

O Cura d'Ars e a representação do pastor das almas
(1786-1859)

The Curé of Ars and the representation of the sheppard of souls
(1786-1859)

Tiago Pires*

Resumo

Pretendemos analisar como a representação do sacerdote como um pastor das almas e a espiritualidade do bom pastor foram construídas e manuseadas por meio de narrativas biográficas e hagiográficas, tendo como objetivo elaborar identidades eclesásticas voltadas para o fortalecimento da fé católica diante dos desafios postulados pela cultura moderna no contexto pós-Revolução Francesa. Para tanto, o estudo da trajetória do padre João Maria Batista Vianney, o Cura d'Ars (1786-1859), mostra-se apropriado, haja vista que ele foi um dos eclesiásticos mais emblemáticos a encarnar esse modelo de pastor das almas nessa conjuntura, além de ser utilizado como representação exemplar de sacerdote por muitos papas e religiosos desde o início do seu processo de canonização, em 1862.

Palavras-chave: Cura d'Ars. João Maria Vianney. Pastor das almas. Espiritualidade do bom pastor. Escrita eclesástica.

Abstract

We intend to analyze how the representation of the priest as a shepherd of souls and the spirituality of the good Shepherd were constructed and handled through biographical and hagiographic narratives, aiming to elaborate ecclesiastical identities aimed at strengthening the Catholic faith and to face the challenges demanded by modern culture in the context of the post-French Revolution. Therefore, studying the trajectory of Father John Mary Baptist Vianney, the Curé of Ars (1786-1859), seems appropriate, given that he was one of the most iconic ecclesiastics that encompassed this model of shepherd of souls at this juncture, besides being used as a representation of exemplary priest by many popes and religious from the beginning of his canonization in 1862.

Keywords: Curé d'Ars. John Mary Vianney. Shepherd of souls. Spirituality of the good shepherd. Ecclesiastical writing.

* Mestrando em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: tiago_pires@ymail.com.br

Introdução

A representação do sacerdote como “bom pastor” (ou pastor das almas), além de ser muito antiga, comportando até mesmo matrizes bíblicas do Antigo Testamento, assumiu diferentes facetas ao longo da história do catolicismo.¹ Tal representação insere-se em uma longuíssima duração² e abarca, muitas vezes, sutis diferenciações. Apesar dessa pluralidade, a trajetória do padre João Maria Batista Vianney (1786-1859), conhecido como o Cura d'Ars, apresenta-nos um dos marcos na mudança da concepção do sacerdote como um “pastor das almas” e da espiritualidade do bom pastor desenvolvida no contexto pós-Revolução Francesa. Tal mudança não ocorreu de forma simples. Pelo contrário, envolveu um momento de transição e tensão entre uma espiritualidade mais rígida e uma mais flexível, desenvolvida no final da primeira metade do século XIX por meio de apropriações da teologia de Afonso de Ligório (1696-1787). A trajetória biográfica do Cura d'Ars apresenta esse momento de transição.

A espiritualidade do bom pastor, bem como a representação do sacerdote como um pastor das almas não são fabricações espontâneas. A Igreja tem um papel fundamental na elaboração de tais representações, as quais constituem-se como identidades religiosas a serem seguidas pelo clero e transmitidas de alguma forma aos fiéis. Ao mesmo tempo em que fornecem sentido para a própria instituição, tais identidades foram manuseadas a fim de servirem como uma das muitas estratégias utilizadas pelo catolicismo para se manter vigente perante a conjuntura cultural e política desde o início dos anos oitocentos. Essas representações foram reelaboradas, inicialmente, para responderem às emergências postas pela Revolução Francesa e suas decorrências. Posteriormente, ao longo do século XIX e durante a primeira metade do XX, tais construções simbólicas serviram como eixo para a execução dos variados processos de reforma elaborados pela Igreja Católica, inspirados nas diretrizes do pensamento teológico ultramontano. É no momento em que a matriz ultramontana ganha maior amplitude que a espiritualidade do bom pastor começa a se transformar em sua versão mais flexível, mais afeita ao amor e à misericórdia divina, sem descartar, contudo, seus traços rigoristas.

¹ BUARQUE, V.; PIRES, T. *José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

² João Batista Maria Vianney foi citado como exemplo sacerdotal por João Paulo II e por Bento XVI, por exemplo. BLOT, D. El Cura de Ars en el magisterio pontificio, de san Pío X a Benedicto XVI. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 19, 2010, p. 274.

Afinal, como construir tais modelos de pastores de almas? A escrita eclesiástica, sobretudo em sua dimensão biográfica, assumiu um papel privilegiado na perpetuação das práticas eclesiásticas tidas como exemplares, além de ter sido um instrumento capaz de organizar, de forma coerente e impecável, a vida contraditória de muitos sacerdotes elegidos como santos. Ao elaborar o conceito de identidade narrativa, Paul Ricoeur afirma que ela põe “em equilíbrio os traços imutáveis que esta deve à ancoragem da história de uma vida num caráter e o que tendem a dissociar a identidade do si da mesmidade do caráter”,³ “entrecruzando o estilo historiográfico das biografias com o estilo romanesco das autobiografias imaginárias”.⁴ É a partir de tais ferramentas que o sacerdote exemplar e santo será construído e divulgado, já que os santos “são as suas histórias. Desse ponto de vista, fazer santos é um processo pelo qual uma vida é transformada em um texto”.⁵ Analisaremos, neste artigo, como a trajetória do Cura d’Ars e as biografias escritas sobre ele contribuíram para a construção de um dos modelos de pastor das almas veiculados durante o século XIX e a primeira metade do XX.

Escritos a serviço do exemplar: as hagio-biografias do Cura d’Ars

Durante os últimos anos de sua vida, João Maria Vianney já experimentava a multiplicação de objetos e imagens relacionados a sua pessoa, bem como escritos sobre sua vida. Sua fama de santo percorria o imaginário dos habitantes da pequena cidade de Ars e das adjacentes.⁶ Em seus últimos anos, seus prodígios como sacerdote foram conhecidos em muitas outras regiões da França, inclusive pelo papa. Quando faleceu, seus pertences, suas roupas e seu corpo exumado foram disputados por fiéis e eclesiásticos que queriam suas relíquias em suas dioceses. A devoção ao Cura d’Ars ocorreu enquanto ele ainda estava vivo, em grande parte pelos devotos franceses. Contudo, seu reconhecimento como santo fora do território francês foi catalisado pelas variadas publicações de cunho biográfico que se multiplicaram após a morte do cura. Algumas das publicações mais elaboradas, segundo o sacerdote e historiador francês Francis Trochu (1877-1967), foram *O Cura d’Ars, vida de João Batista Maria Vianney* (1861), do padre Alfredo Monnin, e *O bem-aventurado Cura d’Ars* (1905), de José Vianney. Segundo Trochu,

³ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 148.

