partir de Port-Royal, mosteiro de freiras cistercienses, o jansenismo terá um foco de irradiação de suas perspectivas (LACOSTE, 2004, p.925).

Saint-Cyran encarregou um de seus discípulos Antoine Arnauld (1612-1694) de expor a tradição antiga da Igreja sobre a penitência e a eucaristia. A exposição

enfrentou algumas dificuldades em Roma (*La fréquente communion*, 1643). Arnauld defendeu publicamente a obra *Augustinus*. Foi por intermédio dessas defesas que o jansenismo se tornou objeto de uma primeira formulação. A partir de então, foram levantadas 05 proposições⁶⁰ sobre os sete pontos principais da obra *Augustinus* e submetidas ao julgamento da Santa Sé por meio de grande parte dos bispos franceses. Elas foram julgadas e condenadas heréticas, através da Constituição Apostólica *Cum Occasione* (31 de maio 1653, DS 2001-2007). A partir das cinco proposições destacadas na Constituição *Cum Occasione* procedeu-se um grande debate sobre a própria localização das referidas teses na obra *Augustinus*, de tal maneira, que apenas a primeira se encontrava literalmente exposta no texto. A esses debates seguiu-se uma progressiva politização da teologia, face a uma identidade cada vez mais galicana do jansenismo. De Pascal a Pasquier Quesnel o debate sobre o jansenismo adquire uma complexidade tamanha que terá o seu fechamento com as condenações nas constituições apostólicas *Unigenitus* (1713), *Pastoralis officii* (1717) e finalmente com a *Auctorem fidei* (1794) que condena as atas do Sínodo de Pistóia (1783) e que vão influenciar diretamente a Constituição Civil do Clero (1790) na França (LACOSTE, 2004, p.926-927).

Do ponto de vista teológico, é possível destacar segundo Gres-Gayer:

1. **Um cristianismo austero e exigente.** Trata-se da imagem popular do jansenismo, que se opõe assim a um catolicismo fácil e extrovertido apresentado pela Companhia de Jesus. Contudo, a oposição menos clara diz respeito ao rigorismo, que é antes característica da reforma católica em geral, mas permanece o fato de que zonas de influência jansenista foram marcadas por uma concepção severa de salvação.

⁶⁰ Eram as seguintes as cinco posições:

1. Alguns mandamentos de Deus são impossíveis aos justos que desejam e se esforçam segundo as forças que têm atualmente; falta-lhes também a graça que os tornaria possíveis.
2. No estado da natureza decaída, nunca se resiste à graça interior.
3. Para merecer e deixar de merecer no estado de natureza decaída, a liberdade que exclui a necessidade não é requerida; a liberdade que exclui a obrigação é suficiente.
4. Os semi-pelagianos admitiam a necessidade da graça interior preveniente para cada ato particular, mesmo para o ato de fé inicial, e eram heréticos no sentido de que desejavam que essa graça fosse tal que a vontade pudesse seja resistir a ela, seja obedecer-lhe.
5. É semi-pelagiano dizer que Jesus Cristo morreu ou derramou seu sangue em geral por todos os homens (DS 2001-2007).

2. Há uma insistente exigência de uma **prática** “em verdade” sacramental, principalmente relativa à penitência e à eucaristia, mas também litúrgica, manifestada nas inúmeras traduções da Escritura, breviários etc.

3. Uma **eclesiologia de participação** e, portanto, uma resistência profunda e ativa a uma Igreja de tipo autoritário.

4. **Individualismo**: ao opor o seu sentido ao julgamento dos papas, os defensores de Augustinus, e depois de Réflexions Morales, exprimiam os direitos da consciência e da liberdade cristã.

5. **Racionalismo**: enfatizando o caráter racional de sua trajetória, eles empregavam um processo discursivo importante, marcado pela influência da lógica e da filosofia cartesiana.

6. **Teologia política**: ao justificar, por fim, sua desobediência às leis do Estado, eles elaboravam uma nova e influente teologia da autoridade (LACOSTE, 2004, p.927).

No artigo *De Saint-Cyran au jansénisme. Conversion et réforme* (originalmente publicado na Revista Christus, t.10, n.39, 1963, p.399-417) Certeau faz uma distinção metodológica do pensamento do *abbé* de Saint-Cyran com o termo jansenismo propriamente dito. Começa seu artigo reconhecendo a importância de obras como a de Jean Orcibal sobre *Les Origines du Jansénisme* (1947-1989), bem como do pensador Louis Cognet – *La réforme de Port-Royal* (1950) e *Le jansénisme* (1961), obra mais popular e conhecida (CERTEAU, 1963/2021, p. 268-269).

Para Certeau o movimento começado com Saint-Cyran destaca-se por três ideias originais: a prática das renovações, fidelidade à vocação pela adesão aos movimentos interiores e o retorno à santa antiguidade. A renovação pode ser descrita antes de tudo como procedimento psicológico: o cristão se retira, abandonando-se provisoriamente à sua situação social e à prática dos sacramentos, num estado intermediário, semelhante ao dos penitentes na antiga disciplina da Igreja. O espaço outrora ocupado pelo deserto no Egito encontra o seu correlato nos Refúgios jansenistas. No fundo, encontra-se um trabalho árduo e solitário de volta às origens. No culto dos primeiros séculos, encontra-se o desejo de um retorno ao passado, um retorno ao coração da verdadeira sabedoria cristã. Com seus paradoxos e exageros, trata-se de uma espiritualidade que junto ao movimento de reforma tem por objetivo restaurar o sentido interior da estrutura da Igreja. O problema foi a forma exacerbada em realizar essa restauração: uma total dicotomia entre o visível e o invisível. Apesar

de autêntico na sua inspiração, o vigor com que Cyran defende a sua santidade é passível de prejudicar a sua catolicidade (CERTEAU, 1963/2021, p. 278-280).

Sobre o jansenismo, a principal análise de Certeau se dá na configuração desse fenômeno a partir de uma grande novidade: “antigo em seu objeto, é moderno em seu espírito” (idem, p.284). Ainda que o debate seja o religioso, muda a forma como se realiza o recorte ou até mesmo a proposta de reformismo. Na forma de rejeitar as “novidades” os jansenistas o fazem a partir de uma mentalidade científica e histórica, além de crítica, em ler os textos e sua história literária a partir de técnicas próprias da modernidade. Por isso, o racionalismo cartesiano deixa sua marca no jansenismo, delimitando de então em diante, um papel cada vez maior de separação entre a fé e a razão, entre o antigo e o presente, entre o mundo e a própria academia (CERTEAU, 1963/2021, p. 284-285).

No fundo, o jansenismo e o humanismo cristão são duas formas de reformismos da modernidade. O primeiro tem em mente o isolamento e a interioridade; o segundo por sua vez, propõe um cristianismo que se baliza nas práticas e recomeços da piedade. O primeiro mais setentrional e subjetivo, representado pela Imitação de Jesus Cristo; o segundo, mais meridional e preocupado em restaurar a visibilidade da Igreja que significa a verdade do homem no mistério profundo do Homem-Deus, portanto, mais objetivo e imerso nas realidades do mundo (CERTEAU, 1963/2021, p. 286-287).

O debate entre os jansenistas e os jesuítas do século XVII desloca-se para o campo da reflexão moral, que a partir dos séculos XVIII e XIX vai se tornar uma das questões centrais da teologia e da espiritualidade:

Movendo-se no mesmo terreno – o das maneiras de comportar-se, - os dois partidos situam-se diretamente em relação aos comportamentos sociais. Os jesuítas formam uma corporação já constituída (uma ordem) que se apoia em práticas internas a fim de “sair” para o exterior; por sua vez, os jansenistas, “seculares” e leigos, baseiam-se em uma teologia berulliana, doutrina sacerdotal e mística da hierarquia eclesiástica, modelo solidamente estruturado de uma cristandade em redução, e pretendem proporcionar-lhe uma efetividade social. O “refúgio”, enquanto postulado da ação jesuítica, constitui o projeto da doutrina jansenista; a esse respeito, ele é a retaguarda dos religiosos e a vanguarda dos seculares (CERTEAU, 1973/2021, p.228).

As duas propostas apresentadas no reformismo pós-tridentino carregam em si uma paixão verdadeira por responder a problemas concretos de um tempo: como ser cristão num mundo em que o referencial teológico já não é mais o critério de

sentido absoluto? Como estar ligado às origens e à essência da fé cristã numa sociedade em que o testemunho dos cristãos já não corresponde à prática do Evangelho? Como conciliar a vida sacramental sem a sua banalização? Qual o verdadeiro alcance ou escopo de um cristianismo de massas, de missões (realizadas em curtos períodos) que fomentam o retorno às práticas sacramentais e à vida de fé? Entender os dilemas da espiritualidade de um tempo diferente do nosso, na perspectiva ceriteuniana, só é possível a partir de nosso próprio referencial de espiritualidade. Contudo, a sensibilidade para a atualidade dessas questões, ainda que sob óticas e resultados diversos ao da modernidade, constituem uma real tentativa de vivência da fé cristã nos dias de hoje.

A resposta dada pelos jesuítas e pelos jansenistas marca a *passagem da relação da teologia com as práticas*. No caso dos jesuítas, entendida como lugar protegido a partir do qual se estabelece as ações. Para os jansenistas, a prática é concebida a partir da doutrina. Contudo, a análise que eles fazem desta doutrina é marcada pela modernidade: é racionalista na sua abordagem. Portanto, a forma de agir e intervir na sociedade difere consideravelmente entre as duas abordagens. Para os jansenistas o aspecto cultural é o pano de fundo da reforma espiritual de práticas de natureza sacramental e bíblica. Entre os jesuítas, ao escolherem a educação espiritual da vontade e ao articulá-la com as tarefas efetivas de seu tempo, optam pela vida civil, sem, contudo, deixar de manifestar numa profícua literatura a dificuldade em se assegurar as práticas e as devoções (CERTEAU, 1973/2021, p.228).

A mesma dificuldade conceitual que marca a definição do jansenismo se aplica ao quietismo. Há uma profusão de interpretações entre os autores (Pourrat, Cognet, Bremond etc.). Para Eulogio Pacho⁶¹ o quietismo do século XVII é um rebento de raiz secular que marca desde sempre a espiritualidade. Apresenta-se diante da Igreja como um movimento de elite espiritual que tem por finalidade ensinar de forma verdadeira como chegar de maneira rápida, eficaz e segura à união plena com Deus. Como meio ideal propõe o processo de interiorização que enfatiza a atitude de entrega e de passividade nas mãos de Deus. O tom afetivo é uma marca expressa de sua

⁶¹ “As investigações de Eulogio Pacho são também fundamentais para situar, com renovada profundidade e rigor, a pessoa e a obra de Molinos no tempo e no contexto a que pertencem. Entre elas, cumpre-nos assinalar: *El quietismo frente al magistério sanjuanista sobre la contemplación* (1962), *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración em História de la espiritualidad* (1969), *Molinos* (Michel de), em *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (1979)” (TAVARES, 1995, p.203).

oração. Dá ênfase à oração de quietude frente às devoções e obras exteriores. Quando a alma alcança a passividade e a quietude realiza-se o perfeito aniquilamento de si. O resultado dessa transformação é a perfeita indiferença pessoal diante de Deus ou dos eventos ordenados pela sua providência (PACHO, 2012, p.2132-2133).

O marco inicial do quietismo é o *Guia Espiritual* de Miguel de Molinos (1675), condenado em 1687 pela bula pontifícia *Coelestis Pastor*. Molinos foi condenado à prisão perpétua e morreu nove anos depois de encarcerado. Sua condenação marca a divisão vivida pelos jesuítas do seu tempo. Outros confrades também são denunciados como quietistas, entre eles, François Malaval (1627-1719) e Surin. Assim como na análise feita sobre o jansenismo, mais uma vez, surpreende a hermenêutica de Certeau sobre esse movimento espiritual:

[...] o quietismo pressupõe ou professa a deterioração de uma cosmologia religiosa, a impossibilidade de articular o desejo a partir de um mundo (futuro e presente) e de formulá-lo em termos correspondentes às mudanças que afetaram o saber e a sociedade. Tendo passado pelo teste da experiência, esse corte é mais fundamental do que a ruptura, ética e social, promovida por Port-Royal em nome de uma teologia mística da hierarquia eclesiástica: ela esboça o fracasso secreto do reformismo pós-tridentino que pretendia reinscrever a graça divina em uma figura de natureza sacramental, visível e social (CERTEAU, 1973/2021, p.230).

Certeau entende na condenação ao quietismo um certo fracasso do próprio reformismo pós-tridentino. Trata-se de uma questão mais profunda que a disputa entre os jesuítas e jansenistas. O quietismo desarticula das linguagens sociais o radicalismo do desejo espiritual. Tal constatação é confirmada na politização do jansenismo, assim como na divisão assumida pelos jesuítas entre tarefas técnicas e práticas devocionistas. Tudo isso confirma o que a experiência quietista revela nesse período: uma desarticulação do movimento espiritual da objetividade social ou intelectual, em que a mística se torna um ponto crucial de discórdia em relação à questão paradoxal da experiência cristã e sua interminável e onipotente questão da graça divina (CERTEAU, 1973/2021, p.231).

Há, na relação entre mística e teologia positiva uma tensão conceitual:

[...] a experiência entre os espirituais refere-se à atualidade de uma enunciação que seria o próprio lugar em que o Espírito fala; a tradição entre os teólogos implica o dado de enunciados imutáveis (escriturísticos, conciliares etc), cuja verdade original seria preservada graças ao rigor dos raciocínios que desenvolvem as suas

consequências ou graças à permanência das instituições eclesásticas. Mediante a coerção das controvérsias, os espirituais são obrigados, aliás, a situar-se também no terreno da tradição e a constituir uma tradição mística, composta essencialmente por “modernos” (CERTEAU, 1973/2021, p.232).

Na introdução do livro *La Fable Mystique* (1982) retomando em profundidade essa discussão, Certeau conclui que uma nova forma epistemológica aparece no limiar da modernidade com os textos que recebem o nome de *místicos* e dessa forma se distinguem de outros, teológicos por exemplo. Isso acontece porque “uma maneira de praticar de *outra maneira* a linguagem recebida objetiva-se em um conjunto de delimitações e de processos” (CERTEAU, 1982/2015, p.24). Na necessidade da delimitação dos próprios textos místicos pela Instituição Igreja, um novo corpus se constrói explicitando a diferença. Se na sua essência e no seu conteúdo continuam a revelar o elemento religioso, do ponto de vista de sua enunciação e constituição é moderno por natureza.

O grande desafio para alguns jesuítas será conciliar por meio da experiência (direção espiritual) e da doutrina uma síntese equilibrada diante de um cenário em que o antimisticismo ganha força e terreno. São autores que tiveram uma grande importância na formação do padre Champagnat e da primeira comunidade fundadora dos Irmãos Maristas: Jean Crasset (1618-1692), Claude Judde (1661-1735), Jean Pierre Caussade (1675-1751). Num contexto em que o agir e a moral tornam-se o centro das atenções, todos esses autores carecem de uma teoria que pudesse articular as experiências vividas. Mas, segundo Certeau, infelizmente isso não poderia ser alcançado com a linguagem social de então (CERTEAU, 1973/2021, p.234).

3.4 A CRISE RELIGIOSA DO SÉCULO XVIII

No início do capítulo quatro da *Escrita da História* (1975), Michel de Certeau situa a passagem do século XVII ao XVIII a partir de deslizamentos socioculturais que modificam os quadros de referência, sobretudo do fator religioso. A mutação em curso conduz a passagem de uma sociedade que se baseava numa organização religiosa para uma ética política ou econômica. Essa mudança afeta não somente as estruturas, mas o que se entende por crível nesse período. Se o conteúdo das práticas não muda, muda a sua formalidade. Na verdade, a passagem do século XVII ao XVIII revela uma história de divórcio. Desde a Idade Média ao século XVI, a moral e a

religião têm uma mesma fonte: a referência a Deus e a aceitação de sua revelação histórica, bem como de uma cosmologia que dela deriva. É o que Certeau chama de uma crença integrativa. A prática é regida desde as zonas rurais, a vida pública e profissional num quadro cristão em que a religião envolve as condutas (CERTEAU, 1975/2011, p.150-152).

Na passagem do século XVII para o XVIII essa unidade é quebrada. A divisão das Igrejas rompe uma aliança institucional entre a linguagem cristã e a prática social. A vida social e a investigação científica se emancipam (ainda que lentamente) do domínio religioso. A legalidade de um cenário em crise não mais se fundamenta em uma verdade teológica, mas se constitui a partir de uma ética autônoma, que tem por quadro de referência a ordem social ou a consciência. Na abordagem iluminista o dogma dá lugar à moral, que por sua vez, prevalece sobre a fé. Por isso, com a ética a prática social se torna o lugar referencial para a elaboração das condutas. O que ontem era doutrina, a partir da lógica moderna torna-se um fato de crença. Algumas expressões são utilizadas por Certeau para sinalizar essa mudança: crença como opinião, não isenta de paixões, uma superstição ou, em última análise, um objeto articulado por critérios autônomos. O que antes era o papel exclusivo da teologia passa a ser o papel exercido pela ética. O que antes era denominado teologia moral, passa a ser analisado pelo critério de uma ciência dos costumes (CERTEAU, 1975/2011, p.152-153).

Para o historiador Louis Cognet, o saldo das disputas jansenistas e quietistas em pleno século XVIII, leva a França ao esgotamento da temática religiosa com um empobrecimento em todos os campos. A querela do quietismo contribuiu para um descrédito e marginalização da mística, resultando na separação da piedade cristã de suas fontes vivas da experiência interior, contribuindo para o triunfo de certo moralismo psicologizante (COGNET, 1978, p.604).

Para Jacques Le Brun (1931-2020) o brevê *Cum alias* (12 de março de 1699) foi um duro golpe para o misticismo na França. A mística marginalizada é constatada em conventos femininos, e em espaços rurais como é o caso das Irmãs do Très-Saint-Sacrement de Valence. No entanto, o silenciamento da mística não acontece plenamente. O século XVIII, por meio das reedições de clássicos do século anterior, vai resgatar Francisco de Sales, Condren, Boudon, Saint-Jure, Binet, Courbon. E terá representantes na figura do jesuíta Claude-François Milley (cuja correspondência ficou conhecida graças ao trabalho de Henri Bremond) numa espiritualidade do abandono

em que a alma desvinculada de tudo o que é sensível, se vê perdida em Deus em puro amor (LE BRUN, 1964, p.951-952).

Jean-Pierre Caussade (1675-1751) é o principal representante da espiritualidade do século XVIII na opinião de Louis-Cognet (1975); da mesma forma é destacado por Jacques Le Brun no *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (1963). Segundo Meynard sua vida e seus escritos são a principal mostra de que o debate entre Bossuet-Fénelon não acarretou necessariamente a derrota de todos os místicos, uma vez que conciliando o rigor teológico de Bossuet, e resgatando o essencial da sensibilidade de Fénelon reproduziu na obra *O Abandono à Providência Divina* uma reflexão sobre a contínua dependência do homem a Deus e à graça divina (MEYNARD, 2007, p259). Sua mística do abandono bebe nas tradições inicianas e salesianas, e em autores do século XVII, como Lallemand, Rigoleuc, Surin, Guillore e Boudon (LE BRUN, 1963, p. 952).

O autor que melhor nos oferece uma visão conjuntural da espiritualidade do século XVIII é o historiador jesuíta André Rayes (1905-1979). No verbete France-século XVIII, do *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (1963) ele começa a sua reflexão constatando que se do ponto de vista da produção de uma literatura mística o século XVIII parece adormecido, ao contrário, contemplativos não faltam. O grande número de santos canonizados nesse período mostra a fidelidade e a intensidade com que a fé cristã é testemunhada, mesmo em um período de forte crise. A mística e a santidade são expressas na vida cotidiana e na prodigiosa atividade de resistência frente à Revolução Francesa (RAYES, 1963, p.953-954).

É o momento do surgimento no clero, na burguesia e na pequena nobreza das famosas AAs (Associação de Amigos) ou congregações secretas que exerciam uma influência espiritual de liderança e santificação no clero sob o Antigo Regime, às vésperas da Revolução, e posteriormente no início do século XIX (RAYES, 1963, p.956). André Lanfrey sustentou por uma série de evidências após exaustiva pesquisa que a origem da Sociedade de Maria, no seminário de Lyon pode ser considerada uma evolução a partir de uma congregação mariana nos moldes da Associação de Amigos, cuja divisa – *Cor Unun, Anima Una*⁶² – foi incorporada na própria espiritualidade marista. As congregações marianas e as Aas são duas peças

⁶² Retomaremos em profundidade essa análise no próximo capítulo ao apresentarmos a biografia do padre Champagnat e o *corpus* de seus escritos.

essenciais no projeto de recristianização da sociedade após a Reforma Protestante (LANFREY, 1996, p.7).

3.4.1 Período Revolucionário

A Revolução Francesa marca o ponto de partida de uma nova era na sociedade ocidental. Ela propôs uma emancipação que questionava as antigas autoridades do *Ancien Régime*: da monarquia e da Igreja Católica. Todavia, quando essa insurreição em nome da razão e dos direitos humanos terminou no Terror e nas Guerras napoleônicas grande parte da burguesia mais conservadora que apoiava a Revolução passou a ter um olhar desconfiando para tal projeto. Do ponto de vista da Igreja Católica foi o momento do fortalecimento do ultramontanismo, no início espiritual simbolizado na figura do Papa, posteriormente de ordem política, na tentativa de restauração da coalização entre o trono e o altar (KAUFMANN, 2017, p.89).

Contudo, após os primeiros anos houve uma grande frustração entre parte do clero que aderiu à Revolução quando esta se tornou extremamente violenta contra o cristianismo. Para Eric Hobsbawn a monarquia e a Igreja representavam um risco para a consolidação da Revolução, a grande oposição dos sacerdotes à Constituição Civil do Clero⁶³ (1790), assim como a tentativa de fuga da família real (1791) foram o estopim de uma guerra declarada em abril de 1792. Em agosto-setembro, a monarquia foi derrubada e a Revolução pública estabelecida. Uma nova era da história humana proclamada, com a instituição do Ano I do calendário revolucionário, pela ação armada dos sans-culottes de Paris (HOBSBAWN, 1977, p.84).

A resistência por parte da Igreja foi um fator determinante para a conservação da fé durante todo esse período. Milhares de padres, religiosos e religiosas morreram nas prisões e no exílio. Graças ao trabalho de Ledré, todo um sistema missionário clandestino e de resistência veio à tona sobre o papel preponderante que teve

⁶³ “O decreto da Constituição Civil do Clero, de 12 de julho de 1790, estabelecia uma escala de retribuições bastante desigual entre os membros do clero católico. Assim, enquanto eram alocadas 50.000 libras ao bispo de Paris, aos demais bispos cabiam entre 10 e 20.000 libras, conforme a população. Aos sacerdotes de Paris, 6.000 libras, e aos demais de 4.000 a 1.200, conforme a população. Os vigários recebiam entre 700 e 2.400 libras, se fossem de Paris. O clero de Paris foi o mais beneficiado, pois o baixo-clero das províncias se sustentava com uma renda inferior a pelo menos a metade do que recebiam os sacerdotes nas paróquias parisienses” (SABORIT, 2009, p.19).

Jacques Linsolas⁶⁴ (1754-1828), Vigário Geral de Lyon, durante a Revolução. A partir de 1794, a rede de missões que cerca a região de Lyon garante cada vez mais força à unidade do ensino, da adoração e da prática religiosa (RAYES, 1963, p. 957).

Em 18 de agosto de 1792, “com o parecer do ex-oratoriano Gaudin e do bispo Torné, a Assembleia Legislativa votava uma radical operação: a supressão de todas as Congregações” (ZIND, 1988, p.27). A dispersão dos conventos impostos pela Assembleia Constituinte desorganizou a vida religiosa, mas não conseguiu impedi-la de ser reconstituída. Em pequenos grupos as freiras continuarão a levar suas vidas de oração, austeridade enquanto se escondem e vivem miseravelmente. Após a queda de Robespierre, muitas congregações femininas serão permitidas novamente, mesmo que isso implique em realizar trabalhos que suas Constituições não haviam previsto, como o ensino no caso das Irmãs Carmelitas (RAYES, 1963, p. 958).

Nesse período, Irmã Louise (Thérèse Champagnat) vai residir na casa da família de seu irmão Jean-Baptiste Champagnat, pai de Marcelino. Ela e a mãe de Champagnat terão um papel fundamental na educação cristã do menino. Foi a essa tia que Marcelino fez uma fatídica pergunta: “Tia, que é revolução? É gente ou é bicho? Coitadinho, respondeu a religiosa chorando. Deus permita que nunca você experimente o que é revolução: é mais cruel do que as piores feras do mundo” (FURET, 1999, p.04). Essa visão da Revolução ficou agravada por conta da perseguição e martírio de muitos religiosos e religiosas liderada por Robespierre no Período do Terror.

Todavia, se a Revolução aboliu muitas ordens e congregações, outras foram fundadas em plena perseguição, como o caso mais famoso das Filles du Coeur de

⁶⁴ Linsolas fora o administrador clandestino da diocese de Lyon de 1792 a 1801. Nascido em 5 de fevereiro de 1754 na paróquia de Saint-Nizier, estuda no colégio da Trindade, e depois no seminário Santo Irineu. Ordenado em 29 de maio de 1779, torna-se “padre acostumado” de sua paróquia de origem. Tenta, em 1788, entrar nas Missões Estrangeiras de Paris, uma das sedes mais importantes das assembleias de amigos. Sabe-se, aliás, que ele organizará a Igreja refratária de Lyon em missões “como em Tonkin” e os historiadores que observam que “ele tinha o gênio da rede, da clandestinidade”, desconfiam que tenha pertencido a uma assembleia de amigos (Linsolas, 1985). Além disso, desde antes da Revolução, organiza a Associação das Charlottes, jovens devotas que terão um papel importante na Revolução, visitando prisioneiros, e, em 1782 ou 1783 (Argnies, 1785, p. 14), reúne jovens para preveni-los contra uma Revolução que ele julga provável: “deu-lhes diversos conselhos sobre a escolha dos amigos, [...] fez-lhes sentir a necessidade de fugir de falsos amigos”. A Congregação dos Jovens (os diários de Benoît Coste dão testemunho disso) é filha de Linsolas e, de modo mais genérico, do espírito refratário, marcado por forte hostilidade contra a Igreja constituída, grande desconfiança para com as autoridades civis, práticas religiosas exigentes e zelo apostólico a toda prova. Mais submissos à Concordata do que aderindo a ela de coração, os congreganistas se mantêm reservados em relação ao cardeal Fesch, tio de Napoleão, e, por razões mais fortes, em relação ao Império (LANFREY, 2017, p.86-87).

Marie (Filhas do Coração de Maria) e dos Prêtres du Coeur de Jésus (Padres do Coração de Jesus) pelo padre Clorivière, em 1791. Em 21 de novembro de 1800 nasceram em Paris, as Damas du Sacré-Couer, fundadas por Sophie Barat (1779-1865). Na véspera do Natal de 1800, Pierre-Marie Coudrin e Henriete Aynmer de Chevalerie fundaram a Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria (Padre Picpus) com objetivo do ensino e da missão paroquial (RAYES, 1963, p. 959-960).

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus é um caso interessante de como acontece o reemprego e a mutação de uma prática ao longo das mudanças políticas e sociais pelas quais passou a França. No final do século XVII essa devoção se apresentava sob duas formas: uma mais teológica, representada por Jean Eudes, a outra de caráter mais sentimental centrada na ideia de reparação. A segunda forma se impôs rapidamente e foi propagada pelas Irmãs da Visitação e pela Companhia de Jesus, com grande destaque para os padres Jean Croiset (1656-1738) e Joseph Galifet (1663-1749). No final do século XVIII ela recebe uma aprovação pública de Roma que pelo breve de Clemente XIII autoriza finalmente um Missal e um Ofício próprio ao Sagrado Coração de Jesus (COGNET, 1978, p.604).

Segundo Certeau, ao final do século XVIII se percebe na incompatibilidade de uma ética que se funda e se efetiva na sociedade civil e os novos lugares para onde se deslocam a vida cristã, que na falta de um *tópos* – uma prática de devoção: o Sacré-Couer ou as Associações Secretas ocupam e desempenham aquilo que os jansenistas ou berullianos chamavam de Refúgio ou Moradas (CERTEAU, 1975/2011, p.175). O coração é esse recorte na concretude do mundo, um espaço no qual podem ser implantados os sinais cristãos e professada a fé. De certa forma, é uma retomada da cosmologia teresiana (moradas) ou das residências berullianas: “O projeto de tornar o social (demasiado) cheio em algo vazio limita-se a criar, no entanto, um lugar utópico (ou a-tópico). O coração, lugar do paradoxo, reconcilia os contraditórios” (CERTEAU, 1973/2021, p.235).

O caso específico da devoção ao Sagrado Coração de Jesus é um modelo de como o reemprego (mais do que ressignificação) e a mutação de um sistema epistemológico influencia diretamente a prática cristã. Por outro lado, é surpreendente que mesmo em meio a essa ruptura epistemológica, nos séculos XVII e XVIII, tenhamos a rápida autonomia dos filósofos e a manutenção objetiva das práticas religiosas. Em particular, no caso da Igreja, segundo Certeau, teremos um

deslocamento de uma estrutura bipolar no que se refere ao emprego de uma lei não mais controlada por ela, mas que, por sua vez, torna-se performativa da sua diferenciação em relação à sociedade civil: uma estrutura bipolar se constitui sempre como unidade exterior daquilo que não é a Igreja, por exemplo: o infiel, o ateu, o herético ou o “mundo”. Mesmo ao perder o referencial de unidade epistemológico diante do nascimento do estado moderno na Europa, a Igreja continuará a perseguir uma unidade discursiva a partir de tudo aquilo que a ela se opõe ou dela se distingue (CERTEAU, 1975/2011, p.141).

Do ponto de vista da relação com a razão esclarecida, a fé passa a ser vista como um folclore do essencial. Por mais de cem anos vai haver uma combinação durável, nas palavras de Certeau, “entre um fundo popular a ser decifrado e uma racionalidade científica, cujo conteúdo efetivo está colocado fora dela”, na qual o romance e o tratado filosófico mostram a retirada de uma legibilidade de uma fonte perdida transformada em fábula (CERTEAU, 1975/2011, p.188).

Por outro lado, uma antropologia esclarecida procura postular um novo espaço de interlocução e de compreensão do fenômeno religioso, que tem por finalidade a transformação da linguagem religiosa em linguagem social. O objetivo claro de uma elite esclarecida é transformar a religião em uma utilidade social. A “sociedade” substitui a Igreja no seu papel de ser o lugar do sentido, o que Certeau chama de clericalato da razão. Com Hegel impõe-se a transição da verdade da *Aufklärung* pela utilidade (*Nützlichkeit*). Como consequência:

A partir do momento em que se torna impensável uma fé tautológica que admite os sinais como a presença da verdade que designam, a cultura parece destinada a repetir a lei que a impulsiona no sentido de multiplicar as práticas relativas, sempre, ao que lhe falta. De então em diante, a verdade não é mais dada nos signos. A razão tem no seu outro, fora de si, o que indefinidamente a faz produzir: economias das necessidades, expansões científicas, estratégias escolares, democratizações jacobinas e colonizações civilizadoras se enraízam numa cultura elitista indissolúvelmente ligada ao seu contrário (CERTEAU, 1975/2011, p.191-192).

O resultado prático de todo esse deslocamento epistemológico e social da experiência religiosa é o que Certeau chama de redução ao silêncio ou à administração cultural da religião. Na desarticulação de uma unidade conceitual com uma práxis que a define, insinua-se na igreja uma ideologização de práticas especificamente voltadas ao culto. Numa atitude defensiva, a linguagem torna-se

enfática ao defender os ritos e ao mesmo tempo em silenciar ao que concerne às convicções efetivas (idem, p199).

Onde a tradição marista e grande parte do florescimento da vida religiosa no período da Restauração vê um processo urgente de recristianização, Certeau prefere falar em deterioração do universo religioso (no que concerne a elite):

O século XVIII é o momento em que duas práticas da linguagem coexistem, se compensam, se alteram mutuamente, sem que se possa reduzir uma à outra, nem supor válidos, para as duas, os métodos de análise nascidos precisamente do discurso que organiza práticas racionalmente e que já é capaz, sob forma de tantos exames críticos, de interpretar as representações populares ou religiosas como produções (CERTEAU, 1975/2011, p.204).

Na obra *Le christianisme éclaté* (1974) Michel de Certeau vai explicitar de maneira didática o rumo tomado desde o século XVIII, pelo cristianismo na sociedade francesa de seu tempo: a experiência fundamental da fé já não se encontra nos mesmos lugares que a linguagem religiosa, porque o cristianismo objetivo se folcloriza e se desprende da fé para pertencer à cultura e passa a oferecer símbolos ou metáforas a certos setores em crise (CERTEAU, 1976, p.13).

O cenário em que aos poucos acontecerá o desenvolvimento da espiritualidade marista na França é marcado pela emergência do Estado Liberal (XVIII-XIX). No despontamento de uma racionalidade pública (*raison d'état*), Champagnat e os primeiros Irmãos viverão um tempo de litígio entre essa racionalidade e a teologia que nesse momento na França pode ser dividida em duas visões epistemológicas da fé: uma teologia amalgamada ao Antigo Regime, anti-modernista que procura preservar seus privilégios de outrora (jansenista), e uma teologia crítica às contradições do Antigo e Novo Regime que pode ser entendida a partir do catolicismo social em que podemos incluir uma série de fundações religiosas, entre elas os vicentinos e mesmo os próprios Maristas.

Champagnat e os primeiros Irmãos Maristas são herdeiros de uma nova compreensão do cristianismo encarnado pelo mundo devoto dos séculos XVI-XVIII (em que o primado da experiência tem uma importância performativa, como veremos na organização do Instituto Marista), por outro lado, Marcelino enfrentará tanto as consequências de um cristianismo tradicional (pouco aberto à compreensão da emergência e valorização do laicato como missão na Igreja), como a resistência do Iluminismo depreciativo do projeto cristão (LANFREY, 2017, p.81).

3.4.2 Napoleão, a Igreja e os Maristas

O Diretório (1795-1799) marca de certa forma o controle de uma burguesia mais conservadora e moderada que na figura de Napoleão Bonaparte encontra sua representação. Contudo, com o golpe de estado de 09 de novembro de 1799, Napoleão se impõe ao Diretório instalando seu poder absoluto. Esse movimento vai marcar profundamente a relação da Igreja Católica com os estados modernos, uma vez que Napoleão estrategicamente tende a utilizar a força religiosa em favor de sua política de Estado. Mas, para realizar tal feito era necessário pôr um fim ao cisma vivido na Igreja da França. Consciente de que somente o Papa tinha esse poder, Napoleão vai utilizar de todos os recursos disponíveis para arrancar do Pontífice Pio VII a famosa Concordata de 1801 (KAUFMANN, 2017, p.93).

Pio VII era resistente à ideia da Concordata. Ela foi assinada sob pressão, tendo em vista o risco maior que seria para a França a descristianização. A assinatura da Concordata teve grande repercussão na redefinição das dioceses da França (artigo 2 da Concordata). Por ordem da Santa Sé todos os bispos foram obrigados a renunciar ao governo de suas dioceses, tanto os constitucionais como os refratários (artigo 3). Napoleão obteve o direito de nomear os titulares de todas as sedes episcopais (artigo 4). Entre os bispos da resistência que estavam exilados, 48 renunciaram aos seus cargos conforme a ordem papal. Ao todo, 37 bispos se recusaram a renunciar. A essas dioceses, Pio VII foi obrigado a declará-las vacantes. Tal situação foi imensamente embaraçosa para Roma, sobretudo o tratamento dado aos bispos da resistência. De certa forma, a política adotada por Napoleão pressionando o Papa Pio VII a conceder-lhe o controle da Igreja da França esteja na base do Ultramonatismo gerado no século XIX (KAUFMANN, 2017, p.94-95).

Se do ponto de vista macro, a decisão de Napoleão reconfigurou a geografia da Igreja da França, do ponto de vista marista, foi determinante para o surgimento da Sociedade de Maria, na diocese de Lyon, sob o governo do Cardeal Fesch, tio de Napoleão. André Lanfrey é categórico ao afirmar que a ideia da Sociedade de Maria surgiu de dois homens nascidos na diocese do Puy e está ligada ao Santuário mariano desta diocese. Antes da Concordata e da redefinição das dioceses da França Marcelino Champagnat e Jean-Claude Courveille pertenciam territorialmente a essa diocese (LANFREY, 2005, p.08).

Jean-Claude Courveille, nascido em 1787 passou sua juventude ligado ao Santuário de Nossa Senhora do Puy. Sobre a primeira inspiração do projeto da Sociedade de Maria, o padre Courveille escreveu ao padre Mayet:

A primeira inspiração da Sociedade de Maria ou dos Maristas ocorreu na catedral de Puy, ao pé do altar principal onde está a imagem milagrosa da divina Maria, no dia 15 de agosto de 1812, e isso aconteceu várias vezes até 1814. Em 1812, ao renovar a promessa feita a Maria ao pé do mesmo altar, “ouvei, não com os ouvidos corporais, mas com os do coração, interiormente, mas com toda a clareza”, as seguintes palavras: Eis... o que desejo. Assim como em tudo imitei sempre meu divino Filho e o segui até o Calvário, permanecendo de pé junto à cruz, quando Ele entregava sua vida pela salvação dos homens, agora que estou na glória com Ele, eu o imito no que fez na terra por sua Igreja de que sou protetora, e como exército poderoso para a defesa e a salvação das almas. Assim como nos tempos de uma terrível heresia, que deveria transtornar toda a Igreja, Ele suscitou o seu servo Inácio para formar uma sociedade que levou seu nome, denominando-se Sociedade de Jesus e os que a compunham, Jesuítas, com o objetivo de lutar contra o inferno que se desencadeava contra a Igreja de meu divino Filho, do mesmo modo quero agora – e essa é a vontade de meu adorável Filho – que nestes tempos de impiedade e de incredulidade haja também uma sociedade a mim consagrada, que leve meu nome e se chame Sociedade de Maria, e os que a integrarem passem a chamar-se também Maristas, para combater contra o inferno... (OM, v. 2, doc. 718, p. 580-581).

Trata-se da primeira inspiração para a fundação da Sociedade de Maria, por um jovem da diocese do Puy. É muito significativo o paralelismo entre a futura Sociedade de Maria e a Companhia de Jesus. Há uma leitura escatológica e política motivada pela reconstrução da Igreja após o período do terror. Mas, acima de tudo, existe a persistente influência dos jesuítas como modelo institucional das inúmeras congregações e institutos fundados no período da Restauração. O diferencial da experiência vivida por Courveille e de certa forma estendida aos primeiros Maristas é a convicção de terem sido escolhidos pela Santíssima Virgem para realizar sua obra. Essa convicção não pode ser julgada arrogante ou tão pouco irreal; ela faz parte de uma experiência que transborda da linguagem ordinária e mesmo da lógica racional. Do ponto de vista da literatura mística ela se traduz numa experiência vivida entre a realidade e a utopia. Em Marcelino Champagnat essa visão utópica é bem mais discreta contudo, se faz presente em diversos textos, em especial na Circular aos Irmãos no ano de 1828: “Deus nos amou desde toda eternidade; escolheu-nos e nos separou do mundo. A Santíssima Virgem nos plantou em seu jardim. Ela tem o cuidado de que nada nos falte” (CHAMPAGNAT, [1828] 2019, p.104).

Em outros textos é possível perceber a inspiração universalista que ele apenas vislumbra com sua humilde congregação. Em carta ao padre Ferreol Douillet, Champagnat escreveu: “Posso assegurar-lhe, de novo, que sou de **todas as dioceses do mundo**⁶⁵ e que a Igreja universal é o objeto da nossa Sociedade” (CHAMPAGNAT, [1836] 2019, p.257). Em outra carta em resposta a Dom Philibert de Bruillard, bispo de Grenoble repetiu a mesma expressão: “Todas as dioceses do mundo entram em nossos planos. Quando os bispos respectivos quiserem nos chamar, acorreremos pressurosos em seu auxílio” (CHAMPAGNAT, [1837] 2019, p.305). Havia, entre os primeiros Maristas, uma profunda convicção de que todos eles ao aderirem ao projeto da Sociedade de Maria estavam realizando não uma obra humana, mas a obra de Maria. A linguagem dos primeiros maristas pode ser entendida na seguinte reflexão de Certeau:

[...] a linguagem de um movimento espiritual volta a encontrar-se comprometida numa posição «espiritual», mas implica uma constelação doutras modalidades, análogas ou diferentes, mas sempre «coerentes» em relação ao todo. São as estruturas de uma sociedade, o vocabulário das suas aspirações, as formas objetivas e subjetivas da consciência comum que organizam a consciência religiosa e por ela são manifestadas (CERTEAU, 1966, p. 09).

Dessa forma, a linguagem dos primeiros maristas precisaria ser lida na perspectiva de reconstrução da Igreja da França no começo do século XIX. Na onda do florescimento de inúmeras outras congregações religiosas surgidas nesse período da história. Às vezes, a semântica utilizada pelos místicos nem sempre se coaduna com a teologia formal. De João da Cruz, Teresa d’Ávila a Inácio de Loyola, todos tiveram seus problemas com a Inquisição. Os primeiros maristas sempre tiveram muita prudência em sua comunicação com as autoridades diocesana e romana. Contudo, sob um discurso de forte ascetismo pairava a utopia de que um dia todos se tornariam maristas, motivo de fina ironia na pergunta do Cardeal Castrane ao padre Colin em Roma: “O mundo todo será marista? Oh, sim, disse ele (Colin) rindo... todos vocês, se quiserem. E o Papa também. O Papa será o Superior da Sociedade (OM II, doc.459).

Apesar de toda utopia, para Certeau a experiência espiritual é sempre marcada pelos problemas de sua época e sempre procura respondê-los, nos próprios termos

⁶⁵ grifo nosso.

desses problemas (CERTEAU 1966, p.10). Os primeiros maristas viveram um momento de grande tensão entre a reconquista da liberdade religiosa sob o governo de Napoleão, ainda que de modo parcial, e que foi determinante para o agrupamento dos principais personagens do início da Sociedade de Maria: Jeanne-Marie Chavoïn, Jean-Claude Courveille, Marcelino Champagnat e Jean-Claude Colin. Esse agrupamento só foi possível com a redução no número de dioceses que se manteve na Concordata de 1801 e com a criação da supra-diocese de Lyon. Ela absorveu os departamentos do Rhône, Loire e Ain tornando-se a maior diocese da França. Essa nova geografia eclesiástica foi determinante para o encontro dos três futuros padres maristas e da fundadora da Congregação das Irmãs da Sociedade de Maria (COSTE, 1965, p.10.).

Napoleão concedeu ao seu tio, Joseph Fesch o governo desta importante diocese. Ele foi nomeado arcebispo de Lyon por decreto consular em 29 de julho de 1802. No ano seguinte foi elevado ao cardinalato no consistório de 17 de janeiro de 1803. Em 1809 ele foi nomeado arcebispo de Paris, cargo que declinou pelo desejo de poder continuar em Lyon. A partir de 1810 sua influência frente ao imperador cai drasticamente. As segundas núpcias de Napoleão estão na origem do esfriamento da relação entre os dois. Em 1812 foi obrigado a retirar os Sulpicianos da direção do Seminário Maior de Santo Irineu. Seus últimos anos à frente da arquidiocese coincidem com o declínio do Império. Em 1813 se viu obrigado a fugir disfarçado para Paris para, em 25 de abril do mesmo ano, partir definitivamente para o exílio na Itália. Durante o governo dos Cem dias (20 de março a 08 de julho de 1815) chegou a retornar à França, mas novamente com a queda de Napoleão e o retorno da monarquia dos Bourbon foi proibido de viver na França partindo novamente para o exílio na Itália. Como se recusou a renunciar ao governo da arquidiocese de Lyon, Pio VII, em outubro de 1817, lhe retira a jurisdição e nomeia administrador apostólico em seu lugar, Monsenhor de Bernis. Em julho de 1819, de Bernis foi nomeado arcebispo de Rouen renunciando ao governo da diocese de Lyon. Na prática, de 1817 a 1823 a arquidiocese de Lyon foi governada pelos Vigários Gerais Courbon, Renaud e Bochard até a chegada do administrador apostólico Dom Jean-Gaston de Pins. O cardeal Fesch morreu em Roma em 1839 (COSTE; LESSARD, 1967, p.278-279).

Mística e política, como é possível perceber na história dos Maristas, caminham juntas numa perspectiva da análise certeuniana. Os problemas “espirituais” do seu tempo dependem de uma questão posta pela situação cultural e que se faz

reconhecida plenamente, apenas na perspectiva da recuperação da linguagem de seu próprio tempo. Portanto, a evolução de um vocabulário espiritual próprio acompanha a experiência cultural que foi determinante na história dos primeiros maristas. Segundo Certeau, para compreendermos sua experiência espiritual, é necessário recuperarmos os problemas históricos que marcaram a consciência coletiva dessa geração (CERTEAU, 1966, p. 15). Esse foi o objetivo de trabalharmos os contextos históricos, teológicos e eclesiológicos que marcaram a vida dos primeiros Maristas e foram determinantes para o seu desenvolvimento e consolidação. No próximo capítulo, abordaremos os manuscritos de Champagnat e os principais autores com quem dialoga ao fundamentar as bases daquilo que ficará conhecido como a espiritualidade dos Pequenos Irmãos de Maria.

4 MARCELINO CHAMPAGNAT E OS FUNDAMENTOS DA ESPIRITUALIDADE MARISTA – 1ª PARTE

Seguindo a linha conceitual já trabalhada no primeiro capítulo desta tese, de que o estudo da espiritualidade e da mística, assim como o da história religiosa, consistem para Certeau antes de tudo, em uma história de textos (BUARQUE, 2013, p.165), nos deparamos com o primeiro grande problema a ser enfrentado na reconstrução da espiritualidade de Marcelino: a ausência de um *corpus* sistemático em que se possa conhecer de maneira mais clara e objetiva o pensamento do Fundador. Durante mais de 170 anos⁶⁶ seus escritos permaneceram dispersos e sem uma preocupação da Congregação por sua publicação. A grande síntese levada a cabo pelo Irmão Jean-Baptiste Furet, na segunda parte da *Vie de Marcellin Champagnat* (1856) continuou por quase duas décadas sendo o texto referencial da espiritualidade do Instituto.

Somente com o movimento de “volta às fontes” vivido em grande parte pela *Nouvelle Théologie* e reconhecido no documento *Perfectae Caritatis* (n.03), é possível falar em um esforço institucional, começado pelos Padres Maristas, na publicação das *Fontes Historici Societatis Mariae*, com a monumental publicação da coleção *Origines Maristes* (4 volumes) nos anos de 1960 a 1967. Entre os Irmãos Maristas, o primeiro trabalho histórico de publicação das fontes referentes aos escritos do padre Champagnat foi a organização das *Lettres de Marcellin J.B. Champagnat* (1789-1840) pelo Irmão Paul Sester, em 1985, acompanhada de um segundo volume em 1987, sob o título de *Repertoires*. A obra oferece na primeira parte um repertório biográfico de todos os personagens que aparecem na correspondência ativa do padre Champagnat. A segunda parte entrega um acervo topográfico com todas as localidades que são nominalmente citadas em sua correspondência.