⁴ *Ibidem*, p. 138.

⁵ WOODWARD, K. L. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992. p. 18.

⁶ TROCHU, F. *O Cura d’Ars. São João Batista Vianney (1786-1859)*. Petrópolis: Vozes, 1960 [1925]. p. 371; GHÉON, H. *O Cura d’Ars*. São Paulo: Quadrante, 1998 [19--]. p. 160.

As outras biografias, obras de vulgarização ou de pura edificação que podem ter o seu mérito, nada apresentam de verdadeiramente novo que não se encontre nos trabalhos já citados. As que saíram à luz em vida do Santo e que apesar de seus reiterados protestos foram divulgadas são, em muitas de suas páginas, obras de grande fantasia.⁷

Trochu escreveu uma das biografias mais elaboradas do Cura d'Ars, intitulada *O Cura d'Ars, São João Batista Vianney*, publicada na França em 1925. A obra foi traduzida para o português por um jesuíta do Seminário de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, entre as décadas de 1930 e 1940.⁸ A obra transita entre o estilo narrativo das biografias históricas de fins do século XIX e início do XX e o das hagiografias desse mesmo contexto.⁹ Por transitar entre esses dois estilos, fica difícil classificá-la como uma biografia histórica¹⁰ ou como uma simples hagiografia. Por ser um gênero híbrido pautado na trajetória de um indivíduo, mesclando história e ficção, as biografias se tornam singulares, ainda que não escapem de algumas “maneiras de fazer” de seus contextos. “Assim, o biógrafo se faz autor de um romance verdadeiro”.¹¹

A hagio-biografia de Trochu, além de outras vidas de eclesiásticos publicadas em fins do século XIX e durante a primeira metade do século XX, aparece descrita como história verdadeira, negando, muitas vezes, se tratar de um texto literário. “Assim, temos uma biografia diferente e rara na literatura cristã, na qual o Santo aparece como foi de fato e não como o autor imaginou que fosse [...]”.¹² Essa oposição entre literatura e texto histórico,¹³ bem como outras tensões do gênero historiográfico dessa conjuntura, é utilizada a fim de reafirmar a legitimidade do santo e de seus prodígios, construídos

⁷ TROCHU, op. cit., p. 9.

⁸ Ibidem, p. 5.

⁹ CERTEAU, M. de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 271; ROSA, M. de L. “Fazer história”... para “fazer santos”: uma impossível compatibilidade. *Lusitania Sacra*, 2ª série, n.12, 2000. p. 449.

¹⁰ As biografias históricas são difíceis de serem definidas devido à variedade de estilos narrativos e pressupostos historiográficos que abarcam. Contudo, elas comportam nesse contexto algumas dimensões semelhantes, como a preocupação em serem mais científicas do que as demais biografias, ou seja, imparciais, objetivas e em busca da veracidade dos fatos alcançada pela comprovação documental.

¹¹ DOSSE, F. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009. p. 18.

¹² TROCHU, op. cit., p. 5.

¹³ Talvez essa tensão entre o estilo histórico e o literário seja mais algo da retórica das biografias religiosas do que das discussões historiográficas de fins do XIX e início do XX. Em um momento em que a história estava se constituindo como disciplina, essa tensão pode ter sido mais evidente. A história até podia ser considerada um gênero literário por alguns autores, mas não nos moldes do romance. Sua pretensão era científica. Para algumas reflexões sobre o assunto, conferir o artigo de: CEZAR, T. Livros de Plutarco: biografia e escrita da história no Brasil do século XIX. *MÉTIS: história & cultura*, v. 2, n. 3, p. 73-94, jan./jun. 2003.

por meio dos testemunhos dispostos no processo de canonização ou acessados de forma direta pelas pessoas que conviveram com o “santo”. A história do personagem divino não poderia ser fictícia se quisesse ser utilizada como exemplo aos fiéis e padres, logo, seria perigoso impor à obra a caracterização de “literária”, ainda mais nesse contexto.

A comprovação documental e o uso abundante das fontes são outras características comuns nessas narrativas, apesar de nem sempre passarem por uma crítica apurada. Tal rigor, além de estar associado ao estilo historiográfico do século XIX e início do XX, servia como instrumento de legitimação do discurso religioso. Trochu fez uso constante de notas de rodapé explicativas e com as referências dos testemunhos, colhidos do processo de canonização ao qual teve total acesso. Por reunir o montante de todos os documentos utilizados em tal procedimento, que não foram poucos,¹⁴ o autor conseguiu redigir uma longa obra, talvez uma das mais elaboradas e completas sobre o padre João Maria Vianney.

Henri Vangeon (1875-1944), cujo pseudônimo literário era Henri Ghéon, foi médico e oficial do Exército francês, se dedicando também ao teatro, à literatura e à pintura. “Em 1915, durante a primeira Guerra Mundial, recupera a fé que perdera na infância e a partir daí consagra os seus tempos livres a escrever biografias de santos em prosa e drama [...]”.¹⁵ Sua obra *O Cura d’Ars* foi publicada na França entre 1915 e 1944, tendo como fonte algumas testemunhas do processo de canonização e as biografias do padre Monnin, de José Vianney e de Francis Trochu. Uma afirmativa semelhante à narrativa de Trochu milita pelo caráter verídico da obra: “Não inventamos nada. Este pequeno livro é história pura”.¹⁶ Apesar de tal semelhança na busca por uma obra que seja fiel à vida do Cura d’Ars, Ghéon elaborou um texto curto, em linguagem simples e sem notas ou qualquer outro tipo de referência, além de utilizar algumas imagens referentes à vida do cura. Desse modo, seu estilo narrativo se aproxima mais das hagiografias “não críticas” produzidas nos séculos XIX e início do XX do que das biografias históricas desse mesmo contexto.¹⁷

A hagiografia é uma narrativa que prioriza o personagem (o santo) ao invés do sujeito, inserindo-o em um tempo teofânico, no qual os traços de

¹⁴ Conferir os dados do processo de canonização do Cura d’Ars nas considerações finais desse artigo.

¹⁵ GHÉON, op. cit., p. 4.

¹⁶ Ibidem, p. 9.

¹⁷ CERTEAU, op. cit., p. 268.

suas virtudes já são insinuados desde a infância do religioso. O santo é dado na origem, mas acompanha uma evolução em sua trajetória que revela a sua santidade: “Ter-se-á, portanto, a vida de santo que vai da ascese aos milagres através de uma progressão em direção à visibilidade ou, pelo contrário, que visa para além dos primeiros prodígios, as virtudes comuns e ‘ocultas’ da ‘fidelidade nas pequenas coisas’, traços da verdadeira santidade”.¹⁸

A vida de um santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade, e segue os valores socioculturais na elaboração dos traços da santidade de um contexto.¹⁹ “Desde logo, o santo é santo graças ao olhar dos outros, daqueles que fabricam sua lenda dourada, e em seguida, dos leitores que ali vão buscar uma possível identificação”.²⁰ Apesar de sua historicidade, a vida do santo e sua concepção de santidade se inspiram também nas trajetórias e virtudes de outros santos. Não por acaso, tais personagens são assíduos leitores de narrativas hagiográficas, constituindo a si mesmos por meio do diálogo entre as novas demandas socioculturais e as tópicas hagiográficas extraídas das leituras. As vidas dos santos são resignificadas por tais tópicos, por essas maneiras de ser e de agir que outrora caracterizaram outros sacerdotes. O “odor de santidade”, as lutas contra os demônios, as tentações e as perseguições são elementos comuns em tais narrativas.²¹ Como as narrativas hagiográficas²² são escritas a serviço do exemplo e lidas pelos eclesiásticos como material de edificação e de inspiração, quando não de doutrinação, tais modelos de “como ser santo” acabam circulando e deixando suas marcas nas práticas e nos escritos sobre tais personagens, ultrapassando, muitas vezes, sua dimensão topográfica.

As vidas dos santos sofreram consideráveis alterações durante a história moderna. As hagiografias do século XIX e do início do XX se apropriaram do estilo hagiográfico do século XVII – mais crítico e histórico, ao modo da *Acta Sanctorum*, publicada pelos jesuítas Bolland e Henskens em 1643 (primeiro de muitos outros volumes) – e do século XIX – mais moralizante e apreço às virtudes comuns e do dever de estado, “por vezes, refere-se a uma normalidade psicológica, como seja, o ‘equilíbrio’”.²³ Tais mudanças estão

¹⁸ *Ibidem*, p. 274-275.

¹⁹ VAUCHEZ, A. Verbete: Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. p. 290, 296.

²⁰ DOSSE, op. cit. p. 139.

²¹ CERTEAU, op. cit., p. 275-276.

²² Chamamos de “narrativas hagiográficas” o conjunto de textos que abordam a vida dos santos, em seus mais variados estilos de escrita e de enunciado. CERTEAU, op. cit., p. 268.

²³ CERTEAU, apud ROSA op. cit., p. 439.

atreladas às “condições particulares a que foi sujeita a ‘sociedade cristã’ e a instituição eclesial desde o advento da laicização oitocentista, especialmente agravado com as separações formais entre Estado e Igreja, concretizadas durante o século XIX [...]”.²⁴ Além disso, “a partir do século XVIII, cresceu, entre os católicos, o desejo de terem, nos altares, figuras modernas e familiares mais próximas de seu cotidiano e com as quais mantivessem laços identitários, étnicos e políticos”, mudanças essas percebidas e apropriadas pela Igreja Católica.²⁵

Podemos chamar tais obras de hagio-biográficas, sobretudo a de Trochu, já que ela evidencia, mais que a narrativa de Ghéon, um diálogo maior com o caráter biográfico. Segundo Dosse,

À diferença da biografia, que acompanha uma evolução no tempo das potencialidades do indivíduo, a hagiografia enfatiza as descrições espaciais de lugares sagrados para enraizar a figura santa que é seu próprio protetor. Só como meio utiliza a narração. Já a biografia ressalta a narração, o percurso da existência no tempo, e atribui à descrição de estados de alma, retratos e balanço das ações ou obras um papel secundário, para animar a lógica narrativa temporal. O desdobramento da história, para o hagiógrafo, não passa de uma epifania progressiva do estado inicial de eleição ou vocação do santo, segundo uma concepção intrinsecamente teológica.²⁶

Essa “epifania progressiva” do estado inicial do santo, relativizada posteriormente por Dosse, se modifica, sobretudo, nas hagiografias escritas a partir do século XIX. As narrativas hagiográficas passam a comportar uma dimensão mais tensional na vida do santo. O santo se aperfeiçoa e é nesse aperfeiçoamento que ele revela a sua santidade, pautada menos em ações sobre-humanas (milagres, curas) do que em virtudes psicológicas e morais (caridade, paciência, esvaziamento de si, pastoreio das almas).²⁷

Tais narrativas hagiográficas se apropriaram, em maior ou menor grau, do estilo biográfico moderno,²⁸ no qual o indivíduo e sua história (com situações cotidianas, inclusive) passam a receber um valor biográfico, o di-

²⁴ *Ibidem*, p. 440.

²⁵ SANTOS, M. de L. dos. As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de “ser santo”. *Estudos de História*, Franca, v. 7, n. 1, p. 27-39, 2000. p. 36

²⁶ DOSSE, op. cit., p. 138.

²⁷ Apesar dos biógrafos Trochu e Ghéon descreverem inúmeros casos interpretados como sobre-humanos (curas, milagres, visões, exorcismo) na trajetória do Cura d’Ars, eles consideram as virtudes como características centrais na vida do santo e na constituição da santidade. Para eles, os dons sobre-humanos são menos importantes na caracterização da santidade do que as virtudes morais. Tal noção, nos parece, pode não ser a mesma dos fiéis, muito apreços a tais práticas lidas como de outra ordem.

²⁸ Principalmente a partir de fins do século XVII e início do XVIII.

reito de serem narradas e o gosto de serem lidas.²⁹ Além disso, o personagem e sua trajetória ganham uma dimensão mais mutável, com identidades que podem variar, mesmo que a vida esteja organizada de maneira cronológica e coerente. Apropriações essas que a biografia incorporou de alguns romances modernos.³⁰ A biografia de Trochu é mais representativa desse modelo híbrido da vida do santo, transitando entre o estilo hagiográfico e o biográfico moderno. Já Ghéon optou por um texto mais próximo das hagiografias, uma narrativa sem muitas tensões ou mudanças, pautada no desenvolvimento das virtudes morais e psicológicas do santo, típico do modelo hagiográfico do século XIX.

“Por que se escrevem biografias? Nunca, sem dúvida, alguém escreveu a vida de outro homem só com vistas ao conhecimento”.³¹ A obra de Trochu, bem como a de Ghéon, apresentam a exemplaridade e as virtudes do Cura d'Ars, seus traços singulares e, ao mesmo tempo, sua semelhança com a vida de outros santos. São obras voltadas à edificação e à consolidação de uma identidade clerical e religiosa, inspiradas, principalmente, no modelo do pastor das almas representado por João Maria Batista Vianney. As obras não foram feitas para serem utilizadas no processo de canonização de Vianney, como muitas outras, pois foram publicadas próximas à data de canonização, em 1925. A biografia de Trochu, inclusive, foi publicada nesse mesmo ano.