A partir da criação da Revista *Cadernos Maristas*, em 1990, o Irmão Paul Sester foi publicando progressivamente, na seção Documentos, os manuscritos do padre Champagnat. Começando por suas *Resoluções* e terminando com a inserção dos temas de *Retiros*, que embora sejam de autoria dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste

⁶⁶ Se levarmos em conta que a publicação da obra *Origines des Frères Maristes*, pelo Irmão Paul Sester aconteceu apenas em 2011, temos o lapso de 171 anos desde a morte do Fundador para a publicação completa de seus escritos.

exprimem pela similaridade o ensinamento do padre Champagnat. Posteriormente, numa coleção *Separata* dos Documentos dos Cadernos Maristas, dos números 1 a 11, foi publicada pelo Instituto, a obra *Marcelino Champagnat - Documentos Manuscritos* (s/d). O grande mérito dessa publicação foi a apresentação, a organização e a tradução para as outras três línguas oficiais da Congregação (espanhol, inglês e português) das *Resoluções, Sermões, Conferências e Instruções do padre Champagnat*.

Essa iniciativa do Irmão Paul Sester foi sendo amadurecida em um projeto mais robusto que posteriormente veio a ser conhecido como *Origines des Frères Maristes – Recueil des écrits de St Marcellin Champagnat, 1789-1840* (SESTER, 2011). Ao retomarmos nesse capítulo a apresentação das fontes abordadas no estado da questão (capítulo terceiro da tese) chamamos a atenção para uma mudança significativa na publicação crítica dos manuscritos do padre Champagnat, em 2011. Na introdução ao primeiro volume de *Origines des Frères Maristes*, o Irmão Paul Sester explica a escolha pelo nome da coleção:

Por outro lado, a finalidade de uma coletânea de textos de um fundador ou de suas ideias não seria definir a linha intelectual de sua obra, seu carisma? **Ora, se ele é totalmente pessoal na sua concepção primitiva, no momento de concretizá-la os discípulos que ele anima necessariamente lhe darão uma consistência em que a influência deles cumprirá seu papel. Eles terão um modo pessoal de compreender o Fundador e de executar suas orientações. Isso se torna muito mais óbvio quando o pensamento primitivo não é exposto num tratado para servir como linha diretiva; é o caso que acabamos de citar, de Marcelino Champagnat⁶⁷ [...]**

Nessa perspectiva, preferimos dar como título a essa coletânea **"Origem dos Irmãos Maristas", preferencialmente a "Textos do Fundador" ou "de Marcelino Champagnat"**, uma vez que transcrevemos os cadernos e os registros em sua totalidade, sem levar em conta de modo estrito de que mão eles provêm, mas tomando todo o cuidado possível para reproduzir os textos com exatidão, do mesmo modo como podemos lê-los (SESTER, 2011, p.1-2).

A abordagem qualitativa que faz Paul Sester marca uma passagem importante que posteriormente será melhor desenvolvida pelo Irmão André Lanfrey: a contribuição coletiva dos primeiros Irmãos Maristas na interpretação e consolidação da espiritualidade de seu fundador. Eles terão uma consistência teórica, inclusive

⁶⁷ Grifo nosso

superior ao próprio Champagnat. E mesmo sendo fiéis ao espírito do fundador, terão um modo pessoal de compreender e executar suas orientações. Um claro exemplo é a introdução à apresentação das Regras de 1852:

Nem todas (as Regras) foram escritas por nosso piedoso Fundador. Porém, todas lhe pertencem, pois o ouvimos proferi-las ou as comendamos de suas cartas ou das práticas que instituiu entre nós. São a expressão fiel de sua vontade e refletem seu espírito, isto é, seu modo particular de praticar a virtude, de dirigir, de formar os Irmãos e de lidar com as crianças (SILVEIRA, 1994, p.63).

Sem se darem conta, os Irmãos Francisco, Jean-Baptiste e Louis-Marie fazem uma hermenêutica original e criativa, onde, aparentemente, dizem apresentar apenas o pensamento original de Champagnat. Segundo Certeau, esse exercício interpretativo se faz em nome de uma tradição, que no caso dos jesuítas se dizia inaciana. Nadal (de forma semelhante aos Irmãos do Regime) tem uma preocupação por oferecer uma “tradução autorizada” do pensamento de seu fundador. É em nome dessa norma que o exegeta pede pessoalmente para ser julgado (Cf. CERTEAU, 1966, p.325).

Auxiliados por Certeau, percebemos que, nas origens da espiritualidade marista, há uma pluralidade de interpretações sucessivas, onde aparentemente, poderíamos pensar encontrar apenas uma visão fixista. Recursos inexplorados, imprecisões, atritos históricos e mentais revelam uma rede complexa de relações humanas entre uma época e outra (CERTEAU, 1966, p.326), entre o fundador e a passagem da primeira comunidade de Irmãos que levam adiante o seu pensamento e fundação. Todavia, o desenvolvimento nunca é linear e interno a uma única tradição.

Esse é o ponto de partida que adotaremos na apresentação dos escritos de Marcelino, bem como dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. Há uma complexidade que diz respeito à pluralidade de interpretações e recepções da espiritualidade marista. Desde o seu início, ela está marcada pela diversidade de personagens e de visões: Courveille, Champagnat, Colin, os Irmãos Maristas, e entre eles, Francisco, Jean-Baptiste e Louis-Marie. Onde a tradição apresenta a uniformidade, como por exemplo o mito dos *três-um*, oculta-se aparentemente a diversidade de visões e opiniões que marcam o início da obra marista. No livro *Avis, leçons et sentences* (1868), no capítulo 33, Jean-Baptiste escreveu sobre o mito dos *três-um* dizendo

sobre a relação do Irmão Francisco, na época Diretor Geral, com seus dois Assistentes:

Esta união perfeita, que é a sua glória era tão conhecida que a autoridade era a mesma em todos os três, e parecia que era sem retorno e sem apelação, o que tinha sido resolvido, prometido ou feito por um deles” (FURET, 1914, p. 386).

Por trás desta informação, e em posse de outros textos⁶⁸ que revelam as divergências entre os três Irmãos do Regime⁶⁹, podemos perceber a transição complexa desde a morte de Champagnat até a separação definitiva com os Padres Maristas selada de maneira formal com o reconhecimento legal do Instituto em 1851, e com o segundo Capítulo Geral de 1852-1854.

O que Certeau nos ajuda a compreender na espiritualidade marista é o caráter coletivo no processo de construção dessa espiritualidade, bem como da complexidade de diversas tradições que vão se amalgamando em torno da narrativa oficial, no caso do Instituto Marista, a *Vie* de Marcelino. Outros textos que reforçam a uniformidade e o cumprimento da Regra, se impõem de maneira estratégica sob uma síntese doutrinal do Fundador. Os Irmãos do Regime, “imbuídos do espírito do Fundador e falando por ele”, estão preocupados em terminar a obra que ele próprio não havia conseguido. O Reconhecimento Legal (1851) é uma propícia ocasião para reanimar nesses jovens Irmãos que estão à frente da Congregação a escrita de um *Corpus*

⁶⁸ Logo após a morte do padre Champagnat, o padre Colin como superior da Sociedade de Maria, por desejo do próprio Marcelino, passa a ser o superior dos Irmãos. Ele vai respeitar a eleição que fora realizada em 1839, porque não a via de fato como uma escolha do sucessor de Marcelino na figura do Irmão Francisco. Para Colin, Francisco responde interinamente como diretor geral entre os Irmãos, num governo descentralizado e em que as decisões partem mais de um triunvirato, que necessariamente da figura de um Superior Geral. Francisco só assumirá esse título, quando depois de muita reflexão e algumas tentativas, Roma negar definitivamente a união das duas congregações sob um único superior. Portanto, é no contexto de uma supervisão ao jovem Regime que essa carta do padre Colin deve ser lida: “Meus Irmãos, [...] os senhores estão em viagem, cada um de um lado e não se entendem nem quando estão juntos. Dizem que fizeram observações, que o Irmão Jean-Baptiste se opõe fortemente, não me consultam de modo algum e seguem em frente. Não consigo compreender. Não é desse modo que devem agir. Se estamos encarregados dos Irmãos, nossa reputação está interessada em que seu projeto vá em frente. Não posso sofrer falhas semelhantes nem permitir que se afundem mais ainda. Paguem primeiro suas dívidas, consolidem-se um pouco mais sob todos os pontos de vista e depois veremos...” (BOURTOT, 2009, p.29).

⁶⁹ Regime foi o nome dado ao governo dos três superiores: Irmãos Francisco (Diretor Geral) e Louis-Marie e Jean-Baptiste, seus Assistentes. Durante o Capítulo de 1852, o Irmão Avit (cronista do Instituto) demonstra certo desconforto com a forma um pouco autoritária com que o jovem Regime conduz as votações e o direcionamento dos temas (LANFREY, 2015, p.183).

legislativo que Marcelino Champagnat por uma série de fatores, apenas esboçou na Regra de 1837.

Embora durante sua vida, Marcelino Champagnat não tenha deixado nenhum tratado ou escrito sistemático acerca do seu pensamento e de sua espiritualidade, é possível uma aproximação direta por meio de alguns manuscritos que, apesar de dispersos e com conteúdos diversos, dão pistas da profundidade da experiência interior vivida pelo fundador do Instituto Marista.

4.1 MARCELINO CHAMPAGNAT – MANUSCRITOS

Na introdução à obra *Origines des Frères Maristes* (2011), ao apresentar os manuscritos de Champagnat, o Irmão Paul Sester faz uma importante análise sobre o número de textos disponíveis para uma aproximação conceitual ao pensamento do Fundador:

Organizar os textos escritos por Marcelino Champagnat é executar uma tarefa similar à de Rute no campo de Booz quando recolhia as espigas deixadas pelos ceifadores (Rt 2, 8). **Trabalho tão mais rico de significado ao tratar-se de levar em conta textos muito curtos, em folhas soltas no meio de documentos de todo tipo**⁷⁰. A importância que lhes queremos dar nasce do fato de que o menor texto de uma pessoa revela algo dela e, nesse campo, **não dispomos de nenhum excesso para conhecer nosso Fundador**. Isso é mais certo ainda quando não encontramos nele obras magistrais ou grandes discursos, exposições doutrinárias ou sobre como concebia sua obra, a natureza e a vocação de Irmão. Enfim! **Sua preocupação não é expor para a posteridade o modo como concebeu sua obra, nem uma teoria própria dele sobre a vida religiosa**, excetuando os esforços reiterados para redigir uma Regra. **Longe de conceber uma teoria e transmiti-la a seus discípulos para formá-los dentro de seu ponto de vista, ele se contenta em conviver com eles, instruindo-os à medida que a vida o exigia**. Se quisessem conservar na memória essa orientação, que os alunos as anotassem (SESTER, 2011, p.01).

Paul Sester, como profundo conhecedor não apenas dos textos, mas da pedagogia de Marcelino, nos fornece algumas chaves importantes na interpretação da literatura marista. Em primeiro lugar, há a constatação de que os escritos autógrafos são formados por textos geralmente curtos. Neles, é possível perceber que não há uma intencionalidade por parte de Champagnat em compartilhar uma doutrina

⁷⁰ Grifo nosso.

peçoal sobre a vida religiosa. Quando o faz, é sempre numa perspectiva de compartilhamento de experiências, mais do que de conceitos. O que não significa afirmar que o Fundador não tenha deixado ensinamentos ou tão pouco formado os primeiros Irmãos num verdadeiro espírito religioso e poderíamos até afirmar, místico. Champagnat, longe de transmitir uma teoria aos seus discípulos, tem a preferência por conviver com eles, instruindo-os muito mais pelo exemplo que necessariamente pelos discursos.

Entre os inúmeros dons com que Marcelino foi agraciado ao longo de sua vida, não estava o de escritor. Tinha uma verdadeira dificuldade em redigir grandes textos. O padre Mayet, companheiro da Sociedade de Maria, relata que certo dia alguém disse ao padre Champagnat: "Como espera que os seus Irmãos sejam aprovados? Você é o professor deles, portanto julgado como mais instruído que eles, e seus escritos não são franceses" (ORIGINES MARISTES⁷¹, v.2, doc. 440). O padre Champagnat consciente de suas limitações, afirmava: "O maravilhoso na Sociedade de Maria é que para esta obra quis Deus valer-se de tais instrumentos humanos" (OM, v.2, doc. 537).

Essas limitações do ponto de vista de uma educação formal não dificultaram a sua exposição oral. É o que nos recorda o Irmão Paul Sester:

Nele, a palavra parecia correr da fonte, de acordo com o testemunho reiterado de seu biógrafo. A primeira instrução dada por ele em La Valla "deixou seus ouvintes em êxtase". Cada um deles dizia ao sair da igreja: "Nunca houve aqui um sacerdote que pregasse tão bem quanto esse aí... Suas palavras cheias de clareza, de calor e de unção atraíram as mentes e comoveram todos os corações". Na segunda parte, o mesmo autor afirma ainda: "O estilo do Padre Champagnat, apesar de muito simples, era nobre, as expressões eram enérgicas e sua palavra cheia de calor,... o que tornava suas instruções interessantes para os Irmãos e os levava a preferi-las aos sermões de pregadores mesmo os mais renomados" (SESTER, 2011, p.03).

Champagnat redige como pensa, com grande humildade, seja nas cartas às autoridades ou aos Irmãos, consciente da limitação do seu francês, nunca alça grandes voos, ao contrário, serve-se de frases curtas e, com frequência, de uma ideia original, como que talhada da pedra. Seu estilo expressa a segurança e a sinceridade de seu caráter. Mesmo tendo consciência dos seus limites, deixa à posteridade textos

⁷¹ Nas próximas citações usaremos a abreviação OM

guardados desde sua juventude e retomados ao longo de sua caminhada sacerdotal. O caso mais significativo é o de suas Resoluções (SESTER, 2011, p.04).

Embora reconheçamos a importância dos textos autógrafos do fundador na compreensão de sua espiritualidade pessoal, veremos a importância que tem a tradição oral na consolidação da espiritualidade marista. De 1817 a 1840 essa espiritualidade vai ser manifestada, sobretudo, na pessoa e nos ensinamentos de Marcelino Champagnat aos Irmãos. Por isso, na formulação dessa espiritualidade têm um papel determinante, os dois mestres de noviços, escolhidos por Marcelino durante sua vida, para estarem à frente do noviciado de l'Hermitage. Irmão Louis e Irmão Bonaventure com certeza têm um papel fundamental no processo de síntese e ensino da tradição oral da espiritualidade marista. Os Irmãos Sylvestre e Avit são os principais representantes dessa tradição oral, que durante muitos anos foi a grande responsável pela manutenção e difusão do espírito do Instituto.

Da mesma forma, os Retiros realizados primeiramente em La Valla e posteriormente em l'Hermitage nos ajudam a compreender aspectos centrais dos ensinamentos de Marcelino aos Irmãos. Embora, essa fonte nos chegue por intermediários, de forma específica nas instruções coletadas pelos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. Voltaremos a essa temática, quando explicitarmos esses inúmeros documentos que, em grande parte, remetem ao ensinamento do próprio Champagnat.

4.1.1 Conteúdo e apresentação dos Escritos

Seguindo a ordem adota pelo Irmão Paul Sester na apresentação de *Origines des Frères Maristes* encontramos seis capítulos de importância desigual quanto ao volume. Com base no sistema decimal, primeira classificação dos Arquivos dos Irmãos Maristas (AFM), os documentos a respeito do Fundador são marcados com o algarismo 1, e os escritos pelo algarismo 3. Logo, os seis capítulos citados identificam-se como segue: 131, 132, 133, 134, 135, 136. Cada capítulo tem um título que corresponde a seu conteúdo (SESTER, 2011, p.07). Assim:

- 131 – Resoluções;
- 132 - Os Cadernos Champagnat;

- 133 - As Cartas⁷²;
- 134 - Sermões, Conferências, Instruções;
- 135 – Registros;
- 136 - Escritos particulares isolados.

4.1.2 Resoluções

A primeira série de manuscritos de Marcelino Champagnat classificada nos Arquivos dos Irmãos Maristas em Roma (AFM) recebeu o nome de Resoluções. Sobre esses documentos escreveu o Irmão Alexandre Balko:

Baseando-nos nas notas ou apontamentos datados e levando em conta alguns pequenos detalhes, podemos elaborar uma série de **“marcos espirituais” que vão desde 1810 a 1828**⁷³. Se somarmos a isso, os poucos dados históricos seguros relativos à juventude de Marcelino Champagnat chegaremos a descobrir pegadas suficientes como para segui-lo, com bastante certeza, no caminho de sua evolução espiritual.

Falar de evolução significa fazer alusão a uma série de mudanças, lutas e progressos. Esta visão se adapta, particularmente, à existência de Marcelino Champagnat em quem a graça de Deus pode apresentar uma natureza rica e pujante para coloca-la a serviço da Igreja (BALKO, 1975, p.387-388).

As Resoluções como afirma Balko, são em geral, propósitos feitos por Marcelino Champagnat ao final de um retiro ou em datas especiais como aniversário do seu batismo. Por mais simples que pareçam em seu conteúdo, revelam um caminho seguido com seriedade por Marcelino. Mais do que isso, são marcos no processo do desenvolvimento de sua espiritualidade pessoal. Ao mesmo tempo, é possível perceber as influências recebidas em sua formação sulpiciano, como o tema

⁷² No caso específico das *Lettres de Marcellin Champagnat* o Instituto dispõe de textos classificados desde a numeração anterior, utilizada na apresentação da obra publicada em 1985, à nova classificação proposta na Introdução de Origines de Frères Maristes. A grande maioria das cartas referentes ao fundador estão ou na forma de rascunhos ou minutas, por isso encontradas sobretudo nos Cadernos Champagnat (que são classificados a partir da numeração 132) ou nos textos autógrafos e expedidos (ou ainda em cópias de cartas compartilhadas a partir de outros arquivos) esses documentos seguem a seguinte numeração:

- 111 – Cartas e Circulares do Padre Champagnat dirigidas aos Irmãos;
- 112 – Cartas do Padre Champagnat ao padre Mazelier;
- 113 – Cartas do Padre Champagnat a diferentes pessoas (algumas delas conseguidas a partir dos Arquivos dos Padres Maristas ou do Arquivo Nacional de Paris).

⁷³ Grifo nosso.

do teocentrismo, a abordagem cristológica profundamente marcada pela presença mariana.

4.1.2.1 Resoluções de 1812

O texto mais antigo que temos conservado de Champagnat foi escrito em 19 de janeiro de 1812. Trata-se de uma grande folha dobrada, resultando em oito páginas, no formato 13,5 x 10. A cor do papel é cinza azulada. Muitas análises já foram realizadas do ponto de vista espiritual: Balko (1975) fala em evolução da espiritualidade de Marcelino; Lanfrey (2005) destaca o eixo apostólico e mariano deste documento, Moral (2014) aborda o contexto histórico em que ele foi escrito. Desde uma leitura certauniana, é possível ter-se uma radiografia de como ainda era precário o sistema de formação nos seminários pós-revolução. Quando olhamos para os Seminários Menores, a situação se agrava. Um relatório de 1808 feito pela Arquidiocese de Lyon nos fornece algumas características desse seminário em que Marcelino recebeu sua formação inicial:

[...] os alunos são mal supervisionados e saem facilmente para um vilarejo em que "há muitas tabernas". O relatório faz, porém, uma observação que se aplica perfeitamente a Marcelino Champagnat: São formados lá jovens com disposição para o estado eclesiástico, sobretudo nas classes dos que são da região; entre eles há os que, tendo sido educados por bons párocos, conservam seus bons hábitos de virtude e que, além disso, estão interessados a trabalhar com todas suas forças (LANFREY, 2017, p. 128).

Marcelino, assim como considerável parte dos amigos aproveita dessa liberdade excessiva para os finais de semana frequentar a taverna. Durante um certo tempo foi conhecido como um dos integrantes da banda alegre ("*bande joyeuse*"), ou seja, um grupo de jovens seminaristas que frequentavam com certa assiduidade as tavernas da região (CARAZO, 1991). O texto de 1812 aborda o contexto de um jovem que assume uma mudança de rota em sua vida espiritual. Se considerarmos o testemunho de Julienne Epalle, que menciona a reprovação de Marcelino no Seminário de Verrières, bem como a peregrinação a La Louvesc, local onde se encontra o túmulo de São João Francisco Régis, estamos diante de elementos mais que suficientes para a mudança de rumo que tomou o jovem seminarista, como bem demonstra a Resolução a seguir:

Ó meu Senhor e meu Deus, prometo-vos não mais vos ofender, fazer atos de fé, de esperança e outros semelhantes cada vez que me lembrar; **não voltar mais à taberna; fugir das más companhias e**, numa palavra, nada fazer que seja contra vosso serviço; antes, pelo contrário, dar bons exemplos, levar os outros a praticarem a virtude na medida em que depender de mim; instruir os outros a respeito de vossos divinos preceitos; **ensinar o catecismo aos pobres tanto quanto aos ricos** [...] Confesso, Senhor, que ainda não me conhecia; que ainda tenho grandes defeitos, mas espero que tendo feito a graça que eu os conheça, dar-me-eis também a graça de vencê-los combatendo-os com coragem, eis o que vos peço do mais profundo nada do meu coração [...] **Santíssima Virgem, São Luís Gonzaga**, é a vós que me dirijo principalmente; pedi por mim, apesar de vosso indigno servo (AFM 131.1, p.1).

André Lanfrey na obra *Essai sur les origines de la spiritualité mariste* (2001) destaca a possibilidade de Marcelino e os primeiros maristas terem feito parte de uma sociedade secreta ou congregação mariana já no próprio seminário de Verrières, o que somado com a chegada do Padre Linossier pode ter contribuído de forma decisiva na mudança esboçada nesse documento.

Temas centrais da Escola Francesa de Espiritualidade aparecem nesse escrito, como a majestade de Deus desde o ponto de vista teocêntrico. O combate ao orgulho associado à invocação ao Coração de Jesus e a São Luís Gonzaga apontam para a participação em uma congregação mariana, de forte influência jesuítica. Por fim, é possível que a obra *Prática da Perfeição Cristã* de Rodriguez, no capítulo vinte, tenha servido de inspiração para Marcelino no tema da humildade⁷⁴. Esse tema se tornará central na compreensão da espiritualidade marista (LANFREY, 2001, p.21).

4.1.2.2 Resoluções de 1815

Segundo o Irmão Paul Sester (2011, p. 29) esse texto é a junção de quatro resoluções que poderiam ter sido tomadas em momentos diferentes. O tema do estudo e do silêncio faz parte da formação sulpiciano. Marcelino vai absorver com muita naturalidade esse cronograma e depois, com algumas adaptações, reproduzir para sua comunidade nascente de Irmãos educadores.

⁷⁴ Na obra *O Espírito do Instituto – Estudo histórico da espiritualidade de Champagnat de 1824 a 1965* (PUCPRESS, 2021), Lanfrey faz uma abordagem da evolução (ou involução) da compreensão da humildade como uma mística mariana a uma virtude vivenciada no espírito da Regra, contudo numa perspectiva mais devocional.

Resolução que confio à proteção da Santíssima Virgem. Primeira resolução: Privar-me-ei de falar nos corredores, nas escadas, seja por sinais ou de outra forma, sem necessidade. Não conversarei tanto antes como depois do breviário, seja na classe ou durante a leitura, numa palavra, guardarei silêncio de um recreio ao outro, salvo por grande necessidade. Depois da aula ou da palestra, farei uma visita ao Santíssimo Sacramento. Durante meus recreios, misturar-me-ei indiferentemente com todos (AFM 131.2, p. 1)

Um tema intrigante que aparece ao final dessa resolução, mas que não terá sequência na espiritualidade de Marcelino, tão pouco dos primeiros Irmãos é o tema da escravidão mariana: “Meu Deus, conheceis minha miséria, tende pena de mim, eu vos peço. Santíssima Virgem, sabeis que **sou vosso escravo** ⁷⁵na verdade, considero-me indigno de tão grande favor” (AFM 131.2, p.2). É possível que esse tema tenha chegado a Marcelino por meio de Boudon na obra *Dieu seul ou le saint esclavage de l’admirable Mère de Dieu* (Somente Deus ou a santa escravidão da admirável Mãe de Deus), seria pouco provável que Marcelino tenha se inspirado em Monfort (LANFREY, 2001, p.24).

4.1.2.3 Resoluções de férias – Documentos AFM 131.3 e 131.4

Seguindo a metodologia do Irmão André Lanfrey abordaremos as duas Resoluções que se referem ao período de férias de Marcelino durante o tempo do Seminário Maior de Lyon.

Primeiro regulamento de férias (1814)	Segundo regulamento de férias (1815)
1/ “Passarei as férias na minha família”	
2/ “Farei pouquíssimas viagens”	
3/ Caridade em relação à família	
4/ Despertar às 5h00, mais tardar às 5h30	1/ Despertar às 5h00
5/ “Pelo menos ¼ de hora de oração”	1/ ½ hora de oração e Pequenas Horas
6/ Missa diária, “na medida do possível” em seguida, 1 hora de teologia (estudo)	1/ Missa 2/ Uma hora de Sagrada Escritura e outra hora de teologia
7/ 11h45: exame de consciência, benedicite, almoço.	
8/ Alimentar-me com moderação	

⁷⁵ Grifo nosso.

	3/ Após o almoço 1h30 a 2h00 recreação
9/ Oratório dedicado a Maria e S. L. de Gonzaga. Adoração ao S. Sacramento, diante de um crucifixo, exercícios de piedade.	
10/ Jejum às 6ª feiras em honra da Paixão	
11/ “Instruirei os ignorantes ricos e pobres”...	
12/ Visita aos doentes	3/ Visita aos doentes, durante a recreação
	4/ 1 hora para recapitular o já visto; 1 h. de leitura referente à sua posição e sua situação?
	5/ 1 h. de recreação (10/ trabalhos manuais) 5/ Vésperas, Completas, Matinas, Laudes
	6/ ½ hora de leitura espiritual, em seguida jantar.
	7/ Domingos e festas: assistência a duas missas e a Vésperas
	8/ Aos Domingos: 1 h. estudo da Sagrada Escritura; às tardes: catecismo às crianças; em seguida 1 h. de teologia.
13/ Confissões e comunhões de acordo com o diretor	7(?) Comunhão seguindo a prática do seminário.
14 “Nunca estar sozinho com pessoas de outro sexo”	
	9/ Visitas de cortesia o menos possível
	10/ Abster-me de todo jogo proibido.
15/ Uma hora de teologia às tardes	

Fonte: Andre Lanfrey, 2001, p.26.

Uma comparação entre as duas tabelas nos permite acompanhar a evolução da compreensão de Marcelino em práticas que nortearão a sua vida sacerdotal após o período de formação em Lyon. Missa diária, recitação do Breviário, estudo da teologia e da Sagrada Escritura, instrução (catecismo), visita aos doentes, comunhão e mesmo a recreação são, em embriões, os regulamentos que mais tarde serão adotados em La Valla e l’Hermitage.

Ao final dos dois regulamentos há uma prece dirigida a Maria:

Primeiro regulamento de férias (1814)	Segundo regulamento de férias (1815)
É com vossa ajuda, ó Santíssima Virgem, que espero cumprir esse pequeno regulamento. Fazei com que vosso Filho o acolha favoravelmente e que ele me guarde durante minhas férias e durante toda minha vida de quanto possa desagradar-lhe. Amém. L.J.C	Santíssima Virgem, não ignoro que, sem vossa proteção, eu seja incapaz de cumprir fielmente esse pequeno regulamento a respeito dos exercícios ⁷⁶ e ocupações de minhas férias; eis porque imploro vosso poderoso socorro junto de Deus e espero que, dada vossa ternura para com os pecadores que desejam a conversão, tenhais a bondade de obter-me a graça de cumpri-lo pontualmente e isso para a maior glória de vosso misericordiosíssimo Filho. Amém

No primeiro, a ênfase recai no pedido ao Filho por meio da Mãe para bem cumprir o que é prometido na resolução. No segundo, há a constatação de que o cumprimento se dá pelo abandono a Maria. Para Lanfrey (2001), o primeiro regulamento situa a prece corriqueira de um devoto mariano; o segundo, demonstra um desenvolvimento qualitativo do tema: trata-se de uma atitude de abandono à Mãe de Deus. Para melhor situar essa reflexão, convém recorrer a uma oração que foi feita pelo padre Champagnat e entregue ao jovem Francisco. Seu contexto se dá num momento de insegurança sentida por esse Irmão ao assumir o posto de diretor da escolinha de Bolieu. Embora, aparentemente singela, essa oração reflete uma profunda mística mariana que norteava a experiência pessoal de Marcelino Champagnat:

Virgem Santíssima, minha Boa Mãe, aqui fui enviado para fazer o bem, mas vós bem sabeis que eu nada posso sem a assistência do vosso divino Filho e sem a vossa proteção. Eis porque vos peço que me ajudeis, ou, melhor, que façais tudo por mim. Ao rezar a “Ave Maria” no início das aulas, tenho a intenção de pedir-vos para virdes em meu lugar, dirigir as minhas mãos, os meus pés, os meus lábios e toda a minha pessoa, de modo que eu seja apenas um bom instrumento à vossa disposição. E quando eu tiver algum aluno indócil, eu o confiarei a vós, Boa Mãe, para que o melhoreis, fazendo eu, da minha parte, tudo quanto depender de mim. Ó Virgem Santíssima, ser devoto vosso é ter armas seguras para o combate e para a vitória. Boa Mãe, tende compaixão desse filho que se lança em vossos braços com grande confiança e não me abandoneis neste momento em que vos ofereço e

⁷⁶ Grifo nosso.

recomendo todas as crianças e jovens a mim confiados nesta escola. Amém (AFM, 5101.302⁷⁷, p.63-64).

Gradualmente, Champagnat vai avançando em algo que ele valorizará com muita ênfase e que cobrará intensamente dos Irmãos: a regularidade. Mais do que apenas um quadro referencial de horários e costumes, estas duas resoluções de férias marcam uma profunda influência sulpiciano no modelo quase monástico adotado em Notre Dame de l'Hermitage.

4.1.2.4 Resoluções de 1820 – AFM 131.5

O último bloco de Resoluções que iremos apresentar tem o seu contexto nos primeiros anos do apostolado sacerdotal de Champagnat bem como do início do Instituto dos Irmãos Maristas. Marcelino encontra-se bastante dividido entre o seu ministério sacerdotal, mais especificamente na atuação como vigário paroquial do padre Rebod (pároco de La Valla), e ao mesmo tempo acumula a difícil tarefa de formar e acompanhar os primeiros Irmãos Maristas.

As Resoluções que trazem a data de 12 de outubro de 1820 começam com as iniciais da divisa da Sociedade de Maria: “Coleção de novas Resoluções que tomo e que ponho sob a proteção da Santíssima Virgem. L [oué soit] J [ésus] C [hrist] O [mnia] ad M [ajorem] G [loriam] D [ei] et H [onorem] V [irginis] M [ariae] D [ei] G [enetricis]” (AFM 131.5, p.01). O mesmo lema da Promessa de Fourvière já havia sido relatado no Caderno 302, do Irmão Francisco: “Tout à la plus grande gloire de Dieu et à l'honneur de l'auguste Marie” (AFM 5101.302, p.1).

O assunto dessas Resoluções está ligado com o desejo firme de uma vida de oração que seja o sustento de uma intensa atividade apostólica. Os pontos destacados remetem à dificuldade de se conciliar o zelo e o ardor apostólico com uma vida de intimidade com Deus:

1. Renovo a resolução de jamais omitir a meditação. 2. No decorrer do dia, irei sempre visitar o Santíssimo Sacramento e a Santíssima Virgem. 3. Cada vez que eu sair, seja para visitar um doente ou para qualquer outra coisa, irei também visitar o Santíssimo Sacramento e a

⁷⁷ Essa oração aparece no Caderno 302 que recolhe notas de retiro e de leituras do Irmão Francisco. É impressionante o cuidado que, na maioria das vezes, ele tem em situar a origem dos pensamentos transcritos ao seu caderno. O que nos leva a dar crédito de que de fato, essa oração tenha partido do próprio Marcelino, como ele atesta em parênteses ao final do texto.

Santíssima Virgem. 4. Cada vez que em meu exame me reconhecer culpado de alguma maledicência, tomarei três golpes de disciplina. 5. Mesmo número quando eu falar em meu proveito. 6. Não deixarei todas as tardes de fazer o meu exame de consciência. 7. Todas as vezes em que eu não for fiel em cumprir essas resoluções, três golpes de disciplina em união aos sofrimentos de J. C. e com esse triplo castigo, pretendo praticar um ato de amor à Santíssima Trindade, como também um ato de fé e conjuro a Santíssima Virgem de apresentar essa mesquinha ação ao soberano Senhor de todas as criaturas. 8. Lerei todos os meses essas resoluções. 9. Imi... Senhor tudo quanto existe sobre a terra e no céu é vosso. Desejo também eu mesmo ser vosso por uma oblação voluntária e ser imutável e eternamente vosso. 10. Não darei nenhuma instrução sem havê-la preparado. 11. Lembrar-me-ei sempre que trago Jesus Cristo em meu coração (AFM 131.5, p.1-3).

Os propósitos assumidos pelo jovem padre e fundador giram em torno da manutenção de uma vida de oração muito próxima da vivida no Seminário de Lyon. A atenção para a meditação, para a visita ao Santíssimo e à Virgem revelam uma prática marcada pela espiritualidade berulliana: Jesus está sempre com Maria (DEVILLE, 1987, p.40).

A ação pastoral deve partir de sua verdadeira motivação: Cristo. Por isso, a insistência ao sair e ao voltar à casa, em visitar Jesus Eucarístico e a Santíssima Virgem. As resoluções 4, 5, 6 e 7 revelam a dimensão ascética da luta travada por Marcelino. Os golpes, as privações e as correções estão na base de uma dimensão agônica da busca do autodomínio.

A Santíssima Trindade é o horizonte de sentido para suas ações. O ato de amor praticado em sua homenagem é seguido do compromisso de reler todos os meses essas Resoluções, o que nos mostra que se trata de um projeto de vida, mais do que simples anotações esporádicas. A meditação da Trindade por meio do louvor de toda a criação encontra o seu sentido na oblação voluntária, imutável e eterna. Três palavras escolhidas a dedo por Marcelino "*volontaire et d'être immuablement et éternellement*" revelam o desejo inscrito na intenção do jovem sacerdote.

Outro dado pouco destacado na tradição marista é a preocupação de Marcelino em sempre preparar todas as suas instruções: "Não darei nenhuma instrução sem havê-la preparado" (AFM 131.5, p. 3). A prova do cumprimento dessa resolução são os Sermões, Conferências e Instruções que formam o maior número de textos manuscritos do Fundador. Ainda que dispersos e na sua grande maioria estruturados apenas como rascunhos ou tópicos das principais ideias a serem trabalhadas, revelam a preocupação e o cumprimento em levar adiante essa resolução formulada.

A última resolução recorda a presença viva de Jesus em seu coração. Por não haver deixado nenhum texto ou conferência que explicitasse essa relação com a devoção ou a mística aos Sagrados Corações de Jesus e Maria como ele costumava terminar as suas correspondências aos Irmãos, fica difícil conjecturar ou fazer qualquer comentário hipotético sobre essa prática. Mas, tudo indica que ela esteja ligada a uma dimensão profundamente afetiva do relacionamento espiritual que Marcelino mantinha com Jesus e Maria. Coração é um tema central da teologia do século XVIII. É um tema recorrente em São Francisco de Sales, muito ligado com a virtude da doçura que em 12 de outubro, na renovação dessas Resoluções, Champagnat se propõe a viver.

Qual a pertinência desses pequenos escritos de Marcelino? Do ponto de vista literário e teológico não apresentam nenhuma novidade. Mas revelam a reflexão, o discernimento e a constância de um homem que ferido pelo desejo de Deus, como nos recorda Certeau na luta de Jacó com o anjo (CERTEAU, 1957d, p.191), busca incessantemente por essa união e sendo pragmático e decidido, não se poupa em gastar todas as suas energias e pôr foco naquilo que verdadeiramente importa. A renovação dessas resoluções oito anos depois (1828), no Santuário de Valfleury, sob a proteção da Santíssima Virgem e de São João Francisco Régis, é marco de uma história de superação e confiança iniciada muitos anos antes na peregrinação feita por ele e sua mãe ao Santuário de La Louvesc. Champagnat parece não apenas recuperar o que foi prometido, mas ao voltar ao lugar das origens, por essas simples indicações, podemos perceber que mesmo estando diante de textos simples na sua forma literária, são, como já apontava o Irmão Balko, marcos de uma travessia espiritual em Marcelino Champagnat.

4.1.3 Sermões, Discursos e Instruções

Sob o título de Sermões, Discursos e Instruções, encontramos trinta e cinco textos de tamanhos e desenvolvimentos bem diversos. Todos eles são manuscritos autógrafos de Champagnat, o que se confirma pela caligrafia característica do fundador. O único trabalho acadêmico sobre os Sermões do padre Champagnat foi realizado pelo Irmão Alexandre Balko na Faculdade de Teologia de Lyon, no ano de 1972. Nesse trabalho ele classifica os temas abordados por Champagnat sob quatro perspectivas: 1º Grandes verdades, 2º Ano Litúrgico, 3º Sacramentos e 4º Exortações

Morais. Abaixo, a classificação destes manuscritos nos Arquivos dos Irmãos Maristas realizada pelo Irmão Paul Sester (2011, p.640):

- 134.01 – Notas de retiro;
- 134.02 – Discurso sobre o inferno (A);
- 134.03 - Discurso sobre o inferno (B);
- 134.04 - Discurso sobre o inferno (C);
- 134.05 - Discurso sobre o inferno (D);
- 134.06 - Discurso sobre os Novíssimos (A);
- 134.07 - Discurso sobre os Novíssimos (B);
- 134.08 - Discurso sobre os Novíssimos (C);
- 134.09 - Sobre a morte do pecador;
- 134.10 - Discurso sobre os fins últimos (D);
- 134.11 – A recompensa celeste ;
- 134.12 – Sobre os fins últimos (E);
- 134.13 – Sobre a morte do pecador;
- 134.14 – Oração das Quarenta Horas ;
- 134.15 – Discurso sobre a impureza ;
- 134.16 – O perdão das injúrias (A);
- 134.17 - O perdão das injúrias (B);
- 134.18 – Conferência sobre a gula e a embriaguez;
- 134.19 – Conferência sobre a comunhão ;
- 134.20 – Conferência sobre a contrição ;
- 134.21 – Da confissão (segunda parte) ;
- 134.22 – Sobre a satisfação do penitente e sobre a absolvição;
- 134.23 – Conferência sobre a penitência ;
- 134.24 – O sacramento da penitência (confissão e suas qualidades)
- 134.25 – Tempo de conversão
- 134.26 – Sobre a importância da salvação;
- 134.27 – Sobre a queda ;
- 134.28 – Fidelidade à graça ;
- 134.29 – Santificação do Domingo ;
- 134.30 – Santificação do Domingo ;

- 134.31 – Festa do Santíssimo Sacramento ;
- 134.32 – Sobre o reconhecimento pelos dons de Deus;
- 134.33 – Sobre o Rosário ;
- 134.34 – Sobre o Rosário ;
- 134.35 – Purificação de Maria.

O peso dado às grandes verdades reflete o clima vivido no período da Restauração e de certa forma o Rigorismo que marcou a formação de Marcelino e dos primeiros maristas. Seus formadores, Gardette e Cholleton são influenciados por uma teologia moral caracterizada pelo legalismo e uma concepção pessimista e fria da natureza humana, com influências do cartesianismo e do jansenismo. Nesse período, Santo Afonso Maria de Ligório é quase desconhecido na França. Os manuais utilizados nos Seminários, Bailly e Poitiers optam nitidamente pelo tuciorismo (rigorismo moral) e o probabilismo (adequação das normas morais às circunstâncias). Segundo Balko (1972, p.25) a consequência é uma atitude rigorista e injustamente dura sobre a sexualidade no casamento e os pecados habituais, o adiamento da absolvição e a severidade na recomendação à comunhão.

O Irmão Sylvestre em sua pequena biografia do Fundador nos oferece informações importantes sobre os autores que eram referências doutrinárias para Champagnat, o que nos faz perceber que a influência rigorista não foi determinante em seu pensamento:

No tocante aos assuntos sobre os quais a Igreja não se manifestara oficialmente, seguia os ensinamentos de conceituados teólogos, grandes em sabedoria e santidade, tais como são Tomás de Aquino, santo Afonso Maria de Ligório e são Francisco de Sales, que ele citava frequentemente nas suas palestras (SYLVESTRE, [1886] 2014, p.298).

Portanto, diferentemente, do padre Colin, que carregará por muitos anos o peso do rigorismo, Champagnat demonstrou desde muito cedo uma sensibilidade pastoral que se manifestou, sobretudo no confessional: “[...] o padre Champagnat não era nem severo nem indulgente; mantinha posição justa, tanto que todos os penitentes se encantavam com seus conselhos e avisos” (idem, p. 78).

No tocante à comunhão eucarística, temos mais um exemplo de que o Rigorismo não afetou a orientação do padre Champagnat na formação aos Irmãos:

Se o padre Champagnat insistia em que os Irmãos não faltassem à confissão semanal, insistia mais ainda em que a comunhão de regra, na quinta-feira, no domingo e nos dias de festa, não fosse omitida. Admoestava com vigor os que negligenciavam a comunhão sem motivo (SYLVESTRE, [1886] 2014, p.81).

De maneira geral, pelos relatos dos primeiros Irmãos, bem como do processo diocesano de beatificação de Marcelino podemos perceber que, embora seus Sermões sobre as grandes verdades sejam uma fotografia da teologia e espiritualidade do seu tempo, na prática não revelam o essencial da experiência espiritual do Fundador, tanto que Lanfrey (2001) destaca uma certa decepção com o estudo dos seus sermões e conferências:

Nos parece, que na maioria desses textos, Champagnat age não enquanto um homem espiritual dando um ensino, mas enquanto pastor, transmitindo o básico para um público rude, que é preciso corrigir de seus vícios e de sua indiferença. Ele se enquadra, portanto, num tipo de pastoral do medo, descrita com tom exagerado por Jean Delumeau que tem por objetivo apavorar, para moralizar, salvar e se possível, introduzir na vida espiritual. Há também um gênero literário que consiste em dar duro em público, para se mostrar, em seguida, muito mais benevolente no confessional. Esclarecemos que estes textos não têm a função de revelar a espiritualidade íntima do homem que fala deles e atua enquanto homem público trazendo uma doutrina que não lhe pertence (LANFREY, 2001, p. 79-80).

De certa forma Lanfrey não se sente totalmente confortável com a análise de Delumeau⁷⁸ (1978) que caracteriza a teologia da Restauração como uma pastoral do medo. Guillaume Cuchet, na obra *Une histoire du sentiment religieux au XIXe siècle*, chama a atenção para uma revolução esquecida que ocorreu no século XIX: trata-se da compreensão da passagem do pequeno para o grande número de eleitos (no sentido de salvos) entre os católicos. Essa compreensão, segundo o historiador Jean Delumeau ajudou a superar uma pastoral do medo, para uma pregação mais otimista da redenção e salvação cristã (CUCHET, 2020, p.187).

Após a breve contextualização destes manuscritos, propomos a análise de aspectos centrais da espiritualidade que perpassam alguns dos Sermões, Discursos

⁷⁸ No livro *História do Medo no Ocidente (1300-1800) uma cidade sitiada*, Jean Delumeau aborda um estudo sistemático sobre a história do medo no Ocidente. A obra está dividida em duas partes: Os medos da maioria e a cultura dirigente e o medo. Para este trabalho citamos a tradução ao português de Maria Lúcia Machado da editora Companhia das Letras (2009).

e Instruções do padre Champagnat. Para esse fim, não reproduziremos os textos na sua íntegra, apenas as passagens relativas à análise trabalhada.

4.1.3.1 Notas de Retiro (AFM 134.01)

O primeiro texto classificado nos Sermões e Instruções do padre Champagnat é, na verdade, um conjunto de notas de retiro. Trata-se de um folheto medindo 23,8 x 18,8 cm tendo a escrita frente e verso. Infelizmente, é impossível datar o documento, o que muito nos ajudaria a tentar entender o contexto em que essas notas foram feitas. Diferentemente de outros textos de Marcelino, essas notas chamam a atenção pelo peso dado a uma visão um pouco mais negativa em relação à inutilidade da vida, pecado, morte, inferno e pobreza (SESTER, 2011, p.640).

O texto começa abruptamente: “1º dia: Fim do homem – Deus me criou – Foi Deus quem me criou. Quem, a não ser Deus, poderia me criar? Não fui eu, não foram meus pais, não foram os homens, não foi o acaso” (idem, p.641). A reflexão, embora comece com um teor positivo, gradualmente vai tomando um ar grave e introspectivo:

2ª Inutilidade da vida – ação desprovida de mérito – página branca. Vida cheia de crimes – página escura – oh! como tudo aquilo que é bem próprio a nos humilhar – Virgem Santa, obtende-me a santa... Pecado: mal de Deus; a maior injustiça; a mais atroz revolta; a mais escura ingratidão; o mais formal desprezo; a falta mais inconcebível.

3º O pecado destrói a obra do Pai, do Filho, do Espírito Santo, da Igreja, dos padres, pregadores, confessores. Morte e Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo: meus pecados a causaram (SESTER, 2011, p.641).

Tudo leva a crer que as notas podem ter sido tomadas sob a influência do possível pregador deste retiro que, ao estilo teológico do período da Restauração, tende a carregar em um pessimismo injustificado quando tomamos por base outros textos de Marcelino. Contudo, há alguns elementos mais à frente no texto que se relacionam com a forma de Marcelino ver a vida, sobretudo, o enfoque da plena união com Deus:

A perfeição consiste numa íntima união com Deus – o que é necessário para estabelecer essa íntima união? É preciso copiar, traço por traço, Jesus Cristo. O mundo nada é – os bens que ele estima nada são, as riquezas, domínio, ouro, prata, dignidades, cargos, beleza, habilidade, ciência, prazer, tudo isso são palavras vãs, sem realidade.

Champagnat sempre foi avesso à ideia do sucesso. Desde muito cedo intuiu pela meditação da pessoa de Maria e de sua humildade diante do projeto de Deus uma forma de ver o mundo e nele viver. Sua história pessoal é marcada por inúmeros fracassos. Pouco instruído na infância, reprovará no primeiro ano do seminário, carregará as marcas dessa pouca instrução a ponto de ser ridicularizado pelo clero da sua diocese, quando em 1824, começa a construção da Casa de l'Hermitage. Mas, o que nesse texto não ganha muito relevo, aparece em outros em que o fracasso e o nada são a matéria com a qual Deus e a Virgem constroem a sua Sociedade:

A gente é apenas um instrumento, ou melhor, não é nada; Deus é quem faz tudo. Você deveria compreender essa verdade, pois está entre os veteranos e presenciou as origens do Instituto. Acaso a Providência não cuidou sempre de nós? Não foi ela que nos congregou e nos fez triunfar de todos os obstáculos? Forneceu-nos recursos para construir esta casa, abençoou nossas escolas e lhes deu prosperidade, embora fôssemos gente sem talento. Em suma, não foi a divina Providência que tudo realizou entre nós? Ora, ela cuidou do Instituto até hoje, por que não cuidaria dele no futuro? Pensa, acaso, que Ela deixará de protegê-lo, por causa de um homem a menos? Desiluda-se, repito, os homens não contam para esta obra. Deus a abençoará, não por causa dos homens que a dirigem, mas por causa da sua infinita bondade e dos desígnios de misericórdia em favor dos meninos a nós confiados (FURET, [1856] 1999, p.214).

A tensão entre o nada do homem e o tudo de Deus estão nas bases da experiência vivida por Marcelino. Quando analisarmos as cartas enviadas às autoridades eclesiais de Lyon, quando ele está superando o terrível ano de 1826, veremos que começa a amadurecer no Fundador uma entrega à vontade de Deus, mesmo quando faltam todos os sinais de sua presença e de sua bênção. Segundo Certeau, é nesse momento que nasce a verdadeira oração:

Entre o "nada" da perda total e o "nada" da posse absoluta, entre essa perda humana que sempre se aprofunda e essa riqueza divina que ultrapassa sempre o que descobrimos dele, opera-se uma misteriosa junção que é o nascimento da pessoa humana. A pessoa é exatamente esse "nada" para além de qualquer posse. (CERTEAU, 1957, p.135).

A humildade como a base da espiritualidade marista pode ser lida nessa perspectiva. No sentido de perda, de entrega, mas também de confiança. Ao se despir de todas as suas certezas, nasce o espaço para um outro tipo de certeza: é necessária a íntima união com Deus que consiste em copiar traço por traço a fisionomia de Jesus

Cristo. Nesse momento, a pobreza do homem não está mais diante de Deus, é assumida pelo mistério da Encarnação.

4.1.3.2 Instrução sobre o Rosário (AFM 134.33)

Trata-se de um folheto de oito páginas, no formato 13,5 x 20cm, escrito em cinco páginas. Nas páginas em branco figuram três operações aritméticas que não possuem relação alguma com o texto. Champagnat escreveu duas Instruções sobre o tema do Rosário. Segundo Paul Sester (s/d, p.61), o gênero deste escrito situa-se entre a palestra e a instrução familiar. Foi escrito e pensado provavelmente para os paroquianos de La Valla.

O interesse nessa instrução está na centralidade de Cristo no pensamento mariano do fundador. Duas informações são de grande importância: antes de começar a instrução, em seu cabeçalho, escreve: “Ad majorem Dei gloriam et honorem V. M.” e continua, “Mansit autem Maria cum illa’. - Luc 1, 56 (SESTER, 2011, p.757). Essas duas citações que poderiam passar despercebidas para a maioria dos leitores revelam em primeiro lugar a compreensão da unidade de Jesus e Maria no pensamento do fundador e da própria Sociedade de Maria. Adaptando a divisa inaciana, os primeiros maristas inserem a dimensão mariana como elemento identitário de sua mística e constituição como congregação. Por outro lado, percebe-se, que mesmo sem poder explicitar teologicamente a intuição e o lugar de Maria na história da salvação, Champagnat nos dá pistas de como concebe a centralidade de Cristo na devoção à sua Mãe Santíssima: [...] Quero apenas ensinar-lhes em que consiste a devoção ao santo Rosário... O que é, prezados irmãos, o santo Rosário? O Rosário é devoção estabelecida para honrar Nosso Senhor Jesus Cristo e a Santíssima Virgem (SESTER, 2011, p. 757-758).

Essa é uma marca da teologia mariana em Champagnat: Maria está sempre unida a Jesus:

Aquele que tem grande amor a Maria terá certamente grande amor a Jesus [...] Maria não guarda nada para si. Quando a servimos, quando nos consagramos a ela, só nos recebe para oferecer-nos a Jesus, para nos impregnar de Jesus” (FURET, [1856] 1999, p.101).

Essa perfeita compreensão teológica da pessoa de Maria, num momento em que a mariologia do seu tempo tende a exageros, aprofunda a compreensão de uma mística mariana vivida por Marcelino e pelos primeiros maristas que posteriormente foi dando lugar a uma compreensão mais marcada pela devoção e a imitação das virtudes de Maria, sobretudo, na síntese oferecida por Furet na segunda parte da *Vie*.

O segundo e último aspecto de análise desse texto está na sua dimensão relacional e afetiva. Champagnat utiliza a perícopes de Lucas 1,56: “Maria permaneceu com ela (Isabel)” e mais adiante insiste na dimensão pouco explicitada dessa devoção a um público simples e ignorante, mas que tem na visão do Fundador, uma escola dos principais mistérios da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Jesus:

Às vezes dizem: sou uma pobre ignorante, não sei nada, não sei nem ler, nem escrever, apenas sei recitar o terço. E acham que é pouco recitar o terço? É fazer o que Nosso Senhor Jesus Cristo fez durante a melhor parte de sua vida [...] Ele não rezava a Ave-Maria, mas fazia por ações o que dizemos quando a recitamos: Ave Maria... Jesus Cristo não a saudava todas as manhãs e noites ou quando a encontrava? (SESTER, 2011, p. 758-759).

Os paroquianos relatam que o padre Champagnat era claro em seus sermões, falava à população numa linguagem acessível e não lia o que escrevia. Assim como o Cura d’Ars, seu colega de Seminário, procura traduzir a um público pouco instruído o essencial da mensagem cristã⁷⁹. No caso da conferência ou instrução do Rosário o propõe como uma escola em que mesmo os ignorantes podem ter acesso a uma prática que os leva ao aprofundamento da relação com Jesus e Maria. Recitar o Rosário é permanecer com Maria e Jesus. É relação, mais que pura devoção. É um convite a olhar a partir de Cristo para o mistério que essa prática carrega em seu bojo. Pode parecer pouco do ponto de vista da sofisticação estilística, mas reflete uma convicção fundamental que marca o pensamento e a espiritualidade marista: “é com nada que Deus realiza grandes coisas” (CHAMPAGNAT, [1823] 2019, doc. 1, p.88).

⁷⁹ Registro sobre o Padre Champagnat escrito por Joseph Violet de Doizieux em 19 de novembro de 1888. Esse senhor tinha sido um aluno interno em La Valla, no início de 1819. Ele havia nascido em 24 de abril de 1807. (“Enquêtes du P. Détours”, Archives générales des pères maristes, Rome, 922.146).

4.1.3.3 Festa do Santíssimo Sacramento (AFM 134.31)

Esse texto autógrafo está num caderno de 20 páginas, sob o formato 19,5 x 14,5 cm – escrito nas páginas 2, 3 e 4. Nesse mesmo caderno encontra-se o documento 134.09 - Sobre a morte do pecador - o que revela o caráter pouco homogêneo de unidade entre eles. Ainda sobre as informações preliminares desse texto, o Irmão Balko o qualificou como um sermão ou conferência sobre a Santíssima Trindade, o que destoa significativamente da classificação dada pelo Irmão Paul Sester em *Origines de Frères Maristes* (OFM, doc. 492).

Assim começa o texto:

Meus Irmãos, não é de estranhar que a festa da Santíssima Trindade, sendo a primeira e de maior solenidade, seja, no entanto, a que a Igreja celebra com menos solenidade? Eis a razão, meus Irmãos: esta festa é menos da terra que do céu. [...] Volvamos nossos olhares para outros mistérios, mais conformes à nossa fraqueza. O amor de Jesus Cristo por nós no Santíssimo Sacramento do altar e o dom que ele nos faz do seu Sagrado Coração serão objeto de duas solenidades proximamente. Preparemo-nos para celebrá-las dignamente.

De fato, o texto parece fazer referência à solenidade da festa da Santíssima Trindade e não do Santíssimo Sacramento como classificou Sester. O texto marca a sensibilidade pastoral de Marcelino e seu realismo teológico. Longe de adentrar em um discurso que poderia ser abstrato, mantém o foco em Jesus Cristo, e nas duas grandes devoções que marcam o século XVIII e XIX: a Eucaristia e o Sagrado Coração de Jesus (RAYES, 1963). Balko (1972, p. 81) destaca com surpresa o fato de que Marcelino nem mesmo esboce uma tentativa de adentrar no Mistério da Santíssima Trindade. Avesso à abstração prefere incutir em seus paroquianos “mistérios mais conformes à sua fraqueza”.

O fato de insistir que a solenidade da Santíssima Trindade seja uma festa muito *mais do céu que da terra* não anula sua abertura à contemplação do mistério celebrado, porém o enfoque recai sobre a figura do Filho, que em sua compreensão é a chave para a aproximação a esse mistério:

Vinde a mim vós todos que estais fatigados e sobrecarregados, que eu vos aliviarei. O pão que darei é minha carne que devo dar para a vida do mundo. Tomai e comei, isto é meu corpo que será entregue por vós. Fazei isto em minha memória. Aquele que come minha carne e bebe meu sangue permanece em mim e eu nele. Estas palavras que vos digo são espírito de são vida (SESTER, 2011, p.754).

O texto é uma junção de perícopes dos Evangelhos que amalgamam as festas da Solenidade de Corpus Christi e do Sagrado Coração de Jesus. De Mateus 11,28-30, Champagnat parte para o Evangelho de João 6,51s e retoma Lucas 22,19, na narrativa da ceia. Ao final, conclui com mais um retorno ao Evangelho de João 6,56: “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim, e eu nele”. Os textos escolhidos, sobretudo o Evangelho de João, apontam para uma dimensão de aprofundamento do mistério, ainda que na escolha conceitual do plano do Sermão, tenha optado claramente por não fazer uma reflexão teórica do mistério da Santíssima Trindade. Mas, chama a atenção o uso de João e a recorrência desse Evangelho nos poucos escritos que se conservaram de Marcelino. Será que Marcelino poderia estar convicto da afirmação de João 14,9: “Quem me viu, viu o Pai”. Impossível sabermos, mas a indicação do mistério da encarnação e da redenção na compreensão do fundador parecem nos direcionar para a contemplação do mistério da Trindade. Assim como em sua mariologia o Cristo ocupa um lugar central, da mesma forma sua compreensão do mistério da Trindade aponta para a dimensão da relação de intimidade do Pai com o Filho.

4.1.3.4 Instrução sobre a Recompensa celeste (AFM 134.11)

O texto encontra-se em um pequeno caderno de 12 páginas medindo 25,8 x 20,7 cm, escrito nas páginas de 1 a 5. As páginas 6 a 08 estão em branco. O restante é preenchido com uma nova instrução 132.12 - Sobre os fins últimos – E (SESTER, 2011, p. 692).

Sobre a classificação desse manuscrito Paul Sester trabalha com a hipótese de se tratar de uma reflexão preparada para a oração das Vésperas (aos domingos) que o padre Champagnat instituiu ao chegar em La Valla. Trata-se de uma reflexão sobre a festa de Todos os Santos e pode ter sido proferida entre os anos de 1816 a 1824.

O texto começa com a citação de Mateus 5,12: “*Gaudete et exultate ecce merces copiosa est in coelo*” (Alegrai-vos e exultai, porque será grande a vossa recompensa nos céus”). O enfoque dado por Champagnat nessa instrução nos revela um elemento importante de sua espiritualidade: a visão de um pai bondoso que ele nos oferece de Deus.

A gente se cansa, se esgota e muitas vezes se mata por recompensas incertas que raramente se alcança e que, todos os dias, depois de vãs esperanças, nos deixam infelizmente e até injustamente frustrados. É a vida... Contrariamente, trabalhamos pouco por um senhor em quem podemos confiar que nada será perdido (SESTER, 2011, p. 694).

Talvez, nos seja útil para entender essa passagem, a referência a um outro trecho retirado do Caderno 302, do Irmão Francisco atribuído ao padre Champagnat: “Estamos contentes, estamos alegres quando estamos a serviço de um bom mestre. E qual melhor mestre que o bom Deus!” (Caderno 302, p.06). É possível perceber nas duas citações a proximidade e a abordagem de uma experiência profundamente positiva de Deus. Essa característica foi definida no Documento *Água da Rocha*, como a primeira característica da espiritualidade marista: o amor e a presença de Deus. Voltaremos a esse tema, quando trabalharmos as Regras, as Cartas e o Testamento Espiritual do padre Champagnat.

Ao final da instrução, Champagnat direciona os seus ouvintes para a carta de Paulo a Timóteo: “Porque sei em quem coloquei a minha fé. E tenho certeza de que ele é capaz de guardar aquilo que me foi confiado até o grande dia” (Tm 1,12)”. A instrução termina no horizonte da esperança e da gratuidade, de quem experimentou em sua vida o amor incondicional de Deus e por isso, encontra-se em paz, depois de ter feito tudo o que estava ao seu alcance. Essa instrução marca uma passagem da maturidade espiritual que foi alcançando o Fundador, ao longo dos anos e das sucessivas crises que enfrentou no projeto da Sociedade de Maria e na fundação e desenvolvimento dos Irmãos Maristas.

4.1.3.5 Sobre os fins últimos (AFM 132.12)

Essa instrução ou conferência está disposta no mesmo caderno do documento acima analisado, ocupando as folhas de 09 a 12 com um texto autógrafo de Champagnat. Há duas tentativas de escrita do texto. A primeira, apenas esboçada sem término ou continuidade. Após algumas correções e rasuras, Champagnat continua na página seguinte sem retoques (SESTER, 2011, p. 696). Uma informação importante é que nos últimos dois parágrafos desse manuscrito Champagnat copia literalmente o texto do padre Judde, na obra *Retraite Spirituelle*.

O texto começa com a seguinte afirmação: “O homem foi criado para esse fim, isto é, para conhecer, amar, louvar e servir a Deus para merecer com isso a eternidade feliz” (SESTER, 2011, p. 697). A finalidade da existência humana é o conhecimento de Deus. Em amar, louvar e servir a Deus o homem encontra seu fim último por excelência. No entanto, a reflexão do padre Champagnat constata que a maior parte das pessoas vivem sem essa devida ciência.

Na *Vie*, no capítulo sexto da segunda parte, intitulado Amor a Jesus Cristo, Furet se apoiando nos ensinamentos do Fundador escreve:

Tornar Jesus Cristo conhecido e amado, eis a meta de sua vocação e a finalidade de nossa Congregação. Se não visarmos a esta finalidade, nossa Congregação será inútil e Deus lhe retirará a proteção [...] Saber religião consiste em conhecer Jesus Cristo. E tem mais: em Jesus Cristo consiste a vida eterna... (FURET, [1856] 1999, p.303).

O conhecimento de Jesus em Champagnat parece estar embasado numa experiência de amor, serviço e louvor a Deus. Contudo, sempre respeitando a majestade de Deus que ultrapassa a lógica humana:

Deus me criou para si e não pôde me criar senão para ele. Seu direito sobre mim, como sobre tudo o que existe, é inalienável [...] Embora sendo Deus, não pode me dispensar de ser para ele. Não era necessário que existisse, mas como fui criado, é imprescindível que eu seja feito para ele (SESTER, 2011, p.698).

Inúmeras vezes, o padre Champagnat ao falar do exercício da presença de Deus, recordava um trecho impactante do discurso de Paulo no Areópago: “[Em Deus] vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28). Essa perícopé é recordada pelo Irmão Sylvestre ([1886], 2014, p.283) e pelo Irmão Jean-Baptiste Furet ([1856] 1999, p. 297). O que demonstra a profundidade da dimensão da consciência de ser amado e de ser sustentado em todo o seu ser na relação com Deus: “é imprescindível que eu seja feito para ele”.

Os dois últimos parágrafos retomam quase literalmente o padre Judde no *Retraite Spirituelle*:

Se Deus me deu um espírito capaz de inteligência, apenas foi para que o conhecesse; se me deu um coração livre, foi para que o amasse e me apegasse a ele. Se me deu um corpo, saúde, forças, não foi senão

para que os empregasse a seu serviço; se enfim sou o que sou, não é senão para que lhe pertença integralmente.

Ó meu Deus, único criador, único conservador de meu ser, que imagem triste e desalentadora se apresenta aos olhos, porque até aqui minha conduta foi uma série de desordens, revoltas [...] apenas amei a mim mesmo, trabalhei só para mim. Em que é que achei garantia... Quanta gratidão vos devo, meu Deus, por que estais me abrindo os olhos hoje – Notam fac Domine viam meam (SESTER, 2011, p.698).

A escolha por Judde e Saint-Jure como interlocutores de uma profunda espiritualidade revela uma dimensão pouco explicitada de Marcelino: a de um mestre na vida espiritual. Alguém que tinha à mão um bom número de autores e mestres espirituais que coloca à disposição dos Irmãos de acordo com o progresso e a aptidão dos mais avançados na vida espiritual. Jacques Le Brun (1976) no artigo intitulado *Entre la mystique et la morale* destaca que Judde, Saint-Jure, Croiset e Caussade são autores jesuítas de forte influência mística, contudo, escrevem no contexto de condenação do quietismo. Esses autores, bem como o contexto em que vivem Marcelino e os primeiros Irmãos, justificam a abordagem bastante prudente, todavia profunda e sinalizadora de Champagnat e dos primeiros Irmãos, em especial os Irmãos Louis e Francisco por uma corrente espiritual de forte influência mística. O mesmo não se percebe claramente em Jean-Baptiste Furet que parece optar pelo ascetismo de Rodriguez e mesmo quando lê ou cita Judde e Saint-Jure o faz numa perspectiva aquém da intuição de Marcelino e Francisco.

A grande novidade no retorno a esse manuscrito está na descoberta de que o padre Champagnat fazia uso dos textos do padre Judde em suas conferências. Na análise que faz dos livros e autores que influenciaram diretamente o padre Champagnat na obra *Jalons pour une synthèse historique sur la spiritualité mariste* (2005), Lanfrey não cita Judde ou tão pouco faz alguma referência indireta do autor jesuíta nos escritos de Marcelino. Também, não figura entre os exemplares pessoais do padre Champagnat nenhuma obra do padre Judde. Até então, pensava-se que essa influência vinha apenas pelas notas do Irmão Francisco. A importante informação que nos traz Paul Sester (2011, p. 696) na análise desse manuscrito nos coloca em um patamar mais avançado sobre autores espirituais de profunda vertente mística que eram utilizados por Marcelino e posteriormente pelos Irmãos Louis e Francisco na Casa de l'Hermitage.

Lanfrey (2005) destaca na obra *Biographies de quelques frères* (1868) que o Irmão Louis havia recebido das mãos de Champagnat, o livro *O tratado do amor de*

Deus de São Francisco de Sales. Provavelmente, os demais livros citados em sua biografia também podem ser indicação do padre Champagnat. São eles: *Les souffrances de Notre-Seigneur Jesus-Christ* de Thomas de Jesus (Eremita de Santo Agostinho – nascido em Portugal) e o livro *Vie de Jésus-Christ* do Père Ligny. Em relação ao Irmão Francisco as informações são mais precisas e documentadas por seus inúmeros cadernos de retiros e conferências onde é possível ver a influência sobretudo, de Judde, Saint-Jure, Croiset e até mesmo algumas citações de Surin. Todas essas informações nos ajudam a entender um cenário mais complexo do ponto de vista espiritual do que até então se pensou no processo de formação dos Irmãos, desde o tempo de Marcelino ao governo do Irmão Francisco como Superior dos Irmãos Maristas.

Nesta análise por simples amostragem que procuramos fazer revela o quanto os Sermões, Conferências e Instruções do padre Champagnat são subestimados e pouco valorizados. Um estudo científico que procurasse resgatar os autores e as linhas teológicas que influenciaram seu pensamento seria de grande proveito para o avanço da compreensão de uma faceta pouco conhecida de Marcelino: a do pregador, do conferencista e formador dos Irmãos. No último capítulo desta tese abordaremos textos complexos que são creditados ao Fundador. A descoberta de textos do padre Judde utilizado por Champagnat nos abre uma perspectiva de que suas conferências e formações aos Irmãos podem esconder uma complexidade pouco valorizada ou até mesmo subestimada.

4.1.4 Os Cadernos Champagnat

No segundo capítulo da obra *Origines de Frères Maristes*, Paul Sester classifica como “*Cahiers Champagnat*” um conjunto de 12 cadernos conservados nos Arquivos dos Irmãos Maristas (AFM). Esses cadernos se encontram fisicamente separados, encadernados sem títulos, com exceção dos livros contábeis. O conteúdo é diverso, em muitos cadernos os mesmos temas se repetem, sobretudo o que diz respeito à escrita da Regra. Dois cadernos são destinados como livros de contas e receitas e um com o título de despesas (SESTER, 2011, p.7).

Do conjunto dos 09 cadernos que se diferenciam das anotações contábeis, temos uma série de assuntos e temas que se misturam com rascunhos de cartas pecando pela falta total de homogeneidade, com exceção do quinto caderno que

contém exclusivamente artigos da Regra. Paul Sester levanta uma hipótese muito interessante: ele acredita que esses cadernos não refletem o pensamento definitivo do autor, mas o pensamento do momento, por vezes, a simples anotação com o intuito de não esquecer um assunto a ser trabalhado ou desenvolvido. Entretanto, ainda que não revele o enunciado definitivo, expressa um elemento fundamental em Champagnat, os traços marcantes da sua espontaneidade (SESTER, 2011, p.41).

A escolha metodológica que seguiremos na análise de alguns textos dos *Cahiers Champagnat* é de simples amostragem, uma vez que, para um trabalho mais completo, precisaríamos de um espaço e um escopo diferente da pesquisa à qual nos propomos.

Para o estudo acadêmico das Regras do Fundador recomendamos a tese do Irmão Pedro Herreros – *La Regla del Fundador – sus fuentes y evolución*, publicada na Coleção FMS Studia, n.02. Nessa obra temos o estudo sistemático da construção ao longo do tempo de todos os documentos que formam as primeiras tentativas de estabelecimento de um texto legislativo pelo Padre Champagnat. Nosso objetivo nesse trabalho é apresentar apenas algumas perspectivas do ponto de vista da espiritualidade do fundador que estão presentes nestes textos.

4.1.4.1 Regulamentos da Casa Mãe

Segundo Paul Sester, três Cahiers apresentam o mesmo conteúdo referentes aos regulamentos da Casa-Mãe. São eles: 132.03, 132.06 e 132.07. Na edição de *Origines des Frères Maristes*, volume 1, ele apresenta os três textos dispostos em colunas, o que nos permite perceber algumas mínimas variações entre eles. Infelizmente, assim como em outros textos, precisar a datação é uma ação complicada; contudo, é possível que esses manuscritos remontem ao início da comunidade de l'Hermitage, o que nos coloca entre os anos de 1825 a 1827 (SESTER, 2011, p.54).

Ao falar sobre o exercício da meditação, os **Regulamentos da Casa Mãe** (l'Hermitage) trazem a seguinte afirmação:

Para estar sempre bem-disposto para fazer a meditação é preciso conservar-se na presença de Deus, mortificar as suas paixões e os sentidos para que o espírito esteja sempre pronto para unir-se a Deus, conservando-se sempre junto d'Ele; de outra forma teremos mil

dificuldades e perderemos muito tempo quando quisermos recompor-nos. Todos os Padres espirituais chamam a esta contínua presença de Deus a preparação remota da meditação (SESTER, 2011, p. 63).

O tema da **presença de Deus** é central na espiritualidade pessoal de Marcelino Champagnat. Do ponto de vista institucional, parece ter sido trabalhada desde os primeiros anos do Instituto. Essa informação, nós a encontramos nos Cadernos do Irmão Francisco em 1818: “Lembrar-me-ei da presença de Deus... rezando, ensinando, caminhando, em minhas recreações, comendo e agindo em todas as coisas com firme modéstia para glória de Deus, a honra de Maria, e o bem da religião” (Carnet 302, p. 1).

A temática é recorrente na orientação sobre como ouvir a Santa Missa: “Coloque-se na presença de Deus, reconheça sua indignidade e peça perdão de suas faltas” (SESTER, 2001, p.71). E aparece novamente nas orientações sobre o modo de recitar o Ofício e as orações vocais: “Antes de começar a oração ponha-se na presença de Deus, peça-lhe com grande humildade e confiança que lhe conceda a graça de bem fazer a oração...” (idem, p.74). Voltaremos a essa temática na análise das Cartas, da Regra 1837 e do Testamento Espiritual do padre Champagnat.

Seguindo o recorte temático por simples amostragem abordaremos o tema da **humildade**. Tema central na formação e no espírito do Instituto (o equivalente à espiritualidade para nós nos dias de hoje) chama a atenção a brevidade dada a esse assunto tão importante no Regulamento da Casa Mãe:

Os filhos de Maria envidarão todo o esforço e aplicação para trazer neles uma imagem perfeita dessa augusta Mãe. Farão todos os esforços para imitar suas virtudes, persuadidos de que este é o melhor meio para atrair sobre si os olhares de mãe e merecer sua proteção poderosa.

A humildade é a base de todas as virtudes e foi também a virtude predileta de Jesus e Maria. Jesus, como diz o Apóstolo, humilhou-se até o aniquilamento; Maria, que apesar dos grandes favores que Deus lhe concedeu, a dignidade sublime a que Deus a elevou, conservou-se inteiramente prostrada na sua humildade, extasiando-se que o Senhor tenha olhado para a sua condição de serva. **A humildade deve ser também a virtude favorita dos filhos de Maria** ⁸⁰(SESTER, 2011, p.97-98).

⁸⁰ Grifo nosso.

O padre Champagnat aborda a perspectiva da humildade a partir da pessoa de Maria. Para o fundador, ser filho e irmão de Maria pressupõe a imitação de suas virtudes. Contudo, a virtude da humildade no padre Champagnat parece ter um aspecto profundamente teológico trazido da Escola Francesa de Espiritualidade: o aniquilamento⁸¹. André Lanfrey aborda na obra *Essai sur les origines de la spiritualité mariste*, o tema da humildade relacionando-a com as primeiras Resoluções do padre Champagnat, na firme decisão de combate ao orgulho e na necessidade do conhecimento de si:

Divino Coração de Jesus, é principalmente a vós que dirijo minha prece, vós que por vossa profunda humildade, combatestes e vencestes o orgulho humano, dai-me, conjuro-vos, essa virtude e derrubai em mim o trono do orgulho, não só porque é insuportável aos homens, mas porque ele desagrade a vossa santidade. Santíssima Virgem, São Luis Gonzaga, é a vós que me dirijo principalmente; pedi por mim, apesar de vosso indigno servo ao adorável Coração de Jesus, a graça de me conhecer e que, conhecendo-me, eu combata e vença meu amor-próprio e meu orgulho. (SESTER, 2001, p.28-29).

Embora o tema da humildade esteja na base da experiência pessoal e espiritual do Fundador, ela não aparece nas sentenças que remontam ao tempo de La Valla e da construção de l'Hermitage. Na *Vida* de Marcelino essas exortações situam-se entre a piedade, a vocação religiosa, o zelo e a devoção a Maria (FURET, [1856] 1999, p.100-102). Tão pouco é citado claramente no *Petit Écrit* (idem, p. 124), nome dado por Lanfrey a um pequeno manuscrito que Marcelino entregou aos Irmãos por volta de 1824. Esse documento pode ser entendido em quatro aspectos fundamentais: 1º a finalidade dos Irmãos – salvar a alma e dar glória a Deus; 2º os meios de santificação para alcançar tal objetivo: oração, sacramentos e correção fraterna; 3ª caridade fraterna com os Irmãos e as crianças e 4º uma lista detalhada sobre a educação e a instrução das crianças (LANFREY, 2011, p. 204).

Uma hipótese a ser considerada é que o tema da humildade tenha sido introduzido no Instituto como doutrina e espiritualidade a partir da crise de 1826 e,

⁸¹ Esse tema é central na Escola Berulliana que trabalha a partir do mistério da encarnação. O Verbo Encarnado está no centro da experiência espiritual e da mensagem dos mestres da escola francesa. Berulle e seus discípulos alicerçaram vigorosamente o direcionamento a oração e a atividade dos cristãos na pessoa de Jesus. No mistério da Encarnação tem lugar especial a contemplação da infância: o estado da infância de Jesus é o auge do aniquilamento, isto é, o Verbo, a Palavra que se tornou muda (*infans*). Esse é o ponto central de onde origina-se ou liga-se a devoção eucarística e mariana (DEVILLE, 2003, p.174).

possivelmente, como uma leitura da experiência espiritual que o fundador faz a partir do *Nisi Dominus*.

4.1.4.2 O *Nisi Dominus* nos rascunhos do Caderno 132.02

A expressão *Nisi Dominus* (A menos que o Senhor), originária do versículo 1, do Salmo 126, remete a um dos elementos constitutivos da espiritualidade pessoal de Marcelino Champagnat, e posteriormente, dos primeiros Irmãos Maristas:

A menos que o Senhor construa a nossa casa, em vão trabalharão os construtores; se o Senhor não vigiar nossa cidade, em vão vigiarão as sentinelas! É inútil levantar de madrugada, ou à noite retardar vosso repouso, para ganhar o pão sofrido do trabalho, que a seus amados Deus concedem enquanto dormem. (Sl 126).

As origens da expressão *Nisi Dominus* no Padre Champagnat nos remetem a duas construções: uma de ordem espiritual e mística, a saber, a Sociedade de Maria; a segunda, como materialização deste sonho, a construção do Hermitage de Nossa Senhora, centro espiritual da nascente Sociedade dedicada à Virgem. Em 1824, com a chegada do Administrador Apostólico de Lyon, Dom Gaston de Pins, Marcelino consegue apoio importante para sua obra: recebe a autorização em fornecer um hábito religioso para seu Instituto e tem a permissão para a compra do terreno de l'Hermitage. Além disso, num gesto de confiança e benevolência, o bispo autoriza a vinda do padre Courveille para auxiliar Marcelino no governo dos Irmãos (LANFREY, 2015, p.99-100).

Os meses que se seguiram foram de intensos trabalhos para Marcelino e os Irmãos que auxiliavam os pedreiros contratados para a construção do edifício de l'Hermitage. Assim como na reforma da casa de La Valla, surgiram muitas narrativas, sobretudo da tradição oral, em que Marcelino é posto como o principal responsável por toda a obra, destacando-se por uma força fora do comum nos trabalhos mais difíceis.

Embora o padre Champagnat contasse com o apoio de Dom Gaston de Pins, parte do clero censurou a construção de l'Hermitage. Há uma advertência bastante misteriosa do Padre Nicolas-Augustin de la Croix d'Azpolette advertindo ao padre Champagnat de que ele estava construindo em vão:

Quando o projeto da transferência da comunidade e da construção de uma vasta moradia veio a público, deu-se nova explosão de censura, críticas, invectivas e ofensas que superou talvez o que ocorrera na fase mais tempestuosa do Instituto. A aprovação que o arcebispo outorgara a essa obra, o apreço e a cordialidade com que distinguiu seu Fundador, nada conseguiu sustar a efervescência dos espíritos e a perversidade das línguas. O projeto foi tachado de loucura e os próprios amigos do Pe. Champagnat o reprovaram, nada poupando para pressioná-lo a desistir. (FURET, [1856] 1999, p.117).

O Padre Nicolas-Augustin, futuro arcebispo de Auch, encarregou a um de seus amigos de entregar ao padre Marcelino a seguinte mensagem: “Diga ao padre Champagnat que ele está construindo à toa” (OM, V.1, doc. 160, p.386). Todos esses dissabores contrariaram e entristeceram Marcelino. Mas o fato é que o edifício foi concluído no verão de 1825. No entanto, o empenho rigoroso assumido na construção de l’Hermitage, somado às viagens cansativas que realizou, por volta da festa de Todos os Santos, às escolas dos Irmãos, levou o fundador a um verdadeiro colapso físico e mental.

A partir de 26 de dezembro, com o agravamento de sua saúde, correu a notícia da possibilidade de sua morte. Em 6 de janeiro de 1826, foi realizado o seu testamento. O padre Terrailon, aspirante marista, que havia sido designado pela Arquidiocese para ajudar o padre Champagnat na comunidade de l’Hermitage, se recusou a ser seu signatário. Graças à intervenção do Irmão Estanislau, padre Verrier, amigo de Champagnat, aceitou ser o responsável pelo documento. Foi nesse tempo que muitos credores reclamaram seus empréstimos junto à comunidade de l’Hermitage. Ajudou a tranquilizá-los o pagamento de 6 mil francos, pelo pároco de Saint-Chamond, padre Dervieux, para os títulos mais urgentes. Esse mesmo padre o convidou a se restabelecer em sua Casa Paroquial, onde poderia ter melhores cuidados. Nesse período, l’Hermitage ficou sob a responsabilidade dos padres Courveille e Terrailon.

A crise instaurada entre os Irmãos e os padres Courveille e Terrailon é, inclusive uma surpresa para Marcelino Champagnat. Uma hipótese para essa crise podemos encontrá-la no início da formação da primeira comunidade de La Valla. Champagnat desde o início favoreceu a autonomia da comunidade e incentivou-a entre os Irmãos, por meio da eleição para escolher seu primeiro diretor, Irmão Jean-Marie. Outras funções como mestre de noviços também foram distribuídas entre os Irmãos. Com a chegada dos padres cria-se certo desequilíbrio nesse cenário. A tutela

dos padres Courveille e Terraillon não é bem acolhida pelos Irmãos, em especial os mais antigos, portadores da tradição das origens, com destaque ao Irmão Estanislaou.

O resultado de tudo isso é o fracasso da primeira tentativa de estabelecimento da Sociedade de Maria na diocese de Lyon. Em 1826, o padre Courveille foi afastado da comunidade de l'Hermitage após o envolvimento com um noviço e o padre Terraillon na primeira oportunidade deixou a comunidade para não mais voltar. A queda do padre Courveille foi o golpe mais duro de toda a crise de 1826. Para Marcelino, ele era o grande idealizador da Sociedade de Maria. Havia uma proximidade espiritual entre eles, ambos oriundos da diocese do Puy, importante santuário mariano onde Courveille recebeu a inspiração de fundar a Sociedade de Maria. Sua queda colocou o padre Champagnat numa situação inesperada. Segundo Lanfrey:

Esse fracasso de 1824 a 1826, na verdade, é o da Sociedade sonhada em 1816 por Courveille, mas também por Champagnat. Courveille não compreende logo que não é o fundador da sociedade agora constituída (Irmãos); Champagnat ainda não percebe que o fundador é ele. Em todo caso, os dois não duvidaram que, ajuntando padre e Irmãos na mesma casa, trabalhariam para a Sociedade de Maria. Os Irmãos lembram a eles, entretanto, que também têm suas próprias ideias: uma hierarquia de funções, mas um companheirismo fundamental, como foi praticado desde a origem (LANFREY, 2017, p.346).

Os rascunhos das cartas de Champagnat, de 1827, encontrados no Caderno 132.02, confirmam parcialmente os ataques dos seus inimigos, pois se por um lado houve o sucesso com o término da construção do prédio físico, o mesmo não se pode dizer do prédio espiritual, protótipo da primeira Sociedade de Maria, começada por Courveille e Champagnat na diocese de Lyon. Essa construção pereceu e não resistiu. Champagnat, ao indagar sobre os reais motivos desse fracasso, se resigna em Deus e recrimina o abandono dos primeiros construtores: os padres Courveille e Terraillon. Contudo, se nos debruçamos com um olhar atento aos Irmãos, Champagnat também perderá os colaboradores da primeira hora: Jean-Marie Granjon e Etienne Roumésy. Eles não fizeram o trabalho de Deus.

Em 1827, num rascunho de carta endereçado ao Padre Philibert Gardette, Champagnat revive a dor causada pela saída de Courveille e do Padre Terraillon; ao escrever ao Padre Gardette recorda a importância da missão e formação dos Irmãos, e partilha com ele sua preocupação, de que eles não sejam abandonados à sua

própria sorte, quando são enviados às comunas. E termina com um apelo de confiança evocando o Salmo 126: “Termino pedindo-lhe de não me esquecer em suas orações, porque mais do que nunca verifico a verdade daquele dito do profeta: *Nisi Dominus aedificaverit domum in vanum laboraverunt qui...*” (CHAMPAGNAT, [1827] 2019, doc. 03, p.92).

Em maio de 1827, o Padre Champagnat solicita ao vigário geral de Lyon, Padre Barou, mais um padre para l’Hermitage e sugere o nome do Padre Étienne Séon. Apesar da confiança em Deus, sobretudo referente à obra dos Irmãos, Champagnat não tem a mesma certeza, em relação ao seu papel como fundador: “... Deus quer essa obra, mas ai de mim!, talvez Ele queira outros homens para estabelecê-la” (CHAMPAGNAT, [1827] 2019, doc. 7, p. 98). Na espera por um auxiliar que ame verdadeiramente a obra dos Irmãos (diferentemente da atitude dos padres Courveille e Terrailon), Champagnat escreve: “*Nisi Dominus*” (idem, p.100).

Todos estes acontecimentos desenrolam-se numa reorganização da fundação dos Irmãos em l’Hermitage. Em 1826, Champagnat reformula a associação de Irmãos e introduz os votos perpétuos, criando uma elite de discípulos. Nela a participação dos sacerdotes limita-se à celebração dos sacramentos e a uma direção espiritual compartilhada com o Superior dos Irmãos. Champagnat vai assumindo progressivamente o cargo de fundador dos Irmãos, sem, contudo, deixar de trabalhar e desejar no mais profundo do seu ser a realização da obra dos Padres Maristas (FURET, [1856] 1999, p.189).

Do ponto de vista espiritual, o *Nisi Dominus* é uma das grandes originalidades da mística pessoal de Marcelino. A imagem da construção não é apenas simbólica, mas real. Quando diz *Nisi Dominus* tem como referência a construção de l’Hermitage e a ruína da primeira tentativa de estabelecimento da Sociedade de Maria. Coincidentemente, é a partir desse momento que começa a tomar corpo no Instituto a ideia da humildade marista. No estudo histórico sobre as origens da espiritualidade de Champagnat e dos primeiros Irmãos Maristas, André Lanfrey afirma que é possível constatar, já em 1827, nas anotações do Irmão Francisco as conferências sobre a humildade:

1. A humildade é a raiz, o fundamento, a cuidadora, a guardiã inata de todas as virtudes [...] (Rodriguez, 2ª parte, 2º tratado).
2. A humildade gera e mantém as virtudes. [...]
3. Por boas que sejam as obras que conseguimos realizar, elas nada valem se não forem acompanhadas pela humildade.

4. O orgulho é o ponto de partida para qualquer pecado. (Ecl 10).
5. Meu Deus, eu só conseguirei ser humilde, se o Senhor me conceder a humildade. Eu a imploro ao Senhor.
6. Aprendam comigo a serem doces e humildes de coração. Sim, divino Jesus! É a isso que quero sinceramente me dedicar pelo resto da minha vida. O Senhor me chamou a um Instituto cujo caráter próprio é a humildade e que leva o nome de Maria, sua querida Mãe, tão pura, tão humilde. Ó humildade! Virtude de Jesus e de Maria! Seja sempre meu maior prazer! (LANFREY, 2021, p. 9-10).

Graças ao trabalho feito pelo Irmão Francisco nas anotações de suas conferências e retiros, é possível se chegar a uma data aproximativa do início da construção da doutrina sobre a humildade marista a partir da experiência do Nisi Dominus no padre Champagnat. Essa construção doutrinal e espiritual vai ser referendada também em outras anotações do Irmão Francisco (Carnet 307, p.131-180), nos manuscritos do Ir. Jean-Baptiste (Écrits 3, p.103-147; Écrits 4, 332-398). Voltaremos a esse assunto na apresentação dos manuscritos destes Irmãos no próximo capítulo.

É possível, portanto, que o elemento distintivo da espiritualidade marista, seu espírito e caráter definidor sejam a síntese da grande experiência vivida na crise de 1826 pelo padre Champagnat e pelos Irmãos que habitam a Casa de l'Hermitage. A humildade nasce da experiência da perda de toda a certeza humana, na redução da obra marista quase ao seu total fracasso, o aniquilamento vivido na carne, por Marcelino ao perder aquele que ele pensava ser o líder do projeto marista. O rascunho de uma correspondência possivelmente enviada ao padre Cholleton, no momento de uma proposta de fusão da obra do padre Champagnat com o Instituto de Irmãos do padre Querbes em 1833, revela a profundidade de experiência vivida por Marcelino e a confusão que se abateu em seu espírito durante essa provação:

Nefasta foi a medida que, a conselho do Padre Superior, levei a cabo, indo a Epercieux buscar o Padre Courveille! Ó dia realmente nefasto, capaz de deitar abaixo uma instituição, caso não estivesse solidamente amparada pelo braço forte da divina Maria!
 Durante uma doença grave e prolongada, estando eu afogado em dívidas, quero constituir o Padre Terraillon meu herdeiro universal. O Padre Terraillon recusa minha herança, dizendo que eu nada tenho, ao mesmo tempo que não para de bisbilhotar com o Padre Courveille, junto aos Irmãos: "Não demora que os credores virão expulsar vocês daqui. Quanto a nós, é só aceitar uma paróquia e largar de vocês".
 Por fim, Deus em sua infinita misericórdia, - ai! que digo? - talvez em sua justiça, me devolve por fim a saúde. Tranquilizo meus filhos; digo-lhes que nada temam, que eu compartilharei de todos os seus dissabores, partilhando até o último pedaço de pão.

[...] Com o afastamento do Padre Courveille e a saída do Padre Terraillon, fiquei sozinho; porém, **Maria não nos abandona**⁸². Aos poucos vamos pagando as dívidas, outros coirmãos vêm tomar o lugar dos primeiros. Estou sozinho para pagar as custas da manutenção deles. **Maria nos ajuda e isso nos basta** (CHAMPAGNAT, [1833] 2019, doc. 30, p.150-152).

O texto do ritual para o pedido do hábito religioso encontrado no Caderno de Rascunho 132.01 reforça essa síntese entre o nada humano e o tudo de Deus, em que Jesus e Maria são os verdadeiros tesouros da Congregação: “Desejamos que Jesus e Maria sejam o nosso único tudo e que todo o resto não seja mais nada” (SESTER, 2001, p. 237). Essas serão as mesmas expressões utilizadas por Champagnat na Circular de 10 de agosto de 1833: “Desejo que Jesus e Maria sejam sempre o único tesouro de vocês. Se estiverem progredindo na perfeição tanto quanto eu desejo, estarão progredindo muito.” (CHAMPAGNAT, [1833] 2019, doc. 29, p.147).

4.1.4.3 Instrução sobre a Oração

O último texto que analisaremos da série dos *Cahiers Champagnat* tem como título *Instructions sur l'oraison*. Ele se encontra no Caderno 132.02 a partir da página 45. Ao compararmos com as fotografias em alta resolução do documento original, tudo nos leva a crer que Marcelino tenha aproveitado um caderno de rascunhos com folhas utilizadas para outras finalidades e ao longo das páginas 45 até a 53 tenha completado com a instrução sobre o tema da oração. Esse recurso de aproveitar de um mesmo caderno para múltiplas finalidades é uma característica notada e apresentada por Paul Sester no início de *Origines des Frères Maristes* (SESTER, 2011, p.237).

A instrução concentra-se mais no campo da prática, como um caminho de iniciação proposto aos noviços. As ideias não parecem completamente ordenadas. O texto começa com uma breve introdução, aborda o Exame da Oração⁸³ (Revue de l'oraison), passando pelo tema da meditação e dos afetos. Termina abruptamente dando a impressão de se tratar muito mais de notas esquemáticas que serviram de base para uma conferência que o padre Champagnat tenha desenvolvido melhor a partir do púlpito ou da sala de conferências da comunidade.

⁸² Grifo nosso.

⁸³ Falar sobre a diferenciação entre prière e oraison.

O que nos interessa é o ponto de partida para a introdução do tema da oração aos noviços pelo padre Champagnat: “Não há nada mais apto para nos fazer progredir na perfeição do que se aplicar a fazer tudo por amor. O amor, diz Santo Agostinho faz com que não se sintam as dificuldades naquilo que se faz” (SESTER, 2011, p.238). O amor está na base da concepção do que o padre Champagnat entende por oração. E qual a sua finalidade? Ele responde: “[...] o fim remoto da oração é a união com Deus por uma perfeita caridade e o fim próximo é a fuga de toda espécie de mal e a prática de toda espécie de bem” (idem, p. 239). Essa perspectiva da valorização do amor como chave da vida religiosa já aparece nas instruções que o padre Champagnat realizava em La Valla: “O amor a Jesus é, para o religioso que percorre o caminho da virtude, como as velas para as embarcações que singram o oceano” (FURET, [1856] 1999, p.100).

Na segunda parte da *Vie*, no capítulo 4, dedicado à oração, o Irmão Jean-Baptiste recorda que a oração era o ponto capital para o padre Champagnat (idem, p.288). Contudo, a construção do capítulo se baseia no exemplo de Champagnat como homem de oração, mas não chega na verdadeira motivação que o animou em sua existência: o amor. Ao contrário, na Instrução sobre Oração nos recorda o fundador: “Portanto, se a oração é um meio tão poderoso para nos fazer progredir na virtude, é preciso nos esforçarmos para nos tornarmos homens de oração. Como nós nos tornaremos homens de oração? Amando-a” (SESTER, 2011, p.239). A exortação continua citando São Gregório de Nissa, São Bernardo, Santo Hilário e São João Crisóstomo. O que demonstra o desejo de Marcelino em fundamentar a autoridade do seu discurso.

A didática de Marcelino como mestre da oração consiste em propor aos noviços e jovens Irmãos a compreensão do desejo como fonte de busca e orientação na vida espiritual:

Devemos, em seguida, examinar aquilo que mais nos atrai, isto é [aquilo que é mais capaz] o que de ordinário causa em nós certa impressão pela qual nosso coração se deixa facilmente [fascinar] tocar. Se for o amor, que o assunto da meditação seja sobre a paixão de N. S. J. C. (SESTER, 2011, p.244).

Para o Irmão Michael Green, há, na atenção dada ao desejo como ponto de partida à oração, uma forte influência de São Francisco de Sales, por meio de suas obras *Filoteia* ou *Introdução à vida devota* e o *Tratado do Amor de Deus*. São

Francisco entendia o amor de Deus como algo impresso no coração humano como desejo essencial, e, portanto, o itinerário de uma vida espiritual passa pela viagem que cada pessoa desenvolve no sentido de preencher esse desejo. E a forma como Marcelino propõe aos Irmãos esse caminho difere do pragmatismo adotado em diversos aspectos do seu pensamento: não se trata de galgar degraus, ou fazer este ou aquele exercício, é uma questão de relacionamento com Deus (GREEN, 2021, p. 23).

E como toda a espiritualidade de Marcelino, esse aspecto relacional tem por finalidade e objeto da contemplação o amor do Pai que nos oferece o seu único Filho: “Pai eterno, seria possível que [meu coração] eu pudesse ficar mais tempo sem vos dar todos os afetos do meu coração, vendo o amor que me testemunhastes entregando-me vosso Filho Único que era o objeto de vossas complacências” (SESTER, 2011, p. 244). O que nos chama a atenção nesse texto é o tom verdadeiramente afetivo e relacional que difere consideravelmente do ascetismo do Irmão Jean-Baptiste. O final da instrução aponta para a bondade de Deus, razão pela qual todo pedido, toda oração não são perdidos:

Sendo assegurada de uma parte a bondade de Deus para conosco, rezaríamos com maior confiança [de ser atendidos] e nossas orações seriam atendidas. Se na oração não temos pensamentos elevados, não nos aflijamos, pois Deus se compraz em se comunicar com os mais simples e pequenos; Ele nos ama ao nos ver nessa espécie de pão, onde nós podemos expressar os sentimentos de nossos corações (SESTER, 2011, p. 245).

Acreditamos que esse pequeno itinerário percorrendo as instruções, sermões, conferências e as diversas anotações dos cadernos do padre Champagnat nos colocam em face de um cenário mais complexo e completo do que habitualmente estamos acostumados no estudo do Fundador. E dessa forma nos ajudam a entender as suas cartas e circulares como complemento de sua doutrina. Por outro lado, é possível reconhecer uma profundidade nos ensinamentos de Champagnat, seja pelo trabalho exaustivo da reconstrução de sua espiritualidade pelo Irmão André Lanfrey, seja pela leitura teológica que faz o Irmão Michael Green de uma tradução mais ampla e efetiva do aspecto relacional de sua espiritualidade.