No século XIX, as narrativas hagiográficas serviam também para impedir a consolidação das crenças opostas ao catolicismo, ligadas aos muitos processos de reforma que a Igreja então empreendia.³² Por estarem atreladas aos projetos da Igreja Católica, as narrativas eram, muitas vezes, encomendadas pelos próprios eclesiásticos. “É, incontestavelmente, o caso da Vie de Rancé, de Chateaubriand, obra encomendada por seu diretor de consciência, o padre Séguin”.³³

Certeau aponta uma diferença entre as histórias mais eruditas das vidas dos santos, ao modo de uma biografia histórica,³⁴ e as “hagiografias não-críticas”, mais romanceadas e poéticas, afirmando que essas últimas

²⁹ ARFUCH, L. O espaço biográfico: mapa do território. In: *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010. pp. 35, 42.

³⁰ LEVI, G. Usos da biografia. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 170.

³¹ LEJEUNE, apud DOSSE, op. cit., p. 96.

³² CERTEAU, op. cit., p. 271.

³³ DOSSE, op. cit. p. 71.

³⁴ Pautadas nos pressupostos científicos e positivos da objetividade e veracidade dos fatos. O rigor e a preocupação factual eram mais evidentes nesse estilo biográfico.

tornavam-se mais populares, sobretudo pela facilidade da leitura.³⁵ A obra de Trochu se aproxima do primeiro modelo, já a narrativa de Ghéon se assemelha mais ao modelo romanceado, apesar de se fundamentar em biografias históricas e testemunhos do processo de canonização.³⁶ Por buscarem maior legitimidade em seus textos diante da cultura histórica do início do século XX, os autores normalmente não usavam o termo literário ou hagiográfico para caracterizar suas obras, ou, se usavam, expressavam com clareza no início da narrativa que não se tratava das antigas hagiografias romanceadas e cheias de traços fictícios. Eles almejavam escrever a “história verdadeira” dos santos, descartando os exageros das antigas hagiografias.

Era preciso utilizar estratégias que fizessem os textos de cunho religioso transitarem de forma mais pujante na cultura moderna e histórica do século XIX e do início do XX. Francis Trochu fez isso de forma mais contundente do que Henri Ghéon, apesar de ambos buscarem a maior objetividade possível. Essa modalidade da escrita religiosa, ligada tanto a leigos (Ghéon) quanto a eclesiásticos (monsieur Trochu), foi um dos mecanismos centrais tanto da produção de uma espiritualidade do bom pastor quanto na elaboração dos modelos de pastor das almas que foram emergindo ao longo do século XIX e do início do XX, momento de importantes reformas no catolicismo. Mas uma representação como essa não se constituiu de forma aleatória, um caminho estreito e, por vezes, raro, é trilhado. Práticas tidas como virtuosas são exigidas, ainda que elas nem sempre sejam unificadas durante toda a trajetória do Cura de Ars.

João Maria Batista Vianney, o Cura d’Ars

*Um bom pastor, um pastor segundo o coração de Deus, é o maior tesouro que Deus pode conceder a uma paróquia e um dos dons mais preciosos da misericórdia divina.*³⁷

João Maria Vianney nasceu em Dardilly, uma pequena aldeia entre as montanhas de Lião, em 8 de maio de 1786. Filho de pais católicos, Pedro Vianney e Maria Charavay, se dedicava, quando pequeno, à construção de pequenas capelas e à modelagem de imagens de santos ou de padres. Ele sempre foi muito resguardado, narra seu biógrafo, e negava desde pequeno o matrimônio. Via o mundo com certa aversão e, por isso, vislumbrava

³⁵ CERTEAU, op. cit. p. 268.

³⁶ GHÉON, op. cit. p. 83.

³⁷ VIANNEY, apud GHÉON, op. cit., p. 38.

na vida eclesiástica um possível caminho.³⁸ Sua cidade natal é representada como um local bucólico, sendo seu pai um “agricultor remediado e bom cristão”. A representação do bom pastor, em sua dimensão bíblica, tem ampla ligação com a cultura pastoril, que ilustra o cuidado de Deus para com as suas ovelhas, “embora a noção de pastor como guia da vida social apareça já em Platão, em referência aos magistrados da *pólis*, sendo também utilizada como representação do poder monárquico por vários povos da Antiguidade”.³⁹ No caso do Cura d’Ars, a noção pastoril e bucólica de suas raízes é também uma metáfora utilizada pelos biógrafos para as suas virtudes de pastor das almas, na cura dos corpos e das almas do rebanho.⁴⁰

Vianney viveu a sua infância e o período de sua formação religiosa em um momento conflitivo para o catolicismo, sobretudo na França pós-Revolução. A Constituição Civil da República Francesa entrou em vigor em 1791. A partir de então, a Igreja devia estar totalmente desvinculada e submetida ao Estado. Todo padre deveria estar de acordo com os novos pressupostos políticos e, para tanto, tinha que jurar a Constituição como ato de reconhecimento dessas mudanças. Os padres que não juravam a Constituição e não declaravam o reconhecimento da República eram perseguidos e presos pelo Estado. Isso fez com que muitos sacerdotes se reunissem com os fiéis nos porões das casas ou em lugares ocultos, a fim de celebrarem as missas nos moldes antigos. Muitas igrejas foram fechadas, sendo reabertas, paulatinamente, a partir do 18 de Brumário, em 1799.⁴¹ A situação religiosa era delicada e, diante de tal conjuntura, os padres viram emergir com mais clareza o que posteriormente seria quase uma tópic no discurso dos reformadores ultramontanos: a ignorância religiosa. “Todas aquelas paróquias sem padre, tantas crianças abandonadas, sem instrução religiosa, sem sacramentos, sem Eucaristia. Tanta messe em desperdício por falta de obreiro para reconhecê-la!”⁴²

A educação formal e religiosa de Vianney foi adiada por tais circunstâncias sociopolíticas e pela dificuldade de aprendizagem que ele possuía. No curso de Filosofia, em Verrières (1812-1813), encontrou suas primeiras limitações. Ele mesmo percebia que tinha dificuldade nos estudos

³⁸ TROCHU, op. cit. p. 26.

³⁹ BUARQUE, V.; PIRES, T. *José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p. 27.

⁴⁰ GHÉON, op. cit., p. 17; TROCHU, op. cit., p. 13.

⁴¹ TROCHU, op. cit., p. 30-32.