5 MARCELINO CHAMPAGNAT E OS FUNDAMENTOS DA ESPIRITUALIDADE MARISTA – 2ª PARTE

A segunda parte da análise dos manuscritos do padre Champagnat está voltada principalmente para a sua correspondência, mas nesse capítulo abordaremos também o seu Testamento Espiritual, ainda que este documento não seja um manuscrito de sua autoria, metodologicamente nos oferece um elemento primordial de síntese do seu pensamento e expressa de modo bastante preciso sua vontade o que nos atestam as duas assinaturas de seu próprio punho. Por fim, apresentaremos ao final desse capítulo uma pequena síntese dos principais pontos da espiritualidade do Fundador que emergem dos seus escritos.

5.1.1 As Cartas e Circulares do Padre Champagnat

Para Edith Stein, a verdadeira vida de uma pessoa está escondida em suas cartas. Em sua percepção as cartas colocam diante dos nossos olhos aspectos ou facetas de uma pessoa que de outra forma estariam para sempre escondidos. Essa foi a sua percepção e avaliação ao traduzir do inglês para o alemão as correspondências do cardeal Henri Newman (STEIN, 1928, p.527). No caso do Instituto Marista essa afirmação ganha um peso ainda maior, pelo fato de que na opinião de muitos estudiosos do pensamento do padre Champagnat, as cartas revelam o essencial de sua espiritualidade. Entretanto, apesar das cartas representarem apenas uma parte do total que Marcelino escreveu durante sua vida, elas nos oferecem uma visão reveladora da sua personalidade, prioridades da sua missão, ênfases pastorais, estilo de liderança, características relacionais, bem como suas lutas e desafios (GREEN, 2017, p.221).

No livro organizado pelo Irmão Paul Sester encontramos 339 cartas que estão divididas da seguinte forma: 109 textos autógrafos (textos escritos e expedidos por Marcelino ou rascunhos de cartas encontrados em seus cadernos) e 230 minutas ou cópias de cartas, algumas sem a assinatura do padre Champagnat, mas que são consideradas do Fundador, dado o teor e a análise do conteúdo (SESTER, 1985).

Relação dos documentos classificados pelo ano de sua redação:

Datas	Número de cartas
1823	1
1824	0
1825	0
1826	1
1827	6
1828	3
1829	2
1830	5
1831	6
1832	2
1833	6
1834	20
1835	10
1836	16
1837	88
1838	69
1839	74
1840	30
Total	339 ⁸⁴

Ao observarmos rapidamente o quadro com as correspondências do padre Champagnat podemos perceber que é somente a partir do ano de 1837, com a criação de uma secretaria do Instituto que, a conservação e o número maior de correspondências se impõem. Outro elemento importante na análise conjuntural, diz respeito às inúmeras cartas que se perderam ou foram destruídas. Por isso, apesar da importância que esse *corpus* tenha na construção da espiritualidade de

⁸⁴ Após a organização das Lettres em 1985 foram encontradas mais duas cartas que se somam ao acervo da coleção: a carta ao senhor Fond, prefeito de Valbenoîte (19/11/1836) encontrada nos arquivos da Escola de Valbenoîte em 2008. A segunda carta encontrada é endereçada ao Sr. Marc Antoine Perrochia, prefeito de Saint-Martin-en-Coailleux em 29/08/1827.

Champagnat, não podemos deixar de reconhecer a limitação de uma análise mais precisa referente sobretudo, aos anos iniciais do Instituto.

De forma geral, a correspondência ativa do padre Champagnat nos revela aquilo que a teóloga Maria Clara Bingemer chamou de "a mística do cotidiano", ao entrar em contato com a obra do Irmão Francisco Rivat (LANFREY et al, 2017, p.5). Numa perspectiva muito parecida, para o carmelita Javier Sancho Fermin (2002, p.66-67) a experiência mística pode ser definida de duas formas: 1º como experiência extraordinária do mistério de Deus; 2º como vida radicada na união com Deus. Essa segunda perspectiva, vivenciada a partir dos acontecimentos do cotidiano. Para estarmos atentos a essas experiências são necessários:

[...] não apenas mestres da vida interior, mas simplesmente da vida, de uma vida total, de uma existência digna de ser vivida. Faltam cartógrafos e testemunhas do coração humano, dos seus infindos e árduos caminhos, mas também dos nossos cotidianos, onde tudo não é e é extraordinariamente simples (MENDONÇA, 2016, p.26-27).

Marcelino Champagnat e os primeiros Irmãos Maristas são representantes desse estilo de mística, que nos relata o cardeal Tolentino Mendonça, não apenas voltada à vida interior, mas à vida cotidiana. Homens que no dia a dia da missão foram talhados como pedras brutas que dão sustento às grandes construções. Essa era a forma realista de Marcelino enxergar a sua contribuição e a dos primeiros maristas para a obra de Maria:

Nós que estamos no começo, somos como pedras brutas que se lançam nas fundações. Não se empregam para isso pedras polidas. Há pessoas que querem absolutamente encontrar algo maravilhoso nos começos da Sociedade. O maravilhoso é que o bom Deus se tenha servido de tais instrumentos para essa obra (OM, v.2, doc. 438).

Essa citação está imbuída da experiência vivida por Marcelino na crise de 1826. O *Nisi Dominus* pode ser visto como uma experiência determinante na confiança que Marcelino recupera a partir de 1827 e no despojamento da sua vontade, como um caminho gradual de abandono nas mãos de Deus. Se em 1827, ele ainda carregava algumas dúvidas sobre ser o instrumento que Deus escolheu para tocar a sua obra, em 1839, no Retiro Anual dos Padres Maristas, ao ser questionado sobre o que havia

de maravilhoso e místico (tomado no sentido extraordinário) nos inícios da Sociedade de Maria ele, pacificado, respondeu: “O maravilhoso na Sociedade de Maria é que para esta obra quis Deus valer-se de tais instrumentos humanos” (OM, v.2, doc. 537). É a partir desta perspectiva, de uma mística encarnada na realidade, de uma mística do cotidiano que abordaremos os temas tratados em sua correspondência.

5.1.1.1 A presença de Deus

O tema da presença de Deus, embora central na espiritualidade de Marcelino e dos primeiros Irmãos, aparece explicitamente⁸⁵ apenas duas vezes em sua correspondência e todas elas tardiamente, a partir de 1839. No entanto, já observamos que esse tema estava presente nos primeiros retiros pregados pelo padre Champagnat aos poucos Irmãos de La Valla, em 1818. Mais uma vez, é o Irmão Francisco quem nos socorre com uma importante anotação em seu diário: “Lembrar-me-ei da presença de Deus... rezando, ensinando, caminhando, em minhas recreações, comendo e agindo em todas as coisas com firme modéstia para glória de Deus, a honra de Maria, e o bem da religião” (Carnet 302, p. 1). Esse exemplo comprova o cuidado que precisamos adotar na análise conceitual dos temas que emergem da correspondência do Fundador.

Uma questão relevante seria saber em qual perspectiva, Champagnat abordava a prática da presença de Deus. Se tomarmos a sério o manuscrito do Irmão Francisco, estamos diante de um texto que já no início do Instituto, aponta para a vivência de uma experiência de Deus, no cotidiano da vida que vai além dos momentos específicos da oração formal: seja no ensino, na experiência de uma caminhada ou até mesmo nos momentos de recreações e refeições. Trata-se de uma concepção integradora da vivência da fé, entendida na sua abertura a um apostolado exigente, como o de um Irmão professor.

As cartas em que a temática da presença de Deus é abordada corrobora a forma habitual como Marcelino passava de assuntos corriqueiros para a

⁸⁵ Na carta n. 181 (AFM, 111.38) de 18/03/1838 ao Irmão Hilarion, o tema da presença de Deus pode ser subentendido a partir da experiência que Marcelino compartilha de sua permanência em Paris. (CHAMPAGNAT, [1838] 2019, p.503).

recomendação da experiência de Deus. Em 23 de fevereiro de 1839, ele respondeu ao Irmão Basin:

Meu caríssimo Irmão,

Causou-me grande prazer sua cartinha. Dou a licença ao Irmão Diretor para que lhe compre um canivete e uma pasta.

Não deve duvidar do meu carinho por você. Nunca subo ao altar sem rezar por você. Meu caro filho, Deus há de lhe conceder a perseverança, da qual depende sua santificação. Se você a pedir pela intercessão de Maria, tenho certeza de que a obterá. Ande todos os dias da sua vida na santa presença de Deus. Que a sua santa vontade seja o móvel de todos os seus atos (CHAMPAGNAT, [1839] 2019, doc. 244, p. 632).

Em meio à autorização para a compra de um canivete e uma pasta, assuntos da ordem do cotidiano das casas maristas, Champagnat revela sem pretensão, alguns aspectos da sua espiritualidade ao Irmão Basin: a vivência transfigurada pela espiritualidade eucarística: “Nunca subo ao altar sem rezar por você” (idem, p. 632) Em Champagnat a Eucaristia não se limita apenas ao encontro com Cristo, mas se adotarmos a concepção certauniana, trata-se de encontro com os *outros*, no *Outro* (CERTEAU, 1969, p.16). Cada celebração é marcada pela intencionalidade mais ampla de intercessão e de recomendação da vida, dos seus problemas, mas também de suas alegrias. Ao recomendar a prática da presença de Deus, ele o faz numa perspectiva itinerante: “ande (caminhe) todos os dias de sua vida na presença de Deus” (CHAMPAGNAT, [1839] 2019, doc. 244, p. 632).

O exercício da presença de Deus como uma experiência de travessia e de oração integrada à vida, aparece na correspondência enviada ao Irmão Hilarion, em 18 de março de 1838. Embora Champagnat estivesse muito preocupado com os assuntos voltados à legalização do Instituto Marista em sua segunda viagem a Paris, demonstra uma serenidade e uma maturidade de quem alcançou em sua vida uma pacificação espiritual de entrega e abandono à presença de Deus: “Ando mais solitário no centro de Paris do que em l'Hermitage. Posso assegurar-lhe que, se Deus quisesse, eu me sentiria muito bem na solidão” (CHAMPAGNAT, [1838] 2019, doc.181, p.503). Trata-se, nesse caso, da partilha de uma experiência vivida pelo Fundador, um daqueles raros lampejos, em que Marcelino compartilha um pouco de sua vivência espiritual.

Isso nos leva a crer que a proximidade da experiência vivida em Paris tenha sido determinante para Champagnat propor em um período de apenas dois meses (fevereiro e março de 1839) a prática da presença de Deus aos Irmãos Basin e Avit. Ambos fizeram sua profissão religiosa em 1838. Ao assumir o cargo de diretor da escola de Pélussin, como previa a Regra de 1837, o Irmão Avit envia a primeira carta ao Fundador apresentando um relatório de sua escola e pedindo-lhe autorizações referente à comunhão, prática comum na época. Como não recebera a resposta de Marcelino, escreve-lhe uma segunda vez. A resposta do fundador, como de costume é breve, mas indicativa dos pontos necessários para o crescimento espiritual do jovem Irmão:

Meu caríssimo Irmão Avit,

Recebi suas duas cartas, cada uma em sua respectiva data, e não as esqueci. Desejaria dar-lhe a resposta seguinte: Concedo-lhe a licença de fazer a santa comunhão, como você está pedindo.

O pensamento da morte e da Paixão de Jesus Cristo é um meio excelente para rechaçar todo pensamento estranho e contrário à santa virtude. Outro bom meio para adquirir as virtudes religiosas, como você bem sabe, caro amigo, é a prática da santa presença de Deus, recomendada por todos os mestres da vida espiritual. Embora seja apenas um conselho para as pessoas do mundo, para os religiosos é um preceito. Exercite-se, pois, nesta prática, durante o resto da quaresma (CHAMPAGNAT, [1839] 2019, doc. 247, p.636).

Na obra Filoteia de São Francisco de Sales, a prática da presença de Deus é recomendada a todas as pessoas, não apenas aos consagrados (SALES, 2018, p.24). Contudo, Champagnat a prescreve como um preceito àqueles que são religiosos. É nessa perspectiva que escreve ao Irmão Avit. Esse Irmão ficou conhecido por seu forte temperamento. Mais tarde tornou-se o grande cronista do Instituto (GREEN, 2021, p.18). Não possuímos a carta enviada pelo Irmão Avit, mas provavelmente o assunto estava voltado às dificuldades enfrentadas na vida espiritual desse jovem Irmão. Champagnat lhe recomenda a Paixão de Jesus como “remédio” a tudo aquilo que fosse contrário à “santa virtude”, tema quase sempre voltado à vivência do voto da castidade. O que é interessante na orientação do padre Champagnat é sempre o tom relacional, propositivo de uma integração entre a vida e seus desafios cotidianos. Por isso, Champagnat insiste na experiência cotidiana dessa forma de se relacionar com Deus, por esse método conhecido como prática de presença de Deus.

Sobre esse tema, recentemente o Irmão Michael Green (2021) fez uma leitura teológica bastante inovadora para o estudo da espiritualidade marista. Partindo do documento *Água da Rocha*, ele aborda a presença e o amor de Deus em uma única perspectiva chegando a afirmar que essas, são duas dimensões gêmeas que a espiritualidade marista recebe da influência dos escritos joaninos em Champagnat. Partindo de Saint-Jure e Francisco de Sales, como interlocutores privilegiados de Marcelino, Green propõe uma releitura das circulares do fundador numa perspectiva relacional. Tema que abordaremos como segundo aspecto central da correspondência de Champagnat.

5.1.1.2 A dimensão afetiva e relacional das Circulares do padre Champagnat

As circulares do padre Champagnat estão situadas num período que se estende de 1828 a 1840. Do ponto de vista literário são extremamente simples e na sua maioria são textos curtos, porque durante muito tempo foram reproduzidos manualmente, com exceção das últimas circulares, que foram litografadas. Em relação ao seu conteúdo, revelam o caráter pragmático do padre Champagnat, mas ao mesmo tempo, são testemunhas da integração entre a vida e a espiritualidade. Anunciam em meio aos votos de Ano Novo, férias, retiros, falecimentos de Irmãos, notícias dos missionários na Oceania, lampejos ou pequenas sínteses da espiritualidade de Marcelino e da primeira comunidade dos Irmãos.

Michael Green (2021) nos oferece uma perspectiva bastante interessante como fio condutor das Circulares do padre Champagnat: a influência dos textos joaninos e a dimensão relacional da sua espiritualidade. Acrescentaremos a ela outros autores do Novo Testamento numa visão mais conjuntural e com Lanfrey (2001, p.92) destacaremos a presença discreta, mas marcante de Maria d'Ágreda, na visão e concepção da casa de l'Hermitage como cidade mística da Virgem, ou Cenáculo dos Pequenos Irmãos de Maria. Duas imagens potentes da mística dos primeiros maristas. Entre os Irmãos, é possível perceber essa forte influência na sacralidade que Francisco dá à Casa de l'Hermitage. No Caderno 301, por ocasião da passagem do governo do Instituto ao Irmão Louis-Marie, que culminou no seu retorno a l'Hermitage,

Francisco escreveu em seu diário: “Respeitoso silêncio no grande Relicário do padre Champagnat” (AFM 51.301, p.55).

Essa imagem se constrói ao longo de uma tradição na qual a casa de l’Hermitage é identificada como a casa de Maria: “Deus nos amou desde toda a eternidade; escolheu-nos e nos separou do mundo. A Santíssima Virgem nos plantou no seu jardim, ela tem o cuidado de que nada nos falte” (CHAMPAGNAT, [1828] 2019, doc. 10, p.105). Se seguirmos a hipótese de Green, podemos fundamentar biblicamente essa passagem no Evangelho de João, capítulo 15,16.19: “Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi e vos designei para irdes e produzirdes fruto” (Jo 15,16), “minha escolha vos separou do mundo” (Jo 15, 19). Essa é a perspectiva que também trabalha Lanfrey ao reconhecer nessa circular um teocentrismo raramente manifestado em Champagnat, que se expressa sob um ângulo individual: cada um foi escolhido e separado por Deus. Mas, é Maria quem assume o papel da Superiora da Sociedade da qual o jardim é sua metáfora (LANFREY, 2001, p.91).

Na perspectiva de l’Hermitage como a cidade da Virgem ou a imagem do Cenáculo é que podemos ler a Circular de 24 de agosto de 1835:

Venham descansar um pouco em um lugar solitário”. (Mc 6,31)
 Venham repousar e refazer as forças num lugar de paz, de silêncio e de recolhimento, venham com as mesmas disposições que tinham os apóstolos no Cenáculo e, como a multidão dos primeiros cristãos eram um só coração e uma só alma, esforçar-nos-emos por reproduzir em nossa conduta as virtudes de que nos deram tão belos exemplos (CHAMPAGNAT, [1835] 2019, doc. 62, p. 232).

As inspirações bíblicas desse texto são uma junção de perícopes do evangelho de Marcos 6,31: “Vinde à parte, para algum lugar deserto, e descansai um pouco” e o texto de Atos 4,32 como modelo da primeira comunidade apostólica: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma”. Neles, é possível perceber que a leitura que os primeiros maristas fazem da Igreja nascente (sobretudo, a lucana) é marcada pelo papel proeminente que ocupa Maria junto aos Doze (At 1,14). Essa leitura é uma influência direta do pensamento da mística Maria Jesus de Ágreda e da sua obra *Mística Ciudad de Dios* (1660) na espiritualidade dos primeiros maristas:

A Sociedade não toma como modelo nenhuma outra, já existente. Não temos outro modelo de Sociedade senão a Igreja nascente. A Sociedade começou como a Igreja; é preciso que sejamos como os apóstolos e como os numerosos que a eles aderiram: *Cor unum et anima una*. Amavam-se como irmãos (KEEL, 1993, p.18).

O padre marista Edwin Keel recupera na obra *Textes pour l'étude de la spiritualité mariste* (1993) pronunciamentos do padre Colin sobre as origens da Sociedade de Maria. No texto que acabamos de ver, a mística e a utopia andam de mãos dadas na compreensão e na inspiração fortemente original que os Maristas entendem ser a sua missão na Igreja. É o que exprime também a Circular de 12 de agosto de 1837, do padre Champagnat:

Queridos filhos em Jesus e Maria, como é bom e agradável para mim, pensar que, dentro de poucos dias terei o grato prazer de, com o salmista, dizer a todos vocês, num grande abraço: "*Quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum!*"⁸⁶ (Como é bom, como é agradável habitarem os Irmãos numa mesma casa!) Muito grato é o consolo de vê-los reunidos num só espírito e num só coração⁸⁷, formando uma só família, todos se empenhando em buscar a glória de Deus⁸⁸ e o progresso de sua santa religião, combatendo sob o mesmo estandarte da augusta Maria! (CHAMPAGNAT, [1837] 2019, doc. 132, p.376).

Recuaremos à Circular de 19 de janeiro de 1836, para uma análise mais detalhada, por se tratar de um dos documentos mais importantes do padre Champagnat. Mais uma vez, recorreremos ao estudo do Irmão André Lanfrey para destacarmos a importância desse texto. Na opinião do estudioso francês essa circular traz em germe diversos pontos que serão abordados no Testamento Espiritual do Fundador (LANFREY, 2001, p.92).

A circular começa com uma abertura profundamente afetiva por parte do Fundador:

Sinto no coração a grata satisfação de me lembrar de vocês todos os dias e de no santo altar apresentá-los todos ao Senhor; especialmente hoje, não consigo resistir à agradável satisfação de expressar a vocês

⁸⁶ Cf. Salmo 133,1.

⁸⁷ Cf. Atos dos Apóstolos 4,34.

⁸⁸ Cf. 1ª Coríntios 10,31.

meus sentimentos de afeto e de manifestar minha ternura paternal. Meus queridos e bem-amados, vocês são continuamente o objeto especial de minha terna solicitude. Todos os meus anseios e todos os meus votos têm em mira sua felicidade; isso certamente vocês já sabem (CHAMPAGNAT, [1836] 2019, doc. 63, p. 238).

A linguagem do coração muito presente no Evangelho de João, mas também em São Francisco de Sales e na Escola Berulliana se faz presente no preâmbulo dessa circular. De igual modo, a espiritualidade eucarística que em Marcelino torna-se o lugar preferencial de reencontro do Fundador com seus filhos. A saudação utilizada na Circular parece se basear na Carta aos Filipenses 4,1: “Assim, irmãos amados e queridos, minha alegria e coroa, permaneço firmes no Senhor, ó amados”. E continuando, Champagnat ao responder aos Irmãos os votos de Ano Novo esboça um verdadeiro programa de santidade (LANFREY, 2001, p.92):

Desejo e peço para vocês bens mais consistentes e verdadeiros. Servir a Deus com fervor, cumprir fielmente os deveres do próprio estado, trabalhar todos os dias para desapegar nosso coração das criaturas, a fim de entregá-lo a Jesus e a Maria, deixá-lo ao sabor dos movimentos da graça. É isto que verdadeiramente é desejável e que quero para vocês (idem, p. 239).

A felicidade que Marcelino deseja aos Irmãos passa pelo exercício do desapego contínuo do coração a fim de entregá-lo de modo indiviso a Jesus e Maria. Essa expressão foi utilizada na circular de 10 de agosto de 1833: “Desejo que Jesus e Maria sejam sempre o único tesouro de vocês” (CHAMPAGNAT, [1833] 2019, p.147). É igualmente utilizada no rito da tomada do hábito dos Pequenos Irmãos de Maria: “Desejamos que Jesus e Maria sejam o nosso único tudo e que todo o resto não seja mais nada” (SESTER, 2011, p. 237).

A oferta do coração a Jesus e Maria conduz os Irmãos ao zelo apostólico, missão fontal do Instituto:

Desejo e quero que, a exemplo de Jesus Cristo, nosso divino modelo, vocês dediquem terna afeição aos meninos. Com grande zelo repartam-lhes o pão espiritual da religião. Ponham todo seu empenho em formá-los à piedade e em gravar em seus corações juvenis sentimentos de religião, que não se apagarão nunca (CHAMPAGNAT, [1836] 2019, doc. 63, p. 239).

A ideia da participação dos Irmãos na missão que Cristo confiou aos apóstolos, sobretudo no que diz respeito ao ensino da religião, aproxima Marcelino de Berulle e a virtude da religião (DEVILLE, 1987, p.33) e ao mesmo tempo recupera uma ideia que também era muito forte em Jean-Baptiste de La Salle: os educadores cristãos são sucessores dos Apóstolos no seu ministério:

Considerez que comme vous devez travailler dans votre emploi à l'edifice de l'Eglise, sur le fondement qu'ont posé les saints apôtres, en intruisant les enfants que Dieu a confiés à vos soins, et qui entrent dans la structure de l'édifice, il faut que vous exerciez votre emploi comme les apôtres s'acquittaient de leur ministère dont il est dit dans les Actes des Apôtres qu'ils ne cessaient d'enseigner tous les jours et d'annoncer Jésus dans le temple et dans les maisons, ce qui faisait que le Seigneur augmentait tous les jours le nombre des fidèles et l'union de ceux qui se sauvaient (DE LA SALLE, 1982, p.595).⁸⁹

Essa mesma perspectiva aparece nas cartas que Marcelino Champagnat enviou ao Irmão Barthelemy:

Ânimo, meu caro amigo, veja como seu trabalho é precioso diante de Deus. Grandes santos e homens notáveis se ufanavam por estarem desempenhando uma tarefa tão preciosa aos olhos de Deus e de Maria. "Deixai vir a mim as criancinhas, pois a elas pertence o céu. "Você tem em mãos o sangue precioso de Jesus Cristo. Depois de Deus é a você que seus numerosos alunos ficarão devendo a salvação. Toda a vida deles será o eco daquilo que você lhes tiver ensinado. Esforce-se, não poupe nada para formar na virtude seus corações juvenis (CHAMPAGNAT, [1831] 2019, doc. 19, p.126).

Nesse aspecto há uma grande proximidade na forma de conceber o papel do Irmão-educador nos dois fundadores, ainda que ambos tenham fundado um instituto não sacerdotal, compartilham de uma convicção que terá o seu reconhecimento

⁸⁹ Pensem que, como vocês devem trabalhar em suas funções na edificação da Igreja, sobre o alicerce que os santos apóstolos assentaram, instruindo as crianças que Deus confiou a seus cuidados e que entram na estrutura do edifício, é necessário que vocês realizem seu trabalho como os apóstolos desempenhavam seu ministério. A respeito dele está escrito nos Atos dos Apóstolos que não paravam de ensinar todos os dias e de anunciar Jesus no templo e nas casas, o que fazia com que o Senhor aumentasse diariamente o número de fiéis e a união dos que se salvavam (DE LA SALLE, 1982, p. 595).

apenas com o Concílio Vaticano II, a participação de todos os fiéis no sacerdócio universal (Cf. LUMEN GENTIUM, n. 10).

Ao término da Circular é possível perceber a influência de 2ª Coríntios 4,17-18 e 2ª Timóteo 4,6-8 (LANFREY, 2001, p.92):

Coragem, pois, caríssimos Irmãos, os sofrimentos e lutas desta vida duram apenas um instante. Volvamos frequentemente os olhos para o peso imenso de glória que será para sempre a recompensa. Lembremo-nos que o justo Juiz somente há de coroar quem tiver vencido e perseverado até o fim (idem, p.240).

A partir do ano de 1836, Champagnat passa a adotar em suas circulares uma reflexão insistente sobre a morte:

Finalmente, rogo à Mãe de todos nós que nos obtenha a graça de uma santa morte, a fim de que, após nos termos amado na terra, nos amemos eternamente no céu! (CHAMPAGNAT, [1837] 2019, doc.79, p.281)

É deste modo, meus caríssimos Irmãos, que nós recolheremos o que tivermos semeado. Tal vida, tal morte! Tal morte, tal eternidade. Deus nos chamou a sermos santos. Portanto, eu conjuro vocês a progredirem cada vez mais em seu amor, a porfiarem em viver na sua paz, a se esmerar cada qual naquilo que for de seu dever, a fim de que tudo o que está em vocês, espírito, alma e corpo, tudo se conserve sem mancha para a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo (CHAMPAGNAT, [1837] 2019, doc.135, p. 384)

Quanta coisa temos recebido na Sociedade de Maria! Sem perder de vista o passado, vejamos se já não recebemos o cêntuplo que nos é prometido. Portanto, de que sentimentos de gratidão deveremos nós andar repassados! (CHAMPAGNAT, [1839] 2019, doc. 238, p.623)

Estejamos sempre preparados e vivamos de tal sorte que a morte jamais nos pegue de surpresa. Como é feliz, como é ajuizado, aquele que procura manter-se na disposição como quereria que Deus o encontrasse na hora derradeira (CHAMPAGNAT, [1839] 2019, doc.328, p.784).

Inspirado nos escritos paulinos e joaninos Champagnat manifesta o seu legado espiritual aos Irmãos. Suas Circulares vão se modificando e ganhando o peso doutrinal e espiritual, sobretudo porque são fundamentadas na Sagrada Escritura e na forma natural como Champagnat fazia desse instrumento na instrução aos Irmãos. Esse, é um elemento importante da espiritualidade do Fundador, o uso contínuo do Antigo e Novo Testamento, com atenção especial aos textos joaninos como descreveu Green (2021).

A última circular que analisaremos mostra claramente a influência dos textos bíblicos atribuídos a João. Trata-se da Circular de 01 de janeiro de 1837: “Bem-amados e caríssimos Irmãos, amemo-nos uns aos outros!” (1ª Jo 3,11; 4,7). Nessa circular Marcelino tem um olhar retrospectivo sobre os vinte anos de fundação do Instituto Marista. Sua forma de olhar a história percorrida é perpassada de gratidão e afeto:

Que eu interrogue meu coração, meus sentimentos, o sofrimento que me causa o menor de seus infortúnios, seus aborrecimentos que são os meus, seus contratempos, as causas de minhas preocupações, os vinte anos de desvelos, tudo isso me diz que eu posso, com ousadia e sem temor, dirigir-lhes as palavras que o discípulo bem-amado coloca no cabeçalho de todas as suas cartas: Meus bem-amados, amemo-nos uns aos outros, pois a caridade vem de Deus (CHAMPAGNAT, [1837] 2019, doc. 79, p.281).

Champagnat tem motivos para comemorar. A aprovação da Sociedade de Maria (apenas o ramo dos padres) em 1836, e sua profissão como religioso marista, depois de vinte longos anos desde o compromisso assumido em Fourvière, em 1816. O envio do primeiro grupo de missionários maristas à Oceania, e o compartilhamento de suas alegrias, mas também dos seus dissabores. É nessa perspectiva de gratidão que ele olha o passado, ainda que tenha tantas dificuldades pela frente: o Instituto Marista ainda não era reconhecido pelo governo francês, o reconhecimento pontifício não se estendeu aos Irmãos e sua saúde começa a dar os primeiros sinais de um esgotamento gradual e irreversível. Ainda, assim, esse sentimento de gratidão vai perpassar os últimos escritos do padre Champagnat (Circular, n.238 [1839] e seu Testamento Espiritual [1840]).

Para melhor expressar sua gratidão, Champagnat tem como um interlocutor privilegiado, o apóstolo João. Para Michael Green (2021) as Circulares 63 (1836) e 79 (1837) podem ser lidas a partir da 1ª Carta de João imaginando que as palavras da Sagrada Escritura se misturam às do padre Champagnat: “Quem não ama, não chegou a conhecer a Deus” (4,8), “Esta é a mensagem que ouvistes desde o início: que nos amemos uns aos outros” (3,11); “Deus é amor: quem permanece no amor, permanece em Deus, e Deus permanece nele” (4,16). A tese referente à importância dos textos e à figura de São João nos escritos do padre Champagnat merece uma

pesquisa mais aprofundada em relação aos Irmãos Francisco, Jean-Baptiste e Sylvestre para podermos vislumbrar sua efetividade.

Para começarmos, vamos primeiramente abordar os escritos de João nos Cadernos de Francisco, o principal discípulo de Champagnat, e em nossa opinião, aquele que melhor organiza a influência recebida do Fundador. Logo de início chamamos a atenção o destaque dado ao capítulo 15 do Evangelho de São João em seus manuscritos. Trata-se do texto que aborda a vinha verdadeira e seus frutos. A vinha remete a todo judeu da Palestina a lembrança da melhor parte de sua economia: a videira é sinônimo de paz e felicidade. É, sobretudo, símbolo da comunidade. João, embora escreva a partir dessa imagem, faz uma alteração sutil: não fala tanto em vinha (plantação de uvas), mas em videira (ou seja, o pé de uva) e dessa forma explicita a união necessária entre o tronco e os ramos. A videira verdadeira agora não mais é Israel (Jr 2,21), mas Jesus (KONINGS, 2000, p.325).

Uma das ideias centrais desse texto é o desejo mais vital e profundo de Jesus às vésperas da sua morte: “Permaneça em mim” (Jo 15,4). Separados de Jesus, os discípulos não podem nada. E Jesus lhes pede que não apenas permaneçam nele, mas acima de tudo que “suas palavras permaneçam neles” e que eles não a esqueçam (PAGOLA, 2013, p.214). Francisco parece adotar essa perspectiva trabalhada por Pagola. A primeira referência que encontramos sobre o capítulo 15 de João nos seus manuscritos é do ano de 1828. Sob o título de orações diversas, escreveu Francisco: “Oração de união – Eu sou a videira e vós sois os ramos; não sou eu que vivo, mas Jesus Cristo que vive em mim” [Courbon, Instrução sobre a oração – Jo 15 e Gal 2] (FRANCISCO, CARNET 302, p. 188). A novidade trazida por Francisco é associar João 15 a Gálatas 2,20. Vinte anos depois, ao escrever a Circular Espírito de Fé, como Superior Geral do Instituto Marista, Francisco irá retomar sobretudo, o texto de Gálatas 2,20, como sendo o principal objetivo do espírito de fé: “Enfim [...] digamos que é essa virtude que formará em nós Jesus Cristo que nos fará viver de sua vida e participar de seu espírito” (CIRCULAIRES, t.2, p.97). Em última análise vivenciar o espírito de fé é tornar-se outro Cristo. Ideia retomada em 1865: “O cristão é outro Cristo. Jesus é a videira e os cristãos são os ramos (Jo 15). A adorável Trindade com a qual Jesus Cristo (homem) é um só com Deus e deseja que sejamos um com Ele” (CARNET 304, p. 1613).

No Caderno 304, o capítulo 15⁹⁰ do Evangelho de João dialoga com o texto de Filipenses 4,13: “Tudo posso naquele que me fortalece” e com o Salmo 70: “porque sois o meu rochedo e minha fortaleza”. Francisco escreve: “Meus Deus, não posso fazer nada sem vós. Deposito toda a minha confiança em vós (CARNET 304, p.819). Poderíamos afirmar que se trata de uma intuição muito próxima do *Nisi Dominus* do padre Champagnat, e talvez, seja a interpretação dada por Francisco a esse ensinamento tão crucial da mística marista. Note-se que estamos muito próximos do fundamento da mística em Certeau “*Pas sans toi - Não sem ti*”, ou seja, do ponto de partida de uma epistemologia negativa que leva à vivência da confiança numa relação interpessoal com Cristo, da qual a videira torna-se a metáfora privilegiada.

Se considerarmos a influência mais ampla do Evangelho de João podemos retomar expressões importantes sobre a imagem do patrono da Sociedade como nos atestam os textos a seguir: “Patronos particulares da Sociedade: São José, São João Evangelista, São João Francisco Régis, São Francisco Xavier, São Luis Gonzaga, São Prisciliano (CARNET 301, p.16). Ou ainda: “Sociedade: Deus é o fim; Jesus Cristo, o rei; Maria, a Superiora; São José, o ecônomo; São Miguel, o defensor; São João, o modelo” (CARNET 303, p.684). Contudo, há uma instrução, ainda que apenas esboçada no Caderno 307 que melhor define o lugar e a importância do evangelista João na espiritualidade marista:

II. Apóstolo, amor, oráculo. Evangelista da divindade do Verbo Encarnado.
 Primeiro marista, ancião, modelo dos filhos de Maria.
 Pureza, generosidade, ternura. Virgem discípula, Virgem Mãe.
 Vocação, deixa redes, pai, etc. Renúncia, mundo, bens, prazeres.
 Jesus e Maria nos escolheram e nos chamaram para sua Sociedade.
 União com Jesus, siga as instruções, exemplos: Tabor, cenáculo, jardim.
 Calvário. Amado e amoroso discípulo. Testamento de Jesus na cruz.
 Caridade, zelo pelo próximo: epístola, evangelho, pregação, conduta.
 Amor a Maria, virtude angelical, respeito, dedicação, conduta.
 Somos os discípulos amados por Jesus e Maria. Presépio, cruz, sacramentos, vida religiosa, etc. Que retorno! (Carnet 307, p.99).

⁹⁰ A citação de João 15 repete-se por diversas vezes nos manuscritos de Francisco: Carnet 301, p.47; Carnet 302, p. 188, Carnet 304, p. 871, 907, 933, 1136, 1613, 1620, 1634; Carnet 309, p.186.

Estamos diante de um resumo das principais ideias de uma conferência sobre Santo Estevão e São João Evangelista. Qual sua origem? Pode remontar à Champagnat? É possível, sobretudo porque apresenta uma característica que nos leva a pensar numa conferência que foi anotada e preservada na sua forma original, sem ter sido trabalhada posteriormente. Diferente de outros textos em que Francisco e Jean-Baptiste recorrem a outros autores para fundamentar e dialogar com suas ideias. Essa conferência se baseia na festa litúrgica de Santo Estevão e São João Evangelista. A segunda parte aborda a doutrina do Discípulo Amado.

O texto começa definindo São João como apóstolo, amor e oráculo. O retrata como o evangelista da divindade do Verbo Encarnado, elemento muito presente na Escola Francesa de Espiritualidade. O ponto que realmente nos interessa é a segunda linha da instrução: “Primeiro marista, ancião, modelo dos filhos de Maria”. Sua figura é perpassada das virtudes da pureza (símbolo fortíssimo da castidade), da ternura e da generosidade. Outro elemento importante dessa conferência é referenciar João como aquele que recebe a Virgem discipula e Mãe. Dessa forma a conferência avança para falar da vocação de João, feita de renúncias e fortalecer nos Maristas uma certeza: “Jesus e Maria os escolheram e os chamaram para a sua Sociedade” (CHAMPAGNAT, 2019 [1828], doc. 10, p.105). E três cenários são apontados: Tabor, Cenáculo e Jardim. Infelizmente, podemos apenas trabalhar na hipótese dessa simbologia, uma vez que o texto é quase telegráfico: Tabor remete à experiência vivida por Pedro, Tiago e João da manifestação da glória de Jesus prefigurada na Transfiguração. Cenáculo remete a experiência da Igreja Nascente, junto à comunidade dos apóstolos reunidos em torno de Maria. A imagem do Jardim pode fazer referência ao episódio da Ressurreição, onde Pedro e outro discípulo (aqui entendido por Francisco como João) chegam ao túmulo e o encontram vazio. O outro discípulo corre mais rápido que Pedro, porém o espera. Pedro entra por primeiro e vê apenas os panos que cobriam o corpo de Jesus. A informação seguinte é sutil, mas faz toda a diferença na cena: o outro discípulo ao entrar depois de Pedro vê a mesma cena, porém o evangelista oferece uma informação que os diferencia: o último ao ver o túmulo vazio: creu. Nunca saberemos ao certo a associação feita por Francisco a esse episódio, por isso, mais uma vez, trabalhamos no campo da hipótese.

Por fim, a conferência faz alusão à caridade, zelo para com o próximo e referência à epístola, provavelmente a 1ª Carta de São João, o que reforça a ideia

deste texto como peça central no ensinamento do padre Champagnat. E a instrução termina fazendo alusão a algo muito importante que liga os Maristas ao apóstolo João: o testamento de Jesus na cruz: o amado e o amoroso discípulo recebe Maria como mãe. Imagem que aparece de forma ainda mais explícita nas anotações de 1831:

Ó Maria, Mãe das Dores, uma vez que o meu querido Jesus me recomendou, na pessoa de S. João, que te considerasse como minha mãe, eu te renderei honra, amor e obediência nesta qualidade. Mas lembra-te também que ele recomenda que me considere como teu pobre filho (Carnet 302, p. 266).

Portanto, a figura de João é fundamentalmente simbólica e importante para as origens maristas. “Primeiro Marista” por receber Maria em sua casa, esse discípulo torna-se o modelo do Instituto fundado por Champagnat. Do ponto de vista teológico, é o evangelista que aprofunda a relação com o mistério da Encarnação, temática central em Marcelino e na Escola Berulliana. Trata-se do Evangelho referencial para Bérulle, Olier e Jean Eudes (DEVILLE, 1987, p.171) demonstrando a forte influência da corrente berulliana ou sulpicianiana na espiritualidade de Marcelino e dos primeiros maristas. O Evangelho de João, bem como suas Epístolas terão um destaque grande nas Circulares do padre Champagnat, e em especial nos Cadernos do Irmão Francisco⁹¹.

O Irmão Sylvestre recorda a lembrança de São João Evangelista como o primeiro marista (2014, p.314) e o Irmão Jean-Baptiste recupera uma instrução primitiva do Fundador sobre a devoção a Maria: “Foi ao discípulo amado que Cristo confiou sua Mãe, para nos ensinar que concede amor especial à Virgem Santíssima somente às almas privilegiadas, sobre as quais tem planos especiais de misericórdia” (FURET, [1856] 1999, p.101). Essa citação liga os primeiros Maristas a uma vinculação mística com o apóstolo São João, e nos ajuda a entender a dimensão profunda de uma relação interpessoal com a Virgem Santíssima. Essa convicção está na base da Promessa de Fourvière, na concepção da Sociedade de Maria, bem como

⁹¹ CARNET 301, p.47; CARNET 302, p.23, 133, 164, 188, 194, 221, 266. CARNET 303, p.535, 554, 649, 684, 714. CARNET 304, p. 819, 871, 907, 933, 1066, 1081, 1136, 1567, 1578, 1600, 1605, 1613, 1620, 1634. CARNET 306, p. 145, 172. CARNET 307, p. 12, 19, 55, 99, 104, 289. CARNET 308, p.632, 643, 669, 705, 706, 746, 826, 950, 953. CARNET 309, p.186.

na análise pessoal que Champagnat e seus primeiros discípulos fazem desse elemento identitário fundamental da Congregação.

5.1.1.3 A mística mariana na correspondência do Fundador

Ao longo de nossa análise sobre a temática do *Nisi Dominus* no padre Champagnat foi possível observar o quanto essa experiência vivida pelo Fundador se coaduna como uma mística mariana para além de uma devoção. Todavia, essa mística não se fundamenta em fatos extraordinários, mas na convicção de que os Maristas são instrumentos da ação de Maria no mundo, e que sua principal missão, consiste em realizar a obra (*l'oeuvre*) de Maria. Isso é o que nos atesta a correspondência do padre Champagnat ao Vigário Geral, padre Cattet:

O interesse que o senhor demonstrou até hoje pela obra de Maria me anima a tentar novas solicitações para o seu crescimento [...] Faz quinze anos que estou comprometido com a Sociedade de Maria, cujo crescimento está nas mãos do senhor [...] A Sociedade dos Irmãos, efetivamente, não pode ser considerada como a obra de Maria, mas apenas como um ramo posterior da mesma Sociedade (CHAMPAGNAT, [1828] 2019, doc. 10, p.107).

A obra de Maria pode e deve ser entendida como a Sociedade de Maria na sua forma mais ampla: Padres, Irmãos, Irmãs e Ordem Terceira. Os três fundadores, Colin, Champagnat e Chavoïn utilizam a mesma expressão para designar a Sociedade da Virgem⁹². O que esses fundadores entendiam por essa expressão, obra de Maria? Segundo Green (2021), os primeiros maristas entendiam que esse projeto era um compartilhamento da missão de Maria de gerar a vida de Cristo e permanecer com a Igreja quando ele nascesse (Água da Rocha, n. 11). É nessa perspectiva mais ampla que faremos a leitura da mariologia de Champagnat em suas cartas.

⁹² A madre Chavoïn, fundadora das Irmãs Maristas, utiliza a expressão obra da Santíssima Virgem em carta a Dom Devie, em 15 de novembro de 1824: Monseigneur, je me jette aux pieds de Votre Grandeur, por lui ouvir entièrement mon couer sur tout ce qui me fatigue. Depuis que nous avons eu le bonheur de posséder Votre Grandeur dans le diocèse de Belley, nous n'avons jamais douté que Dieu ne voulût l'oeuvre de la sainte Vierge dans ce diocèse. Maintemant, il semble que notre croyance se ralentit em voyant ce que l'on fait à Lyon et qu'ils ont pour loger les hommes et les femmes. Toute noutre crainte serait de nous éloigner de Votre Grandeur (CHAVOIN *in* OM, v.2, Doc. n. 118).

O ponto central da mariologia de Champagnat é Cristo. Todas as referências que o fundador faz em relação à Maria estão relacionadas à sua união com Cristo. O binômio Jesus e Maria⁹³, mais do que apenas uma tradição do Instituto, é o fundamento teológico de abordagem dos primeiros maristas, em especial do padre Champagnat. Maria nunca é vista fora de sua relação com o Filho (FURET, [1856] 1999, p.101). Nesse aspecto, Champagnat é seguidor da Escola Berulliana de Espiritualidade (DEVILLE, 1987, p. 39).

A mística mariana que perpassa a correspondência do Fundador funde conceitos importantes que depois serão desenvolvidos por seus sucessores: a experiência do *Nisi Dominus* como leitura existencial da humildade, o seu desenvolvimento como o “Espírito do Instituto”, o equivalente ao que hoje chamamos de espiritualidade marista e por fim, a vinculação pessoal e institucional dos Maristas à Maria, um elemento primordial de uma cultura vocacional existente nas origens do Instituto.

O olhar de Champagnat em uma das primeiras correspondências do Instituto Marista ao Irmão Jean-Marie Granjon deixa transparecer uma leitura profundamente integrada da mística mariana à constituição inicial da sua fundação:

Apresentam-se igualmente muitos noviços, mas a maioria deles são pobres e muito jovens. Contudo, há três que têm a idade da razão, pois já passam dos trinta. Um deles é homem de negócios, outro é sapateiro e o terceiro... esse não é nada. Mas, é com nada que Deus realiza grandes coisas (CHAMPAGNAT, [1823] 2019, doc.01, p.88).

Champagnat parece fazer uma leitura do Magnificat (Lc 1, 46-54) sob a perspectiva da bondade de Deus que intervém na história a fim de elevar os humildes e confundir os poderosos. Maria é o espelho dessa intervenção de Deus e ao mesmo tempo, é o referencial de Marcelino quando afirma que é com o *nada*, que Deus realiza a sua obra. Esse *nada* para Marcelino não é apenas uma figura de linguagem, mas a experiência vivida nos inícios do Instituto, característica recordada em certo tom de desaprovação pelo padre Maîtrepierre:

⁹³ Conferir Cartas de Marcelino Champagnat, 2019 – Documentos - números: 01, 06, 14, 16, 17, 19, 20, 24, 29, 42, 48, 62, 63, 67, 79, 80, 89, 102, 132, 164, 168, 176, 180, 194, 196, 197, 209, 210, 232, 233, 234, 242, 248, 259, 313, 317, 318.

No princípio (do Instituto) ele recebia com grande facilidade cegos e coxos, surdos, pessoas desfiguradas, instruídos ou ignorantes, educados ou grosseiros; com esses tipos ele fundava estabelecimentos. Dizia ele: Nas minhas necessidades, eu me valho do que tenho à mão [...] e digo: se a Santíssima Virgem quer que esta obra vá para frente, ela certamente vai cooperar, porque ela vê muito bem que, de outra forma, a empresa não pode prosperar (OM, v. 2, doc. 752, p. 718).

Essa citação ilumina algumas passagens de sua correspondência, como a carta ao Irmão Antoine: “Procurem fazer com que Maria se interesse em seu favor. Digam a Ela que depois que vocês tiverem feito todo o possível, pior para Ela se as coisas não andarem direito” (CHAMPAGNAT, [1831] 2019, doc. 20, p.128). No cotidiano da missão, a mística mariana torna-se o refúgio e a esperança diante uma realidade que a cada dia, vai se tornando mais complexa, como a Revolução de 1830 e o crescente anticlericalismo que ela ostentou. No auge dessa Revolução, Champagnat escreveu uma circular bastante encorajadora aos Irmãos Maristas:

Não tenham medo, temos Maria para nos defender. Todos os nossos cabelos estão contados, não cairá nenhum sem que Deus permita. Estejamos bem persuadidos de que não temos inimigo maior do que nós mesmos. Somente nós é que nos podemos causar dano e ninguém mais. Deus disse ao malvado: poderás vir até ali; mais longe, não! Deixo-os nos Sagrados Corações de Jesus e Maria! (CHAMPAGNAT, [1830] 2019, doc. 16, p.120).

Essa mística está marcada por duas características importantes: a atitude de abandono e de confiança à Providência de Deus, nos acontecimentos históricos por meio de uma mística mariana em que o chamado parte de Deus, mas é Maria quem planta e cuida da Sociedade-Jardim (CHAMPAGNAT, [1828] 2019, doc.10, p.105). A obra é dela, toda a estrutura, as pessoas estão ao seu serviço, trabalham como colaboradores nessa missão (CHAMPAGNAT, [1831] 2019, doc. 20, p.128). E por isso, podem contar com a sua proteção (idem, doc. 16, p. 120). A segunda característica fundamental que surge a partir da Revolução de 1830 é a adoção da realeza de Maria frente a uma sociedade política instável, em que dinastias se sucedem ao trono da França. Champagnat, desvincula-se de uma associação ao poder temporal (realeza) estabelecendo uma vinculação à figura de Maria como a única Rainha de toda a Sociedade. Foi a partir dessa data que o padre Champagnat instituiu o canto da *Salve Regina* no início da manhã, antes da meditação, com a finalidade de renovar nos Irmãos a confiança na proteção de Maria. Essa foi a única

providência adotada pelo fundador, segundo o relato do Irmão Jean-Baptiste (FURET, [1856] 1999, p. 321).

Do ponto de vista certeauniano estamos mais uma vez diante de uma clivagem social (CERTEAU, 1975/2021, p.30), não mais entre norte e sul, mas entre os modelos políticos que se sucedem na França e por toda a Europa. Diante dessa instabilidade política, econômica, social e até mesmo religiosa, Champagnat faz a opção do recorte/refúgio (CERTEAU, 1975/2021, p.33-34), da topologia – física (a Casa de l’Hermitage) e mística (os Sagrados Corações de Jesus e Maria). Elementos identitários, esses “lugares” têm a finalidade de oferecer um referencial de sentido, num momento de distúrbio social e institucional. Contudo, o recorte não isola o Instituto do meio social, ao contrário, possibilita a afirmação de sua identidade e diálogo frente ao que Marcelino chama de discernimento⁹⁴ da vontade de Deus a partir dos diversos acontecimentos.

Coincidentemente, é a partir de 1830 que Champagnat adota ao final de suas cartas, a referência aos Sagrados Corações de Jesus e Maria. Antes de postularmos uma hipótese do ponto de vista da mística pessoal de Marcelino, convém compreender essa atitude do fundador, a partir de uma leitura sociológica que perpassa um posicionamento político de distanciamento da tomada de partido por um governo específico, é o que nos recorda o historiador Irmão André Lanfrey:

Se se recorda que o Sagrado Coração foi o sinal de encontro dos católicos sob a Revolução não é de estranhar que Champagnat amalgame (junte) esses dois elementos de combate ao mal para dar segurança aos seus irmãos. É precisamente nessa época que institui o canto da Salve Rainha em l’Hermitage, maneira de afirmar que os Irmãos de Maria não dependem de uma realeza temporal, mas da de Maria cuja legitimidade é permanente (LANFREY, 2001, p.86).

Do ponto de vista da mística pessoal de Marcelino estamos diante de mais um elemento que perpassa a sua experiência religiosa, a mística dos Sagrados Corações de Jesus e Maria. Vejamos alguns exemplos. Ao Irmão Barthélemy e seu colaborador: “Deixo vocês dois nos Sagrados Corações de Jesus e Maria. São lugares tão bons!” (CHAMPAGNAT, [1831] 2019, doc. 19, p.126). Aos Irmãos Antoine e Gonzague: “Não vejo a hora de poder ir até aí para abraçar vocês dois. Enquanto fico na espera, deixo-

⁹⁴ Conferir – CHAMPAGNAT, 2019 - Documentos, n. 04, 06, 11, 36, 45, 53, 65, 72, 116, 141, 158, 180, 181, 182, 193, 194, 195, 244.

os nos Sagrados Corações de Jesus e Maria” (idem, doc. 20, p.129). Ao Irmão Dominique: “Deixo-os todos nos Sagrados Corações de Jesus e Maria, lugares bons aqueles. Lá a gente se sente tão bem” (CHAMPAGNAT, [1833] 2019, doc. 49, p.204).

Essa topografia do ponto de vista espiritual se manifesta como um lugar da mística pessoal de Marcelino Champagnat e ao mesmo tempo de encontro não apenas com Jesus e Maria, mas com todos os Irmãos. Mais um aspecto da integração da mística de Marcelino em relação à missão. Assim como na Eucaristia, os Sagrados Corações de Jesus e Maria são lugares referenciais de encontro de Marcelino com os seus filhos espirituais, é o que nos atesta a correspondência ao Irmão Antoine: “Deixo-o nos Sagrados Corações de Jesus e Maria, de onde o retirei” (CHAMPAGNAT, [1835] 2019, doc. 54, p.210). Frase bastante enigmática, que exprime a complexidade da mística vivida por Champagnat. Sobre isso, escreveu Irmão Lanfrey:

Champagnat, ao utilizar essa fórmula não habitual, dá a impressão de que busca expressar o modo como percebe a profundidade da relação entre Jesus e Maria, mas também entre Jesus, Maria e ele. A fórmula escolhida por ele, parece estranha porque, como tantos místicos, não encontra palavras adequadas, capazes de expressar sua experiência. Ele domina suficientemente o latim para perceber a diferença entre “sagrado” e “santo” e é, portanto, de propósito que emprega e repete tal expressão, não só nas correspondências particulares, mas também nas circulares, sobretudo no Testamento espiritual. Pensamos, também, que essa fórmula ousada, seja a manifestação de uma mística cristológica e mariana que Champagnat não quis explicitar. Mas, pode-se questionar se sua atitude não seria uma maneira de identificar e aproximar sua espiritualidade à do padre Colin que deseja “viver como Maria”, de “viver a vida de Maria”, sem separar a imitação de Maria da do Cristo. É também um modo diferente de expressar: tudo a Jesus por Maria, tudo a Maria para Jesus, mas, possivelmente, ao insistir na palavra “sagrado”, quer expressar o aspecto incomensurável, inenarrável, dessa união (LANFREY, 2001, p.87).

Para o historiador Irmão André Lanfrey, a mística dos Sagrados Corações de Jesus e Maria pode ser interpretada como uma síntese da espiritualidade do Fundador. Estaria muito próxima do “Tudo a Jesus por Maria” (lema central do Instituto), e ao mesmo tempo da espiritualidade coliniana de “pensar como Maria, agir como Maria”, todavia, com a preocupação cristológica e berulliana de explicitar a majestade e a soberania de Deus, expressas pela palavra Sagrado, que Champagnat utiliza de forma comum a Jesus e Maria. Essa soberania tem a sua expressão máxima no *Nisi Dominus*, mas encontra o seu correlato na relação com o Sagrado Coração de Jesus:

Antes de começar a oração, ponha-se na presença de Deus, peça-lhe com grande humildade e confiança que lhe conceda a graça de bem fazer a oração, invoque o Espírito Santo, em seguida refugie-se no Coração de Jesus, como num oratório, una a sua intenção, a sua atenção e as suas orações às d'Ele, às dos Anjos, dos Santos e de toda a Igreja e reze e cante com eles, pensando sempre na graça de Deus a quem reza e cuja majestade faz tremer as mais sublimes potências do céu e da terra (OFM, v.1, doc. 07, p.74).

Estamos diante de um aspecto intrigante da espiritualidade do fundador e dos primeiros Irmãos, por um lado ela se manifesta na relação com o Sagrado pela via afetiva que tende do ponto de vista salesiano aproximar o fiel da bondade e da misericórdia de Deus que na espiritualidade marista são perceptíveis nas expressões “bom Deus” e “boa Mãe” e por outro, dialoga com a espiritualidade sulpiciano e berulliana da soberania e majestade de Deus expressas no *Nisi Dominus* e nos Sagrados Corações de Jesus e Maria. Entretanto, do ponto de vista mariológico, ousaríamos afirmar, que a espiritualidade marista tende a se aproximar muito mais de Bérulle que necessariamente de São Francisco de Sales, hipótese que podemos confirmar a partir da carta do padre Champagnat a Dom Pompallier, Administrador Apostólico da Oceania:

Maria mostra visivelmente sua proteção sobre l'Hermitage. Como tem força o santo nome de Maria! Quão felizes somos por estarmos ornamentados com ele! Há muito não se falava mais da nossa Sociedade sem este nome, sem este nome milagroso! Maria, eis aí toda a riqueza da nossa Sociedade [...]

Maria, sim só Maria é nossa prosperidade; sem Maria não somos nada e com Maria temos tudo, porque Maria está sempre com seu adorável Filho ou no colo ou no coração (CHAMPAGNAT, [1838] 2019, doc. 194, p.534-535).

Essa carta parece deslocada do conjunto de outras semelhantes enviadas pelo padre Champagnat de Paris, onde se encontrava a fim de conseguir o reconhecimento legal do Instituto (LANFREY, 2001, p. 95). Ela revela uma visão profundamente positiva por parte do Fundador em relação à Sociedade dos Irmãos de Maria. Pompallier fez parte da comunidade de l'Hermitage entre os anos de 1829 a 1832, quando o grupo de aspirantes maristas, ainda não tinham o reconhecimento pontifício.

Em 1836 foi nomeado Administrador Apostólico da Oceania, e em parceria com a recém aprovada Sociedade de Maria assume a missão confiada pela Santa Sé.

Champagnat lhe recorda nessa carta elementos centrais de sua mística mariana: a eleição e a proteção de Maria sobre l'Hermitage, a mística relacionada com a experiência de ser portador do nome de Maria e por fim, o ponto central da sua mariologia: a presença de Cristo por meio de sua Mãe Santíssima – “seja em seus braços ou em seu coração” (idem, p.535) com a única finalidade de “nos impregnar de Jesus” (FURET, [1856] 1999, p.101). Essas fortes expressões utilizadas por Champagnat têm uma finalidade pedagógica que foi mais intuída que explicitada pelo fundador: Maria é o sacramental da unidade que liga Marcelino e os Irmãos a uma experiência Trinitária, com o “bom Deus e sua presença”, com o “Sagrado Coração de Jesus” e com o Espírito Santo, presença constante nas divisas maristas: “Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Tudo para a maior glória de Deus e para a honra de Maria, mãe de Nosso Senhor Jesus Cristo⁹⁵” (OM, v.1, doc. 50, p.221). A referência Trinitária aparece nos primeiros escritos do Irmão Francisco, em 1818: “Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Assim seja. Ó Santíssima Trindade (São Francisco Xavier). Tudo para a maior glória de Deus e à honra da augusta Maria (CARNET 302, p. 1).

A divisa marista, mais do que apenas a expressão de uma promessa, torna-se o texto fundador e definidor do caráter da Sociedade de Maria em todos os seus ramos: Padres, Irmãos, Irmãs e Ordem Terceira. Do ponto de vista da espiritualidade dos Maristas de Champagnat foi inserida logo nos primeiros anos do Instituto, como nos aponta a citação do Carnet 302 do Irmão Francisco. Mas a encontraremos de maneira oficial na Fórmula de Consagração de 1826 (OM, v.1, doc. 168, p. 418), na Regra de 1831-1832 (AFM 361.1), na Regra para a Casa Mãe – noviciado (AFM 362.1) e na Regra impressa de 1837 (PETITS FRÈRES DE MARIE, 1837, p. 3) e por fim, no Testamento Espiritual do Fundador (OM, v.1, doc. 417, p. 955-958/ OFM, v.3, doc. 685, p.496-498/ FURET, [1856] 1999, p. 222-225).

⁹⁵ Texto do Formulário da Promessa de Fourvière de 23 de julho de 1816, marco inicial do projeto da Sociedade de Maria. Oficialmente, serão necessários vinte anos para a sua aprovação definitiva pela Santa Sé em 1836. Contudo, o projeto aprovado limitou-se apenas à Sociedade dos Padres e dos Irmãos Coadjuutores (Irmãos José).

A hipótese que trabalhamos é que a mística mariana em Champagnat está profundamente ligada à experiência vivida na crise de 1826, embora cronologicamente a presença de Maria seja um elemento central da espiritualidade do fundador, a partir de 1827 em diante, com os rascunhos de cartas às autoridades diocesanas podemos reconstruir o itinerário vivido por Marcelino numa atitude de discernimento e de entrega à vontade de Deus. Nesse percurso existencial o *Nisi Dominus* está muito próximo do Espírito do Instituto, resumido nas virtudes da humildade, simplicidade e modéstia, que ao longo do tempo perderam a sua conexão fontal com uma experiência profundamente teocêntrica (*A menos que o Senhor construa*) que era o ponto de partida de Marcelino ao olhar para Maria, dando lugar a uma devoção mais voltada às virtudes marianas e conseqüentemente um pouco mais distante da profunda intuição que teve o Fundador.

5.2 O TESTAMENTO ESPIRITUAL: PRIMEIRA SÍNTESE DA ESPIRITUALIDADE MARISTA

O último ponto a ser abordado neste capítulo sobre a espiritualidade do padre Champagnat é o seu Testamento Espiritual. O documento original é uma folha de papel reforçado, de cor bege, dobrado ao meio, formando quatro páginas de 32 x 21 cm. O texto e as assinaturas ocupam as três primeiras páginas. Este precioso documento encontra-se preservado nos *Archives des Pères Maristes* (APM), em Roma e pode ser pesquisado também, em *Origines Maristes*, v.1, doc. 417, p. 955-958. A tradução geralmente utilizada em português provém da *Vida de São Marcelino José Bento Champagnat* (FURET, [1856] 1999, p. 222-225). Do ponto de vista do estabelecimento e de hermenêutica do texto, o trabalho dos padres maristas Jean Coste e Gaston Lessard (OM, v.1, doc. 417, p. 952-955) é fundamental. Sua publicação crítica se deu na obra *Origines Maristes* com detalhes fundamentais referentes ao estudo e a história do texto em questão. Portanto, não abordaremos esses detalhes em nossa análise sobre o manuscrito.

Do ponto de vista dos Irmãos Maristas, a contribuição do Irmão Lanfrey é valiosa. Ela tem o mérito de oferecer uma leitura deste documento a partir de uma perspectiva de crise vivida nas relações entre os Padres e os Irmãos Maristas no final da vida de Champagnat (1836-1840). O decreto *Omnium Gentium* que reconheceu

em 1836 a Sociedade de Maria limitou-se apenas à obra dos Padres Maristas. Isso criou uma situação bastante delicada para Champagnat. Colin foi eleito o Superior da Sociedade de Maria e, portanto, superior do padre Champagnat. Todavia, a questão dos Irmãos não estava definitivamente resolvida. Para a arquidiocese de Lyon, Champagnat era o fundador e o único responsável pelos Irmãos. Somente um ano depois do reconhecimento pontifício da Sociedade de Maria é que a questão delicada do governo dos Irmãos teve uma resolução temporária com a renúncia ou demissão do padre Champagnat como Superior dos Irmãos (LANFREY, 2021, p.5).

5.2.1 O manuscrito da demissão do padre Champagnat ao governo dos Irmãos Maristas

Para melhor entendermos esse aspecto, se faz necessário o conhecimento do contexto histórico em que se dá a escrita do texto de renúncia do padre Champagnat ao governo do Instituto. Em 1837, no retiro anual dos Padres Maristas no pequeno seminário de Meximieux, alguns confrades insinuaram que Champagnat deveria renunciar ao governo do Instituto dos Irmãos. Quando ele percebeu do que se tratava disse-lhes:

Mas claro! Eu dou a minha demissão; devo dá-la! Deus me concedeu a graça para começar obra dos Irmãos, mas não, talvez, para dar-lhe continuidade. A única coisa que me penaliza é o fato de vocês não me pedirem isso claramente, insinuando o assunto com frases delicadas.” E então assinou o documento de demissão. Logo depois desse ato, o padre Superior Geral o nomeou oficialmente, reconhecendo-o, dentro da obediência, como Superior dos Irmãos (OM, v,2, doc.752, p.719).

Trata-se de uma primeira abordagem a um assunto complexo que terá um desdobramento final apenas em 1863 com o reconhecimento pontifício por parte de Roma aos Irmãos Maristas e sua separação por completo dos Padres Maristas. Estamos diante de dois fundadores: Marcelino e Colin. Ambos trabalhavam no estabelecimento da (l'oeuvre) obra de Maria, contudo, com visões e carismas distintos. Em diversos momentos Colin chegou a afirmar que a obra dos Irmãos Maristas (entendidos como irmãos ensinantes ou professores) nunca esteve na sua concepção original da Sociedade de Maria e que se tratava de uma ideia pessoal do

padre Champagnat (OM, v. 3, doc. 819, p.223). Mas a carta de demissão do padre Champagnat revela elementos importantes de sua própria interpretação da origem dos Irmãos Maristas. De forma surpreendente a carta não é inicialmente dirigida ao padre Colin, mas a Maria:

Maria, minha terna Mãe, entrego pura e simplesmente nas mãos do Reverendo Padre Superior da Sociedade de Maria o ramo dos Irmãos Maristas que me foi confiado em 1816. Rogo-vos, ó Mãe de misericórdia, fazei que alcance o perdão de todas as minhas faltas pelas quais me tornei culpado, ao negligenciar as minhas obrigações a respeito dessa obra, ou por não me haver desempenhado para com ela como devia. Por esta concessão, que eu faço plena e inteiramente, não desejo comprometer, de nenhuma forma, aqueles direitos que o nosso mui ilustre Prelado poderia eventualmente ter nesta obra, que ele trata com ternura, e que tem auxiliado por vezes com generosidade.

Dado no Seminário Menor de Meximieux, depois de oito dias de retiro, 18 de setembro de 1837 (OM, v.1, doc. 416, p.951).

O documento em questão começa com uma orientação que define de maneira original a percepção que o padre Champagnat tem da fundação dos Irmãos: trata-se de um ramo da Sociedade de Maria, e, portanto, pertence em primeiro lugar, a Maria, sua terna mãe, por isso o início desse documento, que deveria começar com uma menção ao padre Colin, tem a suas primeiras linhas dedicadas Maria. Colin, mesmo sendo Superior da Sociedade, é nessa perspectiva visto por Champagnat como um colaborador da Obra que pertence a Maria. Outro detalhe importante, a primeira parte do documento não cita nominalmente o padre Colin, apenas faz menção ao cargo que ele ocupa. Na sequência, Champagnat pede perdão pelos seus erros e faz a concessão plena do governo do Instituto “ao mui ilustre Prelado” a quem agradece o auxílio já recebido em diversas ocasiões em que precisou do seu conselho.

Se olharmos de maneira objetiva, trata-se de um documento bastante ambíguo, falta clareza à terminologia usada por Champagnat para a sua renúncia. Ao observarmos a imagem do documento original somos levados a trabalhar com a hipótese de que a segunda parte deste documento parece ser um acréscimo sugerido por seus confrades para deixar mais claro o ato de sua demissão ou renúncia que não aparece de forma explícita na maneira como Champagnat redige o começo do documento. Segue a segunda parte:

Entrego, portanto, a minha demissão nas mãos do padre Jean-Claude Colin, Superior Geral da Sociedade de Maria, na presença do padre Terraillon, padre Assistente e outros membros do Conselho, conjurando-os a não me esquecer nas suas missas, de modo que eu possa alcançar o perdão das minhas numerosas omissões e que possa cumprir as duas resoluções que tomei neste retiro.

Ficarei muito feliz, se integrarem com a sua assinatura a minha promessa, porque estarei certo de que obtive o que desejei.

Chanut, Convers, Jacob, Colin (Pierre), Terraillon, Forest, Chavas (OM, v.1, doc. 416, p.951).

A segunda parte parece atender melhor ao ato de renúncia ou demissão nas mãos do padre Jean-Claude Colin, Superior da Sociedade de Maria. Na visão do Irmão McMahon trata-se de uma confirmação da pluralidade de ramos (Irmãos, Irmãs, Ordem Terceira) que comporta o projeto original da Sociedade de Maria e ao mesmo tempo a demonstração de uma grande obediência religiosa manifestada por Marcelino (McMAHON, 2005, p. 53). Imediatamente após a sua renúncia, o padre Colin o renomeia Superior do Ramo dos Irmãos. No entanto, esse gesto de abnegação e desprendimento por parte do padre Champagnat não vai ser suficiente para resolver as divergências entre os dois fundadores como nos atestam as cartas trocadas entre eles no final de 1837 (STROBINO, 2002 [1837], doc. 135, p.269; doc.136, p.270; doc. 139, p. 277).

Essa tensão entre os fundadores encontra o seu ápice na Carta Cominatória enviada pelo padre Colin em 22 de fevereiro de 1839. Nessa carta, na qualidade de Superior da Sociedade de Maria, o padre Colin aplica uma ordem formal de obediência punindo Champagnat com três dias de retiro para humilhar-se diante de Deus por ser tão pouco obediente em certas ocasiões (STROBINO, 2002, p.350). Nessa carta fica explícita a divergência dos modelos eclesiológicos e pastorais de Colin e Champagnat. Para o primeiro, a finalidade dos Irmãos na Sociedade de Maria deveria ser o cuidado temporal, entendido como os serviços domésticos de uma casa religiosa e para isso, recorre a uma imagem bastante tradicional da visão majoritária da Igreja de seu tempo:

Lembrai-vos de que Maria, nossa Mãe e modelo, após a Ascensão do seu Filho, empregava-se toda nas necessidades dos apóstolos; é esse um dos primeiros fins da congregação dos Irmãos e das Irmãs Maristas para com os padres da Sociedade; para que estes, livres das preocupações temporais, se entreguem por inteiro à salvação das almas. Um Irmão ao serviço dos Padres da Sociedade faz vinte vezes

mais do que se estivesse empregado numa comuna; hoje, graças a Deus, os meios de instruir a juventude não faltam. Nunca pudestes compreender bem essa ordem e finalidade da Sociedade (STROBINO, 2002 [1839], doc. 181, p. 350-351).

Colin pensa no modelo tradicional de Irmãos Coadjuutores adotado em larga escala em seu contexto temporal e que vigorou em muitas congregações religiosas, mesmo depois do Concílio Vaticano II. Esse modelo de organização interna das casas religiosas revela uma sociologia própria da Igreja que se molda de acordo com as necessidades de seus Institutos e Ordens frente às “aptidões e dons” apresentados pelos vocacionados. Contudo, Champagnat ao estilo de Jean-Baptiste de La Salle, pensa a vocação do Irmão a partir de um outro contexto eclesiológico. Eles são colaboradores e auxiliares na missão evangelizadora dos sacerdotes, mas a realizam por meio do ensino cristão, em que a escola se torna o local principal de sua atuação na Igreja. Para Colin os Irmãos deveriam se assemelhar a Maria que “servia aos apóstolos em suas necessidades”, visão totalmente diferente da destacada por Champagnat na Circular de 24 de agosto de 1835; nela, os Irmãos retornam a l’Hermitage, assim como os apóstolos ao Cenáculo a fim de restaurarem suas forças pela oração e pelo testemunho da união e da caridade perfeita que deve reinar entre eles (CHAMPAGNAT, 2019 [1835], doc. 62, p.232).

5.2.2 Uma leitura certauniana do Testamento Espiritual

O Testamento Espiritual, visto a partir da perspectiva certauniana com uma análise para além de uma visão puramente religiosa (CERTEAU, 1966, p.9) revela uma série de relações políticas, sociológicas e o complicado processo de sucessão do padre Champagnat no governo do Instituto dos Irmãos. A morte do cardeal Fesch⁹⁶ em Roma criou uma instabilidade jurídica na arquidiocese de Lyon. Seu administrador apostólico, Dom Gaston de Pins, por ser considerado regalista, não tem o apoio do atual governo e por isso, não foi conduzido ao título de arcebispo de Lyon, mas conseqüentemente terá de deixar o governo da arquidiocese. Essa transição política

⁹⁶ Fesch nunca renunciou ao título de arcebispo de Lyon. Por mais de 20 anos Dom Gaston de Pins atuou com o título de Administrador Apostólico de Lyon.

preocupava profundamente o padre Colin que se apressou em propor ao padre Champagnat que levasse em consideração o seu processo de sucessão (LANFREY, 2021, p.11).

Do ponto de vista da sucessão interna ao governo do Instituto, Champagnat parece não ter dúvidas em relação à escolha de um Irmão que na linha sucessória foi claramente preparado por ele desde 1826. Trata-se de Gabriel Rivat, Irmão Francisco, que na ocasião contava com apenas trinta e um anos. Todavia, ele está ciente que, do ponto de vista da eclesiologia de seu tempo, um Irmão não pode governar sem o apoio da instituição sacerdotal. Por isso, a insistência em fazer uma transição delicada e complexa em que tenta preservar a independência dos Irmãos com a indicação de Francisco, mas ao mesmo faz a cessação de sua autoridade carismática na figura do padre Colin, como Superior da Sociedade de Maria:

[...] Morro cheio de respeito, de reconhecimento e de submissão ao Superior Geral da Sociedade de Maria e nos sentimentos da mais perfeita união com todos os membros que a compõem, especialmente com todos os Irmãos que o Bom Deus tinha confiado à minha solicitude e que foram sempre tão caros ao meu coração.

Como vossas vontades devem identificar-se com as dos Padres da Sociedade de Maria na vontade de um Superior único e geral, desejo que vossos corações e vossos sentimentos também se identifiquem sempre em Jesus e Maria. Os interesses deles sejam os vossos; vosso prazer seja ajudá-los pressurosamente todas as vezes que a isso fordes solicitados. Um mesmo espírito, um mesmo amor vos ligue a eles como ramos a um mesmo tronco e como os filhos da mesma família a uma boa mãe, Maria. O Superior Geral dos Padres, na qualidade de Superior dos Irmãos, deve ser o centro de união de uns e de outros. Como só tenho motivos para ufanar-me da inteira docilidade dos Irmãos de Maria, desejo e espero que o Superior Geral encontre sempre a mesma docilidade da parte deles. Seu espírito é o meu e sua vontade é a minha. Encaro essa concorrência perfeita e inteira docilidade como a base e o sustentáculo da Sociedade dos Irmãos de Maria (OM, 1960, v.1, doc. 417/FURET,[1856]1999, p.223-224).

Muito já se escreveu sobre a importância desse documento a partir de uma perspectiva de fundamento e síntese da espiritualidade do Fundador, todavia, Lanfrey (2021) foi o primeiro a fazer uma leitura mais crítica do ponto de vista de uma série de relações políticas e sociológicas que tranquilamente podem ser assumidas dentro de uma perspectiva certauniana. Essa última tomada de decisão estratégica por parte de Champagnat parece responder a uma série de aspirações que para aquele

momento eram necessárias e vitais preservar: em primeiro lugar, a legitimação da escolha de Francisco como Diretor Geral dos Irmãos; em seguida, a conciliação de uma visão defendida pelos Irmãos Louis-Marie e Jean-Baptiste Furet de uma filiação mais explícita aos Padres Maristas, e, por fim, uma manifestação clara e unívoca que transfere ao padre Colin sua autoridade carismática de fundador⁹⁷ e demonstra aos Irmãos, mas também à Arquidiocese de Lyon que, para além das divergências entre eles, deve prevalecer o projeto mais amplo de uma Sociedade com diversos “ramos ligados ao tronco”, que claramente se refere aos padres maristas.

Um segundo aspecto dessa leitura certauniana do Testamento do padre Champagnat nos direciona ao trabalho primordial que tiveram o Irmão Louis-Marie e Francisco na redação desse documento. Trata-se de um texto fundador da espiritualidade marista, a primeira síntese levada a cabo pelos Irmãos do Regime. A linguagem bem articulada e precisa parece vir da pena do Irmão Louis-Marie; contudo, para os temas centrais desse manuscrito não podemos negligenciar a contribuição do Irmão Francisco que, do ponto de vista da compreensão da espiritualidade do fundador, nos oferece a melhor hermenêutica entre seus discípulos.

Do ponto de vista teológico e bíblico o Testamento Espiritual é fortemente influenciado pelo evangelista João:

Eu vos peço também, meus queridos Irmãos, com toda a afeição de minha alma e por toda a afeição que tendes por mim, procederdes sempre de tal modo que a santa caridade se mantenha entre vós. Amai-vos uns aos outros como Jesus Cristo vos amou [Jo 13,34]. Que não haja entre vós senão um mesmo coração e um mesmo espírito [At 4,32]. Que se possa dizer dos Irmãozinhos de Maria como dos primeiros cristãos: “Vede como eles se amam”. É o mais ardente voto de meu coração neste último momento de minha vida. Sim, meus caríssimos Irmãos, atendei às últimas palavras de vosso pai, pois são as mesmas de nosso amado Salvador: “Ami-vos uns aos outros” (OM, 1960, v.1, doc. 417/ FURET, [1856]1999, p.223).

⁹⁷ “O padre Champagnat pensa, portanto, que se os irmãos não são originalmente da S. M. agora fazem parte porque ele está na junção entre os dois corpos pelo fato de sua adesão aos Padres Maristas em 1836, mas também porque os dois ramos do tronco da S. M. têm o mesmo espírito e mesma vontade. De qualquer forma, a ligação canônica criada pelos votos do padre Champagnat em 1836 e a união de espírito com o padre Colin e os Padres Maristas, nascida do Formulário de 1816 e do projeto da árvore com três ramos, combinam para justificar esse legado. Compreende-se o motivo pelo qual o padre Champagnat desempenha ao longo do texto um papel sob a égide de dois registros: obediência e caridade” (LANFREY, 2001, p. 102).

O núcleo principal da mensagem de Marcelino aos seus discípulos está centrado na dimensão joanina do amor-ágape. A caridade que perpassa sobretudo a 1ª Carta de São João e que se faz presente em suas Circulares⁹⁸ torna-se o fio condutor de todo o texto. Essa caridade é o fundamento da relação que deve prevalecer não somente entre os Irmãos e os Padres Maristas, mas nas relações com outras congregações religiosas que também exercem a missão de evangelizar por meio da educação. O fim único da Sociedade dos Irmãos deve ser a busca da glória de Deus e a honra de Maria (Cf. Promessa de Fourvière in OM, v.1, doc.50, p.221). Para alcançar tal fim, a metáfora que perpassa o texto é a do coração:

[...] Que não haja entre vós senão **um mesmo coração**⁹⁹ e espírito [...] É o mais ardente voto de **meu coração** [...] Peço ainda a Deus e desejo de todo o ardor de **meu coração** que persevereis fielmente no santo exercício da presença de Deus, alma da oração [...] Deixo-vos todos, confiante, nos **sagrados corações de Jesus e Maria**, esperando que nos possamos reunir todos juntos na eternidade bem-aventurada (OM, 1960, v.1, doc. 417).

A doçura como “a pedra de toque” (OFM, v.1, doc.91, p.256), expressão encontrada nos *Cahiers Champagnat* nos ajuda a aprofundar uma dimensão da influência afetiva já destacada na análise que fizemos de suas cartas e circulares. A força e a convicção que marcaram as realizações de Marcelino ao longo de sua vida foram transfiguradas pela dimensão existencial que o Fundador fez da experiência do amor incondicional de Deus. Por isso, a insistência na metáfora do coração. Coração entendido como o lugar da opção fundamental por Jesus e Maria. Para expressar essa realidade Marcelino utilizava de outras imagens, como o “único tesouro” (CHAMPAGNAT, [1833] 2019, p.147), “único tudo” (OFM, 2011, v.01, doc. p. 237) ou como adverte no próprio Testamento: “único objetivo e ambição” (OM, 1960, v.1, doc. 417, p.956).

As frases evidenciadas pela expressão **único** revelam a profundidade da síntese levada a cabo por Champagnat e por seus primeiros Irmãos na busca pelo essencial da mística e da espiritualidade. O “*Nisi Dominus*” se liga à expressão “*Nicht*

⁹⁸ Cf. CHAMPAGNAT, 2019, p. 238-240; 280-282: Documento 63: Circular de 19 de janeiro de 1836 e Doc.79: Circular de 01 de janeiro de 1837.

⁹⁹ Grifo nosso.

ohne” e se insere na tradição mística do desejo e da história da busca pelo Único destacado por Michel de Certeau, *quando ele falta, tudo falta* e, portanto, fica-se doente por experimentar existencialmente sua ausência (CERTEAU, [1982] 2015, p.1-2). Contudo, essa ausência não paralisa a busca, tão pouco trava a itinerância; ao contrário é o ponto de partida para uma heterologia em que o ser humano é definido por Certeau como “o seduzido pelo outro”, ele é “homem por aquilo que o desvia ao diferente, àquilo que não está ligado nem definido” (idem, p.66). Tudo isso nos encaminha a uma tópica, em que os pressupostos se dão por uma pragmática da linguagem. Dessa forma, o Testamento Espiritual e outros manuscritos do Fundador se inserem na luta dos místicos com a linguagem, são como as pedras abençoadas por Jacó e deixadas perto do Yabooq depois de sua noite de luta com o Anjo (CERTEAU, [1982] 2015, p181). Esses textos das origens fundamentam-se na categoria da autoridade, entendida desde a perspectiva certeuniana: como aquela que cria e abre espaço: trata-se de uma palavra aberta à outra, ela não guarda para si a verdade da qual ela é testemunha, ela autoriza sem possuí-la, e dessa forma a partir de uma série indefinida, sua orientação comunitária rumo ao infinito é representada por uma pluralidade de autoridades (hermenêuticas e experiências) que retransmitem em palavras e ações diferentes aquele que a tornou possível e é o seu fundamento: Jesus Cristo (CERTEAU, 1970, p.388).

5.3 EM BUSCA DE UMA SÍNTESE DA ESPIRITUALIDADE DO FUNDADOR

Se adotarmos o paradigma da ruptura instauradora de Michel de Certeau (1971) como um método de leitura dos manuscritos e da vida de Marcelino Champagnat, podemos afirmar que a primeira experiência profundamente espiritual vivida por ele está condensada nas Resoluções de 1812 (AFM 131.1). Essa data torna-se um marco no desenvolvimento da espiritualidade pessoal do fundador. Esse manuscrito evidencia uma forte influência da Escola Berulliana de Espiritualidade e traz elementos importantes que serão posteriormente trabalhados na mística pessoal de Marcelino: o tema da majestade de Deus e o teocentrismo da sua presença, a teologia da encarnação, a relação indissociável da devoção a Maria à união com Cristo, a devoção aos Sagrados Corações de Jesus e Maria, a infância do Cristo e sua relação com a educação cristã (Jean-Baptiste de la Salle). Essas grandes

intuições chegam até Marcelino no período de formação graças à influência sulpiciana que, mesmo suprimida no período napoleônico, encontrará continuidade nos jovens formadores outrora moldados por essa espiritualidade (GREEN, 2021, p.12).

A segunda grande ruptura pode ser descrita com a Promessa de Fourvière em 23 de julho de 1816, quando ele e outros onze jovens recém-ordenados muito inspirados no modelo da Companhia de Jesus decidem pela fundação de uma Sociedade dedicada a Maria. Adaptam a divisa “Tudo para a maior glória de Deus” com o acréscimo “e a honra da augusta Maria” (OM, v.1, doc. 50, p.221) e dessa forma, influenciados pelo modelo apostólico dos jesuítas sonham com a restauração da Igreja na França e ao mesmo tempo compartilham de uma mística e utopia que bebem na leitura de Maria Jesus d’Ágreda uma eleição e missão especial na Igreja em que os Maristas são chamados a realizar a *obra* de Maria.

A terceira ruptura instauradora que está na gênese da fundação do Instituto dos Irmãos Maristas se deu no encontro de Champagnat com um jovem agonizante ao qual a tradição deu o nome de Montagne. Esse encontro representou para Champagnat uma releitura de sua própria história pessoal. Nesse jovem analfabeto que nada conhecia sobre Deus, Champagnat contemplou a encarnação do próprio Cristo. E a sua vulnerabilidade social apressou o desejo que o Fundador trazia desde os tempos de seminário de fundar uma sociedade de Irmãos voltados à educação dos meninos do campo. Esse dado fundamental na história pessoal de Marcelino o posiciona ao lado de um catolicismo social percebido por Certeau na ruptura que acontece a partir da quebra de um catolicismo ligado ao Antigo Regime e aos seus privilégios, em que as Ordens Religiosas terão um papel fundamental numa prática social crítica e ao mesmo tempo discursiva e conciliatória.

A quarta ruptura instauradora na história pessoal de Marcelino foi descrita por ele mesmo com a expressão *Nisi Dominus*. Trata-se do ponto alto de uma experiência transfiguradora na vida e na obra do fundador dos Irmãos Maristas. O alcance dessa experiência pode ser descrito pelo gradativo discernimento e grande confiança em Deus que perpassa as Cartas enviadas por Marcelino às autoridades diocesanas em 1827. Essa experiência é relida a partir dos anos de 1830 e 1831 na perspectiva do Espírito do Instituto em que as virtudes da humildade, simplicidade e modéstia se unem à dimensão mariana de uma espiritualidade que torna-se a marca distintiva de sua congregação.

A quinta e última ruptura instauradora acontece no processo de sucessão do padre Champagnat e está profundamente documentada em seu Testamento Espiritual. Essa ruptura é, na verdade, uma grande oportunidade para que Marcelino consiga conciliar os dois grandes projetos que moldaram a sua vida: a Sociedade de Maria (entendida pelos Padres Maristas) e a Sociedade dos Pequenos Irmãos de Maria. Seu Testamento Espiritual é a expressão do desejo que trazia no coração: uma única Sociedade, em que Padres e Irmãos pudessem compartilhar a missão de realizar a obra de Maria gerando Cristo ao mundo, respeitando, contudo, seus respectivos carismas.

A análise sistemática dos manuscritos de Champagnat nos ajuda a situá-lo num contexto histórico e eclesial de plenas transformações. Por meio da análise dos seus sermões e conferências vemos um homem que é marcado pela Teologia do seu tempo (Restauração) dando peso e destaque às “Grandes Verdades” (Novíssimos). Por outro lado, é possuidor de um senso pastoral que tende à concretude do mistério da encarnação para uma abordagem mais acessível a um público pouco instruído e proveniente sobretudo da zona rural da França. Suas conferências sobre a Comunhão o afastam de uma visão bastante rigorista que dominava o cenário religioso de seu tempo. Suas instruções sobre o Rosário e a Purificação de Maria estão marcadas pela centralidade da pessoa de Jesus Cristo. De forma simples, porém convicta, sua mariologia está embasada nos ensinamentos da Escola Berulliana de Espiritualidade.

O uso de autores como Judde, Saint-Jure e Francisco de Sales situam a opção profundamente afetiva e mística que perpassa o ensinamento de Champagnat. Esses autores estão reservados para os Irmãos que se encontram mais avançados na vida mística, como é o caso do Irmão Louis e de Francisco. Para os noviços e jovens Irmãos a recomendação é a literatura ascética de sua época, sobretudo representada por Rodriguez. Entretanto, esse ascetismo é mesclado por ensinamentos que exigem a docilidade e a abertura do coração como nos revela sua Instrução sobre a Oração. Ele ensina aos noviços que o amor é o princípio vital da oração e é somente amando-a que se tornarão homens de oração (OFM, v.1, doc. 87, p.244).

Suas Circulares revelam o profundo embasamento bíblico, marcado sobretudo pelo uso frequente dos textos paulinos e joaninos. A metáfora do coração tão presente na Espiritualidade Berulliana e Salesiana encontra amplo destaque na forma de Marcelino expressar sua espiritualidade aos Irmãos. A opção pelo Evangelho de João revela mais uma vez a influência berulliana: trata-se do Evangelho referencial para os

principais representantes desta corrente de espiritualidade: Berulle, Olier e Jean Eudes (DEVILLE, 1987, p.171). João é tido como o Evangelho do Amor (HARDER, 2004, p. 114). A vinda de Jesus à terra e grande parte de sua missão consistem em dar testemunho do amor do Pai para com ele (Jo 3,35; 10,17). A fonte desse amor está na relação trinitária do Filho para com o pai (Jo 15, 9), texto fundamental na compreensão da mística nos escritos do Irmão Francisco, principal discípulo de Marcelino.

Sua correspondência, sobretudo aos Irmãos, revela aquilo que a teóloga Maria Clara Bingemer define como a mística do cotidiano (BINGEMER, 2017, p.5). Trata-se de uma vida radicada na união com Deus, experienciada no discernimento dos acontecimentos cotidianos com grande destaque à prática da presença de Deus, entendida por Marcelino como alma de toda a oração. Ao mesmo tempo, sua correspondência nos revela a vivência transfigurada por uma forte espiritualidade eucarística que desde o ponto de vista certeaniano não se limita ao encontro de Marcelino com o Cristo, mas por Ele, com Ele e Nele se abre ao encontro com todos os Irmãos (CHAMPAGNAT, 2019 [1837], doc.79, p.281). Dessa forma, a Eucaristia torna-se o lugar-ápice do encontro com os outros e com o Outro por excelência.

O último ponto a ser destacado da correspondência de Champagnat é a dimensão mariana que revela uma profunda intuição e visão sobre o papel e a missão de Maria na história do Instituto. A carta a Dom Pompallier (CHAMPAGNAT, 2019 [1838], doc. 194, p.534-535) reúne os aspectos centrais de sua mística mariana: a convicção da eleição que tem a sua origem no chamado de Deus a trabalhar na obra de Maria (idem, doc. 10, p. 105), a proteção que ela exerce em l'Hermitage assim com exerceu no Cenáculo (desde uma perspectiva literária influenciada por Maria Jesus d'Ágreda), mas acima de tudo, a união profunda da qual ela participa no mistério da Encarnação: "Ela sempre está com seu adorável Filho ou no colo ou no coração" (idem, p.535). Essa forte relação entre Maria e Jesus o conduz para uma mística tardia, que poderia ser a síntese de uma experiência vivida pelo Fundador codificada nas expressões dos Sagrados Corações de Jesus e Maria.

O Testamento Espiritual (OM,1961, v.1, doc. 417, p.955-958), consolida-se como a primeira grande síntese de toda a espiritualidade marista. Nele, é possível perceber a retomada de pontos centrais que, desde 1836, estavam no coração de Champagnat (CHAMPAGNAT, 2019 [1836], doc.63, p.238-241/ LANFREY, 2001. P.106) como a dimensão ágape contida no Evangelho e nas Epístolas de João: "Amái-

vos uns aos outros como eu vos ameï” (Jo 13,34). A medida radical da exigência feita no Evangelho de João é dar aquilo que não se tem: ser para o outro o que Cristo foi para seus discípulos (HARDER, 2004, p. 114). “Um mesmo coração e espírito” liga o texto de João ao de Atos 4,32 e retoma uma influência possivelmente recebida das AAs (Associação de Amigos), das quais a Sociedade de Maria pode ter tido a sua origem (LANFREY, 2001, p.54): o lema *Cor unum et anima una* presente na última mensagem do Fundador retoma a utopia vivida em seus primeiros anos de Seminário com o crivo realista da entrega de sua fundação nas mãos do padre Jean-Claude Colin. Dessa forma, na cessação de sua autoridade carismática, experimenta profundamente a verdade do evangelho de João: “Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto” (Jo 12,24).

Em 06 de junho de 1840, nas primeiras horas da manhã, no exato momento do Canto da *Salve Regina*, morreu Marcelino José Bento Champagnat, padre da Sociedade de Maria e fundador do Instituto dos Irmãos Maristas. Sua morte prematura não permitiu que deixasse aos Irmãos um *Corpus* organizado com os seus principais ensinamentos sobre a espiritualidade do Instituto. As Circulares de 1835 em diante começam a delinear essa preocupação por parte de Champagnat. Contudo, a doença e o desgastante e burocrático processo de reconhecimento legal do Instituto Marista contribuíram fortemente para que esse projeto não tivesse êxito enquanto ele ainda estava vivo. Por isso, ao assumir a direção do Instituto, o Irmão Francisco vai se deparar com um grande desafio: a necessidade do estabelecimento desses textos fundadores, num momento ainda bastante delicado, em que a passagem da autoridade carismática põe em suspenso a figura do verdadeiro fundador.

Os anos de 1840 a 1852 serão decisivos no estabelecimento de uma espiritualidade que tenha uma identidade própria, que progressivamente vai assumindo a figura de Marcelino como o verdadeiro fundador. A segunda negativa de Roma em 1842, ao projeto de unificação dos Padres com os Irmãos Maristas torna-se o sinal claro e inequívoco da vontade de Deus para o padre Colin. A partir de então começa um processo de discernimento por parte do Superior da Sociedade de Maria e gradativamente, a recuperação da figura de Marcelino como fundador dos Irmãos. Nesse processo existe um papel preponderante do Irmão Francisco, que ao longo da tradição foi pouco reconhecido e eclipsado pelo estilo ascético do Irmão Jean-Baptiste Furet (o escriba da Congregação) e do carisma pessoal do Irmão Louis-Marie, seu sucessor. No entanto, a contribuição de Francisco, sobretudo com a *Circular Sobre o*

Espírito de Fé, continua ainda como uma página a ser redescoberta nas origens da Espiritualidade Marista.

Recuperar o contexto dos primeiros anos após a morte de Champagnat e o gradativo processo de compilação da literatura espiritual marista, bem como a contribuição determinante dos Irmãos do Regime (Governo Geral) na escrita do *Corpus* Legislativo, Educativo e Espiritual da Congregação serão os assuntos abordados no próximo capítulo.

6 CODIFICAÇÃO OU COCRIAÇÃO DE UMA TRADIÇÃO? DA ORALIDADE AOS TEXTOS OFICIAIS DO INSTITUTO

Partindo do referencial teórico certeuniano, o problema central desta tese consiste em analisar, por meio dos manuscritos de Champagnat e dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste Furet, se o que conhecemos por Espiritualidade Marista reflete exclusivamente o pensamento de seu fundador ou se, na sua codificação e escrita, podemos falar em cocriação por parte dos Irmãos do *Regime* (incluindo a participação do Irmão Louis-Marie). Esse capítulo tem por finalidade comprovar o papel fundamental de interpretação e de inserção, ainda que de forma muito discreta das visões e concepções destes Irmãos na literatura legislativa, educativa e espiritual da Congregação. Contudo, nem Champagnat, tão pouco os Irmãos do Regime conheceram ou utilizaram o termo espiritualidade marista. Esse termo nunca foi utilizado no Instituto até a metade do século XX, quando os Irmãos Maristas passam a redefinir a sua identidade. Quando analisamos os textos das origens a expressão utilizada pelos Superiores Gerais, é o “espírito do Instituto” (LANFREY, 2021, p.05). Por esta razão, e por fidelidade às fontes, se faz necessário esse esclarecimento, pois as inúmeras passagens em que o tema é tratado de maneira explícita ou não, estão codificadas pela compreensão semântica deste termo.

Os primeiros rudimentos daquilo que poderíamos chamar de um texto fundador do “espírito do Instituto” o encontramos no *Petit Écrit* (Pequeno Escrito) de 1824 (FURET, [1856] 1999, p. 124-126). O Irmão André Lanfrey foi o primeiro a destacar a importância desse manuscrito que fez parte das fontes utilizadas pelo Irmão Jean-Baptiste na *Vida* de Champagnat. Seguem alguns trechos deste importante documento:

A finalidade dos Irmãos, ingressando no Instituto, foi antes de mais nada assegurar a salvação da alma e tornar-se dignos deste imenso tesouro de glória que Deus lhe promete, e que Jesus Cristo lhes mereceu por seu sangue e sua morte na cruz [...] A caridade fraterna é o primeiro apoio de fora e um dos meios propícios para manter os Irmãos no espírito do seu estado, prevenir os abusos e preservar o Instituto de tudo o que pudesse comprometê-lo [...] Ensinar o catecismo de manhã e de tarde, procurando instruir os meninos nos mistérios de nossa santa religião, nas verdades de salvação e nos mandamentos de Deus e da Igreja [...] Zelar para que rezem sempre com atenção, modéstia, respeito e piedade [...] Falar-lhes frequentemente da Santíssima Virgem [...] a verdadeira devoção a Maria é sinal certo de

salvação [...] Atraí-los à escola e aí mantê-los pelo maior tempo possível, para subtraí-los aos maus exemplos e às múltiplas ocasiões de ofenderem a Deus [...] inspirar-lhes o gosto e o amor ao trabalho [...] os Irmãos devem ser, para os alunos, modelos de piedade e virtude, de maneira a levá-los a Deus muito mais pelos exemplos do que pelas palavras (FURET, [1856] 1999, p.124-126).

Apesar da importância desse manuscrito como um dos primeiros recortes da definição do Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria podemos perceber que ainda não é possível falar de uma perspectiva própria desde o ponto de vista identitário. Esse documento se fundamenta em quatro eixos: 1º A finalidade dos Irmãos – glória de Deus (note-se que não está incluso o acréscimo “e a honra da augusta Maria”, tão característico da divisa marista); 2º Os meios de santificação: oração, sacramentos, correção fraterna; 3º Caridade fraterna e 4º A educação e a instrução das crianças com ênfase no catecismo, na devoção mariana, no amor ao trabalho e, sobretudo no exemplo que os Irmãos exercem na formação das crianças (LANFREY, 2011, p. 204). Estamos diante de um documento que demonstra a tentativa da construção e a delimitação da identidade própria de uma Associação de leigos piedosos que, a partir de 1824, recebe o apoio da Arquidiocese de Lyon com a chegada de Dom De Pins.