⁴² *Ibidem*, p. 39.

das disciplinas, enveredando-se desde cedo mais para as virtudes espirituais do que para o conhecimento teológico sistemático. Apesar disso, era um assíduo leitor da *Imitação de Cristo* e da vida dos santos, obras que circulavam entre os candidatos à santidade no final do século XIX e início do XX, como Teresa de Lisieux.⁴³ Seus progressos maiores começaram a aparecer quando estudou no Seminário de Lião (1813-1814), sendo reconhecido por uma das características centrais na vida de um santo, o esvaziamento de si. “Porque, apesar de seu amor ao retiro e ao silêncio, João não podia passar despercebido. Aos 25 anos já tinha o aspecto dum asceta. ‘O recolhimento, a modéstia, a abnegação de si mesmo, a penitência levada até à maceração, refletiam-se em todo seu exterior’”.⁴⁴

Em fins de maio de 1815, Vianney foi aceito ao Diaconato. Em meio aos conflitos e perseguições políticas e religiosas do momento, ele optou por “manter-se à margem de toda discussão, e formou no seu interior uma tranquila solidão de que jamais saiu um só instante”.⁴⁵ Logo foi eleito coadjutor de Ecully, exercendo seu ministério por três anos, de 1815 a 1818. Segundo as testemunhas do Processo Apostólico, ele “era muito simples e muito fraco, mas ‘evitando toda familiaridade’. Possuía aquele dom particular dos santos de que fala S. Francisco de Sales, o qual consiste ‘em ver a todos sem olhar a ninguém’”. Fazia uso do cilício e de outros métodos de mortificação, “orava e se mortificava para dominar a carne, pois experimentava também na parte baixa da natureza os estímulos do pecado”.⁴⁶ Sua vida aos poucos ia assumindo, nas palavras do biógrafo, práticas e símbolos associados à representação dos santos. O santo ia sendo construído pela escrita:

Na verdade, até ali o mundo desconhecia-lhe quase completamente as grandes virtudes. Mas altas virtudes não são forçosamente a santidade. Posto que já fosse extremo zeloso e mortificado, contudo o P. Vianney não tinha ainda conseguido naquela época de sua vida ‘aquela inefável doçura’, aquele grau maravilhoso de penitência e abnegação que em 1925 haveriam de o colocar entre os maiores e mais populares heróis que se chamam Santos.⁴⁷

Quando chegou em Ars, Vianney se deparou com uma situação delicada para a rígida cultura religiosa e clerical que recebera.⁴⁸ Segundo seu

⁴³ LISIEUX, T. de. *História de uma alma*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p. 202.

⁴⁴ TROCHU, op. cit., p. 77.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁸ GHÉON, op. cit., p. 17; 50-53.

biógrafo, “no século XVIII Ars era uma paróquia verdadeiramente cristã. Não é certo, portanto, como se diz nalgumas narrações exageradas, que o P. Vianney em 1818 caiu inesperadamente numa ‘terra de missões’”.⁴⁹ O que ocorria era uma relação tensional entre a cultura clerical e a cultura religiosa dos fiéis e peregrinos, e não um clima de descrença total como ressalta o biógrafo. Não são poucos os conflitos apontados na biografia advindos dessa relação conflitiva.

O primeiro problema do local, na percepção do cura, era a ignorância religiosa. Tal caracterização, comum entre o clero desse contexto, referia-se à indiferença da população diante da programação religiosa das missas e dos sacramentos. “A ignorância e consequentemente a ‘indiferença em matéria de religião’ – e não a incredulidade, pois tinham conservado a fé – era o grande mal daquela pobre gente”.⁵⁰ Além disso, havia os problemas dos bailes, sobretudo da dança e das tavernas, que caíam no juízo moral negativo de Vianney. O rigorismo do Cura d’Ars incidiu sob tais práticas a fim de extirpá-las, o que nem sempre era possível. Muitos “rebeldes” se reuniam às escondidas para dançar e beber ao som de músicas profanas. Quando podia, Vianney tentava impedir tal situação, pagando uma quantia para o instrumentista do baile para que ele não tocasse e, assim, acabasse com a festa. Dentre outras estratégias, alertava em suas pregações sobre os perigos e os castigos dos que praticavam tais atos.

Ao deparar com a pobreza material e espiritual do local, Vianney se empenhou em se aproximar da população, realizando visitas frequentes as suas casas e pregando constantemente nas missas, além de reformar a estrutura física da igreja, até então bem precária. “O P. Vianney previu que ao seu zelo se oporia um inimigo irreduzível: toda a força da inércia daquela gente aferrada a seus costumes”.⁵¹ As devoções e procissões, já praticadas em Ars desde o século XVIII, começaram a encontrar muitas resistências por parte dos padres locais e do próprio Vianney. O problema em si não eram as devoções a S. Marco ou a S. Jorge, por exemplo, mas a maneira como tais eventos eram organizados, normalmente acompanhados de festas, danças e bebidas.⁵²

O cura foi mais cauteloso em relação à eliminação de tais práticas, pois via nelas um indício de uma fé que não desaparecera por completo. Sua es-

⁴⁹ TROCHU, op. cit., p. 101.

⁵⁰ Ibidem, p. 118.

⁵¹ Ibidem, p. 117.

⁵² Ibidem, p. 102.

tratégia foi mais sofisticada. O que ocorria, muitas vezes, era a substituição do significado das devoções, e não do significado, que continuava o mesmo para a população, só que com práticas mais moralizadas segundo o olhar eclesiástico. A exemplo da piedade do Coração de Jesus, que remonta ao século XVII, mais precisamente ao ano de 1675 quando, durante uma exposição do Santíssimo Sacramento, Jesus teria aparecido à Santa Margarida Maria Alacoque. Tal piedade, de cunho mais eclesiástico, foi incentivada por papas e bispos ligados ao pensamento ultramontano, manuseada de forma a modificar as práticas tidas como imorais durante as celebrações e as procissões. Além disso, visava substituir as piedades populares ligadas à figura de Cristo, que abarcavam conotações mais supersticiosas e milagrosas, como a do Bom Jesus.⁵³

Sua preocupação era salvar o seu rebanho, livrando-o de práticas interpretadas por ele como pecaminosas.⁵⁴ Nesse sentido, a noção de pastor das almas liga-se também a um perfil missionário, não necessariamente no sentido de converter não católicos, mas no de reformar ideias e atitudes, de recristianizar a fim de construir uma identidade unificada e mais fortalecida entre os próprios fiéis. Para tanto, tinha sempre em mãos as vidas dos santos, o *Catecismo do Concílio de Trento* e o *Catecismo de Ars, a Imitação de Cristo* (atribuída a Tomás de Kempis) e o *Dicionário Teológico*, de Bergier (1788).

Publicada no século XV, a obra de Kempis tornou-se uma importante peça na literatura devocional moderna, sendo ainda muito recorrente no século XIX e no início do XX. A *Imitação* foi citada em abundância por Teresa de Lisieux em seus manuscritos autobiográficos, reunidos na *História de uma alma*.⁵⁵ O livro concede uma importante atenção às virtudes do esvaziamento de si, da abnegação do mundo, da busca pelo silêncio e pelo resguardo, inspirando-se em uma espiritualidade mais contemplativa. Virtudes das quais Vianney se apropriou. Já o dicionário de Bergier e os *Catecismos* são obras utilizadas tanto para o reforço da autoridade papal e eclesiástica quanto para a reafirmação da identidade e da doutrina católica.⁵⁶ A inspiração em Trento não é aleatória, já que ele representa a base das reformas católicas modernas, inclusive as ligadas ao pensamento ultramontano.

⁵³ Cf. GAETA, M. A. J. V. A Cultura clerical e a folia popular. *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 17, n° 34, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881997000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 26 de nov. de 2012.

⁵⁴ GHÉON, op. cit., p. 39.

⁵⁵ Cf. LISIEUX, op. cit.

⁵⁶ SESBOUÉ, B.; THEOBALD, C. *História dos dogmas*. T. 4: A Palavra da salvação (séculos XVIII – XX). São Paulo: Loyola, 2006. p. 158.

Para salvar seu “rebanho”, Vianney pautou-se inicialmente em uma espiritualidade mais rigorista, mais próximo do catolicismo do Antigo Regime, no qual “presbíteros e bispos propalavam a imagem de um Deus severo, retomado tanto do ideário jansenista do século XVII, como, principalmente, da ‘escola francesa de espiritualidade’⁵⁷, surgida nessa mesma época”⁵⁸. Ele não era um padre muito meigo, sobretudo no início de seu ministério em Ars. A situação do vilarejo, junto a sua formação religiosa, fez com que suas pregações assumissem tons ameaçadores, utilizando as figuras do inferno, do Juízo Final e dos castigos divinos como tentativa de as pessoas mudarem as suas posturas.⁵⁹ Não tolerava decotes nem braços nus ou outras roupas que mostrassem demais o corpo. Essa postura perdurou durante grande parte do ministério eclesiástico de Vianney. “Paralelamente, a representação sacerdotal do bom pastor favoreceu a transposição de uma concepção mais temerosa e rigorista da fé para uma religiosidade confiante na misericórdia divina”, o que se perceberá em Ars a partir da década de 1840.⁶⁰

Vianney atuou no ofício eclesiástico em um momento de transição de uma espiritualidade do bom pastor mais rígida para uma mais flexível, sobretudo por meio das apropriações da teologia moral de Afonso de Ligório (1696-1787). Apesar de Ligório ter publicado suas obras no século XVIII, foi somente no XIX que seus textos (inclusive as biografias sobre ele) circularam com maior pujança, principalmente a partir de sua canonização, em 1831.⁶¹

Entretanto, a doçura com que o Cura d'Ars acolhia os peregrinos nunca degenerava em fraqueza. Jamais lhes dava a absolvição sem estar bem seguro da sinceridade de seu arrependimento. É certo que até o ano de 1840 foi *rigorista*, como então o era a maior parte dos confessores da França. Ainda seguia os princípios que em 1815 se ensinavam no Seminário Maior de Lião. A partir de 1840, graças ao trato com o P. Tailhades, sacerdote piedoso e inclinado à indulgência, e aos concelhos do P. Camelet, superior dos missionários diocesanos que evangelizavam a província, tinha adquirido uma profunda experiência na direção as almas. Graças, sobretudo, ao estudo da teologia de Santo Afonso de Liguori que o Cardeal Gousset acabava de publicar em francês, o Cura d'Ars mostrou-se visivelmente menos severo.⁶²

⁵⁷ “A expressão ‘escola francesa de espiritualidade’ foi elaborada pelo jesuíta Henri Brémond já no século XX, designando a doutrina espiritual promovida pelo cardeal Bérulle. Seus membros mais célebres foram, além de Bérulle e São Jean Eudes, São Vicente de Paulo, Charles de Condren e Jean Jacques Olier”. BUARQUE; PIRES, op. cit., p. 40.

⁵⁸ Ibidem, p. 39-40.

⁵⁹ TROCHU, op. cit., p. 123; GHÉON. Op. cit., p. 36.

⁶⁰ BUARQUE; PIRES, op. cit. p. 39.

⁶¹ BAZIELICH, A. La spiritualità di Sant'Alfonso Maria de Liguori. Studio storico-teologico. *STUDIA. Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris Roma*. 1983, vol. 31, n. 2. p. 347.

⁶² TROCHU, op. cit. p. 253.

As releituras de Ligório no oitocentos trouxeram um tom mais brando para as pregações e mesmo para a teologia moral que, apesar de estar mais flexível, não abandonou por completo seus traços rigoristas. Deus passa a ser representado em sua dimensão mais amorosa e misericordiosa. Segundo Antoni Bazielich,

Santo Afonso, em oposição à doutrina e espiritualidade jansenista, reforçou fortemente a verdade da chamada universal à salvação e à santidade. Deus ama todos os homens e quer salvar a todos através da vida no amor. A salvação e a santificação, que são o sentido e a finalidade da vida humana, podem ser realizadas e alcançadas em cada vida, conforme os dons da natureza e da graça.⁶³

Além disso, as obras teológicas do século XIX interpretaram a espiritualidade de Afonso como mais prática e pastoral e, dessa forma, mais propícia para aquele momento⁶⁴. O contato com o povo, no confessionário, nas missões e nas missas tornou-se muito importante. Concepções essas seguidas pelo Cura d'Ars.

Essa transição não aconteceu sem conflitos. O Cura de Ars presenciou diversas atitudes de resistência por parte da população, descontente com o extremo rigorismo moral de Vianney, que durou, aproximadamente, até 1840. O seu biógrafo, apesar de tentar construir uma representação exemplar de Vianney, não ocultou os testemunhos que o criticavam, nem apagou de sua vida as angústias e tensões que o pároco enfrentava.⁶⁵ Uma das testemunhas disse o seguinte em relação às restrições postas por ele: “Se este padre não quer viver como todos, é do seu ofício, mas ao menos que deixe os outros em paz! Assim falavam, diante de dois copos, os ‘filósofos’ do lugar”.⁶⁶ Em resposta a tais insultos, que muitas vezes se materializavam em ataques físicos ao cura e a sua residência, o pároco assumiu a sua postura de pastor de almas em sua dimensão mais mansa: “Se um pastor se quiser salvar, dizia ele, precisa, quando encontrar alguma desordem na paróquia, saber calçar aos pés o respeito humano, o temor de ser desprezado e o ódio dos paroquianos, ainda mesmo estando certo de que ao baixar do púlpito vai ser morto”.⁶⁷

⁶³ “Sant’Alfonso, in opposizione alla dottrina e spiritualità giansenista, ha sottolineato fortemente la verità della chiamata universale alla salvezza ed alla santità. Dio ama tutti gli uomini e vuole salvare tutti attraverso la vita nell’amore. La salvezza e la santificazione, che sono il senso e il fine della vita umana, possono essere realizzate e raggiunte in ogni stato di vita, conformemente ai doni di natura e di grazia.” BAZIELICH, op. cit., p. 366.