Entre 1826 e 1827 (momento de crise em l'Hermitage) a reflexão sobre o “espírito do Instituto” encontra a sua definição própria alicerçada no projeto de refundação levado adiante por Champagnat, sobretudo pela inclusão do hábito e dos votos religiosos e pela transição do modelo associativo ao congreganista. Os textos dos manuscritos do Irmão Francisco datados do retiro de 1827 nos ajudam a fundamentar essa hipótese:

1. A humildade é a raiz, o fundamento, a cuidadora, a guardiã-inata de todas as virtudes [...] (Rodriguez, 2ª parte, 2º tratado). 2. A humildade gera e mantém as virtudes. [...] 3. Por boas que sejam as obras que conseguimos realizar, elas nada valem se não forem acompanhadas pela humildade [...] 6. Aprendam comigo a serem doces e humildes de coração. Sim, divino Jesus! É a isso que quero sinceramente me dedicar pelo resto da minha vida. **O Senhor me chamou a um Instituto cujo caráter próprio é a humildade e que leva o nome de Maria, sua querida Mãe**, tão pura, tão humilde. Ó humildade! Virtude de Jesus e de Maria! Seja sempre meu maior prazer! (AFM 5101.302, p.146).

O exercício que fizemos até agora demonstra que para recuperarmos os textos fundamentais referentes ao “espírito do Instituto” e conseqüentemente, do que foi entendido por espiritualidade identitária dos Irmãos Maristas, se faz necessária, para

além dos documentos impressos, uma análise dos Manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste Furet. Na codificação realizada por esses Irmãos encontramos em suma textos que remetem ao Fundador, contudo com perspectivas e hermenêuticas diferenciadas, o que demonstra a diversidade de recepção da espiritualidade marista desde sua gênese. Para a fundamentação deste capítulo, tomaremos como base o estudo do Irmão André Lanfrey: *Un chaînon manquant de la spiritualité mariste. Les manuscrits d'instructions des Frères François et Jean-Baptiste* - edição revista e ampliada (2021).

Um dos grandes desafios encontrados pelo Irmão Francisco para consolidar a imagem de Champagnat como fundador e conseqüentemente compartilhar abertamente de seus ensinamentos espirituais foi a complexa relação com os Padres Maristas e com a Arquidiocese de Lyon no início de seu governo à frente do Instituto Marista. Seis meses após a morte de Champagnat, o padre Colin na qualidade de Superior da Sociedade de Maria designou o padre Jean-Choletton como provincial dos Irmãos Maristas. O antigo Vigário Geral era bem conhecido dos Irmãos, pois esteve à frente dos assuntos relacionados à Sociedade de Maria durante os anos de 1833 a 1836 (BOURTOT, 1999). Francisco precisava governar respondendo aos padres Cholleton e Colin no que se referia aos assuntos da Sociedade; por outro lado, devia total obediência ao cardeal De Bonald uma vez que o Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria não possuía o reconhecimento pontifício.

Se a dependência dos Padres Maristas postergou o reconhecimento de Champagnat como Fundador, por outro lado, favoreceu os Irmãos nas inúmeras negociações que o Instituto travou com as diversas dioceses e mesmo na fusão com outras congregações. Em 1842 concluiu-se a fusão com os Irmãos de Saint Paul Trois Châteaux, na qual o padre Colin teve um papel determinante nas negociações com o padre Mazelier. Isso nos leva a perguntar qual a função do provincial dos Irmãos? Em tese, ele participa dos pedidos de aberturas de Escolas que muitas vezes chegam pelos Padres Maristas e na presença regular dos Retiros Anuais e cerimônia de votos. Contudo, nas questões mais importantes, a figura central e decisória é a do padre Colin (BOURTOT, 1999).

No Capítulo de abril de 1842 dos Padres Maristas, os Irmãos Louis-Marie e Jean-Baptiste falando em “nome de todos os Pequenos Irmãos de Maria” solicitam o reconhecimento de modo solene e definitivo da união de todos sob uma mesma Sociedade e sua dependência absoluta do Superior Geral; pedem ao mesmo tempo

um reconhecimento que derive da Sociedade como um todo e não de modo particular apenas aos Irmãos. Por fim, pedem aos Padres, Regras e Constituições às quais garantem a sua total submissão (BOURTOT, 1999). Se o Padre Colin fornecesse constituições aos Irmãos Maristas, ele seria considerado o Fundador e Champagnat não teria sido nada além de um precursor. É por isso que a primeira síntese da espiritualidade marista — a circular *Sobre o espírito de fé* — (1847-1853) não cita Champagnat nem o Padre Colin (LANFREY, 2020).

Por fim, em 1842 com a recusa de Roma em reconhecer a plena união dos Padres e os Irmãos Maristas numa única Sociedade, o Capítulo Geral dos Padres Maristas de 1845, depois de longas tratativas, decidiu pela separação das duas Sociedades. Essa questão é mais complexa do que aparenta. Nas principais casas do Instituto dos Irmãos havia Capelães fornecidos pelos Padres Maristas. Surge uma pergunta: como manter essa presença uma vez que o vínculo entre eles não mais se dá na figura do Superior da Sociedade de Maria? Como remunerar os Capelães que prestam serviços aos Irmãos? Mais do que respostas, o Capítulo de 1845 trouxe questionamentos que de alguma forma esfriaram o relacionamento entre os Padres e os Irmãos. A partir de janeiro de 1846, Francisco, numa carta enviada ao Ministro da Instrução pública assina como Superior dos Irmãos Maristas; até então era reconhecido apenas como Diretor Geral (BOURTOT, 1999).

Essa contextualização da complexa relação entre os Irmãos e os Padres Maristas se faz necessária nesta tese, pois acreditamos que de alguma forma ela contribuiu para uma atitude prudente de espera por parte de Francisco no processo da construção da literatura espiritual marista. Todavia, isso não o paralisou, pelo contrário, sua colaboração por meio da *Circular Sobre o Espírito de Fé* apresenta-se um marco nas origens da espiritualidade marista, bem como seu papel no resgate da memória do Fundador.

6.1 O TRABALHO DE RESGATE DA MEMÓRIA DO FUNDADOR

A tradição marista guarda um destaque para a figura do Irmão Jean-Baptiste Furet como o grande responsável pela compilação, seleção e escrita da memória do Instituto. Em parte, ele próprio é a origem dessa tradição ao escrever na apresentação da obra *Biographies de Quelques Frères* (1868) que o ofício de redação dos textos do

Instituto era muito mais um ato de obediência que necessariamente uma atividade prazerosa:

Esta obra é um ato de obediência. É menos por prazer que a redigimos do que para cumprir uma ordem sagrada. Durante sua vida, várias vezes havíamos ouvido nosso venerado Pai nos dizer: "Tudo o que fazemos será um dia escrito, e servirá como regra de conduta para aqueles que virão depois de nós" [...] (FURET, [1868] 1924, p.XX).

E recorrendo a um recurso de autoridade, justifica o encargo e a missão de cronista do Instituto, por nomeação feita pelo próprio Champagnat em um passeio nas montanhas do Pilat, acontecido no Natal de 1837.

Eu não havia compreendido a missão que me fora confiada; não tinha ideia de que deveria ocupar-me desses assuntos; também, não tinha nenhuma anotação durante a vida do venerado Pai; mesmo após sua morte, ainda não tinha pensado nisso, e foi só depois de ter recebido uma ordem formal que me ocupei desse assunto (idem, p.XX).

Lanfrey (2021) questiona a narrativa de Furet pelas contradições internas de sua própria argumentação: como não levar a sério um mandato do Fundador? Talvez, a necessidade do embasamento deste ofício se dê pelo fato de que, antes dele, o Irmão Francisco já havia percebido a necessidade de guarda e preservação da Memória do Fundador, é o que nos atestam suas Circulares. Em 06 de junho de 1840, ao anunciar o falecimento de Champagnat de maneira muito precisa advertiu Francisco: "Cabe a nós, agora, recolher e seguir com afinco suas últimas e tão comoventes instruções, fazê-lo reviver em cada um de nós [...]" (CIRCULAIRES, [1840] 1914, v.1, p.41). Novamente na Circular de 08 de setembro do mesmo ano recomenda a ressignificação da presença do Fundador:

Caríssimos Irmãos, não teremos mais, como outrora, a presença sensível daquele que, durante tanto tempo, foi nosso pastor e pai; mas nós o encontraremos nos monumentos de seu zelo e de sua dedicação por nós; na lembrança de suas piedosas lições; na recordação de suas virtudes e santos exemplos. Ele estará no meio de nós pelo seu espírito e, ousamos esperá-lo, pela eficácia de seu crédito junto a nossa boa Mãe comum (CIRCULAIRES, [1840] 1914, v.1, p.43).

Francisco é aquele que, por primeiro, entende a necessidade da preservação da memória de Champagnat. Sua Circular reconhece Champagnat para além do

cargo de Superior, como o verdadeiro Fundador dos Pequenos Irmãos de Maria. Se o Testamento Espiritual foi a cessação de sua autoridade carismática, do ponto de vista certeuniano foi o documento que permitiu, na análise mais profunda do conceito de autoridade, a continuidade do seu legado e da sua missão num momento em que Colin é o Superior de toda a Sociedade (Padres e Irmãos). E o seu convite vai além: sua ausência é a possibilidade de experimentarem uma nova modalidade da sua presença entre eles.

Sua autoridade a partir de agora compartilha daquilo que Certeau chamou de o grau zero de uma série:

A autoridade é o grau zero de uma série (não mais científica, mas existencial), algo de originário, mas também impossível de "reter". É o insustentável. Na experiência, mais do que uma "vantagem do ser" (Heidegger o observa numa perspectiva próxima), é uma "vantagem da ausência" (CERTEAU, 1970, p.376).

A ausência do Fundador na perspectiva certeuniana torna possível uma nova hermenêutica que "autoriza" ou "permite" uma outra coisa. Assim como a autoridade que deriva de Deus, ela torna possível uma nova existência. Contudo, essa relação não acontece sem crises e questionamentos. Há por parte de alguns dos primeiros Irmãos uma visão um tanto quanto fixista de suas origens, o que dificulta a abertura para uma síntese mais profunda e criativa da Espiritualidade legada pelo Fundador. Neste sentido, a grande *Circular sobre o Espírito de Fé* (1848-1853) do Irmão Francisco oferece uma leitura profundamente fiel à tradição marista, mas ao mesmo tempo aprofunda e, em alguns aspectos, supera a reflexão conceitual de Champagnat. Voltaremos a esse texto quando abordarmos os escritos do Irmão Francisco.

De qualquer forma, a narrativa oficial e a "tradição" do Instituto garantem ao Irmão Jean-Baptiste o papel de escriba oficial da congregação por uma segunda delegação, desta vez, na pessoa do padre Maîtrepierre que em nome do padre Colin o designa como a pessoa de referência no recolhimento das anotações sobre o padre Champagnat (FURET, [1868] 1924, p.XX). Lanfrey (ANO?) chama a atenção para o fato de não haver uma coordenação muito clara entre os dois superiores na coleta das fontes, o que de alguma forma põe em evidência as dificuldades enfrentadas por Francisco, sobretudo em seus primeiros anos de governo, onde não havia uma clareza na delimitação da sua própria autoridade, tão pouco da relação com os seus

Assistentes. Essa clareza virá apenas com as Regras de 1852 e, plenamente, com o reconhecimento pontifício em 1863 alcançado em parte, graças ao gesto nobre e sacrificial de sua renúncia ao governo do Instituto.

6.1.1 Prioridade dos Irmãos: terminar a obra começada por Champagnat

Em 1840, ano da morte de seu fundador, o Instituto dos Irmãos Maristas contava com 280 Irmãos, 48 escolas nas quais 180 Irmãos lecionavam para mais de 7000 alunos (RONZON, 2010, p.142). Contudo, não possuía o reconhecimento legal do governo francês e tão pouco o reconhecimento pontifício, dada a questão não resolvida de sua vinculação à Sociedade dos Padres Maristas. Por isso, uma das principais prioridades na gestão do Regime, segundo Lanfrey foi perpetuar o espírito primitivo mediante instruções extraídas de seus ensinamentos por ocasião dos retiros, e principalmente de concluir sua obra obtendo o reconhecimento legal e redigindo suas constituições (LANFREY, 2021, p.13).

O contexto político é profundamente instável: depois de 1840, a Monarquia de Julho que antes era tida como liberal torna-se gradualmente conservadora. Em fevereiro de 1848, o rei Louis-Phillipe foi derrubado e a República é oficialmente proclamada. Após as Revoltas de Junho, Luis Napoleão Bonaparte, sobrinho de Napoleão I, foi eleito presidente da Segunda República Democrática. Em 15 de março de 1850 é votada a lei Falloux, que quebra o monopólio estatal do ensino secundário e favorece as congregações. É nesse contexto político conservador que o decreto de autorização dos Pequenos Irmãos de Maria como uma associação de utilidade pública foi alcançado em 20 de junho de 1851. Em 02 de dezembro do mesmo ano, em um golpe de estado que suspendeu a assembleia eleita, Luis Napoleão dá início ao Segundo Império Francês que durará até 1879. O apoio da Igreja ao regime conservador de Napoleão vai lhe custar caro após o fim do Império e a chegada dos Republicanos ao poder (LANFREY, 2015, p.168).

Por isso, de 1840 a 1845 a grande preocupação dos Irmãos do Regime é recolher o máximo possível de documentos: cartas, conferências, anotações de retiros que remontem ao Fundador. Como já destacamos, essa coleta acontece de maneira concomitante entre os Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. Esse processo será acelerado pela recusa que o Capítulo Geral dos Padres Maristas faz em relação aos Irmãos: “O Superior Geral dos Padres manterá apenas um direito simbólico de

supervisão sobre os Irmãos Maristas” (OM, 1961, v.1, p. 13). Na prática, o Irmão Francisco assume a partir desse momento como Superior dos Irmãos. Um fato que comprova essa tese é a análise do contrato que sela a união dos Irmãos Maristas com os Irmãos de Viviers. Pela primeira vez não aparece o nome do padre Colin como superior no contrato (BOURTOT, 1999). A prioridade é dar à congregação uma Regra e conseguir urgentemente o reconhecimento legal do Instituto. Por isso, o projeto de redação da *Vida* do Padre Champagnat só vai ser definido a partir do reconhecimento civil alcançado em 1851 e depois da entrega das *Règles Communes* (1852), o *Guide des Écoles* (1853) e as *Règles du Gouvernement* (1854) aprovadas nas três seções do 2º Capítulo Geral dos Irmãos (LANFREY, 2021, p.13). No entanto, os textos recolhidos no período que vai da morte de Champagnat até 1852 (ano da publicação da Regra) formam o núcleo essencial de toda a literatura legislativa, educativa e espiritual marista. Mais do que apenas codificadores, os Irmãos Francisco e Jean-Baptiste interpretam e acrescentam aos textos e instruções que remetem ao fundador a sua própria concepção da espiritualidade marista.

6.1.2 As etapas na elaboração da doutrina marista

O Irmão André Lanfrey (2021) defende a tese de que a literatura impressa do Instituto, e em particular a *Vida* de Marcelino não remete à doutrina primitiva ou se quisermos chamar às origens do Instituto, mas a uma literatura intermediária que está situada entre 1840 e 1845. E propõe seis etapas de consolidação da escrita oficial do Instituto:

1. **O ensinamento oral:** os exemplos e os textos do Fundador. Se um número relativamente grande de textos chegou até nós, o ensinamento oral, por falta de registro, ficou definitivamente perdido.
2. Esse ensinamento, no entanto, foi parcialmente **conservado pelas anotações dos Irmãos** entregues aos superiores após a morte de Champagnat. Elas constituíram certamente o essencial dos "volumosos cadernos" aos quais já nos referimos.
3. Essas anotações **foram exploradas pelos superiores** para preparar a redação das regras, suas instruções, sem dúvida suas circulares, o *Manuel de Piété* e a *Vie do Fundador*...
4. **Os superiores não tiveram a preocupação de conservar a doutrina tal qual**, mas eles contribuíram com suas interpretações, seus complementos... até um ponto em que, muitas vezes, fica difícil separar o que vem do Fundador e o que é um complemento posterior.
5. A **legislação impressa** do Instituto entre 1852 e 1856 **encerra a evolução primitiva** que resulta num texto considerado definitivo.
6. O Irmão Jean-Baptiste usou ainda os "**volumosos cadernos**" vistos pelo Padre Mayet entre 1860 e 70, sobretudo para alguns capítulos dos

Avis, Leçons, Sentences ou do *Le Bon Supérieur*. Entretanto, sua utilidade sequer aparece numa sociedade orientada pelo futuro e muito pouco levada a conservar fontes. Aliás, de tão manuseadas que foram, em que estado elas poderiam encontrar-se? Assim, seu desaparecimento se daria mais pelo abandono que pela destruição, como rascunhos que se tornaram inúteis. Parece que, com a morte do Irmão Jean-Baptiste, em 1872, eles tinham desaparecido (LANFREY, 2021, p.15).

A hipótese levantada por Lanfrey tem fundamentos sólidos pois pode ser confrontada com a relação existente que há entre os inúmeros manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste e sua relação com a literatura impressa dos anos de 1852 a 1870. Recupera o importante papel da tradição oral, da qual as obras dos Irmãos Sylvestre e Avit são um verdadeiro exemplo. E incorpora parte dessa mesma tradição em relatos da biografia de Marcelino Champagnat que remontam aos testemunhos dos Irmãos Louis e Estanislau. Na escrita da literatura oficial marista, mais do que codificadores, Francisco e Jean-Baptiste atuam como hermeneutas, no sentido de seleção, incorporação e interpretação das origens. Infelizmente, na construção dessa literatura, a camada intermediária não foi preservada na sua totalidade, com exceção se admitirmos a hipótese de que os manuscritos dessa etapa sejam os mesmos que figuram no *Corpus* dos escritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste.

Um questionamento que pode intrigar o leitor desta tese é saber qual a origem desses manuscritos que depois serão utilizados pelos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. Para responder a essa pergunta é necessário analisarmos o importante papel que os retiros tiveram na consolidação da doutrina do Fundador e na memória dos primeiros anos de fundação de La Valla e l'Hermitage. Graças às anotações do Irmão Francisco conseguimos recuperar o histórico dos Retiros de 1819 a 1839 e entender um pouco o seu funcionamento (LANFREY, 2021, p. 27).

6.1.3 Os Retiros e seu papel estratégico na codificação da espiritualidade do Instituto

Incerti (2020) e Lanfrey (2021) já haviam destacado o papel ascético da escrita na formação da literatura espiritual marista, característica curiosa de uma Congregação que levou muito tempo para a codificação e a impressão de seus primeiros livros oficiais (1852 a 1870). E na codificação desta tradição os retiros têm

um papel determinante por serem lugares privilegiados da formação e divulgação do espírito do Instituto. De 1819 a 1839, ou seja, durante vinte anos, o padre Champagnat teve um papel determinante na consolidação da identidade e da formação dos Irmãos por meio de instruções que se misturavam com as conferências dos pregadores convidados a ajudarem na formação dos Irmãos (LANFREY, 2021, p.27).

Se considerarmos o retiro de 1832, anotado no Caderno 301 pelo Irmão Francisco, como um modelo padrão para a época do Fundador (AFM 5101.301, p.65) e que durante a semana do retiro, além do pregador, o padre Champagnat tinha seis conferências com os Irmãos, e se multiplicarmos pelos vinte retiros de que ele provavelmente participou, chegaremos a um número de cento e vinte conferências dadas pelo Fundador (LANFREY, 2021, p. 31). Tal afirmação nos ajuda a entender o grosso do conteúdo das instruções dos manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste e nos ajuda a responder pela semelhança que existem em muitas conferências encontradas nos dois superiores, com a mudança de apenas alguns detalhes.

Nessas coletâneas destacam-se temas relacionados à vida religiosa, às grandes verdades, à vida de oração, às festas litúrgicas, mas, é possível ir além e perceber alguns eixos que podem nos auxiliar na compreensão de uma visão mais global destes manuscritos. Lanfrey (2021) os classifica a partir de três grandes eixos: 1º Teologia mística marista, 2º Espiritualidade marista e vida cristã e 3º Vida religiosa marista – fundamentos e práticas. Para uma melhor compreensão destes manuscritos vamos apresentá-los na classificação oficial do Instituto Marista e fornecer algumas informações sobre os seus autores.

6.2 O CORPUS DOS MANUSCRITOS DOS IRMÃOS FRANCISCO E JEAN-BAPTISTE

Michel de Certeau no artigo *L'Épreuve du temps* (O desafio do tempo, 1966) ao refletir sobre o “retorno às fontes” utiliza uma perspectiva arqueológica que enfatiza as discontinuidades em vez de escondê-las. Na sua concepção todos aprendemos a língua de nosso tempo e participamos de sua mentalidade quando retomamos a nossa tradição. Uma relação com os outros antecede e determina o que foi legado pela primeira geração. Nunca é uma viagem do passado para entender o presente, por isso, há que se respeitar sempre as discontinuidades implícitas desse processo. Os

sentimentos que temos de novas urgências são determinantes na organização do passado (CERTEAU, 1966, p.313).

Esse pensamento certauniano nos ajuda a compreender as escolhas que fizeram os Irmãos Francisco, Louis-Marie e Jean-Baptiste ao priorizarem a escrita dos livros legislativos antes da literatura espiritual que de alguma forma na segunda parte da *Vida* de Champagnat tem a finalidade de corroborar e confirmar todos os ensinamentos contidos nas Regras Comuns (1852), no Guia das Escolas (1853), nas Regras de Governo (1854) e mesmo no Manual da Piedade (1855). Essa preocupação parece latente na insistência da apresentação dos textos aos Irmãos Capitulares. Na introdução às Regras Comuns os Superiores deixam claro que “nem todas as Regras foram escritas por nosso piedoso Fundador. Porém, todas lhe pertencem [...] São a expressão fiel da sua vontade e refletem seu espírito” (RÈGLES COMMUNES, 1852, p. 5). A mesma preocupação aparece na apresentação do Guia das Escolas (1853) e das Constituições e Regras de Governo:

[...] as Regras e as Constituições do Instituto, na sua essência e princípios, **não são obras nossas**¹⁰⁰, mas de nosso amado Pai [...] **Foi ele que deu ao Instituto o caráter, sua finalidade própria e definiu suas características externas**, isto é, o hábito dos Irmãos, o regime alimentar, o estilo próprio de vida, o tipo de residência, o mobiliário, o método de ensino e o **governo por um Superior Geral vitalício, assessorado por Assistentes, Visitadores, e representado, nas casas particulares, por Diretores e vice-Diretores** (SILVEIRA, [1854] 1994, p. 301).

Os Irmãos do Regime têm consciência da resistência que existe por parte de alguns Irmãos sobre vários pontos da Regra e da interpretação que os Superiores fazem do legado de Champagnat¹⁰¹. Por isso, insistem que o espírito e a essência de todos os documentos do Instituto são originários do espírito do próprio fundador. E entendem a sua ação apenas como *recolhimento*, *catalogação* e *explicitação* dos diversos ensinamentos que emanam do próprio Fundador (idem, p. 302). É dentro dessa complexidade que iremos analisar os dois personagens centrais da literatura

¹⁰⁰ Grifo nosso.

¹⁰¹ Esse será um dos problemas enfrentados pelo Irmão Francisco em sua viagem a Roma. Sobre esse assunto recomendamos o estudo feito pelo Irmão Antonio Martinez Estaún – *El Hermano François Rivat – Peregrino en Roma* (Instituto dos Irmãos Maristas, 2019) e o artigo do Irmão André Lanfrey: *La reconnaissance par Rome de l'Institut des Frères Maristes en 1858-1863 – 1: Les causes profondes de l'échec du F. François et de sa démission (1858-1860)* disponível em: <https://champagnat.org/pt/biblioteca/historia-marista/>.

espiritual marista e sua complexa contribuição na construção da literatura oficial do Instituto.

6.2.1 Irmão Francisco (Gabriel Rivat -1808 -1881)

Gabriel Rivat nasceu em 12 de março de 1808 no vilarejo de Maisonnettes, na paróquia de La Valla-en-Gier (Loire, ao sudeste de Lyon). Em 06 de março de 1818 ingressa na comunidade de La Valla. Em 1826, em plena crise vivida pelo fundador pronunciará os votos perpétuos (de forma privada). Em seu caderno é possível ler as palavras de Champagnat a ele dirigidas: “Invejo sua felicidade” (AFM 5101.301, p.49). Desde 1826 em diante passa a morar em l’Hermitage tornando-se o braço direito do Fundador. Em 1839 foi eleito Diretor Geral dos Irmãos, sob a tutela do padre Colin, superior da Sociedade de Maria. Sob o seu mandado como Diretor/Superior, o Instituto Marista absorve em 1842 os Irmãos de Saint Paul-Trois-Châteaux, e, em 1844 os Irmãos de Viviers. Em 1845 sela-se a separação dos Irmãos com os Padres Maristas. De 1848 a 1853 publicou a sua principal contribuição para a literatura oficial do Instituto, a *Circular Sobre o Espírito de Fé*. Em 1851 obtém a autorização civil do Instituto Marista. Sob o seu governo e durante as seções do 2º Capítulo Geral são aprovados os grandes textos legislativos do Instituto. Em 1858 em sua viagem a Roma, fracassou na tentativa do Reconhecimento Pontifício para o Instituto Marista. Em 1860 transmite o governo do Instituto ao Irmão Louis-Marie que assume como Vigário Geral. Com o Reconhecimento de Roma em 1863, abandona o título de Superior Geral e passa a residir em l’Hermitage onde viverá até 1881, ano de sua morte. Sob os vinte anos do seu governo o Instituto passou de 280 para mais 2000 Irmãos (LANFREY, 2017, p.27-38).

6.2.1.1 Manuscritos do Irmão Francisco

Lanfrey na obra *Un chaînon manquant de la spiritualité mariste. Les manuscrits d’instructions des Frères François et Jean-Baptiste* (2021) apresenta apenas os manuscritos referentes aos Cadernos 307 e 309 do Irmão Francisco por serem a compilação desta literatura intermediária que reflete os anos de 1840 a 1870. Todavia, Francisco nos deixou mais de seis mil páginas manuscritas (STROBINO, 2017, p.19), em uma coleção de treze cadernos e inúmeras cartas pessoais e

administrativas. Para uma visão global de seus manuscritos reproduziremos a tabela organizada por Lanfrey em que aparece a descrição de todos os seus cadernos:

Abreviação	Breve descrição	Classificação	Datação
301	Miscelânea, anotações pessoais	AFM 5101.301	
302	Intitulado "Pensées " (pensamentos) pelo Irmão Francisco e "Carnet de retraite n° 1" (caderno de retiro n. 1)	AFM 5101.302	1819-1831
303	Segundo caderno de "Pensées" (pensamentos) do Irmão Francisco ou "Carnet de retraite n° 2", (caderno de retiro n. 2)	AFM 5101.303	1832-1850
304	Terceiro caderno de "Pensées de retraite" (pensamentos de retiro), (caderno de retiro n.3)	AFM 5101.304	1850-1871
305	Anotações religiosas (1858-1880) Viagem a Roma, Retiros de 1872-1875 e 1879-1880.	AFM 5101.305	1858-1880
306	"Projets d'instructions (projetos de instruções)	AFM 5101.306	1860-1875
307	Irmão Francisco, "1º Carnet d'instructions" (1º caderno de instruções),	AFM 5101.307	-
308	Irmão Francisco, "2º Carnet d'instructions" (2º caderno de instruções),	AFM 5101.308	-
309a	Irmão Francisco, "3º Carnet d'instructions" (3º caderno de instruções),	AFM 5101.309	-
309b	Irmão Francisco, "Carnet de résumés d'instructions" (caderno de resumos de instruções)	AFM 5101.309	-
310	Comparaisons-traits"(comparações-características). Os arquivos receberam o título "Notes 1" (anotações 1)	AFM 5101.310	-
311	Notes n° 2" (anotações n. 2)	AFM 5101.311	-
312	"Citations" (citações)	AFM 5101.312	-
313	Ecrits divers.	AFM 5101.313	-
LA	Lettres Administratives		
LP 1	Lettres Personnelles,1	AFM 5101.100-1	1842-1852
LP2	Lettres Personnelles ,2	AFM 5101.100-2	1853-1867

Estamos diante de um religioso que fez da escrita uma forma ascética de viver. Se Marcelino ao morrer deixa-nos poucos escritos, Francisco ao contrário oferece-nos uma quantidade surpreendente de textos que perpassam a sua história pessoal e através dela a história do próprio Instituto. Ao analisarmos os seus manuscritos somos levados a pensar que Francisco dificilmente compartilha seus pensamentos pessoais de forma clara e precisa; contudo, na verdade utiliza de um recurso bastante

sofisticado de compartilhar textos de outros autores (sobretudo místicos) para descrever de forma indireta, o seu estado de espírito, ou mesmo os sentimentos que vivencia, seja ao longo de seu governo como Superior Geral, seja como simples diretor da Casa de l'Hermitage. Vejamos dois exemplos. O primeiro, por ocasião de sua eleição em 12 de outubro de 1839, é um texto raro escrito em primeira pessoa:

Os sufrágios reunidos dos Padres e dos Irmãos Maristas me chamam hoje ao governo da Congregação dos Irmãos que me protestam sua submissão e autoridade. Que farei, eu que reconheço claramente não ter a força do corpo e da saúde e, ainda menos, a do espírito e da virtude? A vontade de Deus manifestou-se. Submeto-me a ela na doce confiança de que Aquele que, com uma mão, me impõe esse fardo, com a outra sustentará o peso (AFM 5101.301, p.40)

O segundo texto que compartilharemos reflete melhor o estilo que predomina na escrita de seus diários. Quatro meses após o Reconhecimento Pontifício alcançado pelo Irmão Louis-Marie e a deposição do título de Superior Geral em 22 de julho de 1863, escreveu: “Havia três coisas que São João da Cruz pedia habitualmente a Deus: a primeira, não passar um dia sem sofrer; a segunda, não morrer como superior; a terceira, terminar a vida na humilhação” (AFM 5101.301, p.97). Essa forma cautelosa em que poucas vezes se manifesta em primeira pessoa para narrar a sua própria experiência, o aproxima do que escreveu Michel de Certeau no artigo *L'expérience spirituelle*:

É impossível falar como professor quando se trata de experiência. Não ousa sequer afirmar que falo como testemunha. O que é, na realidade, uma testemunha? A pessoa que os outros chamarem assim. Quando se trata de Deus, a testemunha é designada por quem a envia, mas ela é também uma mentirosa; ela sabe perfeitamente que, sem conseguir falar de modo diferente do que faz, ela não deixa de trair menos aquele de quem ela fala. Constantemente, ela é vencida e condenada pelo testemunho que dá e que não poderia negar. Ela faltaria, então, à verdade se ela se apresentasse de imediato, sem se preparar, como uma testemunha (CERTEAU, 1970, p.488).

Esse “pudor metodológico” foi marca constante na biografia e nos escritos de Certeau. Podemos encontrar pelo menos mais duas passagens em que ele se recusa a colocar-se como referência para o discurso ou pensamento místico que ele profundamente conhecia e experienciava seja a partir do contato com os textos dos grandes místicos, seja pela postura itinerante e provisória que manteve ao longo de toda a sua existência. No debate que deu origem ao livro *Le christianisme éclaté*

quando perguntado de qual lugar falava ao fazer as suas críticas a um modelo vigente de Igreja ele respondeu:

Você me pergunta sobre o meu lugar. Nunca tive a pretensão de pôr algo para substituir Jesus Cristo. Isso iria contra tudo o que acredito [...] Se cada um faz o que pode, encontrando em sua fé um espírito do qual já não existe tradução garantida, sua pergunta me remete àquilo que eu faço e ao que eu creio. Contudo, não creio que o discurso autobiográfico seja menos urgente ou mais veraz que os outros. Pode converter-se em impudico, até obsceno. Cabe a todos nós a modéstia de nossas rotas e itinerários (CERTEAU, [1974] 1976, p. 53-55).

Certeau, Champagnat e Francisco compartilham de um pudor que nasce do ponto central da experiência mística. Ela é descentralizadora, jamais autorreferencial; por isso, funda-se sempre no Outro, ele é a condição de possibilidade de seu discurso, dimensão exodal, itinerante, em que a linguagem apenas balbucia ou de certa forma explicita o limite da tentativa do discurso: “*Pas sans toi*” em Certeau (1970, p.377), “*Nisi Dominus*” em Champagnat e de certa forma o texto de Gálatas 2,20 para Francisco.

6.2.1.2 Classificação dos Manuscritos 307, 308 e 309

Dos manuscritos utilizados para a construção da literatura espiritual no período de 1840 a 1852 destacam-se, segundo Lanfrey os seguintes documentos:

Manuscrito/ Classificação	Descrição
AFM 5101.307	Coletânea 307: trata-se de caderno espesso de 534 páginas com instruções. Muitas delas, muito resumidas, parecem provir de anotações tomadas pelos Irmãos do tempo do Padre Champagnat. Outras contêm modificações mais ou menos importantes nos manuscritos do Irmão Jean-Baptiste. Para mim, então, esse caderno reflete significativamente o ensinamento do Fundador, mesmo se notarmos que o Irmão Francisco lhe adicionou suas próprias instruções e fez grande número de acréscimos.
AFM 5101.308	A coletânea 308 é a continuação da primeira, mas contém instruções mais longas. Vai das páginas 537 a 1361. Parece-me que reflete mais o ensinamento do Irmão Francisco.
AFM 5101.309	A "coletânea 309" está dividida em duas partes. A primeira continua a de número 308 da página 1277 até a 1420 e contém instruções muito longas a ponto de levantar dúvidas de que venham do Padre Champagnat. É a coletânea 309.a. A segunda parte intitulada "Resumos

	de instruções" tem uma paginação autônoma de 199 páginas e resume ou sintetiza numerosas instruções inspiradas no Padre Champagnat, que já estão no caderno 307. No final, o Irmão Francisco acrescentou textos mais recentes
--	---

Fonte : LANFREY, 2021, p.18

Os Cadernos 307, 308 e 309 reúnem cerca de 1500 páginas de instruções divididas em doze cadernos. A maior parte delas não possui datação e tão pouco uma homogeneidade em relação à extensão do conteúdo. Lanfrey acredita que provavelmente essa coleção tenha sido encadernada posteriormente à morte do Irmão Francisco. Sua organização provavelmente começou por volta do ano de 1840 e 1845 por ocasião do recolhimento das memórias e manuscritos compartilhados pelos Irmãos a seu pedido. Depois disso, foi enriquecido com as suas próprias anotações e instruções, com destaque para os retiros e eventos do ano litúrgico. E a datação final, segundo Lanfrey poderia se situar entre 1850 e 1860 (LANFREY, 2021, p. 50).

6.2.2 Irmão Jean-Baptiste Furet (1807-1872)

Jean-Baptiste Furet nasceu em 24 de setembro de 1807 em Saint-Pal de Chalençon. Ingressou no Instituto em 1822 no grupo dos oito postulantes que o padre Champagnat considerava trazidos por Maria da Região do Puy. Trabalhou nas Escolas de Bourg-Argental, Feurs, Millery, Saint-Symphorien, Neuville-sur-Saône, Charlieu e finalmente a distante fundação de Saint-Pol-em-Artois em 1838 (como um gesto de confiança do Fundador). No dia 12 de outubro de 1839, mesmo não estando presente, foi eleito Assistente do Irmão Francisco juntamente com o Irmão Louis-Marie. Governou a Província do Sul de 1842 a 1860 e, em seguida, a do Centro (Saint-Genis) de 1860 a 1872, ano de sua morte. Por ocasião de sua morte, o Irmão Louis-Marie vai homenageá-lo com o título de “segundo fundador” e grande legislador da Congregação. Foi o responsável pela redação de todos os livros maristas das origens: *Règles Communes (1852)*, *Guide des Écoles (1853)*, *Règles du gouvernement (1854)*, *Manuel de piété (1855)*, *Vie du P. Champagnat (1856)*, *Directoire de la solide piété (1863)*, *Principes de perfection (1866)*, *Avis, leçons, sentences (1866)*, *Biographies de quelques frères (1868)*, *Le Bon Supérieur (1869)*, *Méditations sur la passion (1870)* e *Méditations sur l’Incarnation (1875)*.

6.2.2.1 Os manuscritos do Irmão Jean-Baptiste

Dispomos de dois trabalhos do Irmão André Lanfrey em que os manuscritos do Irmão Jean-Baptiste nos são apresentados: *Construction d'une littérature mariste. Des instructions du P. Champagnat aux livres fondamentaux de l'Institut des Frères Maristes, Lyon, 1997* e *Un chaînon manquant de la spiritualité mariste. Les manuscrits d'instructions des F. François et Jean-Baptiste (2000) com uma versão revisada em 2021.*

Abreviação	Breve descrição	Classificação
Écrit 1 ou E1	Écrit 1 ou E1, composto de 97 " <i>Méditations sur les grandes vérités</i> ". Seu interesse é limitado porque elas formulam uma doutrina geral na qual raramente encontramos algo especificamente marista. Elas testemunham, em todo caso, ensinamentos dos superiores pós-Champagnat e são amplamente o eco do próprio ensino dele.	AFM/5201.21
Écrit 2 ou E2	É composto por 88 temas de exames de consciência e, por isso, intitulado " <i>Sujets d'examen particulier</i> ". Parece obra do Irmão Jean-Baptiste, mas foi elaborado a partir de materiais mais antigos que aparentam provir muitas vezes do Padre Champagnat.	AFM/5201.22
Écrit 3 ou E3	É uma coletânea de instruções, de resumos de instruções, de cartas, de exames de consciência, de anotações diversas, copiada a partir de papéis deixados, quando faleceu, pelo Irmão Jean-Baptiste. Muitos textos dessa coletânea são o eco direto ou indireto dos ensinamentos do Padre Champagnat nos anos 1835-53, isto é, em pleno período a respeito do qual temos poucos dados.	AFM/5201.23
Écrit 4 ou E4	Este manuscrito é muito semelhante ao anterior, mas parece conter documentos ao mesmo tempo muito antigos e muito recentes (nos anos 1860-72). Em particular, discernimos textos que preparam a redação dos <i>Avis</i> , <i>Leçons</i> , <i>Sentences</i> ou das <i>Biographies de Quelques Frères</i> . Contém duas instruções explicitamente atribuídas ao Padre Champagnat.	AFM/5201.24
A.D.F.M	Primeiro chamado de <i>Traité sur l'Éducation</i> , ele recebeu recentemente o título de <i>Apostolat d'un Frère Mariste (A.D.F.M.)</i> . Há uma versão manuscrita do Irmão Jean-Baptiste (402 páginas — manuscrito A) e outra, copiada após sua morte, de 866 páginas — manuscrito B. Um fragmento (versão C) dessa obra, parcialmente da mão do Irmão Jean-Baptiste parece originar-se de anotações antigas dos "volumosos cadernos". O <i>Traité</i> é composto de duas partes: a primeira com aparência de grande influência das instruções do Padre Champagnat; a segunda é amplamente criação do Irmão Jean-Baptiste. Provavelmente já elaborado nos anos 1850, esse <i>Traité</i> é	AFM/5201.25

	<p>uma das principais fontes dos capítulos da <i>Vie</i> do Fundador sobre a educação, e do <i>Guide des Écoles</i>. Como essa obra já foi objeto de uma introdução específica e é de uma coerência muito superior à das outras coletâneas, optamos por não tratar dela aqui.</p> <p>O Irmão Francisco compilou três coletâneas de instruções que me parecem ainda mais importantes que as do Irmão Jean-Baptiste, por apresentarem instruções frequentemente menos elaboradas</p>	
--	--	--

Fonte: LANFREY, 2021, p.21-22.

Os manuscritos do Irmão Jean-Baptiste apresentam uma vantagem para o trabalho de análise de sua influência sobre a literatura marista, pois a maior parte deles têm uma clara conexão com as obras oficiais do Instituto. De modo especial como destacou Lanfrey na tabela acima podemos ver o quanto o manuscrito E4 serviu de base para as obras *Avis, Leçons, Sentences* (1866) e *Biographies de Quelques Frères* (1868). No caso do ADFM ou *Traité* há uma forte conexão com a *Vie* de Marcelino (nos capítulos relacionados à educação) e no *Guide des Écoles* como um todo. O próximo item que abordaremos neste trabalho é a convergência que há entre os manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste, o que nos ajuda a postular uma origem comum a todos eles.

6.2.3 A convergência dos manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste

Após uma rápida apresentação sobre os manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste convém elencar os pontos de convergências que existem entre esses documentos. Para isso, nos serviremos do trabalho de análise realizado pelo Irmão André Lanfrey na obra *Un chaînon manquant de la spiritualité mariste. Les manuscrits d'instructions des F. François et Jean-Baptiste* (2021).

Ir. Francisco: 307 e 308	Ir. Jean-Baptiste: E3	Ir. Jean-Baptiste: E4
Vocação, p. 131-142	Vocação, pp. 103-110	Vocação, pp. 338-345
Espírito religioso, p. 143-146	Idem, pp. 120-123	Idem, pp. 345-348
Caráter e espírito da Sociedade dos Pequenos Irmãos de Maria, p.1002-1088	Espírito do Instituto, pp. 123-130	Espírito do Instituto, pp. 349-356

Rotina nos exercícios p. 166	Rotina, fonte de pecados veniais, pp. 91-103	Rotina, fonte de pecados veniais, pp. 91-103
Mau espírito, pp. 151-157	Mau espírito, pp. 130-139	Mau espírito, pp. 356-364
Amizades sensuais, p. 177	-	Amizades sensuais, p. 177
Fim do homem, criação, vocação, p. 181	Sem título, p. 353	-
Devoção, p. 39	Devoção, pp. 139-143	-
Obrigação para o religioso de trabalhar na sua perfeição, pp. 42-44; p. 206	-	Santidade, perfeição, pp. 332-338; Necessidade para um religioso de trabalhar na sua perfeição, pp. 254-271
Necessidade da oração, pp. 261-269	-	Necessidade da oração, pp. 299-316
Da obediência, pp. 195-204	pp. 66-71; pp. 241-249	pp. 366-388
Vocação: como conhecê-la: pp. 44-46	Regras para conhecer sua vocação, pp. 111-113; Meios de conservá-la pp. 113-120	Regras para conhecer sua vocação, pp. 111-113; Meios de conservá-la pp. 113-120
Tibieza, caderno 308, p. 597	Tibieza, pp. 250-52	-
Educação, corpo, alma, espírito, p. 422	Educação. Corpo, alma, seu objeto, p. 252	
Abuso da graça, caderno 308 p. 607	-	Abuso da graça, p. 68 (no interior de uma instrução) Instrução sobre a graça, p. 228

Fonte: LANFREY, 2021, p.84.

O trabalho de leitura e classificação dos manuscritos realizados pelo Irmão Lanfrey aponta para a convergência de algumas instruções com leves modificações entre os manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. Um destaque maior merece a instrução sobre “O espírito do Instituto” que aparece simultaneamente nos três manuscritos analisados. O tema da vocação, da graça, da obediência e da necessidade da oração são muito próximos na sua redação e proposição o que nos leva segundo Lanfrey, a cogitarmos a hipótese de que estes manuscritos tenham a sua origem nos ensinamentos do padre Champagnat. Como chegaram até os Irmãos Francisco e Jean-Baptiste? Essa questão ainda continua em aberto. Mas, tudo nos leva a crer que a recuperação destas instruções foi um trabalho que não teve como base nenhum manuscrito do próprio Fundador, pois se assim o fosse, possivelmente estariam conservados. A hipótese mais provável é que estas instruções sejam o resultado das coletas realizadas junto aos Irmãos no período de 1840 a 1845 e que serviram dessa forma, sobretudo para a redação da *Vida* de Champagnat. No entanto, no período que vai de 1840 a 1852 (data da publicação do primeiro texto oficial do Instituto) o Instituto pode contar com uma síntese bastante original e profunda sobre

a sua própria identidade, por meio da publicação da grande circular Sobre o Espírito de Fé.

6.3 A CIRCULAR SOBRE O ESPÍRITO DE FÉ (1848-1853)

Entre a morte de Champagnat (1840) e a redação dos livros fundamentais do Instituto dos Irmãos de Maristas (1852-1870), Francisco manteve a tradição iniciada com o fundador do envio das Circulares aos Irmãos. Elas cumpriam com uma dupla função: serem o meio oficial dos avisos e normativas do Instituto e ao mesmo tempo ofereciam um ensinamento espiritual que chegava a todos. Segundo Lanfrey até o ano de 1847 as Circulares eram relativamente curtas. Somente a partir de 1848 essa realidade começa a mudar significativamente com a publicação da *Circular Sobre o espírito de fé* (LANFREY, 2000, p. 23).

Na história do Instituto essa Circular tem um lugar excepcional, seja pelo seu tamanho, ou pelo tempo em que se deu a sua escrita (1848 a 1853). Ela está dividida em quatro partes: 1ª Sobre a necessidade do espírito de fé (15/12/1848); 2ª O espírito de fé como fundamento das virtudes cristãs (16/07/1849); 3ª Uma visão doutrinal do espírito de fé (21/12/1851); 4ª Os meios para adquirir o espírito de fé (09/04/1853). Essa circular pode ser considerada o grande legado doutrinal do Irmão Francisco para o Instituto dos Irmãos Maristas, embora ela tenha uma curiosidade intrigante: em nenhum momento o padre Champagnat é mencionado no texto justamente por aquele que é considerado o seu discípulo mais fiel (LANFREY, 2020, p. 24).

Não é o nosso objetivo apresentar uma análise detalhada deste documento a partir de suas fontes e correlações com outros textos do Instituto. Este trabalho já foi realizado pelo Irmão André Lanfrey e publicado na Revista Cadernos Maristas (2000). Nossa pequena contribuição consistirá em destacar alguns aspectos relacionados com o texto desta circular a partir de uma visão bastante original de repensar a espiritualidade marista fornecida pelo Irmão Francisco.

Na primeira parte da Circular ao definir o espírito de fé, Francisco recorre a uma visão teocêntrica da vida cristã:

Viver da vida de fé outra coisa não é senão submeter nosso espírito a todas as verdades que Deus nos revelou e conformar nossa vida a esta crença, orientando, tanto exterior quanto interiormente, no detalhe de nossa conduta, pelos princípios da fé. É ser cristão e viver da fé, isto

é, pensar, falar e agir de acordo com o Evangelho [...] não se deve pensar numa simples prática de piedade, que pode ser omitida ou suprimida à vontade, ou de uma doutrina da vida mística feita apenas para os contemplativos, mas da doutrina da salvação daquilo que nos faz essencialmente discípulos de Cristo (CIRCULAIRES, [1848] 1914, v.2, p.06).

Francisco começa com uma afirmação surpreendente: ter fé é pensar, falar e agir de acordo com o Evangelho; não se reduz à prática de piedade, tão pouco é reservado apenas aos grandes místicos; trata-se de um caminho que nos faz essencialmente discípulos de Cristo. A centralidade do mistério da Encarnação da doutrina berulliana em que tudo parte do Cristo marca o ponto de partida da circular do Irmão Francisco: “não podemos nos salvar sem que nos tornemos em tudo conformes à imagem de Jesus Cristo, nós não o conseguimos tampouco se não vivemos a vida de fé, se não temos o espírito de fé” (idem, p.7). Essa afirmação não é acidental, sobretudo quando a comparamos com outros manuscritos de Francisco, em especial sua relação com o Evangelho de São João. A análise que faz do capítulo 15 fundamenta o verdadeiro sentido da vida de fé para Francisco: “Sem mim nada podeis fazer” (Jo 15,5).

Como bom discípulo de Bérulle, Francisco entende que o cristão encontra-se envolvido e penetrado pela santidade e majestade de Deus que o segue sempre por toda a parte. Da Santíssima Trindade recebe o ser, a vida e o movimento, texto profundamente místico e fundamentado no discurso de Paulo no Areópago e diversas vezes utilizados pelo padre Champagnat para o exercício da presença de Deus. O discurso místico é levemente corrigido pela dimensão do encontro pessoal com Cristo: Jesus Cristo quer ser chamado e realmente ser seu companheiro!... seu amigo!... seu irmão!... (CIRCULAIRES, [1848] 1914, v.2, p.09). Esse encontro é o que descreveu o Papa Bento XVI como o fundamento do ser cristão: “Não se começa a ser cristão por uma decisão ética ou uma grande ideia, mas através do encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva” (BENTO XVI, 2006, n.1).

Da vivência do espírito de fé brota a fundamentação da missão marista: como religiosos educadores, ensinar as verdades de fé às crianças e fazer-lhes conhecer e amar Jesus Cristo (CIRCULAIRES, [1848] 1914, v.2, p.14). Estamos muito próximos da missão do Instituto na tradição recolhida pelo Irmão Jean-Baptiste: “Tornar Jesus Cristo conhecido e amado, eis a meta de sua vocação e a finalidade do Instituto”

(FURET, [1856] 1999, p.312). Essa compreensão de uma vida apostólica voltada para o outro não exclui em hipótese alguma o cuidado necessário com a própria salvação: “Se não atingimos este primeiro objetivo, nunca atingiremos o segundo que é a santificação do próximo, pois não podemos fazer o bem entre os alunos senão na medida em que formos bons e fervorosos religiosos” (CIRCULAIRES, [1848] 1914, v.2, p.20). Essa compreensão está na base do entendimento da missão para Champagnat: somos instrumentos nas mãos do bom Deus e todo o bem que fazemos procede dele; por isso, os Irmãos são chamados a fazer o bem sem barulho.

6.3.1 Primeira codificação do “Espírito do Instituto”

A *Circular Sobre o Espírito de Fé* tem o mérito de tornar público e oficializar por meio da escrita o ensino da tradição oral sobre o “espírito do Instituto”:

Com efeito, o espírito dos Irmãos de Maria, seu caráter distintivo, deve ser um espírito de humildade e de simplicidade que os leva, a exemplo da Santíssima Virgem, sua Mãe e Modelo, a ter uma predileção especial pela vida oculta, pelos empregos humildes, pelos lugares e classes mais pobres, que os façam praticar o bem sempre e em toda parte, sem barulho nem brilho, que os afeiçoem a um ensino modesto e restrito, mas sólido e religioso. Ora, ainda para isto, quanto precisamos do espírito de fé! (CIRCULAIRES, [1848] 1914, v.2, p.21).

Essa afirmação sobre o espírito do Instituto é uma passagem crucial, pois retoma um ensinamento cristalizado na tradição dos “antigos Irmãos” e ao mesmo tempo está muito próxima das anotações do próprio Francisco e do Irmão Jean-Baptiste Furet. O ponto central da instrução é a humildade; dela derivam a simplicidade e a modéstia. Maria é o referencial e o modelo de como os Irmãozinhos devem vivenciar essa virtude. Ainda que o aniquilamento tão presente na escola berulliana não encontre tanto eco na espiritualidade marista, de alguma forma ele está na base da instrução que situa Maria como modelo de humildade:

Maria tinha baixos sentimentos de si mesma; ela só via o nada que ela era e mantinha-se diante de Deus em humildade e aniquilação profunda. Maria pratica uma intensa humildade em suas palavras e ações; ela se reveste a tal ponto com o véu da humildade que sempre foi desconhecida do mundo, desprezada por ele e vista por todos como uma mulher ignorante, como uma pessoa de poucos méritos, inútil para o mundo... (FRANCISCO – AFM 5101.308, p.544).

Maria, embora participe do mistério da encarnação do seu filho Jesus, deixa bem claro no *Magnificat* a sua dimensão de criatura. Na tradução da Bíblia de Jerusalém é possível ler: [...] “porque olhou para a humilhação de sua serva” (Lc 1,48). Segundo Lanfrey, por ser consciente do seu nada diante de Deus, Maria escolhe uma vida desconhecida e oculta, temas caros à escola berulliana de espiritualidade (LANFREY, 2021b, p. 13). Se essa instrução tem a sua origem no padre Champagnat, nada mais realista do que reler o que ele diz sobre Maria a partir de sua própria experiência como padre e fundador. Ele próprio vivenciou a partir da crise de 1826 a experiência da perda de quase tudo o que possuía: a saúde, o prestígio, o controle das finanças, vocações importantes entre os primeiros Irmãos, mas acima de tudo, perdeu a fé naquele que ele pensava ser o líder (o padre Courveille):

O proceder infeliz daquele que parecia ser o chefe é uma espantosa investida do inferno, mas Jesus e Maria serão sempre o amparo de minha confiança. Deus quer esta obra nestes tempos de perversidade [...] Talvez Deus queira outros homens para estabelecê-la. Que seu nome seja bendito! (CHAMPAGNAT, [1827] 2019, doc. 06, p. 96).

Acreditamos que há uma ligação profunda entre a experiência alcançada com o *Nisi Dominus* e a formulação posterior do “espírito do Instituto”. A experiência do nada não é teórica ou simplesmente intelectual: trata-se de uma experiência vivida por Marcelino e por aqueles que sonharam com a Sociedade de Maria em 1816. Esse evento (a crise) é purificador de uma espiritualidade voluntarista que, de certa forma, marcou os primeiros anos do sacerdócio de Champagnat. Por outro lado, foi crescendo em Champagnat a certeza de que a obra dos Irmãos e mesmo a dos padres era de fato, a obra de Maria. É nessa perspectiva que podemos ler a carta de 1833 ao padre Cholleton: “Ó dia nefasto, capaz de destruir a obra, caso a divina Maria não a sustentasse com a força do seu braço” (CHAMPAGNAT, [1833] 2019, doc. 30, p.151). Nessa obra, os homens são importantes, porém, não imprescindíveis (FURET, [1856] 1999, p. 214).

A primeira parte da *Circular Sobre o Espírito de Fé* termina contemplando o caminho do coração de Cristo pela doçura e pela simplicidade de quem se faz criancinha. Essa mística do abandono liga-se de certa forma a uma atitude de infância espiritual, muito presente no conjunto de cartas pessoais do Irmão Francisco, sobretudo na direção espiritual dos jovens Irmãos. E pela primeira vez, aparece de modo oficial a expressão humildade, simplicidade e modéstia que posteriormente será

plasmada como a síntese de toda a espiritualidade marista (CIRCULAIRES, [1848] 1914, v.2, p.22).

6.3.2 Os fundamentos do Espírito de Fé

A **segunda parte** da Circular (16 de junho de 1849) apresenta as bases e o fundamento do espírito de fé. Se por um lado é necessário ter uma crença firme e inabalável frente a todas as verdades reveladas por Deus (CIRCULAIRES, [1849] 1914, v.2, p.29), ao utilizar o texto clássico da Carta aos Hebreus sobre a definição de fé, Francisco corrige uma certa pretensão puramente voluntarista ao recordar que “a fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se veem” (Hb 12,1). Dessa maneira, a Circular aponta para uma realidade escatológica já percebida e experienciada como dom: a fé nos aproxima das coisas distantes, torna, de certo modo, presente aquilo que não é senão futuro e faz sensível aquilo que ainda não podemos ver (idem, p. 31).

O ponto alto da segunda parte da Circular está na fundamentação teocêntrica do espírito de fé:

Deus é o meu princípio e o meu fim último. Ele e só Ele pode ser minha felicidade. Deus está presente por toda parte, vê tudo quanto penso e tudo quanto faço, ouve tudo o que digo, observa-me em todo lugar e sempre.

Deus governa tudo; nele, nada se faz e nada pode ser feito sem sua ordem ou permissão: minha felicidade e perfeição consistem em ver e fazer em tudo sua adorável vontade (CIRCULAIRES, [1849] 1914, v.2, p.33).

Essa citação configura-se como uma das principais contribuições teocêntricas da espiritualidade marista. Seria influenciada pela perspectiva diária do exercício da presença de Deus? Ou mais uma vez estamos diante da ressonância berulliana ou da Escola Francesa de Espiritualidade? De certa forma, há a possibilidade de que as duas questões estejam na gênese da reflexão teocêntrica de Francisco. O mais importante e relevante a ser destacado é a sua hermenêutica do espírito de fé em plena consonância com a teologia e a escola francesa de espiritualidade.

A **terceira parte** da Circular datada de 21 de dezembro de 1851 aprofunda essa dimensão teocêntrica da vida da fé:

1. A fé, lembrando-nos, como verdade primeira e fundamental, o ser infinito de Deus e **nosso nada**¹⁰², nos levará a prestar eficazmente, à soberana majestade, o culto de adoração, amor e dependência que lhe devemos [...] Toda a minha essência é **um nada** diante de Deus (Sl 38,6). Todos os “Diante dele”, diz Isaías, “todos os povos da terra, **não são nada** mais do que uma gota de água no fundo de um vaso, como um grão de pó numa balança; ou antes, em sua presença, são como se não existissem. E desaparecem como **verdadeiro nada**” (Is 40, 15). **Tudo é, pois, só de Deus, para Deus e só por Deus.** Portanto, não é senão a Ele que devemos referir todo nosso ser, e tudo o que podemos fazer ou imaginar. **Assim, baseados nesta grande verdade do ser infinito de Deus e de nosso nada, o espírito de fé nos fará lançar os fundamentos de sólida humildade** (CIRCULAIRES, [1851] 1914, v.2, p.77).

Estamos diante da melhor fundamentação para a compreensão teológica da humildade na perspectiva marista. Francisco faz uma leitura da vida de fé à luz da majestade de Deus. Se insiste na dimensão do nada, é porque de alguma forma a experiência mística que faz da totalidade da soberania de Deus lhe revela a fragilidade de sua própria existência e o quanto sua vida depende daquele é a origem do ser. O nada pode ser lido na perspectiva da constante ameaça da incerteza que, segundo Bento XVI, se revela nos momentos de tentação, onde de repente com toda a dureza o fiel se dá conta de que a única coisa que o liga a Deus é a trave da cruz, sobre a qual ele se segura no oceano do nada (BENTO XVI, 2011, p. 35).

A experiência dos místicos frente à fragilidade humana diante do mistério incomensurável da fé nos leva ao diálogo com a compreensão certauniana de que, na sua essência, a fé pressupõe uma garantia que somente se fundamenta em um Outro. Em sua essência, ela se sente separada do seu objeto, e por isso protesta: “não quero estar separado de ti”, “tenho saudades de ti”, porém não conhece e tão pouco possui a este outro, sem o qual deixaria de ser” (CERTEAU, 1976, p.36).

O segundo aspecto do teocentrismo da fé em Francisco aponta para a razão pela qual o ser humano foi criado – amar, honrar e servir a Deus:

Sim, meu Deus, devemos repetir muitas vezes, creio firmemente que vós sois o meu fim e toda a minha felicidade “nesta e na outra vida”, que eu fui feito só para vós e que apenas vós sois capaz de dar perfeita felicidade a meu coração [...] sendo assim, seria uma loucura sem fim da minha parte, buscá-la nas riquezas, honras e prazeres e qualquer criatura que seja (CIRCULAIRES, [1851] 1914, v.2, p.77).

¹⁰² Grifo nosso.

Este segundo aspecto apresentando por Francisco sobre o fim e o fundamento do homem se liga profundamente à definição dada por Inácio de Loyola na abertura dos Exercícios Espirituais: “O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim salvar-se” (LOYOLA, 2000, p.23). Da mesma forma recupera o *Pequeno Escrito de 1824* (FURET, [1856] 1999, p.124) e tem o seu respaldo na Conferência sobre os fins últimos ou *Novísimos* (OFM, 2011, v.2, doc. 47, p.697) em que Champagnat se fundamenta no padre Judde. Desta forma, destacamos a complexidade nas influências recebidas pela espiritualidade marista desde suas origens.

Em meio a uma linguagem profundamente ascética que marca a literatura oficial redigida principalmente pelo Irmão Jean-Baptiste, Francisco recupera o caráter relacional e afetivo de Champagnat: mesmo que a fé seja vivida no campo da incompreensão, da dúvida, do nada e da fragilidade humana, tem da parte de Deus a consolação de que a nossa entrega repousa em suas mãos:

A fé nos fará bendizer também esta Divina Providência - nos bens e consolações que nos acontecem-, lembrando-nos de que nós os recebemos exclusivamente devido à sua bondade. Ela nos fará descansar com uma doce confiança no cuidado com que trata de nós esta amável Providência que contou até os cabelos de nossa cabeça. (Lc. 12,7). Tranquilos em suas mãos, como um filho nos braços da mãe, nós não nos permitiremos sequer qualquer atitude que pudesse perturbar e inquietar nossa alma, como nos recomenda com tanto amor o próprio Nosso Senhor no sermão da montanha (Mt 6) (CIRCULAIRES, [1851] 1914, v.2, p.80).

Para o Instituto, essa afirmação tem uma poderosa representação imagética numa escultura de Maria com o menino Jesus em seu colo, a quem os Maristas chamam de Boa Mãe. Francisco, mais do que seus sucessores, tende a aprofundar a relação de uma espiritualidade de abandono e infância espiritual na síntese que faz da bondade de Deus. É o que nos revela este trecho de sua correspondência pessoal:

Vamos a Deus simplesmente pelo caminho da humildade como uma criança que vai ao melhor e o mais terno dos pais. Permanecemos perto dele com profundo respeito, confiança e amor, exponhamos a ele todas as nossas necessidades e peçamos-lhe suas graças em qualquer circunstância e estado em que nos encontremos, e encontraremos aí também a fonte inexaurível de paz, de contentamento e de repouso de espírito. (SESTER, 1996, v.2, p.124).

Para Francisco essa dimensão de abandono e repouso em Deus passa pela constante recordação da sua presença (CIRCULAIRES, [1851] 1914, v.2, p.81), é

cultivada como interioridade, em que a metáfora do coração torna-se o lugar de encontro com Ele (idem, p.82); a Eucaristia selada no aniquilamento de Jesus por todos os homens, é o lugar do arrebatamento (idem, p.83) que transfigura o seu olhar e o ajuda a enxergar as crianças como templos do Espírito Santo, como depósitos sagrados que Deus lhes confiou para guardar e do qual pedirá contas (idem, p.92).

O espírito de fé fundamenta a caridade que deve perpassar a comunidade marista, por isso, os Irmãos são vistos como filhos de um mesmo Pai que é Deus e de uma mesma Mãe que é Maria. Neste espírito é selado um amor sincero e efetivo que para Francisco tem o seu correspondente no amor do Pai e do Filho, assim como eles formam uma perfeita unidade, da mesma forma esse deve ser o ideal almejado pela comunidade dos discípulos de Cristo (idem, p.94). Ao final da terceira parte, Francisco conclui: “a prática do espírito de fé, [...] digamos que é esta virtude que formará em nós Jesus Cristo (Gál, 4), que nos fará viver de sua vida (II Cor, 5) e participar de seu espírito “(idem, p.95). Para o Irmão Michael Green (2021, p.78) o principal objetivo da espiritualidade proposta na *Circular Sobre o Espírito de Fé* é deixar que Cristo seja formado em nós (Gl 4,19). Segundo ele, o espírito de fé permite que a vida de Cristo, a própria vida de Deus, se encarne em nós, permite a vivência de uma espiritualidade encarnada: “Logo vivo, já não eu, mas Cristo vive em mim” (Gl 2,20).

6.3.3 Os meios para adquirir o espírito de fé

A quarta e última parte da Circular (09 de abril de 1853) aborda os meios necessários para a aquisição e conservação do espírito de fé. Recorda primeiramente que a fé é, antes de tudo, dom; por isso não é posse mas participação na vida daquele que é o autor e consumidor da nossa fé (HB 12,12): Jesus Cristo, a luz eterna que desde o princípio ilumina todo homem que vem a este mundo (Jo 1,9). Contudo, ciente da fraqueza humana, Francisco continua: “É preciso pedir ao Senhor esse dom: “Senhor, aumenta em nós a fé” (Lc 17,5) ou ainda, romper com a incredulidade: “Eu creio! Ajuda a minha incredulidade” (Mc 9, 24). Desejar a fé é o primeiro passo para obtê-la, uma vez que ela é dom sobrenatural dado a todo ser humano (CIRCULAIRES, [1853] 1914, v.2, p.145).

A circular, retomando a Regra que havia sido publicada em 1852 aponta quatro meios para ajudar na manutenção do espírito de fé: a leitura e a meditação da Palavra

de Deus, o espírito de oração, a comunhão frequente e o santo exercício da presença de Deus. Sobre o primado da Palavra de Deus, recorda Francisco: “Não é verdade, diziam os dois discípulos de Emaús, que tínhamos o coração completamente abrasado enquanto nos falava, no caminho, e nos explicava as Escrituras?” (Lc 24,32/ CIRCULAIRES, [1853] 1914, v.2, p.149). Para Certeau isso acontece porque na Leitura Orante da Sagrada Escritura é “o próprio Cristo que explica o Cristo. Único, ele é o necessário; sozinho ele esclarece, nos acasos do dia a dia” (CERTEAU, 1957, p.59). Contudo, essa experiência de sentir o coração arder é retomada no momento da sua ausência, quando ele desaparece: “Eu não sabia que Deus estava lá. O tempo presente do homem não corresponde ao presente de Deus” (idem, p. 61).

Há um peso desproporcional dada a primazia da Palavra frente aos outros três pontos. É que Francisco não restringe a *lectio* apenas à Sagrada Escritura, mas a todos os “bons livros”. Retoma São Jerônimo na clássica citação: “quando rezamos, falamos com Deus, mas quando lemos é o mesmo Deus quem nos fala”. Na meditação ele escuta nossas orações e recebemos os seus ensinamentos” (CIRCULAIRES, [1853] 1914, v.2, p.149). Para Francisco a leitura tem uma finalidade ascética, formativa e espiritual. Sobre isso, nos recorda Incerti:

Independente dessa dúvida, de saber quanto tempo o Ir. Francisco dedicava à leitura, o que sabemos, com base em seus escritos, é que ele a considerava um exercício espiritual. Primeiramente, porque destina algumas linhas para afirmá-la em tal condição. Ainda que poucas, veremos mais tarde que há passagens onde ele destaca a importância de se ler bons livros e como estes são alimento para a alma. Em segundo lugar, é praticamente impossível não notar, lendo os carnets, como ele fazia um esforço para incorporar em sua vida o que lia, relacionando assim o conteúdo das obras à sua experiência (INCERTI, 2020, p.584-585).

O ato da leitura como um exercício ascético e espiritual é o que realizava Francisco na percepção de Incerti. Embora não seja diretamente influenciado pela tradição filosófica dos exercícios espirituais, seus escritos estão repletos de citações de autores filosóficos que chegam indiretamente por Michel-Ange Marin¹⁰³ na obra

¹⁰³ Michel-Ange Marin nasceu em Marseille no dia 23 de dezembro de 1697. Aos dezesseis anos ingressou nos Mínimos professando seus votos em 1714. Em Avignon, estudou filosofia e teologia e depois tornou-se formador dos jovens religiosos de sua comunidade. Foi marcado pela influência de Santo Inácio de Loyola e de São Francisco de Sales. Morreu em Avignon em 03 de abril de 1767. Dentre as inúmeras obras que escreveu destaca-se a *Vies des Pères des déserts d’Orient* (1761-1764), 3 volumes, sendo reeditada em 1771, 1824, 1825, 1863-1864 e 1869. Marin exerceu uma real e extensa influência no século XVIII e na primeira metade do século XIX (DS, 1978, p.601).

Les Vies des Pères des Déserts d'Orient na edição de 1824 (idem, p. 586). Importante destacar que em Francisco a leitura vem acompanhada da escrita. E graças a esse exercício ascético e monástico podemos recolhê-las no *Corpus* formado por seus inúmeros Carnets (INCERTI, 2017, p.151).

Francisco fala em livros ascéticos ao recomendar alguns autores:

São os livros santos, os livros ascéticos que vocês têm entre as mãos. É a Perfeição Cristã de Rodriguez, é o Conhecimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de Saint-Jure, é o Padre Grenade, Santo Afonso de Ligório, a vida dos santos religiosos que se sacrificaram na mesma condição que vocês. Eis os pregadores mudos, mas sempre presentes, junto aos quais podem ir a todo instante, instruir-se de seus deveres; eis os conselheiros fiéis e desinteressados, que os avisarão sem temor, de todos os seus defeitos, e os exortarão em toda liberdade e sem nunca irritá-los (CIRCULAIRES, [1853] 1914, v.2, p.149).

Os livros citados por Francisco em sua Circular figuram na Regra de 1852, no capítulo IX (1852, p.27), item 14:

[...] os Irmãos farão um quarto de hora de leitura espiritual nas obras Rodriguez (Perfeição Cristã), do padre Saint-Jure (Homem Religioso, Conhecimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, Homem Espiritual) ou de São Ligório (Verdadeira Esposa de Jesus Cristo, Importância da oração, Amor para com Jesus Cristo, Paráfrase da Salve Rainha etc), ou em qualquer outro livro ascético, aprovado pelo Irmão Diretor (REGRAS COMUNS, 1852, p.24).

Desses autores destacam-se Rodrigues e Saint-Jure por sua extensa influência desde o tempo de Champagnat chegando até meados do século XX. Os dois são jesuítas, contudo, com perspectivas bastantes distintas da vida espiritual. **Alonso Rodriguez (1538-1616)** recebeu sua formação em Valladolid e Salamanca. Destacou-se como diretor espiritual e mestre de noviços. Em Córdoba escreveu a obra Exercício da Perfeição Cristã utilizando e adaptando as conferências dadas aos noviços. Essa obra depois da Bíblia e do livro a Imitação de Cristo foi uma das mais traduzidas durante os séculos XVIII e XIX. Recebe forte influência de Santo Inácio, Teresa d'Ávila e São João da Cruz. Suas fontes variam da Sagrada Escritura, aos Padres do Deserto, aos autores clássicos como Aristóteles, Sêneca, Cícero, Plutarco e Sócrates (DS, t.5, p. 855).

Na visão de Iparraguirre, Rodriguez é um autor eminentemente prático. Apesar de se fundamentar em fontes que remontam a autores clássicos e complexos, todas as suas explicações tendem à promoção das virtudes e das práticas espirituais. A

abnegação e a prática das virtudes têm, em sua visão, a função de libertar a alma e torná-la capaz de ir até Deus e dessa forma servi-lo. Sua obra magna, Os Exercícios de Perfeição está dividida em três partes, cada parte contendo oito tratados, desenvolvendo 24 temas. Os principais meios para chegar à perfeição destacados em sua obra são: pureza de intenção, a oração e a conformidade à vontade Deus (IPARRAGUIRRE *in* ANCILLI, 2012, v.3, p.2200).

O segundo autor que merece a nossa atenção é Jean Baptiste **Saint-Jure (1588-1657)**. Suas obras são citadas em maior proporção que qualquer outro autor espiritual: *L'Homme religieux, De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu e L'homme spirituel*. Saint-Jure destacou-se como um dos grandes mestres espirituais do século XVII e um dos mais ilustres escritores da Companhia de Jesus. Apesar de sua importância, foi eclipsado por Francisco de Sales, Berulle e Fénelon sendo pouco considerado, citado ou comentado nos livros de História da Espiritualidade Moderna. Em contrapartida a esse esquecimento, o encontro com a obra de Saint-Jure revela um autor de profunda reflexão teológica-espiritual que dialoga com a cultura, com a Sagrada Escritura e, sobretudo com os Padres da Igreja (GHIELMI, 2011, p. 3-4).

O estilo de Saint-Jure comporta junção de vasta cultura teológica e humanística tecida por uma densa camada de citações bíblicas, patrísticas, clássicas e mesmo contemporâneas. Sua referência teológica fundamental é São Tomás de Aquino. Entre os Padres da Igreja o destaque pende para Agostinho, mas é possível encontrar citações de Ambrósio, Crisóstomo, Gregório de Nissa, Basílio, Cirilo de Alexandria e o Pseudo-Dionísio Aeropagita (GHIELMI, 2011, p. 5). Esse estilo de inúmeras citações como embasamento para a construção de sua obra vai estar presente no método e na escrita do Irmão Jean-Baptiste Furet e nos Carnets do Irmão Francisco.

A obra ***De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu*** (1633-1637) tem com chave unitária a centralidade de Cristo e do mistério da encarnação: a vida cristã é fundada no amor a Cristo, Palavra Encarnada e numa vida de união operada por Espírito. Esse amor é fundamentado no conhecimento que deriva do Cristo. No entanto, conhecimento entendido como experiência: “é impossível amá-lo sem conhecê-lo, e é impossível conhecê-lo sem amá-lo. Se o amamos pouco é porque o conhecemos pouco. O homem foi feito para amar, todos receberam um coração para essa finalidade: a chave da vida espiritual é o amor (idem, p.06-09). Com certeza essa obra influenciou na passagem da circular *Sobre o espírito de fé* (CIRCULAIRES, [1848] 1914, v.2, p.14) e da *Vida* de Marcelino (FURET, [1856] 1999, p.312). E ao

mesmo tempo pode estar na base da compreensão afetiva e relacional que o fundador tem da vida espiritual.

A obra ***L'homme spirituel (1646)*** é considerada a mais bem sucedida e significativa contribuição de Saint-Jure para a espiritualidade. A obra é dividida em duas partes, a primeira descreve o homem espiritual, a segunda os princípios gerais da vida espiritual. A primeira parte tem uma estrutura ascendente (influência de Pseudo-Dionísio): o homem, o cristão e o espiritual. O referencial bíblico é tirado da teologia paulina e da sua relação entre o homem carnal e o espiritual. O corpo é visto desde uma perspectiva neoplatônica: como prisão, túmulo da alma etc. Essa visão pessimista da corporeidade insere o seu pensamento na tradição antropológica e ascética do seu tempo, todavia, a obra em questão é marcada por uma moderação surpreendente em relação ao tema. O ponto alto da obra é a habitação no coração de Cristo: não se trata de práticas, penitências ou devoções particulares, mas de união com Ele: habitar no coração significa pertencer a Cristo de forma mais íntima e abrangente (GHIELMI, 2011, p. 20). Seria essa obra uma das fontes da reflexão e da mística dos Sagrados Corações de Jesus e Maria no padre Champagnat?

A última obra de Saint-Jure que completa a tríade da Regra de 1852 é ***L'homme religieux (1657)***. Trata-se de uma obra inacabada e póstuma. Embora seja uma obra destinada aos Novíços da sua Companhia pode ser lida na perspectiva comum à qual todos os cristãos são chamados a viver no seu estado as virtudes da caridade, da pobreza, da castidade e da obediência. A obra declara “guerra” ao amor-próprio, entendido como atitude profundamente egoísta e contrária à graça de Deus. Esse amor-próprio está marcado pela degeneração da vontade afetada pelo pecado. O caminho para a superação é o aniquilamento da vontade para a abertura da graça de Deus. Nessa travessia de transformação sua obra se fundamenta nos místicos, desde Catarina de Gênova, aos Reno-Flamengos, Teresa d'Ávila e João da Cruz (GHIELMI, 2011, p. 20).

Rodriguez e Saint-Jure são dois grandes expoentes que marcaram a espiritualidade do Fundador e dos primeiros Irmãos. Acreditamos que Champagnat e Francisco pendem mais ao segundo e Furet é acentuadamente marcado pela influência e pelo método prático de Rodriguez. Com Rodriguez estamos diante de um projeto prático e pragmático de iniciação à vida cristã e religiosa, marcado de forma especial pela vivência e testemunho das virtudes. Saint-Jure é o complemento e a síntese alcançada por poucos. Para ele a vida espiritual não é apenas imitação da

vida de Cristo, mas união e comunhão com Ele. O coração do ensino de Saint-Jure é o amor e a união com Cristo em que o mistério da Encarnação tão presente na Escola Berulliana de Espiritualidade é entendido como comunicação amorosa de Deus ao homem. O amor do homem nasce como resposta ao amor de Deus (idem, p.25-27).

Saint-Jure e São Francisco de Sales com a grande ênfase dada à oração afetiva e à solidão do coração oferecem um aspecto central da entrada da mística na espiritualidade marista. Trata-se de um retorno da mística aos séculos XVIII e XIX, mas mais do que isso de autores que conseguem expressar em suas obras uma unidade entre a teologia e o ensino espiritual do seu tempo. São os interlocutores privilegiados por Marcelino e pelo Irmão Francisco. Autores que precisariam ser redescobertos, embora Green (2021) tenha dado um destaque gigantesco à influência de Sales na espiritualidade de Marcelino e dos primeiros Irmãos, acreditamos que o papel de Saint-Jure continua subestimado e mereceria um estudo mais amplo para podermos afirmar a sua real contribuição na formação da espiritualidade do fundador e, em especial do Irmão Francisco.

Francisco termina a *Circular Sobre o Espírito de Fé* abordando a **oração** e a **Divina Eucaristia**. Para ele, o espírito de fé coincide com o espírito de oração. O objetivo principal da oração consiste em nos aproximar de Jesus Cristo: “A grande fonte do espírito de fé é Jesus Cristo [...] entrar em seu interior para receber o seu espírito, saborear a sua verdade, para viver sua vida e caminhar em suas pegadas” (CIRCULAIRES, [1853] 1914, v.2, p.163). É, em última análise, como concluiu o Irmão Michael Green (2021, p.78) a partir da citação da Epístola aos Gálatas 2,20 a teologia nuclear de fundamentação da espiritualidade marista.

Sobre a eucaristia, ele apenas esboça uma reflexão, dada, segundo ele, a grande extensão da circular e faz menção ao que diz a Regra de 1852 sobre esse assunto. Recorre ao Evangelho de João para expressar a realidade da unidade e da transformação que ocorre no momento da comunhão: “Quem come minha carne e bebe o meu sangue, permanece em mim e eu nele (Jo 6,56)”. Para São Tomás “a função própria deste grande sacramento é transformar o homem em Deus e torná-lo semelhante a Ele” (CIRCULAIRES, [1853] 1914, v.2, p.166). Transformação em Cristo que é a chave hermenêutica de leitura de toda a circular. A Eucaristia associada ao Evangelho de João é o marco da compreensão do amor do Pai e do Filho: “Assim como o Pai que vive, me enviou e eu vivo pelo Pai, também aquele que de mim se alimenta viverá por mim” (Jo 6,57) e termina:

Que a vida de Jesus Cristo, objeto de todos os nossos estudos e de todas as nossas meditações seja a regra da nossa vida; que os sentimentos de Jesus, sejam os nossos, que os afetos de Cristo se tornem os nossos; que todas as nossas ações, não tendo outro princípio do que sua vontade, outro objetivo que não seja sua glória, sejam feitas *nele* e *por Ele*, *com Ele* para que na vida e na morte, no tempo e na eternidade, Jesus Cristo, autor e consumidor de nossa fé, seja para nós tudo em todas as coisas. Amém (CIRCULAIRES, [1853] 1914, v.2, p.168)

Francisco termina a *Circular Sobre o Espírito de Fé* nos direcionando para o ponto alto da celebração eucarística. Relê a vida de fé como uma vida *por* Cristo, *no* Cristo e *em* Cristo. Pode se afirmar segundo Bernard (2010) que a mística cristã é essencialmente uma mística sacramental. No mistério pascal de Cristo, o místico não encontra somente a fonte, mas também o fim de todas as suas buscas; na Eucaristia, o místico não somente se encontra com o Amado, mas pode e deve ser nele transformado. Essa mesma compreensão encontramos em Edith Stein quando, partindo da Doxologia final da Liturgia Eucarística, afirma: “Todo louvor a Deus acontece *por*, *com* e *em* Cristo. Por meio dele, porque é só por Ele que a humanidade tem acesso ao Pai (STEIN, [1937] 2012, p.67). Essa pequena reflexão sobre a Eucaristia, revela como Francisco integra a vida de fé à vida Eucarística. Recupera a dimensão dos textos joaninos e a teologia nuclear de Gálatas 2,20: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”. Eis a síntese do projeto do sucessor de Champagnat e a maneira pela qual ele se tornou um “retrato vivo do Fundador” (AFM 5101.301, p. 51) “copiando traço por traço a fisionomia de Jesus Cristo” (OFM, 2011, v.2, doc. 464, p.641).

6.4 OS MANUSCRITOS E OS LIVROS OFICIAIS DO INSTITUTO

A circular *Sobre o espírito de fé*, assim como os demais manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste tiveram um papel fundamental na construção da literatura oficial da Congregação. Para além da simples codificação estamos diante de um trabalho de interpretação e de fidelidade à própria tradição marista, se considerarmos que esses superiores olharam o passado para discernir no seu presente as necessidades urgentes do próprio Instituto. Numa perspectiva certauniana

entenderam que o progresso da Congregação “exigia uma tensão permanente entre a circulação que transforma os particularismos e a diversificação que provoca e garante um movimento interno” (CERTEAU, 1966, p.312). No fundo a questão mais importante sobre a relação com a tradição ou o passado é o direito de existir, de encontrar-se consigo mesmo. Trata-se na visão de Certeau de uma profunda tomada de decisão para perguntarmos quem somos e que serviço podemos prestar à sociedade (idem, p. 313).

O governo de Francisco se dá nesse cenário de afirmação da identidade de uma Congregação de passa de 270 Irmãos em 1840 para mais de 2 mil Irmãos em 1860. Michael Green qualifica esse período como crise, pois o crescimento no número de Irmãos, assim como o número de novas escolas não acompanhou o fortalecimento de uma cultura que preservasse o espírito das origens (GREEN, 2021, p.6). Esse foi um dos grandes objetivos do Regime ao proporcionar uma reflexão prática e objetiva que pudesse ser assimilada de forma rápida e precisa na formação da nova geração de Irmãos. Para isso, era necessário mais do que nunca refletir sobre a identidade e a espiritualidade do Instituto.

Para analisarmos como esses Irmãos buscaram a interpretação e hermenêutica de sua própria identidade, vamos propor como método uma arqueologia da virtude da **humildade na espiritualidade marista**. O método arqueológico que utilizaremos tem a sua origem em Michel Foucault. Segundo Alex Villas Boas,

A arqueologia se distingue da história das ideias ou das ciências por não se situar em um nível de superfície em que habitariam as opiniões e conceitos para buscar um nível de profundidade vertical que visa apreender a condição de possibilidades dos saberes de determinada época, procurando a simultaneidade do conjunto desses saberes. O exercício arqueológico é, em primeiro lugar, epistêmico e não histórico, assim como sua análise parte do contemporâneo de cada tempo, sem pretensões de julgar a ciência e os saberes desde uma visão de progresso científico (VILLAS BOAS; ZEFERINO; SERRATO, 2021, p. 222).

Nesse processo de escavação com o intuito de chegarmos à complexa construção da “humildade marista”, somos guiados pela análise de Lanfrey (2001). A instrução mais antiga sobre a humildade encontra-se no Caderno 307, p. 06. Trata-se literalmente de um resumo retirado da obra *Prática da Perfeição cristã* de Rodriguez (2ª parte do 3º tratado). Cita vagamente o exemplo de Maria associado ao de Jesus:

“Vie cachée, publique, souffrante de Jésus: St Sacrement. Exemples de Marie et des Saints (AFM 5101.307, p.6).

A partir de 1827 (ano que aparece nos escritos do padre Champagnat a expressão *Nisi Dominus*) podemos acompanhar a evolução da reflexão sobre a humildade como caráter próprio do Instituto: “O Senhor me chamou a um Instituto cujo caráter próprio é a humildade e que leva o nome de Maria, sua querida Mãe, tão pura, tão humilde” (AFM 5101.302, p.146).

Progressivamente a reflexão sobre a humildade vai ganhando ênfase no Caderno 308, com duas instruções muito semelhantes: “Jesus Modelo de humildade” e “Maria modelo humildade”. Vejamos o texto sobre Maria:

Como Maria foi a primeira e a mais perfeita imitadora de Jesus Cristo em todas as suas virtudes, ela o foi de modo especial na da humildade pela qual ela mereceu ser elevada acima de todas as criaturas [...] Ela considerava: 1º que desde toda a eternidade, ela não era nada, que o Todo Poderoso a havia tirado do nada preferindo-a a tantas outras que nunca saíam desse nada [...] A humildade deve ser a virtude preferida e diferencial dos Pequenos Irmãos de Maria; é por essa característica que eles devem ser conhecidos. Essa virtude deve brilhar em suas pessoas, em suas ações e em tudo o que lhes pertence. A vida oculta, os exercícios humildes, os empregos penosos e desagradáveis, os desprezos, numa palavra, a prática contínua da humildade deve ser suas delícias (AFM 5101.308, p. 544-549).

Apesar de não podermos datar esses textos, a doutrina da humildade passa a ser vista sob ótica da forte influência da escola berulliana, Maria na sua relação com o mistério da encarnação e no aniquilamento da contemplação de sua condição de criatura: “desde toda a eternidade ela não era nada”. Note-se que ainda não aparecem as virtudes da simplicidade e modéstia. Essas serão uma evolução a partir da compreensão e da reflexão que vai crescendo sobre o papel de Maria no Instituto, sobretudo, após a crise de 1826 e o momento de refundação e inclusão dos votos. Nos manuscritos E3 do Irmão Jean-Baptiste e no Carnet 307 do Irmão Francisco vemos a inclusão do termo simplicidade à reflexão sobre a humildade marista:

[...] Que o mais importante para eles é adquirir o espírito do Instituto, isto é, a humildade, a simplicidade (E3 - AFM/5201.23, p.129)

O espírito dos Pequenos Irmãos de Maria, seu caráter particular e diferencial é um espírito de humildade e de simplicidade. Nossa vida deve assim ser uma vida humilde, oculta, desconhecida do mundo. A humildade e a simplicidade devem sempre ser as virtudes principais, privilegiadas e características de cada um de nós (AFM 5101.307, p. 148).

Esse itinerário nos ajuda a chegar até a vinculação final e oficial que essa doutrina/instrução alcança com o capítulo 5, da segunda parte da **Regra de 1852**. Nela, temos a inclusão da palavra modéstia e um deslocamento da reflexão teológica de influência berulliana, para uma compreensão mais simples ligada à devoção mariana e à prática das virtudes:

A humildade, a simplicidade e a modéstia devem ser as características deste Instituto; os Irmãos terão uma predileção particular por estas virtudes e agirão de tal maneira que todas as obras e tudo que lhes pertencem tenha estes traços [...] O espírito de humildade fá-los-á amar a vida escondida, o desprezo do mundo, as repreensões, as penitências públicas [...] o espírito do Instituto é fazer o bem sem barulho e na obscuridade (RÈGLES COMMUNES, 1852, p.52-53)

Este é apenas um dos exemplos que podemos adotar a partir da comparação dos manuscritos dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste na formulação da doutrina oficial do Instituto. Este trabalho sistemático de análise destes documentos já foi realizado pelo Irmão André Lanfrey nas obras que referenciam esse capítulo, bem como no projeto de publicação de todos esses manuscritos em uma coleção que dá continuidade à obra *Origines de Frères Maristes*. Dado a extensão do capítulo e a quantidade de referências em que podemos abordar a correspondência e a influência dos textos vamos apenas indicar duas obras fundamentais onde confirmamos a hipótese central desta tese: a cocriação da espiritualidade oficial do Instituto a partir de uma hermenêutica original e própria dos seus sucessores.

- Circular “**Sobre o espírito de fé**”: Essa circular terá influência direta na construção do primeiro capítulo da segunda parte das Regras de 1852 (p. 39-42). No Manual da Piedade (1855, p. 112 e 115). Na Vida de Marcelino [1856] 1999, p. 134, 323, 326, 340, 466.
- **Traité sur l'éducation** (AFM/5201.25): Esse manuscrito do Irmão Jean-Baptiste teve um papel fundamental nas **Regras de 1852** (LANFREY, 1999, p.165-183), na Vida de Marcelino [1856] (LANFREY, 1999, p.122-165); no **Guia das Escolas** [1853] (LANFREY, 1999, p. 184-204), na obra **Avis, leçons et sentences** (idem, p. 205-234).

A escrita da primeira parte da literatura oficial marista é marcada pela necessidade de organização e finalização da obra do Fundador. Reflete o “espírito

das origens”? Para respondermos a essa pergunta nada melhor que recorrermos mais uma vez a Michel de Certeau: quando olhamos as origens bem de perto, nos deparamos com um vazio onde esperávamos encontrar a verdade. Abre-se uma série de conexões humanas em vez do objeto sagrado que procurávamos. Por outro lado, a fidelidade às origens se expressa na multiplicidade de criações e interpretações que tornam as nossas escolhas legítimas e necessárias (CERTEAU, 1966, p. 317).

Olhar para a espiritualidade marista, desde esta arqueologia certeauana, consiste em reconhecer que a contribuição dos Irmãos do Regime, em especial dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste têm o mérito de atualizar e interpretar a tradição recebida em função de um presente que já não é o mesmo das origens. Essa dupla interpretação, da qual Furet tornar-se a voz majoritária deve ser recebida e avaliada com generosidade, o olhar do presente sem julgamento nos aproxima do esforço realizado por esses homens que a seu modo procuraram ser fiéis ao carisma do próprio Fundador. Ao darmos voz aos manuscritos do Irmão Francisco e recuperarmos a potente circular *Sobre o Espírito de Fé* trazemos à tona uma complexidade que durante muito tempo ficou soterrada pela síntese doutrinal realizada nos anos de 1852 a 1856. Igualmente, damos voz a uma pluralidade de possíveis interpretações do carisma e das origens do próprio Instituto.

Essa diversidade que marcou a relação complexa de diferentes hermenêuticas da espiritualidade das origens entre os Irmãos Francisco, Jean Baptiste Furet e Louis-Marie espelha e reproduz ao seu modo a tensão vivida desde o início da Sociedade de Maria, em três visões distintas que têm a sua origem no padre Courveille, o líder perdido, no padre Colin, o relutante fundador e em Champagnat o homem que viveu a tensão de conciliar em sua vida a realização de dois projetos que lhe eram caros: os Padres Maristas e os Pequenos Irmãos de Maria. Do ponto de vista de uma análise sociopolítica, essa mesma tensão é vivida numa Igreja que oscila entre a identificação com o regime da realeza em oposição ao liberalismo republicano, mas que flerta com o autoritarismo de um Segundo Império em que aliado à burguesia tenta recuperar os privilégios perdidos. Por outro lado, o Instituto dos Irmãos Maristas se insere num movimento ligado a um catolicismo social que recupera a força do laicato em que a ascensão de congregações não clericais é um sinal desta transformação em curso que encontra na fundação de Pauline Jaricot (1799-1862) e de Frédéric Ozanam (1813-1853) novos modelos associativos do catolicismo que progressivamente vão se

emancipando da influência e controle da própria Igreja como é o caso da social-democracia cristã (CUCHET, 2020).

A segunda e última etapa de consolidação da literatura oficial do Instituto reflete ao mesmo tempo o envelhecimento do seu autor. Nas obras *Avis, leçons et sentences* (1866), *Biographies de quelques frères* (1868) e *Le Bom Supérieur* (1869) o que se busca é o retorno às origens primitivas da Congregação. Um superior asmático e idoso que governa a Província Central desde o seu gabinete volta o seu olhar para recuperar uma tradição da qual sente a obrigação de preservar. É o momento de dar voz aos companheiros da primeira hora. As biografias dos Irmãos Louis e Doroteu revelam uma síntese da mística marista que com raríssimas exceções encontramos em seus escritos ascéticos. A biografia do Irmão Louis é o momento de reencontro com a influência joanina. O manuscrito *E4* recupera o diálogo de Simão Pedro com Jesus (Jo 21,15-19) e numa construção hábil é enxertado na entrevista que o padre Champagnat faz com esse Irmão: “Você ama Jesus de todo o seu coração? [...] Se Jesus lhe perguntasse, como a São Pedro, você me ama? O que você responderia?” (AFM 5201.24, p. 46-47). Segundo Green, a biografia do Irmão Louis nos recorda que o ponto central da vida espiritual passa pelo desejo e o que fazemos com ele (GREEN, 2021, p.66).

Com a biografia do Irmão Doroteu, encontramos na espiritualidade marista o equivalente à narrativa do *iletrado esclarecido* de Surin. Num dos trechos mais reveladores de sua correspondência Surin descreve o impacto causado por esse encontro: “Os fundamentos de sua alma são uma grande simplicidade, humildade, pureza; e a favor de sua simplicidade, eu descobri muitas maravilhas, além das quantas outras sua humildade me tenha escondido” (CERTEAU, [1982] 2015, p.323). Em perspectiva semelhante, Furet reconstrói um dos diálogos clássicos da literatura espiritual marista em que o iletrado revela ao sacerdote que o interroga um ensino sólido e humilde que nasce de uma mística filial em que a imagem do Coração de Jesus torna-se o ponto alto de uma espiritualidade afetiva e mística (FURET, 1914, p.40-41). Mística que é reconstruída no capítulo 06 de *Avis, leçons, sentences* com a conferência sobre os “*Os primeiros lugares*”: “Sabem quais são esses três primeiros lugares que peço para vocês? É o primeiro lugar no presépio de Belém, o primeiro lugar no Calvário e o primeiro lugar no altar” (FURET, [1866] 1914, p.70). Estamos diante da leitura da centralidade do mistério da encarnação entendido desde a perspectiva berulliana do conceito de kênosis ou esvaziamento da majestade de Deus

na contemplação da infância, da Eucaristia e da cruz. Três lugares em que o aniquilamento de Deus pode ser compreendido como chave do seu amor pelo ser humano.

Embora a literatura de aprofundamento doutrinal realizada pelo Irmão Jean-Baptiste Furet nos anos de 1860 a 1870 seja válida e tenha o seu lugar na tradição marista, o que se percebe progressivamente é o distanciamento que as novas gerações vão adotando deste tipo de gênero literário. Essa foi uma das reclamações que o Irmão Louis-Marie faz na circular que anuncia a morte do Irmão Jean-Baptiste: “Eis os verdadeiros tesouros espirituais oferecidos para toda a Congregação. Um dia ou outro, esses tesouros de ensinamentos religiosos [...] serão explorados por nossos Irmãos, para a maior glória de Deus e o maior bem das almas” (LANFREY, 2015, p.253). Com a morte dos Irmãos do *Regime* (Jean-Baptiste, 1872/ Louis-Marie, 1879/ Francisco, 1881) encerra-se não somente o período de codificação da literatura oficial do Instituto Marista, mas acima de tudo o tempo de sua cocriação e hermenêutica desde uma perspectiva certauniana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta tese propomos a intersecção dos principais resultados obtidos a partir da análise das origens da espiritualidade marista sob a perspectiva do pensamento certeaniano, em especial analisando as categorias centrais do artigo *L'expérience spirituelle* (1970) e a ideia de cocriação na hermenêutica realizada pelos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste na literatura oficial da Congregação.