⁶⁴ Ibidem, p. 350.

⁶⁵ TROCHU, op. cit., p. 160.

⁶⁶ Ibidem, p. 155.

⁶⁷ Ibidem, p. 153.

Para Vianney, todos deveriam ser santos. E esse era ainda um longo caminho, já que “Em 1820, as ruínas morais, acumuladas pela Revolução, estavam muito longe de terem sido reparadas”.⁶⁸ Como um bom leitor da vida dos santos, Vianney acabou se apropriando dos pensamentos veiculados em diversas hagiografias, inclusive as de seu tempo, pautadas em um perfil de santidade menos sobre-humano e mais voltado para as virtudes desenvolvidas em vida, por meio da renúncia de si e das paixões.⁶⁹ Tais virtudes, por serem aprimoradas na trajetória individual, tornaram-se passivas de serem seguidas pelos fiéis, deixando de ser características exclusivamente dos santos. Para tanto, Vianney utilizava os catecismos (de Trento e de Ars) e lia em voz alta a vida dos santos para os fiéis, indicando sempre a leitura de tais obras.⁷⁰ As estratégias para reformar as práticas socioculturais dos habitantes de Ars assumiram variadas modalidades durante a vida desse pastor de almas.

O Cura d'Ars se aproximou da população de diferentes maneiras, utilizando suas virtudes eclesiais e “sobre-humanas” para atender às demandas socioculturais dos habitantes do povoado. Vianney criou o colégio Providência, para meninas órfãs e carentes, sabendo que a educação formal e o catecismo eram os meios iniciais da formação religiosa⁷¹. Mas para aqueles que já haviam passado desse estágio, o cura adotou mecanismos mais eficazes, como as suas pregações e o ofício no confessionário. Neles, abordava temas da vida cotidiana e problemas familiares, como o casamento e a bebida. Era no catecismo e no confessionário que o cura se esforçava para resolver as angústias dos peregrinos e dos devotos:

‘Minhas filhas, ontem ficamos na lição sobre o matrimônio’. Lê em seguida esta pergunta: *Qual a causa ordinária dos matrimônios infelizes?* Segue a resposta, que ele se põe a explicar: Ah! Minhas filhas, quando dois esposos estão há pouco casados, não se deixam de olhar; acham-se tão simpáticos, tão cheios de boas qualidades! Admiram-se e se dispensam mil amabilidades. Mas a lua de mel não dura para sempre... Chega o momento em que esquecem as boas qualidades que descobriram um no outro e eis que aparecem os defeitos que não tinham percebido. Agora já não se podem suportar. O marido diz à mulher: *Preguiçosa, rabugenta, nulidade!*...⁷²

A estratégia não se findava por aí. Ele, quando percebia uma predisposição à vocação religiosa, utilizava tal discurso sobre o matrimônio para

⁶⁸ Ibidem, p. 168.

⁶⁹ ROSA, op. cit., p. 439-441; VAUCHEZ, op. cit., p. 289.

⁷⁰ TROCHU, op. cit., p. 266.

⁷¹ Ibidem, p. 187.

⁷² Ibidem, p. 187.

convencer a órfã, ou outra pessoa, a entrar no convento. O caso contrário também foi verificado. Certo dia, um homem procurou Vianney dizendo que queria entrar para a vida religiosa. O padre, incerto sobre a sua vocação, disse que a vida eclesiástica era penosa e difícil, incentivando-o a seguir em frente e casar-se.⁷³ Outros iam até ele em busca de cura para os familiares beberrões ou doentes. Vianney tornava-se, portanto, um cura de almas e de corpos.

A demanda social pelo milagre era recorrente. Os avanços na medicina, mesmo já em circulação na França, nem sempre eram eficazes ou estavam disponíveis para a população. Apesar de Vianney considerar seus dons sobre-humanos menos importantes que a virtudes da santidade, interpretava-os como instrumentos para reavivar a fé em Ars. Na biografia de Trochu, muitos milagres são representados seguindo os modelos bíblicos neotestamentários, como a suposta multiplicação do trigo no celeiro do colégio Providência.⁷⁴

O mais interessante era o uso que Vianney praticava dos milagres, fazendo deles um meio de incentivar a fé, já que os habitantes de Ars e os peregrinos tinham afeição a tais práticas consideradas milagrosas. Quando alguém ia até ele pedir ajuda e depois de um tempo conferia a ele a solução de um determinado problema, o cura transferia os créditos à santa Filomena, devoção local introduzida por ele.⁷⁵ Ele afirmava: “Eu não faço milagres, não sou mais que um pobre ignorante que guardou ovelhas... Dirigi-vos a Santa Filomena: nunca recorri a ela sem ser ouvido”.⁷⁶ Com o tempo, os “milagres” passaram a ser associados tanto ao cura quanto à santa Filomena. Apropriando-se do pensamento de são Bernardo, Vianney declarava que a santidade não depende do milagre, mas das virtudes, dando mostra do perfil do santo de seu contexto, no qual ele mesmo encampava.

Os peregrinos eram muito afeitos aos objetos benzidos pelo cura. Constantemente eles traziam cruzeiros, medalhas, rosários e outros artefatos para o sacerdote benzer. O próprio Vianney, muitas vezes, distribuía tais objetos durante as celebrações. Algumas pessoas eram mais abusivas e optavam por cortar pedaços do cabelo ou da batina dele, quando não tentavam

⁷³ *Ibidem*, p. 407.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 182.

⁷⁵ Devoção reconhecida e incentivada, inclusive, pelos papas Gregório XVI, Leão XIII e Pio X. TROCHU, op. cit., p. 225-229.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 429.

tirar fotos.⁷⁷ Tais objetos eram usados pela população como instrumentos para atender as suas necessidades cotidianas. Vianney, percebendo que o povo era afeito a tais artefatos, tomava a iniciativa de benzê-los de acordo com as necessidades dos fiéis. Suas medalhas contra as pragas, por exemplo, eram muito requisitadas pela população campestre de Ars. Vianney tomou atitudes semelhantes em relação às devoções, ao uso de estandartes e aos ornamentos apreciados pelo povo. Se, por um lado Vianney utilizou os milagres e sua capacidade de “ler os corações” para reavivar a fé em Ars, por outro fez uso dos discursos sobre o demônio a fim de despertar, no mínimo, a curiosidade da população para a existência do mal (diabo) e, conseqüentemente, do bem (Deus).⁷⁸

O biógrafo descreve vários casos em que Vianney foi tentado e agredido pelo demônio (casos denominados de infestação), além de ter presenciado inúmeros casos de possessão durante seu ministério em Ars. Não pretendemos realizar uma análise sobre o tema, que envolveria uma discussão bibliográfica mais aprofundada e de outra ordem. O que nos interessa são os usos de tais discursos por Vianney que, apesar de nem sempre serem eficazes, haja vista o olhar descrente de muitas pessoas, foram utilizados para incentivar a fé da população e o combate a algumas crenças e práticas tidas pela Igreja como pecaminosas.