Um lugar: o acontecimento - o ponto de partida compartilhado por Certeau, Champagnat e conseqüentemente pela espiritualidade marista tem o seu fundamento numa **experiência da alteridade**. Trata-se daquilo que Certeau chamou de um lugar ou acontecimento em que o significado e a compreensão chegam depois do acontecido como a audição de um golpe vem depois que se viu o gesto de bater (CERTEAU, 1970, p.490). Para Champagnat esse acontecimento/ruptura tem o seu ponto alto na crise de 1826 e na síntese que brota de sua experiência pessoal a partir das palavras do Salmo 126: **Nisi Dominus**. Para Certeau essa experiência de alteridade é traduzida na expressão **Pas sans toi** retirada da oração sacerdotal antes da comunhão: “Que eu jamais me separe de vós” (Missal Romano). Champagnat e Certeau compartilham a experiência fontal a partir daquilo que Virgínia Buarque chamou de *epistemologia negativa* (2007, p.231); Moingt, de *dimensão exodal* (1991) e Bauerschmidt, de viagem *abraâmica* (1996). Os três têm uma compreensão da experiência cristã como alteridade radical: em que os outros e cada outro em particular são mensageiros de Deus e ao mesmo tempo o lugar onde se faz realidade sua presença (GONZALES SANZ, 2017, p.247). Como descrever esses momentos fundadores de uma espiritualidade? “Uma ruptura, uma explosão, uma quebra de limites [...] Algo diferente, do nada, acontece [...] Produz-se um vácuo [...] Na experiência individual como na história, há momentos que nos fazem dizer: Deus está aí (CERTEAU, 1970, p.491).

Francisco, sucessor de Champagnat e, em nossa opinião, o principal intérprete de sua espiritualidade, entendeu profundamente o **primado da alteridade no fundamento da mística cristã e marista** a partir da leitura que faz do capítulo 15 e versículo 5 do evangelho de São João: “Sem mim nada podeis fazer” e da citação de Gálatas 2,20: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”. Curiosamente seus escritos, com destaque à circular *Sobre o Espírito de Fé* (1848-1853) refletem

uma profundidade muito maior do que a levada a cabo na publicação da literatura oficial marista. Alguns questionamentos continuam em aberto: por que, mesmo sendo o Superior Geral do Instituto, sua hermenêutica sobre o ensinamento do padre Champagnat não teve uma boa recepção entre os Irmãos? Qual foi o papel que ele teve na consolidação da primeira etapa da literatura oficial da Congregação?

Um itinerário: a história – “*Nisi Dominus*” e “*Pas sans toi*” podem ser entendidos como um movimento inicial cuja iniciativa tem o primado de Deus e o nascimento de uma verdadeira **vocação**. Como continuar a partir dessa experiência fontal? Trata-se de um trabalho do desejo, de uma viagem, de uma travessia: “Afinal nós aprendemos nesse segundo momento que o primeiro tinha como meta, como significado, uma única palavra: ‘*Parta, vá embora*’. É o princípio de um itinerário” (CERTEAU, 1970, p.492). Para Champagnat essa experiência se traduz na palavra: “*affliger*”, sentir-se aflito, mas carrega o significado de “comover-se no mais profundo de si mesmo, no próprio âmago” (GREEN, 2021, p.12). O acontecimento (experiência radical da alteridade) e o lugar como configuração da missão e do apostolado se iluminam e têm na visão de Certeau e da própria espiritualidade marista uma profunda relação com a práxis: “toda práxis cristã tem o mesmo significado, ao longo da história, ela faz falta à de Jesus” (CERTEAU, 1970b, p.377). Por isso, dar a conhecer e fazer amado a Jesus Cristo torna-se a meta da fundação de Champagnat e ele é categórico ao afirmar: “Se não visarmos a esta finalidade, nossa Congregação será inútil e Deus lhe retirará a proteção” (FURET, [1856] 1999, p.303).

L’Hermitage (a tópicica marista): uma geografia do sagrado – entre o acontecimento e o itinerário propriamente dito, há um espaço que Certeau situa como geografia do sagrado. Espaço que marca a diferença entre a hagiografia e a biografia. A primeira é marcada pela predominância das particularizações de lugar sobre as particularizações de tempo. O lugar é o espaço teofânico da narrativa (CERTEAU, [1975] 2017, p.301). Na construção da espiritualidade marista a Casa de l’Hermitage tem um significado profundamente ligado à ação teofânica. Trata-se de uma segunda possibilidade de leitura do *Nisi Dominus*. O Salmo 126 que fala sobre a necessidade do Senhor para a construção da casa, e é lido por Champagnat como imagem de l’Hermitage. Champagnat contempla a partir do concreto das pedras que formam a Casa de l’Hermitage o quão efêmero é o trabalho humano sem a ação de Deus. Por outro lado, ressignifica a imagem do prédio físico dando-lhe o verdadeiro sentido na espiritualidade marista: trata-se da casa de Maria. É o lugar onde ela mostra sua

especial proteção (CHAMPAGNAT, [1828] 2019, doc.10/ idem, [1838] 2019, doc. 194; é o lugar do repouso e a imagem do Cenáculo (CHAMPAGNAT, [1835] 2019, doc.62), é o santuário de Maria (idem, [1838] 2019, doc. 210). E, após a morte do Fundador, o seu principal relicário (AFM 51.301, p.55).

Deus maior – a majestade de Deus nos escritos maristas – Entre a experiência do acontecimento, o lugar que se torna sinal deste evento e o itinerário que se começa a traçar a partir da descoberta da missão, Certeau situa a compreensão do “Deus sempre maior”. Trata-se de “o Além”: “Ele é o Além porque ele está sempre mais longe de onde O procuramos. Não conseguimos pegá-Lo em lugar algum [...] é o espírito desse itinerário indefinido” (CERTEAU, 1970, p.493). Na literatura marista encontramos o correlato na prática da presença de Deus. Alma de toda a oração (FURET, [1856] 1999, p.224). Na Circular *Sobre o Espírito de Fé* encontramos a reflexão mais profunda desse teocentrismo que marcou a experiência dos primeiros maristas. Importante, contudo, não confundir essa experiência com posse; pelo contrário, Deus sempre escapa de qualquer definição. E entender os seus desígnios é tão difícil quanto realizar a sua vontade. Foi o que manifestou o padre Champagnat ao final de sua vida quando tentava em Paris o reconhecimento legal do Instituto: “Conseguiremos o nosso intento, não tenho dúvida, só não sei a hora [...] Deus sabe melhor do que nós o que nos convém, o que é bom para nós” (CHAMPAGNAT, [1838] 2019, doc.197). Ou, como conclui Certeau: “A verdadeira paz não é uma interrupção [...]; é, como dizia o Pseudo-Dionísio, uma tranquilidade violenta” (CERTEAU, 1970, p.495).

Ao final desta tese somos convidados a repensar a partir de Michel de Certeau a pertinência do próprio título de nossa pesquisa: é possível analisar as origens da espiritualidade marista? O que o seu contexto histórico e teológico nos ensina? Como entendemos a contribuição de Marcelino Champagnat para essa espiritualidade? Faz sentido falar em codificação ou cocriação pelos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste? Como definir a espiritualidade? Creio que para respondermos a essas perguntas, se faz necessário recorrermos ao pensamento de Michel de Certeau, pois durante toda a tese, foi a partir de um diálogo com o seu pensamento que esta pesquisa foi produzida.

Em primeiro lugar, convém repetir a mesma pergunta feita por Certeau no artigo sobre *L'épreuve du temps*: “Podemos ser jesuítas?” (1966, p.311). O que significa ser “marista” em nosso próprio tempo? Trata-se do direito de existir, entendido como

categoria primeira do encontro consigo mesmo, e depois do discernimento de quem somos e do serviço que queremos prestar para o nosso tempo (CERTEAU, 1966, p.312). Esse esclarecimento nos direciona a entendermos que essa busca pelas origens, ou pela tradição que chamamos de marista ou jesuíta, é, na verdade, uma busca pela nossa própria identidade condicionada pelo presente. Cada exegeta ou historiador capta no passado o que Certeau chama de sua *Imago primi saeculi* (imagem do primeiro século) que lhe é proporcional. Cada geração busca identificar o verdadeiro “espírito” de Santo Inácio. Por isso, entender a espiritualidade a partir do seu caráter essencialmente histórico nos remete ao fato de que onde procuramos o espírito unificador destas origens, nos deparamos na verdade com uma diversidade de divergências que nos mostram o quão frágil é a idealização que podemos fazer do passado.

Quando analisamos “as origens” maristas, nos damos conta dessa multiplicidade de sujeitos e modelos eclesiológicos conflitantes desde o início da Sociedade de Maria. As “fontes” encantadas nos levam sempre para outros lugares. Isso não significa negar que haja uma verdade inicial à qual precisamos retornar para discernir nela o critério de nossas escolhas atuais; por outro lado, não significa ter a mesma visão tal qual os nossos pais tinham do passado. Quando olhamos as origens bem de perto, corremos o risco de nos deixarmos conduzir pelas miragens. Onde esperávamos encontrar a verdade, encontramos apenas um vazio. Todavia, esse vazio nos obriga a reconhecer uma série de relações humanas em vez do sagrado que procurávamos. Eles não são e nem possuem, segundo Certeau, o tesouro cujo cofre pretendíamos encontrar: “Nossos pais são homens; são apenas homens” (CERTEAU, 1966, p. 317).

Assim compreendemos a contribuição de Marcelino Champagnat e dos Irmãos Francisco e Jean-Baptiste. Nossos pais são homens que refletem a cultura e os limites do seu tempo. O peso dado às grandes verdades, à obsessão com o pecado, ao desprezo do corpo em detrimento da alma... são visões que não podemos esconder, negando assim as discontinuidades que existem entre o seu tempo e o nosso. Contudo, a inspiração mariana que marcou a primeira geração dos companheiros de Champagnat e dos primeiros Irmãos Maristas com o sonho de uma renovação da própria Igreja por meio de um cuidado especial voltado pela recuperação da dignidade das crianças e jovens formando bons cristãos e virtuosos cidadãos continua vivo e atuante mesmo duzentos anos depois. Em grande parte, porque os desafios na

educação e na restauração da dignidade das crianças e jovens continuam sendo os desafios dos maristas de hoje. O que significa ser fiel à tradição marista, a partir de uma perspectiva ceriteuniana? Significa reconhecer na multiplicidade de criações e interpretações que o “espírito das origens” “autoriza”, a partir da própria tradição marista, novas sínteses e perspectivas que continuam o processo do discernimento da vontade de Deus como fizeram Marcelino e os primeiros Irmãos.

Mais do que codificação da espiritualidade, os Irmãos Francisco e Jean-Baptiste continuam tendo o que nos dizer nos dias de hoje, porque, no seu presente, cada um a seu modo respondeu à pergunta "o que significa ser cristão?". Francisco procurou responder a essa pergunta a partir dos fundamentos da vida de fé: ser cristão é viver de acordo com o Evangelho e, em última análise, participar da intimidade com o Pai, o que na sua visão foi resumido pela verdade expressa pelo apóstolo Paulo aos Gálatas: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Por outro lado, Furet nos recorda uma outra verdade da fé cristã e da espiritualidade marista: a vida de intimidade com Cristo se traduz na vivência concreta das virtudes, entre elas a humildade, a simplicidade e a modéstia, virtudes que formaram gerações de maristas e que continuam a ter o seu valor nos dias de hoje.

Por fim, mais uma vez recorremos a Ceriteau para, no final desta tese, reconhecermos que as origens da espiritualidade marista comportam uma série de leituras e interpretações às quais, no final de toda ela, encontra-se a nossa humilde contribuição:

Afinal, o que é então, uma espiritualidade? Tomada em seu princípio, como a meta de um "retorno", ela seria "um espírito" original traído desde sua expressão inicial e comprometido em suas interpretações posteriores, de modo que, não se encontrando nunca do modo como ela surgiu, ela seria o inacessível e o fugaz. Considerada em seu histórico, como toda uma série de leituras no final das quais está a nossa, ela formaria uma coleção de imagens no processo circunscrito pelas instituições e pelas ações de uma sociedade, e, uma vez que as circunstâncias pediram e devem continuar provocando indefinidos reajustes, uma vez que milhares de interpretações diferentes são possíveis e sua multiplicidade as relativiza a todas, essa mobilidade significaria novamente a precariedade da unidade sempre almejada (CERTEAU, 1966, p. 316).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.1 FONTES MARISTAS

AVIT, Frère. **Abrégé des Annales de Frère Avit (période 1789-1840)**. Roma: Tipografia São Pio X, 1972.

AVIT, F. (Henri Bilon). **Annales de l'Institut. Divisées en Neuf Etapes**. Redaction commencée en 1884. La Rude Montée. Vol. 1, Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 1993.

AVIT, F. (Henri Bilon). **Annales de l'Institut**. Divisées en Neuf Etapes. Redaction commencée en 1884. L' Epanouissement. Vol. 2, Roma : Instituto dos Irmãos Maristas, 1993.

AVIT, F. (Henri Bilon). **Annales de l'Institut**. Divisées en Neuf Etapes. Redaction commencée en 1884. La Route Entravée. Vol. 3, Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 1993.

CHAMPAGNAT, Marcelino. **Cartas**. Edição Brasileira. São Paulo: SIMAR, 1997.

CHAMPAGNAT, Marcelino. **Documentos Manuscritos**. Separata dos Documentos dos Cadernos Maristas, n. 1 a 11. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, s/data.

CHAMPAGNAT, Marcelino. **Règle des Petits Frères de Marie**. Lyon : Guyot Libraire, 1837.

COSTE, Jean ; LESSARD, Gaston. **Origines Maristes**. Roma : Fontes Historici Societatis Mariae, 1965. 4 vol.

COSTE, Jean. **Cours D'Histoire de la Société de Marie (Pères Maristes) : 1786-1854**. Roma: Sociedade de Maria, 1965.

FRANÇOIS, Frère. **Carnets de retraite**. (A.F.M 4101.302 -304). Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, s/d.

FRANÇOIS, Frère. **Carnets d' instructions**. (A.F.M 4101. 307-309). Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, s.d.

FRANÇOIS, Frère. **Lettres Personnelles (1841-1852)** Vol. I. Roma : Maison générale, 1996.

FRANÇOIS, Frère. **Lettres Personnelles**. Vol. I. Roma : Maison générale, 1996.

FRÈRES MARISTES. **Manuel de piété (1855)**. France: Frères Maristes, 1855.

FURET, Jean-Baptiste. **Vida de São Marcelino José Bento Champagnat**. São Paulo: Loyola, 1999.

FURET, Jean-Baptiste. **Biographies de Quelques Frères**. Paris : Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1924.

FURET, Jean-Baptiste. **Le Bon Supérieur**. Saint-Genis-Laval: Instituto dos Irmãos Maristas, 1951.

FURET, Jean-Baptiste. **Ensinamentos do Bem-Aventurado Champagnat**. Curitiba : Educa, 1987.

INSTITUT DES PETITS FRÈRES DE MARIE. **Circulaires des Supérieurs Généraux (1817-1848)**, Lyon/Paris : Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1914, v.1.

INSTITUT DES PETITS FRÈRES DE MARIE. **Circulaires des Supérieurs Généraux (1848-1860)**, Lyon/Paris : Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1914, v.2.

KEEL, Edwin. **Textes pour l'étude de la spiritualité mariste**. Roma: Centre D'Estudes Maristes, 1993.

SESTER, Paul. **Origines des Frères Maristes**. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 2011. Vol. I, II e III.

SESTER, Paul. **Lettres de Marcellin J. B. Champagnat**. Fondateur de L'Institut des Frères Maristes. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 1985.

SYLVESTRE, Frère. **Raconte Marcellin Champagnat**, Roma: Maison Générale des Frères Maristes, 1992.

SYKVESTRE, Irmão. **Relatos sobre São Marcelino Champagnat**. Brasília : UMBRASIL, 2014.

1.2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

CERTEAU, Michel de. Les Pèlerins D'Emmaüs. **Christus**, Paris, v.4, n.13, p.56-63, jan.1957.

CERTEAU, Michel de. Aspects de la prière. **Christus**, Paris, v.4, n.13, p.132-141, jan.1957b.

CERTEAU, Michel de. Les lendemains de la décision. La confrontation dans la vie spirituelle. **Christus**, Paris, v.4, n.14, p.187-205, jan.1957c.

CERTEAU, Michel de. La prière des ouvriers. **Christus**, Paris, v.4, n.15, p.413-427, jul.1957d.

CERTEAU, Michel de. L'Ascension. **Christus**, Paris, v.6, n.22, p.211-220, jul.1959.

CERTEAU, Michel de. **Jean-Joseph Surin - Guide Spirituel pour la perfection.** Paris : Desclée de Brouwer, Col. Christus, 1963.

CERTEAU, Michel de. Des enfants avisés. **Christus**, Paris, v.10, n.38, p.165-177, 1963.

CERTEAU, Michel de. Situations culturelles, vocation spirituelle. **Christus**, Paris v.11, n.43, p.294-313, jul.1964.

CERTEAU, Michel de. Comme un voleur. **Christus**, Paris, v.12, n.45, p.25-41, jan.1965.

CERTEAU, Michel de. L'épreuve du temps. **Christus**, Paris, v.13, n.51, p.311-331, jul.1966.

CERTEAU, Michel de. Cultures et spiritualités. **Concilium**, Petrópolis, n.19, 5-26, jan. 1966.

CERTEAU, Michel de. **La prise de parole.** Pour une nouvelle culture. Paris : Desclée de Brouwer, 1968.

CERTEAU, Michel de. L'Étranger. **Études**, Paris, n.330, p.401-406, mar.1969.

CERTEAU, Michel de. L'Expérience spirituelle. **Christus**, Paris, v.17, n.68, p.488-498, out.1970.

CERTEAU, Michel de. Autorités Chrétiennes. **Études**, Paris, v.333, p.587-596, nov.1970 .

CERTEAU, Michel de. **L'Absent de l'histoire.** Mame, 1973.

CERTEAU, Michel de ; DOMENACH, Jean-Marie. **El estallido del cristianismo.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976.

CERTEAU, Michel de. **L'Étranger ou l'union dans la différence.** Desclée de Brouwer, 1991.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 1995.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2004.

CERTEAU, Michel de. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Ed. Katz, 2006.

CERTEAU, Michel de. **El lugar del otro. Historia Religiosa y Mística**. Buenos Aires: Ed. Katz, 2007.

CERTEAU, Michel de. **A Fábula Mística. Séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2015.

CERTEAU, Michel de. **A Fábula Mística. Séculos XVI e XVII. Vol.2**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2015.

CERTEAU, Michel de. **História e Psicanálise. Entre ciência e ficção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2017.

BIBLIOGRAFIA SOBRE CERTEAU:

ALMEIDA, Gabriel Antunes Ferreira de. Mística como poética social. A fábula de Michel de Certeau. **Teoliterária**, São Paulo, v.9, n.17, p. 212-242, 2019.

BAUERSCHMIDT, Frederick C. The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology. **Modern Theology**, USA, v. 12, p. 1-26, 1996.

BUARQUE, Virgínia. A epistemologia negativa de Michel de Certeau. **Trajeto**, Florianópolis, v.5, n.9/10, p.231-247, 2007.

BUARQUE, Virgínia. A contribuição de Michel de Certeau à história das ideias religiosas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, ano VI, n.16, 161-172, mai.2013.

DE MORI, Geraldo Luiz; BUARQUE, Virgínia. Corpos ditos pelo outro: uma leitura de Michel de Certeau. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v.14, n.44, p.1538-1564, dez.2016.

DE MORI, Geraldo Luiz; BUARQUE, Virgínia. A tomada da palavra segundo Michel de Certeau: ecos, pertinência e atualidade na sociedade e na Igreja latino-americana. **Atualidade Teológica**, Rio De Janeiro, v. 24, p.641-666, set-out.2020.

DE MORI, Geraldo Luiz. Michel de Certeau: **a mística e diálogo com as ciências humanas**. Retorno a maio de 1968. *In*: Teopoética: mística e poesia. Maria Clara

Bingemer e Alex Villas Boas (org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2020.

DOSSE, François. **Michel de Certeau - El caminante herido**. México, D.F: Universidad Iberoamericana, A.C, 2003.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989 (Teologia Hoje).

GEFFRÉ, Claude (Org.). **Michel de Certeau ou la différence chrétienne**. Paris: Ed. Cerf, 1991.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

GONZALEZ SANZ, Juan Diego. Abierto a lo inesperado: El Extranjero de Michel de Certeau. **Revista de Espiritualidad**, Madri, v.76, n. 303, p.241-256, abr-jun.2017.

HERVIEUX, Lucie Une théologie de l'alterité : Michel de Certeau : première partie. **Théologiques**, Montreal, v.25 (1), p.177-195, 2017.

HERVIEUX, Lucie Une théologie de l'alterité : Michel de Certeau : première partie. **Théologiques**, Montreal, v.25 (2), p.185-206, 2017.

JOSGRILBERG, Fábio Botelho. Michel de Certeau: "a teologia da diferença" e a missão cristã. **Caminhando**, São Paulo, v.07, n.2, p.105-119, 2002.

MENDIOLA, Alfonso. Historizar la teología y los dogmas de la Iglesia: el compromiso de Michel de Certeau. **Historia y grafía**, Ciudad de México, ano19, n.38, p.173-207, jan-jun.2012.

MOINGT, Joseph. L'Ailleurs de la théologie. **Recherches de Science Religieuse**, Paris, n. 76, p.365-380, 1988.

MOINGT, Joseph. Une théologie de l'exil. *In* **Michel de Certeau ou la Différence Chrétienne**. Paris : Ed. Cerf, 1991.

PALÁCIO, Carlos. O cristianismo na América Latina. Discernir o presente para preparar o futuro. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 36, p.173-196, 2004.

PEGO PUIGBÓ, Armando. La ausencia como categoría teológica. Michel de Certeau, bajo el signo de la ruptura. **Revista Catalana de Teologia (RCatT)** Barcelona, v.38, n.2, p. 463-485, 2013.

ROYANNAIS, Patrick. Leer a Teresa de Jesús con Michel De Certeau. **Revista de Estudios Culturales**, Valencia, n.17, p.147-161, 2015.

SALIN, Dominique. Michel de Certeau historiador da Mística. **Sílex**, Lima, v.6, n.2, p.15-37, jul-dez.2016.

VILLAS BOAS, Alex; ZEFERINO, Jefferson; SERRATO, Andreia Cristina. Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis. **Teoliterária**, v.11, n.24, 2021.

VILLAS BOAS, Alex. **Teologia em Diálogo com a Literatura: Origem e Tarefa Poética da Teología**. São Paulo: Paulus, 2016.

VILLAS BOAS, Alex; BINGEMER, Maria Clara (org.) **Teopoética: mística e poesia**. Rio de Janeiro: PUCRIO: São Paulo: Paulinas, 2020.

1.3 BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA MARISTA

1.3.1 Biografias sobre Marcelino Champagnat

ALBERTI, Claudio, FMS; **El hijo del Jacobino: San Marcelino Champagnat**. 1. ed. Espanha: Provincia Marista Mediterránea, 2009. 175 p.

BALKO, Alexandre. **Marcelino Champagnat e sua missão: coletânea de artigos publicados em revistas diversas e de conferências em Mendes**, Rio de Janeiro: [s. n.], 1979.

BELLONE G. BATTISTA, Fms. **1989 - (Un Bicentenario da ricordare)**. Genova: Instituto Marcellin Champagnat, 1986

CHASTEL, Guy. **Marcellin Champagnat: le frères maristes**. Paris: Alsatia, 1939.

CHASTEL, Guy. **Ensaio sobre Marcelino Champagnat**. Rio de Janeiro: Paulo Azevedo, 1940.

FARREL, Keith B. **Achievement from the depths**. Policopi Original, 1983.

FORISSIER, Antoine. **Presenças de Maria. Fundadores e fundadoras Maristas**. Brasília: UMBRASIL, 2015.

HÜTTNER, Édison. **São Marcelino Champagnat: dos braços ao coração de Maria**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

LANFREY, André. **Marcelino Champagnat e os primeiros Irmãos Maristas, 1789-1840: tradição educativa, espiritualidade missionária e congregação**. Curitiba: FTD-Memorial Marista, 2017.

MCCMAHON, Fms. **Strong Mind, Gentle Heart - A Life of Blessed Marcellin Champagnat, Founder of the Marist Brothers of the Schools**. Drummoyne 1988.

MACMAHON, Frederick. **Historia de Marcelino Champagnat y compañeros fundadores de la Sociedad de María**. Roma: Tipocrom, 2007.

MASSON, Robert. **Marcellin Champagnat: les improbables de Dieu**. [S.l.]: Parole et silence, 1999. 204 p.

MICHEL, Gabriel. **Nascido em 1789: vida de São Marcelino Champagnat** (romance), I. Brasília: UMBRASIL, 2016.vol I, II e III.

REGO, Luís do. **Pastor e pai: Marcelino José Bento Champagnat**. Porto Alegre: FTD, [s. d.].

SAMMON, Seán D. **Un corazón sin fronteras: San Marcellin Champagnat: vida y misión**. Roma: Istitut dei Fratelli Maristi, 1999.

THIRY, Ignace. **Le bienheureux Marcellin Champagnat**. Gavaert Genval, Belgique: Marie Mediatrix, 1968.

VIGNON, Jean, Abbé. **Le Père Champagnat: fondateur de l'Institut des Petits Frères de Marie ou Frères Maristes 1789-1840**. Paris (Francia): Fleurus, 1952.

VIGNON, Jean. **O venerável Padre Champagnat: fundador da congregação dos II Maristas**. São Paulo: Paulo de Azevedo, 1954.

1.3.2 ESTUDOS SOBRE O PADRE CHAMPAGNAT E SUA ESPIRITUALIDADE

BALKO, Alexandre. **Le bienhereux Marcellin Champagnat dans ses instructions et sermons inédits**. Lyon: Faculté de Lyon, 1972.

BALKO, Alexandre. **O padre Champagnat e a formação dos irmãos**. Curitiba: Educa, 1985. 59 p.

BALKO, Alexandre. **Repensons à nos origines**. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 2001.

BALKO, Alexandre. **Volviendo a las fuentes**. Zaragoza: Editorial Edelvives, 1983.

LANFREY, André. **Construction d'une littérature spirituelle mariste**. Des Instructions du P. Champagnat aux livres fondamentaux de l'Institut. Roma : Instituto dos Irmãos Maristas, 1997.

LANFREY, André. **Essai sur les origines de la spiritualité mariste**. Roma : Instituto dos Irmãos Maristas, 2001

LANFREY, André. **Jalons pour une synthèse historique sur la spiritualité mariste**. Roma : Instituto dos Irmãos Maristas, 2005.

LANFREY, André. **História do Instituto. Da aldeia de Marlies à expansão mundial (1789-1907)**. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 2015.

LANFREY, André. **Marcelino Champagnat e os primeiros Irmãos Maristas, 1789-1840: tradição educativa, espiritualidade missionária e congregação**. Curitiba: FTD-Memorial Marista, 2017.

MCCMAHON RAYMOND WILLIAM, Fms. **Strong Mind, Gentle Heart - A Life of Blessed Marcellin Champagnat, Founder of the Marist Brothers of the Schools.** Drummoyne 1988.

MESONERO SÁNCHEZ MANUEL, Fms. **Teresa de Lisieux y Marcelino Champagnat el pequeño camino y la sencillez.** Rome: Maison Générale, 1989.

MESONERO SANCHEZ, Manuel. **Espiritualidad de san Marcelino Champagnat.** Madrid: Madrid Marista, 2003.

MESONERO SÁNCHEZ, Manuel. **San Marcelino. Experiencia de Dios y vida mística.** S/Local: Edelvives, 2011.

MESONERO SÁNCHEZ, Manuel. **História de um amor. Itinerario espiritual de Marcelino Champagnat.** Madrid: Safekat, 2013.

MESONERO SÁNCHEZ, Manuel. **Sencillez y abandono en Dios.** San Marcelino Champagnat. Madrid : Safekat, 2013.

MICHEL, Gabriel. **Champagnat en su contexto histórico, religioso y espiritualidad.** Asunción: Imprenta Salesiana, 1994.

MICHEL, Gabriel. FMS; VIGNAU, Henri, FMS. **Les années obscures de Marcellin Champagnat: contexte historique et socio-politique : cours donné par le Fr. Gabriel Michel pour le cours sur le Patrimoine Spirituel Mariste.** Roma (Italia): S.n., 1993.

PASTOR, Abaigar Víctor. **La devoción del Beato Marcelino Champagnat en relación con el escuela francesa del siglo XVIII.** Roma: Hermanos Maristas, 1968.

SESTER, Paul F. **Der selige Marzellin-joseph-benedikt Champagnat.** Rome: Maison Générale, 1955.

SESTER, Paul F. **Le charisme du fondateur.** Rome: Maison Générale, 1975.

SESTER, Paul. **Documents manuscrits - Marcellin Champagnat.** Rome 1996.

ZIND, Pierre irmão. **O bem-aventurado Marcelino Champagnat e seus pequenos irmãos de Maria.** Belo Horizonte: Lutador, O, 1988.

ZIND, Pierre irmão. **Bx. M. Champagnat: son oeuvre scolaire dans son contexte historique.** Rome: Maison Generale des Freres Maristes, 1991. 495 p.

ZIND, Pierre irmão; CARAZO A., Agustín C. **Tras las huellas de Marcelino Champagnat: el contexto histórico, religioso y educativo del fundador.** Chile: Congregación de Hermanos Maristas, 1999.

1.3.3 MARISTAS DIVERSOS

BALKO, Alexandre. **Marcelino Champagnat: Volviendo a las fuentes.** [S.l.]: Província Marista do Brasil Norte, 1983. 198 p. ISBN 84-263-0844-9 (broch.).

BALKO, Alexandre. Marcelino Champagnat Educador. **Cadernos Maristas:** estudos, documentos. Roma, n. 01, p. 29-46, jun. 1990.

BALKO, Alexandre. O padre Champagnat e a confiança. **Cadernos Maristas:** estudos, documentos. Roma, n. 05, p. 22-38, jun. 1994.

BALKO, Alexandre. O Testamento Espiritual do Padre Champagnat. **Cadernos Maristas:** estudos, documentos. Roma, n. 06, p. 67-76, dez. 1994.

BARRIO, Juan Jesús Moral. **El caracter propio de los colegios maristas.** Zaragoza: Luis Vives, 1985.

BARRIO, Juan Jesús Moral. Abordagens para descobrir os elementos de base da pedagogia Marista na Espanha: servindo-nos de algumas fontes históricas. **Cadernos Maristas:** estudos, documentos, Roma, n.13 , p. 135-151, jul. 1998.

BARRIO, Juan Jesús Moral. **El directivo de una escuela marista: orientación de su actividad apostólica.** Lerida: Hermanos Maristas, 1992. 80 p.

BARRIO, Juan Jesús Moral. Um documento Champagnat 200 anos: 1812-2012. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.32 , p. 23-43, maio 2014.

BARRIO, Juan Jesús Moral. **El educador marista 2.** Zaragoza: Luis Vives, 1986.

BARRIO, Juan Jesús Moral. **El educador marista, 3.** Zaragoza: Luis Vives, 1987.

BARRIO, Juan Jesús Moral. **El educador marista.** Zaragoza 1984

BARRIO, Juan Jesús Moral. **Espiritualidad misionera Marista: sus fuentes y su evolución.** [s.l.] - Sin Lugar: S.n., 2001. 237 p.

MARTÍNEZ ESTAÚN, Antonio; BARRIO, Juan Jesús Moral. **Importancia de la presencia del educador en la pedagogía Marista.** México: Universidad Marista. Campus Ciudad de México, 2007. 103 p.

BARRIO, Juan Jesús Moral. **A vitalidade do paradigma educativo Marista, 1840-1993.** 1. ed. Curitiba: FTD, 2017. 291 p. (Col. Memorial Marista ; v.2).

DELORME, Alain. **Henri Vergès: religieux mariste, martyr en Algérie.** Bruyères-le-Châtel (França): Nouvelle cité, 2008. 125 p. (Prier 15 jours; 118). ISBN 978-2-85313-541-2.

DELORME, Alain. **As Circulares do Irmão Basílio Rueda e do Irmão Gabriel Michel.** FMS Cadernos Maristas, Roma, n.29, p. 101-128, maio 2011.

DELORME, Alain. **Maravilhosos companheiros de Marcelino Champagnat**. Brasília: Instituto dos Irmãos Maristas, 2015.

DELORME, Alain; VERGÈS, Henri; GUSMÁN, **Basilio Rueda**. **Convergences d'après leur correspondance, à partir de 1971**. Roma (Itália): Casa General de los Hermanos Maristas, 2002. Instituto dei Fratelli Maristi, 128 p.

DELORME, Alain. **As Cartas do Padre Champagnat ao Irmão Francisco**. FMS Cadernos Maristas, Roma, n.10, p. 17-29, mar. 1997.

HERREROS, J. Pedro,. FMS Studia n. 2/ **La Regla del Fundador sus fuentes y evolución**. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 2013

INCERTI, Fabiano. Entre a mística e a filosofia: a leitura e a escrita na vida e na obra de Francisco Rivat. **TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias**, v. 10, n. 22, p. 578-596, 2020.

INCERTI, Fabiano. Irmão Francisco: entre a mística e a filosofia. In: LANFREY, André et al. **Mística e sabedoria e autoridade no século xx. Estudos sobre o Irmão Francisco, primeiro superior geral dos Irmãos Maristas**. Curitiba: PUCPRESS, 2017.

INSTITUTO DOS IRMÃOS MARISTAS. **Água da Rocha**. Espiritualidade Marista fluindo da tradição de Marcelino Champagnat. Roma: Instituto Marista, 2008.

LANFREY, André. **Introdução à vida de M. J. B. Champagnat**. Brasília: UMBRASIL, 2011. 360 p.

LANFREY, André. **Marcelino Champagnat e os Irmãos Maristas: professores congreganistas no século XIX**. 1 ed. Brasília: UMBRASIL, 2013. 330 p.

LANFREY, André. Alguns textos fundamentais do Irmão Francisco Rivat. **Caderno Ciência e Fé**, Curitiba, v.3, n.2 , p. 57-68, set. 2015.

LANFREY, André. **História do Instituto: da aldeia de Marlhés à expansão mundial (1789-1907)**. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas - Casa Geral - Roma, 2015. 383 p.

LANFREY, André. **Marcelino Champagnat e os primeiros irmãos Maristas, 1789-1840: tradição educativa espiritualidade missionária e congregação**. Curitiba: FTD, 2017. 531 p. (Col. Memorial Marista ; v. 1).

LANFREY, André. **História do Instituto: missão marista em um mundo violento e secularizado (1907-1985)**. Roma: 2016. 479 p. (FMS Studia nº 3 ; Tomo 2).

LANFREY, André; et al. (Org.). **Mística, sabedoria e autoridade nos século XIX: estudos sobre o Irmão Francisco, primeiro superior geral dos Irmãos Maristas**. PUCPRess, 2017. 288

LANFREY, André. Esboço de Introdução Crítica à Vida de M. Champagnat. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.6 , p. 35-60, dez. 1994.

LANFREY, André. A Carta de Aiguebelle. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.7 , p. 10-52, jun. 1995.

LANFREY, André. Reintegração das Origens Maristas. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.9 , p. 7-13, jul. 1996.

LANFREY, André. A Lenda do Jesuíta Puy. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.10 , p. 1-16, mar. 1997.

LANFREY, André. Courveille, discípulo de Rancé e de João Clímaco. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.11 , p. 52-75, jul. 1997.

LANFREY, André. A finalidade dos Irmãos, conforme duas instruções contidas nos manuscritos dos Irmãos Francisco e João Batista. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.13 , p. 85-123, jul. 1998.

LANFREY, André. As instruções ocultas do Padre Champagnat. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.14 , p. 11-38, nov. 1998.

LANFREY, André. Instruções do P. Champagnat em 'Avisos, Lições, Sentenças'. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.15 , p. 31-97, maio 1999.

LANFREY, André. A Circular sobre o Espírito de fé. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.16 , p. 21-49, nov. 2000.

LANFREY, André. Uma obra fundamental esquecida: o manual da sólida piedade (1855). **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.16 , p. 51-83, nov. 2000.

LANFREY, André. Ensaio sobre as origens da Espiritualidade Marista. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.19 , p. 19-52, jun. 2003.

LANFREY, André. As circulares: testemunhos da tradição espiritual marista. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.23 , p. 11-38, jul. 2006.

LANFREY, André. Os lutos de 1803-1804 e a vocação de Marcelino. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.25 , p. 165-169, abr. 2008.

LANFREY, André. Ensaio sobre a história da pesquisa patrimonial do Instituto. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.26 , p. 9-24, mar. 2009.

LANFREY, André. Da Associação à Congregação: dos estatutos da sociedade dos Irmãos às Constituições da ordem. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.28 , p. 31-53, maio 2010.

LANFREY, André. A Sociedade de Maria como Ordem inacabada. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.28 , p. 115-138, maio 2010.

LANFREY, André. De Lavalla a L'Hermitage: crise inicial e lenta mudança material. **FMS Cadernos Maristas**, Roma, n.31 , p. 109-134, mar. 2013.

LANFREY, André. L'Hermitage de Nossa Senhora. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.34 , p. 143-159, maio 2016.

LANFREY, André. Sentenças de La Valla. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.34 , p. 167-172, maio 2016.

LANFREY, André. A 'Promessa' dos Irmãos, de 1826. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.35 , p. 105-115, maio 2017.

LANFREY, André. Encontro com um 'menino enfermo ao pé do Pilat'. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.35 , p. 27-54, maio 2017.

LANFREY, André. Pesquisa sobre a Gênese dos grandes lemas maristas. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.35 , p. 75-89, maio 2017.

LANFREY, André. **Une congrégation enseignante: - les frères maristes de 1850 à 1904**. Rome: Maison Générale, 1997.

LANFREY, André. **Construction d'une littérature spirituelle mariste**. France 1997.

LANFREY, André. **Introduction à la vie de M.J.B. Champagnat**. Rome: Maison Générale, 1998.

LANFREY, André. **Marcellin Champagnat & les frères maristes - instituteurs congrégationistes au xixe siècle**. Paris, 1999.

LANFREY, André. **Marcellin Champagnat et les frères maristes**. Paris: Don Bosco, 1999.

LANFREY, André. **Élaboration de la pensée éducative mariste - «apostolat d'un frère mariste» - ses sources et son influence 1824- 1868**. Rome: Maison Générale, 2000.

LANFREY, André. **Essai sur les origines de la spiritualite mariste**, Rome : Maison Générale, 2001.

LANFREY, André. **Marcellin Champagnat et les frères maristes**. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2003.

MCMAHON, Frederick. Como os outros nos vêem. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.21 , p. 9-71, abr. 2005.

MCMAHON, Frederick. Jean-Claude Courveille, "O líder perdido" (Parte I.) FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.24 , p. 51-96, abr. 2005.

MCMAHON, Frederick. As consequências da saída de Courveille ("O líder perdido", Parte II.), FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.26, p. 103-143, mar. 2009.

MCMAHON, Frederick. Uma mesma causa: Pompallier e Champagnat (I) FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.28, p. 55-86, mar. 2010.

MCMAHON, Frederick. Em causa comum, parte II. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.29, p. 79-100, mar. 2011.

MCMAHON, Frederick. O Padre e o Pastor diocesano. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.30, p. 45-62, fev. 2012.

MCMAHON, Frederick. Colin e Champagnat: parte I. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.32 , p. 45-86, maio 2014.

MCMAHON, Frederick. Colin e Champagnat - Parte II: revelações das correspondências referentes ao período de 1828 a 1835. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.33 , p. 47-83, maio 2015.

MCMAHON, Frederick. Colin e Champagnat (3ª parte). FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.34 , p. 97-141, maio 2016.

MARTÍNEZ ESTAÚN, Antonio. **Hermano Virgilio León Herrero: La familia marista de los hermanos**. Barcelona: Edicions Saragossa, 2010.

MARTÍNEZ ESTAÚN, Antonio. **Historia de las Constituciones de los Hermanitos de María: Desde los orígenes hasta la aprobación en 1903 narrada a través de los textos de las Circulaires des Supérieurs Généraux**. Curitiba: AMEstaún, 2015. 312 p.

MARTÍNEZ ESTAÚN, Antonio; BARRIO, Juan Jesús Moral. **Importancia de la presencia del educador en la pedagogía Marista**. México: Universidad Marista. Campus Ciudad de México, 2007. 103 p.

MARTÍNEZ ESTAÚN, Antonio. **Pedagogia da presença marista**. Curitiba: Grupo Marista, 2014. 360 p.

RICORDI, Angelo. **O Irmão Nestor e a espiritualidade do coração**. Província Marista Brasil Centro-Sul. Curitiba: Memorial Marista, 2021.

RICORDI, Angelo Alberto Diniz. **Marcelino Champagnat e a crise de 1826**. [Curitiba]: Província Marista Brasil Centro Sul, 2020.

RICORDI, Angelo Alberto Diniz. **Espiritualidade Marista. Espiritualidade para um tempo de travessia**. Curitiba: Província Marista Brasil Centro-Sul – Diretoria de Identidade, Missão e Vocação e Comunicação Institucional, 2020

RONZON, Joseph. **Frères maristes en Océanie**. Rome: Maison Générale, 1997.

SESTER, Paul F. Nossos arquivos: ensaio histórico. Parte I. **Cadernos Maristas: informação, estudos, documentos**, Roma, n.1 , p. 1-16, jun. 1990.

SESTER, Paul F. Irmão Jean-Baptiste Furet: Biógrafo d M. Champagnat. Parte I. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.1 , p. 47-62, jun. 1990.

SESTER, Paul F. Nossos arquivos: ensaio histórico. Parte II. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.2 , p. 1-24, jun. 1991.

SESTER, Paul F. Irmão Jean-Baptiste Furet: Biógrafo d M. Champagnat. Parte II. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.2 , p.33-52, jun. 1991.

SESTER, Paul F. Terceiro colóquio internacional de Estudos da história e espiritualidade marista. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.4 , p.17-21, mar. 1993.

SESTER, Paul F. Os discursos de Marcelino Champagnat sobre o Inferno. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.4 , p.59-79, mar. 1993.

SESTER, Paul F. Maria na vida de Marcelino Champagnat. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.8 , p.29-38, jan. 1996.

SESTER, Paul F. Biografias de alguns Irmãos pelo Ir. João-Batista Furet. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.10 , p.31-41, mar. 1997.

SESTER, Paul F. A educação. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.13, p.183-191, jul. 1998.

SESTER, Paul F. Marcelino Champagnat, santo. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.14, p.89-109, nov. 1998.

SESTER, Paul F. A Espiritualidade Apostólica Marista do Padre Champagnat. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.15, p.15-30, mai. 1999.

SESTER, Paul F. Irmão Francisco, notas de retiro. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.15, p.99-122, mai. 1999.

SESTER, Paul F. Marcelino Champagnat, Educador. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.16, p.5-19, nov. 2000.

SESTER, Paul F. Irmão Francisco, retiro de 1826. **Cadernos Maristas**: informação, estudos, documentos, Roma, n.16, p.87-114, nov. 2000.

SESTER, Paul F. Marcelino Champagnat e seus irmãos. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.17, p. 23-54, maio 2001.

SESTER, Paul F. Ir. Francisco, retiro de 1840. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.17 p. p.5-19, maio 2001.

SESTER, Paul F. Perfeição no pensar do Irmão Francisco. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.18, p. 95-105, mar. 2002.

SESTER, Paul F. M. Champagnat, seu espírito e sua personalidade. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.19 , p. 53-72, jun. 2003.

SESTER, Paul F. Trazidos por Maria, apresentação do 'Registro das Entradas'. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.20 , p. 9-48, jun. 2004.

SESTER, Paul F. M. Champagnat e as finanças. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.22 , p. 47-66, dez. 2005.

SESTER, Paul F. Carta de Marcelino Champagnat ao Senhor Fond. FMS **Cadernos Maristas**, Roma, n.26, p. 151-153, mar. 2009.

STROBINO, Ivo Antonio. **O Irmão Marista e a catequese**. Lumen Vitae, 1973.

1.4 BIBLIOGRAFIA GERAL

BALTHASAR, Hans Urs von. **A oração contemplativa**. Trad. Ney Vasconcelos. São Paulo: Paulus, 2019.

BENKE, Christoph. **Breve história da espiritualidade cristã**. Aparecida: Santuário, 2011.

BENTO XVI, Papa. **Discurso do Papa Bento XVI aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal**. 22 de dezembro de 2005.

BENTO XVI, Papa. **Introdução ao cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório**. São Paulo: Loyola, 2011.

BORGHESI, Massimo. **Jorge Mario Bergoglio. Uma biografia intelectual**. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2018.

BORRIELLO et al. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus-Loyola, 2003.

BREMOND, Henri. **Histoire Littéraire du sentiment religieux en France**. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Paris: Librairie Armand Colin, 1967. Vol. I, II e III.

CHATELLIER, Louis. **A Religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno**. Sec. XVI-XIX. Lisboa: Estampa, 1994.

COGNET, Louis. **La Spiritualité Moderne**. Paris : Aubier, 1996.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. **Constituição Dogmática Dei Verbum**. 25ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

DANSETTE, Adrien. **Histoire Religieuse de la France Contemporaine**. Paris : Flammarion, 1965.

DEVILLE, Raymond. **L'École française de spiritualité**. Paris : Desclée, 1987.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti. Sobre a Fraternidade e a Amizade Social**. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor**. Trad. Austen Ivereigh. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2020b.

GUIBERT, Joseph. **Leçons de Théologie Spirituelle**. Toulouse : Ed. Revue D'Ascetique et mystique, 1955.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XXI**. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 2002,

GUIBERT, Joseph. **Retraite Spirituelle**. Paris : Ancienne Libraire Poussielgue, 1909.

JEDIN, Hubert. **Manual de Historia de la Iglesia**. Barcelona: Herder, 1966. Vol. 06 e 07.

LOYOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais**. Escritos de Santo Inácio. São Paulo: Loyola, 2000.

KEEL, Edwin. **Textes pour l'étude de la spiritualité mariste**. Roma : Centre D'Etudes Maristes, 1993.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004.

LAJEUNIE, E. **São Francisco de Sales e a espiritualidade salesiana**. Porto Alegre: Associação dos Amigos de São Francisco de Sales, 1983.

LAJEUNIE, E. **Saint François de Sales**. L'homme, la pensée, l'action. Paris: Guy Victor, 1966. Vol. I e II.

LIGNEROLLES, P. Meynard. **Historia de la Espiritualidad Cristiana**. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2007.

MOLINÉ, Marie-Dominique. **A luta de Jacó**. Trad. Valeriano Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

RICORDI, Angelo Alberto Diniz. **Experiência Mística em Edith Stein: da Fenomenologia à Ciência da Cruz**. 104 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola de Educação e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2016.

RICORDI, Angelo. **O Irmão Nestor e a espiritualidade do coração**. Província Marista Brasil Centro-Sul. Curitiba: Memorial Marista, 2021.

RICORDI, Angelo Alberto Diniz. **Marcelino Champagnat e a crise de 1826**. [Curitiba]: Província Marista Brasil Centro Sul, 2020.

RICORDI, Angelo Alberto Diniz. **Espiritualidade Marista. Espiritualidade para um tempo de travessia**. Curitiba: Província Marista Brasil Centro-Sul – Diretoria de Identidade, Missão e Vocação e Comunicação Institucional, 2020.

RODRIGUEZ, Afonso. **Exercícios de perfeição e virtudes cristãs**. Lisboa: Tipografia da União Gráfica, 1932. 06 vol.

SAINT-JURE, Jean-Baptiste. **L’homme spirituel ou la vie spirituelle**. Paris : Perisse Frères Libraires, 1855. Vol. II.

TERESA DE JESUS. **Livro da Vida**. Trad. Carmelitas Descalças Convento Rio de Janeiro. São Paulo: Paulus, 2007.