Apesar de crer na existência do demônio, Vianney adotou uma postura comedida em relação aos casos de possessão, nem sempre interpretando-os como de ordem sobre-humana.⁷⁹ Os discursos médico e científico são apropriados pela Igreja a fim de explicar muitos de tais casos. O que é possível notar com o olhar histórico são os usos dos discursos sobre o demônio e sobre os possessos pela Igreja, aproveitados para reafirmar o poder institucional – “nós expulsamos o demônio” – e difundir a fé – “os demônios existem, logo, Deus também”. É muito comum tais casos aparecerem na literatura biográfica e autobiográfica associados aos participantes de práticas mediúnicas ou tidas pela Igreja como pecaminosas, sendo esse um meio de afastar a população de tais crenças.⁸⁰ A teatralização dos exorcismos era evitada, e os discursos sobre o assunto eram utilizados com parcimônia por Vianney, porém de forma estratégica. O poder de retirar o demônio não é para todos.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 281-282.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 219; GHÉON, *op. cit.*, p. 84-86.

⁷⁹ TROCHU, *op. cit.*, p. 208.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 211; 222-223; GHÉON, *op. cit.*, p. 126-127.

Ele normalmente está presente na vida dos “santos”. Essa é uma qualidade que denota a santidade do sacerdote, tópica recorrente nas narrativas de tons hagiográficos,⁸¹ inclusive nas obras de Trochu e Ghéon.

Considerações finais

Vianney “passava de pé vinte horas ou mais por dia, em qualquer estação do ano, consagrando ao confessor onze ou treze horas no rigor do inverno e 15 a 16 durante o resto do ano”⁸². Apesar de sua formação teológica e intelectual não ser sua maior qualidade, o cura conseguiu atrair muitas pessoas devido a sua proximidade com a população, apresentando temas cotidianos e suprimindo as demandas socioculturais de diferentes formas. Benzina pedras, medalhas e distribuía água e rosários benzidos. Pregava rotineiramente nas missas e nos catecismos. Chegou até a exercer a função de exorcista. Porém, o ofício que melhor o caracterizou foi o seu trabalho no confessor, onde podia curar as almas e os corpos. Próximo dos habitantes, incentivando algumas de suas devoções e práticas, nas quais via um resquício de fé, não deixou de atender aos pedidos de Roma. Em 1854, quando foi instituído o dogma da Imaculada Conceição, pelo papa Pio IX, procurou logo incentivar tal devoção no povoado de Ars.⁸³

Situado em um momento de transição de uma espiritualidade mais rigorista – associada ao jansenismo e à escola de espiritualidade francesa do século XVII – para uma espiritualidade mais flexível – pautada nas releituras da teologia de Afonso de Ligório –, Vianney foi associado por seu biógrafo a São Francisco de Sales, uma das inspirações de Ligório e um dos representantes do “humanismo devoto”, termo formulado por Henri Brémond para caracterizar uma religiosidade mais voltada à prática e mais sensível às exigências do povo.⁸⁴ A própria biografia escrita por Francis Trochu não deixou de demarcar essa transitoriedade na postura de Vianney, um sacerdote inicialmente rigoroso que ganhou, aos poucos, uma feição mais suave e mais mansa.⁸⁵

O cura não gostava que o representassem como santo, seja na fala, na escrita ou em imagens. Apesar disso, sua fama de santo começava a se

⁸¹ CERTEAU, op. cit., p. 275-276.

⁸² TROCHU, op. cit., p.272.

⁸³ Ibidem, p. 333.

⁸⁴ BUARQUE; PIRES, op. cit., p.44.

⁸⁵ TROCHU, op. cit., p.284.

espalhar ainda em vida, sobretudo em seus últimos anos. Mas foi a partir do início do processo de canonização que seu reconhecimento começou a ultrapassar os limites de Ars. Assíduo leitor da vida dos santos, Vianney se apropriou de diversos modelos presentes em tais narrativas, que o inspiravam a adotar práticas que, posteriormente, o fariam reconhecido pela Igreja. Seu biógrafo ressaltou quatro virtudes que o levou à canonização: humildade, amor aos pobres e à pobreza, paciência e mortificação. “Note-se bem que falamos de virtudes heroicas, isto é, hábitos quase sobre-humano nos quais o heroísmo se converteu em disposição ordinária da alma e não de atos heroicos espontâneos e transitórios que circunstâncias imprevistas fazem nascer”.⁸⁶ O Cura d'Ars e, conseqüentemente, seu biógrafo, identificaram em alguns modelos hagiográficos a inspiração para construir a vida de João Maria Vianney.⁸⁷ O santo é aquele que pratica as virtudes em grau heroico, e não aquele que tem êxtases, revelações ou que possui o poder de curar. O sobre-humano era um sinal da santidade, mas não era o fundamental na vida do santo, pelo menos na visão dos biógrafos e da Igreja Católica nessa conjuntura.⁸⁸

João Maria Vianney faleceu em 4 de agosto de 1859, com 73 anos, 41 como cura de Ars. Reconhecido como santo pela população de Ars e de algumas cidades vizinhas, o cura entrou no processo de canonização três anos depois de sua morte, fato não muito comum, pois o papa normalmente exigia um tempo maior para iniciar tal processo.⁸⁹ O Processo Ordinário, “durante o qual se celebraram duzentas sessões e se recolheram as declarações de sessenta e seis testemunhas”, durou de 1862 a 1865. Passados doze anos, iniciou-se o Processo Apostólico, no qual foram coletadas 147 testemunhas e suas declarações, concatenadas em 2.886 páginas, ouvidas em 311 sessões.⁹⁰ O processo de canonização percorreu o papado de Pio IX, Leão XIII, Pio X e Bento IV. O reconhecimento dos milagres ocorreu em 1904, por Pio X: “Finalmente a 17 de abril, domingo e festa do Bom Pastor, outro decreto pontifício declarava que com toda a seguridade se podia proceder à beatificação

⁸⁶ Ibidem, p. 374.

⁸⁷ ROSA, op. cit., p. 439; SANTOS, op. cit., p. 36.

⁸⁸ TROCHU, op. cit., p. 273; GHÉON, op. cit., p. 170.

⁸⁹ Já que muitos candidatos eram iniciados no processo de canonização por simples ebulição do momento da morte, e não por uma devoção efetiva por parte da população e do clero. WOODWARD, K. L. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992. p. 24.

⁹⁰ TROCHU, op. cit., p. 476-477.